684

684-4-6

1.787

Concl. Deduct ex Can. 11. Causa 11. quæst. 3.

Clerici, et laici, qui non obediunt Episcopis infames efficiuntur.

Defend. a Lic. Dn. Joanne Vrike, Maioris, et veteris Div. Bartholomæi Colleg. Alumno. die 29 / 5.

~~Dr. Dn. Vicente Quintana~~

2

Es de la Libreria de Sn. Buenava. del
Convto. de Palencia

Concl. Moralis deduct ex Lib. 4 Mag. S. S. dist. ver

87.

Non potest quis ad iustificationem disponi p. motus elicitos viribus naturæ.

Defensab. in hac alma Cath. Ecc.a a Doct. D. Martin de Yriarte, Salmant. Univers. Alumno. Die 1 februarij

Ch. S.

M. Fr. VINCENTII FERRE VALENTINI

ORDINIS PRAEDICATORVM,
CONVENTVS SANCTI STEPHANI SALMANTINI FILII, QVONDAMQVE PRIORIS, ET STVDIORVM PRÆFECTI: ET DECEM, ET OCTO ANNIS IN COLLEGIO S. THOMÆ DE VRBE REGENTIS.

TRACTATVS THEOLOGICI

IN PRIMAM SECVNDAE D. THOMAE
DE GRATIA, ET IVSTIFICATIONE:

TOMVS TERTIVS

POSTHVMVS.

ACCESSIT TRACTATVS DE MERITO IVSTI

SS. P. M. Fr. FRANCISCI PEREZ A SERNA
EIVSDEM CONVENTVS FILII, ET IN CELEBERRIMO D. GREGORII VALLIS-OLETANO COLLEGIO EMERITI REGENTIS
PRO COMPLEMENTO HVIVS OPERIS.

CATHOLICÆ MAIESTATIS PRIVILEGIO, ET SVPERIORVM PERMISSV.

SALMANTICÆ:
Ex Officina LVCÆ PEREZ, Typ. Vniv. Anno Domini M. DC. XC.

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA PROPIEDAD INTELECTUAL

DIPUTACIÓN PROVINCIAL · REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL
PALENCIA

REVERENDISSIMO PATRI MAGISTRO

FR. PETRO DE MATILLA;

CAROLI II. REGIS CATHOLICI

A SACRIS CONFESSIONIBVS, ET IN SVPREMO SANCTÆ INQVISITIONIS SENATV INTEGERRIMO IVDICI.

PRO EIVS S. STEPHANI SALMANTINO CONVENTV

Fr. IOANNES SANCHEZ CASTREXO,
PRIOR F. P.

IVTOREM Te (RR. P.) ardenter ambiunt hi duo Pupilli. Nec niſi ſub protectionis tuæ vmbra lucem haurire audet duplicatus iſte in vno volumine fœtus: in vno nempe libro liberi duo, vterque quidem poſthumus, gemelli ambo, eadem matre, eodem partu, ſed non eodem patre editi, concepti. Primus M. N. Ferre (viri probe noſti acumen) octavus fœtus eſt, qui cum adhuc ipſe inter mortales ageret, iam licet in limine mortis, avidus properabat ad lucem, at manum rurſus inſtar Zaræ retraxit, coccineum pulchrumque vitæ Patris filum reſcindéte Parca, quo manum eius fortiter alligaret. Sudabat iam ſub typis, cum ſubitò, Proh dolor! riguit, refriguit gelu mortis Parentis artubus ſolutis. Nec iam de cætero prælo ſtridente gemebat, ſed intra matris clauſtra ſe & patre, & lumine dolebat orbatum. Adfuit tandem R. A. P. M. Fr. Dominicus Perez Veſpertinæ Theologorum Cathedræ in hac Salmantina Vniverſitate Moderator, vel hoc vno nomine de ſtudioſis benemeritus, quod publicæ conſulens vtilitati, non ſegnem gnavarit operam, vt è tenebris, quibus iam dudum fœtus mergebatur informis, ſurgeret ſuperas quaſi redivivus ad auras. Quare ſi in Appollineo templo, quod dum certatim magna mole conſurgeret, paupercula illa Sophia curribus lapides obviantes removebat, inſcriptum fuit: *Sophia me fecit*: potiùs ſanè huic volumini præfigi potuerat epigraphe: *M. Fr. Dominicus Perez me fecit.*

Secundus huiuſce voluminis fœtus, & pupillus proles eſt animi, non corporis, non ventris, ſed mentis, noſtri etiam M. Serna, cui maximum in toto terrarum orbe immenſa propemodum eruditio nomen comparavit. Nonne cernis (P. RR.) vtramque patre orbatam prolem, vtramque minorem, vtramque patre vita functo è clauſtris matris erumpentem? Attende pauliſpèr, conſidera, quæſo, liberos ambos effigiem paternam vividè referentes, & tantum corporea lineamenta non exprimentes; proindeque chariores: *Libros enim liberis* (inquiebat Plato) *tanto chariores eſſe oportere, quanto filij mentis præſtant filijs corporis.* Accipeque ex D. Clemente Canonem Apoſtolicum: *Si quis Chriſtianus orphanus fiat, ſiue puer, ſiue Virgo, benè erit, ſi aliquem ex fratribus puerum ſuſcipiat, & filij loco habeat: hoc enim qui faciunt, opus magnum præſtant.* Fratrum ergo tutarè mentis filios, pupillos, vt opus magnum præſtes, quia ad Te eorum attinet tutela, cum ſis Frater, de quo iure optimo ſicut de Beniamin reliqui dicent: *Ipſum ſolum habet mater ſua.* Scito Te eorum Tutorem, & teſtamentarium, & legitimum. Teſtamentariũ ecquidem: quoniam ſi parentes poſthumis etiam tutores teſtamento dare poſſunt, cùm pro natis habeantur, vt dicitur lib. 1. Inſt. tit. 13. (vnde refert Suetonius Iulium Cæſarem plures ex his, qui eum occiderunt, nominaſſe tutores filij, ſi quis ſibi naſceretur) Authores horum fœtuum Te proculdubio Tutorem inſtituturos, ſi teſtamentum conderent, haud immeritò poſſumus interpretari experti quanta Te obſervantia, egregias in viro quamquam iuniore dotes admirati, proſequebantur. Legitimum inſuper Te Tutorem eſſe, quis neget? Si enim leg. 1. ff. de legit. tutela, imponitur agnatis, & cognatis, qui pupillo ab inteſtato ſuccederent, id eſt, gradu propinquioribus, quique maiorem cum ipſo habent coniunctionem: nullus ex hac parte tutelam Tibi incumbere dubitabit, qui norit, quanta Te præfatis Magiſtris cum gradus, tum familiaritatis propinquitate coniunctum. Tutelam igitur ſuſcipias Pupillorum, curam eorum geras quaſi patruus nepotum, enixè hæc tua Domus rogitat, ne convitijs Ariſtarchi laceſſant, ne Zoili mordeant, lacerent, carpant, & ſanguinem eliciant. Sic, inquam, exoptat Domus, quæ Te non ſolùm Patrem veneratur, ſed vel tanto dũtaxat alumno iactat ſe matrem filiorum lætantem: etſi enim *matris potuit liberari officio; ſed non depredari affectu*, vt ad Eugenium Bern. aiebat. Quippe non inſtar Agripinæ de Te, quod ipſa de filio Nerone, proferre poteſt: *Imperet, & occidat*: ſed cum Poeta dulciter decantare:

Nate mea vires, mea magna potentia nate.

Nec à Te timet repulſam pati, qui ſapientiſsimus es: ſolùm enim de ſtulto ſcriptum eſt, quòd *deſpicit matrem ſuam.* O incolumen Te Deus Optimus, Maximus ſervet in totius Hiſpaniæ vtilitatem, Ordinis decorem, in Domus huius firmam ſpem, & dulce levamen!

Lib. 4. Conſt. Apoſt. cap. 2.

Gen. 44. v. 20.

Prov. 15. v. 20.

Veſtræ Reverendiſsimæ Paternitatis
addictiſsimus ſervus,
Fr. Ioannes Sanchez Caſtrexo,
Mag. & Prior.

LI-

LICENCIA DE LA ORDEN.

EL Maeſtro Fr. Franciſco de Almanſa, Provincial de la Provincia de Eſpaña, Orden de Predicadores, por la preſente, y autoridad de mi oficio doy licencia à el muy Reverendo Padre Prior, y Convento nueſtro de S. Eſtevan de Salamanca, para que pueda imprimir, y ſacar à luz el Tercer Tomo ſobre la Prima Secundæ de N. P. S. Thomas, que dexò eſcrito el M. R. Padre Maeſtro Fr. Vicente Ferre, (que Dios aya) con el Tratado de Merito, de el M. R. Padre Maeſtro Fr. Franciſco Perez de la Serna, Regente jubilado, que fue, de nueſtro Colegio de S. Gregorio de Valladolid: precediendo la cenſura de el M. R. Padre Maeſtro Fr. Iuan Sanchez Caſtrexo, Prior de dicho nueſtro Convento de S. Eſtevan: y de el M. R. Padre Maeſtro Fr. Geronimo de Matamà, Cathedratico de Prima de la Vniverſidad de Salamanca, à quienes lo cometò: en fee de lo qual mandè dar las preſentes, firmadas de mi nombre, y ſelladas con el ſello menor de nueſtro Oficio, refrendadas de nueſtto Compañero, y Secretario. En nueſtro Convento de S. Pablo de Valladolid, en diez y ſiete de Setiembre del año de mil ſeiſcientos y ochenta y nueve.

Fr. Franciſco de Almanſa,
Prior Provincial.

Por mandado de ſu Paternidad muy Reverenda,
Fr. Franciſco de Lara,
Maeſtro Compañero, y Secretario.

Regiſtrada fol. 116.

CENSVRA SS. PP. MM. Fr. IOANNIS SANCHEZ CASTREXO, Conventus S. Stephani Salmanticenſis Prioris: & Fr. Hieronymi de Matamà & Rueda, in Salmantina Academia laureati, & Primariæ Theologiæ Cathedræ Moderatoris.

EX Commiſsione, & mandato R. A. P. N. Magiſtri Fr. Franciſci de Almanſa, Provinciæ Hiſpaniæ Ordinis Prædicatorum Prioris Provincialis, ſeriò legimus, & diligenter evolvimus Tractatus Theologicos de Gratia, Iuſtificatione, & Merito, à SS. PP. Magiſtris Fr. Vincentio Ferre, & Fr. Franciſco Perez de la Serna, toto orbe celeberrimis Doctoribus, quorum doctrina fulgent Salmantina, Valliſ-Oletana, & Romana Academiæ, in quibus tanquam luminaria magna reſplenduere. In illis nihil fidei diſſonum, bonis moribus adverſum reperimus: ſed omnia Patrum doctrinæ, Conciliorum decretis, Eccleſiæ regulis conſonant. Omnia ſolidæ veritatis ſunt, quia D. Thomæ, quia elucidationem eorum, quæ de divina Gratia, de Iuſtifiicatione, & de Merito penu Angelico exaravit, ſtylo humano nobis tradidere. Habent hic docti, quid addiſcant,

Magiſtri quid admirentur, ſtudentes, quibus erudiantur, & proficiant. Quare hos Tractatus luce, & laude dignos iudicamus. In hoc Conventu Sancti Stephani Salmantino, die vigeſima ſexta Novembris anni Domini milleſimi ſexcenteſimi octogeſimi noni.

Fr. Ioannes Sanchez Caſtrexo; Magiſter, & Prior.

Fr. Hieronymus de Matamà.

LICENCIA DEL ORDINARIO.

NOS Los Proviſores, y Vicarios Generales de eſta Ciudad de Salamanca, y ſu Obiſpado, Sede Epiſcopal vacante, &c. Por la preſente, y por lo que à Nos toca, damos licencia al R. P. Prior, y Convento de S. Eſtevan de dicha Ciudad, de el Orden de Predicadores, para que pueda dar, y dèà la eſtampa vn libro, que dexò eſcrito el R. Padre Maeſtro Fr. Vicente Ferre de dicha Orden, intitulado *Tractatus Theologici in primam ſecundæ D. Thomæ*, à quæſt. centeſima nona vſque ad quęſt. centeſimam quartam decimam: porque eſtà viſto, y aprobado por la perſona à quien lo cometimos. Y qualquiera perſona de eſta Ciudad, Impreſſor en ella, lo pueda imprimir, ſin incurrir en pena, guardando en todo lo diſpueſto por las Pragmaticas, y Leyes Reales. Dada en Salamanca à tres de Diziembre de mil ſeiſcientos y ochenta y nueve años.

D. Iuan de Carbajal y Rivera.

Por mandado de los Señores Proviſores,

Iuan Ramos del Mançano.

CEN-

CENSVRA RR. AC SS. P. M. Fr. MIchaelis Perez, exinclyto Sãcti Basilij Magni instituto suæ Provinciæ olim Provincialis, Magisterij laurea in Salmãticensi Academia condecorati, & modò Cathedræ Durandi Moderatoris.



CTAVVM Theologicorum operum Tomum SS. M. Fr. Vincentij Ferre amplectentem tractatus de Gratia, Iustificatione, & Merito perlegi, ex commissione D. D. Ioannis Carbajal & Rivera, in Alma Ecclesia Salmantina Canonici, & Archidiaconi de Alva, totiusque Diœcesis Provisoris Sede vacante, &c.

Et quidem ad huius operis comprobationem satis videri posset, vel Authoris nomen abundè doctis conspicuum post superiores fœtus luce publica, & communi plausu fruentes, vel etiam illud solum, quod ex ea pharetra prodierit, vbi tot electæ Domini sagittæ abscondi consuerunt, scilicèt ex D. Stephani Asceterio Salmanticensi toto orbe clarissimo, egregio promo iuxta & condo omnis armaturæ fortium. Istic enim Sol Angelicus quasi in Regia sua spargit quaquaversus lumina sapientiæ. Istic scita, & *verba sapientum sicut stimuli, & quasi clavi in altum defixi, quæ per Magistrorum consilium data sunt à Pastore vno*; puta ab eorum Duce D. Thoma. Quid ergo nisi defecatum, & solidum crepent tanti sapientes? Nempè doctrinam vivam, & efficacem, & penetrabiliorem omni gladio ancipiti. Dedit primus illustre specimen *Victoria*, postremus *Vincentius*, vt fausto illo victoriæ auspicio præeunte, cuncti ordine succedentes victores evaderent de ijs, qui doctrinis varijs, & peregrinis abriperentur, & clauderet heroicum agmen Vincentius noster, victoriam nomine quoque ipso (vt ille cognomine) preferens. Quo itaque loco habendus Author? Qui non modo *filius Conuentus Sancti Stephani* est, proùt ipse libris editis inscribi merito gaudet, sed insuper ceù alter Iacob factus est, *Minister domus doctrinæ*, seù studiorum Præfectus in Sacræ Minervæ tùm Romana, tùm Salmantina domo. Genes. 25. v. 27. ex Chaldeo.

Isthæc autem vt vera sint de cunctis eius scriptis, quibus parum, aut nihil accessionis fieri valet ab aliena censura, suo quippè robore setuentibus: id nihilominus spondere ausim quovis pignore, extremum scilicèt opus istud mihi commissum nulli priorum cedere, ne dicam singulis præstare. Certè si *Arator nisi incurvus prævaricatur*, vti senior Plinius monuit, quid nisi operarius noster ætate, & laboribus incurvus rectum duxerit postremum hunc sulcum divinæ scientiæ? Atque lassus iam bos iste arvi Thomistici fortius impræsserit vestigia sapientiæ? Parabat prælo venerandus senex octavum mentis propriæ fœtum (qui numerus ad quietem alterius sæculi pertinet apud Psalmographũ) in ipso procinctu sui è vivis excessus, maturus cælo, & prope momen-

tùm æternitatis,à Deo ſucciſſus, dum adhùc telam iſtam ordiretur, vt non dubites adornaſſe opus immortalitati. Huc facilè deflecto quæ aliorſum ſcripſit Plinius Iunior : *Quem* (Vincentium cogita) *ſuperi cœlo vindicarunt, ne quid poſt illud diuinum, & immortale factum, mortale faceret: deberi quippè maximo operi hanc venerationem vt nouiſſimum eſſet, Authoremque eius ſtatim conſecrandum.* Atqui mors vltima rerum linea? Non videtur. En poſt facta pergit Vincentius lineas ſapientiæ ſuæ ducere, Theologicaque præſtat lampas, cum ab eius cinerum tenebris hoc denuò lumen ſplendeſcat, vt fiat ex *veſpere, & mane dies vnus*, quatenus poſt ſui obitus veſperam matutina hæc lux è prælis emergit: quippè cadente Ferre ipſa emicat, vt caſu, ac percuſſu ferri profilit ſcintilla. Aut veluti quondam *lucerna Dei ante quam extingueretur, Samuel* (cui lucernæ dominicæ cura) *dormiebat in templo Domini*: haud ſecus obdormivit in Domino, ac templo Dominico novus hic Samuel lucernæ Theologicæ Curator indefeſſus, antequam lumina ſapientię à ſe excitata finem acciperent, aut ipſe lampada traderet. Viget itaque, & lucet, ac ſuavitatem ſpirat poſt funera, tametſi vetus extet monitum illud: *Ne quære rurſum præteritam ſemel roſam.*

In Panegyrico Trajani.

1. Reg. 3

Ne vero quiſpiam fraudi vertat, quod Tomus hic prædicti Authoris operibus accenſeatur, cuius tamen partes haud exiguas ſubſtinet litteratiſsimus ille Pintianæ Academiæ Primarius, videlicèt Reverendiſsimus Magiſter Fr. Franciſcus *de la Serna*, cuius eſt poſtremus (iſque vndique abſolutus) tractatus de Merito, adiecta etiam ex divite penu, atque penna ipſius vltima quæſtione tractatui de Iuſtificatione: ſciat nihil inſuetum, aut mirum eſſe factum, cum id ipſum iam dudum (vt alia exempla mittam) præſtitum ſit in hoc eodem Monaſterio circa doctiſſimum *Bartholomeum à Medina*, cui appoſitæ cernuntur additiones Magiſtri *Luna*. Quid quod multæ ſuppetunt rationes duobus his Magiſtris ſub vnico faſce copulandis? Et illa imprimis, quod in hoc vtriuſque res agitur, ſeù potiùs rei litterariæ. Nam æquum fuit, vt iſtud fruſtulum ex lucubrationibus Magiſtri *Serna* poſteritas haberet in tanti ingenij guſtum, & monumentum, cęteris eius laboribus luce digniſſimis nunquam fortasè lucem publicam viſuris, dum avida ſtudiorum expectatio huius viri ſcripta ecce ſuaviſsimos latices anhelis faucibus ſitiret, adeò eius exiſtimatio apud Theologos invaluit. Aliundè vero inhumanum quid, aut certè invrbanum videretur ſinere, vt perirent fragmenta, & vltimus quaſi halitus Magiſtri Ferre poſt tot exantlatos labores in rei Theologicæ ſubſidium. Debuit ergo frater ſuum fratrem adiuvare, vt iuſtum corpus huius Tomi octavi coaleſceret. Sic fere prophanus vates ſororem ſororis vltimum ſpiritum excipientem exhibet, & veluti ab interitu redimentem: & *extremus*, ait: *Si quis ſuper halitus errat, ore legam.* Iure itaque adſcitus Serna, vt legendum ſervaret, non vt legeret extremum halitum fratris. Quod ſi divino ſpiritu atteſtante: *Nox nocti indicat ſcientiam*, non eſt cur miremur hæc mortuorum poſthuma commercia, vt vterque Religionis Frater ab ipſis mortis tenebris (quo nomine Chriſtus Dominus mortem ſignificavit Ioan. 9. v. 4.) ſcientiam ſuam viciſsim com-

Æneid. 4

communicent, ſeu nocti nox. Sed & aliam huius coniunctionis rationem accipe: nihil ſcilicet intereſſe vnius ne, an duorum ſit opus iſtud, quando ambo non eiuſdem modo inſtituti, ac domus vinculo ſunt adſtricti, verum etiam eodem doctrinæ ſpiritu afflati, non abſimili maturitate, nec ſoliditate diſpari, eidem ſapientiæ inclyto Duci indivulsè adhærent, vt videas non *doctrinis varijs abduci*, quod vetuit Apoſtolus, ſed vna, eademque, vt namque pulchro ſimili expoſuit Magnus Baſilius: *Quemadmodum ſi plures pictores vnius faciei formam effingant, omnes imagines ſimilitudinem inter ſe habebunt, eo quod ad exemplar vnus pictæ ſint, eodem modo multiplicia ingenia, ſi ad vnius imitationem reſpexerint.* Proinde nõ vilem pannum vides ex incongruis centonibus conſutum, ſed pulcherrimam telam ex concinne cohærentibus ſtromatibus, vtpotè ad vnius D. Thomæ exemplar diſpoſitis. & (vt Auguſtinum huic rei adaptem) Vincentius diſſerat, hic eſt, qui diſſerit, Franciſcus diſſerat, hic eſt, qui diſſerit, qui loquitur, qui reſolvit. Serm. 2. de Inſt. Monach.

Propter hæc iudico opus iſtud digniſsimum eſſe, quòd in vſum publicum prodeat: cum alioquin à me diligenter excuſſum nihil improbandum præbeat, ſed omnia potius firma, ſucculenta, dilucida, vtpotè ad fidem, regulas, atque Doctoris Angelici placita conſtanter exacta. Labor doctus, & profundus, ſtylus facilis, digeſtus, emaculatus, at non phaleratus, aut exoticis pigmentis circumlitus: *Sinceram enim vas incruſtare*, ſinceros Theologos non decet. Non denique reſtis de arena hic nexam deprehendes, quod olim Irenæus vitio dabat, ſed ex ſolido ferro cathenam, iuxta Authoris præcipuè cognomen, vel magis à duplicis metalli commiſtione vnum electrum pretioſiſsimum cathenulas eas Herculis Gallici exhibet, triplicemvè funiculum ex triplici Theologiæ tractatu, quem nemo facilè rumpere queat, aut diſſolvere. Ita cenſebam in hoc Salmantino D. P. Baſilij Magni Collegio, die quinta decima Septembris, anno Domini milleſimo ſexcenteſimo octuageſimo nono.

Mag. Fr. Michael Perez.

CENSVRA D. DOCT. D. IOANNIS CANO DOCTORA-

tus in ſacra Theologia, & Magiſterij Artium laurea in Salmanticenſi Academia inſigniti: olim purpurea Toga Maioris Archiepiſcopi Salmantini Collegij decorati: Pacenſis, & Mechuacani Epiſcopi à Catholica Caroli II. Maieſtate electi: nunc vero Primariæ S. Theologiæ Cathedræ in eadem Vniverſitate digniſsimi Moderatoris.

IAM Pridem primum fœtum SS. P. M. Fr. Vincentij Ferre in 1. p. Ang. Doct. in lucem editum, meæque cenſuræ commiſſum ex doctrinæ ſoliditate, profunditate, claritate, ac præſpicua methodo iam omnibus nota commendavi. Modo ex Regij, Supremique Caſtellæ Senatus imperio vltimum in 1. 2. Tomum ſtudiosè evolvi, cõtinentem Tractatus Theologicos de Gratia Dei, de Iuſtificatione impij per prædictum SS. P. M. Ferre, & Tractatum de Merito Iuſti per SS. M. Fr. Franciſcum Perez à Serna ſumma eruditione, ac ſtudio cõcinnatos: quos vterque in clariſsimo, ac obſervãtiſsimo S. Stephani Salmantino Conventu, fœcundiſsimo Religionis, & ſapientiæ Domicilio, Magiſtrorum, & Doctorum fœlici in dies officina, à iuventute tanquam in puriſsimo fonte cum habitu hauſerunt: & quos ille poſtea Romæ in Collegio S. Mariæ ſuper Minervam, iſte in toto orbe celeberrimo S. Gregorij Valliſ-Oletano Collegio per plures annos Regentes è ſuggeſtu dictarunt. Opus quidem poſthumum, ſed opera, & ſtudio materno redivivum. Hæc inclyta, & pia mater (quia *filius ſapiens lætificat Patrem*) eorum reliquias iam tumulatas exhumat, in altum collocat, non adorandas, ſed communicandas, & in lucem publicam, communemque vtilitatem prodire ſatagit. Oportunè ſanè: ne tantus in tumulo deliteſcat theſaurus. Haud diſsimile huius iam communis Magiſtri reliquis operibus hoc vltimum iudico, in quo nihil Angelicam doctrinam non redolens, nihil à recto fidei Catholicæ tramite devians, nihil ſanis moribus diſſonum invenio: ſed omnia profundiſsima Auctorum ingenia commendant, Angelici Magiſtri mentem ſpirant, veram, ſanam, & Catholicam continent doctrinam: commune commodum nedum tyronibus, verum & veteranis Theologis allaturam non dubito. Quare, quod in lucem edantur, & typis mandentur, digniſsima cenſeo. Salmanticæ die quinta decima Novembris, anno Domini milleſimo ſexcenteſimo octuageſimo nono.

Doct. D. Ioannes Cano.

SV-

SVMA DEL PRIVILEGIO DE SV MAGESTAD.

TIENE Privilegio del Rey N. S. el Convento de S. Eſtevan de Salamanca del Orden de Predicadores, para poder imprimir eſte libro intitulado Tractatus Theologici in primam ſecundæ D. Thomæ, à quæſt. centeſsima nona vſque in finem, por tiempo de diez años, ſin que otra perſona le pueda imprimir ſin ſu conſentimiento, sò las penas en èl contenidas, à que me refiero. Deſpachado en el Oficio de D. Eugenio de Marban y Mallea, Eſcrivano de Camara de ſu Mageſtad. En Madrid à veinte y quatro de Noviembre de mil ſeiſcientos y ochenta y nueve años.

TASSA,

DIEGO Guerra de Noriega, Secretario del Rey N. S. y Eſcrivano de Camara de los que reſiden en el Conſejo: certifico que aviéndoſe viſto por los Señores de èl vn libro intitulado Tractatus Theologici in primam ſecundæ D. Thomæ, à quæſt. ciento y nueve vſque in finem, que dexò eſcrito el Maeſtro Fr. Vicente Ferre, Prior, y Regente, que fue, del Convento de S. Eſtevan de la Ciudad de Salamanca, y el Tratado de Merito Iuſti, compueſto por el Maeſtro Fr. Franciſco de la Serna, de la miſma Orden, que con licencia de los dichos Señores del Conſejo ha ſido impreſſo, taſſaron à ſeis maravedis cada pliego, y el dicho libro parece tiene ciento y noventa y nueve, ſin principios, ni tablas, que al dicho reſpecto monta mil ciento y noventa y quatro maravedis: y al dicho precio, y no mas, mandaron ſe venda el dicho libro: y q̃ eſta certificacion ſe ponga al principio de cada vno, para que ſe ſepa el precio por què ſe ha de vender: y para que conſte, doy la preſente. En Madrid à diez y nueve dias del mes de Diziembre de mil ſeiſcientos y ochenta y nueve años.

Diego Guerra de Noriega.

ERRATAS.

PAG. 2. col. 1. lin. 25. Baco, *lee* Baio. Pag. 8. col. 2. lin. 31. ſit, *lee* ſit. Pag. 16. col. 2. lin. 10. domum, *lee* donum. Pag. 21. col. 2. lin. 48 malorum. *lee* mediorum. Pag. 43 col. 2. lin 34. homo, *lee* homini. Ibidem, conſtans, *lee* conſtanti. Pag. 44. col. 2. lin. 2 alijs, *lee* alia. Pag 94. col. 2. lin 34. comunicandam, *lee* convincendam. Pag. 120. col. 1. lin. 26. non habuiſſe, *lee* habuiſſe. Pag. 171. col. 1. lin. 41. non, *lee* nam. Pag. 174. col. 2. lin. 16. vt enim, *lee* vt bene. Pag. 193. col. 1. lin. 48 Pſalm. *lee* ad Rom. Pag. 285. col. 1. lin. 55. admitit, *lee* admiſſo. Pag. 330. col 2 lin. 45. acuſante, *lee* à cauſante. Pag. 354. col. 2. lin. 40 tagere, *lee* tegere. Ibidē lin. 42. ablatus, *lee* oblatus. Pag. 385. col. 2. lin. 19. propriū, *lee* improprium. Pag 492. col. 2. lin. 17. infirmus *lee* infetius. Pag. 513. col. 2. lin. 39. diſpoſita, *lee* diſpoſitiva Pag. 537. col. 1. lin. 26. habitum, *lee* actum. Pag. 556 col. 2. lin. 26. Philoſophus, *lee* Philippus. Pag. 567 col. 1. lin. 23. qualitatē, *lee* æqualitatem. Pag. 568. col. 1. lin. 14. præmium, *lee* primum. Pag. 572. col. 2. lin. 34. cautelæ, *lee* tutelæ. Pag. 603. col. 1 lin. 10. formale, *lee* materiale. Pag. 600. col. 1. lin. 46. Seveſla, *lee* Sybila Pag. 668 col. 2. lin. 7. tractatur, *lee* retractatur. Pag. 716. col. 1. lin. 16. affe, *lee* affectivi. Pag 723. col. 2. lin. 21. amoris, *lee* moris. Pag. 738. col. 2. lin. 22. regulatur, *lee* non regulat Pag 742. col. 2. lin. 28. directa, *lee* de recta Ibidem, operatio. *lee* operatione. Pag. 751. col. 2 lin. 1. proveniēs. *lee* prævenientis. Pag. 573. col. 2. lin. 13 propoſitionem, *lee* propenſionem.

Eſte libro intitulado Tomus in 1. 2. D. Thomæ, eſcrito por el Reverendiſsimo P. Maeſtro Fr. Vicente Ferre, de la Orden de Santo Domingo, con el Tratado de Merito Iuſti. eſcrito por el Padre Maeſtro Fr. Franciſco Perez de la Serna. de la miſma Orden, advirtiendo eſtas erratas, cōcuerda con ſu original. Madrid, y Diziembre diez y ocho de mil ſeiſcientos y ochenta y nueve años.

D. Martin de Aſcarça.
Corrector General por ſu Mageſtad.

AD



ACCIPE Tandem, Lector benevole, tertium Tomum in 1.2. vltimumque fœtum SS. M. Fr. Vincentij Ferre eadem benevolentia, & æſtimatione, quibus reliqua eius opera recepiſti. Opus quidem hoc poſthumum, ſed nec ſtylo, nec doctrina diſsimile. Etlicèt ex aliorũ manuſcriptis, quibus abundamus, poſſemus Commentaria in vniverſam primam ſecundæ perficere, auctorique adſcribere, vt in aliorum operibus ſæpè factum cõperimus, nullus tamen apex, nullum jota eius ſcriptis additum, aut demptum eſt. Vnde curavimus, quæ deficiebant, ex alterius ſcriptis, non ſuppreſſo nomine, ſupplere. Nec tibi diſplicere credam ſupplementi Auctoris nomen, aut doctrina: qui nulli huius ſæculi ſecundus: cuius ſcripta communi plauſu omnium manibus teruntur tranſcripta, & ferè communi luce fruuntur. Supplevimus ergo ex manuſcriptis SS. Magiſtri Fr. Franciſci Perez à Serna, huius Conventus filij, inſignis, ac toto orbe meritò celebertimi S. Gregorij Valliſ-Oletani Collegij ſcientiarum, ac Religionis Gazophilacij primum Alumni, dein Regentis emeriti: qui ab omnibus curis feriatus, & pluribus Regiminis Præfecturis conquiſitus renuncians, totam vitam in aſſequenda, & elucidanda ſui Angelici Præceptoris mente, & doctrina fœliciter cõſumpſit: ac tandem in bona ſenectute vitam finivit, relictis ſui ingenij præclaris commentarijs ferè in totam ſummam Ang. Præc. quæ vt pretioſus theſaurus in prædicto Collegio aſſeruantur. Vtinam aliquando communem lucem aſpiciant. Quod quidem non ſine providentia, & conſilio fecimus. Tum ne opus hoc imperfectum maneret. Tum ne profundiſsimi, & eruditiſsimi Theologi omnia monimenta tumulata manerent. Tum, vt ſicut ab vngue leo, ab huius tractatus facundia, eruditione, & profunditate eius ſapientia, & ingenium innoteſcant. Tum denique prodit hoc integrum volumen, vt in illo perẽniter vivat eorum memoria, qui in Domino fœliciter dormierunt. Vale, & pro eis ora.

INDEX QVÆSTIONVM ET PARAGRAPHORVM.

TRACTATVS NONVS.

De exteriori principio humanorum actuum, ſcilicèt de Gratia Dei.

QVÆSTIO VNICA.

DE ſtatibus naturæ rationalis. folio 2.

§. 1. Vtrùm natura humana poſsit divinitus in ſolis naturalibus à Deo produci? fol. 3.

§. 2. Solvuntur argumenta P. Roſende. fol. 8.

§. 3. Vtrùm homo conditus in pura natura, poſſet Deum Auctorem naturæ ſuper omnia diligere? fol. 14.

§. 4. Solventur argumenta contra concluſionem. fol. 18.

§. 5. Vtrùm ſtatus puræ naturæ ex ipſa rei natura ſit impoſsibilis? fol. 23.

§. 6. Solvuntur argumenta Vincentij Contenſon. fol. 26.

§. 7. Vtrùm homo potuerit produci ſine integritate, & ſine immortalitate completa corporis, & animæ? folio 27.

§. 8. Solvuntur argumenta Ianſenij cõtra concluſionem. fol. 30.

§. 9. Diluuntur alia argumenta Ianſenij. fol. 34.

§. 10. Solventur argumenta Vincentij Contenſon. fol. 37.

§. 11. Solvuntur argumenta P. Roſende. fol. 39.

§. 12. Vtrùm ſtatus purorum naturaliũ diſſolveretur per peccatũ? fol. 45.

§. 13. De ſtatu integritatis naturæ rationalis fol. 49.

§. 14. De iuſtitia originali. fol. 52.

§. 15. Solvuntur argumenta contra cõcluſionem. fol. 54.

§. 16. An iuſtitia originalis, quæ ex gratia ſanctificãte oriebatur, eſſet homini neceſſariò debita ex ſuppoſitione, quod crearetur à Deo? fol. 56.

§. 17. An in ſtatu innocentiæ ad ſingulos actus bonos indiguerit homo motione efficacis auxilij? fol. 58.

§. 18. Solvitur argumentum difficilè ex doctrina Mag. P. Auguſtini. fol. 61.

§. 19. De ſtatu naturæ lapſæ. fol. 62.

§. 20. Solvuntur argumenta M. Alvarez cõtra noſtram concluſionẽ. fol. 66.

§. 21. An gratia medicinalis Chriſti neceſsitet voluntatem ad conſenſum, ita vt non relinquat in ea poſſe ad oppoſitum? fol. 67.

QVÆSTIO PRIMA.

De recta inſcriptione tituli huius Tractatus.

§. 1. Reijciuntur aliquę explicationes. fol. 72.

§. 2. Statuitur vera intelligentia Div. Thomæ. fol. 73.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum homo lapſus poſsit cognoſcere omne verum ſpeculatiuum abſque ſpeciali gratiæ auxilio?

§. 1. Referuntur errores, & ſententiæ Catholicorum. fol. 75.

§. 2. Eligitur vera ſententia. fol. 76.

§. 3. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 78.

§. 4. Vtrùm homo lapſus poſsit abſque gratia ſpeciali cognoſcere omnes veritates naturales collectivè? fol. 81

§. 5. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 82.

§. 6. De qualitate gratiæ requiſitæ ad cognitionem totius collectionis. fol. 89.

§. 7. Solvuntur argumenta contra quar-

tam

tam partem concluſionis. fol. 91.
§. 8. Vtrùm homo lapſus poſsit cognoſcere abſque gratia ſpeciali omnes veritates practicas? fol. 93.
§. 9. Vtrùm ad cognoſcendum veritates ſupernaturales ſufficiant vires naturæ ſine auxilio gratiæ? fol. 96.
§. 10. Statuitur ſecunda concluſio. fol. 99.
§. 11. Statuitur tertia concluſio. folio 103.

QVÆSTIO TERTIA:

De neceſsitate gratiæ in ordine ad velle, vel operari bonum moraliter.

§. 1. Vtrùm abſque gratia iuſtificationis poſsit homo in natura lapſa aliquod bonum opus morale perficere? fol. 104.
§. 2. Vtrùm abſque gratia fidei poſsit homo aliquod bonum opus morale facere? fol. 107.
§. 3. Vtrùm poſsit homo lapſus abſque ſpeciali Dei adiuvantis gratia facere aliquod bonum opus morale naturale? fol. 110.
§. 4. Solvuntur argumenta P. Contenſon. fol. 112.
§. 5. Vtrùm ad quodlibet bonum opus morale indigeat homo lapſus congrua cogitatione, quæ ſit ſpecialis gratia Dei conceſſa per Chriſtum? fol. 116.
§. 6. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 118.
§. 7. Vtrùm ad vincendam quamlibet tentationem, etiam leviſsimam, indigeat homo lapſus gratia ſpeciali? fol. 126.
§. 8. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 127.

QVÆSTIO QVARTA:

De neceſsitate gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ ad diligendum Deum Auctorem naturæ ſuper omnia.

§. 1. Præmittuntur aliqua ad quæſtionis deciſionem valdè neceſſaria. fol. 129.
§. 2. Referuntur ſententiæ. fol. 130.
§. 3. Vtrùm hæc gratia ſpecialis ſit ſupernaturalis; an ſolùm ſit ſpecialis intra ordinem naturæ? folio 132.
§. 4. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 133.
§. 5. Vtrùm homo lapſus exiſtens in mortali ad diligendum Deum conditorem naturę ſuper omnia indigeat auxilio ſupernaturali gratię, & gratia ſanctificante? folio 138.
§. 6. Probatur ſecunda pars noſtræ cõcluſionis. fol. 140.
§. 7. Solvuntur argumenta contra hanc ſecundam partem concluſionis. folio 142.

QVÆSTIO QVINTA:

De neceſsitate gratiæ in homine lapſo ad victoriam gravis tentationis.

§. 1. Præmittuntur aliqua ad quæſtionem neceſſaria, & referuntur ſententiæ. fol. 147.
§. 2. Eligitur vera ſententia. fol. 148.
§. 3. Solvitur argumentum contra concluſionem. fol. 150.

QVÆSTIO SEXTA:

De neceſsitate gratiæ ad obſervantiam omnium præceptorum naturalium collectivè.

§. 1. Referuntur errores Hæreticorum. fol. 157.
§. 2. Referuntur ſententiæ. Ibidem.
§. 3. Reſpondetur ſecundo ad quæſitũ. fol. 160.
§. 4. Solvuntur argumenta. fol. 163.
§. 5. Tandem reſpondetur ad quæſitũ. fol. 167.
§. 6. Solvuntur argumenta Illuſtriſsimi Godoy. fol. 170.

QVÆSTIO SEPTIMA.

De neceſsitate gratiæ ad nunquam peccandum venialiter.

§. 1. Vtrùm ad nunquam peccandum venialitèr requiratur ſpecialiſsimũ privilegium? fol. 172.
§. 2. Solvitur argumentum difficile cõtra noſtram concluſionem. fol. 175.
§. 3. Proponitur ſolutio Illuſt. Godoy. fol. 177.

§. 4. Proponitur mens auctoris. folio 179.
§. 5. Cui Sanctorum fuerit conceſſum privilegium nunquam peccandi venialiter? fol. 180.
§. 6. Vtrùm in aliqua materia determinata aliqui viri eximiæ ſanctitatis fuerint ab omni veniali immunes? fol. 182.

QVÆSTIO OCTAVA.

De neceſsitate auxilij in homine iuſto ad bene aliquandò ſupernaturaliter operandum.

§. 1. An auxilium efficax, collatum homini iuſto ad ſupernaturaliter operandum ſit ſpecialis gratia reſpectu hominis iuſti, reduplicata eius iuſtitia? fol. 183.
§. 2. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 185.

QVÆSTIO NONA.

De neceſsitate gratiæ ad perſeverandum vſque in finem vitæ.

§. 1. An ad continuationem gratiæ vſque ad mortem ſufficiant habitualis gratia, & auxilia illi ex communi providentia annexa? fol. 188.
§. 2. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 189.
§. 3. An poteſtas moraliter ſufficiens ad non ponendum obicem conſervationi gratiæ omnibus iuſtis conferatur, ſeu offeratur à Deo? fol. 190.
§. 4. An auxilia, quæ dant poteſtatem moralem ad perſeverandum, moraliter ſint debita gratiæ habituali pro hoc ſtatu? fol. 192.
§. 5. An homo in ſtatu innocentiæ ſpeciali gratia indiguiſſet ad perſeverandum in bono vſque ad finem vitæ? fol. 195.
§. 6. Solvuntur argumenta. fol. 196.
§. 7. An homo in ſtatu innocentiæ ad nunquàm actu peccandum indiguerit auxilio efficaci diſtincto à gratia, & cæteris donis? fol. 198.
§. 8. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 199.
§. 9. Vtrùm hoc auxilium, tribuens actualiter perſeverare finaliter, poſſet dici generale, id eſt, non excedens facultatem, ſeu poſſe morale, quod habebat homo in ſtatu innocentiæ ad perſeverandum? fol. 201.

QVÆSTIO DECIMA.

De eſſentia gratiæ habitualis.

§. 1. Vtrùm gratia ſit aliquid intrinſecum in anima? fol. 202.
§. 2. Solvuntur argumenta contra concluſionem, & rationem probativam eius. fol. 203.
§. 3. Vtrùm gratia ſit qualitas, & in qua ſpecie? fol. 207.
§. 4. An gratia habitualis ſit entitativè ſupernaturalis? fol. 210.
§. 5. Vtrùm gratia ſit participatio formalis naturæ divinæ ſolùm moralis? fol. 213.
§. 6. An gratia ſit formalis participatio naturæ Dei. fol. 215.
§. 7. An gratia ſit formalis participatio modorum eſſendi à ſe, actus puri, infinitatis, omnipotentiæ, & ſimilium? fol. 220.
§. 8. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 221.
§. 9. Fertur iudicium de ſententia Ioannis à S. Thoma circa gratiæ participationem. fol. 224.
§. 10. Vtrùm gratia ſanctificans poſsit variari in ſpecie? fol. 227.
§. 11. An gratia ſanctificãs præſtet formaliter eſſe filium Dei adoptivum, eaque ſola talem effectum præſtare poſsit? fol. 232.
§. 12. Referuntur, & refutantur aliqui modi dicendi. fol. 235.
§. 13. Statuitur noſtra concluſio. folio 238.
§. 14. Solvuntur argumenta, quæ favẽt Scoto. fol. 241.
§. 15. Solvuntur argumenta, quæ intendunt probare gratiam abſque condonatione extrinſeca non poſſe facere filium adoptivum. fol. 247.
§. 16. Reſolvitur, quod nulla forma præter gratiam habitualem, adhùc de potentia abſoluta, poſsit facere filium adoptivum. fol. 249.
§. 17. Vtrùm gratia habitualis ſit realiter idem cum habitu charitatis? folio 253.
§. 18. Solvuntur argumenta contra cõcluſionem. fol. 258.

QVÆ-

QVÆSTIO VNDECIMA.

De subiecto gratiæ habitualis.

§. 1. Vtrùm Anima sit subiectum gratię habitualis? fol. 261.
§. 2. Vtrùm Dei potentia attenta, possit creatura non rationalis esse subiectum gratiæ habitualis? fol. 265.
§. 3. Solvuntur argumenta contra conclusionem. fol. 266.
§. 4. Vtrùm gratia recepta in naturis intellectualibus specie diversis differat specie iuxta subiectorum diversitatem? fol. 268.

QVÆSTIO DVODECIMA.

De divisione gratiæ.

§. 1. Vtrùm prædicta divisio bona sit? fol. 271.
§. 2. Vtrùm divisio gratiæ inoperantę, & cooperantem sit convenienter tradita? fol. 275.
§. 3. Solvuntur aliquæ difficultates cõtra dicta. fol. 279.
§. 4. Explicatur, quid sit gratia cooperans, & adiuvans in gratia habituali. fol. 281.

QVÆSTIO TERTIADECIMA.

De causa gratiæ.

§. 1. Vtrùm solus Deus sit causa efficiẽs principalis gratiæ? fol. 289.
§. 2. Vtrùm humanitas Christi sit causa principalis nostræ gratiæ. folio 292.
§. 3. Vtrùm de potentia absoluta possit alicui creaturæ cõvenire, quòd causa principalis gratiæ sit? fol. 294.
§. 4. Solvuntur argumenta contra conclusionem. fol. 297.
§. 5. Vtrùm natura intellectualis habeat efficaciam ad conservandum, & sustentandam gratiam? fol. 302.
§. 6. Statuitur conclusio. Ibidem.
§. 7. Solvitur argumẽtum, quod est fundamentum oppositæ sententiæ. fol. 303.
§. 8. Vtrùm gratia sit augmentabilis in infinitum, ita vt qualibet data, possit dari maior? fol. 305.
§. 9. Solvuntur argumenta contra conclusionem. fol. 306.
§. 10. Solvitur argumentum de gratia Christi. fol. 309.

QVÆSTIO QVARTADECIMA.

De certitudine gratiæ.

§. 1. Vtrùm possit aliquis certò scire se habere gratiam certitudine, cui nõ possit subesse falsum? fol. 311.
§. 2. Referuntur aliæ sententiæ. folio 314.
§. 3. Referuntur aliæ sententiæ. folio 315.
§. 4. Statuitur vera doctrina D. Thom. fol. 318.
§. 5. Solvuntur argumenta contra nostram resolutionem. fol. 319.
§. 6. Vtrùm quilibet fidelis certò, & infallibiliter cognoscat se habere fidem divinam, & infusam? folio 322.
§. 7. Vtrùm reflexè signatè possit quis certò cognoscere se habere fidem? fol. 323.
§. 8. Solvuntur argumenta. fol. 325.

TRACTATVS DECIMVS.

De Iustificatione impij, super quæstionem 113. Divi Thomæ.

QVÆSTIO PRIMA.

De iustitia inhærente nobis.

§. 1. Quid nomine iustificationis intelligatur? fol. 329.
§. 2. Vtrùm iustificatio impij sit effectus gratiæ operantis. fol. 330.
§. 3. Solvuntur argumenta contra conclusionem. fol. 332.
§. 4. Vtrùm iustificatio hominum, & Angelorum sit eiusdem athomæ speciei? fol. 335.
§. 5. Solvuntur argumenta contra conclusionem. fol. 337.
§. 6. Vtrùm iustificatio impij sit verus motus? fol. 339.
§. 7. Solvuntur argumenta contra conclusionem. fol. 341.
§. 8. Vtrùm macula, quæ deperditur per iustificationem, verè possit dici

dici peccatum habituale? fol. 343.
§. 9. Vtrùm iuſtificatio Angelorum, vel hominis in ſtatu innocentiæ fuerit vera generatio iuſtitię? fol. 346.
§. 10. Reſolvitur quæſtio, & ſtatuitur concluſio. fol. 347.
§. 11. Solvuntur argumenta contra cõcluſionem. fol. 349.

QVÆSTIO SECVNDA.

De remiſsione peccatorum.

§. 1. Vtrùm iuſtificatio impij ſit remiſsio peccatorum? fol. 353.
§. 2. Exploditur error Hęreticorum. fol. 354.
§. 3. Probatur eſſe de fide iuſtificationem eſſe interiorem animæ renovationem per infuſionem gratiæ. fol. 356.
§. 4. Fertur iudicium de ſententia relata ex Caietano. fol. 357.
§. 5. Fertur iudicium de alijs modis dicendi. fol. 358.
§. 6. Vtrùm iuſtificemur per aliquam formam nobis intrinſecè inhærentem? fol. 360.
§. 7. Refutantur errores relati, vt manifeſtè pugnantes contra fidem Catholicam. fol. 361.
§. 8. Quid tenendum circa hoc quæſitum? fol. 363.
§. 9. Solvuntur argumenta Hæreticorum. fol. 364.
§. 10. Vtrùm ad remiſsionem culpæ indigeat gratia favore extrinſecè cõdonationis? fol. 368.

QVÆSTIO TERTIA.

De cauſa formali iuſtificationis impij.

§. 1. Vtrùm actus charitatis, & ſimilitèr actus contritionis ſint forma intrinſecus iuſtificans nos? fol. 371.
§. 2. Proponitur ſententia P. Vazquez, & ſodalium eius. fol. 374.
§. 3. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 377.
§. 4. Refertur ſententia P. Ripaldę, & ſimul refutatur. fol. 383.
§. 5. Vtrùm de potentia abſoluta actus charitatis poſsit eſſe forma iuſtificans? fol. 387.
§. 6. Solvuntur argumenta. fol. 391.
§. 7. Vtrùm defacto actus charitatis ſit cauſa formalis inadæquata noſtræ iuſtificationis? fol. 394.
§. 8. Solvuntur argumenta Ripaldæ. folio 398.

QVÆSTIO QVARTA.

De incompoſsibilitate peccati cum gratia in eodem ſubiecto.

§. 1. Vtrùm in eodem inſtanti reali gratia, & peccatum poſsint exiſtere in eodem ſubiecto? fol. 399.
§. 2. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 402.
§. 3. An inter peccatum, & gratiam ſit oppoſitio ex natura rei? fol. 47.
§. 4. Reijcitur modus dicendi cuiuſdã Iunioris. fol. 409.
§. 5. Solvuntur argumẽta huius Moderni. fol. 412.
§. 6. Solvuntur argumenta Ripaldæ. folio 413.
§. 7. Vtrùm de potẽtia Dei abſoluta fieri poſsit, vt ſibi coexiſtant in eodem gratia, & peccatum? fol. 416.
§. 8. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 423.
§. 9. Solvuntur alia argumenta contra concluſionem. fol. 426.

QVÆSTIO QVINTA.

De forma diuinitus remittente peccatum abſque mutatione intrinſeca peccatoris.

§. 1. Vtrùm poſsit peccator verè mundari à peccato per ſolam extrinſecam voluntatem Dei, ſecluſa omni mutatione intrinſeca? fol. 431.
§. 2. Refutantur aliæ ſolutiones exhibitæ argumento noſtro. fol. 437.
§. 3. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 439.
§. 4. Solvuntur alia argumenta. fol. 442.
§. 5. Vtrùm hæc intrinſeca mutatio neceſſariò debeat fieri per infuſionem gratiæ habitualis in homine elevato? fol. 446.
§. 6. Vtrùm ad remiſsionem peccati mortalis commiſsi in puris naturalibus requireretur infuſio gratiæ habitualis? fol. 450.
§. 7. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 454.

§. 8.

§. 8. Vtrùm posſit remitti vnum peccatum mortale, quin omnia, quæ ſunt in ſubiecto, remittantur? fol. 456.
§. 9. Statuitur cõcluſio reſponſiva quæſito. fol. 458.
§. 10. Vtrùm poſsibile ſit ex pluribus mortalibus remitti aliqua directè, alijs ſolùm indirectè remiſsis? Et vtrùm peccata mortalia poſsint ſolùm indirectè remitti. fol. 462.
§. 11. Vtrùm peccatum poſsit remitti, antequàm committatur, vel in ipſo inſtanti, in quo committitur? fol. 464.

QVÆSTIO SEXTA.

De forma remiſsiua peccati venialis.

§. 1. De præambulis ad hanc quæſtionem. fol. 466.
§. 2. Vtrùm peccatum veniale remitti poſsit abſque aliqua intrinſeca ſubiecti mutatione? fol. 468.
§. 3. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 469.
§. 4. Vtrùm illud intrinſecum intrinſecè immutans peccatorem debeat eſſe aliquid ex natura ſua pugnans cum venialibus, habenſque propterea incompoſsibilitatem cum illis? fol. 471.
§. 5. Vtrùm ad remiſsionem venialium ſufficiat gratia habitualis, an requiratur aliquis actus elicitus ab eo, qui venialiter peccavit? fol. 473.
§. 6. Statuitur verus modus dicendi. fol. 475.
§. 7. Quæ, & qualis operatio deſideretur ad neceſſariò remittenda venialia peccata? fol. 477.

QVÆSTIO SEPTIMA.

De diſpoſitionibus requiſitis ad impij iuſtificationem.

§. 1. Vtrùm ad iuſtificationem in adultis requiratur motus liberi arbitrij, tàm ſecundum legem ordinariam, quàm ſecundum legem abſolutam? fol. 481.
§. 2. Solvuntur argumenta contra concluſionem. fol. 483.
§. 3. An motus liberi arbitrij requiſitus ad iuſtificationem impij debeat eſſe ſimul cum ipſa? fol. 487.
§. 4. Vtrùm ad iuſtificationem impij ſufficiat motus fidei? fol. 489.
§. 5. Quid ſit obiectum huius fidei iuſtificantis. fol. 492.
§. 6. Vtrùm hæc fides ſufficiat ad iuſtificationem impij? fol. 494.
§. 7. Vtrùm ad iuſtificationem impij requiratur motus liberi arbitrij in peccatum? fol. 498.
§. 8. Solvuntur argumenta contra dicta. fol. 502.
§. 9. Vtrùm quæ habet D. Thomas hic in articulo 6. vera ſint? fol. 505.
§. 10. Solvuntur argumenta contra dicta. fol. 508.

DVBIVM VNICVM.

Vtrùm vltimæ diſpoſitiones ad iuſtificationem procedant à gratia habituali? fol. 510.
Proponuntur argumenta. fol. 518.

TRACTATVS XI.

De merito iuſti. Div. Thom. quæſt. 114.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm homo poſsit aliquid mereri? fol. 540.
Defenditur ratio D. Thomæ contra Patrem Vazquez. fol. 549.
In Deo non datur virtus gratitudinis. fol. 553.
Deus remunerat merita iuſti ex iuſtitia diſtributionis. fol. 559.
Deus non remunerat merita ex iuſtitia legali. fol. 564.
Proponuntur argumenta. fol. 565.

DVBIVM PRIMVM.

Vtrùm ad meritum gloriæ requiratur divina ordinatio, pactum, aut promiſsio dandi gloriam? fol. 576.
Proponuntur, & ſolvuntur argumenta fol. 581.
Proponitur ſecunda concluſio. folio 586.

DV-

DVBIVM SECVNDVM.

Quæ conditiones requirantur ad meritum ex parte actus? fol. 592.

QVÆSTIO PRIMA.

An ad meritum ſufficiat pura omiſsio actus peccaminoſi? Ibidem.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrùm ad meritum requiratur actus ſupernaturalis? fol. 595.

QVÆSTIO TERTIA.

An libertas actus ſit requiſita ad meritum? fol. 600.

QVÆSTIO QVARTA.

Quæ libertatis perfectio requiratur ad meritum? fol. 605.

QVÆSTIO QVINTA.

An ad meritum requiratur bonitas moralis actus? fol. 612.

QVÆSTIO SEXTA.

Vtrùm ad meritum requiratur, quòd operatio procedat ab homine viatore? fol. 616.

ARTICVLVS SECVNDVS.

An aliquis ſine gratia poſsit mereri vitam æternam? fol. 624.

ARTICVLVS TERTIVS.

Vtrùm homo in gratia conſtitutus poſsit mereri vitam æternam de condigno? fol. 637.
Sententia D. Thomæ proponitur. folio 642.
An Deus præmiet vltra condignum? fol. 648.

DVBIVM VNICVM.

An valor meriti ſumatur formaliter ex meritis, & gratia Chriſti Domini? fol. 652.

ARTICVLVS QVARTVS.

Vtrùm gratia ſit principium meriti principaliùs per charitatem, quàm per alias virtutes? fol. 662.

DVBIVM PRIMVM.

An ad meritum vitæ æternæ in homine iuſtificato requiratur imperium, vel ordinatio charitatis? fol. 665.
Proponitur ſecunda concluſio. folio 676.
Proponuntur argumenta. fol. 689.
Argumenta alterius ſententiæ proponũtur. fol. 704.

DVBIVM SECVNDVM.

Vtrùm tota ratio formalis merendi præmium eſſentiale ſit charitas? folio 707.
Proponuntur, & ſolvuntur argumenta, fol. 720.

DVBIVM TERTIVM.

Vtrùm actus materialiter malus poſsit imperari à charitate, & mereri vitam æternam? fol. 729.
Proponuntur, & ſolvuntur argumenta, fol. 735.

ARTICVLVS QVINTVS.

Vtrùm homo poſsit mereri primam gratiam? fol. 746.

DVBIVM VNICVM.

Vtrùm prima gratia habitualis poſsit cadere ſub merito operis præcedentis? fol. 755.
De diſpoſitionibus remotis ſupernaturalibus. fol. 757.
De vltimis diſpoſitionibus. fol. 759.
De merito primæ gloriæ. fol. 767.
De merito operum ſubſequentium. folio 773.

ARTICVLVS SEXTVS.

Vtrùm homo poſsit mereri alteri primã gratiam? fol. 776.

ARTI-

INDEX QVÆSTIONVM,

ARTICVLVS SEPTIMVS.

Vtrùm homo posſit ſibi mereri reparationem poſt lapſum? fol. 778.

ARTICVLVS OCTAVVS.

Vtrùm homo posſit mereri augmentum gratiæ, & charitatis? folio 781.

ARTICVLVS NONVS.

Vtrùm homo posſit perſeverantiam mereri? fol. 793.

ARTICVLVS DECIMVS.

Vtrùm temporalia bona cadant ſub merito? fol. 797.



TRACTA-



TRACTATVS NONVS.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HVMANORVM ACTVVM,

SCILICET DE GRATIA DEI.

CONSEQVENTER Ad dicta iam considerandum est de exteriori Principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum. Celebris est tractatus iste inter omnes, quos Scholastica Theologia docet. De ipso enim egerunt tam antiqui, quam moderni Scriptores: quos enumerare duximus supervacanẽ. Iam quia ab alijs Commentatoribus referuntur, iam quia innumerabiles sunt. Sed scire oportet, de qua gratia tractatum instituimus. Accipitur enim multipliciter: primo pro decore, aut pulchritudine iuxta illud Psam. 44. *Diffusa est gratia in labijs tuis*: Secundo pro gratitudine, quæ est specialis virtus, & pars iustitiæ; de qua agit D. Thom. 2. 2. quæst. 106. Tertio accipitur pro beneficentia, aut beneficio ex ipsa collato, in qua acceptione Paulus I. ad Corinth. 16. laudat gratiam Corinth. erga Ecclesiam, id est, eleemosynas: alio modo gratia accipitur pro eo, quod confertur gratis nobis à Deo, id est, sine meritis nostris ad non peccandum ad recte vivendum, merendum, &c. dixi gratis conferri: quoniam gratia non est ex merito, Paulo attestante ad Rom. 4. *Si autem gra-*

tia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non eſt gratia.

Sed & adhuc hoc donum, quod à Deo nobis gratis confertur, dividitur in donum creationis, & donum, quod nobis datur per Chriſtum ad non peccandum, merendum, &c. donum creationis *gratia* dicitur: quia ipſa natura, quam accepimus per creationem data eſt nobis ſine noſtris meritis. Ob quod Pelagius fatebatur, liberum arbitrium eſſe gratiã, per quam recte vivimus, meremur, &c. In qua acceptione accipitur gratia Sapient. 16. dum dicitur: *Omnia deſervire gratiæ nutrici omnium rerum.* Et in 6. Synodo Generali dicitur Act. 11. *Angelos eſſe immortales per gratiam*: quamvis enim ſint incorruptibiles natura ſua; tamen naturam ſuam gratis acceperunt à Deo. Donum autem, quod nobis gratis datur per Chriſtũ ad recte agendum, eſt obiectum huius Tractatus. Vnde D. Thomas in explicatione tituli dicit: *Scilicet, de Deo, prout ab ipſo per gratiam adiuvamur ad recte agendum.* Huius ergo neceſsitatem explicare noſtrum erit in hoc opere.

QVÆSTIO VNICA.

De ſtatibus naturæ rationalis.

HÆC Quæſtio Prologomena eſt ad Tractatum de Neceſsitate Gratiæ, valdeque vtilis ad eius intelligentiam: nam licet in omni ſtatu natura rationalis indigeat gratia; tamen pro diverſis ſtatibus magis, minuſve indiget. Status ergo naturæ rationalis in moralibus ſignificat conditionem perſonæ, prout eſt ſui iuris, vel alieni, ſervus, vel ingenuus: quomodo ſumitur in titulo ff. de ſtatu hominum: in iure etiam Eccleſiaſtico ſignificare ſolet rationem aliquam vivendi cum obligatione aliqua, vel immobilitate, ſicut appellatur ſtatus matrimonij, vel Religionis, aut Epiſcopatus: de quo Div. Thom. 2. 2. quæſt. 183. In præſenti autem non in hac ſignificatione accipimus ſtatum, ſed per quandam proportionem, ſeu modum ſe habendi totius humanæ naturæ in ordine ad ſuum vltimum finem, ſecundum divinæ providentiæ ordinem. Vnde poſſumus dicere de illo cum Scoto in 1. diſt. 3. quæſt. 3. articul. vltim. quod *ſtatus eſt ſtabilis permanentia legibus diuinæ ſapientiæ firmata.* Secundum quam rationem poſſumus in humana natura duos diſtinguere ſtatus: alium præſentis vitæ mortalis, qui eſt ſtatus viæ: & alterum extra viam, qui eſt ſtatus termini, ſeu patriæ, ſtatus quidem perfectiſsimus, ſcilicet, *bonorum omnium aggregatione perfectus*, de quo hic non agitur, cum per ſe ſpectet ad 2. 2.

Agimus ergo tantum de ſtatu viæ; quam, vt vult Suarez tom. 1. de Gratia, cap. 1. Antiqui Scriptores ſolum diviſerunt in duos, ſcilicet in ſtatum naturæ integræ, & ſtatum naturæ lapſæ. Sed licet hoc verum ſit de ſtatibus in quibus de facto natura humana in via reperta eſt; tamen falſum eſt de ſtatibus ſibi poſsibilibus: ſcimus enim, quod Div. Thom. quæſt. 4. de Malo articul. 1. ad 14. mentionem fecerit poſsibilitatis ſtatus purorum naturalium. Ait enim ſic: *Carentia diuinæ viſionis dupliciter competit alicui. Vno modo ſic, quod non habeat in ſe, vnde poſsit ad diuinam viſionem pervenire: & ſic carentia diuinæ viſionis competeret ei, qui in ſolis naturalibus eſſet, etiam abſque peccato; ſic enim carentia vi-*

viſionis non eſt pœna; ſed defectus conſequens omnem naturam creatam: quia nulla creatura ex ſuis naturalibus poteſt pervenire ad viſionem diuinam. Tantum Div. Thom. cognouit ergo ſtatum purorum naturalium, diſtinctum ab ſtatibus, in quibus natura humana de facto reperta eſt. Sed quia nec defuerunt Antiqui, nec deſunt Moderni, qui dixerint, naturam humanam cum ſolis naturalibus, ſine gratia, & ſine peccato, adhuc diuinitus produci non poſſe, ſit

§. I.

Verùm natura humana poſsit diuinitus in ſolis naturalibus à Deo produci?

1 NATVRA Humana cum ſolis naturalibus, intelligitur natura ſine gratia, tam intrinſeca, quam extrinſeca, & ſine quouis peccato, cum ſolis ſuis facultatibus naturalibus debitis, de hac ergo prout ſic quærimus, an poſsit a Deo produci diuinitus? Circa quod quæſitum P. Antonius Roſende in ſuo primo tomo de Iuſtitia Originali, tract. 2. diſp. 6. diuiſione 2. num. 8. ſic habet: *Dico ſecundo: non potuit creatura rationalis in puris naturalibus creari ſine elevatione ad finem ſupernaturalem.* De qua concluſione ipſemet ſic loquitur: *Hæc concluſio apud Recentiores bilem, & ſtomacum mouet: quia, vt ſupponunt, & nobis opponunt, commune Theologorum placitum eſt, non ſolum de potentia abſoluta; ſed etiam potentia ſumme ordinata poſſe Deum condere creaturam rationalem in pura natura: quamobrem deſerere in re noua receptam Theologorum ſententiam, non ſine temeritatis nota videtur iniri. At ſi Deo placet ceſſabunt iurgia, cum ventum fuerit ad probationem.* Ita hic Auctor. Sed væ illi ſoli, qui & de ipſa ſolitudine gloriatur: quia (vt inquit Bernardus) *cum ceciderit non habebit ſublevantem.*

Oppoſitum tamen tenendum eſt cũ communi plauſu Theologorum. Sit concluſio. Bene poteſt Deus humanam naturam condere in puris naturalibus, hoc eſt, ſine peccato, & ſine gratia. In hac concluſione cõueniunt omnes Catholici Scholaſtici Doctores: quorũ multi de ea non diſputant, quia vt certã apud omnes ſupponunt. Qui tamen de ea ad longũ diſputarunt, omnes in eo conueneruntque Deus potuerit producere naturã humanam in puris naturalibus. Sic Eminentiſs. Caiet. 1. 2. q. 85. art. 3. & q. 109. art. 1. & ibidem M. Medina in præfatione ad materiã de Gratia, & dicta q. 85. art. 3. vbi etiam Conradus, & M. Soto lib. 1. de natura, & gratia, c. 3. P. Suarez diſp. 4. Prologomena de ſtatibus humanæ naturæ, Baſilius Legionenſis Relectione de neceſſitate gratiæ, n. 2. vbi habet: damnatum certe eſt à Pio 5. & Gregorio 13. quod Michael Baius aſſeruit prop. 26. naturæ humanæ integritatẽ, in qua condita fuit, non fuiſſe indebitã, ſed naturalẽ eius cõditionem. Et illud quod inferebat, falſam eſſe Theologorũ ſententiam, quæ docet, primũ hominẽ potuiſſe creari, & inſtituĩ ſine iuſtitia naturali, quo nomine haud dubie non intellexit ſolũ immunitatem à peccato: ſed de hac integritate ſuperaddita naturæ, quæ componeret appetituũ diſcordes motus. Quod ſi hæc damnata eſt, à fortiori damnanda veniet Roſendi relata propoſitio, quod videlicet natura humana non potuerit diuinitus creari abſque elevatione ad finem ſupernaturalem.

2 Sed iam placet noſtrum probare aſſertum. Quod in terminis non implicat, Deus diuinitus poteſt facere: ſed produci naturam rationalẽ cum ſolis naturalibus ſibi debitis nõ repugnat in terminis: ergo poteſt Deus ſua abſoluta potentia vtens naturam rationalem in ſolis naturalibus ſuis producere. Conſ. eſt bona, Mai. certa, & Min. prob. Quidquid Deus contulit naturæ rationali, vltra ſua naturalia, gratia eſt: ergo ſeruatis alijs legibus naturæ, potuit Deus illa non dare; & per conſequens naturam rationalẽ cum ſolis naturalibus ſibi debitis producere. Quæ enim implicatio in terminis haberi poteſt in eo, quod natura producatur, & ſolum gratuita, & indebita ei denegentur? Confirm. hoc. Creatura rationalis nequit produci in pura natura: ergo elevatio ad finem ſupernaturalem eſt illi debita: ergo ordo ſupernaturalis eſt debitus, & ſic gratia non eſt gratia.

Reſp. Roſende diſt. primum conſequens: ergo elevatio ad finẽ ſupernaturalẽ eſt debita naturæ, ſecundũ ſe, nego Cõſeq. ſecundum quod terminat perfectionem actionis creatiuæ, conc. Conſeq. & ſimiliter diſting. ſecundum Conſequens, & negat vltimam Conſequentiã.

Quod explicat dicens, aliud esse exigentiam, seu appetitum; aliud vero debitum: quia id quod appetitur, seu exigitur, potest non deberi; tametsi alio titulo possit non negari. Hoc supposito, quamvis sit certum dari in natura exigentiam, & appetitum ad finē supernaturalē; ille tamē finis non debetur naturæ, sed semper erit gratia, quod illū cōsequamur: quia tali fine potest privari, & carere, vt de facto contingit. Cum hoc tamen recte componitur, quod Deus non potuerit hominem creare in pura natura, in qua reperitur huiusmodi appetitus, & exigentia: nā Deus non potuit creare imperfectam naturam, cum ipse Auctor sit summe perfectus; non quia hoc sit debitum naturæ, quæ à se ipsa poterat talē amovere perfectionem; sed ipsimet creatori, qui sibi ipsi non potest deficere, nec se sua perfectione frustrare. Vnde huiusmodi consequentiæ non valent: *Natura habet exigētiam, & appetitum ad ordinem supernaturalem: ergo est illi debitus.* Similiter non valet: *Deus non potuit creare hominem in pura natura: ergo ordo supernaturalis non est gratia.* Quia Deus non facit gratiam sibi; sed naturæ: quamvis enim famelicus, & egenus habeat appetitum earum rerū quæ illi desunt; tamen qui ei opem fert, gratiam confert, non debitum exhibet. Sic Rosende.

3 Hæc tamen solutio multa falsa involuit. Et in primis falsissimum est, quod gratia maneat supernaturalis gratia, si à natura naturaliter exigatur, & appetatur. Etenim iuxta dicta Sanctorum, gratia vere supernaturalis est, quæ superat naturam, & omnem exigentiam naturalem ipsius naturæ: si ergo in sententia huius Auctoris, natura exigit ab intrinseco ordinem gratiæ, & elevationem ad ipsum, iam gratia non erit supra exigentiam naturæ: & sic non erit gratia vere supernaturalis. Nec sufficit respondere, quod potest esse exacta, & non debita: hoc autem ipso, quod non sit debita, erit gratia.

Non, inquam, sufficit. Nam in primis non stat naturam ab intrinseco naturæ exigere aliquam formam, & quod illa nō sit de ordine naturæ: ergo ex exigentia ex intrinsecis principijs naturæ colligitur, formā exactā esse de ordine naturę: & sic non esse gratiam vere supernaturalem. Prob. Ant. Nam supposita exigentia naturali alicuius formæ, & non sola capacitate ad illam, si talis forma sit absens, vere natura illam exigens est in privatione illius: privatio autem non est, nisi formæ debitæ: ergo debitæ saltem ordini, in quo est natura illam naturaliter exigens: ergo erit de ordine naturæ: & sic non erit gratia vere supernaturalis.

4 Deinde: quia vere Theologi non agnoscunt in natura positivam exigentiam alicuius, quod ex principijs naturæ consequi nō potest; at quod ex principijs naturæ solis consequi potest, non est gratia supernaturalis; sed vere est de ordine naturæ: ergo dum in natura habetur positiva exigentia ordinis gratiæ, talis gratia naturaliter exacta à natura non erit supernaturalis gratia. Quod cōfirmat exemplū adductum de famelico. Hic enim dum naturaliter desiderat cibum, & ardenter exigit illum, non desiderat omnem cibum; sed illum tantum, qui ori, & stomaco eius proportionatus est: cibus autē proportionatus, esto aliquando huic individuo debitus non sit, tamen est cibus naturæ eius debitus, in sustentationemque naturæ eius institutus. Sic si ponatur, quod quis naturaliter exigit gratiā, nō debet poni, quod naturaliter superet vires, & exigentiam naturæ; sed quod desideret, & exigat id, quod naturaliter potest perficere appetitū eius, & esto non sit debitū huic, tamen debitum sit naturæ eius, vtpote institutū ex ipsa rei natura ad perficiēdū naturaliter volūtatē exigētis.

Quod vlterius explicatur ex discrimine potētiæ, vere positive exigētis formā, & potētiæ solū obediētialiter se habentis ad illā. Etenim quia potentia obediētialis ad aliquā formā solū dicit nō repugnantiam ad illā, potest in natura dari potentia obedientialis ad formā superantē omne debitū, & omnem exigentiā naturæ: & sic in natura datur potentia obedientialis ad gratiā vere supernaturalem. Potentia autē naturaliter exigens formā, nec datur, nec dari potest, nisi ad formā naturaliter proportionatam cum positivo appetitu ad illā: & sic in natura non datur appetitus positive exigens, nisi formā intra ordinē naturæ præcōtētā. Vnde licet talis forma nō sit debita huic ratione suæ individuationis; tamē hoc ipso, quod naturaliter exigitur, debetur ei ratione naturę, quatenꝰ hęc natura est pars integralis ordinis naturalis, in quo est ta-

talis forma naturaliter exacta ab aliquo habente naturam. Vnde Conſeq. prima legitima eſt: natura rationalis poſsitive naturaliter exigit finem ſupernaturalem: ergo hic eſt illi debitus, ſaltem ratione naturæ. Et ſic gratia iam non erit graria.

5 Similiter falſum eſt, quod dictat ſolutio P. Roſendæ: quod videlicet Deus nequit producere naturã rationalẽ in puris naturalibus, non quia ſupernaturalia ſint ei debita; ſed quia Deus nequit creare naturã imperfectam. Contra quod ſic argumentor. Nam non poſſe Deum creare naturã rationalem ſine ordine ad ſupernaturalem finem, debet oriri vel ex repugnantia facti, vel ex opoſitione cum aliquo attributo Dei: at ex neutro capite repugnat: ergo. Prob. quoad primam partem. Quia naturam rationalem creari cũ ſolis debitis perfectionibus, & ſolũ ſine indebitis ex parte facti (vt per ſe patet) non repugnat, ſiquidẽ ſupernaturalia cũ naturalibus nullã habent neceſſariã connexionem: vnde abſque inconveniẽti poterunt illa duo inter ſe ſeparari quoad exiſtere. Quoad ſecundã. Nam ſi hoc cũ aliquo attributo Dei haberet oppoſitionẽ, maxime eſſet cõtra attributũ iuſtitiæ: debet enim in creãdo Deus ſervare attributũ iuſtitiæ, dando vnicuique quod ſuũ eſt: at creare naturam rationalẽ cum ſolis perfectionibus ſibi naturaliter debitis, cũ ſit actus iuſtitiæ, nequit eſſe contra attributum divinæ iuſtitiæ: ergo.

Deinde. Si Deus non poteſt creare naturam rationalem cum ſolis debitis ſibi naturaliter: ergo tenetur ex ſuppoſitione quod creat, dare debita, & etiã indebita: hoc autẽ extraneũ eſt à bona Theologia: ergo. Secundo. Nam Deus, independenter à peccato primi hominis, in ſolã oſtẽſionem huius, quod videlicet ipſe ſit dominus gratiæ, & gloriæ, potuit permittere illi primũ eius peccatũ, & auferre gratiam: ergo in oſtenſionem etiam eiuſdem dominij, potuit naturam rationalem cõdere cum ſolis debitis naturalibus, ſine indebitis gratiæ.

6 Deinde. Si Deus tenetur ex ſuppoſitione quod hominem creat, dare illi gratiam: ergo licet in dando naturam ſit liber; non tamen liber erit in elargiendo gratiã. Etſi dicas, quod ſemper erit liber in cauſa, nempe in voluntate creandi, quã abſolute potuit nõ habere. Ex hoc infertur, gratiã creationis eſſe magis liberã, quam gratiam iuſtificantem: nam prima erit ex vi terminorum libera; ſecunda vero ſolum erit libera in cauſa. Deinde. Deus non tenetur, quotieſcumque movet hominem ad actum naturalem, movere illum ad actum ſupernaturalem, vt contra Ripalda tenent cõmuniter Theologi: ergo nec tenebitur ex quo creat naturam, illam ditare gratia. Patet Conſeq. Nam dum operationes naturæ, & gratiæ non connectuntur, etiam vt ſunt primo à Deo, neque natura, & gratia cõnecti debent, etiam vt ſunt à Deo, ſic, quod nequeat condere naturam ſine eo, quod largiatur gratiam.

Deinde. Quod reſpondet Roſende, quod videlicet Deus non poteſt producere naturam rationalem imperfectam, nõ ſolvit argumentum factum. Quia licet non poſsit producere naturam rationalẽ imperfectam privative; poteſt tamen illam producere imperfectã ſolum negative: ſed natura cum ſolis perfectionibus naturalibus producta, ſolum eſſet imperfecta negative: ergo illam prout ſic recte poteſt producere. Prob. Min. natura cum omnibus naturalibus ſibi debitis producta cum ſolo defectu gratiæ ſupernaturalis, ſolum eſſet imperfecta negative: quia ſolũ ei deficerent prædicata non repugnantia; non vero prædicata exacta poſsitive à natura: ergo defectus huius nõ eſſet privatio; ſed mera negatio.

7 Explicatur hoc. Natura ad gratiã ſupernaturalem ſolum habet potentiam obedientialem: ergo ſe habet ad ipſam præcisè tanquam ad prædicatũ, ſeu tanquam ad formam, quæ ei non repugnat. Carere autem forma, & perfectione ſolũ non repugnante, nõ eſt carere perfectione debita: ergo talis formæ carentia non erit privatio; ſed mera negatio. Patet Cõſeq. Nam ad privationẽ requiritur, quod forma non ſolum non repugnet ſubiecto; ſed etiã quod ſit debita illi: ergo cũ gratia nullo modo ſit debita animæ, ſed ſolũ ei non repugnet, carentia ipſius non reddet animam imperfectam privative; ſed ſolum negative.

Quod ſi his reſpondeat Roſende, naturam rationalem ad gratiam non ſolum comparari vt ſubiectũ capax gratiæ, ſed quid poſsitive exigens ditari gratia: & ſic Deus nequit illam producere ſine intrinſeca perfectione gratiæ; quia tenetur replere illam omni perfectione naturaliter

ab illa exacta, alias maneret imperfecta privative. In contra eſt primo ad hominem. Nam vt hic Auctor defendat, quod gratia non eſt debita naturæ, quamvis ab ipſa exigatur, vtitur hoc medio: quod quamvis à natura exigatur gratia, tamen Deus poteſt non dare illi gratiam. Sicut quãvis famelicus naturaliter appetat cibum, non ſequitur, quod cibare illũ non ſit gratia: quia poteſt quis non cibare illum: ergo quamvis natura exigat gratiam, cum tamen ex hoc non inferatur, gratiam eſſe debitam naturæ, poterit Deus producere naturam ſic gratiæ famelicam, ſine eo quod illam ditet gratia: alias principium, quo vtitur hic Auctor ad probandum, quod gratia non ſit debita naturæ, quamvis ſit ab illa naturaliter exacta, nullum erit. Nam ſi ex vna parte ponitur, quod natura naturaliter exigit gratiam, & ex alia parte ponitur, quod naturæ ſic exigenti Deus tenetur dare gratiã eo rigore, quod nec divinitus poteſt non dare gratiã, non reſtat via ad probandum, quod gratia non ſit debita.

8 Nec valet recurſus huius Auctoris: ad hoc videlicet, quod Deus tenetur dare gratiã, non quia hæc ſit naturæ debita; ſed quia Deus ſibi ipſi debet non producere naturam imperfectam, id eſt, ſine perfectionibus naturaliter exactis ab ea. Non, inquam, hic recurſus valet. Nam quamvis natura gratiam exigat; nõ tamen ex hoc gratiam ſibi facit debitã: at Deus non tenetur dare indebita; quia collatio indebiti eſt pure gratioſa, hoc ipſo autem quod Deus ſic det, quod non potuerit non dare, talis datio gratioſa non eſt: ergo ſi gratia non eſt debita naturæ, poterit Deus abſque inconvenienti producere naturam, ſine eo quod illam ditet gratia.

Sed ex alio principio hanc doctrinam impugno. Nam ſi ex quo natura producitur, exigit gratiæ comproductionem, quamvis gratia non ſit proprietas naturę orta ex intrinſecis principijs eius, ſed ex Deo; tamẽ erit proprietas exacta: ergo & debita: & ſic ſolvitur tota machinatio huius Auctoris. Prob. Sequela. Etenim quia cœlum ex figura ſua rotunda exigit moveri circulariter, motus circularis eius eſt proprietas eius: non quia talis motus active oriatur à cœlo, nam active eſt ab intelligentia motrice; ſed tantum exactive. Similiter ſpecies infuſæ Angelis in primo inſtãti conditionis eorũ rerum naturalium repræſentativæ, proprietates Angelorum dicuntur, quia Angelus exigit ſibi à Deo in primo inſtanti ſui eſſe prædictarum ſpecierũ infuſionẽ: vnde pleno ore fatemur, prædictum motum cœli eſſe debitum cœlo, & prædictas ſpecies eſſe debitas Angelis in primo ſuæ cõditionis inſtanti. Si ergo natura, ex quo producitur à Deo, exigit comproductionem gratiæ, quamvis hæc nõ ſit proprietas quaſi orta ex principijs naturæ; tamẽ erit proprietas naturæ, quia exacta à natura, vt eius perfectio: & ſic erit debita naturæ: vnde gratia non erit gratia.

9 Sed ſecundo principaliter prob. concluſio. Natura rationalis intra terminos naturæ habet ſuum finem vltimum, poſitive proportionatum cum ipſa, & in quo ipſa naturaliter quieſcat: ergo naturaliter non exigit pro fine vltimo Deum, vt Auctorem gratiæ. Conſ. videtur bona; & Ant. Prob. natura intra terminos naturæ habet principia intrinſeca, ex quibus intrinſice componitur: habet vlterius ſuũ primũ efficiens in Deo Auctore naturæ; ergo & habebit ſuum vltimũ finẽ pariter intra terminos naturæ. Prob. Conſ. primo. Quia primũ efficiẽs eſt finis vltimus ſimpliciter: ergo cum intra ordinem naturæ Deus, vt Auctor naturæ, ſit primũ efficiens ſimpliciter, pariter intra ordinẽ naturæ erit vltimus finis naturalis. Secũdo. Quia ordo naturæ ex proprijs eſt ordo perfectus ſubſtantialiter: ergo intra ſe ipſum debet habere omnia principia, ſive intrinſeca, ſive extrinſeca: alias ſi ei deficiat finis de propria linea, erit ordo mãcus, & imperfectus: quod admitti nequit; igitur poterit Deus producere naturam rationalem, ſecundũ quod ad iſtum finem vltimum naturalẽ ordinatur, ſine eo quod illam ordinet ad finem vltimum ſupernaturalem.

Dicis; quod Deus nequit naturam producere ſine eo, quod ad ſe ipſum, vt in ſe ipſo eſt, ordinet: cumque in ſe ipſo ſupernaturalis ſit, debebit ex ſuppoſitione, quod naturam producat, eam ad finẽ ſupernaturalẽ ordinare. Sed contra eſt. Nã Deus omnia, quę producit, propter ſeipſum producit: & tamen non omnia ad ſe ipſum vt finem ſupernaturalem ordinat. Neque enim lapides, nec bruta ſenſibilia ad Deum, vt Auctorem ſupernaturalem, vt ad vltimum finem ordinantur: ergo

ergo & poterit naturam rationalem facere propter ſe ipſum, ſine eo quod ad finem ſupernaturalem ordinet.

10 Dicis, omnia ordinare ad ſe ipſum, iuxta capacitatem eorum: bruta autem non habent capacitatem fruendi Deo, vt fine ſupernaturali; bene vere individua rationalia: & ſic iſta, & non illa ordinabuntur ad finem ſupernaturalem. Sed contra eſt: nam eſto natura rationalis ſit capax fruitionis vltimi finis, vt ſupernaturalis; non tamen ad illum ordinatur naturaliter, ſed pure obedientialiter ſe habet ad illum: ergo abſque iniuria eius poterit illam producere propter ſeipſum, vt finis naturalis eius eſt, naturaliter inſpectus, & exactus; non vero propter ſeipſum, vt finem ſupernaturalem non exactum, ſed pure obedientialiter inſpectum.

Deinde in Deo diſtinguunt Theologi duplicem formalitatem, aliam Auctoris gratiæ, & aliam Auctoris naturæ: quam diſtinctionem, ſi neget Roſende, damnabitur cum Michaele Baco à Gregorio 13. & Pio V. ergo & poteſt naturam rationalem producere propter ſe ipſum, vt ſolum Auctorem naturæ, ſine eo quod producat illam propter ſe ipſum, vt Auctorem gratiæ. Et quidem ob hanc rationem diſtinguunt Theologi in creatura rationali duplicem amorem Dei ſuper omnia, quorum alter terminatur ad Deum, vt Auctorem naturæ, & alter terminatur ad Deum, vt Auctorem gratiæ. Sicut ergo primum amorem finalizat vltimo Deus, vt Auctor naturæ, & non vt Auctor gratiæ: pariter poterit producere naturam finalizando vltimo eam, vt Auctor naturæ, & non vt Auctor gratiæ.

11 Tertio principaliter prob: concluſio. Nam gratia ſupernaturalis nõ comprehenditur ſub benificio creationis, vt contra Pelagium docent Auguſtinus, & Thom. ſi autem ex quo Deus vult producere naturam, neceſsitaretur addendum eam gratia, vere gratia ſub beneficio creationis comprehenderetur: ergo. Prob. Min. in dono creationis vt perfecto (iuxta Roſende) indiſpenſabiliter continetur gratia; ſed Deus nequit creare naturã, niſi vt perfectã: ergo beneficiũ creationis completur per gratiam: & ſic in eo comprehenditur gratia tamquã id, ſine quo Deus naturam creare nequit.

Explicatur. Nam quia Deus nequit creare Angelum ſine eo, quod illum ditet ſpeciebus rerum naturalium repræſentativis, in beneficio conditionis Angeli comprehenditur beneficium creationis talium ſpecierum: ergo quia Deus nequit producere naturam rationalem, niſi ornatam gratia, in beneficio creationis naturæ comprehendetur elargitio gratiæ. Explicatur vlterius. Eſto natura, & gratia ſint dona diſtincta; tamen in produci ſunt ſic neceſſario connexa, quod Deus nequit producere naturam, quin producat gratiam: ergo in hoc, quod eſt produci, habent ſe per modum naturæ, & proprietatis, ſic, quod productio gratiæ ſuã radicẽ habeat in productione naturę.

12 Dicis, ad rationem eſſentiæ, & proprietatis hoc non ſufficere; ſed vlterius requiri, quod ex vi eiuſdem actionis, qua producitur natura, producatur & gratia: quod non habetur in præſenti. Sed contra eſt. Nam Deus, in ſententia P. Roſende, nequit habere voluntatem producendi naturam rationalem ex termiis, ſed neceſſario debet habere voluntatem producendi naturam vt perfectam: hęc autẽ in ſuo concepto eſſentiali claudit gratiam, ſine qua, in ſententia huius Auctoris, hæc natura perfecta, nec intelligitur, nec poteſt intelligi: ergo ipſa voluntas producendi naturam rationalẽ eſt voluntas producendi gratiam in ea: & ſic in via huius Auctoris, ex vi eiuſdem voluntatis, qua producitur natura, producitur & gratia eius; ac per conſequens natura, & gratia producentur ex vi eiuſdem actionis.

Præterquamquod ad hoc, vt natura, & gratia producantur, vt eſſentia, & proprietas, non requiritur, quod ex vi eiuſdem actionis producantur; ſed ſufficit, quod actio productiva naturæ exigat naturaliter comproductionem gratiæ, vt videmus in productione naturæ Angelicæ, & ſpecierum eius rerum naturalium repræſentativarum: ſed in via huius Auctoris, actio divina productiva naturæ ex hoc ipſo exigit comproductionem gratiæ: ergo in via huius Auctoris, aſſerendum erit, gratiam in prima conditione naturæ comproduci, vt proprietatem ipſius naturæ: quod à bona Theologia valde extraneum eſt.

§. II.

Soluuntur Argumenta P. Roſendæ.

13 CONTRA Noſtram, & communem doctrinam primo arguit Roſende ex locis Auguſtini ſiniſtre intellectis. Nam lib. 13. de Trinit. cap. 7. ſic habet: *Nunc vero fecerunt ſibi quidam Philoſophi ſicut eorum cuique placuit, vitas beatas ſuas, vt quaſi propria virtute poſſent, quod communi mortalium conditione non poterant, ſic ſcilicet vivere, vt vellent: ſentiebant enim, aliter beatum eſſe neminem poſſe, niſi habendo, quod vellet, & nihil patiendo, quod nollet.* Super quæ inquit Roſende in primum principium concluſionis iactæ. Nam creatura rationalis in puris naturalibus creata debebat habere aliquem finem vltimum, quo beata redderetur, circa cuius aſſignationem, tam multa, & varia ſomniarunt Ethnici Philoſophi: vltimus autem finis naturæ rationalis eſt ipſe Deus clare viſus, & poſſeſſus. Vnde Auguſt. lib. 1. Confeſ. cap. 1. illud tritum protulit: *Feciſti nos ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec requieſcat in te.* Quod in creatura rationali ſecundum pura naturalia verificari non poteſt.

Cæterum ex his nihil concluditur. Nam illi Philoſophi, quos impugnat Auguſtinus, de facto loquuti ſunt, quando tenemus ex fide, Deum naturam rationalem ordinaſſe ad ſe ipſum vt clare videndum: vnde ipſi Philoſophi errarunt turpiter non agnoſcentes finem vltimum, ad quem fuerant à Deo ordinati. Iſtum autem finem, quam iſti ignorarunt, & ſic ignorantes turpiter erraverunt, oſtendit nobis Auguſtinus. Quid autem de poſsibili fieri poſſet Auguſtinus non determinat, nec de eo quidquam dicit: ergo ex iſto loco Auguſtini nihil concludit Roſende in favorem ſuæ concluſionis.

Sed inſtat Roſende, Auguſtinum reprehendere præfatos Philoſophos ex eo, quod faciebant vitas beatas ſuas, ſicut propria virtute poſſent, quod mortalium communi conditione non poterant: quæ plane indicant, finem vltimum creaturæ rationalis eſſe talem, quod cõmuni mortalium conditione conſequi non poteſt. Hic autem ſolus eſt Deus, vt Author ſupernaturalis: ergo.

Reſp. quod finis vltimus, qui mortalium conditione conſequi non poteſt, eſt quidem finis ſupernaturalis, ad quem de facto ſumus ordinati; non autem eſt omnis finis vltimus, ad quem divinitus potuimus ordinari: & ſic nihil concluditur contra nos; nam probatio Auguſtini procedit rebus vt nunc, non de poſsibili.

14 Secundo arguit ex eodem Auguſtino Epiſtol. 119. cap. 10. *Anima cum Deo delectatur, veram, certam æternamque invenit requiem, quam in alijs quærebat, nec inveniebat.* Quam veritatem ad longũ proſequitur tract. 23. in Ioan. ibi: *Inſinuavit nobis animam humanam & mẽtem rationalem, quæ ineſt homini, non ineſt paveri, non vegetari, non beatificari, non illuminari, niſi ab ipſa ſubſtantia Dei: & quam vis leniri, & offendi poſsit, etiam per corporis ſenſus; beatitudinem tamen eius, qua ſit beata ipſa anima, non fieri, niſi participatione illius vitæ ſemper viuæ, incommutabilis, æternæque ſubſtantiæ, quæ eſt Deus. Vt quomodo anima, quæ inferior Deo eſt, id, quod ipſa inferius eſt, hoc eſt, corpus, facit iuvare: ſic eandem animam non facit beate viuere, niſi quod ipſa anima eſt ſuperius. Hæc eſt religio Chriſtiana, vt colatur vnus Deus, non multi Dij: quia non facit animam beatam, niſi vnus Deus. Participatione Dei ſit beata, non participatione ſanctæ animæ ſit beata ſancta anima, nec participatione Angeli ſit beata anima: ſed ſi quærit beata anima eſſe in firma anima, quærat vnde beata ſit ſancta anima.* Sic Auguſtinus.

Quibus addit Roſende. Nihil diſtinctius potuit proferri ad affirmandum, beatitudinẽ creaturæ rationalis non poſſe conſiſtere, niſi in participatione Dei: quæ quidem participatio, vt vrgentiſsimè probabitur, non poteſt conſtitui in pura natura: ideoque, vt beatitudinem aſſeramus, neceſſario deveniendum eſt ad beatitudinem ſupernaturalem, ſecundum quam homo referatur in Deum, qui eſt ſuæ fœlicitatis terminus, & ſcopus. Sic Roſende.

15 Sed meo videri infœliciter. Nam in loco adducto Auguſt. tantũ eſt loquutio de vita beata, quam credit, & colit Religio Chriſtiana: hęc enim in alio ſtare nequit, quam in ipſa Dei participatione perfecta per claram viſionem Dei. Cum quo bene ſtat, quo de poſsibili ſit alia beatitudo pro homine poſsibili

in

in ſtatu purorum naturalium, etenim ſupponimus, quod talis homo nihil de Deo crederet, niſi quod videret ex naturalibus effectibus Dei, ad quod vis ipſa naturalis eum duceret: vnde ad ſupernaturalia, quaſi non eſſent, ſe haberet. Vnde nihil aliud appetere poſſet vt vltimum terminum ſuæ fœlicitatis, niſi Deum vt Auctorem naturæ; quam ſolum prout ſic cognoſceret: neque ipſum alio modo deſideraret cõſequi, niſi prout illi erat poſſibile ex ſolis naturæ viribus; quæ cum non eſſent ſufficientes ad videndum Deũ, etiam vt Auctorem naturæ, non ordinarent hominem ad videndum, ſed ſolum ad cognitionem perfectiſsimam eius, illam videlicet, ad quam poſſent perducere naturalia eius. Vnde tali cognitione, & amore ſatiaretur: quia nec cognoſceret, nec poſſet cognoſcere aliud ſatiativum eius adeſſe, præter illud, quod ex ſolis naturalibus cognoſceret.

16 Tertio id probat ex Auguſtino lib. 14. de Civit. Dei capit. 25. ibi: *Beata vita ſi non amatur, non habetur: porrò ſi amatur, & habetur, cæteris omnibus rebus excellentius neceſſe eſt ametur, quoniã propter hanc amandum eſt quidquid aliud amatur; porrò ſi tantum amatur, quantum amari digna eſt: non enim beatus eſt, à quo ipſa vita beata non amatur, vt digna eſt, fieri non poteſt, vt eam qui ſic amat, æternam non velit. Tunc igitur beata erit, quando erit æterna.* Sic Auguſtinus. Modo Roſende. Velem autem huiuſmodi verba interpretata audire ab illis auctoribus, qui præſtantiſsimas creaturas, quales ſunt ſpirituales, & rationales, poſſe in puris naturalibus produci incunctanter affirmant, vt cum hoc principio concilient beatitudinem creaturę rationalis ab Auguſtino explicatam; quæ proculdubio ſi non conſtituitur in viſione ſupernaturali Dei, prout in ſe eſt, neque æterna eſſe poterit, neque in ea cõſiſtere, aut quieſcere mẽs humana valebit, iuxta illud Auguſtini: *Feciſti nos ad te, & inquietum eſt cor noſtrum donec quieſcat in te.*

Sed reſp. quod in caſu productionis hominis in puris naturalibus, Deum proviſorum de vita æterna talis hominis, nõ per claram Dei viſionem; ſed per perfectiſsimam cognitionem, & amorem Dei auctoris naturæ, qui in æternum duraret. Nam eſto in via ob imperfectionem ſtatus talis cognitio, & amor amiſsibilis eſſet: extra viam tamen, & in termino inamiſsibilis eſſet: cum enim eſſet naturalis, ſequeretur modum eſſendi immortalem, quem habet anima; illa autem in termino inflexibilis eſt: & ſic ex quo Deũ extra viam amaret, inflexibiliter amaret. Et ſic in amore ſeo in perpetuum perſeveraret.

17 Vel ſi mavis, dicas, amorem Dei, in quo anima diſcederet, ab extrinſeco Dei decreto in æternum permenſurum. Si enim potuit dicere Scotus, amorem beatificum (in quo ipſe de facto ponit beatitudinem noſtram) non eſſe ex natura rei æternum, ſed tantũ dici æternum, quia Deus ſic ſtatuit, quod nunquã finiret curſum ſuum, quare non poterimus dicere de beatitudine illius ſtatus imperfecti, quod eſſet æterna ex ſtatuto Dei volentis efficaciter: illam nunquam extingui?

Sed inſtat Roſende. Pura natura ſecundum ſe non habet vnde ſit ęterna: tametſi enim animus ſit immortalis, prout tamen corpori vnitur ſecundum pura naturalia, non habet vnde æternitatem ſortiatur: ergo ſecundum contemplationem, & amorem, quam in tali ſtatu poteſt concipere, non poteſt reddi perfecte beata, ſine vlteriori anxietate & ſolicitudine: ergo niſi beatitudo ſit ęterna, minime vocari poterit beatitudo. Atqui beatitudo æterna, quæ correſpondet animæ immortalitati, cõſiſtit in viſione clara Dei: ergo in ea ſolum collocari poteſt beatitudo creaturæ rationalis.

18 Ad hoc dico, quod homines in pura natura corruptibiles eſſent, & paſsim morerentur, ſicut contingit defacto: ſed divina providentia pro beneplacito ſuo reuniret deinde ſpiritus corporibus ſuis, vt deinde anima cum corpore immortalitate gauderet; ad quæ perficiẽda non eſſet neceſſaria gratia ſupernaturalis. Sicut neque modo reſurectio mortui eſt opus elicitum à gratia; ſed tantum imperatum ab illa. Sic & tunc eſſet à natura elicitive, & imperative per gratiam ordinis naturæ: nam ars divina, qua perficiuntur opera naturæ, infinita ſimpliciter eſt; & ſic habet intra ſe vires efficiendi multis modis creaturas rationales: vnde & poteſt modo per generationem, modo per reſurectionem hominem producere. Bene verum eſt, quod cum in reſurectione non ſervaretur communis mo-

dus

dus producendi hominem, reunitio animæ ad corpus, foret gratuita, non gratia ſupernaturali, ſed gratia ordinis naturæ: immortalitas etiam prædictorum non eſſet per gratiam ſupernaturalem. Sicut diximus de infantibus, qui poſt diem iudicij erunt immortales in corporibus ſuis: nõ quidem per gratiam ſupernaturalem; ſed per ſpecialem manutenentiam Dei præſervantem eos à corruptione intrinſeca, & ab externis agentibus, quæ poſſint eos mortaliter lædere. Vnde poſſet homo intra limites naturæ habere immortalitatem, ſine recurſu ad gratiam ſupernaturalem: atque adeò ſine illa poſſet in æternum beari cognitione, & amore Dei auctoris naturæ.

19 Quarto id probat ex Auguſtino in Enchyridion. cap. 15. vbi loquẽs de natura rationali, etiam poſt lapſum, ſic habet: *Quæ tamen natura in malis ſuis non potuit amittere beatitudinis appetitum.* Sic Auguſtinus. Sed appetitus ille eſt reſpectu beatitudinis, quæ in clara Dei viſione conſiſtit: ergo natura rationalis ex ſe habet appetitum claræ viſionis Dei. Et ſic ſi crearetur in puris naturalibus, illũmet appetitum haberet. Vnde exigeret ordinari ad finem ſupernaturalem.

Reſp. hominem in natura lapſa non potuiſſe amittere appetitum beatitudinis: vnde homines dum peccant beatitudinem non ſolum appetunt, ſed etiã quærunt in peccato ſuo. Vnde ille appetitus beatitudinis non eſt veræ beatitudinis ſecundum rationem particularem, quæ in Dei viſione conſiſtat; ſed ſecundum rationem communem ſatiativi, & expletivi ſuæ libidinis: qui enim quærit beatitudinem in furto, non quærit veram beatitudinem conſiſtentem in clara Dei viſione: & hic eſt appetitus beatitudinis, quem natura in malis ſuis non potuit amittere. Vnde nullum fit argumentum ad probandum, quod natura rationalis ex ſe poſitive exigat claram Dei viſionẽ pro vltimo fine.

Sed demus, quod loquatur Auguſtinus de appetitu veræ beatitudinis in particulari. Tunc dico, illum appetitum non eſſe innatum, id eſt, pondus naturæ; ſed eſſe appetitum inefficacem elicitum, præhabitum ex fide, quæ homini proponit bona infinita repromiſſa: vnde in natura lapſa ad talem appetitum excitandum, & conſervandum iam habetur motivum, & cauſa, nempe fides, qua creditur ſibi promiſſam beatitudinem in clara Dei viſione conſiſtentem. In homine autem in puris naturalibus condito fides non eſſet: & ſic non eſſet motivum, & cauſa ad excitãdum prædictum appetitum veri beatitudinis, conſiſtentis in clara Dei viſione: & ſic non fit bonum argumentum à ſtatu naturæ lapſæ ad ſtatum puræ naturæ.

20 Quinto id probat auctoritate Fulgentij lib. 1. ad Monimum c. 17. & 18. vbi ſic deſcribit beatitudinẽ creaturæ rationalis: *Creaturæ quippe rationali alia beatitudo nec potuit, nec poteſt eſſe, nec poterit, niſi vt agnoſcens à quo non ſolum facta, ſed etiam à quo rationalis eſt facta: maiorem dilectionem exhibeat bono creatori, quam ſibi. Neque enim ineſſe poſſet ei vllatenus ratio, niſi ei poſſet creatoris ineſſe dilectio: quia nec eſt alia, quæ vera ſit ſapientia, vel intelligentia creaturæ rationalis, niſi dilectio creatoris, in qua tanto magis, minuſue eſt dilectio ſui, quanto magis dilectionem ſuo exhibet creatori.* Hoc autem non poſſe verificari in ſtatu puræ naturæ, exin. de conſtat: quia in tali amore præciſè nec quieſcit, nec quieſcere poteſt creatura rationalis, cum vlterius inhiet, & tendat in illam dilectionem, & fruitionem æternam: ergo.

Reſp. in tali amore non quieſcere, nec poſſe quieſcere illum, qui per fidem divinam credit, vltimum finem ſuum cõſiſtere in clara viſione, & fruitione boni æterni, quieſcere autem poſſe qui nihil de alio vltimo fine cognoſceret, nam appetitus non aſſurgit, niſi media cognitione: vbi ergo non eſſet cognitio alterius ſuperioris boni, non aſſurgeret appetitus ad illud; ſicque eſſet in pura natura: vnde nihil concluditur.

21 Sexto id conatur probare ex D. Th. 1. 2. q. 2. art. 8. ibi: *Dicendum, quod impoſsibile eſt beatitudinem hominis eſſe in aliquo bono creato: beatitudo enim eſt bonum perfectum, quod totaliter quietet appetitum, alioquin non eſſet vltimus finis, ſi adhuc reſtaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quæ eſt appetitus humanus, eſt vniuerſale bonum: ſicut & vniuerſale verum eſt obiectum intellectus. Ex quo patet, quod nihil poteſt quietare voluntatem hominis, niſi bonum vniuerſale: quod nõ inuenitur in aliquo creato, ſed ſolum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participa-*

cipatam: vnde ſolus Deus voluntatem hominis implere poteſt, ſecundum quod dicitur in Pſalm. 102. qui replet in bonis deſiderium tuum: in ſolo igitur Deo beatitudo hominis conſiſtit. Sic D. Thom. Vbi ſubſumit Roſende. Bonum increatum ſecundum ſubſtantiam eſt bonum ſupernaturale: ergo ſi beatitudo nequit conſiſtere, niſi in bono increato, nequibit conſiſtere, niſi in bono ſupernaturali. Secũdo creatura rationalis nequit produci ſine fine: ergo nequit produci in pura natura. Ant. eſt certum, & conſ. prob. creatura rationalis conſiderata in pura natura non obtineret vltimum finem ſuum: nam nullum bonũ creatum poteſt illi aſsignari pro fine vltimo: nec poſſet illi aſsignari pro fine vltimo bonum ſupernaturale: ergo creaturę rationali in pura natura non poſſet aſsignari finis vltimus; & conſequenter repugnat illam in pura natura produci.

Si reſp. inquit, bonum increatum non adæquari cum fine ſupernaturali: nã in eo diſtinguitur duplex formalitas, alia auctoris naturalis, alia auctoris ſupernaturalis: vnde quamvis in pura natura crearetur homo propter finem vltimum, non ſequeretur eſſe creatam propter finem vltimum ſupernaturalem. In contra eſt, quia in Deo non diſtinguitur ratio boni increati à ratione boni ſupernaturalis ex parte ipſius; non enim per aliud eſt bonum ſupernaturale, & bonum increatum, ſed eo ipſo quod in ſe eſt bonum increatum, eo ipſo eſt bonum ſupernaturale: implicat enim in conceptu formaliſsimo intelligere aliquid eſſe increatũ, & improducibile, & conſequenter non eſſe ſupra totam naturam, & ſupra totam collationem cauſatum naturalium: ergo eo ipſo, quod finis creaturæ rationalis debeat eſſe bonum increatum, eo ipſo aſsignandum erit bonum ſupernaturale, aut alias non conſtituetur finis vltimus illius. Eſto enim diſtinguamus in Deo rationem auctoris naturæ, & auctoris ſupernaturalis, huiuſmodi diſtinctio potius ſe tenet ex parte effectuum, quam ex parte principij: nam id, quod increatum, & ſupra naturam eſt propter eminentiam, & infinitatem ſui, poteſt producere effectus, tum ſupernaturales, tum etiam naturales, quos tales vocamus ratione cauſarum naturalium concurrentium ad ipſos.

22 Ex qua doctrin. Tertio inſtat, Quia ſi in Deo ratio auctoris naturæ, & ratio auctoris ſupernaturalis non attenditur ex parte obiecti, ſed ex parte effectus, in quantum ſcilicet vtroſque effectus cauſat, conſequens eſt, vt non poſſit conſtitui finis creaturæ rationalis, niſi in quantum eſt bonum ſupernaturale: etenim ratio finis non ſe tenet ex parte principij, ſed ex parte obiecti. Atqui Deus ex parte obiecti ſemper eſt quid increatum, & ſupernaturale: ergo non aliter poteſt conſtitui finis creaturæ rationalis, niſi in quantum eſt bonum ſupernaturale. Sed bonum ſupernaturale, in quantum eſt finis, nec poteſt attingi, nec poteſt conſequi à pura natura: ergo creatura rationalis nequaquã poteſt produci in pura natura.

Quod confirmat. Natura rationalis tandiu anxia, & ſolicita eſt, quandiu non conſequitur finem vltimum ſuum, in quo tanquam in termino, & veluti centro ſui ponderis conquieſcat, & gaudeat; ſed natura rationalis conſtituta in puris naturalibus, non habet terminum, & finem vltimum ſuum, in quo quieſcere poſsit, ſine vlteriori ſolicitudine, & anxietate: ergo natura rationalis non poteſt creari in puris naturalibus. Probat. min. Creatura rationalis in pura natura producta non poteſt quieſcere in Deo clare viſo, & amato: atqui Deus tantum clare viſus, & amatus poteſt implere, & ſatiare capacitatem naturæ rationalis, ita, vt in illo gaudere, & conquieſcere valeat: ergo natura rationalis producta in puris naturalibus non habet finem vltimum, in quo quieſcere poſsit, ſine vlteriori ſolicitudine, & anxietate.

23 Ad hoc argumentum concedimus, quod creatura rationalis debeat habere pro vltimo fine bonum increatũ; ſed quia hoc ſtat dupliciter, nempe bonũ increatum, prout præcisè auctor naturæ eſt, vel prout auctor gratiæ eſt: & primo modo bonum increatum eſt, non tamen bonum ſupernaturale eſt prout ſic, inde fit conſequens, quod licet creatura rationalis bonum increatum pro vltimo fine habeat, non tamen bonum increatum, vt ſupernaturale eſt.

Ad primam replicam diſt. Ant. bonum increatum ſecundum ſubſtantiam eſt bonum ſupernaturale, reſpectu effectuum naturalium, nego Antec. reſpectu effectuum gratiæ, Concedo Antec. & diſting. Conſequens; nequibit quieſcere, niſi

in bono ſupernaturali, materialiter, & identice ſupernaturali, tranſ. Conſ.formaliter, & prout auctor naturæ eſt,nego ſuppoſitum, quia prout ſic bonum ſupernaturale non eſt. Ad ſecundam,nego Cõſeq. Ad prob.nego Antec.iam enim dixi, quod creatura rationalis in pura natura producta haberet pro vltimo fine bonũ increatum ſub ratione auctoris naturæ, quam prout ſic tantum cognoſceret, & prout ſic tantum diligeret.

24 Ad replicam,nego Ant. ad prob. nego ſimiliter Antec. Bonum enim increatum dicitur ex eo, quod ſit bonum à ſe, improducibile: in quo non relucet ratio ſupernaturalis, quia vltra illam dicit, quod ſit principium effectuum ſupernaturalium,id eſt,participantium ipſum, ſecundum quod in ſe ipſo eſt formaliter. Et licet prout improducibile eſt, ſuperet omnem collectionem cauſarum naturalium, quia à nulla illarum valet produci, & cauſari, non tamen ex hoc rationem boni ſupernaturalis explicat, ſed rationem auctoris naturæ: vnde in ordine naturæ eſt, non vt productum,ſed vt prima cauſa totius naturæ producibilis, cum qua connectitur, à qua exigitur, & ex qua evidenter cognoſcitur, *quoad an eſt*, iuxta illud Pauli: *Inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt à creatura Dei intellecta cõſpiciuntur.*

Ex quo vlterius ſequitur, falſum eſſe quod dicit Roſende in tertia inſtantia, quod hæc diſtinctio ſumitur tantum ex parte effectuum; non vero ex parte obiecti. Falſum, inquam, eſt. Nam effectus ad hanc diſtinctionem ſolum conducunt ex connotato, vt in bono illo increato ex parte obiecti diſtinguamus rationem auctoris naturæ, & rationem auctoris gratiæ. Quod neceſſario fatendum eſt: nam vere per creaturas cognoſcimus eum, vt auctorem naturæ, & pœnitus ignoramus vt auctorem gratiæ: ſimiliter ex principijs ſolis naturalibus amamus eum vt auctorem naturæ, & non vt auctorem gratiæ. Per quod patet ad tertiam inſtantiã.

25 Ad confirm. dico maiorem eſſe veram de facto; quia de facto creatura rationalis perfecta eſt ſecundum vtrãque potentiam, tam naturalem, quã obedientialem. Quod non contingeret, ſi in puris naturalibus conderetur: tunc enim ſolum cognoſceret naturales effectus, & ſuum auctorem. Vnde non poſſet anxietatem habere pro ſupernaturalibus, quæ non cognoſceret. Et ad id, quod dicitur, quod ſolus Deus clare in ſeipſo viſus poteſt ſatiare appetitum creaturæ rationalis. Dico, hoc eſſe verum reſpectu illius, qui credit poſsibilitatem viſionis Dei; non vero reſpectu illius, qui prorſus ignorat, claram Dei viſionem eſſe poſsibilẽ, qualis eſſet ille,qui in pura natura cõderetur. Et quidem Roſende negare nequit, ſola fide cognoſci poſſe, quod creaturæ rationali poſsibilis ſit clara viſio Dei: nec debet eſſe in ſua opinione ita pertinax, quod ſibi ſuadeat, appetitum, anxietatem, & ſolicitudinem poſſe eſſe de omnino ignotis, & prorſus ignoratis. Cũque homo in pura natura conditus fidem de ſupernaturalibus nullam haberet, nec cognitionem ex naturalibus habitã, perperam dicit, iſtum ſic conditum anxiari, & ſolicitum fore circa claram Dei viſionem, & alia ſupernaturalia.

Et ad id, quod dicit,quod natura rationalis quandiu non conſequitur ſuum finem vltimum, anxia,& ſolicita eſt: cũque finis hic nequeat conſequi, niſi clara viſione,quandiu non videret,anxia,& ſolicita eſſet de viſione. Dico, hoc habere verum in eo, qui credit, quod præter cõſequutionem imperfectam (qualis habetur per perfectam cognitionem, & amorem Dei) eſt illi poſsibilis alia conſequutio perfecta per claram eius viſionẽ: qui autem in puris naturalibus conderetur, nec fidem, nec aliam cognitionem certam de hoc haberet: & ſic ſuper hoc anxius non eſſet.

26 Sed inſtat Roſende. Quia eſt impoſsibile produci creaturam rationalem ſine potentia obedientiali: ſed potentia obedientialis dicit ordinem ad viſionem, & fruitionem Dei ſupernaturalem,quæ naturæ aſsignatur pro fine vltimo: ergo impoſsibile eſt, naturam rationalem concipere ſine hoc fine vltimo: & conſequenter, quod illa producatur in pura natura. Secundo impoſsibile eſt creare naturam rationalem ſine potentia obedientiali: ergo eſt impoſsibile illam producere ſine appetitu innato: etenim huiuſmodi appetitus nihil aliud eſſe poteſt, quam coaptatio eſſentialis, & obedientialis potentia, quam habet natura rationalis, vt elevetur ad ordinem ſupernaturalem. Quod (inquit) ſic oſtendo; Specificativum intellectus in quocumque

que ſtatu eſt verum, prout abſtrahit, & præſcindit à naturali, & ſupernaturali, creato, & increato: quia in quovis ſtatu conſiderentur intellectus, & voluntas, potentiarum ſpecificativum non poteſt variari. Tunc ſic. Conſtituere ſpecificativum intellectus, & voluntatis verum, & bonum, prout abſtrahunt à naturali, & ſupernaturali, eſt aſſerere in natura rationali non ſolum potentiam obedientialē, & eſſentialem coaptationem ad ordinē ſupernaturalem, ſed etiam appetitum innatum ad verum, & bonum ſupernaturale: ergo bonum ſupernaturale eſt vltimus finis huius appetitus: ergo ſine elevatione ad finem ſupernaturalem non intelligitur natura rationalis ſufficienter conſtituta ſecundum finem vltimum ſibi debitum.

27 Ad primum, nego Min. potentia enim obedientialis non eſt poſitivus ordo ad viſionem ſupernaturalē Dei; ſed eſt quædam non repugnantia, quam habet creatura rationalis, vt ſi Deo placuerit, poſsit eam elevare ad ſui claram viſionem: vnde ex potentia obedientiali non infertur appetitus innatus viſionis claræ Dei; hic enim eſt poſitiva exigentia, poſsitivuſque ordo, qui naturæ competere non valet reſpectu finis ſupernaturalis. Quod clare videbit Pat. Roſende, ſi advertat, quod ad id, ad quod natura poſitive inclinat, & poſitive exigit, non detur potentia obedientialis; ſed potentia naturalis, vt plene conſtat in omnibus, ad quæ datur pondus naturæ, & innata inclinatio: ſi ergo ad ſupernaturalia datur pondus naturæ, & poſitiva inclinatio, ad ea non dabitur potentia obedientialis. Atqui reſpectu ſupernaturalium ſolum datur potentia obedientialis: ergo ad illa non dabitur appetitus innatus in natura.

Ad ſecundum, nego Conſeq. Ad prot nego Antec. Si enim natura ſolum habet potentiam obedientialem, id eſt, ſi ei tantum non repugnat elevari ad ordinem ſupernaturalem, non habebit natura poſitivam exigentiam talis elevationis. Et ad probationem, nego Antec. Nam verum vt ſic, & bonum vt ſic, cum abſtrahat à naturali, & ſupernaturali, nequit explicare rationem ſupernaturalis: & ſic poteſt comparari ad intellectum, & voluntatē vt ſpecificativum talium potentiarum, & terminare habitudinem earum in ratione ſpecificati. Bene verum eſt, quod ſuper rationem talis ſpecificationis fundatur potentia obedientialis elevabilitatis harum potentiarum ad attingentiam expreſſam boni, & veri ſupernaturalis: quia ex hoc, quod iſta præcontinentur in obiecto ſpecificativo harum potentiarum, infertur, quod non repugnat illis potentijs ſupernaturalia attingere, ſi ad hoc per gratiam eleventur, non tamen ex hoc vlla via infertur quod ad dictam attingētiam neceſſario debeant elevari. Vnde ſi Deus produceret naturam rationalem in pura natura, produceret in ea potentiā obedientialem, id eſt, non repugnantiam ad talem elevationem: non vero neceſsitatem ad ipſam.

28 Sed inſtat Roſende. Natura non elevata, ſed conſiderata in puris naturalibus, non habet appetitum innatum ad viſionem ſupernaturalem; ſed ad id tātum, ad quod reipſa ordinata eſt, quodque eſt ipſi proportionatum, & connaturale: ergo elevata habet talem appetitū; ergo ideo illum habet, quia elevatur; non autem è contrario, ideo elevatur, quia habet talem appetitum. Tunc ſic. Elevatio non eſt appetitus innatus, nec tribuit appetitum innatum, ſed illū ſuppo nit. Tum quia talis appetitus remanet in natura ſpoliata habitibus ſupernaturalibus elevantibus: ergo erat illi innatus, & connaturalis. Tum etiam quia elevatio naturæ rationalis ad ordinem ſupernaturalem in illa non ſolum dicit non repugnantiam, verum etiam aliquam proportionem ratione potentiæ obedientialis, coaptationis eſſentialis, & ſpecificativi: ergo in natura intelligitur appetitus innatus ratione ſuæ capacitatis, quia non repugnantia tantummodo magis explicat paſsivum, quam activum.

Ad hoc diſt. Conſeq. ergo elevata habet talem appetitum, ſi intrinſece elevetur per formam ſupernaturalem, Conced. Conſ. ſi ſolum extrinſece elevetur, nego Conſ. Et ad ſecundam Conſeq. cōcedo totum. Ad improbationem, nego Antec. Etenim ſi elevatio ſit per formam intrinſecam ſupernaturalem, dum hæc appetitu innato inclinat in viſionem Dei; natura per illam elevata etiam inclinat, inclinatione conveniente illi ex gratia elevante: & ſic verificatur, quod, quia elevatur, habet talem appetitum. Ad ſecundum, nego quod in natura adæquate ſpoliata habitibus ſupernaturalibus, remā

maneat appetitus ad claram Dei viſionem. Ad tertium, diſt. Conſ. ratione ſuæ capacitatis perfectæ intrinſecę per gratiam, conced. Conſeq. omnino ſpoliatæ gratia, nego Conſeq. Et ad id, quod dicit, quod illa coaptatio eſſentialis explicat activum, & ſic nequit conſiſtere in ſola non repugnantia. Dico, quod explicat activum remotum, & improportionatum, & non valens exire in actum ſupernaturalem, niſi prius ſit paſſivum reſpectu elevationis: & ſic explicatur per non repugnantiam, vt elevetur.

29 Tandem arguit Roſende. Quia creaturæ rationali in pura natura productæ ſola contemplatio poſſet aſsignari pro fine vltimo; non quidem Dei auctoris ſupernaturalis, ſed præcisè auctoris naturæ: atqui huiuſmodi contemplatio, neque eſt ſummum verum, neque ſummum, & vniverſale bonum: ergo in tali contemplatione non poſſet conſtitui finis vltimus creaturæ rationalis. Prob. Min. Illa contemplatio per locum *ab intrinſeco* eſt participatio limitata viſionis beatæ: ſupponimus enim, quod adhuc Deus remaneret viſibilis in ſe ipſo: ergo eſſet limitata: ergo non eſſet ſupremum verum, neque ſupremum bonum: ergo in illa nequiret ſatiari creatura rationalis; & ſic non eſſet eius beatitudo.

Ad hoc diſt. Min. non eſſet ſupremum bonum, neque ſupremum verum, abſolute, conc. Min. reſpective ad puram naturam, nego Min. eſſet enim ſupremum, ad quod natura ex ſuis naturalibus ſolis pervenire poſſet: & ſic poſſet ſatiare puram naturam, ſaltem negative, quia videlicet ex puris naturalibus non poſſet aliud ſuperius bonum invenire, à quo magis perfici poſſet. Et ad id, quod dicitur, quod non eſſet vniverſale bonũ, diſt. prout bonum ſpecificat creaturam rationalem quoad vtramque potentiam, naturalem, & obedientialem, conc. prout bonum tantum ſpecificat creaturam rationalem quoad pura naturalia, nego, & nego, quod non poſſet eſſe vltimus finis. Itaque naturæ rationali, attenta vtraque potentia, nempe naturali, & obedientiali, aſsignatur pro ſpecificativo bonum vt ſic, & verum vt ſic: ipſi autem præcisè attenta potentia naturali tãtum aſsignatur pro obiecto bonum naturaliter attingibile: in pura ergo natura producta ſolum haberet pro obiecto verum, & bonum, prout naturaliter attingibile: & ſic ſolum bonum, quod in hac linea eſſet vniverſale, eſſet ſupremum bonum eius, & pro illo ſtatu eius ſatiativum.

30 At dicis: hoc bonum, vt eſſet ſatiativum, deberet ſaltem perfecte conſequi; perfecta autem conſequutio non poteſt haberi, niſi per viſionẽ: cum ergo in pura natura Deum auctorem naturæ videre non poſſet, ſemper ſuper hoc anxia eſſet; & ſic tali bono imperfecte conſequuto nunquam ſatiaretur. Ad hoc, diſt. Mai. deberet perfecte conſequi, perfectione proportionata ſtatui puræ naturæ, conc. Mai. perfectione abſolute tali, nego Mai. & diſt. Min. perfecta autem conſequutio non habetur, niſi per viſionem, perfecta abſolute, conc. Min. perfectione poſsibili illi ſtatui, nego Min. & Conſequenti. Itaque ſtatus puræ naturæ tantum concluderetur intra terminos naturæ: & ſic finis vltimus, & conſequutio eius tantum deberet eſſe per vires naturæ: vnde non poſſet eſſe perfecta abſolute; ſed tantũ ea perfectione proportionata viribꝰ naturæ. Viſio autem Dei per vires ſolas naturæ impoſsibilis eſt: & ſic conſequutio vltimi finis pro tali ſtatu non poſſet eſſe per claram viſionem Dei; nec creatura rationalis maneret anxia, quia de ſibi ſimpliciter impoſsibili non curaret.

§. III.

Vtrum homo conditus in pura natura poſſet Deum Auctorem naturæ ſuper omnia diligere?

31 ET Quidem ſuppono, quod poſſet cognoſcere aliquod verum ſpeculativum, & practicum; quia haberet intellectum perfectum, neque ei deficerent ſpecies, quas poſſet accipere à rebus naturalibus, poſſetque ſibi acquirere habitus intellectuales, & morales, quia iſti acquiruntur ex frequentatis actibus: Vnde & poſſet operari aliquod bonum opus morale, ſicut infra dicemus de homine lapſo: omnia enim, quæ huic concedunt Theologi circa naturalia, deberent quoque concedi prædicto homini in pura natura condito, cum in viribus naturalibus nõ eſſet inferior homine lapſo. Inquiro ergo tantum de actu dilectionis Dei ſuper omnia. Et difficultas maxima eſt: quia hic actus perfectiſ-

ſimus

ſimus eſt, & opus eſt proinde hominis ſani, ad cuius elicientiam non ſufficiunt vires infirmæ: ille autem homo infirmus eſſet, ſaltem negative, quia non haberet integritatem naturæ; alias non eſſet in puris naturalibus conditus: non ergo videtur, quod talis homo poſſet Deum ſuper omnia diligere.

Et pro maiori explicatione quæſiti adverto, quod Deum diligere ſuper omnia tripliciter poteſt accipi. Primo *obiectiue*, pro eo, quod eſt velle Deo bonum maius, quam omnibus alijs. Secundo ſtat pro velle Deo ſuper omnia diligibilia ex vi talis actus, id eſt, quod per talem actū nihil diligatur, quod præponatur Deo; ſed potius Deus præponatur omni, quod per talem actum diligitur. Tertio pro velle Deum ſuper omnia diligibilia abſolute; quod conſiſtit in eo, quod per talem actū ita appretiative diligatur Deus, vt efficacirer homo ſe, & omnia ſua referat in ipſum, & omnia efficaci propoſito reſpuat propter Dei offenſam vitandam. Inter quæ hoc habetur diſcrimen, quod omnis dilectio Dei ſuper omnia, quæ nō habetur primo, vel ſecundo modo, mala moraliter eſt, & peccatum: peccat enim homo ſi bonum divinum alteri velit, quā ſoli Deo; ac proinde tenetur velle Deo bonum omnibus bonis maius: peccat etiā ſi per aliquem actum Deum, vel poſtponat, vel adæquet creaturæ. Non autem peccatum erit, ſi tertio modo Deum non diligat.

32 Quæſitum ergo præſens nō procedit de dilectione primo, aut ſecundo modo; ſed de illa tertio modo in quo perfecta ratio amoris Dei ſuper omnia ſtat. Circa quod prima ſententia affirmat hominem in pura natura ſine gratia ſpeciali adhuc ordinis naturæ poſſe diligere Deum ſuper omnia. Hæc ſententia tribuitur Soto lib. 1. de Natura, & Grat. c. 22. falſo tamen: nam ibi loquitur de actu inefficaci. Tribuitur etiam Cai. & Medinę hic q. 109. art. 3. ſed de hoc etiam eſt dubium. Illam expreſſe tenet Scotus in 1. d. 17. q. 2. & in 2. d. 28. q. 1. Gabriel in 3. d. 27. q. 1. a. 3. Referuntur etiam pro ea Aliacus, Ochamus, & Maior in 2. d. 1. q. 5. Almainus tr. 2. Moral. c. 9 Durandus in 2. d. 17. q. 2. Iſti Auctores in tantum citantur pro hac ſententia, in quantum ſine diſtinctione ſtatuum dicūt, poſſe ex ſolis viribus naturę elici actus amoris Dei ſuper omnia Auctoris naturæ.

Secunda ſententia affirmat, poſſe hominem in natura pura elicere actum dilectionis Dei Auctoris naturæ ſuper omnia. Pro hac citatur Abulenſis, tenetque eam expreſſe Monteſinos hic diſp. 27. q. 6. Alvarez lib. 5. Reſponſ. cap. 5. & 6. Martinez hic q. 109. art. 3. dub. 1. & 2. Tertia ſententia docet, hominem in pura natura ad elicientiam actus dilectionis Dei Auctoris naturæ indigere ſpeciali gratia ordinis naturæ. Pro hac ſententia ſtant MM. Soto lib. 1. de Natura, & Gratia c. 4. Medina in præſenti art. 3. Curiel ibidem, & Zumel diſp. 1. & 2. Citantur etiā Antiqui: illamque tenet Suarez lib. de Neceſsitate Gratiæ c. 31. vſque ad 36. Vazquez diſp. 105. cap. 2. & 3. Tannerus diſp. 6. de Grat. q. 3. dub 5. & Illuſt. Godoy hic tract. 5. diſp. 42. §. 2. vbi habet: homo conſtitutus in pura natura nō poſſet Deum naturæ Auctorem ſuper omnia efficaci diligere amore, etiā pro breviſſimo tempore, abſque ſpeciali gratia entitative naturali.

33 Sum in ea ſententia, quod videlicet homo in pura natura conſtitutus poſſet Deum diligere Auctorem naturæ: indigeret tamen ad hoc gratia ſpeciali ordinis naturæ. Concluſio duas partes habet: quarum primam, quod ſcilicet poſſet perfecte Deum diligere Auctorem naturæ, ſic probo primo. Nam ille homo intra providentiam illius ſtatus poſſet beatificari per eliciētiam ſuę beatitudinis formalis; quæ in alio conſiſtere non poſſet, niſi in contemplatione perfecta divinorū, & præcipue in amore Dei Auctoris naturæ perfectiſsimo, qui in illo ſtatu eſſet poſsibilis: ergo poſſet Deū Auctorem naturæ perfecte diligere. Cōſeq. eſt bona, & Antec. patet ex dictis quæſito antecedenti contra P. Roſende.

Nec valet dicere, beatitudinem hominis conditi in puris naturalibus, nō eſſe neceſſe, quod haberetur per actū perfectum dilectionis Dei Auctoris naturę; ſed ſufficere illi ſtatui beatitudinem imperfectam, vtpote in primo, vel ſecundo modo dilectionis, ſupra à nobis prænotatæ. Non inquam, valet. Nam beatitudo debet eſſe ſummum bonū poſsibile creaturæ beatificabili; alias ſemper relinqueret illam anxiam de alio maiori bono illi poſsibili: ſed intra lineam puræ naturæ poſsibilis eſſet dilectio Dei Auctoris naturæ

turæ, non tantum primo, & ſecundo modo ex tribus à nobis aſsignatis; ſed etiam tertio modo: ergo debemus dicere, hominem in pura natura conſtitutum debere beatificari per amorem perfectum tertio modo, qui ſolus perfectus amor Dei ſuper omnia dicitur.

34 Secundo prob. eadem pars. Nam poſſet Deus homini in pura natura conſtituto ponere præceptū de dilectione perfecta tertio modo: ergo cum Deus impoſsibilia non iubeat, debemus dicere, quod talis perfecta dilectio Dei Auctoris naturæ ſuper omnia eſſet illi poſsibilis. Dices cum Illuſt. Godoy non eſſe neceſſe ad ſalvandam poſsibilitatem conditionis hominis in pura natura, quod Deus illi poſſet imponere præceptum de eo, quod ipſum diligeret perfecta dilectione Dei ſuper omnia ſed ſufficere, poſſe præcipere illi dilectionem primo, vel ſecundo modo explicatam.

Sed contra. Nam iuxta illum, hic actus perfectę dilectionis eſſet illi homini poſsibilis per gratiam ordinis naturæ, non extrahentem talem hominem à ſtatu puræ naturæ: ergo poſſet Deus talem dilectionem perfectam illi præcipere. Probo Conſ. nam ſola impoſsibilia ſub præcepto cadere non poſſunt: ergo ſi talis dilectio perfecta non eſſet impoſsibilis illi homini, in ſenſu compoſito talis ſtatus poſſet Deus illi talem perfectam dilectionem præcipere.

35 Secundam partem concluſionis ſic oſtendo contra M. Alvarez, videlicet quod indigeret gratia ſpeciali illius ſtatus. Nam talis homo non eſſet integer, quia integritas diſſolveret puræ naturæ conditionem: ergo pars inferior non ſubderetur ſuperiori, ſed naturaliter inclinaret in bonum privatum, nēpe ſenſibile rationi diſſonum. At dilectio Dei perfecta ſuper omnia nequit elici, niſi pars inferior ſubdatur ſuperiori, cum requiratur, quod ſic perfecte diligens, ſeipſum, & omnia ſua in Deum referat, & ſic Deum appretiet, quod propter ipſum omnem eius offenſam vitet: ergo ad elicientiam talis amoris perfecti non ſufficerent pura naturalia; ſed requireretur gratia ſpecialis ordinis naturæ, tali homini indebita.

Dices, gratiam ſubdentem partem inferiorem ſuperiori eſſe donum integritatis: ergo extraheret hominem à ſtatu puræ naturæ: & ſic in ſtatu puræ naturę non eſſe poſsibilem. Sed contra eſt. Nam donum integritatis conſtituens ſtatum diſtinctum à pura natura, non conſiſtit in gratia actuali data ad elicientiam huius, vel illius actus; ſed in dono permanente habitualiter partem inferiorē plene ſubijcientem ſuperiori; ergo cum gratia danda homini in pura natura ad elicientiā actus perfectæ dilectionis non eſſet donum habituale, habitualiter illam ſubiectionem præſtans, ſed tantum eſſet gratia actualis deſerviens pro illa, actu non extraheret hominem à pura natura. Confirm. homo lapſus dū Deum diligit Auctorem naturæ dilectione perfecta, ſolū habet gratiam ſupernaturalem ſanantē eum à peccato, & gratiam ordinis naturę ſubdentem appetitum rationi; nec tamen ex hoc dicitur habere ſtatum integritatis: ergo quamvis homini in pura natura ad elicientiam actuum dilectionis daretur prædicta gratia actualis, non ex hoc extraheretur à ſtatu puræ naturæ, & trāſiret ad ſtatum integritatis.

36 Sed ſecundo principaliter prob. hæc ſecunda pars concluſionis. In dilectione efficaci Dei conditoris naturæ virtualiter pręcontinetur totius legis naturæ adimpletio: at homo in pura natura non poſſet ſine gratia ſpeciali ordinis naturæ totam legem naturalem adimplere: ergo ad talis actus elicientiam requireret ſpecialem gratiam ordinis naturæ. Ad hoc ſolet reſponderi, hominē in pura natura poſſe per breve tempus omnem legem naturalem implere, quamvis non per longum tempus: & ſic poſſe ſine gratia ſpeciali, etiam pro brevi tempore elicere actum perfectæ dilectionis.

Sed contra eſt. Nam in actu perfectæ dilectionis non ſolum præcontinetur totius legis naturalis adimpletio pro illo *tunc*, in quo talis actus elicitur, & durat; ſed præcontinetur propoſitum efficax nunquam deviandi à lege Dei, etiam includendo totam vitam hominis, etiam in pręſentia tentationum graviter vrgentium, & difficultatum per totam vitam occurrentium: ergo talis actus perfectæ dilectionis, ſi efficax ex ſe fuerit, includit virtualiter totius legis naturalis adimpletionem per longum tempus. Sed ad totius legis naturalis obſervantiam homo in pura natura non haberet ſufficientes vires, ſed requireret vires gratiæ ſpecialis

natu-

naturalis: igitur sine prædicta gratia speciali non posset talis homo elicere actū dilectionis Dei Authoris naturæ perfectæ super omnia, etiā pro brevi tempore. Confirm. homo in natura lapsa pro brevi tēpore potest adimplere totā legē naturę: & tamen iuxta Alvarez, nequit etiam pro brevi tēpore talis homo elicere actū dilectionis perfectæ super omnia: ergo ideo quia talis actus non solum includit non peccare, quādiu durat; sed quia claudit efficax propositum non peccandi per totam vitā, quibuscumque difficultatibus & tentationibus graviter vrgentibus.

37 Nec valet respondere, hominē lapsum pro brevi tēpore posse legē adimplere, si pro tunc non occurrant graves difficultates vincendæ; at homo in pura natura posset pro brevi tempore totam legē implere, etiā pro tunc occurrentibus gravissimis difficultatibus, & gravissimis tētationibus: & sic hominē in pura natura posse pro brevi tempore elicere actū perfectæ dilectionis; non vero hoc posse hominem in natura lapsa. Non, inquā, valet. Nam difficilius est vincere difficultates, & superare tentationes pro brevi tempore occurrentes, quam si per longum tempus occurrant: sed homo in pura natura nō posset sine gratia vincere prędicta per lōgum tempus occurrentia: ergo multo minus poterit ea vincere, si per breve tempus occurrant. Prob. Minor. hostes simul, & vniti pugnantes magis resistunt, quam si divisive per lōgum tempus occurrant: ergo difficilius est vincere difficultates, & tentationes graves pro brevi tempore occurrentes, quam si per longum tempus occurrerent.

Tertio prob. conclusio. De obiecto moraliter impossibili, impossibile est quoque efficax propositum: sed servare totam legem naturæ perseveranter per totam vitā est moraliter impossibile homini in pura natura: ergo & habere etiā pro brevi tempore propositum efficax servandi totam legem perseveranter, etiā erit impossibile homini condito in pura natura. Sed actus dilectionis perfectæ tale propositum efficax includit: ergo homo in pura natura non poterit absque gratia speciali, etiam pro brevi tempore, talē actū elicere. Huic rationi negabis maiorē. Cum enim plus ad exequutionē, quam ad intentionem requiratur, potest quis efficaciter intendere obiectum, cuius exequutio proprijs viribus est impossibilis, vt patet in consecratione hostiæ; quam non potest homo proprijs viribus exequi; potest tamen illā proprijs viribus intēdere. Cōstat etiā in proposito efficaci vitādi omnia venialia collective, quod est possibile homini iusto, saltē ex cōmunibus auxilijs gratię; & tamen exequutio specialissimū privilegiū exposcit. Cōstat etiā in dilectione efficaci Dei, vt est obiectū beatificans: quæ claudit propositū efficax obseruandi totā legē supernaturalē, & est possibilis ex auxilijs ordinarijs gratię; cum tamen actualis legis obseruantia vsque ad mortem, specialissimum donum perseverantiæ desideret.

38 Cæterum solutio hæc reprobatur ex doctrina D. Th. 3. p. q. 87. a. 1. ad 1. ibi: *Dicendū, quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia mortalia, & singula, potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia, vt patet ex his, quæ in secunda parte dicta sunt: & ideo pœnitētia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab omnibus, & singulis peccatis mortalibus: sed ad pœnitentiā peccatorū venialiū requiritur, quod homo proponat abstinere à singulis; non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas huius vitæ non patitur.* Sic D. Th. ex quibus sic argumentor, quia possibilis est abstinentia ab omni mortali, & à singulis mortalibus; in pœnitentia pro mortalibus includitur propositū efficax abstinēdi ab omnibus mortalibus, & à singulis: & quia vitare omnia venialia collective est moraliter impossibile, bene vero possibile est vitare singula, in pœnitētia pro venialib⁹ nō habetur propositū vitādi omnia venialia collective; sed tantū vitādi singula: ergo vbi exequutio est moraliter impossibilis, propositum efficax de tali exequutione est moraliter impossibile.

Neque exēpla adducta oppositū conuincūt, non quidē primū. Nā in consecratione hostiæ sunt duo, nēpe ipsa prolatio verborū consecrationis, quæ aliquid naturale cū sit, viribus naturalibus subiacet; & ipsa virtus supernaturalis, qua fit consecratio: potest ergo quis habere propositū efficax de positione primi; sed non de positione secundi. Ex qua doctrina sequitur, quod sacerdos nequit habere efficax propositū absolute consecrandi; sed solū faciendi, quod in se est, id est, proferendi verba debito modo, sicut requiritur vt Sacramentū fiat. Non etiā secundū aliquid probat, quia vt vidimus ex D. Th. propositū vitādi omnia venialia efficax nō est

poſsibile: ſi enim eſſet poſsibile, in pœnitẽtia pro venialibus poſſet includi, imo deberet includi; cuius oppoſitum dicit D. Th. Similiter neç tertium aliquid probat. Nam licet quis poſsit perſeverare ex communibus auxilijs gratiæ vſque ad mortem; tamen perſeverare defacto ſolũ datur habenti magnum perſeverantiæ donum: & ſic ex communibus auxilijs gratiæ nequit homo hoc abſolute intendere efficaciter; ſed tantum debet hoc ſperare poſsidere ex gratia illa ſpeciali.

§. IV.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

39 CONTRA ſecundam partem concluſionis primo arguitur. Nam homo in pura natura teneretur Deum ſuper omnia diligere Authorem naturæ: ergo ei ex ipſa rei natura eſſet debita gratia, quæ daret vires ad elicientiam talis dilectionis. Prob Conſ. Nam Deus impoſsibilia non iubet: ergo ſi talis homo naturaliter teneretur Deum diligere, ex ipſa rei natura deberet habere ſufficientiam ad diligendum: & ſic non ex ſpeciali gratia ordinis naturæ Deum diligeret.

Ad hoc dico, hominem in pura natura non teneri ad diligendũ Deum Authorem naturæ abſolute, & ex vi terminorum; poſſet autem Deus ex ſuo beneplacito imponere illi præceptum de tali dilectione, & tunc deberet illi dare gratiam, qua fieret potens ad talis præcepti adimpletionem. Ex quo ſolum ſequeretur, talem gratiam eſſe debitam ex ſuppoſitione præcepti; non tamen abſolute, & ex vi terminorum. Vnde ſemper eſſet gratia ſpecialis ordinis naturæ.

40 Sed inſtas; Ex ſuppoſitione quod Deus producat hominem in pura natura, talis homo naturaliter inclinabitur ad dilectionem Dei Authoris naturæ: ergo præceptum de tali dilectione neceſſariũ eſt naturaliter homini. Prob. Conſ. nam D. Th. ſupra q. 94. a. 4. ad 3. docet, ad legem naturalẽ pertinere omne id, ad quod homo inclinatur ſecundum ſuam naturã: ergo ſi homo ex ſuppoſitione, quod producatur, naturaliter inclinatur ad dilectionem ſuper omnia Dei Authoris naturæ, ex ſuppoſitione, quod producatur, tenebitur præcepto naturali ad talem dilectionem. Secundo, ſuppoſita ordinatione hominis ad finem ſupernaturalem, nõ poteſt Deus non obligare hominẽ ad ſupernaturalem Dei dilectionẽ, quia eſt cõformis inclinationi gratiæ: at dilectio Dei Authoris naturæ eſt valde conformis inclinationi naturę: ergo ſuppoſita hominis productione, non poteſt Deus non obligare hominem ad dilectionem Dei Authoris naturæ.

Ad hoc diſt. Ant. inclinatione moraliter expedita ad actum dilectionis, nego Ant. non expedita moraliter, conc. Ant. & diſt. Conſ. eſt neceſſariũ, excuſabiliter tamen, conc. Conſ. inexcuſabiliter, nego Conſ. Ad prob. dico, doctrinam illã eſſe veram iuxta qualitatẽ inclinationis naturalis ad actũ: ſi enim hæc fuerit moraliter expedita, ad elicientiam eius obligat lex naturaliter inexcuſabiliter ad ipſum; ſi autẽ non fuerit moraliter expedita, obligat lex naturalis ad ipſum, excuſabiliter tamen: cumque homo in pura natura nõ haberet inclinationẽ moraliter expeditã ad actum dilectionis Dei Authoris ſuper omnia, non obligaretur lege naturali ad eius elicientiã inexcuſabiliter, & neceſſario; ſed ſolũ excuſabiliter. Ad aliã prob. diſt. Mai. quia eſt conformis inclinationi gratiæ, inclinationi moraliter expeditæ ad elicientiam actus dilectionis ſupernaturalis, concedo cauſalẽ maioris: quia vtcumque eſt conformis inclinationi, nego Mai. & diſt. Min. eſt valde conformis inclinationi naturæ, inclinationi moraliter expeditæ ad actũ, nego Min. non expeditæ, conc. Min. & neg. Conſ. Itaque Deus ordinans hominẽ ad finẽ ſupernaturalẽ daret illi gratiam ſupernaturalẽ, quę daret homini vires ſufficientes ad actum dilectionis ſupernaturalis: & ſic non poſſet non obligare talem hominem ad actum dilectionis ſupernaturalis. At ex vi ſolius productionis hominis in pura natura non haberet homo vires ad actum dilectionis naturalis Dei ſuper omnia: & ſic nõ obligaret hominem ex vi ſolius productionis eius ad elicientiam actus dilectionis Dei Authoris naturalis ſuper omnia.

41 Inſtas: homo in pura natura productus poſſet ex proprijs viribus Deum diligere dilectione naturali, quę non eſſet peccatũ: at dilectio Dei, quæ nõ eſt ſuper omnia, peccatũ eſt: ergo haberet ex proprijs viribus diligere Deum ſuper omnia; prob. Mi. quia vel homo per talẽ dilectionẽ, quæ non eſſet ſuper omnia, diligeret Deum æqualiter, ac ſe ipſum, vel minus

ſe, vel pluſquam ſe? Si primo, vel ſecundo modo, peccaret homo in tali dilectione. Si tertio modo, Deum perfecte diligeret ſuper omnia: ergo ſi haberet vires ad diligendum Deum ſine peccato, haberet proprias vires ad diligendum Deum perfecte ſuper omnia.

Ad hoc conc. Mai. & nego Min. Ad prob. Conc. dilēma pro duabus partibus, & diſt. pro tertia: Deum diligeret ſuper omnia, vel ex parte obiecti, volendo ei ex parte rei volitę maius bonum, vel ex parte actus, id eſt, per talem actū nihil præponendo Deo, Conc. volendo eum ſuper omnia abſolute, & apprec ative referēdo ſe, & omnia ſua in Deum dilectum, nego Min. & Conſ. Itaque vt ſupra notavi, dilectio Dei ſuper omnia ſtat tripliciter. Primo modo ex parte obiecti, volendo maius bonū ſoli Deo, vel ex parte actus, id iſt, ex vi actus dilectionis nihil volendo, prępponendo illud Deo, vel volendo ſuper omnia abſolute ordinādo ſe, & omnia ſua in Deum: & ſic appreciando illū, quod præter ipſum omnia ab ipſo reputentur vt ſtercora: quo tantum modo negamus, hominē in pura natura poſſe Deū ſuper omnia diligere. Poſſet ergo talis homo ex proprijs viribus primo, & ſecundo modo Deum diligere ſuper omnia, nō tamen tertio modo, quia in hoc tantū tertio modo habetur perfectio amoris ſuper omnia, quia virtualiter præcontinetur totius legis naturalis obſervantia, non in alijs duobus, in quibus nec eſt peccatum, nec perfecta ratio dilectionis Dei ſuper omnia, quamvis in illis ratio dilectionis Dei ſuper omnia inveniatur.

42 Inſtas D. Th. hic art. 3. ex hoc, quod homo in ſtatu iuſtitiæ originalis proprijs viribus dilexit Deum pluſquā ſe ipſum, intulit, dilexiſſe Deum ſuper omnia ſimpliciter, de qua ſola dilectione in tali articulo ſermonem inſtituit: ergo ſi in ſtatu puræ naturæ poſſet homo proprijs viribus Deum ſuper omnia diligere, poſſet quoque eum ſimpliciter ſuper omnia diligere. Ad hoc dico, ſic cōcluſiſſe in argumento *ſed contra*; non in corpore articuli. Ex argumento autem *ſed contra*, ſi nō ſe conformat cum littera articuli, nō poteſt deſumi argumentum authoritatis infallibilis. Sic reſp. Illuſtriſſ. Godoy.

Cæterum, meo videri, non bene legit argumentum *ſed contra* huius 3. art. quod non procedit de homine in iuſtitia originali conſtituto, ſed de homine in ſolis naturalibus producto. Sic enim habet: *Sed contra. Primus homo in ſolis naturalibus cōſtitutus fuit, vt à quibuſdam ponitur, in quo ſtatu manifeſtum eſt, quod aliqualiter Deum dilexit: ſed non dilexit Deum æqualiter ſibi, vel minus ſe, quia ſecundum hoc peccaſſet: ergo dilexit Deum ſupra ſe: ergo homo ex ſolis naturalibus Deum poteſt diligere pluſquā ſe, & ſuper omnia.* Sic D. Thom.

Sed poſſumus dicere in gratiam Illuſt. Godoy, quod illi, qui ponebant primum hominem conſtitutum in puris naturalibus, per ly *ſolis naturalibus*, non excludebant iuſtitiam originalem, & integritatem naturæ; ſed ſolum excludebant gratiam ſupernaturalē: hæc enim erat ſententia eorum, productum videlicet primum hominem in iuſtitia originali, ſed ſine gratia ſupernaturali. Vnde bene potuit dicere Godoy, argumentum *ſed contra* procedere de homine in iuſtitia originali conſtituto.

43 Reſp. ergo (quidquid de hoc ſit) ad inſtantiam factam, D. Th. de perfecto amore Dei Authoris naturę ſuper omnia texiſſe articulum tertium: & ideò reſpondiſſe, quod ſic. Sed in probationem eius proceſiſſe ab imperfectioribꝰ, primo probando in argumento *ſed contra* amorē ſuper omnia; & deinde in corpore probando amorem perfectum Dei ſuper omnia ex vi alterius rationis. Vnde probatio ex argumento *ſed contra*, non debet nos movere ad aſſerendum, quod homo in pura natura ſine ſpeciali gratia Dei Authoris naturæ poſsit perfectum amorem Dei Authoris naturæ ſuper omnia elicere.

Sed venio ad rationem corporis, qua hoc probat, ibi: *Vnde homo in ſtatu naturæ integræ dilectionem ſui ipſius referebat ad amorem Dei, ſicut ad finem; & ſimiliter dilectionem omnium aliarū rerum: & ita Deū diligebat pluſquam ſe ipſum, & ſuper omnia.* Quibus, non ex quocumque modo diligēdi Deum pluſquam ſe, infert perfectā dilectionem Dei ſuper omnia; ſed ex hoc: *Quod amorem ſui referebat in amorem Dei, ſicut ad finem; & ſimiliter dilectionem omnium aliarum rerum*: In quibus diximus, perfectam rationem amoris Dei ſuper omnia conſiſtere. Vbi adverte, tā in argumento *ſed contra*, quam in corpore articuli, ex hoc quod homo integer diligeret Deum pluſquam ſe, intuliſſe dilectionem

Dei ſuper omnia? ſed in argumento *ſed contra* non explicavit modum diligendi Deum pluſquam ſe, ex quo inferretur dilectio ſuper omnia; explicavit autem in corpore articuli per referibilitatem dilectionis ſui ipſius in amorem Dei, vt in finem, & per referibilitatem ſimiliter dilectionis omnium aliarum rerum in Deũ vt in finem, & ſic in corpore articuli cõcluſit perfectum amorem Dei authoris naturæ, quam non concluſit in argumento *ſed contra*.

44 Sed adhuc obijcies ex littera D. Thom. in eodem art. 3. ibi enim ex inclinatione hominis in ſtatu integritatis ad dilectionem Dei ſuper omnia, probat D. Thom. potentiam ad talem dilectionem ſine tali gratia ſpeciali: at homo in puris naturalibus haberet inclinationem naturalem ad huiuſmodi dilectionem: ergo ſine gratia ſpeciali poſſet Deum Authorem naturæ perfecte diligere ſuper omnia. Ad hoc dicitur, aliam eſſe inclinationem hominis ad diligendum Deum ſuper omnia in ſtatu integritatis, & aliam inclinationem hominis ex puris naturalibus: illa enim eſſet moraliter expedita ad dilectionem, quia donum integritatis daret ſufficientes vires ad talem dilectionem, cum ipſa integritas eſſet ſpecialiſsima gratia ordinis naturæ; quam cum non haberet homo in puris naturalibus, nec eius aliqualem participationẽ, non haberet talis homo inclinationem moraliter expeditam ad dilectionem Dei Authoris naturæ. Et ſic conceſsis præmiſsis, negatur Conſeq.

Sed contra hoc eſt. Nam D. Thom. non probat, hominem in natura integra poſſe ſine gratia diligere Deum ſuper omnia ex inclinatione ad dilectionem, quæ ei conveniat ex dono integritatis; ſed ſolum ex inclinatione, quæ ei conveniat ex ſolis naturalibus non vitiatis per peccatum: ergo ſi in homine in natura integra invenit inclinationem ad dilectionem moraliter expeditam, eandem prorſus invenit in homine in pura natura producto. Prob. Anteced. nam probat in natura integra eſſe inclinationem ad dilectionem, quia connaturale eſt homini, & etiã cuilibet creaturæ, non ſolũ rationali, ſed etiã irrationali, & inanimatæ, ſecundum modum amoris, qui vnicuique creaturæ competere poteſt, Deum diligere. Quibus aſsignat rationem, quia vnicuique naturale eſt, quod appetat, & amet aliquid, ſecundum quod aptum natum eſt eſſe: ſic igitur agit vnumquodque, prout aptum natum eſt eſſe: manifeſtum eſt autem quod bonum partis eſt propter bonum totius. Vnde naturali appetitu, vel amore vnaquæque res particularis amat bonum ſuum proprium propter bonum cõmune totius vniverſi, quod eſt Deus. Vnde Dionyſius dicit: *Quod Deus conuertit omnia ad amorem ſui ipſius*: Ex quibus infert ſic: *Vnde homo in ſtatu naturæ integræ dilectionem ſui ipſius referebat ad amorem Dei, ſicut ad finem; & ſimiliter dilectionem omnium aliarum rerum: & ita Deum diligebat pluſquam ſe, & ſuper omnia.*

45 Ex quibus apparet, D. Th. probare homini in natura integra convenire naturaliter appetitum ad dilectionẽ Dei, quia hic appetitus naturaliter convenit vnicuique enti, ſecundum modum ſui amoris: vnde ſi appetitus ad dilectionem Dei in natura integra eſt moraliter expeditus ad diligendum Deum, ſic & in homine in pura natura erit moraliter expeditus ad eandem dilectionem.

Secundo inſtatur. Nam D. Th. ex eo probat, quod homo in natura lapſa non poſsit Deum diligere ſuper omnia, quia propter culpam manſit inclinatus ad bonum privatum ſequendum: at in pura natura nulla eſſet culpa hominem inclinãs ad bonum privatum: ergo in pura natura poſſet homo ex proprijs viribus Deũ diligere ſuper omnia. Tertio. In pura natura ſolum reperirentur in homine ea, quæ ei ab intrinſecis principijs habent cõvenire: ergo ſi adeſſet impedimentũ ad conſequutionem ſui finis, hoc ei conveniret ab intrinſecis principijs eius. At non eſt credibile, quod creatura rationalis ex ſuis intrinſecis impediatur à conſequutione ſui finis naturalis: ergo aſſerendum eſt, in eo eſſe potentiam expeditam ad dilectionem Dei ſuper omnia. Quarto. Si aliquod impediens eſſet, maxime rebellio carnis: at hæc nõ ponit impotentiã moralem: ergo. Prob. Min. in homine lapſo iuſtificato per gratiam adeſt rebellio carnis: at hęc non ponit in eo impotentiam moralem ad dilectionẽ Dei ſuper omnia: ergo neque illã poneret in homine in pura natura.

46 Ad primũ dico, D. Th. ex his, quæ conveniunt cuicumque enti naturaliter, probaſſe, hominẽ in natura integra natu-

ra

raliter inclinari in dilectionem Dei: ſed quod illa inclinatio ſit moraliter expedita ad dilectionem, ſolum probaſſe ex ratione integritatis. Quod patet, quia ille appetitus communis, & generalis ad dilectionem Dei, etiam invenitur in homine in natura lapſo: & tamen illi negavit poſſe ſine gratia Deũ diligere ſuper omnia: quod tamen concedit homini integro: ergo ad expeditionem moralem ad dilectionem nõ procedit ex communibus principijs entis naturalis.

Ad ſecundum dico, quòd licet in homine in pura natura non eſſet inclinatio ad ſequendum bonum privatum, orta ex culpa; eſſet tamen prædicta inclinatio orta ex ipſa rei natura: nàm naturaliter conſtaret ex parte ſenſitiva rationi non ſubiecta, quæ ſine freno naturaliter tenderet in bonum ſenſibile, per quod impediretur portio rationalis à conſequutione ſui finis. Vnde in forma, conceſſa maiori, diſtinguo minorem: nõ eſſet culpa, nec defectus naturalis eumdem effectum cauſans, nego Min. non eſſet culpa; eſſet tamen prædictus defectus naturalis, eumdem effectum impeditionis cauſans, conc. Min. & nego Conſeq.

47 Ad tertium, conceſſa prima conſequentia, nego Min. ſubſumptam. Cum enim homo naturaliter conſtet ex diverſis, imò inter ſe pugnantibus, principijs, ob oppoſitas ſuas inclinationes, nõ eſt inconveniens, quòd dũ ex vi vnius inclinationis pugnat contra ſe ipſum, ſecũdum aliam impediat ſe ipſum à cõſequutione ſui finis naturalis inadęquatè ſumpti: videmus enim, quod homo ex principijs ſuæ formæ inclinatur naturaliter sẽper ad eſſe, & vivere; & tamen quia naturaliter conſtet ex materia non ſatiata ſua forma, naturaliter inclinatur ad mortem: quo fit, vt naturaliter, & ab intrinſeco ſe ipſum impediat à fine naturaliter appetito, qui eſt sẽper eſſe, & vivere. Cõſtat autem, hominem naturaliter componi ex diverſis naturis, rationali, & ſenſitiva, imò inter ſe oppoſitis, iuxta illud Pauli: *Sentio aliã legẽ repugnantem legi mẽtis meæ*, fit conſequens, quod ab intrinſeco per vnam inclinationem ad bonum ſenſibile impediat ſe ipſum à conſequutione finis, quem appetit ſecundum aliã. Cumque ad beatitudinem inclinetur ſecundum partem rationalem, per inclinationem ad bonum ſenſibile privatum impeditur à conſequutione beatitudinis, quæ eſt terminus appetitus partis rationalis.

Ad quartum conceſſa Maiori, nego Min. Ad probationem, dico, quòd in homine iuſtificato, quamvis ſit rebellio carnis ad ſpiritum; tamen gratia iuſtificans cohibet appetitum, ne inſurgat contra rationem: & ſic relinquit potentiam expeditam moraliter ad conſequutionem finis vltimi appetiti à ratione. In puro autem homine gratia iuſtificans nõ eſſet, nec alia gratia ſpecialis ordinis naturæ: & ſic non appeteret naturaliter, inclinatione moraliter expedita, ſuam beatitudinem.

48 Dicis: ergo cohibitio appetitus ne inſurgat contra rationem, & ſic relinquat in ea poſſe expeditum ad dilectionem Dei ſuper omnia, eſt effectus proprius gratiæ iuſtificantis: ergo cũ hęc non componatur cum pura natura, homo in illa conſtitutus nulla via poſſet Deum diligere ſuper omnia.

Ad hoc diſtinguo primum conſequens: eſt effectus etiam gratiæ iuſtificantis, in homine exiſtente in peccato mortali, conc. Conſeq. in homine pro omni ſtatu, nego Conſeq. & nego etiam aliam, quæ ſubintertur. Itaque homo exiſtens in peccato mortali, habet naturalia corrupta propter peccatum, ratione cuius corruptionis minus inclinatur ad bonum honeſtum, quàm homo in pura natura: & ſic ob maiorem difficultatem datur illi gratia iuſtificans, vt illum à peccato ſanet, & appetitum cohibeat, vt ſic homo adiutus Deum ſuper omnia diligere poſsit. Cum quo bene ſtat, quòd homo in pura natura non corrupta poſſet per gratiam ſpecialem ordinis naturę cohibere appetitum, vt talis homo abſque impedimento poſſet Deum Auctorem naturæ ſuper omnia diligere.

49 Tandem arguitur: ſtat bene potentia moralis ad intentionem efficacem finis, cum impotentia morali ad exequutionem omnium malorum conducentium ad finem collectivè: ergo ex impotentia morali ad totius legis obſervantiam exequutive in pura natura non rectè colligitur à nobis moralis impotentia ad dilectionem efficacem Dei conditoris naturæ. Prob. Antecedens primo ex Divo Thoma 2. 2. quæſt. 137. artic. 4. in corp. vbi docet, perſeveran-

tiam accipi dupliciter, ſcilicet pro habitu, qui eſt virtus infuſa; & hoc modo indigere habituali gratia, ſicut & cæteræ infuſæ virtutes. Secundò pro actu perſeverantiæ, durante vſque ad mortẽ; & hoc modo non ſolum indigere gratia habituali, ſed etiam gratuito Dei auxilio conſervantis hominem in bono vſque ad finem vitæ, cuius eam dat rationem: quia cum liberum arbitrium de ſe ſit vertibile, & hoc ei nõ tollatur per habitualem gratiam præſentis vitæ, non ſubeſt poteſtati liberi arbitrij, etiam reparati per gratiam, vt ſe immobiliter in bono ſtatuat, licet ſit in poteſtate eius, quod eligat: plerumque enim cadit in noſtra poteſtate electio, ſed non executio: ergo cum impotentia morali ad executionem ſtat potentia moralis ad efficacem electionem: ergo & cum impotentia morali ad exequutionem ſtare poterit poteſtas moralis ad efficacem intentionem finis. Probatur conſequentia: quia electio efficax mediorum ſupponit efficacem intẽtionem finis: ergo ſi cum morali potentia ad electionem ſtat impotẽtia moralis ad exequutionem, etiam cum potentia morali ad efficacem intentionẽ finis ſtare poterit imporentia moralis ad exequutionem mediorum.

Secundò prob. idem Antec. Nam ſuppoſita finis efficaci intentione, & mediorum efficaci electione, eſt nova difficultas in exequutione, ratione cuius poſt iuditium regulans electionem, neceſſarium iudicatur *imperium*, vt regulans *vſum*, teſte Divo Thoma, 1.2. quæſt. 17. art. 1. & alibi pluries: & eſt communis doctrina Thomiſtarum: impotentia autem moralis oritur ex difficultate: ergo ſtare poterit moralis, & expedita potentia ad intẽtionem efficacem cum morali impotentia reſpectu exequutionis. Confirm. Moralis impoſsibilitas exequutionis naſcitur ex difficultatibus occurrẽtibus, quando exercetur: & contingere poteſt, vt difficultates iſtæ non vrgeant quando in re ponitur finis intentio: ergo tunc ſtabit expedita potentia ad efficacẽ intentionẽ finis cum impotentia morali ad exequutionem, orta ex difficultatibus occurrentibus in eius exercitio.

50 Ad hoc argumentum, nego Anteced. Ad primam prob. ex D. Thoma formatam, conceſſa littera D. Thom. ad primam conſequẽtiam: ergo cũ impotentia morali ad executionem ſtare poterit potentia moralis ad electionem, diſt. conſequens: cum impotentia morali ad exequutionem, &c. impotentia morali antecedenti, & conſequenti, nego conſequentiam; cum impotentia morali ſolùm conſequenti, concedo conſequentiam: & diſtinguo ſecundum Conſeq. eadẽ diſtinctione: cum impotentia morali ad exequutionẽ ſolùm conſequenti, conc. Conſ. antecedenti, & conſequenti, nego Conſ. Etenim cũ dicimus, propoſitum efficax ſervandi omnia mãdata legis collectivè non poſſe cõpati cum impotentia morali exequutionis, loquuti ſumus de impotentia morali ſolùm antecedente ad exequutionẽ, non de impotentia morali ſolũ conſequente. Et quidem benè: Nam homo in pura natura ad obſervãtiã totius legis naturalis nedũ ſolum haberet impotentiam moralẽ ſolum conſequentem, ſed etiã antecedentẽ; quia non haberet adhuc vires ſufficiẽtes, & præciſsè dãtes poſſe. Quod non ſic contingit in exẽplo adducto perſeverantiç: poſtquã enim iuſtus ex cõmunibus auxilijs gratiç intendit perſeverãtiã vſque ad finem, licet nõ habeat ex eiſdem auxilijs potentiã conſequentem ad perſeverandum vſque ad finẽ; tamen habet vires ſufficientes, quæ dant ei poſſe expeditum ad perſeverãdum vſque in finem, ratione gratiæ, & communium auxiliorum ordinis ſupernaturalis: caret tamẽ efficacia perſeverãdi actualiter, quia hæc ſolùm datur per ſpecialiſsimum perſeverantiæ donum; & ſic cum impotẽtia morali conſequente exequutionis ſtare poteſt efficax intentio perſeverandi vſque in finem vitæ. Vnde omnia conſonant. Sic Illuſtriſ. Godoy.

51 Sed ſolutio eſt valde difficilis: etenim perſeverare vſque in finem vitæ ſit ſe immobiliter in bono ſtatuere, & liberum arbitrium ſit ex ſe vertibile in malum, & hæc vertibilitas non tollatur per gratiam, & auxilia communia præſentis vitæ, nunquàm homo habet vires ſufficientes ad ſe immobiliter ſtatuẽdum in bono: hæ enim vires ad hoc ſufficientes eſſent, ſi à libero arbitrio aufferrent vertibilitatem ad malum, quam cum non aufferrent gratia, neque auxilia communia præſentis vitæ, non debemus dicere, ſolum cum illis hominem habere potentiam antecedentem expeditam moraliter ad perſeverandum vſque in finem vitæ.

Dein-

Deinde, ſi haberet vires ſufficientes, & expeditas moraliter ad perſeverandum in fine vitæ, quando homo actu perſeverat vſque ad finem vitæ, tales vires effective cauſarent illum actum perſeverandi vſque ad finem vitæ, & conſequenter effective ſe immobilitarent in bono: hoc autem eſt falſum: ergo. Prob. Min. Nam perſeverare vſque in finem vitæ, eſt coniũgere mortem cum gratia, vel cum pœnitentia finali, quam coniunctionem ſolus Deus efficit per donum perſeverantiæ, mere paſsive ſe habentibus ad illud cunctis, quæ ſe tenent ex parte hominis: igitur prædictæ vires gratiæ, & communium auxiliorum non ſe habent, vt activæ, ad perſeverandum vſque ad finem vitæ.

52 Vnde crediderim, ſalva pace tãti Viri, quòd ex communibus auxilijs nemo poteſt eligere, & intendere abſolutè, & efficaciter perſeverantiam vſque in finem vitæ; ſed tãtum poſſe efficaciter intendere, & eligere facere, quòd in ſe eſt, vt Deus det illi in fine vitę magnum perſeverantiæ donum: & in hoc ſenſu intelligo Div. Thom. in auctoritate adducta. Vnde ex illa nihil conuincitur cõtra nos: quia dilectio perfecta Dei Auctoris naturæ includit propoſitum efficax abſolutum ſervandi totam legem: quod dicimus non poſſe ſtare cum impotentia morali exequutionis eius. Ad ſecundam probat. Anteced. dico, quod poſita electione, & intentione efficaci, eſt nova difficultas in exequendo, ſuperabilis tamen per ipſam efficacem intentionem, & electionẽ, ſi perſeverent tempore exequutionis: ad quarum perſeverantiam ponitur *imperium* efficax firmans voluntatem in præhabitis actibus intentionis, & electionis.

Ad confirm. dico, quòd novæ difficultates occurrentes tempore exequutionis poſſunt efficere, quòd quis deſiſtat ab intento, & ab electo: ſi autem his nõ obſtantibus, quis pro tunc perſeveret in intentione efficaci, & electione, ex vi horũ ſuperabuntur, & talis procedet ad exequutionem. Vnde non ſtat potẽtia moralis, & expedita ad efficacem intentionem cum morali impotẽria ad exequutionem: nam ſicut difficultates occurrentes reddunt executionem moraliter impoſsibilem, ſicut quis non exequatur, ita & cogunt deſiſtere ab intento, & ab electo.

§. V.

Vtrum ſtatus puræ naturæ ex ipſa rei natura ſit impoſsibilis?

53 ALIQVI Auctores, qui nobiſcum ſentiunt, non repugnare divinitus ſtatum puræ naturæ, dicunt tamen repugnare de lege ordinaria. Ita defendit noſter Contenſon tomo 5. diſert. 1. cap. 1. vbi talem ſtatuit concluſionem: *Status puræ naturæ non eſt conveniens, nec de lege ordinaria poſſibilis.* Per quæ videtur ſentire, quod naturaliter repugnet produci naturam rationalem ſine pacto, & ſine gratia, hoc eſt, in pura natura. Quam doctrinam deſumpſit ex Ianſenio, & Eſtio. Oppoſitum videtur tenere M. Gonet tom. 9. d. 1. *de ſtatu puræ naturæ.* Pro explicatione quæſiti adverto, quòd pro priori ad decretum creationis rationalis naturæ, Deus perfectiſsimè pręvidit naturã, proprietateſque eius, & accidentia, ſine quibus abſque miraculo poſſet exiſtere, & accidentia, ſine quibus, licet exiſtere poſſet, nõ tamen ſine miraculo. Hinc ad productionẽ creaturæ rationalis, iuxta primum modum, potuit procedere, vt auctor de lege ordinaria; iuxta ſecundum vero, ſolum potuit creare de potentia abſoluta, non fundata in aliqua poſitiva exigentia creaturæ, ſed in ſola non repugnantia ex vi terminorum. Licet hoc videre: Deus cũ producit quãtitatem impenetrabilẽ cum alia quantitate, vere producit illã de lege ordinaria; cum autem in hoc diſpenſat, & finit duas quantitates inter ſe penetrari, tunc ſe gerit, vt Auctor de potentia abſoluta, quia non attendit ad ea, quę debẽtur quantitati, ſed tantũ ad id, quod ei ex vi terminorum non repugnat. Diximus autem ſupra quòd creatura rationalis naturaliter non exigit gratiam, nec viſionem beatam; ſed ſolum iſta reſpicit pure obediẽtialiter, & per ſolam non repugnantiã: vnde videtur concludendũ, quòd in productione creaturæ rationalis ſine gratia, & ſine ordine ad viſionem beatam, Deus procederet ſecundum legem ordinariam, & nõ vt Auctor de potentia abſoluta.

54 Sum ergo in ea ſententia, quod Deus de lege ordinaria ante decretum de productione hominis recti (quod explicat Scriptura dicens: *Fecit ergo Deus hominem rectum*) potuerit creare hominẽ

in pura natura ſine ſupernaturali gratia. Concluſio ſtatuitur contra Ianſenium, Eſtium, Contenſon, & Roſende. Pro ea tamen ſtant omnes veri Antijaſeniſtæ, quos ſequitur M. Gonet, & alij Recentiores, quos, ſupræſto nomine, citat Roſende. Proboque primo ex D. Tho. in 2. d. 31. q. 1. a. 2. his verbis: *Poterat Deus à principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditionem ſuæ naturæ relinqueret, vt ſcilicet mortalis, & paſsibilis eſſet, & pugnam concupiſcentiæ ad rationem ſentiens, in quo nihil naturæ humanæ derogaretur, quia hoc ex principijs naturæ conſequitur: non tamen iſte defectus in eo rationem culpæ, aut pœnæ haberet, quia non per voluntatem iſte defectus cauſatus eſſet.* In quibus loquutio Div. Thom. de lege ordinaria procedit, vt pote cum dicat, nihil derogari naturæ humanæ, quia produceret tunc illam cũ omnibus illis, quæ ex eius principijs naturaliter conſequuntur, & ſolum ſine illis, ad quorum per ſolam obedientialem potentiam habet reſpectum puræ non repugnantiæ: produceret ergo Deus tunc, vt auctor de lege ordinaria: nàm non faceret contra debitum, nec contra exigentiam naturæ rationalis.

Reſpond. Contenſon, poſſe quidem Deum producere vnum, vel alterum individuum naturæ humanæ; ſed non totam naturam humanam in omnibus ſuis individuis: & hoc tantum velle D. Thomas. Sed contra eſt, nam vbi eadem ratio eſt de vno individuo, & de tota collectione individuorum, perperam quod conceditur vni, negatur collectioni: Sed eadem ratio eſt de productione vnius individui, & de tota collectione: ergo ſine fundamento dicitur, quòd de lege ordinaria poſſet vnum individuum producere, & non totam collectionem. Prob. min. nàm ideò totam collectionem creare ſic non poſſet, quia faceret contra exigentiam totius collectionis, quę naturaliter exigeret gratiam, & viſionem Dei: ſed ſi hoc eſſet verum, etiam vnum individuum naturaliter hoc exigeret, vt per ſe notũ eſt: ergo ſi hac exigentia non obſtante, poſſet de lege ordinaria vnum individuum ſic producere, etiam hoc non obſtante, poſſet totam collectionem producere.

55 Secundò prob. nam tunc Deus in productionibus ſuis procedit de lege ordinaria, quando dat rebus id, quod naturaliter debetur illis, & id, quod naturaliter exigitur ab illis: ſed gratia ſupernaturalis, nec debetur naturaliter naturæ rationali, nec ab ea naturaliter exigitur: ergo in productione puræ naturæ Deus procederet ſecundum legem ordinariam. Min. negant oppoſiti Auctores. Sed iam multis illam probavi contra P. Roſende. Quibus modo addo, quòd ſit expreſsè contra Divum Thomam, aſſerentem, quòd homo naturaliter, id eſt, ex ſolis principijs naturæ poſitive exigeret, & appetat beatitudinem, ſecundum quod hoc in viſione Dei conſiſtit: ſic habet 1. 2. q. 5. art. 8. *Quamuis ex naturali inclinatione voluntas habeat, vt in beatitudinem feratur ſecundum communem rationem; tamen quod feratur in beatitudinem talem, vel talem, hoc non eſt ex inclinatione naturæ, ſed per directionem rationis, quæ adinvenit in hoc vel in illo ſummũ bonum hominis conſtare.* Sed clarius quæſt. 22. de verit. ſic habet: *Homini inditus eſt appetitus vltimi finis ſui in communem, vt ſcilicet appetat naturaliter, ſe eſſe completum in bonitate: ſed in quo iſta completio conſiſtat, vtrum in virtutibus, vel ſcientijs, vel delectabilibus, vel huiuſmodi alijs, non eſt ei determinatum à natura: quando ergo ex propria ratione, adiutus diuina gratia, apprehendit aliquod ſpeciale bonum, vt ſuam beatitudinem, in quo vere ſua beatitudo conſiſtit, tunc meretur, non ex hoc, quòd appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, ſed ex hoc, quod apprehendit hoc ſpeciale, quod non naturaliter appetit, vt viſionẽ Dei, in quo tantum ſecundum rei veritatem ſua beatitudo conſiſtit: ergo in viſionem Dei non fertur naturaliter hominis appetitus, ſed in ſolam beatitudinem, ſecundum rationem communem.*

Huic expreſſo teſtimonio reſpondet Contenſon, quòd dum ipſe docet, naturaliter hominem appetere videre ſubſtãtiam Dei, ſupponit hominẽ, vel per demonſtrationem, vel quovis alio quocumque modo Dei notitiam aſſequutum fuiſſe; qui cognitione ſuppoſita de Deo vero, quam poſſunt habere omnes homines, voluntas naturaliter in illud videndum fertur: cum enim naturaliter appetat ſummum bonum, cognito, in quo hæc ratio ſummi boni conſiſtat, naturaliter appetit videre ipſum.

56 Sed contra eſt, nam ad cognitionem veri Dei, vel quod beatitudo conſiſtat in viſione, homo non poteſt pervenire

re ex ſuis naturalibus; ſed ſolum ex adiutorio gratiæ: vnde Divus Thomas dicit, in addicta auctoritate: *Quando ergo homo ex propria ratione, adiutus diuina gratia, appetit aliquod ſpeciale bonum, in quo ſua beatitudo vera conſiſtit, tunc meretur non ex hoc, quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, ſed ex hoc, quod appetit hoc ſpeciale, quod non naturaliter appetit, vt viſionem Dei.* Ergo neque poteſt homo ex ſuis naturalibus viſionem Dei appetere: nam vbi natura non ſufficit ad cognitionem, neque voluntas ſufficit ad appetitum. Deinde D. Thomas aſſerit, quod dum homo gratia adiutus appetit ſuam viſionem, vt veram beatitudinem, ex hoc meretur, quia hoc naturaliter non appetit, non vero ex hoc, quòd beatitudinem ex terminis appetit: ſentit ergo quòd ad viſionem Dei, etiam ſuppoſita cognitione gratuita, nõ habetur naturalis appetitus.

Deinde homo nequit certo ſcire, quòd in Dei viſione vera beatitudo conſiſtat, per ſolam demõſtrationem à poſteriori, quam *quoad an eſt*, ex effectibus viſibilibus Deum inviſibilem cognoſcit, ſed requirit ad hoc lumen fidei ſupernaturale, cum hoc tantum ſit credibile: non ergo hanc cognitionem omnes homines poſſunt habere, vt dicit Contenſon. Neque valet illa conſequentia: *Naturaliter homo appetit beatitudinem: ergo ſi cognoſcat hanc conſiſtere in viſione, naturaliter appetet viſionem*: ſed deberet ſubſumere: *Sed naturaliter cognoſcere poteſt illam conſiſtere in clara viſione Dei*: & tunc bene inferret: *Ergo naturaliter appetit viſionẽ Dei.* Et cum talis minor ſit falſa, diſcurſus eſſet nullus.

57 Sed ratione ſic argumentor, nam ſi natura rationalis ex ſuis naturalibus poſitive appetit, & exigit viſionem, vt ſuum finem vltimum: ergo & opus ex ſolis naturalibus procedẽs poterit eam exigere, vt præmium; quod Pelagianum eſt. Probatur conſequentia, nam ex quo perfecta ſupernaturalitas viſionis non tollit à natura poſitivam ſui exigentiam, & verum appetitũ, non poterit tollere ab opere naturæ moralẽ ſui exigentiam, qualis eſt illa, quæ convenit merito reſpectu præmij: ergo. Prob. Anteced. Opus ex gratia procedens comparatur, vt meritum ad viſionem, quia ipſa gratia, ex qua procedit, naturaliter inclinat, & appetit ipſam viſionem: ergo ſi natura ex ſuis naturalibus naturaliter inclinat in viſionem & eam appetit naturaliter, opus ex ſolis naturæ viribus procedens, poterit comparari ad viſionem, vt meritum ad præmium.

Dices, eſſe diſparem rationem: nam appetitus naturalis ad viſionem non facit ſibi naturaliter debitam viſionem, quod aſſerere Pelagianum eſſet: & ſic nõ eſt inconveniens, talem naturalem appetitum ponere in natura reſpectu viſionis. At meritum facit ſibi debitum præmiũ: vnde ſi opus naturæ exigeret viſionem, vt præmium, iam viſio eſſet debita naturæ: & ſic non eſſet gratia, contra illud Pauli: *Gratia Dei vita æterna.* Et ſic nulla eſt paritas.

58 Sed contra eſt. Nam dum præmium poteſt exigi naturaliter ab opere, nullum eſt inconveniens dicere, quòd tale opus ſit meritum talis præmij: ſed ſi natura poſitive inclinat, & exigit viſionem, vt perfectionem naturaliter ab ipſa exactam, nõ poſſumus dicere, quod opus naturaliter bonum, ab ipſa procedens, nõ exigat poſitivè ipſam viſionem: ergo non erit inconveniens ponere, quòd opus naturale bonum liberum, & viatoris ſit meritum reſpectu talis viſionis. Prob. Min. Nam opus ex viribus naturæ procedens, eliceretur à natura iuxta inclinationem naturæ, & eius exigentiam: ergo ſi natura poſitive exigeret viſionem Dei, vt ſui vltimum finem, opus ex viribus eius elicitũ pariter exigeret ipſammet viſionem non alia exigentia, niſi meriti ad præmium: ergo non eſſet inconveniens in tali opere ponere rationem meriti, reſpectu viſionis Dei.

Deinde, iuxta Auctores, quos impugno, Deus ex ſuppoſitione, quod producat naturam ex ſe inclinantem poſitivè in viſionem Dei, nequit ipſam producere imperfectam; ſed ne imperfecta ſit, debet neceſſariò illam ditare gratia ſupernaturali: ergo cum opus bonum, ex viribus naturæ procedens, in obſequiumque Dei Auctoris talis viſionis factũ poſitive inclinet ad viſionem, non poterit Deus illud opus imperfectum relinquere, & conſequenter tenebitur illud ditare ipſa viſione Dei, vt præmio. Dices in tali opere non poſſe inveniri exigentiam viſionis: quia hæc exigentia fundatur in cõdignitate ipſius operis; opus autem naturale nullam habet condignitatem cum viſione, quia naturalis ad ſupernatura-

le

le nulla condignitas eſſe poteſt.

Sed contra eſt. Nam tale opus eſſet à natura poſitivè inclinata, & poſitive exigente viſionem Dei, vt ſuum vltimum finem: ergo ex hoc haberet condignitatem reſpectu viſionis Dei. Prob. Conſ. Nam ex eo opus procedens à gratia habet condignitatem cum viſione, quia procedit à gratia poſitivè exigente, & inclinante in viſionem: ergo cũ tale opus naturale procederet à natura ita digna, quòd poſitivè exigeret, & inclinaret in viſionem, tanquàm in ſuum vltimum finem ex hoc haberet condignitatem cum viſione, vt meritum cum præmio.

§. VI.

Soluuntur argumenta Vincentij Contenſon.

59 PRIMO Arguit. Non eſt inconueniens, vt homo illo in ſtatu producatur, in quo ſuam perfectam beatitudinem, quam naturaliter appetit, obtinere non poſſet; alias fruſtra beatitudinis appetitum Deus hominibus inſerviſſet, ſi illam acquirere nunquam poſſet: atqui in ſtatu puræ naturæ homo beatitudinem ſuam perfectam, quã naturaliter concupiſcit, aſſequi non poſſet; talis nãque beatitudo clara Dei viſio eſt: ergo non eſſet cõueniens naturis rerũ, quod Deus hominẽ cõderet in pura natura; atque adeo de lege ordinaria homo in pura natura nequit produci. Ad hoc argumentum, nego ſuppoſitum Min. videlicet, quod homo in pura datura naturaliter appeteret beatitudinem ſecundum peculiarem rationem viſionis Dei: quia huius oppoſitum ex Divo Thoma, & rationis pondere demonſtravimus.

Sed iſtud naturale videndi Deum deſiderium prætendit probare Contenſon ex D. Tho. lib. 3. contra Gent. cap. 6. vbi ſex rationibus hoc probat. Prima eſt: *Omne, quod eſt imperfectũ in aliqua ſpecie deſiderat conſequi perfectionem illius ſpeciei; qui enim habet opinionem de re aliqua, quæ imperfecta illius rei eſt notitia, ex hoc ipſo incitatur ad deſiderandam illius rei ſcientiam: at cognitio, quam de Deo habent creaturæ intellectuales, non cognoſcentes ſubſtãtiam eius, imperfecta eſt: ergo in ea non quieſcit deſiderium creaturæ intellectualis; ſed incitatur magis ad diuinam ſubſtantiam videndam.* Secundam rationem format: *Quia ex cognitione effectuũ quis incitatur ad cognoſcendam cauſam, nec tale deſiderium quieſcit, niſi ipſam Dei ſubſtantiam videat.* Tertiam format ex eo: *Quia videntes naturaliter, quia eſt aliquid, ſcire deſiderant, quod eſt ipſum, quod eſt intelligere eius ſubſtantiam: non igitur quietatur naturale deſiderium in cognitione Dei, quæ ſolum ſcitur de eo, quia eſt.*

Quartam: *Quia intellectus, quolibet finito dato, aliquid vltra molitur apprehendere: non igitur intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ quieſcit per hoc, quod cognoſcit ſubſtantias creatas, quantumcumque eminentes; ſed adhuc naturali deſiderio tendit ad intelligendũ ſubſtantiam, quæ eſt altitudinis infinitæ.* Quintam format ex eo: *Quia intellectus naturaliter appetit ſcientiam, ita deſiderat pellere neſcientiam: ergo cum cognoſcat Deum eſſe ſupra omne, quod à ſe per ſpecies cognoſcitur, cognoſcit etiam ſubſtantiam Dei eſſe ſibi ignotam: tendit igitur naturale eorum deſiderium ad intelligẽdum diuinam ſubſtantiam.* Vltimam rationem deſumit ex eo: *Nos* (inquit) *quantũcũque ſciamus Deum, non quieſcimus deſiderio, ſed adhuc deſideramus Deum per eſſentiam cognoſcere, multò igitur magis ſubſtantiæ ſeparatæ hoc naturaliter deſiderant.* Et cap. 51. *Cum impoſſibile ſit naturale deſiderium eſſe innane, neceſſe eſt dicere, quòd poſſibile eſt ſubſtantiam Dei videri per intellectum, & à ſubſtãtijs ſeparatis, & ab animabus noſtris.* Sic Div. Thom. ſentit ergo quòd creatura rationalis naturaliter appetit videre Deum.

60 Sed reſp. Div. Thom. in his relatis non eſſe contra nos ſed loqui de intellectu Angelico iam per gratiam illuſtrato, & fide diuina inſtructo. Nam ratio naturalis ex pura natura nequit peruenire ad notitiã certam huius, quod eſt beatitudinem perfectam noſtram in viſione Dei conſiſtere: ſuperat enim hoc captum cuiuſcumque intellectus creati. Angelus ergo naturaliter Beatus beatitudine naturali, & ordinatus ad Deum finem vltimum ſupernaturalem, fide diuina inſtructus, ex aliquibus effectibus poteſt naturaliter incitari ad appetitum elicitum inefficacem videndi Deum, quaſi vellet naturaliter ſatiari viſione Dei, ſi ei hæc poſsibilis eſſet per naturam.

Sed contra hoc inſtat Contenſon, quòd Div. Thom. ex tali appetitu probat poſsibilitatem viſionis; hæc autẽ non probatur ex appetitu elicito inefficaci, cum iſte ſæpius in impoſsibilia feratur:

ergo

ergo loqui debet de appetitu naturali efficaci elicito. Reſpond. quod licet ex appetitu inefficaci non deſumatur argumentum convincens; tamen ſuppoſita fide, deſumitur optima congruentia: ſicque Div. Thomas procedit ad probandam poſsibilitatem viſionis, ſupponendo eius fidem, congruentia deſumpta ex tali appetitu, quaſi id, quod fides dictat tali congruentia confitmet. Alia argumenta multiplicat hic Auctor, quæ petunt multiplicare quæſita: puta quod talis homo non poſſet Deum diligere ſuper omnia: quod non poſſet beatificari: quod nõ poſſet eſſe immortalis in anima, & corpore, quia reſurgere à mortuis non poſſet; & ſic concludit, de lege ordinaria productionem hominis in pura natura non eſſe poſsibilem. Ad quæ omnia ex profeſſo reſpondebimus.

§. VII.

Vtrum homo potuerit produci ſine integritate, & ſine immortalitate completa corporis, & animæ?

61 PARTEM Negantẽ tenent Ianſenius lib. 3. de ſtatu naturæ puræ, & lib. de gratia primi hominis, & Angelorum, vbi docet, fœlicem illum ſtatum, in quo Adam creatus fuit, connaturalem illi fuiſſe, ita, vt aliter creari nequiverit, neque ſubijci morti, & alijs miſerijs, & erumnis, aut pati in anima ignorantiam, ex concupiſtia ortam. Eamdem ſententiam prius tenuerat Henricus de Gandavo quodlib. 6. q. 11. vbi docet, quod iuſtitia originalis, quatenus per eam corpus erat in plena obedientia ad animam, fuit naturalis, ac pertinuit ad naturam hominis in ſui puritate, ita, vt ſine ea creari non potuerit. Eamdem ſententiam videtur tenere Eſtius in 2. d. 26. §. 6. quoad ſubiectionem inferiorum ad rationem, & corporis ad animam, quam cenſet eſſe homini naturalem, & cõvenientem ei ex puris naturalibus. Cæterum diſt. 19. §. 9. & 10. immortalitatem hominis cenſet fuiſſe ſupernaturalem; ſubindeque Deum potuiſſe creare hominem purum à peccato, obnoxium morti, & morbis, ac doloribus corporalibus. Tenent etiam Vincentius Contenſon vbi ſupra, & noviſsimè Pater Roſende, vbi ſupra, vbi ad longum defendit non poſſe Deum producere naturam rationalem niſi perfectam: produceret autem illam imperfectam, ſi eam integram non produceret. Cæteri autem Scholaſtici tenent oppoſitum.

62 Ideòque ſit concluſio. De potentia ordinaria, providente ſingulis rebus iuxta id, quod naturaliter exigunt potuit Deus creare hominem ſine dono integritatis, & immortalitatis, hoc eſt, cum inclinatione effreni, & rebelli partis ſenſitivæ adverſus rationem, & cum neceſsitate moriendi. Sic in terminis tenet Divus Thomas in 2. d. 31. q. 1. a. 2. vbi habet: *Poterat Deus à principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quam in conditione ſuæ naturæ relinqueret, vt ſcilicet mortalis, & paſsibilis eſſet, & pugnam concupiſcentiæ ad rationem ſentiens, in quo nihil naturæ humanæ derogaretur, quia hoc ex principijs naturæ conſequitur; non tamen iſte defectus in eo rationem culpæ, aut pœnæ haberet, quia non per voluntatem iſte defectus cauſatus eſſet.* Sic Div. Thom. quibus expreſſe refutat fundamentum Ianſenij, & ſequatium aſſerentium, non potuiſſe Deum prædicta dona aufferre ab homine, niſi propter peccatum.

De dono immortalitatis etiam extat egregium teſtimonium eiuſdem Sancti Doctoris, 1. p. q. 76. art. 1. vbi de corpore primi hominis ſic habet: *Non enim corpus eius erat indiſolubile per aliquẽ immortalitatis vigorem in eo exiſtentem, ſicut erit in patria, ſed inerat animæ vis quædam ſupernaturaliter diuinitus data, per quã poterat corpus ab omni corruptione ſeruare, quandiu ipſa Deo ſubiecta manſiſſet.* Sic D. Thomas: igitur immortalitas, in qua homo creatus eſt, erat ex gratia ſupernaturali; & cum hæc non ſit debita naturæ rationali, potuit optimè natura rationalis ſine hoc immortalitatis dono produci.

63 Item ipſe D. Thomas 1. p. quæſt. 95. a. 1. in corp. vbi probat primum hominem fuiſſe productum in gratia: *Quia* (inquit) *hoc videtur requirere rectitudo primi hominis, in qua Deus hominem fecit, ſecundum illud Eccleſiaſt. 7. Deus fecit hominem rectum: erat enim rectitudo ſecundum hoc, quod ratio ſubdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, & animæ corpus. Prima autem ſubiectio erat cauſa ſecundæ, & tertiæ: quandiu enim ratio manebat Deo ſubiecta, inferiora ei ſubdebantur,*

vt

vt *Auguſtinus dicit. Manifeſtum eſt autẽ, quòd illa ſubiectio corporis ad animam, & inferiorum virium ad rationem non erat naturalis, alioquin poſt peccatũ manſiſſet, quia etiam in Dæmonibus data naturalia poſt peccatum permanſerunt. Vnde manifeſtum eſt, quod & illa prima ſubiectio, qua ratio Deo ſubdebatur, non erat ſolum ſecundum naturam, ſed ſecundum ſupernaturale donum gratiæ. Vnde Auguſt dicit 13. de Ciuit. Dei quod poſtquàm præcepti facta tranſgreſsio eſt, cõfeſtim gratia deſerente diuina de corporum ſuorum nuditate confuſi ſunt: ſentierunt enim motum inobedientis carnis ſuæ tanquã reciprocam pœnam inobedientiæ ſuæ. Ex quo* (inquit Div. Thomas) *datur intelligi, ſi deſerente gratia, ſoluta eſt obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima exiſtentem, inferiora ei ſubdebantur.* Tantum Div. Thomas: igitur donum integritatis ex gratia ſupernaturali erat: & cum ſit hæc indebita naturæ, convincitur evidenter, potuiſſe Deum producere talem naturam ſine tali dono integritatis.

Vbi non poſſum non mirari, quòd Pater Roſende ex hoc vltimo loco audeat ſuam probare ſententiam. Sic enim habet à numero 14. *Amplius elucidatur concluſio ex doctrina Diui Thomæ. 1. p. q. 95. art. 1. Qui rectitudinem primæ creationis ſic explicat. Erat enim rectitudo ſecundũ hoc, quod ratio ſubdebatur Deo, rationi vero inferiores vires & animæ corpus: prima autem ſubiectio erat cauſa ſecundæ, & tertiæ.* Et ſubſumit Roſende: *Atqui Deus non poteſt facere, quod ratio non ſit ſubjecta ſibi, quia non poteſt facere, quod non ſit eius participatio, in qua conſiſtit ſubiectio: ergo non poteſt Deus producere creaturam rationalem ſine hac rectitudine: ergo non poteſt producere ſine ſecunda, & tertia.*

64 Sed vt appareat, quam fribolè hic Auctor argumentetur, adverte Lector, quòd rationem ſubdi Deo ſtare poteſt dupliciter. Primò ex eo, quòd Deus eſt Dominus, & ipſa eſt ſerva, ratione cuius ſeruitutis Deus poteſt creaturam deſtruere, & anihilare, & ratione cuius poteſt in ea, & per eam quidquid non implicat contradictionẽ facere; hęc enim eſt ſeruitus naturalis, ſine qua Deus non potuit producere creaturam rationalem, ſicut neque aliam quamlibet naturam: & de hac rectitudine ſeruituris (quia conuenit creaturæ ex quo effectus Dei eſt, & eius participatio) probat argumentum Roſende, quod Deus ſine illa non potuerit producere creaturam rationalem. Eſt inſuper præter hanc ſubiectionem ad Deum, alia ſubiectio rationalis, per quã ratio per ſuos actus liberos Deo ſubijcit, ita vt firmiter proponat ſe in omnibus, & per omnia Deo obedire, & à præceptis eius nunquam recedere, ſed habere mentem fixam in Deo, ita, vt ab ipſo non recedat, etiam vrgentibus graviſsimis tentationibus, & arduiſsimis difficultatibus: & hanc ſubiectionem rationis ad Deum ſolum poteſt dare gratia gratum faciens, & in hac conſiſtit rectitudo illa, in qua conſtitutus eſt primus homo, ad quam requirit gratiam habitualem Sanctus Thomas.

Ad quã duplicẽ ſubiectionem attendens D. Th. dicit in corp. illius articuli: *Vnde manifeſtum eſt, quòd prima illa ſubiectio, qua ratio Deo ſubdebatur, non erat ſolum ſecundum naturam, ſed ſecundum ſupernaturale donum gratiæ.* Quibus indicat, in illo primo homine fuiſſe duplicem ſubiectionem ad Deum, aliam naturalem à nobis explicatam, ſine qua non potuit creari primus homo: aliam mere ſupernaturalem, à nobis etiam explicatam, ſine qua (quia ſupernaturalis erat) bene poterit creari primus homo. Vnde diſt. Min. ex Roſende: atqui non poteſt facere, quod ratio non ſit ſubiecta ſibi, ſubiectione ſeruitutis generalis, quam habent omnes effectus Dei ad Deum, conced. Min. ſubiectione rationali, & libera à nobis explicata, nego Min. & diſt. Conſ. ergo non poteſt Deus producere creaturam rationalem ſine hac rectitudine, loquendo de prima rectitudine naturali, concedo Conſeq. loquendo de rectitudine gratuita, nego Conſeq. & aliam, quæ ſubinfertur: quia illa rectitudo ſeruitutis naturalis non erat cauſa ſecundæ, & tertiæ rectitudinis, de quibus D. Thom. loquitur.

65 Ex quibus infero, ſiniſtram eſſe interpretationem, quam huic textui D. Thom. aſsignat Roſende, videlicet, velle D. Thom. rectitudinem illam, ex qua D. Thomas intulit fuiſſe creatum in gratia, fuiſſe naturalem; ſed habuiſſe complementum ſuum ex gratia ſupernaturali. Infero quidem, eſſe ſiniſtram. Nàm rectitudo, ad quam requiritur gratia à D. Thom. potuit diſolvi per peccatum; illa autem rectitudo naturalis

ſer-

ſervitutis, & ſubiectionis ad Deum, per peccatum diſſolvi nequit, vt patet, quia manſit in primo homine poſt peccatum: ergo habent ſe vt duæ rectitudines ex æquo diſtinctæ, & non vt vna rectitudo completa per aliam.

Secundo. Quia rectitudo, ad quam D. Thom. requirit gratiam ſupernaturalem, conſiſtebat in propoſito efficaci ſubijciendi ſe in omnibus Deo, & nō deficiendi à lege, & regula divina, orto ex gratia habituali, & perfectiſsima charitate; quod propoſitum erat actus perfecte ſupernaturalis procedens à primo homine mediante gratia, & charitate, vt tota proxima ratione agendi: non ergo erat opus naturæ completum per gratiā. Deinde. Hæc obedientia, ſeu promptitudo animi ad obediendum, erat ſic opus gratiæ, quod vt docet D. Thom. ex Auguſtino, *deſerente gratia amiſſa per peccatū, ſtatim appetitus rebellavit contra rationem*: ſignum ergo evidens eſt, quod adæquata ratio cohibendi exorbitantiam appetitus ad rationem, adæquate erat à gratia habituali reſidente in anima primi hominis.

66 Sed inquit P. Roſende. Si gratia habitualis in primo homine cohibebat motus appetitus, ne inſurgerent contra rationem: ergo in primo homine in ſtatu innocentiæ aderat concupiſcentia, & rebellio carnis: ſi enim non adeſſet, non haberet gratia quid cohiberet. Hoc autem videtur falſum: quia vt Theologi affirmant, concupiſcentia non habuit locum in primo homine, niſi poſt peccatum: ergo afferendum eſt, ex ipſa rei natura primum hominem caruiſſe carnis rebellione: & ſic hanc carentiam rebellionis non fuiſſe adæquate à gratia.

Sed nego primam Conſeq. non enim aderat, ſed adeſſet, ſi gratia Dei habitualiter in primo homine exiſtens non cohibuiſſet effrenem appetitum. Itaque, ſi attendatur ſola natura primi hominis, dicendum eſt, hominem primum habiturum carnis rebellionem; ſed quia non eſt relictus ſuæ naturæ, ſed ditatus eſt perfectiſsima gratia ſtatus innocentiæ, de facto in tali ſtatu carnis rebellionem non habebat. Sicut dici ſolet, quod B. Virgo in primo inſtanti ſuæ conceptionis non habuit originale, non quia ſi ſibi relinqueretur, non haberet; ſed quia ex ſpeciali privilegio gratia præventa eſt, vt originale non contraheret. Et ſicut dicitur de peccabilitate, quam haberent Beati, ſi gratia conſumata ditati non fuiſſent. Vnde gratia primi hominis non cohibebat motus appetitus inſurgentes contra rationem; ſed præveniebat, ne inſurgerent contra rationem.

67 Sed iam ratione probemus noſtram concluſionem. Integritas naturæ, ſeu perfecta ſubiectio appetitus inferioris ad ſuperiorem non eſt homini connaturaliter debita: ergo potuit ſine illa creari, non ſolum de potentia abſoluta; ſed etiam de lege ordinaria. Prob. Conſeq. Nam ſapiens Dei providentia ſolum tenetur providere rebus iuxta id, quod connaturaliter exigunt; non vero iuxta ea, quæ ſunt naturæ indebita: ergo ſi ſubiectio appetitus inferioris ad ſuperiorem non eſt homini naturaliter debita, potuit Deus de lege ordinaria hominem creare ſine dono integritatis. Ant. vero prob. nulli naturæ debetur connaturaliter remedium defectus, qui eſt ipſi connaturalis: quia enim ſublunare eſt naturaliter corruptibile, non debetur ei remedium talis corruptibilitatis: ſed integritatis donum, ſeu plena ſubiectio appetitus ad rationem, eſt remedium defectus homini naturalis, nempe rebellionis cōcupiſcentiæ adverſus rationem, quæ naturalis eſt homini, cum conſtet ex duabus naturis, rationali, & ſenſitiva, quarum illa tendit ad bonum honeſtum, iſta ad bonū ſenſibile delectabile, quod multoties lege rationis prohibetur; ex quo naturaliter oritur pugna inter iſta duo: ergo donum integritatis non eſt debitum homini: & ſic bene potuit ſine ipſo creari.

68 Idemque argumentum fit de dono immortalitatis. Cum enim ſit remedium defectus naturalis mortalitatis, vel corruptibilitatis, quæ ex intrinſeca hominis conſtitutione ſequitur, nempe quia componitur ex materia non ſatiata ſua forma, ſemper manet vbique fameli-ca, & cum appetitu ad aliam, ex qua parte dat locum contrarijs qualitatibus, & alterationibus corruptibilis, quibus ipſa compoſita ad interitum, & ſui deciſsionem tendunt. Vnde Cirillus lib. 1. in Ioann. cap. 15. ait, hominem ſupra naturam fuiſſe immortalitatem conſequutū. Et lib. 4. contra Iulianum, hominem corruptibili natura progenitū, Deo vo-

len

lente, fuiſſe immortalem. Et D. Thom. in 2. diſt. 19. q. 1. art. 4. ait: *Immortalitas illa, & impaſsibilitas non erat ei ex principijs naturæ, ſed ex beneficio conditoris: Vnde naturalis dici non poteſt proprie, niſi forte naturale dicatur omne illud, quod natura incipiens accepit*: ergo aſſeverandum erit, potuiſſe hominem creari ſine immortalitatis dono.

Reſp. Roſende, his convinci, huiuſmodi dona non eſſe debita naturæ rationali ſecundum ſe; non autem probari, potuiſſe Deum ſapienter, & convenienter naturam rationalem ſine his donis producere: quia ſibi debebat Deus ex ſuppoſitione, quod talem naturam creaſſet, illam producere perfectam, rectam, & non mancam; ſine his autem donis natura imperfecta, & manca produceretur: & ſic neceſſario, ex quo illam fecit, debuit illam his donis ditare.

69 Sed contra hoc iam ſupra argumentati ſumus. Et modo iterum argumentamur. Nam ſi Deus tenetur naturam rationalem producere perfectam, tam donis ipſi naturaliter debitis, quam indebitis, deberet aſsignare hic Auctor legem ſic Deum neceſsitantem: nam ſumma bonitas, & ſumma ſapientia, licet neceſsitent Deum ad dandum vnicuique quod ſuum eſt, & non deficere in naturaliter debitis; dare autem perfectiones indebitas, & alterius ordinis pure ſpectat ad liberalitatē, ad cuius exercitium nulla lege tenetur Deus: vnde D. Thom. q. 4. de Malo art. 1. ad 11. ſic docuit: *Originalis iuſtitia fuit ſuperaddita primo homini ex liberalitate diuina*: nulla ergo lege neceſsitante Deum ad ſic ditandum hominem fuit conceſſa: ergo ſine fundamento aſſerere poteſt hic Auctor, neceſsitari Deum ex ſuppoſitione, quod naturam rationalem produxit, dare ei dona gratiæ in remedium defectuum naturalium eius.

Et quidem hoc apparere poteſt ex eo. Nam licet homo ex ipſa rei natura peccabilis ſit, & defectus iſte per gratiā ſanari poſsit, tamen ipſum produxit cum defectu naturali peccabilitatis, cum alios defectus naturales ſanaverit, in ſignum vtique, quod curavit, quæ voluit, & quæ non voluit inſanata reliquit, vt clare oſtenderet, nulla lege neceſsitari, ad exhibenda remedia ſanativa defectuum naturalium.

70 Dices, huiuſmodi defectus non poſſe auferri ab homine, niſi per viſionē beatam, aut per vnionem hypoſtaticam, quorum neutrum conveniens fuit primo homini communicare: non primum, vt locus daretur merito: non ſecundū, quia illud ſolum ſervabatur vni Redemptori Chriſto Ieſu.

Sed contra eſt. Nam licet impeccabilitas *ſimpliciter* talis ſolum ab his duabus formis præſtari poſsit; tamen potuit cum tanta gratia ditare, quod deinceps nunquam peccaret, nec mortaliter, nec venialiter: ſimili modo, quo conceſſum eſt B. V. M. quod cum Deus non fecit, cum potuiſſet facere, ſignum evidens eſt, quod non ex neceſsitate Deus curavit defectus naturales primi hominis, alias omnes curaſſet, quia ex ſuppoſitione, quod illum creavit, tenebatur (vt inquit Roſende) ipſum perfectum producere, id eſt, liberum à defectibus naturalibus ſuis. Curavit ergo quos voluit, & quos non voluit inſanatos reliquit, vt hinc pateat, quod nulla neceſsitate compulſus ipſum à mortalitate, & à concupiſcentia ſanavit.

§. VIII.

Soluuntur argumenta Ianſenij contra concluſionem.

71 PRIMO Arguit Ianſenius. Creatura rationalis innoſcens, & nullius peccati rea non poteſt à Deo creari incapax aſſequendi veram beatitudinem, in qua quieſcat: ſed homo creatus in natura pura, & donis ſupernaturalibus gratiæ deſtitutus eſſet incapax veræ beatitudinis: ergo prout ſic creari non potuit. Mai. probat. Nam appetitus beatitudinis ita eſt naturalis homini, vt homines non tantum velint, ſed etiam nō poſsint non velle eſſe beati, vt ait Auguſt. in Enchiridion cap. 104. ergo non potuit naturam rationalem creare cum incapacitate aſſæquendi veram beatitudinem. Min. vero probat ſic, primo. Quia nullus homo poteſt eſſe vere Beatus, niſi ſincero amore Deo ſuo vltimo fini, & ſummo bono adhæreat: at omnis amor Dei eſſet impoſsibilis homini in ſtatu puræ naturæ, cum ille ſolum per gratiā, & Spiritum Sanctum valeat inſpirari: ergo. Nec valet reſpondere per illam diſtinctionem duplicis amoris, naturalis,

&

& ſupernaturalis à Philoſophis adinventam, cuius nec in ſacris litteris, nec in Concilijs, neque apud S. Auguſtinum invenitur veſtigium. Secundo idem probat: quia nequit homo vere eſſe Beatus, niſi clara Dei viſione fruatur: quod tali ſtatui erat impoſsibile: ergo.

Ad hoc argumentum, diſt. Mai. loquendo de vera beatitudine ſimpliciter, qualis illa eſt, quæ conſiſtit in clara viſione Dei, nego Mai. loquendo de beatitudine vera reſpective ad ſtatum, in quo inveniretur creatura rationalis, conc. Mai. & diſt. Min. eſſet incapax veræ beatitudinis ſimpliciter talis, conc. Min. veræ beatitudinis proportionatæ cum tali ſtatu, nego Min. & Conſeq. Ad prob. Min. nego Min. eſto enim amor Dei Authoris ſupernaturalis impoſsibilis ei eſſet, non tamen amor Dei Auctoris naturæ. Ad impugnationem primam huius duplicis amoris, nego totum, quod in ea continetur.

72 In primis talis diſtinctio duplicis amoris habetur expreſſe in D. Th. nam in cap. 13. 1. ad Corinth. lect. 4. ſic habet: *Amor eſt quædam vis vnitiua. & omnis amor in vnione quadam conſiſtit: vnde ſecundum diuerſas vniones diuerſæ ſpecies amicitiæ à Philoſopho deſignantur. Nos autẽ habemus duplicem coniunctionem cum Deo: vna eſt quantum ad bona naturæ, quæ hic participamus ab ipſo: alia quantum ad beatitudinem, in quantum nos hic ſumus participes per gratiam, & ſecundum primam communicationem ad Deum eſt amicitia naturalis, ſecundum quam vnumquodque, ſecundum quod eſt, Deum vt cauſam primam, & ſummum bonum appetit, & deſiderat vt finem ſuum: ſecundum vero communicationẽ ſecundæ, eſt amor charitatis, qua ſolũ creatura intellectualis Deum diligit.* Sic D. Th. Deinde talis diſtinctio non obſcure habetur in Sacra Scriptura. Nam Paulus Gentiles illos, qui Deum naturaliter agnoverunt, ait eo ipſo fuiſſe inexcuſabile, quod Deum cognoſcentes ipſum non coluerunt: Deus autem (vt inquit Auguſtinus Epiſtola 120.) non colitur, niſi amando: dum ergo iſti potuerunt colere, potuerunt quoque Deum amare: non amore ſupernaturali: ergo naturali.

In Concilijs etiam illa diſtinctio amoris habet fundamentũ, dum in Arauſicano 2. cap. 25. & Trident. ſeſſ. 6. Canone 3. diffinitur, auxilium Spiritus Sancti neceſſarium eſſe ad diligendum Deum, non quomodocumque, ſed ſicut *oportet ad ſalutem*, vel ſicut *oportet vt iuſtificationis gratia conferatur*: qua limitatione plene inſinuatur, alium amorem Dei præter ſupernaturalem eſſe nobis poſsibilem.

73 Similiter talis diſtinctio habet fundamentum in S. Auguſtino, qui lib. 6. contra Iulianum cap. 10. docet, infantes cum originali diſcedentes, à gratia, & gloria excluſos, non carituros Dei dilectione, quæ cum ſupernaturalis non ſit, erit naturalis, quod & D. Thom. cõfirmat dum in 2. diſt 33. q. 2. ad 5. ſic ait: *Quamvis pueri non baptizati ſint ſeparati à Deo, quantum ad illam coniunctionem, quæ eſt per gratiam, & gloriam; ipſi tamen coniunguntur per participationem naturalium bonorum: & ita de ipſo gaudere poterunt; gaudium autem non eſt niſi de bono amato: amabunt ergo Deum Auctorem naturæ.* Deinde in Bulla Pij V. contra Baium habetur damnata hæc propoſitio 37. *Omnis amor creaturæ rationalis, aut vicioſa eſt cupiditas, qua mundus diligitur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffuſa Deus amatur*: igitur præter amorem Dei ſupernaturalem alius datur amor Dei, nempe Auctoris naturalis.

Ad ſecundam prob. dico, homines à clara Dei viſione excluſos poſſe alia beatitudine inferiori, illi tamẽ ſtatui proportionata, donari, qua Deum Auctorẽ naturæ perfectiſsime cognoſcerent, & amarent. Nec valet dicere, quod hac cõtemplatione habita, appetitus non quieſceret, ſed deſideraret vltra Deum videre. Non, inquam, valet. Nam appetitus videndi cauſam non inſurgit, niſi quando viſio cauſæ poſsibilis apprehenditur; in illo autem ſtatu, omni fide ſupernaturali deſtituto, non apprehenderetur, vt poſsibilis viſio cauſæ: & ſic nulla eſſet anxietas videndi cauſam; ſed tantum adeſſet anxietas cognoſcendi cauſam perfectiſsimo modo illis poſsibili.

74 Secundo arguit Ianſenius: Donum integritatis, & gratiæ ſanctificantis à SS. Patribus dicitur, fuiſſe naturalia primis Parentibus. Nam Cœleſtinus Primus in Epiſt. ad Epiſcopos Galliæ, ait: *Homines in prævaricatione Adæ naturalem poſsibilitatem, & innocentiam perdidiſſe.* Et Auguſtinus lib. 11. de Geneſi ad litteram dicit: *Homines ea dona amitten-*

amittendo; amiſiſſe poſſe naturæ, & poſſibilitatem naturalem: ergo cum homo non potuerit creari ſine ſibi naturalibus, non potuit creari ſine dono integritatis, & ſine dono gratiæ ſanctificantis. Reſp. illa dona non potuiſſe dici à SS. Patribus *naturalia* proprie; ſed, vt vidimus ſupra ex D. Thom. potuiſſe dici *naturalia*, quatenus natura primi hominis incœpit cum illis: ſicut dicimus à Paulo *natura filij iræ*, non quia originale peccatũ ex principijs noſtris naturalibus oriatur; ſed quia cum ipſa natura homo contrahit originale.

Deinde arguit ex Div. Auguſtino, Deus non poteſt alicui ſine ſua culpa regnum cœlorum denegare: ergo eſt connaturaliter debitum: & ſic nõ poterit creari in puris naturalibus. Prob. Ant. Nam S. D. lib. 1. de peccat. meritis, & rem. c. 3. & lib. 1. ad Bonifaciũ c. 22. & lib. 2. c. 2. & ſerm. 2. de Verbis Apoſt. c. 3. impugnat hæreſim Pelagianam aſſerentem, non dari peccatum originale; & conſequenter Baptiſmum non prodeſſe parvulis ad illius remiſſionem, ſed ſolum ad ingreſſum in regnum cœlorum. Impugnat, inquam, ea ratione, quia ſi pueri innocentes abſque vllo perſonali, aut originali peccato morerẽtur, nulli poſſet Deus juſte denegare regnum cœlorum: vnde ait loco citato de Verbis Apoſt. *Quare patrimonium regni cœlorum abripis Innocẽti? Quæ eſt iſta iuſtitia Dei? Dic quæſo, quid offendit parvulus non baptizatus nullam habens culpam.* Hac autem ratione non vteretur Auguſtinus, niſi pro certo haberet, quod regnum cœlorum ita eſſet homini connaturaliter debitum, quod Deus non poſſet illud denegare iuſte, niſi propter peccatum.

75 Reſp. hoc argumento non convinci, regnum cœlorum eſſe patrimonium naturæ debitũ ipſi ratione ſuorum naturalium: hoc enim pluſquam Pelagianum eſt; & per conſequens longe diſtans à doctrina Parentis Auguſtini. Sed ſolum convinci, eſſe debitum ratione iuſtitiæ originalis, & gratiæ, in qua naſcerentur infantes, ſi illam per peccatum Adæ non amiſiſſent. Vnde bene arguit Auguſtinus, quod ſi pueri non haberent originale, non poſſet Deus auferre ab illis patrimonium regni cœlorum: quia tunc non ſolum eſſent innocentes, quia non haberent peccatum; ſed quia haberent gratiam, & originalem iuſtitiã; cui debitum eſt regnum cœlorum. Vnde non fit argumentum ad deſtruendam poſſibilitatem purę naturæ, in qua homo nec haberet peccatum, nec gratiam: vnde ſolum eſſet innocens negative, non ſanctus poſitive per gratiam: & ſic non haberet aliquid, ratione cuius deberetur ei regnũ cœlorum.

Itaque Auguſtini argumentum ex hoc habet vim contra Pelagium: quia de facto ſecundum legem ſtatutã à Deo, parvuli non baptizati, ſi non haberent peccatum originale, habuiſſent gratiam, in qua eſſent conditi iuxta ſtatuta Dei: gratia autem eſt ſemen gloriæ: vnde illi per modum hæreditatis debetur gloria, iam ex rei natura, iam ex ordinatione divina: non poſſet ergo Deus huic infanti non baptizato, nullam habenti culpam, & alias ſancto per gratiam, ingreſſum regni cœlorum denegare. Quod argumentum nullo modo militat de homine in puris naturalibus: qui ſicut non haberet culpam, non haberet & gratiam: vnde nec haberet pignus hæreditatis æternæ, nec reatum damnationis: & ſic excluſio à regno non eſſet ei in pœnam, ſed in meram explicationem divini dominij.

76 Vlterius arguit Ianſenius, Homo non poteſt creari à Deo in eo ſtatu, in quo ſit incapax rectitudinis, & iuſtitiæ acquirendæ: ſed in ſtatu puræ naturæ eſſet incapax illius; nam vt habetur ex Auguſtino, natura humana ſine gratia ſanctificante non poteſt habere quidquam iuſtitiæ, & rectitudinis, nec vllam veram virtutem. Ad hoc, nego Min. Ad prob. ex Auguſtino, dico, loqui de rectitudine, & iuſtitia ſupernaturali, quæ ſolum haberi poteſt per gratiam ſanctificantem; non de rectitudine naturali, nec de veris virtutibus, quæ apud Philoſophum Moralẽ vere virtutes ſint, quamvis non Theologice virtutes dici poſſint. Quæ eſt doctrina Auguſtini lib. de Spiritu, & littera contra Pelagianos cap. 27. & 28. ibi: *Quædam facta infidelium, & à Chriſti gratia alienorum ſunt, quæ ſecundum iuſtitiæ regulam non modo vituperari non poſſunt, ſed etiam merito, rectèque laudamus*: hæc autem non fiunt ex gratia ſanctificante: ergo.

Dicis, quid ergo vult Auguſtinus, dum ſæpe repetit, *nullam eſſe veram vir-*

tu-

tatem ſine gratia? Reſp. velle nullam eſſe verã virtutem in conſideratione Theologica ſine gratia, quia Theologus non conſiderat rationem verę virtutis, niſi quatenus per actus eius poteſt homo ſibi promereri vitam æternam: non autem reprobaſſe veras virtutes, vti cadunt ſub conſideratione Philoſophi Moralis, iuxta quam conſiderationem ipſe Auguſtinus laudat virtutes infidelium aliquorũ.

Vlterius arguit. Nec Angelus, nec alia quævis natura poteſt creari de lege ordinaria ſine ſui integritate: ergo nec homo; alias vilioris eſſet naturæ cæteris alijs creabilibus. Reſpondeo, conceſſo Antecedenti, nego Conſ. etenim Angeli, & aliæ naturæ, cum non componantur ex diverſis inclinationibus inter ſe pugnantibus, ex ipſa ſua ratione naturali intrinſeca ad vnum tendunt: & ſic naturaliter ſunt integri. At homo ex ipſa rei natura conſtat ex inclinationibus diverſis, & inter ſe pugnantibus: & ſic ex ipſa rei natura habet defectum integritatis, à quo exire non valet, niſi per gratiam Dei, quæ cum ipſi debita non ſit, poteſt abſque illa produci. Neque ex hoc deterioris conditionis eſt, quam brutum: quia licet in hoc inferior ſit; excedit tamen in multis alijs, dum per gratiam poteſt elevari ad viſionem beatam, cuius omnino incapax eſt brutum.

77 Vlterius arguit. Homo non eſt producibilis in eo ſtatu, in quo non ſit beatificabilis, ſaltem beatitudine naturali: ſed in pura natura productus non eſſet beatificabilis, adhuc beatitudine naturali: ergo in pura natura nõ eſt à Deo producibilis. Prob. Min. Nam ad hoc requireretur, quod talis homo poſſet ſervare totam legem naturæ, & non peccare, & perſeverare vſque in finem vitæ: quorũ nihil poſſet talis homo perficere: nam haberet rebellionem carnis non ſanatæ per gratiam: vnde licet poſſet vnum, vel alterum peccatum mortale vitando, hoc vel illud præceptum ſervare; tamen in totam collectionem non poſſet: & ſic nõ eſſet beatificabilis.

Ad hoc argumentum nego Min. Ad prob. conceſſa Mai. nego Min. Nam rebellio illa carnis ſanari poſſet ad tempus per auxilia ſpecialia ordinis naturæ, quibus ille homo iuvari poſſet: quæ licet illi homini in individuo eſſent indebita; ordini tamen, & providẽtiæ, qua ille homo gubernaretur, eſſent neceſſaria. Sicut enim ad beatificãdum hominẽ de facto non ſufficit gratia ſupernaturalis, ſed intra ordinẽ gratiæ dantur auxilia ſpecialia, & ſpecialiora, & ſpecialiſsima: ita & in illo ordine, & providentia, vltra pura naturalia darentur ſpecialia, & ſpecialiora auxilia, quibus talis homo adiutus totam legem ſervare poſſet, & vitare peccata, & vſque in finem vitæ perſeverare; & tãdem ſuum finem vltimum, ad quem eſſet deſtinatus, conſequi. Neque ex hoc inferas, talem hominem habiturum donũ integritatis: quia ſicut modo ſine tali dono integritatis obſervat totam legem, vitat peccata, perſeverat vſque in finem, & tandem ſalvatur: ita tunc ſine dono integritatis, per ſolas gratias illius ordinis poſſet talis homo hæc omnia perficere, & beatificari.

Dices, illa dona ſpecialia ordinis naturæ, per quæ homo ille ſuam beatitudinem aſſequi poſſet, eſſe participationes doni integritatis: ſanarent enim infirmitatem naturalẽ puræ naturæ, vtpote quæ redderẽt hominem potentem ad actum difficilimum, qui non eſſet actus infirmi, ſed perfecte ſani, qualis eſſet ſervare totam legem naturalem, diligere Deum Auctorem naturæ ſuper omnia: ergo extraherent hominem à ſtatu pure naturalium, & conſtituerent eum in ſtatu integritatis. Reſp. ſtatum integritatis non conſtitui per prædicta auxilia actualia; ſed per donum habituale habitualiter hominem ſanans, non ad vnum, vel alterum actum, ſed ad omnes: & ſic non extraherent hominem à ſtatu puræ naturæ.

78 Vlterius arguit. Nam beatitudo, ad quam homo naturaliter inclinatur, requirit tria, nempe, non poſſe offendi, non poſſe falli, non poſſe mori: hæc autem non poſſet habere homo in pura natura: ergo non poſſet in ea naturaliter beatificari. Conſequentia eſt bona. Min. apparet certa: nam ille homo eſſet mortalis, mille ignorantijs implicatus, & pariter ſolicitudine mundi, & carnis rebellione præoccupatus: ergo. Mai. prob. ex Auguſtino dicente: *Ille ſolum beatus eſt, qui habet quidquid vult, nihil mali vult, & nihil patitur, quod non vult*: atqui homo naturaliter vult non falli, non offendi, non turbari, imo ex hoc quod naturaliter vult beari, vult etiam nõ mori, quia

ſtabilitas,quæ ſine immortalitate haberi nequit, eſt de ratione beatitudinis: ergo &c.

Ad hoc nego Min. Licet enim talis homo dum eſſet viator, illa tria non haberet;tamen dum perveniret ad beatitudinis ſtatũ,illa tria haberet: neque enim providentia, quæ talem hominem ad finem vltimum naturalem ordinaret, in neceſſarijs ad beatitudinem talis ſtatus deficeret. Dicis, quod ſi prius eſſet viator, & poſtmodum ſuo modo comprehenſor,deberet prius mori,& vt beatitudine frueretur,deberet reſurgere;reſurrectio autem,cum ſit opus ſupernaturale, extraheret illum hominem à ſtatu puræ naturæ: & ſic in ſenſu compoſito talis ſtatus ille homo non eſſet naturaliter beatificabilis. Ad hoc negat M. Gonet cum alijs maiorem pro ſecunda parte: aſſerit enim, quod talis homo per mortem corporis exueret mortalitatem, & deinde anima à corpore ſeparata immortalitatem indueret: & ſic beatificaretur.

79 Sed contra eſt. Nam anima in perpetuum impedita ad eſſendum in corpore eſſet in ſtatu violento:nam eſſet privata in perpetuum cõſortio ſuæ compartis,ad quod naturaliter inclinat:quod non bene componitur cum beatitudine perpetua naturali. Deinde. Cũ illam beatitudinẽ per bona opera, quæ geſiſſet in corpore mereretur,non videtur rationabilis prouidẽtia, quod ſola anima bearetur,& non corpus. Vnde verius videtur, quod diximus in noſtro Tractatu de Charitate: quod videlicet poſt mortem ille homo reſurgeret temporibus à Deo ſtatutis: & ſic totus homo indueret immortalitatem & in perpetuum bearetur. Nec reſurectio tunc eſſet ex gratia ſupernaturali; ſed ſolum ex ſpeciali gratia ordinis naturæ, providentiæ illius ordinis debita.

Cuius probabilitatem in eo fundavimus, quod modo reſurrectio nõ ſit opus gratiæ elicitive,& exequutive,ſed ſolum applicative,& imperative: nam ars diuina naturalis infinita eſt, & in ſe præhabet varios modos producendi homines; & quamvis ſecundum conſuetum modũ producendi alligata ſit ad producẽdum per nativitatem in vtero,& ex vtero: poteſt tamen producere per revnionem animæ ad corpus,ſic exigente providentia ſtatus illius. Et quidem, meo videri, difficilius eſſet creare hominem ex nihilo,quam ipſum per revnionem animæ ad corpus producere: & tamẽ fatendum eſt Deum vt Auctorem naturæ creare poſſe ex nihilo: fatendũ ergo eſſet,quod Deus vt Auctor naturæ raro, & extraordinario modo procedens talem hominem à morte ſuſcitaret ad vitam. Nec eſt bona illatio: de facto reſurrectio mortui eſt opus gratiæ:ergo & tunc eſſet ſimiliter opus gratiæ. Non, inquam, eſt bona: nam modo nullum miraculum fit, quod non ſit in teſtimonium fidei divinæ, & per conſequens nullũ miraculũ fit,quod imperative non ſit à gratia, & in Deum Auctorẽ gratiæ non ordinetur: quæ ratio in ſtatu puræ naturæ non militaret. Eſſet ergo tunc reſurrectio miraculoſa, quia ſuperaret curſum ordinarium,& conſuetum naturæ; non tamen ex gratia ſupernaturali eſſet: & ſic non extraheret talem hominem à ſtatu puræ naturæ. Plura de hoc argumento invenies in mea 2.2. Tract,de Charitate. Si volueris, lege.

§. IX.

Diluuntur alia argumenta Ianſenij.

80 SEd & alio ex capite arguit Ianſenius. Nullum vitium eſt homini naturale; ſed concupiſcẽtia, cum ad peccatum inclinet, eſt quoddam vitium:ergo nequit homini convenire naturaliter:ac per conſ. nequibit produci in ſtatu puræ naturæ. Secundo. Concupiſcentia non eſt à Deo;ſed à peccato,vt paſſim docet Auguſtinus contra Iulianũ, & in Libris de Nuptijs, & concupiſcentia:vnde inquit Ioannes Epiſt. 1.c.2. concupiſcentiam non eſſe ex Patre, ſed ex mundo; at ſi homini naturaliter conveniret, ex Deo Auctore naturæ eſſet, qui creavit naturam: ergo. Tertio. In ſtatu puræ naturæ id ſolum homini conveniret,quod eſſet connaturale appetitui ſenſitivo eius; at appetere bonum delectabile,quando eſt contrarium rationi, non eſt cõnaturale appetitui ſenſitivo hominis,vt hominis eſt, quia potius hoc eſt contra eius naturam: ergo hoc homini in ſtatu puræ naturæ non conveniret. Prob. Min. Licet appetitui ſenſitivo hominis, prout convenit cum alijs brutis, naturale ſit concupiſcere, nulla rationis, aut ſpiritus habita ratione;ſi tamen conſide-

ſideretur, prout hominis eſt, & in eodem ſuppoſito, in quo & ratio cõiungitur, tũc ei eſt naturale ſubeſſe rationi, nihil appetendo, quod ſit ei contrarium.

Vnde D. Th. hic q. 82. a. 3. ad 1. ſic docet: *Quia in homine cõcupiſcibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiſcere eſt homini naturale, in quantum eſt ſecũdum rationis ordinem: concupiſcentia autẽ, quæ traſcendit limites rationis, ineſt homini contra naturam.* Confir. Appetitus ſenſitivus in homine eſt rationi affinis: ergo ex tali affinitate debet participare aliquid rationis; at hoc non eſt aliud, niſi inclinare in bonum ſenſibile cum ſubordinatione ad bonum rationis: ergo falſum eſt, quod appetitum rebelare contra rationem ſit connaturale appetitui ſenſitivo, prout hominis eſt, & in eodem ſuppoſito cum ratione coniungitur.

81 Ad primum nego Min. Non enim concupiſcẽtia vitium eſt, ſed quidã defectus naturalis: nec ad peccatum pro formali inclinat, ſed tãtum pro materiali: nec adhuc ad hoc ſemper inclinat, ſed aliquando, quando videlicet bonum ſenſibile, ad quod per ſe reſpicit, rationi adverſatur moraliter. Itaque appetitus ſenſitivus per ſe eſt nobilis potentia ſpecificatà à bono ſenſibili, ſicut ratio à bono honeſto: poteſt autem contingere, quod aliquando illud bonum ſenſibile, quod reſpicit, rationi adverſetur, & peccatum ſit: ſed hoc non tollit, quin ex ſua ſpecificatione bonus ſit, & à Deo creabilis. Ad ſecundum dico concupiſcẽtiam ex terminis non eſſe à peccato; concupiſcentiam vero per modum, aut ſub munere pœnæ, eſſe à peccato: quia per peccatum factum eſt, vt defectus ille naturalis, qui naturam rationalem naturaliter comittaretur, ſi gratia, & iuſtitia originali ab initio ditata non fuiſſet, ablata gratia, & iuſtitia per peccatum in pœnam peccati inſit naturæ: vnde prout ſic à peccato eſt; non autem ex terminis concupiſcentiæ, quia ſi natura ſine gratia & ſine peccato fuiſſet, concupiſcentiam haberet.

Ad tertium nego Min. Ad prob. dico, quod appetitui ſenſitivo prout vnito cum rationali in eodem ſuppoſito naturaliter convenit obedire rationi, nõ deſpotice, ſed politice: vnde attenta natura ſibi particulari, poteſt etiam naturaliter exorbitare à ratione, & de facto exorbitat, cum ſuum bonum privatum ſequitur etiam adverſando rationi, quod eſt illi etiam natutale ſicut defectus, non ſicut perfectio: ad modum quo potentia peccandi naturalis eſt, non per modum perfectionis, ſed per modum defectus naturalis. Naturaliter ergo appetitus habet obedire rationi: ſed quia hæc obedientia non eſt deſpotica, ſed politica, naturaliter poteſt etiam ab hac obedientia deficere, & rationi non obedire.

82 Ad authoritatem D. Th. *Concupiſcentia, quæ tranſcendit limites rationis, in eſt homini contra naturam.* Dico, eſſe contra naturam, vti de facto creata eſt; & ſic habet rationem pœnæ reſpectu illius: non contra naturã ex terminis naturæ rationalis. Vel dico eſſe contra naturam, id eſt, contra obligationem naturalem, quam habet appetitus ſenſitivus obediẽdi parti rationali: non autem eſſe contra naturam particularem ipſius appetitus ſenſitivi, ſecundum quam naturaliter poteſt ab obedientia rationis deficere. Ad confir. conceſſa prima Conſeq. diſt. Min. & hoc non eſt aliud, quam inclinare in bonum ſenſibile cum ſubordinatione ad rationem, deſpotica, nego Min. ſolum politica, conc. Min. & nego Conſeq. Itaque ex quo appetitus ſenſitivus in homine coniungitur cum natura rationali in eodem ſuppoſito, habet contrahere obligationem ſequendi bonum ſenſibile cum ſubordinatione rationis; ſed quia hæc ſubordinatio non eſt deſpotica, ſed tantum politica, poteſt naturaliter à tali obedientia deficere, & ſic rationi adverſari: & poteſt illi naturaliter convenire, non per modum perfectionis naturalis, ſed per modum defectus naturalis.

Inſtas. Si appetitui ſenſitivo naturaliter convenit ſolum obedire rationi politice, non vero deſpotice: ergo deſpotice rationi obedire erit cõtra naturam eius: & cum per donum integritatis haberet rationi deſpotice obedire, donum integritatis non eſſet ſecundum naturã eius, ſed contra eius naturam. Reſpondeo negando primam Conſeq. Aliud enim eſt quod appetitus ſenſitivus in homine, ex quo ſolum habet participare aliquid à ratione, ſolum habeat politice obedire rationi, & aliud eſt, quod ex nullo capite poſsit ei cõvenire deſpotice rationi obedire. Primum eſt verum: nam illa parti-

cipatio rationis non erat ita perfecta, quod ex vi illius posset ratio sibi plene subijcere appetitum sensitivum. Secundum falsum est: quia donum integritatis dabat naturæ efficaciores vires, quibus ratio tali dono ditata plene sibi subijciebat appetitum sensitivum. Vnde quod non habebat naturaliter ex primo, poterat habere ex dono integritatis.

83 Vlterius arguit. Rebellio concupiscentiæ est pudenda, etiam impudẽti: vnde de ea merito erubescunt homines, & membra, in quibus illa viget, tanquam pudenda tegere studeant, sicut fecerunt primi Parentes post peccatum; sed in puris naturalibus nihil esset pudendum, quia tota natura est opus Dei; facit autem iniuriam Deo, qui de eius opere erubescit: nam, vt inquit Augustinus de Nuptijs, & Concupiscentia c. 5. *Forte creatura honestior est creatore suo, vt quod creatorum non puduit instituere, hoc creaturam pudeat perferre?* Igitur in statu puræ naturæ nulla fuisset in homine rebellio concupiscentiæ.

Ad hoc nego Min. In statu enim puræ naturæ merito libidinis suæ puderet homo, sicut & operis, quod ex ea peragitur: esset enim tunc eadem ratio ad pudorem, quæ est modo, quod enim nunc magis ferat homo spectantium multitudinem, quando iuste irascitur homini, quam vnius aspectum, quando iuste miscetur vxori, idcirco est, quia pudet animum vinci à corpore, quod ei natura subiectum est: in alijs vero effectibus minus pudet, quia in ipsis animus à se vincitur, vt ait Augustinus 14. de Civit. Dei cap. 19. Hæc autem ratio etiam curreret in statu puræ naturæ: ac per consequens ibi esset pudor de prædictis. Cui non se opponit, quod concupiscentia si non est ex peccato, debet esse opus Dei, & de opere Dei non debemus erubescere. Nõ inquam, se opponit. Quia non esset opus Dei per modum perfectionis; sed per modum defectus naturalis relinqueretur à Deo in natura: erubescere autem de defectu in natura derelicto à Deo nõ esset iniuriosum Deo, bene autem esset iniuriosum erubescere de perfectione, & dono collato à Deo. Vnde quia Iulianus ponebat libidinem esse bonam, & eatenus bonam, vt eam Deus primis hominibus concesserit tanquam munus, & beneficium fœlicitate paradysi terrestris, idcirco bene Augustinus ratiocinatur contra ipsum cum ait: *Ipsum iniuriam inferre Deo erubescendo de dono Dei.*

84 Vlterius arguit Iansenius. Si in pura natura fuisset rebellio membrorũ, & turpitudo libidinis, in eo statu recta ratio disuasisset matrimonium, & ad perpetuam continentiam incitasset; sed hoc videtur absurdum: ergo & illud. Prob. Mai. Recta ratio suadet, vt mens rationalis nullo pacto sub libidine deprimatur, sed vt serenitatem eius tuendo, id quod aperte est laudabilius, meliusque sectemur: continentiam autem esse meliorem neminem Christianum fides dubitare sinit. Min. vero prob. Nam si recta ratio matrimonium disuasisset, & ad perpetuam continentiam incitasset, disuasisset quod maxime naturale est, & incitasset ad illud, quod est humanæ propagationi contrarium; atque ita recta ratio cum natura pugnasset: quod plane videtur absurdum.

Ad hoc nego Mai. Etenim in pura natura, si Deus hominem produxisset, voluisset vtique, vt ex vno homine totũ genus propagaretur humanum, vt illa cognationis necessitudine humanũ genus in vnitatem concordem pacis vinculo colligaretur: vnde & præcepisset homini matrimonium, & generationi operam dare: & tunc recta ratio dictasset tali præcepto esse obtemperandum, vtẽdo scilicet moderate matrimonio. Cum quo præcepto bene componeretur, quod plures vitam cælibem ducerent, & abstinerent à matrimonio propter varia incommoda ei tunc adhærsura, sicut & nũc.

85 Vlterius arguit. Si concupiscentia in pura natura ex Dei primæva institutione profluxisset, licitum esset quibuslibet eius desiderijs consentire; quod absurdum valde magnũ est. Prob. Mai. natura bona, & pura, nulloque peccato infecta, non potest facere aliquod malũ, iuxta illud Math. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere*: ergo si cõcupiscentia à natura bona, & nullo peccato vitiata prodiret, liceret omnes eius motus, & desideria sequi. Ad hoc nego Mai. Ad prob. dico, quod natura bona operans ex quo bona est, non potest non bene operari, sicut arbor bona, ex quo bona est, nequit malos fructus facere. Quia autem ipsa natura bona ex nihilo est, defectibilis est; & prout sic operans, mala ope-

operari poteſt. Sicut contingit in Angelis, & primis parentibus, qui boni erant: & tamen propria voluntate mali effecti ſunt, vtique male operando, quia non ex quo boni erant operati ſunt, ſed ex quo defectibiles erant, in defectū malæ operationis ſe explicarunt.

Sed inſtat. Natura bona, & nullo modo vitiata, non poterat operari niſi ex principijs bonitatis, quia nō haberet alia principia, ex quibus poſſet operari: ſed homo in pura natura haberet ſola principia bona, ex quibus operari poſſet: igitur non poterat operari niſi bonum. Cōfir. Homo bonus per voluntatem poteſt effici malus, quando per propriam voluntatem poteſt amittere bonitatem, quam habebat: ſed homo in pura natura nequiret perdere bonitatem innatam, ex qua bonus erat, ſicut nec poterat perdere naturam, quam à Deo acceperat; eſſet enim ex ipſa ſua natura bonus: ergo non poſſet per propriam voluntatem fieri malus. Hinc primi Parentes, & Angeli mali effecti ſunt propria voluntate, quia per illam potuerunt perdere gratiam, in qua creati ſunt: ergo cum homo in pura natura non poſſet naturam amittere, & per conſequens nec naturalem bonitatem, in qua creatus fuiſſet, non potuit propria voluntate fieri malus. Confirm. ſecundo. Homo integer integritate naturæ ſuperaddita, & indebita, peccare poſſet, quia per peccatum licet naturam bonam amittere non poſſet, poſſet tamen per peccatum ſuum ſpoliari integritate à natura diſtincta, eique indebita: & purus homo non haberet niſi naturam bonam, quam perdere non poſſet: ergo nullo modo peccare poſſet.

86 Ad primum diſt. Mai. niſi ex principijs bonitatis, quæ eſſet prima regula, vel neceſſario cum prima regula connexa, nego Mai. bonitatis defectibilis à prima regula humanorum actuum, conc. Mai. & diſt. Min. haberet ſola principia bona, bonitate, quæ eſſet prima regula, vel neceſſario cum ea connecteretur, nego Min. & Conſequentiam. Itaque ad impeccabilitatem nō ſufficit, quod principia, ex quibus quis operatur, bona ſint; ſed requiritur, quod in operando ſaltem cum prima regula humanorum actuum neceſſario connectantur; ſic enim fit, quod à Dei præceptis deviare quis non poſsit. Neque enim alio modo peccatum contingere poteſt, niſi frangendo præcepta Dei poſitiva, vel negativa: homo ergo purus licet bonam haberet naturam, tamen dum hæc non erat prima regula humanorum actuum, neque cum illa neceſſario cōnecteretur; quia ex nihilo cum facta eſſet, ex ſe intrinſecam defectibilitatem haberet, poſſet deficere, & non ſervare legem Dei: & ſic peccare.

Ad confirm. dico, quod quamvis homo purus non poſſet perdere bonitatem phyſicam naturę, poterat tamen perdere moralem: ſi enim Dei præceptum violaſſet, moraliter malus fieret. Quid enim tunc perderet? perderet moralem bonitatem, in qua productus fuiſſet, quia recederet à lege Dei, & à Deo vt ſuo vltimo fine naturali. Et ad id, quod dicitur de primis Parentibus, & Angelis, qui propria voluntate mali effecti ſunt. Dico non tantum effectos malos propria voluntate, quia gratiam amiſerunt, ſed etiam quia recedentes à Deo vt Auctore ſupernaturali receſſerunt ex conſequenti à Deo Auctore naturæ, ad quam erant converſi. Homo autem in puris naturalibus productus non haberet phyſicum aliquid, quod perderet; ſed dū hoc erat bonum phyſice, & moraliter, potuit, remanēdo phyſice bonum, fieri moraliter malum. Ad ſecund. confirm. dico, quod ſi homo integer peccaſſet, non ſolum fieret malus in eo, quod demum integritatis amitteret, ſed etiam in eo, quod in natura ſua moraliter bonus non maneret. Inſuper maneret malus, quia redderet ſe indignum gratijs ſpecialibus ordinis naturæ: ſic & homo purus per peccatum ſuum, & fieret moraliter malus, & redderetur indignus alijs gratijs ordinis naturæ. Alia plura argumenta Janſenij vide apud M. Gonet.

§. X.

Soluuntur argumenta Vincentij Contenſoni.

87 MORDICVS prætendit hic Auctor, quod de lege ordinaria nō potuerit Deus producere hominem in puris naturalibus: vnde arguit primo ſic. Non eſt conveniens, vt homo in eo ſtatu producatur, in quo ſuam perfectam beatitudinem, quā naturaliter appetit, obtinere non poſſet,

alias fruſtra beatitudinis appetitum hominibus in ſerviſſet Deus, ſi illam adquirere nunquam poſſent; non eſt autem conveniens, vel conſueto providentiæ, & potentiæ Dei curſui conſentaneum, vt naturalis appetitus ſit perpetuo inanis, & in perpetuo violentiæ ſtatu conſtitutus: & qui in ſtatu puræ naturæ homo beatitudinem ſuam perfectam, quam naturaliter concupiſcit, aſſequi non poſſet; talis enim beatitudo in clara Dei viſione poſita eſt, ad quam vtique viſionem ſtatus naturæ puræ pervenire nequaquã poſſet, vt per ſe patet: igitur ſtatus puræ naturæ non eſt conveniens, nec poſsibilis de lege ordinaria.

Ad hoc vt reſpondeam, adverto, quod nomine legis ordinariæ poſſumus intelligere potentiam Dei alligatam decreto ſuo de tali, vel tali productione hominis, ſicut de facto eſt alligata decreto de ordinatione hominis ad veram, & perfectam beatitudinem conſequendam: & ſtando in hoc ordine rerum, dico verum eſſe, quod non ſit conveniens, nec de lege ordinaria producibilitas hominis in pura natura: quia talis productio non ſolum non eſt conveniens huic ordini rerum, ſed etiam eſt valde ei diſcordans. Alio modo de lege ordinaria loqui poſſumus ſic, quod per hoc intelligamus idem, quod ex rei natura: vnde id, quod naturis rerum naturaliter non repugnat, poſſumus dicere, quod Deus de lege ordinaria producere poteſt, non vero producere poteſt de lege ordinaria id, quod naturaliter, id eſt, attenta natura rei, rei repugnat. Sic videmus, quod licet duo corpora abſolute penetrari poſsint, tamẽ de lege ordinaria penetrari nequeunt; quia attenta exigentia naturali corporum, repugnat huiuſmodi penetratio. cũque homo purus haberet omnia, quæ naturaliter exigeret, & ſolũ caruiſſet in debitis, attenta eius natura, ſine aliquo inconvenienti produci poſſet. Et ſic in hoc ſenſu defendimus, eſſe de lege ordinaria producibilem, quia in nullo ex tali productione lederetur natura.

88 Vnde habemus pro falſiſsimo, quod talis homo ſic de lege ordinaria productus naturaliter exigeret, & appeteret beatitudinem veram in Dei viſione conſiſtentem. Ratioque convincens eſt: quia cum hæc ſit omnino indebita, etiam exigentia illius, & poſitivus appetitus eſt naturæ indebitus. Tum etiam: quia talis homo ſic productus ſtando in pura natura nullam notitiã habere poſſet de eo, quod noſtra vera beatitudo in viſione Dei conſiſteret: non ergo poſſet naturaliter exigere, & poſitive appetere viſionem Dei vt ſui veram beatitudinẽ. Nec D. Tho. oppoſitum voluit, dum appetitum naturalem, nempe in efficacem viſionis beatæ, poſſuit in homine: etenim loquutus eſt de homine ordinato ad viſionem beatam tanquam ad vltimum finem, in quo ex fide ſupernaturalium poteſt excitari appetitus aliquis imperfectus, & in efficax verę beatitudinis: quod & non aliud voluit. Vnde in forma ad argumentum nego ſuppoſitum maioris, & etiam minoris: in quibus ſupponitur, quod natura rationalis ex ſolis ſuis naturalibus exigat, & concupiſcet, vt ſui vltimum finem Dei viſionem.

89 Secundo arguit. Non eſt conveniens, & de lege ordinaria producibilis homo ex ſtatu ſuo innocens, & alias circundatus infirmitate perpetua, ęrumnis, & calamitatibus perpetuis: atqui homo purus eſſet ex ſtatu ſuo innocens, & inſuper circundatus vndequaque infirmitatibus perpetuis: ergo de lege ordinaria repugnat productio hominis in pura natura. Mai. probat. nam infirmitates, quibus circundamur, & aliæ ęrumnę, & miſeriæ ſunt vulnera inflicta propter peccatum: ergo homo innocens non eſt producibilis in eo ſtatu, in quo in perpetuum huiuſmodi patiatur.

Ad hoc in primis nego ſuppoſitum perpetuitatis ęrumnarum. Etenim dum ille homo Viator eſſet, prædicta pateretur, vt ſic ſuam beatitudinem naturalem facile promereri poſſet; per mortem autem temporalem mortalitatem exueret, & cæteras infirmitates, & ęrumnas: & ſic prædictæ erumnæ non eſſent perpetuæ. Vnde ſicut lapis extra ſuum locum naturalem multa petit (vt ſic dicamus) dum autem eſt in centro, quieſcit: ſic ille homo dum eſſet viator, prædicta pateretur; dum autem per mortem temporalem perveniret ad ſuum vltimum terminum, illis omnibus ſpoliaretur, ſic, quod iam non eſſet luctus, neque clamor, ſed nec vllus dolor.

90 Sed tertio arguit. Quia non eſt de lege ordinaria producibilis homo in eo ſtatu, in quo non eſſet poſsibilis

re-

resurrectio; sed in statu puræ naturæ non esset possibilis resurrectio: ergo in eo non esset producibilis homo. Consequentia est bona. Mai. ostendit ex D. Thom qui in 4. Contra Gent. cap. 79. hoc probat, primo: quia animæ hominum, cum immortales sint, remanent post corporum dissolutionem: cumque corpori anima naturaliter vniatur, est contra naturam animæ esse absque corpore; nullum autem violentum perpetuum est: & sic in perpetuum nequeunt animæ esse absque corpore; & per consequens est necesse, quod aliquando reuniantur corpori.

Minorem vero probat: quia resurrectio est supernaturalis excedens omnes vires naturæ: ergo non esset possibilis in statu puræ naturæ. Tum etiam: quia vel talis homo resurgeret, vt rediret ad statum puræ naturæ, vel vt transiret ad naturam integram; si primum, non tam esset resurrectio, quam novæ mortis inchoatio, & misera imitatio Phœnicis è suo tumulo resurgentis iterum perituri. Si secundum: ergo ille status haberet saltē in termino aliquid supernaturale; subindeque destrueretur status puræ naturæ: non ergo status puræ naturæ est de lege ordinaria producibilis.

91 Ad hoc dato transf. ad Mai. nego Min. Ad prob. dico, resurrectionē, prout modo fit, esse supernaturalem solum *imperatiue*, & *applicatiue*; non vero *elicitiue*, quasi fit opus elicitum à gratia: & in illo statu non futuram etiam *applicatiue* supernaturalem; quia licet superaret consuetum modum producendi hominem intrà ordinem naturæ, non tamen superaret vires naturæ absolute. Nam ars Dei Auctoris naturæ non exhauritur per productionem hominis per nativitatem, sed potest alijs modis ipsum hominem producere, & reproducere: & quidem difficilius iudicarem producere hominem ex nihilo creando, quam post mortem ipsum reproducere ex aliquo: & tamen admittimus communiter, creationem esse à Deo Auctore naturæ. Similiter tunc resurrectio hominis esset à Deo Auctore naturæ.

Nec tamen ex hoc inferas, tunc non futurum miraculum resurrectionem hominis. Non, inquam, hoc inferas: quia miraculum est rerum superans consuetū modum suæ productionis: & similiter esset miraculum, quia super omnes vires naturæ creatæ esset, licet non supra vires Auctoris naturæ, quæ intra ordinem naturæ infinitæ sunt. Nec quia modo resurrectio supernaturalis est, inferas, tūc supernaturalem fore: nam cum, iuxta istam providentiam, nullum fiat miraculum, quod ad fidei diuinæ confirmationem non fiat, nullum quoque fit miraculum, quod ad Deum Auctorem gratiæ non ordinatur. Vnde omne miraculum à Deo Auctore supernaturali, saltem *imperatiue*, & *applicatiue* fit: quæ ratio tūc non militaret. Et sic non esset necesse, quod resurrectio, quæ tunc contingeret, adhuc *applicatiue* supernaturalis foret.

Ad secundam prob. dico, quod talis homo resurgeret, vt viueret in statu puræ naturæ, non prout in via, sed prout in termino, vbi nullus fletus, nullus labor, sed nec vllus inesset dolor, nō quia hoc proueniret ex gratia supernaturali, sed ex gratia debita illi ordini, vel illi creaturæ prout in termino. Sicut enim lapis v. g. antequam veniat ad centrum continuo gravitat, & quasi laborat; dum autem est in centro, quiescit è laboribus suis: sic & ille homo dum esset viator, erumnis plenus esset; per mortem autem temporalem ab omnibus illis liberaretur, quia esset in suo (vt sic dicam) centro. Vnde eius resurrectio non esset iterata miseræ vitæ inchoatio, sed requies illi statui debita. Alia argumenta producit hic Auctor, quæ iam sunt soluta inter respondendum Iansenio.

§. XI.

Soluuntur argumenta Patris Rosendei.

92 HIC Auctor disp. 7. diuisione 2. secundam statuit conclusionem sic: *Deus non potuit hominem primo producere, qualis nunc est, aut nascitur cum inuersione, & deordinatione inferiorum ad superiora.* Quod probare intentat primo. Quia est de fide, Deum creasse, & fecisse hominem rectum, vt expresse continetur in scriptura: sed hominem esse rectum est illum esse ordinatum, & cū debita subordinatione inferiorum ad superiora: ergo Deus non aliter potuit illum creare. Hoc argumentum nihil prorsus valet. Nam cum fides sit non de his, quæ Deus potuit facere, sed solum de his, quæ de facto fe-

cit, conceſsis præmiſsis, negatur Conſequentia. Eſto enim Deus creaverit hominem rectum, & hæc rectitudo in prædicta ſubiectione conſiſtat; vnde locus ad inferendum, quod non potuit aliter creare ipſum? Forſan ſic creavit, quia aliter creare non potuit? Minime. Quia prædicta rectitudo non erat debita homini: & ſic, ſic creavit, quia ſic libere hominem creare voluit.

Inſtat. Deus non potuit aliter hominem creare, niſi in quantum eſt participatio ipſius; quia implicat, effectum vt effectum non eſſe participationem cauſæ; atqui homo non eſſet participatio Dei, ſi ratio, quæ in illo principatum occupat, immediate non ſubijceretur Deo, & deinde rationi omnia inferiora ſubiecta non manerent: ergo vt homo ſit participatio recta Dei hæc omnia inter ſe ita debent coordinari: ergo homo ab initio non potuit aliter creari à Deo. Ad hoc nego Min. eſſet enim participatio Dei homo in pura natura creatus quoad naturalia ſibi debita, eſto non quoad gratuita omnino indebita: vnde in eo non eſſet ratio effectus, quæ non eſſet participatio ſuæ cauſæ. Sed ſicut non eſſet effectus quoad gratuita, ita non foret participatio Dei quoad gratuita.

93 Sed inſtat. Quia præcipuum argumentorum fundamentum ad tollẽdum de medio peccatum originale, in eo ſtabilitum eſt, vt explicatum inverſionem eſſe naturalem affirment; ideoque inter alia deliramenta proferunt, eſſe in infantibus à natura ipſorum corrupta propenſionem ad malum: adveniente autem vſu rationis gigni odium rerum divinarum, & ingurgitationem rerum terreſtrium, idque eſſe peccatum originale: ſi ergo deſtructio peccati originalis fundatur in prædicta inverſione, & deordinatione virium inferiorum ad ſuperiora, ad deſtruendum iſtum errorem debemus dicere, talem inverſionem non eſſe naturalem, ſed eſſe ex peccato introductam.

Sed Reſp. quod ad eradicanda zizania hæreſum non debemus eradicare triticum bonæ doctrinæ. Vnde ad eradicandum relatam hæreſim non debemus negare prædictam inverſionem, & non plenam ſubiectionem virium inferiorum ad ſuperiora eſſe hominis naturalem defectum: licet enim in eo præfati hæretici conveniant nobiſcum, non ex hac convenientia ipſi hæreticarunt, ſed ex mala illatione, & abuſu, ſeu (vt melius dicam) ex ſiniſtra intelligentia prædictæ non ſubiectionis virium inferiorum ad ſuperiora. Negantes enim, parvulos ex Adæ peccato contrahere originale, cum primo naſcuntur, dicebant peccatum originale in natura habere ſuam inchoationem, nempe in illa non ſubiectione virium inferiorum ad ſuperiora, & conſumationem in perventu ad vſum rationis: vnde non hæreticabant, quia prædictam concupiſcentiã naturalem dicerent; ſed quia in ipſa inchoationem originalis adſtruebant. Vnde vt convincantur, non debemus de medio auferre connaturalitatem prædicti defectus; ſed ipſa admiſſa, probare ex S. Scriptura, Patribus, & Concilijs, peccatum originale non ab illa inchoari.

94 Deinde hoc ipſum probat ex D. Thom. 1. p. q. 95. art. 1. qui rectitudinem, & ordinationem primæ creationis ſic explicat: *Erat enim rectitudo ſecundum hoc quod ratio ſubdebatur Deo; rationi vero inferiores vires; & animæ corpus. Prima autem ſubiectio erat cauſa & ſecundæ, & tertiæ.* Atqui (inquit Roſende) Deus nequit facere, quod ratio non ſit ſubdita ſibi, quia nequit facere, quod nõ ſit eius participatio, in qua conſiſtit ſubiectio: ergo non poteſt Deus producere creaturam rationalem ſine hac rectitudine: ergo non poteſt illam producere ſine ſecunda, & tertia.

Ad hoc conceſſa tota littera D. Th. diſt. Min. ſubſumptam: atqui Deus non poteſt facere, quod ratio non ſit ſubdita ſibi, ſubiectione ex gratia habituali proveniente, qualis eſt illa, de qua loquitur D. Thom. nego Min. ſubiectione mere naturali, qua naturalis ratio eſt ſerva Dei ſupremi Domini, conc. Min. & nego Conſequentiam, loquendo de ſubiectione gratioſa, cum qua de facto creatus eſt homo: neque amplius probat illa cauſalis, *quia eius participatio eſt.* Itaque ex quo Deus creat creaturam rationalem, ipſe eſt Dominus creaturæ, & creatura ex quo effectus Dei eſt, eſt Dei ſerva ſervitute naturali, qua ſubditur Deo, ſic, vt poſsit in ea, & per eam facere quidquid fieri non implicat. Sed hæc non eſt illa ſubiectio rationis ad Deum, cum qua de facto creatus eſt homo; hæc enim eſt

gra-

gratiosa ex gratia habituali procedens, vt ibidem docet D. Thom. illis verbis: *Manifestum est autem, quod illa subiectio corporis ad animam, & inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis.* Quod si naturalis non erat: ergo indebita naturæ erat: & sic talis natura poterat produci sine illa.

95 Sed inquit Rosende, quod quamvis non esset naturalis, erat tamen de perfectione naturæ; ac proinde non poterat Deus producere talem naturam sine tali perfectione, etiam si ex gratia esset, quia tenebatur producere naturam rectam. Sed ad hoc nego Conseq. Et ad prob. tenebatur producere naturam rectam rectitudine sibi debita, conc. Cons. rectitudine indebita, nego Cons. Etenim gratia cum non destruat naturã, est perfectio naturæ: sed quia est indebita naturæ, nulla lege tenetur Deus producere naturam ditatam gratia.

Sed iterum instat ex verbis D. Tho. satis siniſtre intellectis, ibi: *Manifestum est, quod & illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ: non enim potest esse, quod effectus sit potior causa.* Ex quo infert Rosende. Ergo supponit S. Thomas, subiectionem rationis ad Deum esse secundum naturam, quamvis non sit naturalis: ergo natura secundum se, in quantum à Deo recta, & perfecta instituta fuit, importabat huiusmodi subiectionem, & si perficeretur, & compleretur per donum gratiæ supernaturale: ergo si esset possibile, eam produci in pura natura sine vllis donis supernaturalibus, secundum suam naturam subderetur Deo, cuius erat participatio.

Resp. mentem D. Thom. non esse, quod vna indivisibilis subiectio ad Deum sit *inchoatiue* naturalis, & *complectiue* supernaturalis: sed esse, quod illa subiectio ad Deum, superaddita gratiose primo homini, non erat illa, quæ convenit creaturæ rationali generaliter, ex quo Dei effectus est; sed erat specialis, & gratuita, vtpote à dono supernaturali gratiæ proveniens. Vnde si crearetur in pura natura, non crearetur cum hac subiectione rationis ad Deum, sed solum cum illa generali servitutis naturalis, à qua deficere nequit, dum Dei Auctoris naturæ participatio, & effectus est. Et sic nihil concluditur: & evanescunt aliæ quæ satis verbose ab hoc Auctore ibi traduntur.

96 Deinde idem Auctor ponit tertiã conclusionem huius tenoris: *Non potuit Deus creare hominem cum motibus concupiscentiæ, vt nunc sunt, aut experiuntur.* Quam statuit contra Magistrum Soto, qui lib. 1. de Nat. & Grat. cap. 11. sic habet: *Iustitia originalis rebellionem concupiscentiæ prohibebat, & tamen si homo crearetur in puris naturalibus, esset mera natura*: in quo dicto M. Soto sentit cum communi sententia de possibilitate productionis hominis in pura natura. Impugnat autem eum sic. Si iustitia originalis rebellionem carnis prohibebat: ergo tunc erat carnis rebelio, quæ prohiberetur: ergo idem omnino faciebat tunc iustitia originalis, quod nunc facit gratia habitualis; nam de hac dubitari non potest, quin prohibeat rebellionem carnis.

Sed quã inepta sit P. Rosende Cons. hoc exemplo demonstro. In Christo personalitas divina prohibet exitum personalitatis propriæ à natura humana: ergo in Christo simul cum personalitate divina adest personalitas propria naturæ humanæ. Antecedens enim est de fide, & Consequens est hæresis Nestoriana. Resp. ergo ad argumentum, dist. Cons. ergo ibi erat, quantum ad puram radicem, ex qua pullularet, si iustitia originalis non ad esset, conc. Consequentiam: ibi erat in se ipsa, & formaliter, nego Consequentiam. Itaque iustitia originalis non sinebat concupiscentiam exorbitare contra rationem in aliquo actu, sed plene *despotice* vires inferiores rationi subijciebat, & ita carnis rebelionem prꝛeveniebat. In quo habetur discrimen inter originalem iustitiam, & gratiam habitualem: illa enim plene subijciebat vires inferiores superiori, ita vt non posset peccare homo primo ex parte virium inferiorum; gratia autem habitualis hoc non fecit, sed solum vnũ, vel alterum motum cohibet, non omnes: & sic possumus peccare primo ex parte virium inferiorum, quia ex parte rationis superioris contingat peccatum: vnde non fecit idem gratia, quod faciebat originalis iustitia.

97 Secundo arguit contra id, quod dicit M. Soto, quod si homo in puris na-

turalibus crearetur, tunc concupiſcentia eſſet mera natura. Quia longiſsime diſtat hoc dictum à veritate Auguſtiniana, multumque favet Iuliani deliramentis. Etenim totus enixus Iuliani contra Auguſt. erat probare, concupiſcentiam eſſe meram naturam, nullamque originem ducere à peccato primi Parentis, vt ſic de medio tolleret peccatum originale ab Adamo in poſteros derivatum, & propagatum: ergo ſecundum Auguſtinũ non poſſumus affirmare, concupiſcentiã eſſe, aut poſſe eſſe meram naturam; ſed ſemper conſtantes tenere, illam fuiſſe derivatam ex primo peccato.

Pro ſolutione huius advertere oportet Iulianum loqui de facto, cum dicit, concupiſcentiam eſſe meram naturam: neque enim de ſtatu puræ naturæ aliquod verbum facit, vultque, quod de facto ſic conveniat homini à natura, quod nulla via conveniat ei ex peccato originali: quod quidem hæreticum eſt, & merito ab Auguſtino refutatum. Etenim primus homo ante peccatum non habuit à natura carnis rebellionẽ, quia vt eam à natura non haberet, iuſtitia originali præventus eſt: poſt peccatum autem illam habuit. Sed vt eam haberet, peccatum in cauſa fuit. Vnde quamvis de facto eam à natura habeat, dum tamen, quod ſic habeat, originem trahit ex peccato, loquẽdo de facto, nequimus dicere, quod concupiſcentia in homine lapſo mera natura eſt: neque hoc dicit Soto, ſed ſolum, quod ſi homo in puris naturalibus produceretur, in eo concupiſcentia mera natura eſſet, quia tunc ſolum eſſet à natura independenrer à peccato, quod non haberet: vnde dictũ M. Soto nec eſt contra Auguſtinum, nec favet deliramentis Iuliani.

98 Conſequenter ad ſuam & communem doctrinam dixerat ibidem M. Soto: *Concupiſcentia carnis naturalis nobis eſt, vtpotè quæ licet nulla præceſiſſet culpa, vel gratia, ex principijs naturæ exiſteret in homine.* Super quæ Roſende ait. Quam aperte hæc Auguſtino repugnãt ex præ adductis cenſor iudicabit, ita vt non temere affirmari poſsit, Sotum nec ſummis labijs delibaſſe Auguſtinum, præſertim cum ad illius manus non pervenerint duo inſignes libri *operis* nuncupati *imperfecti contra Iulianum.* Ex quibus ſi impenſa, & non oſcitanter recolantur, liquido conſtabit Auguſtino non aliam mentem fuiſſe, niſi vt probet contra Iulianum, nullam dari concupiſcẽtiam naturalem. Quia adhuc ex principijs naturæ non vitiatæ, ſed negatæ, & conſideratæ ſecundum creationis rectitudinem, conſtituitur omnimoda ſubiectio inferiorum ad rationem, & non ſolum civilis, & politica, ſed deſpotica; cum hac autem ſubiectione nulla concupiſcentia naturalis eſt componibilis, &c.

Sed certe hic Auctor ad pauca reſpexit: primo, dum non attendit, quod M. Soto in hoc dicto ſuo pro communi ſententia ſtat, à qua communi ſententia (vt ipſe gloriatur) Roſende recedit. Vnde non debebat contra Sotum in particulari hanc ſumere invectivam. Secundo: quia Dominicus Soto fuit ita celebris Doctor, quod de ipſo ſuo tempore diceretur: *qui ſcit Sotum ſcit totum*: & tantæ fuit auctoritatis vir, quod Salmãticenſes Scholares in ſuis publicis theſibus arguebant auctoritate eius, dicentes *argumentor auctoritate Magiſtri.* Ad hæc ſi reſpexiſſet, non dixiſſet, quod *nec ſummis labijs delibavit Auguſtinum.* Sed ſi in his duobus libris Auguſtini contra Iulianum ita habetur expreſſa doctrina contra Sotum, quare auctoritates ex his libris non adducit Roſende, vt videremus, Sotum in hac ſua doctrina repugnare dictis Auguſtini? Ipſe enim eſt qui Auguſtino bene intellecto repugnat, & Catholicæ veritati, dum ex Gallia ad Hiſpaniam totis viribus conatur transferre Ianſeniſmum.

99 Sed progreditur Roſende, & quarto dicit: *Nihil quod nunc in homine pœnale eſt, & à peccati radice deſcendens, ſive pertineat ad ordinem naturalem, ſive ad ſupernaturalem, potuit illi ab initio, & ex vi ſuæ conditionis convenire.* Probat: quia quidquid pœnale eſt, iniuſte infligitur, niſi præcedat culpa, cui illud tanquam pœna debetur: ergo Deus, qui eſt ſumme iuſtus, non poteſt ſuis creaturis, in quantum ab ipſo procedunt, innocentibus, & rectis illa pœnæ mala inferre, quæ ab aliqua culpa trahunt originem: nam hoc eſſet culpam, ſine culpa plectere, & mulctare. Quam ob rẽ illi Auctores, qui poſsibile putant produci creaturam rationalem in puris naturalibus, explicando puram naturam, affirmãt eam eſſe,

esse, quæ ex se, & ex vi suæ creationis excluderet quodcũque peccatum, sive naturale, sive originale, itemque morbos, aliasque calamitates, & incommoda, quæ peccati conditionem redolerent: ita enim oportet accipere puram naturam, in quantũ est à Deo, qui non aliter posset eam creare, nisi cum rectitudine, & perfectione tali statui debita; alias non esset eius participatio.

Sed ad hoc argumentum (quod supra ex Ianseno retulimus, & solvimus) dist. Ant. si sit ex terminis pœnale, concedo Ant. si tantum sit pœnale respective ad aliquem ordinem rerum, nego Antec. & dist. Conseq. quæ ab aliqua culpa trahunt originem, ex terminis, conc. Conseq. respective solum ad aliquem rerum ordinem, nego Conseq. Itaque pœnalitates istæ, quas patimur, possunt dupliciter considerari: vel secundum se, & ex terminis suis; & isto modo non habẽt originem ex culpa, sed sunt defectus naturales creaturæ rationalis: alio modo possunt considerari, secundum quod in hoc statu denudant hominem à gratuitis (nam vt mirabiliter dixit Caietanus, homo purus, & lapsus solum differunt sicut nudus, & nudatus) & sic habent rationem pœnæ, nec aliter homini in hoc statu vestito dono gratuito iustitiæ originalis potuerunt convenire, nisi ex culpa, quia gratuita non amittuntur, nisi ex culpa. Vnde verissimum est, quod prædictæ pœnalitates naturæ iustitia originali ditatæ non potuerunt convenire, nisi ex culpa. Cum quo bene stat, quod attenta tantum nuditate naturæ, & vt omnem præveniret gratiam, convenirẽt ei vt defectus naturales: nec in hoc Deus esset iniustus, quia prout sic produceret naturam cum sibi debitis, & solum non daret indebita.

100 Neque hoc difficile apparet. Etenim in linea perfectionis videmus, quod aliqua perfectio potest naturaliter esse debita alicui, cum quo bene compatitur, quod facta aliqua suppositione, possit cadere sub merito illius: etenim corpori informato anima glorioſa naturaliter debetur dos gloriæ corporis; & tamen facta suppositione miraculi de eo, quod gloria animæ non redũdet ad corpus, potuit Christus promereri sui corporis gloriam. Vbi inquiro, quod datum est Christo in præmium sui meriti. Et quidem non aliud, nisi id, quod ei naturaliter eveniret ex gloria animę. Sic ergo, facta suppositione de eo, quod homo ab initio suæ conditionis crearetur in iustitia originali, interventu de meriti peccati datum est homini in pœnam id, quod ei naturaliter eveniret, si in iustitia originali productus non fuisset, nempe ęrumne, & calamitates, & concupiscentia, & mortalitas, quę ipsam puram naturam connaturaliter comitarentur.

Illud autem, quod addit Rosende, quod Auctores, qui iudicant possibile, naturam rationalem in puris naturalibus produci, eam naturam puram explicant per hoc, quod ex vi creationis excluderet omne peccatum, sive originale, sive actuale, & insuper omnes ęrumnas, & calamitates, quas nunc patimur, falsissimum est quoad secundam partem: omnes enim tenent, possibilem esse puram naturam passibilem mortalem, ex quibus prædictę erumpunt erumnę, & calamitates. Sic M. Gonet, sic M. Contenson de potentia absoluta loquens, sic Eminẽt. Caietanus, sic M. Soto, sic quoque omnes, qui tenent nostram sententiam. Legat eos, & hanc (licet invictus) inveniet veritatem. Etenim de hoc est præsens quæstio: *Vtrùm*, videlicet, *possit Deus diuinitus producere naturam rationalem cum solis ei naturaliter debitis præscindendo tantum ab in debitis*? Et quis dubitare potest, quod homo naturaliter constans ex qualitatibus contrarijs non sit naturale mori, & per ęgritudines, & infirmitates ad mortem perduci.

101 Consequenter ad ea, quę hic Auctor evomuit divisione secunda, divisione tertia tenet, non potuisse Deum creare hominem sine iustitia naturali. Et cum obijciat sibi, durum esse talem propositionem, quia videtur esse damnata à tribus Pontificibus Pio V. Gregorio XIII. & Vrbano VIII. qui in Bulla contra Baianos hanc propositionem damnant: *Falsa est DD. sententia, primum hominem potuisse à Deo ereari sine iustitia naturali*. Resp. Prædictos Pontifices non damnare substantiam illius propositionis, sed solum damnare censuram illius, nempe illa verba *falsa est*.

Sed vt verum ingenue fatear, pauca novit hic Auctor de censuris scholasticis: dicere enim de aliqua propositione, quod sit falsa, non est illam censurare cen-

cenſura prohibitæ à ſanctionibus Pontificijs. Vnde falſum eſt, quod illa propoſitio damnetur propter cenſuram. Ant. evidenter probo. Etenim Pōtificiæ ſanctiones determināt ſub graviſsimis pœnis, quod nec Thomiſtæ cenſurent opinionem Ieſuitarum de ſua *Scientia Media*, nec Ieſuitæ cenſurent opinionem Dominicanorū de *qualitate phiſice prædeterminante*: & tamen abſque incurſu damnationis Pontificiæ Ieſuitæ paſsim in libris, & in voce dicunt noſtram opinionem eſſe falſam, & nos ſimiliter de ſcientiæ mediæ opinione dicimus eſſe falſam: ergo dicere de aliqua opinione, quod ſit falſa, non eſt cenſurare eam opinionem cenſura, quæ ſub Pontificia dānatione cadat. Vnde dum Pōtifices prędictam propoſitionem relatam ex Baio damnant, non damnant eam ratione cēſuræ, ſed damnant eam ratione dicti, & ſubſtantiæ propoſitionis.

102 Deinde peccat in bonis Summulis. Nam (vt docemur in ipſis) verum, & falſum non conſtituunt propoſitiones modales, quia certe per hoc, quod res eſt, ſicut propoſitio dictat, probatur, eſſe verum dictum per propoſitionem; & per hoc, quod res non eſt ſicut propoſitio dictat, probatur, falſum eſſe dictum propoſitionis. V. g. dico, *Petrum modo diſputare verum eſt*: ad quod vt verum ſit, ſufficit, quod modo Petrus diſputet; & ad probandum quod ſit falſum, ſufficit probare, quod non diſputet. Quod expreſſe tradit D. Tho. Opuſc. 40. ibi: *Verum autem, & falſum nihil addunt ſupra ſignificationes propoſitionum de* in eſſe, *idem enim ſignificatur cum dicitur, ſortes non currit, & ſortem currere eſt falſum: & ſortes currit, & ſortem currere eſt verum*, ad differentiam aliorum modorum, qui vere conſtituunt propoſitiones modales. Nam hæc propoſitio, *hominem diſputare eſt neceſſe* non probatur per hoc ſolum, quod Petrus diſputet; nec iſta *Petrū diſputare eſt impoſsibile*, probatur per hoc, quod Petrus non diſputet: ſed ad veritatem primæ requiritur, quod ſic diſputet, quod non poſsit non diſputare; & ad veritatem ſecundæ requiritur, quod diſputatio ſit Petro impoſsibilis.

Sicque diſcurrendo per omnes cenſuras ſcholaſticas ſēpet invenietur, quod aliquid ſpeciale addant ſuprà id, quod exercetur in dicto. Sic cum dico hæc propoſitio eſt *ſcādaloſa*, eſt *temeraria*, vel eſt *piarum aurium offenſiua*, & alijs huiuſmodi, ſemper additur aliqua nota ſpecialis ſupra id, quod propoſitio dictat: & tunc locum habet damnatio Pontificia quoad cenſuram, & non quoad ſubſtantiam propoſitionis. Cum ergo hæc propoſitio, *falſa eſt. DD. ſententia, primum hominem potuiſſe à Deo creari, & inſtitui ſine iuſtitia naturali* damnatur à Pontificibus, non eſt credendum damnari ratione cenſuræ, quæ ibi non reperitur, ſed vere damnari propoſitionē quoad ſubſtantiam ſui dicti.

Hinc infero contra Roſende, quod ſi Scotiſta tenens Angelum poſſe peccare in primo inſtanti, diceret de opinione oppoſita D. Th. quod eſſet falſa, vel è contra Thomiſta de Scotiſta hoc ipſum diceret, opinionem non cenſuraret ea cenſura, quæ poſſet cadere ſupra ly *falſum*, & non ſupra dictum: ſicut enim abſque cenſura poteſt Scotiſta negare ſententiam D. Th. ita abſque cenſura poteſt dicere, quod ſi falſa.

103 Inſtat Roſende, quia inintelligibile eſt Summos Pontifices damnare, & prohibere aſſertionem illam, qua affirmatur nō poſſe Deum creare, & inſtituere hominem ſine iuſtitia naturali, quia illa deformitas, & defectus rectitudinis refunderetur in Deum: ſicuti in opinione aſſerentium, Angelum non potuiſſe peccare in primo inſtanti, principale inconveniens deſumitur ex eo, quod tale peccatum tribueretur Deo tanquam cauſæ particulari.

Sed profecto fallitur hic Auctor, & exemplo adducto deceptus eſt. Etenim peccatum contingens Angelo in primo inſtanti in Deum vt cauſam ſui reduceretur: quod iudicamus eſſe impoſsibile, cum iuxta fidem Catholicam Deus nec ſit, nec poſsit eſſe cauſa peccari. Defectus ſimiliter rectitudinis, in qua creatus eſt homo, reduceretur in Deum: ſed hoc non haberetur pro inconvenienti, cum talis defectus non eſſet moralis, ſiquidē nec eſſet peccatum, nec vitium, ſed purus defectus naturalis ex ipſa pura natura originatus. Vnde Deus hic producens hominem ſolum ſe haberet vt dans debita, & negans indebita: in quo nullum eſt inconveniens.

(:·)

Virùm

§. XII.

Vtrùm ſtatus purorum naturalium diſſolveretur per peccatum?

104 SVPPONO, hominem immediate à Deo productum in pura natura in primo inſtanti ſuæ productionis non poſſe peccare: quia licet ex nihilo eſſet, in primo tamen ſuæ productionis inſtanti non operaretur ſecundum quod ex nihilo, ſed ſecundum quod erat participatio Dei, à quo licet plures defectus naturales cauſari poſſint, tamē defectus moralis peccati cauſari nequit. Suppono ſecundo, talem hominem in alijs vitæ ſuæ inſtantibus peccare poſſe: quia ſua regula prima non foret, nec entitative, nec connexive; & ſic poſſet à prima regula deviare, divina præcepta non adimplere, & per conſequens peccare. Hoc ſuppoſito inquiro, *an ſi talis homo peccaret, per tale peccatum diſſolueretur ſtatus puræ naturæ?*

Et pro parte affirmativa ecce argumentum non vulgare. Pura natura ab eo dicitur, quod excludit gratiā, & peccatum; ſed gratia ſuperveniens diſſolveret ſtatum puræ naturæ: ergo etiam peccatū ſuperveniens diſſolveret ſtatum puræ naturæ. Probo Conſeq. à paritate rationis. Non vidi hoc quæſitum ſub his terminis ab aliquo agitari: omnes enim dicunt, hominem in pura natura productum habiturum *poſſe* ad peccandū: nullus tamen inquirit, nec determinat, an ſi ille homo de facto peccaret, (vt poterat) amitteret per ſuum peccatum ſtatum naturæ puræ. Et certe eſt difficile intelligere, quod non diſſolveret: ſiquidem ſtatus naturæ lapſæ diſtinctus ſtatus eſt à ſtatu puræ naturæ: at ille homo poſt peccatum eſſet neceſſario in ſtatu naturæ lapſæ: igitur non maneret in ſtatu puræ naturæ.

105 Sit concluſio. *Si homo in puris naturalibus conditus peccaret, non amitteret ſtatum purorum naturalium.* Probo. Quod proveniret ab ipſa pura natura vt defectibili, non poſſet deſtruere ſtatum puræ naturæ; ſed peccatum talis hominis proveniret ab ipſa pura natura vt defectibili: igitur non diſſolveret ſtatū puræ naturæ. Conſequentia eſt bona, maior videtur certa, nam ideo gratia ſupernaturalis talem ſtatum diſſolveret, quia à natura non eſſet, ſed à Deo operante ſuper omnes vires, & exigentiam naturæ: ergo ſi tale peccatum eſſet ab ipſa pura natura, non diſſolveret ſtatum puræ naturæ. Min. autem probatur. Nam cum pura natura ex ſe defectibilis eſſet, ex hoc quod ſibi ſoli relinqueretur, & gratia requiſita ad non peccandum deſtitueretur, de facto peccaret: ſicut & modo deſtituti gratia requiſita ad non peccandum, nobiſque derelicti, de facto peccamus: ergo tale peccatum eſſet ex pura natura; & conſequenter non diſſolveret ſtatum puræ naturæ.

Dices, quod licet poſitive effective tale peccatum eſſet à ſola natura vt defectibili; tamen receſsive, ſaltem indirecte, eſſe à Deo Auctore gratiæ: vnde non poſſet remitti niſi per gratiam, ac per conſequens peccans tali peccato iam ingrederetur ordinem gratiæ, quatenus à ſuo peccato exire non poſſet, niſi per gratiam.

106 Sed contra eſt. Nam talis peccans nullo modo eſſet ordinatus ad finē vltimum ſupernaturalem: ergo per peccatum ſuum nullo modo recederet à fine ſupernaturali. Prob. Conſeq. Nam modo peccans contra Deum Auctorem naturæ, ideo ex conſequenti recedit à Deo Auctore gratiæ quia de facto ordinatus eſt tanquam ad vltimum finem ad Deum Auctorem ſupernaturalem: à cuius conſecutione impeditur ſimpliciter per peccatum contra Deum Auctorem naturæ: ergo cùm ille homo eſſet tantū ordinatus ad Deum Auctorem naturæ, per peccatum ſuum nulla viā recederet à Deo Auctore gratiæ.

Dices illud peccatum etiam ad ſui remiſsionem neceſſario requirere gratiam, quia tali homini peccatum remitti non poſſet niſi per formam iuſtificantē: intra ordinem autem puræ naturæ non datur, nec dabilis eſt forma iuſtificans, & per conſequens ad ſui remiſsionem indiſpenſabiliter requireret gratiam. Et confirmabis ſolutionem. Nam ſi cū pura natura componeretur forma naturaliter iuſtificans, poſſet homo creari poſitive iuſtus illa iuſtitia naturali, & creari in pura natura; hoc autem à nemine admittitur: ergo nec debet admitti, quod intra ordinem naturæ detur forma iuſtificans peccati remiſsionem cauſans.

Iterum hoc confirmabis. Nam forma

re-

remittens peccatum, & animam iuſtificans, debet eſſe forma habitualis in illo ordine, in quo iuſtificat; ſed intra ordinem naturæ, licet cum pluribus Theologis admittantur gratiæ actuales, & auxiliares, non tamen admittitur gratia habitualis: ergo in ordine naturæ non datur forma remittens peccatum, & animam iuſtificans. Mai. in qua eſt difficultas, probo: in ordine ſupernaturali forma iuſtificans, & remittens peccatum eſt ſola gratia habitualis: nam cum omni alia actuali componitur peccatum: ergo & in ordine naturali forma iuſtificans, & remittens peccatum erit ſola gratia habitualis naturalis. Prob. Conſequentia à pari. Min. autem probo: nã in ordine naturali ſola natura eſt forma habitualis; hæc autem nec eſt, nec poteſt eſſe forma iuſtificans, & peccatum remittens, cum peccatum in ipſa ſubiectetur: ergo in ordine naturæ non datur forma habitualis iuſtificans, & peccatum remittens.

107 Cæterum quamvis hæ difficultates ingentes ſint, tamen non enervant rationem factam, nec concluſionem. Nam cum peccatum commiſſum in ſtatu puræ naturæ non eſſet privatio gratiæ, quia prout ſic peccans non ſe privaret gratia, quam nec haberet, nec habere poſſet in ſenſu compoſito talis ſtatus, non indigeret gratia habituali ad ſui remiſsionem, nec eſſet neceſſe ad expiationem talis peccati, quod anima iuſtificaretur, cum per tale peccatum nullam iuſtitiam amiſiſſet: ſed ſufficeret iterato redire ad priſtinum ſtatum, nempe puræ naturæ, id eſt, ſine peccato, & ſine gratia: vnde ad remiſsionem tallis peccati ſufficeret condonatio extrinſeca Dei. Moveor ad hoc: nam in Schola Thomiſtica, rebus vt nunc, ad remiſsionem peccati non ſufficit condonatio extrinſeca, quia rebus vt nunc peccatum mortale conſiſtit in privatione gratiæ habitualis intrinſece animæ inhærentis; privatio autem intrinſeca non tollitur niſi per adventum formę poſitivę oppoſiæ; & ſic modo ad tollendum peccatum ab anima non ſufficit extrinſeca cõdonatio Dei. Tunc autem peccatum non tolleret ab anima gratiam, neque ordinis ſupernaturalis, neque naturalis; ſed tantum auferret à natura quandam pure moralem bonitatem, quæ poſſet iterato naturæ convenire per ſolam extrinſecam benevolentiam Dei: vnde ſola extrinſeca condonatione Dei tale peccatum deperderetur; & ad illam rectitudinem moralem, quam anima amiſſerat per peccatum, iterato rediret. Ex his ad primam nego Mai. Sufficeret enim gratia extrinſeca Dei peccatum condonans.

Sed forſan hæc doctrina non placebit: quia non videtur Thomiſtica. Vnde dicatur, quod peccatum, quod ille homo tunc committeret, non eſſet privatio gratiæ, nec alicuius rectitudinis habitualis, ſed ſolius converſionis actualis ad Deum vltimum finem, ad quam teneretur homo, cum primum perveniſſet ad vſum rationis: quod præceptum ſi tunc nõ expleſſet, homo privaret ſe tali actuali rectitudine, & in talis rectitudinis privatione peccatum talis hominis conſiſteret. Vnde ad expiationem talis peccati non ſufficeret condonatio extrinſeca Dei, ſed requireretur mutatio intrinſeca peccatoris per proprium actum ipſius: nec requireretur gratia, quia tale peccatum non eſſet privatio gratiæ. Vnde homo compoſitus cum tali peccato non extraheretur à ſtatu puræ naturæ.

108 Ad confir. dico, quod loquendo de illa rectitudine naturali, per quam homo purus ordinaretur ad Deũ Auctorem naturæ vt ad ſuum vltimum finem, nullus eorum, qui tenent, hominem poſſe creari in pura natura, negat poſſe ſimul cum ea talem hominem creari: ſolum autem negant poſſe creari in pura natura, & ſimul cum gratia habituali, vel cum integritate naturę, quia iſta vere extraherent hominem à ſtatu puræ naturę.

109 Sed iam inſtas. Ergo per peccatum ille homo privaret ſe illa rectitudine habituali, in qua primo productus fuiſſet: ergo cum illa ſit intrinſeca, ad remittendum illud peccatum non ſufficeret condonatio extrinſeca, ſed requireretur iterata acquiſitio illius primæ rectitudinis. Reſp. diſt. Conſeq. privaret ſe illa rectitudine, quo ad eſſe phyſicum, & morale, nego Conſeq. tantum quoad eſſe morale, conc. Conſeq. & nego aliam, quæ ſubinfertur. Etenim Deus creaſſet naturam bonam phyſice, & moraliter: per peccatum ergo non amitteretur natura quoad ſuam phyſicam bonitatem, ſed tantum quoad puram mo-

ra-

ralitatem, ad quam rediret, amiſſo peccato per condonationem extrinſecam.

Ad ſecundam confirm. Nego Min. Licet enim in illo ordine puræ naturæ non daretur forma habitualis iuſtificans diſtincta à natura; tamen ipſa natura bene ordinata ad Deum Auctorem naturę, vt ad vltimum finem rectificaret phyſice, & moraliter ſuppoſitum habens illã; hæc autem per peccatum amitteret ſuã bonitatem pure moralem, & per remiſſionem peccati per extrinſecam benevolentiam Dei, ſeu extrinſecam condonationem rediret: & ſic ſuppoſitum habens talem naturã iterato fieret iuſtum iuſtitia ordinis puræ naturæ.

110 Ex his ad ea, quæ inprincipio obiecta ſunt, reſpondetur. Ad primum quidem dico, hominem creatum à Deo in primo ſuæ creationis inſtanti excludere peccatum; non quidem quia hoc diſſolveret talem ſtatum, ſed quia tale peccatum tribueretur Deo, propter rationem ſupra in principio huius quæſiti factam. Cum quo tamen ſtaret, quod in alijs inſtantibus vitæ ſuæ peccaret propria ſua mala voluntate, exiſtente cauſa talis peccati: quod peccatum, cum eſſet ab ipſa pura natura vt defectibili, & à Deo Auctore naturæ tantum receſsive, nõ diſſolveret ſtatum purę naturæ: quod tamen diſſolveret gratia ſupernaturalis, vt per ſe patet. Ad ſecundum dico, quod ſtatus naturæ lapſæ diſtinctus eſt à ſtatu puræ naturæ, quando quis per peccatum labitur à gratia ſupernaturali, quam habebat: in caſu autem puræ naturæ non eſſet lapſus à gratia, ſed à rectitudine naturali morali, quam haberet per ipſam naturam bonam moraliter naturaliter, & ſic talis lapſus non variaret ſtatum.

Sed inſtabis. Nam ſupra agentes de peccato originali, & eius conſtitutivo, diximus contra Illuſt. Godoy non poſſe originale peccatum conſtitui in quadam pura moralitate, quam ſolam ponebat Illuſt. Godoy, ex peccato Primi Parentis parvulos, dum naſcuntur, hæreditare: & modo peccatum hominis exiſtẽtis in pura natura dicimus conſiſtere in privatione ſola illius moralitatis, ſeu rectitudinis naturalis moralis, in qua ille homo primo à Deo crearetur: hæc autẽ duo videntur inter ſe pugnare; ergo vel primum fuit falſum, vel ſecundum verum non eſt. Secundo. Nam peccatum hominis exiſtentis in purã natura vere pugnaret cum gratia iuſtificante; neque enim poſſet Deus infundere tali homini gratiam inſenſu compoſito talis peccati: ergo tale peccatum vere eſſet privatio, ſaltem indirecta, gratiæ habitualis.

111 Ad primum dico, illa duo non opponi inter ſe; ſed habere compoſsibilem veritatem. Primum quidem eſt verum: nam peccatum originale eſt lapſus à gratia iuſtificante moraliter, & entitative, & ſic non poterat originale cõſtitui per puram moralitatem. Secundum autem peccatum (vt dixi) non eſſet lapſus à forma phyſica; ſed tantum à morali rectitudine illius formę phyſicę, quę cum eſſet ipſa natura, non erat deſtruibilis per peccatum: vnde eſſet pura privatio moralis: & ſic omnia conſonant.

Ad ſecundum dico, quod tale peccatum per ſe non pugnaret cum gratia iuſtificante, quia illam non exigeret ad ſui remiſsionem; pugnaret autem per accidens cum gratia iuſtificante, quia converſio ad Deum Auctorem ſupernaturalem, quam dat gratia iuſtificans, non componitur cum averſione à Deo Auctore naturæ: & ſicut ille homo haberet gratiam iuſtificantem, oportebat prius expellere à ſe tale peccatum avertens eum à Deo Auctore naturæ. Ea autem, quæ per accidens tantum poſſunt contingere, non habent variare ordinem rerum, antequam in rerum natura exiſtãt.

112 Sed argues vrgentius. Nam ſi homo in pura natura nõ eſſet producibilis ſine illa morali rectitudine ordinationis ad Deum vltimum finem Auctorem naturæ: ergo pariter non eſſet producibilis ſine integritate naturæ; contra id, quod in præteritis §§. determinavimus. Probo Conſeq. nam ex quo illa anima eſſet ordinata ad Deum vt ad vltimum finẽ naturalem, eſſet ſubiecta Deo, & coniuncta Deo Auctori naturæ: ergo & corpus eſſet deſpotice animæ ſubiectum; & vires inferiores rationi ſuperiori: ergo haberet integritatẽ naturæ, quę in hoc conſiſtere videtur. Prob. prima conſequentia. Nam vt ſupra vidimus ex D. Th. ex hoc, quod anima per gratiam erat ſubiecta Deo, corpus erat ſubiectum animæ, & vires inferiores deſpotice obediebant rationi: ergo ſi in pura natura per illam rectitudinem naturalem anima eſſet ſubiecta Deo, corpus eſſet ſubiectum

ctum animæ, & vires sensitivę rationi: ac per consequens homo talis esset integer integritate naturæ.

Ad hoc nego Conseq. Ad prob. dist. Anteced. esset subiecta subiectione simpliciter tali, & in omni ordine, nego Anteced. subiectione secundum quid tali, & ex solo ordine natutæ, conc. Anteced. & nego Conseq. Ad prob. dico, D. Th. non intulisse subiectionem despoticam corporis ad animam, & virium inferiorum ad rationem ex subiectione animæ ad Deum vt cumque, sed eam intulisse ex plena subiectione per gratiam: etenim cum ex defectu naturali vires inferiores, & corpus ad animam careant tali despotica subiectione, necesse erat, quod sola gratia supernaturalis tales defectus naturales caveret: hæc enim sola est, quæ plene in omni ordine mentem Deo subijcit, & per consequens ex hac sola subiectione animæ ad Deũ per gratiã posset inferri plena subiectio corporis ad animam, & virium inferiorum ad rationem: rectitudo ergo illa naturalis animæ, cum non esset per gratiam, sed per naturam, non plene corpus animæ subiceret, neque vires inferiores rationi: & sic non infertur, quod homo in pura natura conditus haberet integritatem naturæ.

Sed arguis: quia, vt supra vidimus contra Rosende, damnatur in Michaele Baio illa propositio: *Deus non potuit creare hominem, & instituere illum sine rectitudine naturali*: & nos hoc ipsum modo affirmamus, dum dicitur hominem in pura natura productum habiturum rectitudinem naturalem, quam perderet, si peccatum committeret: ergo. Resp. Baium non loquutum de quacumque naturali rectitudine, sed de rectitudine integritatis naturæ, sine qua asseverabat, non posse Deum creare naturam rationalem: nos autem hoc non dicimus, sed solum loquimur de illa rectitudine, per quam prædicta natura esset bona moraliter. Aliud enim est naturam esse bonam moraliter, & aliud est habere integritatem: ad primum enim sufficit natura, ad secundum vero requiritur gratia supernaturalis.

113 Tandem obijcies, quia rectitudo naturalis moralis, quæ homini in pura natura conveniret, non posset ei convenire nisi per actum liberum, qua se retulisset in Auctorem naturæ, vt in vltimum finẽ: ergo ex vi solius creationis illam non habuisset homo: esset ergo superaddita illi per gratiam saltem ordinis naturæ: ergo præter naturam, quam accepisset à Deo, haberet formam habitualem per proprium actum acquisitam, vi cuius esset habitualiter bonus moraliter: quod est contra dicta.

Respondeo, quod vel ille homo crearetur infans ante vsum rationis, vel in statu adulti? Si primum, illa natura esset bona, non quia per proprium actum sibi acquisisset talem rectitudinem; sed per hoc, quod Deus, qui eam creasset, eam ad se ipsum ordinasset, tanquam ad vltimum finem: hæc enim sola bonitas moralis posset ei convenire. Si in statu adulti crearetur, tunc necessario talis homo debuisset deliberare de suo vltimo fine: quod si faceret, ordinando se in vltimum finem, conservaret se in illa rectitudine naturali; in qua primo creatus fuisset: si non se convertisset, peccaret, & à tali rectitudine caderet: & sic præternaturam eius non indigeret alia forma habituali naturali, qua moraliter bonus fieret.

Explicemus hoc. Infra in hoc Tractatu dicemus, Deo dante, quod vt aliquis actus sit bonus moraliter, non requiritur, quod operãs actu per illum se referat in vltimum finem; sed sufficit, quod talis actus sit talis qualitatis ex obiecto, & circunstantijs, quod vere sit referibilis in vltimum finem bonum. Sic ergo natura hominis in statu puræ naturæ, vt actu esset moraliter bona, non requireretur, quod de facto per proprium actum se referret in Deum Auctorẽ naturæ; sed sufficeret, esse talis qualitatis, quod esset referibilis in Deum vt in vltimum finẽ. Hoc autem haberet: nam de facto Deus, dum illam condidisset, ad seipsum vt ad vltimum finem retulisset: ex hoc enim inferri posset, quod seipsam per proprium actum posset referre in Deum vt in vltimum finem, & sic sine tali actuali relatione esset bona moraliter. Vnde non indigeret forma superaddita habituali ordinis naturæ ad prædictam bonitatem moralem.

(.·.)

De

§. XIII.

De ſtatu integritatis naturæ rationalis.

114 CIRCA Naturæ integritatem primò inquirendum eſt, *in quo conſiſtat?* Secundò, *an ſit purè naturalis*, id eſt, *de ſolo ordine naturæ?* Tertiò inquirere debemus, *per quid diſtinguatur ab alijs ſtatibus*, nempè *pura natura*, & *ſtatu iuſtitiæ originalis?* Circa primum Durandus in 2. diſtinctione 28. quæſtione 1. exiſtimat ſtatum naturæ integræ nihil aliud dicere, quam humanam naturam, ſeu eſſentiam cum omnibus facultatibus connaturaliter ex ea manantibus, puta corpus iuſtæ magnitudinis cum ſuis omnibus membris, & organis, ſanitate, ac viribus conſentaneis, & animam cum omnibus ſuis facultatibus, tum organicis, nempe ſenſu, appetitu, & potentia motrice, tum inorganicis, nempe intellectu, & voluntate cum carentia peccati, quoad reatum pœnæ, & culpæ. Sic Durandus. Qui tamen relinquitur ab omnibus Theologis, qui in his relatis ex Durando ſolùm inveniunt rationem puræ naturæ, non donum illud ſpeciale ſuperadditum ad pura naturalia, quod volunt ſignificare per has voces, *natura integra*, ſeu *in ſtatu integritatis*: & quidem meritò. Nam homo ille depictus à Durando haberet internos conflictus corporis ad animam, & virium inferiorum ad rationem: & præter ſtatum huius conflictus, poſsibilis eſt alius ſtatus, in quo gaudeat pace interna ſuarum paſsionum, & concordia corporis cum anima: quæ pax, & quies, cùm non oriatur ex ſolis naturalibus, meritò ab illis diſtinguitur, & ſpecialibus vocibus, nempe *integritatis naturæ* nuncupatur.

Hinc Dominus Caietanus, quem ſequuntur veri Diſcipuli D. Thom. docet ſtatum integritatis addere ſupra naturalia vigorem rationis, ſeu ſuperioris partis animæ ad conſervandum ſtatum rationi in nullo diſſonum: de quo vigore, inquit, non eſſe naturæ ſimpliciter, quia non fluit ex natura: nec ſimpliciter gratiæ, quia ad nihil ſe extendit, niſi ad bonum naturæ proportionatum, ſcilicèt vivere ſecundùm rationem; ſed eſſe quodammodo gratiæ, & quodammodo naturæ, pro quanto homo nunquã habuit; nec habere potuit ex naturalibus hunc vigorem, ſed ei advenit ex coniunctione ad iuſtitiam originalem. Integritas ergo naturæ in tali vigore appetitum ſenſitivum rationi perfectè ſubijciente formaliter conſiſtit. Quod meritò dicitur *donum integritatis*, quia tollit diviſionem inter affectus internos appetitus ſenſitivi, & rationis. Et quidem abſque illo dono natura humana eſt quaſi regnum in ſe diviſum, effectibus partis inferioris, & ſuperioris ad diverſa tendentibus: caro enim concupiſcit adverſus ſpiritum, & ſpiritus adverſus carnem. Vnde bonum tollens hanc diviſionem meritò *integritas naturæ* dicitur.

115 Sed inquiris, *an in dono integritatis includatur etiam vigor ille, quo anima plenè ſibi ſubijciebat corpus?* Ex qua plena ſubiectione ſequebatur carentia neceſsitatis moriẽdi. Partem negantem tenet Magiſter Gonet, dum dicit ſtatum integritatis naturæ diſtingui ab ſtatu innocentiæ, per hoc, quòd primus ſolùm dicebat illum vigorem, quo vires ſenſitivæ plenè ſubijciebantur rationi, cui ſtatui ſuperaddebat ſtatus innocentiæ alia dona, & privilegia, nẽpe immortalitatem, indolentiam, immunitatem ab omni errore, & deceptione. Circa hanc quæſtiunculam vnum eſt certum, & expreſſum in Divo Thoma 1. part. quæſt. 95. art. 1. nempe, quòd ex eadem radice, tam plena ſubiectio corporis ad animam, quàm virium inferiorũ ad rationem, oriantur. Sic enim habet explicans illud Eccleſiaſt. 7. *Deus fecit hominem rectum: erat enim* (inquit) *rectitudo ſecundùm hoc, quòd ratio ſubdebatur Deo; rationi verò inferiores vires; & animæ corpus. Prima autem ſubiectio erat cauſa & ſecundæ, & tertiæ*: ergo ex eadem radice oriebatur ſubiectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam.

Et quidem ſi integritas naturæ adæquatè ſumatur, ſic dico, quòd non ſolùm dicebat vigorem illum, quo vires inferiores ſubdebãtur rationi, ſed etiam dicebat vigorem illum, quo corpus plenè ſubdebatur animæ. Cuius eam aſsigno rationem. Nam integritas naturæ eſt medium, quo ipſa natura inter ſe diviſa plenè vnitur, & ab huiuſmodi defectibus naturalibus liberatur; at in natu-

tura pura ſunt duæ diviſiones; nam non ſolùm appetitus naturaliter rebellat cõtra rationem, ſed etiam corpus contra animam, dum ei deſpoticè non obedit: ergo vt natura adæquatè dicatur integra, non ſufficit ſedare conflictum inter appetitum, & rationem, ſed etiam requiritur ſedare bellum inter corpus, & animam. Si autem integritas naturæ inadæquatè accipiatur, ſic poſſumus dicere aliam eſſe integritatem, qua vires inferiores ſubduntur rationi, & aliam, qua corpus plenè ſubijcitur animæ.

116 Hinc infero contra Magiſtrum Gonet aſſerentem, quòd ſtatus integritatis naturæ, quamvis de facto non ſit ſeparatus à gratia ſanctificante, poſsit tamen ſine gratia ſanctificãte reperiri, quia purè naturale eſt id, quod integritas naturę humanæ tribuit. Quod falſum eſſe manifeſtè probant verba adducta ex Divo Thoma, videlicèt, quòd *plena ſubiectio mentis ad Deum, quæ eſt per gratiam, cauſabat plenam ſubiectionem virium inferiorum ad rationem, & plenam ſubiectionem corporis ad animam.* Quibus docemur, quòd gratia erat radix prædictorum effectuum: ergo non exiſtente gratia in anima, non poterant haberi prædicti vigores, quibus & appetitus ſenſitivus ſubijceretur deſpoticè rationi, & corpus animæ. Deinde Divus Thomas concludit corpus articuli dicens: *Ex quo datur intelligi, ſi deſerente gratia, ſoluta eſt obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima exiſtentem inferiora ei ſubdebantur.* Si ergo gratia ſanctificans non exiſtat in anima, per quam anima plenè ſubijciatur Deo, nõ erit obedientia corporis ad animam, nec virium inferiorum ad rationem.

Deinde Magiſter Gonet dicit, quòd ſicut ex coniunctione animæ ſenſitivæ ad rationalem ſequitur, quòd ſenſitiva pars diſcurrat, componat, & dividat: ita ex coniunctione ad gratiam plenè ſubijcientem mentem Deo ſequitur perfecta obedientia virium inferiorum ad rationem; ſed ſi ponatur ſenſitiva rationi non coniuncta, ſenſitiva nequibit diſcurrere, nec componere, nec dividere: ergo ſi ponatur natura ſine exiſtentia gratiæ in anima plenè eam ſubijciente Deo, ſimiliter non dabitur plena obedientia virium inferiorum ad rationem, nec corporis ad animam.

117 Infero etiam contra Caietanum aſſerentem talem integritatem non eſſe ſimpliciter naturalem, nec ſimpliciter gratiæ: primum, *quia non fluebat, nec fluere poterat à natura*: ſecundum, *quia per donum integritatis natura non poterat operari, niſi opus naturale, & naturam non excedens*, vt tenet Divus Thomas hic quæſt. 109. art 3. Si autem eſſet donum integritatis gratia ſimpliciter, vtique per illud poſſet natura etiam in opus ſupernaturale etiam naturam, & eius proportionem excedens. Infero etiam contra Caiet. has duas cauſales nõ eſſe veras. Primò quidem: quia non benè valet: *Hoc nequit profluere à natura: ergo eſt opus gratiæ ſupernaturalis.* Quod ſic diſcurro in ſpeciebus angelicis repręſentativis totius vniverſi, quæ nec profluunt, nec poſſunt profluere à natura Angeli, vt communior, & ſecurior tenet opinio, ſed infunduntur à Deo in primo inſtanti creationis Angeli; & tamen non ſpectant ad ordinem gratiæ, ſed ſimpliciter ſunt ordinis naturæ: ergo non eſt bona Conſequentia Caietani. Deinde: quia in ordine naturæ diſtinguunt Theologi multas gratias, id eſt, multa indebita naturæ, quæ tamen nec profluunt à natura, nec ſpectant ad ordinem gratiæ ſupernaturalis: ergo nulla eſt Conſequentia Caietani.

Secunda ſimiliter Conſequentia nõ apparet bona: quia dona illa ſubijcientia appetitum rationi, & corpus animæ, non eſſent operativa, ſed tantùm eſſent conditiones ad operandum. Vnde natura, poſitis talibus donis, per ſeipſam operari poſſet opera naturalia non excedentia proportionem eius, & medijs donis ſupernaturalibus operativis operaretur opera ſupernaturalia: ergo ex hoc, quòd ex vitalis doni integritatis præcisè natura non poſſet elicere actus ſupernaturales, non benè infertur illud donum non eſſe ſupernaturale. Eſſet quidem ſupernaturale, non operativum, ſed curans naturam ab infirmitatibus naturalibus, reddenſque eam expeditam ad operandum omnia opera etiam difficillima ordinis naturæ.

118 Ex quibus ad ſecundum quæſitum, *an*, videlicèt, *illud donum integri-*

tatis

tatis esset de solo ordine naturæ? Dico, quòd illud donum aliquid præsupponebat de ordine naturæ, & aliquid aliud addebat de ordine gratiæ: de ordine naturæ supponebat naturalem obediētiam politicam, quam ex se habet pars sensitiva ad rationem, & corpus ad animam: sed quia cùm hac poterat pars sensitiva exorbitare à ratione, & ei non obedire, addebat, quòd tale dominium rationis ad partem sensitivam esset despoticum, quod non erat naturale, sed merè gratuitum. Ad quod attendens Divus Thomas loco adducto ex 1. p. dixit: *Manifestum est autem, quod illa subiectio corporis ad animam, & inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cùm etiam in Dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint: vnde manifestum est, quòd illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solùm secundum naturam, sed secundum supernaturale donũ gratiæ.* Quod probat Divus Thomas hac causali: *Non enim potest esse, quòd effectus sit potior, quàm causa.* Dixerat enim D. Tho. quòd subiectio corporis ad animam, & virium inferiorum ad rationem erat effectus subiectionis mentis ad Deum: dixerat etiam talem subiectionem non esse naturalem; & ex hoc infert subiectionem mentis ad Deum esse secundum donum supernaturalis gratiæ, quia *effectus nequit esse potior sua causa*: vnde si effectus est supernaturalis, causa quoque erit necessariò supernaturalis. Sed pondero illud *non erat solùm secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ.* In quibus vult docere Angelicus Magister, quòd subiectio mentis ad Deum supponebat aliquam subiectionem naturalem, quæ plene perficiebatur per donum gratiæ. Sic in subiectione corporis ad animam, & vitium inferiorum ad rationem aliquid erat secundum naturam, nempe illa innata obedientia politica, qua corpus habet obedire animæ, & vires inferiores habent obedire rationi, & illa despotica obedientia, qua sic obediebant, quòd non poterant à rationis dictamine exilire, quod erat secundum supernaturale donum gratiæ. Erat ergo integritas naturæ præsuppositivè naturalis, sed formaliter erat gratuita, & supernaturalis.

Sed ratione probo, quòd talis integritas non sit naturalis. Etenim si esset ordinis naturalis, aliquando alicui individuo esset debita in ordine ad aliquem actum: sicut videmus de alijs pertinentibus ad ordinem naturæ, maximè cùm hæc integritas det sufficientiam ad dilectionem Dei super omnia; sed integritas naturæ nulli in aliquo casu, nec in ordine ad plures, neque in ordine ad vnum, vel alterum actum est debita: ergo non erit ordinis naturæ.

119 Sed arguit M. Gonet, quòd Pontifices suprà adducti damnant hanc propositionem: *Non potuit Deus creare, & instituere hominem absque iustitia naturali*; sed nomine iustitiæ naturalis intelligũt integritatem naturæ: ergo hæc erat simpliciter naturalis. Resp. illam iustitiam dici naturalem eo solo titulo, nempe, quòd inceperit simul cum natura rationali: sicut & dicimus cum Paulo *natura filij iræ*, non quia originale ex natura oriatur, sed quia incipit cum ipsa natura peccatum originale, ex quo filij iræ sumus.

Secundò arguit. Quia ex illis verbis D. Tho. *quod illa subiectio non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset*, nõ potest colligi integritatem naturæ non esse naturalem, sed ad summum colligi potest non esse naturalem ad hunc sensum, quòd oriatur ex principijs naturæ, sicut aliæ proprietates naturales oriuntur: hoc enim probant verba causalis D. Tho. & non aliud. Vnde benè componitur, quòd fuerit naturalis naturalitate indebita naturæ, debita tamen providẽtiæ ordinis naturæ. Resp. quòd licèt ex illis verbis seorsim sumptis illud solùm probetur, tamen coniungendo illa verba cum alijs, quæ in D. Tho. sequuntur, videlicèt *quòd effectus non potest esse potior sua causa: vnde si effectus est secũdum donum gratiæ, causa nequit esse solùm secundum naturam*, colligitur integritatem naturæ non solùm non esse naturalem, quia ex principijs naturæ non oriatur, sed etiam colligitur nõ esse gratiam ordinis naturæ, sicut & subiectio primi hominis ad Deum non erat naturalis, quia ex naturalibus sequeretur, nec erat etiam naturalis, quia providentiæ ordinis naturæ deberetur, sed esse ex dono supernaturali. Ex quibus infero puram naturam à statu integritatis distingui. Primò: quia gratiæ ordinis naturæ non

diſſolvebant ſtatum puræ naturæ, quem tamen diſſolverat naturæ integritas. Secundò: quia in pura natura habebat ratio dominium ſupra appetitum ſenſitivum politicum tantùm, ſed per integritatem naturæ habebat dominium deſpoticum.

Sed arguis contra hoc argumento difficili. Ratio nõ ſubdebatur Deo deſpoticè, ſed ſolùm politicè, cùm poſſet iugum talis obedientiæ à ſe excutere: ergo nec corpus animæ, nec vires inferiores rationi, poſita integritate naturæ, debebant ſic ſubijci, quòd non poſſent à ſe excutere talem ſubiectionem, & exorbitare ab ordine rationis Prob Conſeq. quia (vt inquit Divus Thomas) *effectus nequit eſſe potior ſua cauſa*: ergo cùm integritas naturæ ſit effectus ſubiectionis animæ ad Deum, ſi hæc ſubiectio ad Deum non erat deſpotica, ſed ſolùm politica, effectus eſſet potior ſua cauſa, cùm ſubiectio deſpotica potior ſit ſubiectione tantùm politica.

Ad hoc reſpondetur diſt. Conſeq. ergo nec corpus animæ, nec vires inferiores rationi, poſita integritate naturæ, debebant ſic ſubijci, quod non poſſent à ſe excutere talem ſubiectionem, ex vi terminorum, & abſolutè, concedo Conſequētiam. Solùm ex ſuppoſitione, quòd ratio eſſet Deo ſubiecta, nego Conſequentiam. Sicut enim benè ſtat, quòd aliquod neceſſarium in ſe dependeat ab aliqua ſuppoſitione libera; videmus enim, quòd Angelus eſt in ſe ens neceſſarium, non abſolutè, & ex vi terminorum, ſed ex ſuppoſitione, quòd liberè accipiat per creationem exiſtentiam à Deo: ita non eſt inconveniens, quòd poſita integritate naturæ, neceſſariò vires inferiores obediant rationi, & corpus animæ, dependenter à libera ſubiectione animæ ad Deum. Nec ſequitur ex hoc effectum eſſe potiorem ſua cauſa ſimpliciter, ſed tantùm ſecundum quid: quia illud deſpoticum dominium non erat tale ex vi terminorum, ſed tantùm ex ſuppoſitione, quòd anima perſeveraret liberè in ſubiectione ad Deum per gratiam.

§. XIV.

De iuſtitia originali.

121 DE IVSTITIA originali loqui poſſumus dupliciter, vel pro ſtatu, vel quoad eius eſſentiam: ſimili modo, quo ſuprà loquuti ſumus de beatitudine, de qua diximus, quòd ſumpta pro ſtatu ſignificabat cumulum omnium perfectionum aggregatione perfectum: pro eſſentia tamē ſolùm dicebat actum viſionis beatæ, ex quo veluti ex prima radice oriebantur beatitudinis proprietates, nempe *amor, gaudium, fruitio*, & alia in viſione radicata. Statum ergo iuſtitiæ originalis deſcripſit eleganter Auguſtinus libro decimo quarto de Civitate Dei capite vigeſimo ſexto per hæc verba: *Vivebat homo in Paradyſo ſicut volebat, quandiu volebat, quod Deus inſſerat. Vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus. Viuebāt ſine vlla egeſtate, ita ſemper viuere habens in poteſtate. Cibus aderat, nè eſuriret: potus, nè ſitiret: lignum vitæ, nè illum ſenecta diſſolueret. Nihil corruptionis in corpore, vel ex corpore vllas moleſtias eius ſenſibus ingerebat. Nullus intrinſecus morbus: nullus ictus metuebatur extrinſecus. Summa in carne ſanitas: in anima tota tranquillitas. Sicut in Paradyſo nullus æſtus, aut frigus: ſic in eius habitatore nulla ex cupiditate, vel timore accedebat bonæ voluntatis offenſio.* Sic Egregie Auguſtinus. Quibus comprehendit omnia, quæ præfatum ſtatum conflabant, vt cognoſcamus ea multa, quæ amiſsimus per peccatum.

Sed quia hæc omnia inter ſe ordinata erant, & veluti concluſiones ad vnum primum principium reducebantur, nempe ad plenam ſubiectionem animæ ad Deum, videtur dicendum, quòd iuſtitia originalis eſſentialiter ſumpta ſolùm conſiſteret in præfata ſubiectione animæ ad Deum, ex qua veluti ex prima radice tot bona enumerata homini oriebantur. Quod non leve fundamentum habet in doctrina Divi Thomæ, qui, vt ſuprà vidimus, multoties repetit, quòd ſubiectio corporis ad animam, & virium inferiorum ad rationem erant effectus ſubiectionis animæ ad Deum, in fieri, & conſervari à tali ſubiectione depen-

pendentes, ſic vt ex ſola ablatione prædictæ ſubiectionis ad non eſſe ſui præfata reducerentur. Erat ergo prædicta ſubiectio mentis ad Deum non ſolùm quid præſuppoſitum, ſed vera radix prædictorum.

122 Et ſic loquendo de iuſtitia originali quoad eſſentiam, dicere poſſumus, *eam ſolum conſiſtere in illa plena ſubiectione mentis ad Deum.* In qua concluſione videntur conſentire omnes illi Doctores, qui primariam rationem, & radicalem originalis iuſtitię conſtituunt in ſolo habitu gratiæ habitualis ſanctificantis nos. Ita Patres Salmantic. tract. de Peccatis diſp. 16. dub. 1. n. 7. Mag. Gonet hic diſp. 3. *de Statu innocentiæ* concl. 2. cui videtur fauere Divus Thomas 1. p. quæſt. 95. art. 1. vbi habet, *per gratiam in anima exiſtentem inferiora ei ſubdebantur*, ſcilicèt Adamo in ſtatu innocentiæ; at ſubdebantur per iuſtitiam originalem: ergo in gratia in anima exiſtente, ſaltem eſſentialiter, & primordialiter ſtabit iuſtitia originalis. Sed clariùs hoc tenet hic quæſt. 83. art. 2. ad 2. ibi: *Originalis iuſtitia pertinebat primordialiter ad eſſentiam animæ; erat enim donum diuinitùs datum naturæ, quam per prius reſpicit eſſentia animæ, quàm eius potentiæ*: donum autem diuinitùs datum non eſt aliud, quàm gratia habitualis, cùm hæc ſola in anima ſubiectetur, inhærentibus virtutibus eius in animæ potentijs: ergo.

Quod hac ratione confirmo. Nam ſicut iuſtitia originalis erat, quòd animæ ſubderetur corpus, & vires inferiores rationi; ita in ſtatu innocentiæ iuſtitia originalis erat, quòd anima plenè ſubderetur Deo per gratiam; ſed in hoc ordine ſubiectionis primum ſubijciens erat gratia habitualis, ex qua ſubiectione omnes aliæ oriebantur: ergo in ipſa gratia habituali, vt ſubijciente animam Deo, debemus ponere eſſentialem rationem iuſtitiæ originalis. Explicatur hoc. Quando plures concluſiones oriuntur ex aliquo ſimpliciter primo intrinſeco principio rei, eſſentiam in illo conſiſtere dicimus; at qui in ordine iuſtitiæ originalis omnes effectus, qui reduci poterant, oriebantur ex ſubiectione animæ ad Deum, quam primò, & immediatè cauſabat in primo homine gratia habitualis: ergo in ea debemus ponere eſſentiam, & primordialem rationem iuſtitiæ originalis.

123 Sed hic eſt maxima difficultas in intelligendo modum, vi cuius poſſet gratia in ſtatu innocentiæ radicare prædictos effectus ſubiectionis corporis ad animam, & virium inferiorum ad rationem: videmus enim hoc non convenire gratiæ ſecundum ſe; aliàs in omni ſubiecto, cui inhæreret, prædictos effectus radicaret: quod falſum eſſe experimur; nam Adamus per pœnitentiam prædictam gratiam recuperavit, à qua tamen poſt pœnitentiam prædictos effectus non accepit. Solvit hanc difficultatem Magiſter Gonet dicens, gratiam in ſtatu innocentiæ habuiſſe quemdam modum informandi animam cum ſpeciali dominio ſuper illam, & virtute huiuſmodi ab ipſa realiter modaliter diſtincti potuiſſe huiuſmodi effectus præſtare, à quo modo per peccatum ſpoliata vlterius prædictos effectus radicare non potuit.

Cæterùm hic modus diſcutrendi difficilis apparet. Nam gratia in illo ſtatu nõ cum maiori dominio animam informabat, quàm eam informaret recuperata per pœnitentiam; ſed recuperata per pœnitentiam prædictos effectus non radicabat: ergo neque in ſtatu innocentiæ ex modo informandi animam tales effectus radicabat. Prob. Mai. Nam gratia in ſtatu innocentiæ quoad ſui amiſſionem, & conſervationem plenè ſubdebatur voluntati animæ, cùm in eius poteſtate fuerit illam perdere per peccatũ, vti de facto eam perdidit: ſimiliter anima pro illo ſtatu vti poterat gratia, prout anima volebat, eo prorſus modo, quo in iuſtis de facto vtitur: ergo gratia tunc non informabat animam cum illo ſpeciali dominio, quod tunc haberet ſuper animam, & non haberet recuperata per pœnitentiã. Explicatur hoc. Si ex dominio gratiæ ſuper animam gratia radicaſſet prædictos effectus, requireretur, quòd ſicut vires inferiores deſpoticè ſubijciebantur rationi, & corpus animæ, ita & anima deſpoticè eſſet ſub dominio gratiæ, ita, vt quamvis voluiſſet, non poſſet anima immediatè ſua voluntate perdere gratiam: at hoc falſiſſimum eſt, vt caſus Adæ clarè demonſtrat: ergo

præfata radicatio nequit reduci in dominium, quod gratia habuiſſet ſuper animam.

124 Relictis ergo his, & alijs modis dicendi, vt minus ſufficientibus, qui poſſunt videri in ſuis Auctoribus. Dico, gratiam habitualem ex ſe eſſe ſufficientem ad præſtandos prædictos effectus, & de facto illos præſtitiſſe connotando ſtatũ innocentiæ. Videmus enim quòd gratia habitualis ſola ſtatuum variatione diverſas perfectiones radicat; in via enim radicat fidem, ſpem, & deſiderium beatitudinis: in termino autem patriæ nihil horum radicat, ſed radicat claram Dei viſionem, perfectæ amicitiæ amorem, fruitionem, & alia ad ſtatum patriæ per ſe ſpectantia. Sic ergo in ſtatu innocentiæ ex ſola connotatione talis ſtatus habet radicare omnia ad prædictum ſtatum habitualiter attinentia. Quorum omnium eam aſsigno rationem. Etenim gratia habitualis pro omni ſtatu naturæ rationalis obtinet rationem naturæ ſupernaturalis ex ſe intranſitivè ad quemcumque alium modum ab ipſa realiter diſtinctum: ad naturam autem dum conſervat ſtatum naturæ attinet radicare omnia illa habitualia, quæ ſpectant per ſe ad ſtatum, in quo ipſa invenitur: vnde dicũt Theologi, quòd in patria in reſurrectione ex gloria animæ oriatur corpori ſua gloria tanquam ex ſua radice: ergo ad gratiam obtinentem rationem naturæ pro ſtatu innocentiæ attinebat pro eo ſtatu radicare omnia illa habitualia dona per ſe ſpectantia ad illum ſtatum. Cumque omnia dona habitualia iuſtitiæ originalis per ſe ſpectarent ad ſtatum innocentiæ, attinebat ad gratiam habitualem, quæ pro illo ſtatu rationem habebat naturæ ſupernaturalis, prædicta habitualia dona radicare: & ſic gratia habitualis, quolibet modo intrinſecè ab ipſa realiter diſtincto excluſo, ex ſola connotatione ſtatus innocentiæ habebat prædicta omnia radicare.

Dices hanc noſtram doctrinam eſſe contra Divum Thomam, qui in 2. diſtinct. 32. quæſt. 1. artic. 2. ad 2. docet, iuſtitiam originalem non hubuiſſe, quòd excluderet rebellionem carnis ad ſpiritum, & corruptionem, ac paſsibilitatem à corpore, in quantum iuſtitia erat, ſeu ex ipſa ſpecie, & eſſentia gratiæ ſecundum ſe ſumptæ, ſed tatione cuiuſdam accidentis annexi: ergo falsò aſſerimus nos gratiam ex ipſa ſua eſſentia ſine additione alicuius à ſe realiter diſtincti habere radicare prædictos effectus ſubiectionis corporis ad animam, & virium inferiorum ad rationem. Reſp. nomine accidentis annexi non intelligere D. Thomam modum informandi, quem ponit M. Gonet, neque aliquod accidens gratiæ habituali intrinſecè inhærens, eamque realiter informans: ſed intelligere *eſſe* in ſtatu innocẽtiæ, quod *eſſe* accidens erat ipſius gratiæ, cùm non conveniret ei ex eſſentia ſua, ſiquidem in alijs ſtatibus poterat reperiri. Ex hoc ergo quòd erat in hoc ſtatu, habebat radicare omnia, quæ ad illum ſtatum ſpectabant.

§. XV.

Soluuntur argumenta cõtra concluſionem.

125 LICET Noſtra concluſio probata ſit ex doctrina D. Thomæ, in ipſaque videatur fundata: tamen videntur eſſe in illo aliqua, quæ prima facie videntur noſtræ concluſioni opponi, & ea oportet adducere, & explicare. Et quidem S. Doct. 1. part. quæſt. 100. art. 1. ad 2. dicit, *ſubiectionem ſupernaturalẽ rationis ad Deum, quæ erat per gratiam gratum facientem, fuiſſe radicem originalis iuſtitiæ, in cuius rectitudine factus eſt homo*: ergo cũ nihil eſſe poſsit radix ſui ipſius, videtur ſentire, quòd ipſa ſubiectio rationis ad Deum nõ erat originalis iuſtitia: & ſic falſum erit, quòd originalis iuſtitia quoad eſſentiale, & primordiale eius in prædicta ſubiectione conſiſtat.

Reſpondeo, per illa verba, *fuiſſe radicem iuſtitiæ originalis* ſolùm voluiſſe, quòd in iuſtitia originali, in qua factus eſt homo, ſubiectio rationis ad Deum fuerit primum, à quo alia ſpectantia ad iuſtitiam originalem oriebantur. Ex quo non ſequitur, quòd ſubiectio rationis ad Deum non debeat enumerari inter partes originalis iuſtitiæ. Fundo ſolutionem in eo, quòd rectitudo, in qua factus eſt homo, (in qua originalis iuſtitia conſiſtebat) non ſolùm dicebat ſubiectionem corporis ad animam, & virium inferiorum ad rationem; ſed primò, & per ſe dicebat ſubiectionem mentis ad Deum,

hoc

hoc atteſtante D. Tho. ibidem q. 95. ar. 1. ibi: *Erat rectitudo in primo homine ſecundum hoc, quòd ratio ſubdebatur Deo; rationi verò inferiores vires, & animæ corpus: prima autem ſubiectio erat cauſa ſecundæ, & tertiæ.* Si ergo rectitudo, in qua factus eſt homo, iuſtitia originalis erat, & hęc primò habebat animam ſubdere Deo per gratiam: ergo ſubiectio rationis ad Deum erat originalis iuſtitiæ pars præcipua, & primordialis.

Deinde dico, quòd quando radix, & radicatum conveniunt in aliquo prædicato, per hoc, quòd vnum eſt radix alterius, non excluditur à denominatione illius prædicati moralis. Sic videmus in ſententia, quæ affirmat, peccatum commiſsionis conſiſtere in poſitivo, quod ex malitia eſſentiali peccato oritur malitia privationis, in qua tamen in hac ſententia non ponitur eſſentia peccati. Vnde non valet: *peccatum commiſsionis eſt radix malitiæ privativæ*: ergo non eſt formaliter malum morale. Sic ſimiliter tres prædictæ ſubiectiones cõveniunt in prędicato originalis iuſtitiæ: vnde non erit bona conſequentia, *ſubiectio mentis ad Deum radicat iuſtitiam originalem: ergo illa eſt extra conceptum iuſtitiæ originalis.* Sed ſolùm valebit: *ergo ipſa eſt extra cõceptum iuſtitiæ originalis radicatæ.* Vnde ex verbis D. Tho. nihil concluditur contra nos.

126 Sed vrgentiùs ſecundò obijcies ex D. Tho. in 2. diſt. 20. q. 2. art. 3. in corp. vbi docet, quòd duplex iuſtitia primo homini fuit collata, vna originalis, quæ erat ſecundùm debitum ordinem corporis ſub anima, inferiorum virium ſub ſuperiori, & ſuperioris ſub Deo: alia gratuita, quæ actus meritorios eliciebat; ſed hæc erat ipſa gratia ſanctificans, quę eſt radix, ſeu principium meriti vitæ æternæ, in ipſa vt fructus in ſemine cõtentæ, iuxta illud ad Rom. 6. *gratia Dei vita æterna*: ergo ſecundum D. Thom. gratia ſanctificans erat extra conceptum iuſtitiæ originalis.

Reſp. duplicem iuſtitiam fuiſſe collatam Adamo, non *ſubiectivè* duplicem, ſed ſolùm *terminativè*, ſeu ex parte effectuum, qui ex ea oriebantur: ſicut dicimus in Patre æterno eſſe duas relationes reales, quarum vna terminatur ad Filiũ, alia ad Spiritum ſanctum, non quidem duas *ſubiectivè*, ſed ſolùm realiter *terminativè*. Sic ergo idem habitus gratiæ, ſecundum quòd hominem gratum faciebat, eiuſque actus reddebat meritorios vitæ æternæ, *iuſtitia gratuita*, & *gratia ſanctificans* dicebatur: ſecundum verò quòd prædictam triplicem ſubiectionẽ homini dabat, *iuſtitia originalis* dicebatur. Vnde non duplex gratia *ſubiectivè* erat; ſed tantùm erat duplex *terminativè*. Iuxta quam doctrinam intellecta littera D. Tho. concedo Antec. & nego Conſeq. Sed iam inquiris, *quare ſi gratia habitualis eadem manens omnia prædicta homini dabat, dum animam gratam reddebat, & actus eius meritorios vitæ æternæ eliciebat, iuſtitia originalis non erat, & ſolùm iuſtitia gratuita dicebatur?* Reſpond. prout ſic non dici iuſtitiam originalem, quia prout ſic non reſpiciebat primò, & per ſe naturam, ſed perſonam: vt iuſtitia autem originalis primò reſpiciebat naturam, & non perſonam.

127 Sed inſtas. Nam nequit idẽ habitus gratiæ primò, & per ſe reſpicere naturam, & primò, & per ſe reſpicere perſonam: ergo ſicut iuſtitia originalis primò reſpiciebat naturam, & vt gratuita primò reſpiciebat perſonam, non erat entitativè idem habitus, cui per ſe primò illa duo conveniebant. Ad hoc nego Anteced. non enim eſt inconveniens, quòd idem habitus ſecundùm diverſas formalitates ſit per ſe primò propter naturam, & ſit per ſe primò propter perſonam: nam hæ duæ differentiæ accidentariæ ſunt habitui, qui in tantum dicitur per ſe primò eſſe propter naturam, in quantum toti naturæ conceſſus eſt: dicitur autem per ſe primò propter perſonam, in quantum per ſe primò ſola perſona poteſt recipere effectum gratiæ gratum facientis, nempe amicitiæ, & filiationis divinæ, quibus per ſe primò ſola perſona fit principium meriti vitæ æternæ.

Hanc doctrinam dicit M. Gonet reperiri in D. Tho. in 2. diſt. 20. q. 2. art. 2. & ad Annibaldum in eodem loco. Sed accuratè perlegi loca iſta, & nihil inveni ad hanc doctrinam conducens. Vnde meliùs, & veriùs dicerem huic ſecundæ obiectioni, D. Tho. ibi loquutum ſecũdùm opinionem eorum, qui iuſtitiam originalem ſecundum illam triplicem ſubiectionem dicebant eſſe naturalem, & ex traduce virtute ſeminis propagandam

dam in posteros? in qua sententia habitus gratiæ sanctificantis extra conceptū iustitiæ originalis erat.

Obijcies tertiò. Si gratia sanctificās esset iustitia originalis quoad essentiam, vel quoad primariū eius effectum, Adamus per peccatum recuperasset iustitiā originalem, & nos etiam per Baptismum eam quoque recuperaremus; Consequēs autem est falsum: ergo & Antec. Prob. sequela Maioris: etenim Adamus per pœnitentiam, & nos omnes per Baptismum recuperamus gratiam sanctificantem nos, & subijcientē mentem nostram Deo; sed in gratia, prout erat sanctificans, & subijciens mentem Deo per nos iustitia originalis, vel primordialis consistebat. igitur dum eam prout sic per pœnitentiam recuperavit, & nos etiam per Baptismum eam recuperamus, iustitiam originalem ille, & nos recuperabimus.

Ad hoc dist. Mai. iustitiam originalem recuperaremus quoad formale, & materiale eius, nego Mai. quoad formale tantùm, concedo Mai. & nego Min. Etenim in iustitia originali aliquid se habebat vt formale, scilicèt ipsa rectitudo voluntatis, cui opponebatur culpæ deformitas: erat etiam aliquid quasi materiale, scilicèt ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus, & quantum ad hoc opponitur ei concupiscentia, & fomes. Quamvis ergo Adamo, & nobis non restituatur iustitia originalis quoad materiale eius, restituitur tamen quoad eius formale, nempe quoad rectitudinē voluntatis, ex cuius privatione ratio culpæ inerat. Vnde falsum est dicere, quòd per pœnitentiam, vel Baptismum nullo modo restituatur nobis iustitia originalis; non tamen absolutè restitui dicitur, quia nō restituitur cum illis privilegijs, & gratijs, cum quibus primò concessa fuit, vel quia, licet quoad primarium effectum restituatur, non tamen restituitur quoad illum vt causantem cæteros, quia cùm gratia sit iam extra statum innocentiæ, illos causare nequit. Doctrina huius solutionis est Divi Thomæ in primo dist. 32. quæst. 1. art. 1. ad 1.

§. XVI.

An iustitia originalis, quæ ex gratia sanctificante oriebatur, esset homini necessariò debita ex suppositione, quòd crearetur à Deo?

129 PATER Rosende disp. Theol. tract. 3. disp. 1. postquam in tertia conclusione sua dixerat, & probaverat præcipuum, & principale significatum iustitiæ originalis esse gratiam iustificantem, deinde in quarta conclusione sequenti affirmat, iustitiam originalem secundum totū quod amplectitur, esse homini connaturalem. *Etenim* (inquit) *totum illud fuit debitum perfectioni creationis, etsi non naturæ vt naturæ, quia non aliter potuit Deus condere naturam rationalem, nisi vt ordinatam ad finem supernaturalem, ad quem dicit potentiam obedientialem, seu capacitatem inchoatam.* Sic Rosende.

Hæc tamen sententia falsissima est: nam D. Tho. q. 4. de Malo art. 1. ad 11. inquit: *Hæc tamen originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate diuina*: quæ vera esse non possent, si ex vi creationis primi hominis essent ipsi necessariò debita, nam in his supponit D. Tho. hominem creatum, & huic iam creato dicit, ex liberalitate divina fuisse ei concessam iustitiā originalem. Resp. Rosende, dici liberaliter esse cōcessam, quia indebita erat naturæ hominis, non quia Deus potuerit creare hominem sine illa. Sed contrà est: nam iustitia originalis non est homini ex liberalitate divina concessa, nisi homini iam condito; homo autem conditus iam supponit beneficium creationis: ergo legitima mens D. Th. est, quòd post beneficiū liberale creationis Deus ex nova liberalitate sua addiderit homini condito beneficium iustitiæ originalis: potuit ergo Deus hominem sic condere, quòd ei nō daret iustitiam originalem.

Explicatur hoc. Si Deus non potuisset condere hominem sine eo, quòd illum iustitia originali ditaret, post liberalitatem creandi nullam exercuisset liberalitatem in additione iustitiæ originalis, quia licèt hæc esset indebita naturæ creatæ, tamen erat debita beneficio creationis; sed, D. Tho. dicit, quòd post hominis creationem iustitia originalis

fuit liberaliter conceſſa homini: ergo ſentit, potuiſſe Deum condere hominem ſine eo, quòd ipſum ditaſſet iuſtitia originali.

130 Deinde. Ex beneficio creationis homo participat prędicatũ intrinſecum creaturæ: ergo quæ conveniunt illi neceſſariò ex hoc, quòd crearetur, convenient illi neceſſariò ex prædicato intrinſeco creaturæ: ergo licèt gratia ſanctificans non ſit debita homini ratione ſuæ peculiaris naturæ, erit tamen debita neceſſariò homini ex prædicato intrinſeco creaturæ phyſicè ſumptæ: & ſic gratia ſanctificãs, licèt non ſit proprietas logica hominis, erit tamẽ eius proprietas phyſica. Vnde eo debito, quo Angelo immortalitas debita eſt, eo gratia ſanctificans homini debita erit. Quod ſic ſuadeo. Etenim immortalitas non debetur Angelo ex vi terminorum, ſed ex ſuppoſitione quòd a Deo creetur: vnde dicitur proprietas phyſica Angeli, non logica: ergo ſi homini ex ſuppoſitione, quòd creetur, debetur gratia ſanctificãs neceſſariò, ſic quod nequit creari ſine illa, gratia ſanctificans erit proprietas phyſica debita homini; hoc autem forſan non admittet hic Auctor: ergo.

Sed viteriùs hoc ipſum probo ſic. Tunc enim ex vi creationis tenetur dare alicui enti aliquam perfectionẽ, quando non poſſet tale ens intelligi creatum à Deo, & non habere talem perfectionem: at homo bene potuit intelligi procedere à Deo per creationem ſine eo, quòd haberet gratiam ſanctificantem: ergo potuit creari à Deo ſine gratia ſanctificante. Prob. Minor. Nam gratia ſanctificante non indigebat homo, vt exiſteret, & ſubſiſteret, ſed ſolùm indigebat ea, vt bonus eſſet bonitate ordinis ſupernaturalis; at ſine hac bonitate ſupernatutali poterat exiſtere, & ſubſiſtere: ergo non indigebat gratia ſanctificante, vt crearetur. Dices, indiguiſſe gratia ſanctificante quia nequibat creari à Deo niſi cum bonitate naturali, quę nõ poterat convenire homini ſine gratia ſanctificante: nam vt eſſet bonus bonitate naturali, debebat creari integer: ſine integritate enim naturali eſſet naturaliter defectuoſus, & ſic non eſſet bonus bonitate naturali.

131 Sed contrà eſt: nã quando defectus ſunt naturales, vtpotè exprincipijs rei naturalibus derivati, non eſt neceſſe, quòd Deus rem ſic bonam creet, quòd eã liberet ex vi creationis à talibus defectibus; ſed defectus integritatis eſt naturalis homini, ſicut & neceſsitas moriendi: ergo non eſt neceſſe, quòd Deus ex vi creationis hominem ſic bonum creet, quòd integrum creet, & immortalem. Maior. prob. Nam quia homo ex ſua natura habet, quòd peccare poſsit, vt Deus homihem creet, non eſt neceſſe, quòd ex vi creationis eum impeccabilem producat: ergo idem dicendum de alijs defectibus, qui ex naturalibus ſuis in homine derivantur.

Deinde. Ad bonitatem naturalem hominis non requiritur integritas, vi cuius corpus obediat deſpotice animæ, & vires inferiores rationi, ſed ſufficit, quòd corpus ſit ſub dominio politico animæ, & vires inferiores ſint ſub dominio politico rationis; ſed ſecluſo dono integritatis, corpus eſt ſub dominio politico animæ, & vires inferiores ſunt ſub dominio politico rationis: ergo vt homo creetur bonus bonitate naturæ, non requiritur neceſſariò, quòd creetur cum dono integritatis. Cõſeq. eſt bona, Min. certa, & Mai. prob. Nam ſicut bonum corporis conſiſtit in eo, quòd ſit ſub dominio animæ, & bonum naturale virium inferiorũ, quod ſit ſub dominio rationis, ita & bonum naturale animæ cõſiſtit in eo, quòd ſit ſub dominio Dei; ſed ex vi creationis anima tantùm habet eſſe ſub dominio politico Dei, cùm poſsit à ſe tale iugum excutere per peccatum: ergo & bonum naturale corporis, & virium ſenſitivarum non eſt neceſſe, quòd conſiſtat in eo, quòd corpus deſpoticè obediat animæ, & vires inferiores rationi: ergo ad creandum hominem cum bono naturali non eſt neceſſe creare illum cum dono integritatis, ad quod tantùm attinet dare, quòd corpus deſpoticè obediat animæ, & vires inferiores rationi.

132 Tandem hoc ipſum prob. nam eo creans Deus naturã rationalem teneretur dare ei gratiam ſanctificãtem, quia in natura rationali iam creata adeſſet poſitivè exigentia ipſius gratiæ ſanctificantis; atqui in natura rationali iã creata poſitiva exigentia gratiæ ſanctificantis non eſt: ergo non tenetur Deus ex ſuppoſitione, quòd illam creat, ei gratiã ſanctificantem concedere. Conſeq. eſt

bona,

bona, & Mai. certa: quia Deus non tenetur dare creaturæ, quæ ſolùm ei non repugnant, ſed ſolùm ea prædicata, quæ ab ipſa poſitivè exiguntur. Min. autem prob. ſic. Natura rationalis iam creata ſolùm habet ad gratiam ſanctificantem potentiam purè obedientialem, quæ non conſiſtit in poſitiva exigentia gratiæ, ſed in eo præcisè, quòd gratia ſanctificans ei non repugnat: vnde à Theologis dicitur, quòd gratia non educitur ex potentia naturali animæ, ſed ex pura obedientia eius: igitur in natura rationali iam creata non adeſt poſitiva exigentia gratiæ ſanctificantis.

Negat P. Roſende in natura rationali creata non adeſſe poſitivam exigentiam gratiæ ſanctificantis, & ſolùm admittit nõ adeſſe debitum: quia (inquit) connaturaliter exigit, quod ei naturaliter non debetur. Sed contrà eſt. Nam quod Deus ex ſuppoſitione, quòd naturam rationalem creet, non potuit negare creaturæ rationali, non poteſt non eſſe debitum creaturæ rationali, facta ſuppoſitione, quòd à Deo creetur; ſed ex ſuppoſitione quòd naturã rationalem creet Deus, nequit ei denegare gratiam ſanctificantem: ergo in natura rationali creata à Deo adeſt nõ ſola exigẽtia gratiæ ſanctificantis, ſed verum eius debitum ortum ex eo, quòd à Deo creata eſt.

133 Sed iam videamus, & ſolvamus argumentum, cui hic Auctor innititur. Fundatur ergo in verbis D. Tho. ex 4. Contra G. cap. 51. ibi: *Donum naturæ humanæ in ſui inſtitutione collatum quodammodo fuit natura, nõ quaſi ex principijs naturæ cauſatum, ſed quia ſic fuit datum, vt ſimul cum natura propagaretur:* vbi eſt loquutio de dono ſupernaturali gratiæ, nam alia dona non ſunt quodammodo naturalia, ſed propriè natura ſunt. Ex quibus ſic arguit. Donũ gratiæ ſanctificantis eſt quodãmodo naturale, quia ſic conceſſum eſt, vt ad propagationem naturæ propagaretur: ergo ex ſuppoſitione, quòd homo crearetur, neceſſe fuit ei dare prædictum ſupernaturale donum.

Sed hoc profectò nihil convincit, quod ſit in favorem huius Auctoris. Nam aliud eſt, quòd ex ſtatuto divino, ſeu pacto primo inito cum Adamo neceſſe fuerit, quòd poſteris Adæ ſimul cum natura Deus daret gratiam ſanctificantem, & aliud eſt, quòd abſolutè, & ex vi terminorum Deus non potuerit creare primũ hominem, quin ei daret gratiam ſanctificantem. Primum eſt verum: quia ſtatutum eſt, quòd ſi Adamus non peccaſſet, filij eius iuſtitiam originalem, vt amplectentem donum ſupernaturale, hæreditarent: vnde & factum eſt, quòd ad propagationem naturæ tale donum propagaretur. Secundum falſiſsimum eſt: quia primo homini nec gratia, nec originalis iuſtitia aliquo iure fuere debita; ſed, vt vidimus ex D. Tho. ex ſola divina liberalitate Deus conceſsit gratiam Adamo, quam tamen ſtatuit propagandam ad poſteros, ſic vt ſimul hæreditãdo naturam ex Adamo, hæreditarent & gratiam.

Alia multiplicat hic Auctor in hac ſua ſecunda diviſione, quibus ſolùm probat, quòd in adducto loco ex Contra Gentes D. Tho. loquitur de dono ſupernaturali gratiæ, quod nos libenter fatemur: quia, vt vidimus, nihil habetur in favorem huius Auctoris, eſto loquatur D. Tho. de dono ſupernaturali, & dicat eſſe quaſi naturale, quia conceſſum eſt primo homini ea lege, vt propagaretur ad poſteros iuxta propagationem naturæ. Quod non debet ſic intelligi, quaſi velit, quòd ſicut natura, quæ propagatur, eſt ex traduce, ita & gratia, quæ propagatur, ex traduce ſit: ſed ad hunc ſenſum, quòd ſimul cum propagatione naturæ fiat collatio gratiæ ex ſtatuto inito cum primo Parente, vt ſuprà diximus.

§. XVII.

An in ſtatu innocentiæ ad ſingulos actus bonos indiguerit homo motione efficacis auxilij.

134 RELICTIS Pluribus quæſitis, quæ hic ſolẽt multiplicare Auctores circa privilegia ſtatus innocentiæ, & circa terreſtrem Paradyſum, quem ibi habitabat primus homo, dum in ſtatu innocentiæ fuit (de quibus poterit videri M. Gonet, qui eruditè ſatis omnia ea tractavit) placet ſolùm præſentem agitare quæſtionem cõtra Ianſenium, & Aſſeclas eius, qui conſtanter affirmant hominem in illo ſtatu nõ indiguiſſe ad ſingulos actus auxilio gratiæ efficaciter moventis, ſed habuiſſe gratiam talis conditionis, & qua-

lita-

litatis, quòd illa posset homo se reducere de actu primo ad actum secũdum independenter ab auxilio gratiæ Dei efficaciter moventis: hocque tam certum esse in doctrina S. Augustini, vt asserat lib. 8. de Gratia Christi: *Qui medicinalem gratiam Christi sic defendere conantur, vt eam in prædeterminationem physicam transformant, omni statui hominum lapsorum, & innocentium ex vi causæ primæ, & indifferentia voluntatis necessariã, magis profectò Aristotelici, quàm Augustiniani sunt. Nam talis prædeterminatio sic asserta non solùm nullo testimonio eius probari potest, sed potiùs vniuersam doctrinam eius inexplicabili confusione perturbat: tollet enim differentiam integræ, lapsæque voluntatis, tollit differentiam duplicis adiutorij*, quo, & sine quo, *obscurat veram radicem gratiæ medicinalis, nec sinit intelligere veram naturam eius, dum æqualiter statuit illam prædeterminationẽ omnibus necessariam.* Sic Iansenius. In quo ita falsò loquitur, quòd etiam à Patre Rosende deseratur.

135 Sic concludo. *Homo in statu innocentiæ constitutus ad singulos actus moraliter bonos indigebat auxilio primæ causæ efficaciter applicante illum ad operandum.* Prob. Conclusio primò ex Parente Augustino, qui lib. 12. de Civit. cap. 9. vbi de Angelis Bonis, & Malis disputans, sic habet: *Istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adiuti ad eam beatitudinis plenitudinem, vnde se nunquam casſuros certissimè scirent, pervenerunt.* Quibus benè ponderatis, invenietur malos Angelos mala voluntate cadentes accepisse auxilium sufficiens tantùm, quo stare possent: bonos autem accepisse, vt starent, non solùm sufficiens, sed etiam efficax auxilium, vt de facto perseverarent in bono. Quid enim aliud significare possunt illa verba, *illi amplius adiuti*, nisi quòd super sufficientia ad salutem bonis addiderit Deus auxilium efficax, quo de facto perseverarunt in bono merito, & ad plenitudinẽ beatitudinis pervenerũt, malis autem solùm dederit sufficiens ad perseverandum, & sic propria mala voluntate ceciderunt?

Resp. Iansenius, illud *magis*, seu *amplius adiuti* non debere intelligi de maiori gratia, quàm in via Boni acceperint ad perseverandum præ Malis, qui non perseverarunt, sed de quadam scientia, qua iam beati noverunt se nũquam lapsuros. Sed hæc intelligentia valdè sinistra est. Nam Augustinus dicit, bonos amplius adiutos, illo quippe adiutorio, vi cuius perseverarunt ad illam beatitudinis plenitudinem, qua scirent certissimè se nunquam casſuros; istam autem scientiam habuerunt postquam iã erant beati: ergo illud *amplius adiuti*, cùm nõ possit intelligi de ipsa beatitudine, non potest intelligi de ipsa scientia à beatitudine indistincta: debet ergo intelligi de maiori gratia viæ, vi cuius potuerunt transire ad statũ patriæ. Explicatur hoc. Illa scientia, qua certò sciverunt Angeli boni se nũquam amplius casſuros, erat scientia beata: ergo iuxta Iansenium hic erat discursus Augustini: *Bonos Angelos amplius adiutos*, nempe, *ipsa beatitudine pervenisse ad ipsam beatitudinem*: quo nihil ineptius dici potest. Debet ergo Augustinus intelligi de maiori adiutorio viæ: quod cùm non fuisset de linea sufficiẽtiæ, fuit certè de linea efficaciæ.

136 Secundò prob. ex ipso Augst. lib. de Corrept. & Gratia cap. 9. vbi habetur: *Liberum arbitrium ad malũ sufficit; ad bonum parum est, nisi adiuvetur ab omnipotenti bono.* Quod in tract. de Cantico novo cap. 8. inquit: *Quid valeat liberum arbitrium non adiutum in ipso Adamo demonstratum est: ad malum sufficit sibi, ad bonũ non, nisi adiuvetur à Deo*; ergo ex mẽte Augustini Adamus in statu innocentiæ indiguit ad standum in bono gratia efficaci, qua non adiutus miserabiliter lapsus est. Et quidem si ex locis Augustini efficaciter probetur, hominem in statu naturæ lapsæ indigere auxilio efficaci vltra sufficiens, efficaciter quoque probabitur ex eisdem similiter in statu innocentiæ indiguisse auxilio efficaci vltra sufficiens. Quod mihi suadeo. Quia pleraque loca Augustini procedunt ex dependentia liberi arbitrij creati à Deo; hæc autem dependentia eadem est pro omni statu: ergo si ex illis colligitur necessitas auxilij efficacis pro statu naturæ corruptæ, etiam debet colligi ex illis necessitas auxilij efficacis pro statu innocentiæ.

Similiter argumentum Augustini ex illo Pauli: *Quis est, qui te discernit? quid habes, quod non accepisti? aut quid gloriaris, quasi non acceperis?* Super quod Augustinus de Dono perseverant. cap. 6.

&

& 13. inquit: *Nos volumus, ſed in nobis Deus operatur & velle: nos operamur, ſed Deus in nobis operatur, & operari pro bona voluntate: hoc nobis expedit, & credere, & dicere, hoc eſt pium, hoc eſt verum, vt ſit humilis, & ſubmiſſa confeſsio, & detur totum Deo: tutiores viuimus, ſi totum demus Deo, non autem nos illi ex parte, & nobis ex parte comittamus.* Sed iam inquiram, quòd *totum debemus dare Deo* non comprehendit ſtatum innocentiæ, ſicut & ſtatum naturæ corruptæ? Patet quòd ſic. Quia radix, ex qua hoc conuenit ſtatui lapſus eadem omnino habetur in ſtatu innocentiæ, nempe adæquata dependentia creaturæ rationalis à Deo in *eſſe*, in *fieri*, & *operari*, quæ vtrique ſtatui communis eſt. Hinc Auguſt. lib. 3. de Trinit. cap. 4. inquit: *Voluntas Dei eſt prima, & ſumma cauſa omniũ corporalium ſpecierum, atque motionum.* Et lib. 83. Qq. quæſt. 21. abſolutè pronunciat: *Omnium, quæ ſunt, Auctor eſt Deus, quia in quantum ſunt, bona ſunt.* Et lib. 5. Geneſ. ad Litt. ait: *Mouet itaque Deus occulta potentia vniuerſam creaturam.* Et lib. 1. Retract. inquit: *Quia omnia bona, & magna, & media, & minima ex Deo ſunt, ſequitur, vt ex Deo ſit etiam bonus vſus liberi arbitrij.* Hæc omnia ſic vniverſaliter dicta non admittunt coarctationem ad ſtatum ſolius naturæ corruptæ.

137 Sed venio iam ad Angelicũ Præceptorem, de quo pro certo habetur, quòd in materia de Gratia mentem Auguſtini aſſequutus eſt, & ſequutus: & quidem hic q. 109. art. 1. inquit: *Manifeſtum eſt, quòd ſicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœleſtis corporis, ſicut in primum mouens corporale: ita omnes motus, tam corporales, quàm ſpirituales, reducuntur in primum mouens ſimpliciter, quod eſt Deus: & ideo quantumcumque natura aliqua corporalis, vel ſpiritualis perfecta ponatur, non poteſt in ſuum actum procedere, niſi moueatur à Deo.* Et art. 9. *In ſtatu naturæ corruptæ homo etiã in gratia exiſtẽs indiget prædicta motione, propter duo: primò quidem ratione generali, propter quod nulla res creata poteſt in quemcumque actum prodire, niſi virtute motionis diuinæ. Secundò ratione ſpeciali, propter conditionem ſtatus naturæ humanæ, quæ quidem licèt per gratiam ſanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio, & infectio quantum ad carnem.* Ergo eadem motionis efficacia, qua egemus in hoc ſtatu, indiguit homo in ſtatu innocentiæ, licèt non ex vtroque titulo.

Hic etiam art. 3. docet, quòd *in natura integra poterat homo Deum Auctorem naturæ diligere ſuper omnia ſine gratia; non tamen ſine auxilio Dei mouentis.* Sed numquid Ianſenius dicet de D. Th. quod de alijs Thomiſtis dixit vbi ſuprà, quòd magis Ariſtotelicus, quàm Auguſtinianus ſit? non credam: quia de Divo Thoma dicit eſſe Auguſtinum contractum. Poſſem hanc veritatem pluribus rationibus confirmare: ſed illas omitto, quia alibi eis ad longum vſus ſum.

138 Solùm placet adducere rationem, qua vtitur M. Contenſon. Etenim ſi homo in natura lapſa ſolo titulo corruptionis naturæ indigeret gratia efficaci, ſeu auxilio Dei mouentis, inde ſequeretur, quòd homo non lapſus per peccatum non indigeret prædicta gratia; Conſequens eſt manifeſtè falſum: ergo. Prob. Min. Homo Chriſtus Ieſus, & B. Virgo Maria non habuerunt naturam humanam corruptam per peccatũ, cum nec peccaverint, nec peccare potuerint, Chriſtus ex vi vnionis hypoſtaticæ, & B. Virgo ex ſingulariſsimo privilegio, ex quo habuit, quòd nec adhuc venialiter peccare poſſet; & tamen habuerunt indigentiam gratiæ ad ſingulos actus: ergo.

Huic argumento poſſet reſponderi ex doctrina Ianſenij Chriſtum, & B. V. habuiſſe auxilia efficacia, ſicut & alios iuſtos nõ tamen ex indigẽtia, ſed ex ſuperabundantia, & nè deficeret eis, quòd alijs iuſtis conceſſum eſt. Sed contrà eſt. Nam de facto habuerunt auxilia efficacia, & interventu eorum perſeverarunt in bono, & in decreto de conferendis talibus efficacibus auxilijs cognovit Deus bona eorum opera futura, vt ſolutio dictat. Quòd autem hæc fuerint cõceſſa non ex indigentia, nec ratione, nec auctoritate probari valet: ergo Confir. Iſta conceſſa ſunt Chriſto, & Beatæ Virgini, vt explicaretur in eis dependentia per ſe cauſæ ſecundæ à prima, & ſecundi liberi à primo; hæc autem per ſe dependẽtia infert neceſsitatem auxilij efficacis ad ſingulos actus bonos, vt ex Divo Auguſtino fusè probatum eſt: ergo ſi

talia

talia efficacia auxilia habuerunt, credẽdum eſt ex indigentia habuiſſe.

§. XVIII.

Soluitur argumentum difficile ex doctrinâ P. Auguſtini.

139 IN Hanc ſuam ſententiam incidit Ianſenius ex ſiniſtrâ intelligentia doctrinæ P. Auguſtini, ideoque oportet ex ipſa difficultatem proponere, & ſolvere. Etenim D. Auguſtinus de Correptione, & gratia cap. 12. ſic habet: *Ipſa adiutoria diſtinguenda ſunt. Aliud eſt adiutorium, ſine quo aliquid non fit, & aliud eſt adiutoriũ, quo aliquid fit: nam ſine alimentis non poſſumus viuere, nec tamen cùm affuerint alimenta, eis fit, vt viuat, qui mori voluerit: ergo adiutorium alimentorum eſt, ſine quo non fit, non quo fit, vt viuamus. At vero beatitudo, quam non habet homo, cùm data fuerit, continuò fit beatus: adiutorium eſt enim, non ſolùm ſine quo non fit, verùm etiam quo fit, propter quod datur. Quapropter hoc adiutorium, & quo fit, eſt, & ſine quo non fit, quia etſi data fuerit homini beatitudo, continuò fit beatus, etſi data nunquam fuerit, nunquam erit. Alimenta vero non conſequẽter faciunt, vt homo viuat, ſed tamen ſine illis non poteſt viuere. Primo itaque homini, qui in eo bono, quo factus fuerat rectus, acceperat poſſe non peccare, poſſe non mori, poſſe ipſum bonum non deſerere, datum eſt adiutorium perſeverantiæ, non quo fieret, vt perſeveraret, ſed ſine quo per liberum arbitrium perſeverare non poſſet: nunc verò Sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædeſtinatis, non tantùm tale adiutorium perſeverantiæ datur, ſed tale, vt eis perſeverantia ipſa donetur, non ſolùm vt ſine iſto dono perſeverantes eſſe non poſsint, verùm etiam, vt per hoc donum non niſi perſeverantes ſint.* Sic Auguſtinus.

In quo loco multi difficultatem ingentem inveniunt: ſed fateor meam imbecillitatem, ego non invenio, niſi ea, quæ à nemine negari poſſunt. Nam ibi tantùm habetur, quòd ex duobus adiutorijs *ſine quo non*, & *quo* primo homini in ſtatu innocẽtiæ tantùm ſit datum primum, quo perſeverare poſsit in illo fœlici ſtatu; non tamen datum eſt ſecundum, quo de facto in eo perſeveraret; prædeſtinatis autem & detur, quo perſeverare poſsint vſque ad finem, & detur quo de facto perſeverent. Quo nihil veriùs dici poteſt, nam providentia hominis in ſtatu innocentiæ non erat de exitu permanentiæ in tali ſtatu; & ſic tantùm eſt datum homini, vt poſſet permanere in illo ſtatu, ſi vellet. Providentia autem prædeſtinationis eſt de exitu infallibili ſalutis æternæ: & ſic neceſſe fuit homini prædeſtinato dare vtrumque adiutorium, & quo poſſet perſeverare vſque in finem, & quo de facto perſeveraret, & de facto ſalvaretur. Vnde hic oportet diſtinguere inter illud, quod cũ primo homine de facto contigit, & inter illud, quo indigebat homo, vt de facto in illo ſtatu perſeveraret. De facto contigit, quòd non perſeveravit, quia nõ habuit id, quo indigebat ad de facto perſeverãdum in illo ſtatu. Quæ omnia veriſsima ſunt, & in nullo ſententiam noſtram infringunt.

140 Sed vrgentiùs poteſt argui ex cap. 11. eiuſdem libri, ibi: *Iſtam gratiam non habuit homo primus, qua nunquã vellet eſſe malus: ſed ſanè habuit, in qua, ſi permanere vellet, nunquam malus eſſet, & ſine qua etiam cum libero arbitrio bonus eſſe non poſſet, ſed eam tamen per liberum arbitrium deſerere poſſet. Nec ipſum ergo Deus eſſe voluit ſine ſua gratia, quam reliquit in eius libero arbitrio: quoniam liberũ arbitrium ad malum ſufficit, ad bonum nihil eſt, niſi adiuvetur ab omnipotenti bono; quod adiutorium ſi homo per liberum arbitrium non deſeruiſſet, ſemper eſſet bonus, ſed deſeruit, & deſertus eſt. Tale quippe erat adiutoriũ, quod deſereret, cùm vellet, & in quo permaneret, ſi vellet, non quo fieret, vt vellet. Hæc prima eſt gratia, quæ data eſt primo Adam: ſed hæc potentior eſt in ſecundo Adam. Prima eſt enim, qua fit, vt habeat homo iuſtitiam, ſi velit: ſecunda ergo plus poteſt, qua etiam fit, vt velit, & tantùm velit, tantoque ardore diligat, vt carnis voluptatem contraria concupiſcentẽ voluntate ſpiritus vincat. Tunc ergo dederat Deus homini bonam voluntatem, cùm in illa quippe eum fecerat, qui fecerat eum rectum: dederat & adiutorium, ſine quo in ea non poſſet permanere, ſi vellet; vt autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio. Poſſet ergo in ea permanere, ſi vellet, quia non deerat adiutorium, per quod poſſet, & ſine quo non poſſet perſeveranter*

vnàm bonum tenere, quod vellet. Sed quia voluit permanere, profectò eius culpa eſt, cuius meritum fuiſſet, ſi permanere voluiſſet ſicut fecerunt Angeli ſancti, qui cadentibus alijs per liberum arbitrium, ſteterunt ipſi, & huius manſionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam ſcilicet beatitudinis plenitudinem, qua illis certiſſimum ſit ſemper ſe in illa eſſe manſuros. Si autẽ hoc adiutorium vel Angelo, vel homini, quam primum facti ſunt, defuiſſet, quoniã non talis natura facta erat, vt ſine adiutorio poſſet manere, ſi vellet, non vtique ſua culpa cecidiſſent, adiutoriũ quippe defuiſſet, ſine quo manere non poſſent: nunc autẽ quibus deeſt tale adiutorium, iam pœna peccati eſt.

141 Difficultas huius authoritatis tota conſiſtit, meo videri, in explicando illa verba: *Sicut fecerunt Angeli ſancti, qui cadentibus alijs per liberum arbitrium, ſteterunt ipſi, & huius manſionis mercedem debitam percipere meruerunt.* Quibus videtur inſinuare Auguſtinus, quòd ſancti Angeli ſinè ſpeciali dono perſeverantiæ perſeverarunt benè vtendo gratia ſufficienti. Ex quibus concluditur in ſtatu naturæ ſanæ ad perſeverãdum non fuiſſe in ſigẽtiam alterius gratiæ efficacis diſtinctæ à ſufficienti, ſed per bonum vſum liberi arbitrij potuiſſe gratiam ſufficiẽtem reddere efficacem.

Cui difficultati ſuccumbens Mag. Vincentius Contẽſon, fatetur intentum D. Auguſtini hic eſſe aſsignare diſcrimen inter naturam ſanam, & infirmam, in eo, quòd hæc ratione infirmitatis indigeat efficaci auxilio Dei, vt convertatur, & de facto perſeveret, diſtincto à ſufficienti, ſine quo non poſſet: natura verò ſana ex hoc capite non indigeat, ſed poſsit ſtare, & perſeverare per liberum arbitrium. Vtrùm autem hoc poſſet natura ſana ex omni alio capite ſic, quòd non obſtaret ratio cauſæ ſecundæ, & ſecundi liberi? (inquit prædictus Auctor) de hoc hic nihil egiſſe Auguſtinum, ſed alibi diſputandum reliquiſſe.

142 Sed profectò verba relata ex Auguſtino ad hoc non cogunt, cùm ex alijs verbis Auguſtini veriſsima eorum interpretatio accipi poſsit. Cùm ergo inquit Auguſtinus, *ſicut fecerunt ſancti Angeli, qui cadentibus alijs per liberum arbitrium, ſteterunt ipſi*, debet intelligi, *hi amplius adiuti ſteterunt*, ſicut teſtatur idem Auguſtinus 12. de Ciuitate Dei cap. 9. ibi: *Aut ſi vtique boni æqualiter creati ſunt, iſtis mala voluntate cadentibus, illi amplius adiuti ad eam beatitudinis plenitudinem, vnde nunquam ſe caſſuros certiſsimè ſcirent, peruenerunt.* Sic Auguſtinus. Iuxta cuius litteram intelligatur de Correptione, & Gratia, & nihil habebitur contra veritatem. Et licèt contra hoc ex littera Auguſtini aliquid poſſet obijci tamen prædictæ interpretationi ſtandum eſt, quia ſic determinant Concilia: nam in Arauſicano can. 19. habentur ſequẽtia deſumpta ex Auguſtino epiſt. 106. *Natura humana, etiam ſi in illa integritate, in qua eſt condita, permaneret, nullo modo ſeipſam creatore non adiuvante ſeruaret: vnde cùm ſine gratia Dei ſalutem non poſſet cuſtodire, quam accepit, quomodo ſine gratia Dei potuit reparare quod perdidit?* Quibus apertè docetur hominem rectum ea victricis gratiæ efficacia eguiſſe, ne laberetur, quæ lapſo neceſſaria eſt, vt reparetur.

Quod & docuit Gelaſius Papa epiſt. 5. & habetur tom. 2. Concil. ibi: *Si in ipſis primis hominibus, dum ſua nimirum fœlicitate confidunt, & tantam Dei gratiã in vacuum recipientes, non orando (quod nuſquam legitur feciſſe) nec de perceptis gratias referendo, nec vt eadem intemerata durarent ſuppliciter implorando, in columes conſtare nequiuerunt, quanto magis poſt prævaricationis ruinam, in quam mala ſui confidentia creatorem nulla enus inquirendo, læ aliter inciderunt, abſque diuino munere, ſuis viribus, vel ægri ſtare non poſſunt, ſine quo nec integri perſiſtere valuerunt?* Quid clariùs? Cui ſtandum eſt, & verba Auguſtini iuxta Conciliorum mentem interpretanda.

§. XIX.

De ſtatu naturæ lapſæ.

143 CIRCA Hunc ſtatum primò inquirimus de diſtinctivo eius à ſtatu purorum naturalium, *an præcisè differant hi duo ſtatus, ſicut differunt inter ſe nudus, & nudatus?* Qui enim ſolùm pura naturalia haberet, homini nudo merito cõpararetur: quia gratiæ veſtimento nondum coopertus eſſet. Cùm autem ante peccatum ſtolam gratiæ ex mera Dei liberalitate indutus eſſet,

esset, & ea per peccatum spoliatus sit, meritò homini nudato compararetur: *nudatus* enim ille dicitur, qui veste, quã habebat, spoliatus est. Meritò ergo inquirimus, *an homo lapsus, & purus solùm differant, sicut nudus, & nudatus?* Circa quod dubium turpiter errarunt aliqui ex antiquis, vt Greg. de Arimino, Enricus, Gabriel, etiam & Ricardus dicentes naturam humanam per peccatum originale factam esse debiliorem ad bonum, & procliviorem ad malũ: eo quod vel ex pomo vetito tanquam ex cibo venenoso, vel ex flatu, & sibilo venenosæ serpentis morbidam aliquam, & malignam qualitatem contraxerit, quam non haberet ante peccatum in statu purę naturæ.

Alij dicunt ex peccato originali superadditam fuisse potentijs nostris aliquam maiorem efficaciam, vel intensionem, ratione cuius quasi à proprio, & naturali statu, quem haberent in pura natura, ad statum præternaturalem extractæ effrænatius, maioriqúe cum impetu tendunt in sua obiecta, & in bona sensibilia rationi contraria. Ita Iacobus Naclantus super illa verba ad Rom. 5. *non repugnat peccatum*, tenet etiam Corduba lib. 1. q. 45. Aliqui Thomistæ dicunt intrinsecè non esse naturam humanam debiliorem, sed extrinsecè, hoc est, adventu plurium impedimentorum, quę modo ex peccato originali multiplicata sunt. Ita Alvarez de Auxilijs q. 45. & 47. & aliqui alij in manuscriptis.

Tandem nobilissimi Thomistæ affirmant hominem ex peccato originali non esse debiliorem ad bonum morale, quàm esset in statu puræ naturæ, sed in vtroque statu eadem prorsus esse vires, eãdem difficultatem ad bonum, & pronitatem ad malum, cùm in vtroque sit donis supernaturalibus destitutus, habeatque contrarietatem appetituum, & varias perturbationes ab extrinseco: & sic istos duos status solùm differre, sicut homo nudus, & nudatus. Ita Caietanus, Conradus, Medina, Araujo, Marcus à Serra, Gabriel à S. Vincẽtio hic q. 109. art. 2. Soto lib. 1. de Natura, & Gratia cap. 13. Valentia, Belarminus, Suarez, Curiel, & Gonet hic disp. 4.

144 Novissimè autem Franciscus Rosonde tract. 2. disp. 1. de Iustitia Originali acriter invehitur contra nostrum Medinam, quem dicit *Primipilũ, & anteſignanum* huius doctrinæ Thomisticæ. Adducitque verba eius, quibus hanc communem Thomistarum sententiã probat, quæ placet adducere: inquit ergo Medina. *Causa horum omnium ex principijs Theologiæ adducta hæc est: quoniam destitutio sequens expoliationem gratiæ, & iustitiæ originalis non est effectus, nisi per accidens, scilicèt removens prohibens; iustitia enim originalis solùm impediebat aliquos effectus, & conditiones naturales ipsarum potentiarum animæ: vnde est, quòd appetitus repugnat rationi. Remoto ergo illo prohibente, remanent purè naturalia, sicuti essent in puris naturalibus. Veluti corpus nostrum non est magis corruptibile in natura lapsa, quàm fuisset in puris naturalibus. Hæc est vera, diuinaque Theologia, quam docent vniuersi Theologi, nominatim Caietanus hoc loco, & infra q. 109. ar. 2. Marsilius in 2. q. 18. cap. 1. Soto lib. 1. de Nati. & Grat. cap. 18.* Sic ex Medina refert Rosende.

Ex proprijs addit. * Quæ plurima „ continent non solùm divinæ, veræque „ Theologiæ, verũm lumini naturæ re„ pugnantia: eo quòd in pura natura, „ prout à Deo conditore prodijt, nulli „ interceſsissent defectus, qui haberent „ rationem naturalis conditionis. Cuius „ verisimæ Theologiæ ea potissimum „ ratio est, quod nullum esset fundamẽ„ tum solidum ad ostendendam existen„ tiam peccati originalis, & quòd hi in „ natura per illud vitiata habeant ratio„ nem pœnæ, corruptionis, & vulne„ rum, prætermissa alia communiori ra„ tione, quod horum defectuum in na„ tura sic instituta solus Deus esset causa, „ non solùm vniversalis, & communis, „ sed & particularis. Cumque plurimi „ ex illis ad peccatum, & rationi dissо„ nantia inducant, nullo pacto posset „ Deus affirmari intentator malorum, „ quia illorum fomitẽ ipse à se solo pro„ duxisset: quod sufficeret ad illum asse„ rendum malorũ inventorem, seu presi„ sius Auctorem.

145 Præterea inquit Rosende: „ * Summè mihi displicet, quòd Medi„ na superaddit reducens iustitiam ori„ ginalem, seu rectitudinem originis ad „ solam gratiam supernaturalem, & do„ na illam consequentia, à quibus (vt „ ipse ait) continebantur defectus natu-

ræ,

„ræ, prohibebantque nè in pravos vſus „ſuos exirent, quibuſque remotis, ta„metſi id non contingeret ex aliquo „commiſſo peccato, defectus per modũ „naturalium conditionum germinarẽt, „quòd ſi hoc à nuda natura continge„ret, ipſa pravam hanc indolem auſiſſet „à Deo, à quo habet naturã: quod nul„lus concedet, qui divinam Theologiã „ſincerè conſuluerit. Et addit: Enimve„rò, quod mihi incunctanter firmũ eſt, „Medinam inconſulto Auguſtino hæc „protuliſſe. Primò: quia, vt latè vidi„mus, nunquam D. Auguſt aſſeruit, poſ„ſe creari hominem in puris naturali„bus. Secundò: quia ſi Medina impen„sè conſuluiſſet S. Auguſtini ſcripta, „comperiſſet profectò, aliud diſcrimen „potiſsimum patere inter hominẽ lap„ſum, & hominem vegetæ, ſtantiſque „naturæ, quem ipſe vocat *in puris, me„riſque naturalibus conſtitutum*, omnino „extra Auguſtini mentem, ſeu potiùs „contra illam. Quod non ſignificat nu„dam expoliationem, ſed vulnerationẽ „pene vſque ad effuſionem animę, quæ „indicitur in homine ſemimortuo: nam „nuda expoliatio nullum intrinſecum „nocumẽtum, aut damnum naturæ im„portat, cùm poſsit contingere in ho„mine robuſtiſsimis viribus, ac valetu„dine perfectiſsima pollente, præſer„timque ſi illa dona, quibus quaſi veſti„mentis ſuperinduitur, ſint omnino na„turæ indebita. Vnde falſum eſt omni„no huiuſmodi defectus, qui vulnera„tionem oſtendunt, ſeu deſtitutionem „virium, cauſari ex ſola remotione gra„tiæ, & donorum quaſi *per accidens*, & „vt dicitur *removens prohibens*, cùm ha„beant cauſam propriam, & *per ſe*, nec „poſsint eſſe niſi effectus pœnales, cor„ruptiones, & vulnera. Quod (inquit) „vniverſi Theologi docere debent * Sic Roſende. Sed in favorem veritatis, quam relati Thomiſtæ defendunt.

146 Sit concluſio. *Homo ex vi ſolius peccati originalis non eſt debilior ad bonum morale, quàm eſſet in ſtatu puræ naturæ.* Concluſio videtur eſſe D. Tho. ſupra q. 85. art. 1. vbi inquirit, *Vtrùm peccatum diminuat bonum naturæ?* Cui ſic reſpond. *Bonum naturæ humanæ triplicitèr dicitur. Primò ipſa principia naturæ, ex quibus ipſa natura conſtituitur, & proprietates ex his cauſatæ, ſicut potẽtiæ animæ, & alia eiuſmodi. Secundò: quia homo à natura habet inclinationem ad virtutem, ipſa inclinatio ad virtutem eſt quoddam bonum naturæ. Tertiò poteſt dici bonum naturæ donum originalis iuſtitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ, nec tollitur, nec diminuitur per peccatum: tertium verò bonum naturæ totaliter eſt ablatum per peccatum primi Parentis. Sed medium bonum naturæ, ſcilicèt ipſa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum.* Et vt appareat ſe tantùm loqui de peccato actuali perſonali, probat dictum ſuum ſic: *Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad ſimiles actus: oportet autem, quòd ex hoc, quòd aliquid inclinetur ad vnum contrariorum, diminuatur inclinatio ad aliud: vnde cùm peccatum ſit contrarium virtuti, ex hoc ipſo quòd homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod eſt inclinatio ad virtutem.* Sic D. Thom. Cùm autem peccatum originale non ſit actus, nequit ex vi ſolius originalis diminui inclinatio naturalis ad bonum morale.

Hinc ſuprà q. 87. art. 7. dicit idem D. Thom. *Principaliter quidem pœna originalis peccati eſt, quòd natura humana ſibi relinquitur deſtituta auxilio originalis iuſtitiæ: ſed ad hoc conſequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt.* Nam rogo P. Roſende dicat, quid ſibi volunt illa verba, *natura humana ſibi relinquitur*? numquid *ſibi relinquitur* determinat naturam in ſtatu innocentiæ? minimè quidem. Determinat naturam in ſtatu lapſus? abſit. Ergo determinat naturam in ſtatu puræ naturæ, id eſt, ſine gratia, & ſine peccato. Quaſi velit dicere S. Doctor, quòd per peccatum originale principaliter natura humana punitur in eo, quòd natura experiatur omnes illos defectus, quos experiretur in ſe, ſi producta fuiſſet in pura natura, ſicut ſunt *rebellio carnis, neceſſitas moriendi*, & alia huiuſmodi. Si enim (vt vult Roſende) defectus prædicti nõ ſunt conditiones naturales ipſius naturæ in puris naturalibus, ſed per peccatum originale ſunt pœnæ de novo productæ, ipſique naturæ ſecundũ ſe extranei, pœna principalis peccati originali nõ erit, quod deſtituta auxilio originalis iuſtitię ſibi relinquitur natura humana, cùm iſtæ pœnæ, & pœnalitates aliquid, imò & multum addant ſupra id, quod con-

venit

venit naturæ humanæ ſecundum opera naturalia ſua.

Ex hac ergo doctrina D. Tho. intulit Medina vbi ſuprà, quòd ab homine in natura lapſa ablata ſunt tãtùm dona ſupernaturalia, & quòd iuſtitia originalis tantúm erat removẽs prohibens, nè prædicti defectus ad naturam humanam ſequerentur. In quibus omnibus veriſsimè loquutus eſt Medina, & (vt vidimus) ad mentem genuinam Divi Thomæ.

147 Nec ea, quæ in contra obijcit P. Roſende, alicuius momenti ſunt. Nam ad primum dico, quòd cum ex Scriptura conſtat Deum de facto feciſſe hominem rectum, id eſt, ſine illis defectibus, cum quibus produceretur, ſi in pura natura conditus eſſet, & modo in ſtatu lapſus inveniatur incurvatus illis, cùm dona Dei ſine pœnitentia ſint, probabiliſsimum eſt in hos defectus naturales incidiſſe hominem propter culpam originalem. Quæ, meo videri, eſt doctrina D. Thom. 4. contra G. cap. 52. ibi: *Quamvis eiuſmodi defectus* (loquitur de rebellione carnis) *naturales homini videantur, abſolutè conſiderando naturam ex parte eius, quòd eſt in ea inferius; tamẽ conſiderando diuinam prouidentiam, & dignitatem ſuperioris partis naturæ humanæ, ſatis probabiliter probari poteſt huiuſmodi defectus eſſe pœnales, & humanum genus peccato aliquo originaliter eſſe infectum.* Sic D. Thom. Iam pondero verba *conſiderata natura hominis abſolutè*, id eſt, ſecundum ſua pura naturalia, tales defectus naturales ſunt: *conſiderata autem diuina prouidentia*, cui natura humana ſubſit de facto, vi cuius ad ſtatum iuſtitiæ originalis de facto elevata fuit, tales defectus pœnales ſunt, & ex illis, prout ſic ſatis probabiliter probatur genus humanum peccato aliquo eſſe infectum.

Nec id, quod ſecundo loco obijcit, officit. Nam cùm illi defectus non ſint morales, non eſt inconveniens, quòd Deus naturam vt cauſa particularis cauſans, illam cum talibus defectibus ſibi connaturalibus cauſaret. Quod autem dicit, quòd aliqui ex illis inclinant ad malum, falſum eſt, ſi intelligatur de malo pro formali. Quod autem inclinant ad malum pro materiali, parum refert: cùm enim Deus ſit cauſa talis materialis, non eſt inconveniens, quòd producat inclinationem per modum actus primi ad malum pro materiali. Quod autem tertiò obijcit, quòd Medina hæc dixerit, inconſulto D. Auguſtino, imo & contra eius mentem loquutus ſit, dum affirmat poſſe Deum creare naturam rationalem in puris naturalibus: fallitur in hoc Roſende, cùm ad longum ſuprà ex D. Auguſtino poſsibilitatem talis actus probaverimus.

148 Tandem in eo, quod vltimò obijcit contra Medinam, dicens *hominem per peccatum expoliatum gratuitis, & non vulneratum in naturalibus: quod apertè videtur eſſe contra communem ſenſum Theologorum aſſerentium hominem per peccatum in naturalibus eſſe vulneratum.* Dico etiam dici communiter naturalia manſiſſe integra poſt peccatum, tam in hominibus, quàm in Angelis: vnde quæ dixit Medina, in aliquo ſenſu verificari poſſunt. Et quidem ſi conſideratur natura in ſui puritate, ſic per peccatum in nullo vulnerata eſt: vnde ſic producta, eaſdem, quas modo, pateretur tunc calamitates, & miſerias, & eandem haberet difficultatem ad bonum morale, quam modo experitur in ſtatu lapſus. Si autem conſideretur natura cum illa rectitudine etiam naturali, in qua producta eſt, ſic per peccatum in naturalibus vulnerata eſt: quia cum gratia, & virtute, quamvis in ſe ſupernaturales eſſent, tamen poſſeſsivè erant bona naturæ, & perficiebant naturam, fit inde, quòd illis ſpoliata natura bona ſua amitteret. & ſic poteſt in aliquo ſenſu dici in naturalibus vulnerata. Itaque, quamvis donum integritatis à gratia proveniret, tamen cùm per illud natura ſanaretur, & integra fieret, poſtquam per peccatum integritatem amiſit, verè dicere poſſumus, quòd in naturalibus, vbi integritas erat, vulnus per peccatum acceperit, & ſic in naturalibus vulnerata ſit.

Quod autem addit, quòd Deus non potuit eſſe cauſa pugnæ carnis contra ſpiritum, nec ſpiritus adverſus carnem, quia Deus non eſt intentator malorum, nec ad malum provocat: eſſet autem ſi naturæ innocenti hæc convenirent: ergo. Dico ita eſſe per ſe loquendo, quòd Deus non ſit cauſa prædictæ pugnæ: nam licèt produxiſſet hominem com-

poſitum ex appetitu ſenſitivo, & ratione, quæ multoties ſibi adverſantur; tamen appetitum ſubiecit rationi, vt prædictam pugnam vitaret: ſed quia non deſpoticè rationi ſubiectus eſt, aliquando à ratione exorbitat, & illi inobediens eſt. Quod *per accidens* ſe habet ad Dei cauſalitatem, qui nõ cauſat actus iſtos vt oppoſitos, ſed tantùm potentias, quæ ſunt inclinationes per modum actus primi ad ſimiles actus, qui poſſunt eſſe materiale peccati.

§. XX.

Soluuntur argumenta M. Aluarez contra noſtram concluſionem.

149 CONTRA Noſtram concluſionem primò arguit noſter Alvarez ex D. Thom. in 2. d. 30. quæſt. 1. art. 1. ad 3. vbi ait, quòd *tam Angelus, quam homo per peccatum factus eſt minus habilis, & magis diſtans à conſequutione finis*: & propter hoc etiam homo gratuitis ſpoliatus dicitur *in naturalibus vulneratus*, Lucæ 10. in gloſſa: ergo. Reſp. quòd illud *minùs habilis, & magis diſtans à conſequutione finis*, non debet intelligi reſpectivè ad hominem in pura natura, ſed ſolùm ad hominem vti de facto rectus, & integer creatus eſt. Quo modo etiam dicitur *in naturalibus vulneratus*: quia in naturalibus, vbi ante peccatum aderat naturæ integritas, poſt peccatum curvitas, & contorſio.

Inſtas. Homo in pura natura non haberet integritatem, ſed curvitatem, & contorſionem; & tamen tunc non diceretur *in naturalibus vulneratus*: ergo neque modo ratione huius poterit dici *in naturalibus vulneratus*. Ad hoc conceſſo Antecedenti, nego Conſequentiam. Tunc enim natura non careret integritate propter peccatum, ſed ſolùm quia Deus produxiſſet illam cum defectibus ſibi naturalibus: vnde illa carentia integritatis non poſſet dici *vulnus*. Modo autem dum talis carentia integritatis per peccatum introducta eſt in natura, vbi antea aderat integritas, rectè dicitur *in naturalibus vulneratus*: vulneratio enim propria dicit diminutionem virium, vel ſanitatis, quæ antè inerat: vnde cùm in natura prout de facto recta producta eſt, ante peccatum ſanitas perfecta ineſſet, ideo ablatio talis integritatis, quæ facta eſt per peccatum, meritò *vulnus naturæ* dicitur. Quam doctrinam egregiè tradit Divus Thomas ſuprà quæſtione 85. articulo 3. ibi: *Per iuſtitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, & ipſa ratio à Deo perficiebatur ei ſubiecta: hæc autem originalis iuſtitia ſubtracta eſt per peccatum primi Parentis: & ideo omnes vires animæ permanent quodammodo deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipſa deſtructio vulneratio dicitur naturæ*. In quibus, vt apparet, vulneratio in naturalibus non habetur comparatione ad naturam puram, ſed ad illam, vt de facto à Deo recta, integra, & perfecta producta eſt.

150 Secundò arguit Alvarez: Homo in ſtatu naturæ lapſæ per originale peccatum averſus eſt à Deo, non ſolùm prout eſt finis vltimus ſupernaturalis, ſed etiam prout eſt finis vltimus naturalis; in ſtatu vero naturæ puræ, cùm à peccato originali eſſet immunis, non eſſet à Deo vt fine vltimo naturali averſus; ſed hæc averſio maxima præbet humano arbitrio impedimentum ad boni honeſti proſequutionem: ergo homo in ſtatu naturę lapſæ maiora habet impedimenta ad proſequutionem boni honeſti, ſeu boni moralis ordinis naturalis, quàm habuiſſet in ſtatu puræ naturæ; ſubindeque debilior eſt ad operãdum bene moraliter, non quidem diminutione aliqua intrinſeca virium, & facultatum ſuarum, ſed acceſſu maiorum impedimentorum. Prob. Min. Sicut ſe habent principia in ſpeculabilibus ad intellectum: ita ſe habent fines in operabilibus ad volũtatem: vnde ſicut ille fit malè affectus circa cõcluſiones, & redditur incapax ad diſcurrendũ circa illas, qui caret notitia principiorum, & per ignorantiam, vel erroré ab illis averſus eſt, abſque vlla prorſus ſui diminutione, aut ſuæ virtutis remiſſione, ita etiam voluntas ex hoc ipſo, quòd ab vltimo fine eſt averſa, abſque vlla prorſus ſui diminutione eſt minus habilis ad eligenda media ad illum finẽ proportionata, & ad tendendum in bonum honeſtum, & rationi conſonum.

Ad hoc argumentum diſt. Maior: homo in ſtatu naturæ lapſæ eſſet averſus à Deo vltimo fine, ſupernaturali, & naturali

turali aversione, oppoſita converſioni ad Deum, quam haberet homo in pura natura, neg. Maior. oppoſita converſioni, quam haberet in ſtatu iuſtitiæ originalis, conc. Maior. & diſt. Min ſed hæc averſio maxima præbet humano arbitrio impedimentum ad boni proſequutionē: ad boni proſequutionem, quam habuiſſet in ſtatu naturæ innocentis, & originaliter iuſtæ conc. Min. ad boni proſequutionem, quam habuiſſet in puris naturalibus, nego Minorem, & Conſequētiam. Itaque averſio peccati originalis eſt averſio oppoſita tantùm perfectæ cōverſioni, quam homo habebat in ſtatu iuſtitiæ originalis: & ſic impeditur homo lapſus in originali exiſtens ad perfectam converſionem ad Deum vltimum finem, etiā naturalem: vnde homo lapſus, niſi ſanetur per gratiam, nequit perfectè converti ad Deum, adhuc vltimum finem naturalem. Non autem per originale impeditur ad omnem converſionē ad Deum: nam imperfecta poteſt converti ad Deum Auctorem naturæ, & illum imperfectè diligere, quam imperfectam converſionem, & dilectionem etiam ex proprijs poſſet habere homo in pura natura, licèt ex viribus proprijs perfectam habere non poſſet: vnde non ſequitur, quòd in originali exiſtens debilior ſit ad bonum morale, quàm eſſet in pura natura.

151 Inſtabis contra hoc. Nā homo in purā natura poſſet perfectè Deum Auctorem naturæ diligere ſuper omnia, vt communiter tenent Theologi; at homo lapſus, niſi ſanetur per gratiam, nequit Deum perfectè ſuper omnia diligere, etiam Auctorem naturæ: ergo in pura natura habilior eſſet ad bonū morale naturale, quam ſit in natura lapſa. Ad hoc diſt. Maior. proprijs viribus, & cum ſolo concurſu generali ordinis naturæ, nego Mai. ex auxilio ſpeciali ordinis naturæ, concedo Mai. & diſtinguo Minorem: niſi ſanetur per gratiam, quaſi gratia requiratur per modum principij elicitivi actus dilectionis Dei ſuper omnia, nego Min. per modum principij expedientis ab impedimento peccati, ſeu per modum removentis prohibens, nempe, averſionem à Deo vt vltimo fine, concedo Minorem, & nego Conſequentiam. Sic reſpondet M. Gonet doctrina deſumpta ex Illuſt. Godoy.

Sed contrà eſt. Nam ſententia M. Alvarez non prætendit, quod homo in natura lapſa ſit debilior ad bonum morale naturale ex parte principij elicitivi, & ab intrinſeco, ſed ſolùm ex parte impedimentorum, quæ habet homo in natura lapſa, & non haberet in pura natura; ſed ſolutio data hoc videtur concedere: ergo ſuccumbit intento, & argumento Alvarez. Explicatur. Homo in natura lapſa nequit perfectè Deum diligere ſuper omnia, niſi liberetur per gratiam ſupernaturalem ab impedimento peccati: & in pura natura ad perfectam dilectionem non indigeret à tali impedimento liberari: ergo in ordine ad bonum morale naturale aliquam impotentiam moralē habet homo in natura lapſa, quam non haberet in pura natura.

Et quidem ſi nomine impedimenti Alvarez intelligat ipſum peccatū, quod niſi remittatur per gratiam, non ſinit hominem lapſum elicere perfectam dilectionem Dei Auctoris naturalis, meo videri, non poteſt negari ſententia Alvarez: quia verè principia naturalia hominis lapſi impediuntur à tali perfecta dilectione ab exiſtentia peccati; & ſic conſideratis extrinſecis, & intrinſecis hominis lapſi, minus poteſt homo lapſus, quàm homo in pura natura. Si autem nomine impedimenti non intelligatur ipſum peccatum, ſed alia impedimenta ex illo ſequuta, puta quòd ſit maior rebelio carnis in homine in originali exiſtente, quàm eſſet in homine in pura natura, ſic falſum exiſtimo maiora impedimenta habere hominem lapſum in ordine ad bonum morale naturale, quàm haberet in pura natura, quia in vtroque ſtatu appetitus ſenſitivus ſine freno exorbitaret contra rationem: & ſic ex parte appetitus ſenſitivi eadem eſſet difficultas in ordine ad bonum morale naturale in vtroque ſtatu.

§. XXI.

An gratia medicinalis Chriſti neceſsitet voluntatem ad conſenſum, ita vt non relinquat in ea poſſe *ad oppoſitum?*

152 PARTEM Affirmantem tenēt Calvinus, & Lutherus: ille in Antidoto Concilij Tridentini ad ſeſſ. 6. a. 5. vbi in Patres Tridentinos invehitur, quod dicendo hominem

minem in ſtatu naturæ lapſæ poſſe gratiam oblatam abijcere, eique diſſentire, ſi velit, gratiæ medicinali tribuant, quòd erat proprium gratiæ ſanitatis, illiſque hac de cauſa Pelagianiſmi notam incuſit. Idem docuerat Lutherus in libro de ſervo arbitrio, quem idcircò Concilium Senonenſe contra eius errores celebratum anno 1528. meritò affirmat in Manichęiſmum incidiſſe, quando Pelagianiſmum vitare conatus eſt. Ita in præfatione longè poſt initium: *In errorem Manichæi incidit Lutherus, dum nimis anxiè, & ſcrupuloſè devitat Pelagium, metuens namque liberum arbitrium cum Pelagio efferre, omne bonum opus, quod eſt in homine, Deo tribuit, & diuinæ gratiæ, nihil prorſus libero arbitrio, ſicque tollens omnino liberum arbitrium, Lutherus factus eſt Manichæus, dum refugit eſſe Pelagianus.* Parum ab his hæreticis differt Ianſenius, qui loquens de gratia, quæ datur homini in ſtatu naturæ corruptæ ad operandum bonum morale, dixit, *interiori gratiæ nunquam reſiſtitur*, quæ ab Innocętio X. & Alexandro VII. vt hæretica damnatur, iuxta ſenſum proprium P. Roſende, qui in homine lapſo tres gratias diſtinguit; aliam ſufficientẽ, quam ponunt Thomiſtæ: aliam efficaciter applicantem, quam vocat auxilium efficax, requiſitam ad omnem actum ex parte Dei moventis: & aliam ſanantem naturam à corruptione, quam dicit dare vires ad operandum benè moraliter, & dare ipſum infallibiliter *velle*, & *operari*, quam vocat adiutorium *quo*, cui non reſiſtit arbitrium. Quam doctrinam tenet, & defendit tract. 3. diſputat. 4. per totam. Defectu cuius infert, neque peccatores, neque infideles poſſe aliquod bonum morale vndequaque bonum efficere, ſed omnia opera eorum, quamvis aliàs ſint ex obiecto bona, vitiari, & eſſe peccata, ſaltem venialia.

153 Contra quos omnes ſtatuitur veritas catholica. *Gratia medicinalis Chriſti non neceſſitat voluntatem ad conſenſum, ſed in ea relinquit potentiam ad diſſenſum.* Sic diffinitur in Concilio Senonenſi in decreto fidei canone decimo quinto, vbi dicitur: *Non eſſe tale Dei trahentis auxilium, cui reſiſti non poſſit.* Et in Tridentino ſeſſione ſexta canone quarto: *Si quis dixerit, liberum arbitrium à Deo motum, & excitatum non poſſe diſſentire, ſi velit, anathema ſit.* Quod docuit Proſper libro ſecundo de Vocatione gent. cap. 28. ibi: *Deus ad obediendum ſibi ipſum velle ſic donat, vt etiam perſeveraturis illam poteſtatem, quæ poteſt nolle, non auferat.* Similiter Divus Thomas Quodlibeto 1. articulo 7. ad 2. ſic habet: *Deus movet omnia ſecundum modum eorum: & ideo diuina motio à quibuſdam participatur cum neceſſitate, à natura autem rationali cum libertate, propter hoc, quòd virtus rationalis ſe habet ad oppoſitum: & ideò ſic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere.* Et quæſtione ſexta de Malo articulo 1. ad 3. *Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis: ſed propter naturam voluntatis motæ non inducitur neceſſitas, ſed manet libertas.*

In quibus Angelicus Præceptor rationem noſtræ concluſionis efficaciter probativam deſignat. Duo etenim inter ſe diſcordantia, nempe efficacia gratiæ, & libertas arbitrij, debent concordari ſic, quòd vnumquodque eorum maneat cum his omnibus, quæ ad ipſum pertinent. Ex quo ergo Deus voluntatem immutabiliter movet, ſic, quòd ſit infalibile, quòd faciat quod Deus vult, nempe id, ad quod eam movet, habet gratia omnia ea, quæ ad eius efficaciam attinent: ex quo autem voluntas mota ex terminis ſuę ſpecificationis poteſt in oppoſitum, habentur omnia, quæ ad libertatem cauſæ ſecundæ ſpectant: & ſic habetur concordia inter gratiam efficacem, & libertatem creatam.

154 Sed dicunt hæretici iſta duo interſe pugnare, nempe, quòd voluntas efficaciter mota efficaciter, ſeu infallibiliter faciat, quòd Deus eam facere vult, & tamen quòd ſic faciat, quòd cum poſſe ad oppoſitum faciat. Sed iſti hoc dicunt, quia prorſus ignorant gratiæ efficaciam, & arbitrij libertatem. Etenim efficacia divina non adæquatur cum eo tantùm, quòd Deus faciat quod fieri per voluntatem creatam vult; ſed in eo, quòd fiat id, quod Deus vult, & eo modo fiat, quo Deus fieri vult: vnde & præparat infallibilitatem gratiæ ſuæ, vt effectus infallibiliter ſequatur ad efficaciam gratiæ, & præparat voluntatem

tem ex obiecto ſuo liberam, vt ſic faciat, quod Deus vult, quod cum *poſſe* ad oppoſitum illud perficiat. Nec enim iſta duo opponuntur, nempe, quòd *ex efficacia gratiæ res fiat*, & quòd *ex libertate voluntatis ſic fiat, quod cum* poſſe *ad oppoſitum fiat.*

155 Sed ad Patrem Roſende veniamus. Etenim gratia dans integritatẽ noſtro ſubdebatur arbitrio; eſto enim vires daret ad operandum, non tamen erat adiutorium *quo fit*, ſed *ſine quo non fit*, poterat enim homo integer per eam bonum proportionatum naturę ſuæ operari, ſed de facto non operabatur, niſi quando Deus hominem per auxilium efficax Dei moventis illum ad operandum applicabat, vt ipſemet Roſende affirmat: ergo gratia ſanans hominem lapſum, & dans ei poſſe operari bonum ſuæ naturæ proportionatum, non dabit homini lapſo vires ad operandum, & ſimul ipſum *benè operari*, ſed ſubdetur ipſi libero arbitrio, ita, vt per illam poſſit, ſed non ex vi illius ſolius de facto operetur. Probatur Conſequentia: Nam gratia ſanans à corruptione erit neceſſariò participatio quædã imperfecta gratiæ integritatis: ergo, &c. Secundò: nam ſecundum Auguſtinum, & veritatem, in omni ſtatu adiutorium *ſine quo non poteſt*, & adiutorium *quo* realiter diſtinguuntur, & inter ſe ſeparantur: ergo in ſtatu naturæ corruptæ nequit gratia ſanans dare vires ſufficientes ad operandum, & ſimul dare ipſum *velle*, & actualiter *benè operari*; aliàs eſſet adiutorium *ſine quo*, & *quo*.

Tertiò: nam ſi gratia ſanans, quæ datur homini lapſo, dabat vires proximas ad conſenſum v.g. & dabat ipſum conſenſum, vt neceſſariò connexum cum prædictis viribus: ergo in voluntate non relinquebat *poſſe* proximum ad oppoſitum, ſed ad ſummum remotum: non ergo voluntas ſanata per illam gratiam erat proximè libera libertate indifferentiæ. Confirmatur. Ideo ſecundum Roſende, & ſecundum veritatem, auxilium efficax Dei moventis libertatem tollere non poterat, quia ſe tenebat tantùm ex parte actus vt pura applicatio voluntatis ad alteram partem contradictionis: ergo ſi gratia ſanans hominem lapſum dat vires ad conſenſum ex parte actus primi ſe tenentes, & ſimul determinatè dat ipſum conſenſum, non relinquet *poſſe* proximum in voluntate ad oppoſitum: & ſic voluntas cum tali gratia non erit proximè libera libertate indifferentiæ.

156 Forſan dicetur ad hoc ex doctrina Patris Roſende, ita eſſe, quòd voluntas in ſenſu compoſito gratiæ ſanantis non manebit proximè libera libertate indifferentiæ flexibilis ad oppoſitum, ſed tantùm prout ſic manebit libera libertate à coactione: abſolutè tamen voluntatem manere liberam, quia non operabitur, niſi per conſilium, & plenam deliberationem, quam habuit, antequam à Deo ſanaretur per gratiam. Sed contra eſt: nam vel gratia ſanans ſolùm requiritur ad perficiendum conſenſum iam electum, & liberè determinatum à voluntate; vel primò determinat voluntatem ad conſenſum? Si dicatur hoc ſecundum, voluntas ſolùm operabitur virtute determinationis gratiæ, & non virtute ſuæ deliberationis: & ſic non operabitur libera libertate à neceſſitate, ſed tantùm à coactione. Si dicatur primum: iam ergo gratia ſanans pediſequa erit voluntatis creatæ, ſiquidem iuxta illius determinationem operabitur, & non aliter; & ſic efficaciam ad operandum non habebit à Deo primo, ſed à noſtra voluntate: quod erit incidere in ſententiam Ieſuiticam, quam ipſe Roſende totis viribus impugnare conatur.

Tertiò impugnatur Roſende: nam hæc propoſitio damnatur à Pontificibus Innocentio X. & Alexandro VII. *Interiori gratiæ nũquam reſiſtitur*, prout proferebatur à Ianſenio, qui non intelligebat eã de gratia efficaciter purè applicante ad conſenſum v.g. neque de auxilio ſufficienti ſeparabili à conſenſu, vt ponunt Dominicani, quia ipſum nõ eſſe gratiam Salvatoris apertè docebat Ianſenius; ſed de ſola gratia ſanante naturã à corruptione, quam ſolam docebat eſſe gratiã Chriſti Salvatoris, quæ ſimul dabat *poſſe* ad conſenſum, & ipſum conſentire: ideoque dictabat, illi nullũ humanũ reſiſtere arbitrium; ſed hæc, & non alia eſt gratia ſanans, quam docet Roſende, & cui etiam dicit, nullum humanum reſiſtere arbitrium: ergo hæc doctrina P. Roſende vitanda eſt, vt damnata à prædictis Pontificibus.

157 Tãdem impugno hunc modum dicendi. Nam licèt ſit certum, & à D. Thom. in pluribus articulis determinatum, quòd natura humana in ſtatu corruptionis, & peccati indigeat ad attingentiam boni naturalis moralis vniverſaliter gratia ſanante, qua ei remittatur peccatum, & ſimul detineat appetitum, nè exorbitet contra rationem, per quod habet gratia hæc ſanans rationem auxilij ſufficientis, ſine quo non poteſt homo, neque omnia præcepta naturalia ſervare, neque Deum Auctorem naturæ ſuper omnia diligere; nulla tamen via probari poteſt, quòd prædicta gratia ſanans ſit adiutorium *quo*, & quod det ipſum actualiter *operari*: ergo falsò Roſende gratiæ ſananti tribuit vtrumque munus, & adiutorij *ſine quo*, & adiutorij *quo*. Prob. Antec. nam hæc gratia ſanans dat naturæ corruptæ ad magis vires, quas ei dabat gratia integritatis, proprium enim eius eſt ſolùm reparare vires per peccatum debilitatas; ſed ſic eſt, quòd gratia integritatis non dabat homini ipſum *velle* bonum, ſed tantùm *poſſe* ad actum bonum: ergo neque gratia ſanans tribuet homini in ſtatu corruptionis ipſum *velle* bonum, ſed ſolùm *poſſe* ad illud.

Dices cum Roſende, hominem integrum habuiſſe voluntatem in naturalibus ſic perfectam, quòd poterat efficaciter per liberũ arbitrium reddere efficacem; & ſic non erat neceſſe, quòd in eo ſtatu à gratia haberet ipſum conſentire: & in ſtatu corruptionis, licèt vires liberi arbitrij extinctæ non ſint, debilitatę tamen ſunt, & ſic non poteſt liberũ arbitrium ſeipſo gratiam ſufficientem reddere efficacem: vnde hoc requirit habere ab ipſa gratia ſanante.

158 Sed contra eſt. Nam cùm homo integer (vt inquit Roſende) ad actualiter operandum bonum, indigeret auxilio efficaci Dei moventis, falſum eſt dicere, quod per liberum arbitrium poterat gratiam ſufficientem reddere efficacem; ſed hanc efficaciam indiſpenſabiliter expectabat ab auxilio Dei efficaciter moventis: ergo gratia ſanans, ſeu reſtituens homini vires amiſſas per peccatum, non eſt neceſſe, quòd det homini ſic debili ipſum *bene conſentire*, ſed ſufficit, quòd det ei aliquid tenens ſe ex parte actus primi, nempe, remiſsionem peccati, & cohibitionem appetitus, ne per ſui exorbitantiam impediatur voluntas à proſequutione boni ſibi proportionati, quo poſito, ſit voluntas proximè applicabilis à Deo ad operandum bonum determinatè. Quæ cùm ita ſint, non eſt fundamentum ad aſſerendum, gratiam ſanantem dare homini lapſo, & vires ad operandum bonum, & ipſum *bonum operari*.

Itaque, vt paucis dicam, ad attingentiam boni naturalis moralis vniverſaliter in homine integro ſufficiebat ad dandum *poſſe* ipſa natura integra, & perfecta cum indigentia ad benè operandũ auxilij efficacis Dei moventis; in natura autem corrupta homo ex vi ſuæ naturæ non habet completum *poſſe*, ſed complementum ad *poſſe* expectat à gratia ſanante, ipſum autem benè *operari* ſolùm habet ab auxilio efficaci Dei applicantis, & determinantis illum.

159 Sed quia Pater Roſende hanc ſuam malam doctrinam prætendit fundare in D. Thom. neceſſe eſt ea, in quibus fundatur, adducere, & ſolvere. Et quidem loco citato num. 57. probare tentat, gratiam ſanantem, qua fit vt voluntas velit, quodque cum effectu confert *velle*, non eſſe præmotionem, ſeu prædeterminationem primi moventis. Etenim (inquit) hæc præmotio, & prædeterminatio pro quacumque potentia petitur, & pro quavis cauſa, quæ actionem elicit, in quolibet ſtatu conſtituitur, in quo non extrahitur à ratione cauſæ ſecundæ: ergo petitur pro voluntate in quocumque ſtatu; atqui adiutorium, quod voluntati confert *velle*, non petitur pro quocũque ſtatu: ergo prædeterminatio non eſt adiutorium, quod confert *velle*: ergo gratia ſanans eſt adiutorium, quod confert *velle*.

Min. non probat, imò nec probare poteſt in ſuis principijs. Nam ipſe concedit, quòd auxilium efficax petitur pro voluntate in quocumque ſtatu, cùm in nullo requiratur, vt det *poſſe velle*, recurritur pro omni ſtatu, vt det ipſum *velle*. Explicatur. Dupliciter poteſt intelligi auxilium efficax dare voluntati ipſum *velle bonum*: primo per modum efficientis ipſum: ſecundo modo per modum phyſicè determinantis voluntatem ex ſe indifferentem ad hoc vt determinatè bonũ velit. Primo modo auxilium

xilium efficax voluntati non tribuit ipſum *velle*, quia non dat voluntati vires effectivas eius: ſecundo modo voluntati pro omni ſtatu dat *velle* bonum, quia pro omni ſtatu voluntatem ex ſe indifferentem, & in reali impotentia ad actum exiſtentem actuat, reducendo illam de potentia ad actum, & determinando illam, vt determinatè bonum velit: ergo falſiſsimum eſt dicere, quòd auxilium efficax datum voluntati, vt velit, nõ det voluntati ipſum *velle*. Vnde argumento producto ex Roſende reſpond. facilè negando Min.

160 Secundò arguit ex doctrina D. Tho. hic q. 109. art. 4. vbi inquirit, *an homo ſine gratia per ſola naturalia legis præcepta poſsit implere?* cui quæſito reſpondet, quòd *loquendo de adimpletione præceptorum tantùm quoad ſubſtãtiam, ſic homo integer poterat adimplere omnia præcepta quoad ſubſtantiam operum; non verò quoad modum: homo autem in ſtatu naturæ corruptæ non poteſt implere omnia mandata diuina, adhuc ſecundùm ſubſtantiam naturalia, ſine gratia ſanante.* Et cõcludit: *indiget inſuper in vtroque ſtatu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, vt dictum eſt.* Ex quibus infert: ergo auxilium Dei moventis diſtinguitur à gratia ſanante.

Cæterùm quod hic Auctor debebat probare, non erat hoc, quia hoc libenter fatemur; ſed probare debebat, quòd gratia ſanans daret ipſum *adimplere* omnia præcepta quoad ſubſtantiam, & nihilominus diſtingueretur ab auxilio efficaci Dei moventis: quod ex hoc textu nequit probare. Nam ipſe D. Tho. cùm loquitur de gratia ſanante, ſolùm tribuit illi rationem adiutorij, *ſine quo* non poteſt omnia ptæcepta adimplere: hoc enim volunt illa: *homo autem in ſtatu naturæ corruptæ non poteſt implere omnia mandata diuina, adhuc ſecundùm ſubſtantiam naturalia, ſine gratia ſanante*: loquẽdo autem de auxilio efficaci Dei movẽtis dicit: *indigebat inſuper in vtroque ſtatu auxilio Dei moventis ad mandata implenda.* Cùm ergo aliud ſit indigere ad *poſſe* implere, & aliud ad ipſum *implere*, dum gratiam ſanantem ſolùm requirit ad *poſſe* adimplere, & de auxilio efficaci dicit, requiri ad ipſam adimpletionẽ, clarè conſtat, ex hoc textu ſolùm probari diſtinctionem; nulla tamen vĩa probari, ipſam gratiam ſanantem dare ipſam adimpletionem.

161 Præterea arguit. Quia motio, ſeu prædeterminatio nullum habet prædicatum, vel munus, ratione cuius poſsit vocari medicinalis, vel ſanativa: etenim ſolummodo conſtituitur ad verificandam rationem primæ & ſecundę cauſæ, ſtabiliendam perfectam ſubordinationem huius ad illam in operando, quod quidem eſt omnino abſolutum à ſtatu ſanitatis, vel infirmitatis, cùm in quolibet ſtatu Deus ſit cauſa prima, & creatura ſecunda. Præterea. Huiuſmodi præmotio ſupponit virtutem, vel reſtitutam, ſi omiſſa fuit, vel primo collatã, quia ipſa de ſe, & ex proprijs prædicatis intrinſecis & eſſentialibus tantummodo eſt applicatio cauſarum ſecundarum ad agendum: applicatio autem nec ſanat, nec primam activitatem confert, ſed ad operationem perducit. Denique, hæc præmotio, vt Thomiſtæ conſtantiſsimè defendunt, etiam petitur ad materiale peccati, neque talis præmotio eſt diverſæ conditionis, & naturæ quoad prædicata intrinſeca à quavis alia præmotione, & prædeterminatione cauſarum ſecundarum; & tamen hęc non poteſt vocari medicinalis, & ſanativa: ergo gratia actualis medicinalis, & ſanativa nullo modo poteſt conſtitui in prædeterminatione primi moventis, qua talis: ergo ſi D. Tho. agnovit & conceſsit adiutorium gratiæ actualis ſanantis propter inordinationem, quæ remanet in homine, adhuc iuſtificato, hoc adiutorium actuale ſanans (quod proculdubio ex parte vtriuſque potentiæ poſtulatum eſt) omnino diverſum eſſe debet à motione primi moventis, neque cum illa confundi.

Ad hoc argumentum tranſ. Antec. ex quo tantùm ſequitur, quòd gratia ſanans, & medicinalis diſtinguatur à gratia efficaci Dei movẽtis: quod fatemur; non tamen ſequitur, quòd gratia ſanans det homini lapſo ipſum *velle*, & *operari*; ſed ſolùm det vires ſufficientes, quas amiſsit per peccatum, quas tamen gratia efficax Dei movẽtis applicat ad *velle*, & ad ipſum *operari*. Quod, & non aliud probat ſecunda inſtantia. Si enim, vt in ea dicitur, gratia efficax Dei moventis ſemper ſupponit vires, vel primò collatas, vel reſtitutas per ipſam gratiam

ſanantem; quàs efficaciter applicat ad operandum: ergo quidquid antecedit gratiam efficaciter applicantem, totum ſpectat ad auxilium ſufficiens, & *ſine quo* nihil fit, non autem ad adiutoriũ *quo* fit. Vnde hoc adæquatè reduci debet ad auxilium efficax Dei moventis. Ad tertiam conc. totum: ex quo tantùm ſequitur, debere diſtingui auxilium gratiæ ſanantis ab auxilio efficaciter applicante ad operandum; nunquam tamen probatur, quòd gratia ſanans ſit adiutorium *quo fit*, ſed tantùm eſſe adiutorium ſpectans ad ſufficientiam, & *poſſe* virtutis operativæ.

162 Neque valet, quòd D. Tho. præter gratiam habitualem requirit auxilium gratiæ actualis ſanantis animam. Non, inquam, valet. Nam benè componitur, quòd ſit gratia actualis, & quòd ſolùm det ſufficientiam ad operandum: quia ſufficientia virtutis operativæ non adæquatur cum habitibus; ſed conflatur ex habitu, & aliquibus actibus intellectus, & voluntatis, qui licèt aliquid efficiant in voluntate, non tamen ſe ſolis dant actum principalem, reſpectu cuius dantur. V.g. quod propoſitio obiecti ſub tali, vel tali convenientia poſsit attrahere voluntatem, actuale auxiliũ eſt; quod tamen ad ſolam ſufficientiam pertinet: & idem dico de alijs gratijs actualibus, quibus aliquantiſper volũtas dura emolitur, non tamen ad pœnitentiã convertitur: quod fateri debemus Theologi, nè incidamus in propoſitionem damnatam *interiori gratiæ nunquam reſiſtitur*. Si enim omnis gratia actualis interior efficax eſt, verum erit dicere, *interiori gratiæ nunquam reſiſtitur*.

Rem duco ad praxim. Vt homo lapſus Deum Auctorem naturæ diligat, primò requiritur gratia iuſtificans, non vt principium efficiens dilectionem, ſed vt ſanans mentem, liberando eam à peccato: deinde requiritur, quòd ſanet carnem, cohibendo paſsiones appetitus, nè contra rationem inſurgant, quod fit per illuſtrationem intellectus, & per aliqualem inflamationem frigidæ voluntatis. Nec tamen per hæc enumerata de facto fit ipſa dilectio Dei ſuper omnia, ſed totum hoc reducitur ad ſufficientiam dãtem *poſſe* diligere: dilectio autem tantũ fit, quando Deus interius voluntatem applicat ad diligendum. Et quidem primus homo ſanus erat quoad mentem, & carnem; nec tamen hæc efficaciter perduxerunt eum ad legis adimpletionem. Quid ergo defuit? vtique adiutorium, quo fit legis adimpletio, nempe applicatio efficax Dei moventis, vt adimpleret. Sic ergo in homine lapſo, vt præcepta omnia legis naturæ adimpleat, *poſſe* requiritur conflatum ex his, quæ ſanant mentem, & carnem; nec tamen his adimpletio legis fit, quouſque has vires ſanantes Deus efficaciter moveat, vt adimpleat. Hiſque placet finem imponere huic quæſtioni, ſeu tractatui præambulo ad quæſtiones *de Neceſsitate Gratiæ*.

QVÆSTIO PRIMA.

De recta inſcriptione tituli huius tractatus.

§. I.

Reijciuntur aliquæ explicationes.

163 INSCRIPSIT D. Thom. hunc tractatum de Gratia ſic: *Quæſtio 109. de Exteriori Principio humanorum actuum, ſcilicèt de Gratia Dei*. In cuius tituli inſcriptione non parvam difficultatem invenerunt Scholaſtici Doctores, in eo videlicèt, quòd gratia dicatur à D. Tho. *Principium Exterius humanorum actuum*. Etenim gratia habitualis, quæ radix eſt omnium actuũ ſupernaturalium, intrinſecè inhæret animæ: ſimiliter habitus ſupernaturales, & gratiæ auxiliares, quæ ſunt proxima principia humanorum actuum ſupernaturalium, etiam intrinſecè inhærent animæ medijs ſuis potentijs: non ergo benè à D. Thom. vocatur gratia *Exterius Principium*, ſeu *Extrinſecum Principium humanorum actuum*. Aliqui graviſsimi Doctores prætendunt difficultatem ſolvere, dicendo, titulum eſſe mendoſum: debereque legi ſic: *de exteriori principio humanorum actuum, nempe, de Deo, quatenus nos movet per gratiam*.

Sed qui ſic ſolvunt difficultatem, deberent quoque dicere, titulum articuli 6. huius q. 109. etiam eſſe mendoſum: quia ibi inquirit D. Tho. ſic: *Virùm homo poſsit ſeipſum ad gratiam præparare abſque exteriori auxilio gratiæ*. Dum ergo

go de hoc titulo recuſant dicere, eſſe mendoſum, non debent quoque hoc affirmare de titulo totius tractatus. Sic impugnat Illuſtriſs. Godoy. Sed, vt videbimus infrà, infructuosè. Impugnatio ergo vera eſt, quòd in omnibus operibus D. Tho. typis mandatis, imò & manuſcriptis, ſic legitur: non ergo debemus dicere, textum eſſe mendoſum. Deinde, præfata inſcriptio verum ſenſum habere poteſt, vt infrà videbimus: ergo abſque fundamento textus talis inſcriptionis mendoſus dicetur.

Alij aliter diſcurrunt, dicentes, gratiam, quæ eſt obiectum huius tractatus, eſſe gratiam habitualem, quæ eſt principium extrinſecũ humanorum actuũ, non quia intrinſecè animæ non inhæreat, ſed quia eſt extra illorum eſſentiã: nam cùm ſpecies actuũ à principio proximo ſumatur, & gratia habitualis ſit principiũ radicale, fit conſequens, quòd ſit extra illorum eſſentiam: & hac ratione poteſt dici *principium extrinſecum*. Sicut charitas dicitur à D. Tho. 2.2. q. 4. forma extrinſeca fidei, & cæterorum virtutum, non quia nihil intrinſecum in eis conſtituat, ſed quia eſt extra eſſentiam illorum.

164 Sed hic modus dicendi placere non poteſt. Tum quia falſo nititur fundamento, videlicèt, quòd ſola gratia habitualis ſit obiectum adæquatum huius tractatus: falſiſsimum enim eſt hoc, vt conſtare poterit inſpicienti quæſtiones, & articulos, quos D. Thom. in hoc tractatu involuit, quorum multi concernunt pro materia gratiam auxiliantem. Tum etiam: quia ſi gratia habitualis dicitur *principium extrinſecum humanorum actuum*, quia cùm iſti ſpeciem capiant ſolùm à principio proximo, radix illorum, quæ gratia eſt, neceſſario debet eſſe extra eſſentiam eorum: ſequitur per evidentem conſequentiam, quòd anima, quæ ſola radix eſt humanorum actuum naturalium, dicatur etiam *principium exterius*, & *extrinſecum eorum*, id eſt, *principium extra eſſentiale eorum*: quod nullus dicet.

Illuſtriſs. Godoy, vt difficultatem præſentem ſolvat, advertit, principium aliquod poſſe dici extrinſecum ſubiecto dupliciter: vel *inhæſsiuè*, quia ei intrinſecè inhæreat: vel *egreſsiuè*, quia ex principijs ſubiecto intrinſecis procedit: quibus etiam modis contrapoſitivè poteſt dici ſimiliter ſubiecto extrinſecum, vel *inhæſsiuè*, quia intrinſecè ſubiectum non afficit, & *egreſsiuè*, quia ſcilicèt, eſto intrinſecè ſubiecto inhæreat, tamen ab intrinſecis eius principijs non oritur; quia ergo gratia, ſive habitualis, ſive actualis, quamvis intrinſecè animæ inhæreat; tamen ex eius intrinſecis non oritur, quia à Deo infunditur ſupra omnem exigenriam naturæ, hinc fit, quòd rectè à D. Tho. *principium exterius humanorum actuum dicatur*. Pro hoc modo dicendi citat Zumel, & Conradum in præſenti: ipſum etiam ſequitur Magiſter Gonet.

Hic tamen modus dicendi nõ placet: nam ſi quia gratia venit ab extrinſeco, nempe à Deo per infuſionem, *principiũ exterius* dicitur *humanorum actuũ*, pariter anima, quia à Deo producitur per creationem, ſic, quòd in nobis ex nullo principio nobis intrinſeco fiat, vel oriatur, cum eadẽ proprietate, qua gratia, *principium exterius humanorum actuũ* dicetur; etenim quamvis materiam intrinſecè informet, ex ipſa tamen non ſit; hoc autem admitti non debet: ergo.

§. II.

Statuitur vera intelligentia Diui Thomæ.

165 VERA Ergo intelligentia D. Tho. ex nullo alio veriori Interprete deſumi poteſt, quàm ex ipſomet D. Thom. Hic autem poſtquam dixit q. 109. *de exteriori principio humanorum actuum, ſcilicèt de gratia Dei*, recognoſcens in dicto ſuo præſentem difficultatem, vt eam de medio tolleret, dixit, *id eſt, de Deo, prout ab ipſo per gratiam adiuvamur ad rectè agendum*. Sic D. Tho. Ex quo patere poteſt, quòd ratio exterioris principij non determinat gratiam, ſed Deum, qui cauſa exterior eſt omnis noſtræ gratiæ, tam habitualis, quàm actualis. Pro cuius intelligentia adverto, noſtram Theologiam eſſe de Deo, vt de proprio obiecto, & ſubiecto, & de creaturis, prout ſunt aliquid Dei. Vnde cùm inſcribimus tractatum *de Gratia*, non explicamus per hoc, gratiam eſſe in recto obiectum, ſeu ſubiectum huius tractatus; ſed explicamus obliquum, quod connotat Deus, prout

prout cadit ſub conſideratione huius tractatus. Vnde ſi propria fieret inſcriptio, deberet titulus huic tractatui talis apponi: *Tractatus de Deo, prout ab ipſo adiuvamur ad rectè viuendum per gratiam ſuam*: & quia hoc rectè vivere habetur per actus humanos bonos, quibus beatitudinem promeremur, vt diſtinguamus duo principia effectiva horum actuum, aliud intrinſecum, quod eſt voluntas, à qua *voluntarij* dicuntur, & aliud extrinſecum, ſeu externum, quod eſt Deus, poſtquam D. Thom. egit de principijs intrinſecis actuum humanorũ, hic agit de principio exteriori humanorũ actuũ, quod eſt Deus. Vnde recta inſcriptio huius tractatus ſecundùm D. Thom. & veritatem eſt *quæſtio 109. de Principio exteriori humanorum actuum, id eſt, de Deo, prout ab ipſo per gratiam adiuvamur ad rectè agendum.*

Concedimus ergo rationi dubitandi, omnem gratiam Dei, ſive habitualẽ, ſive actualem auxiliantem eſſe nobis intrinſecã, animæque, & potentijs inhærentem. Cæterùm cùm ſubiectum huius tractatus, de quo agit in recto, non ſit gratia, ſed Deus, quamvis gratia intrinſecè inhæreat nobis, tamen cùm Deus principium exterius ſit, rectè tractatus inſcribitur *de Principio exteriori humanorum actuum, ſcilicèt de Deo, prout ab ipſo adiuvamur per gratiam ad rectè agendum.*

166 Sed inſtas, quòd in art. 6. ſequenti D. Thom. auxilium gratiæ dicit exterius: hoc enim ſonant illa verba: *abſque exteriori auxilio gratiæ*: ergo de ipſa gratia, & non ſolùm de Deo verificari debemus, quòd ſit exterius principium. Sed reſp. ly *exterius* abſque difficultate adaptari poſſe gratiæ auxilianti determinatè, quia licèt in re inhæreat animæ, vel potentiæ; non tamen habet modum inhærentis, ſed extrinſecè moventis: quod non contingit in gratia habituali, quæ & inhæret, & modum inhærentis habet.

Eſt inſuper alia differentia in eo, quòd gratia habitualis, licèt non ſit ex nobis efficientibus illam; eſt tamen ex nobis, quatenus datur nobis ex noſtra diſpoſitione, quatenus per auxilium diſponimur ad illam: auxilium autem gratiæ nullo modo eſt ex nobis, neque effectivè, neque diſpoſitivè, cùm ſit prima gratia: & ſic poteſt aptè dici *exterius auxilium gratiæ*. Ex quibus infero, impugnationem, quam formavit Illuſt. Godoy contra primum modum dicendi, nullam habere veritatem: quia iuxta dicta proximè, eſto primus textus mendoſus eſſet, non inde ſequeretur, etiam textum articuli ſexti debere eſſe mendoſum, vt probat ratio diſcriminis à nobis nuper aſſignata inter vtrumque textum.

167 Poſſemus quoque aliter philoſophari hic dicẽdo, gratiam omnem, ſive habitualem, ſive actualem, *exterius principium humanorum actuum* dici: quia cùm omnis gratia ſit extra naturam ſecundùm omnes quatuor cauſas naturales, nam adhuc de potentia animæ naturali non educitur, valdè extranea eſt naturæ, & etiam ſupra omnem exigentiam naturæ: vnde ſumendo exterũ pro extraneo, benè poteſt dici de omni gratia ſupernaturali, quòd ſit *exterius principium humanorum actuum*, quamvis aliàs intrinſecè inhæreat animæ, vel eius potentijs.

Sed dices, hunc modum dicendi coincidere cum modo dicendi Illuſtriſſimi Godoy ſuprà relato, & impugnato à nobis. Sed reſpond. non ita eſſe: nam ipſe vocat gratiam *exterius principium* eo ſolùm, quòd ab exteriori principio producitur, nempe à Deo: nos autem dicimus *exterius principium*, quia extraneum naturæ, in qua ſubiectatur: etenim nihil naturæ magis extraneum, quàm id, quod extra quatuor cauſas naturæ, & extra omnem eorum exigentiam eſt. Vnde quamvis ſpecies vniverſi repræſentativæ à ſolo Deo infundente illas conveniant Angelo; non tamen dicuntur extraneæ illis quia naturaliter exigũtur ab Angelo, & ex ipſo Angelo educuntur, & ad actionem naturalem Angeli ordinantur: gratia autem propria extranea dicitur homini, nõ ſolùm quia à Deo principio exteriori infunditur, ſed quia extra omnes quatuor cauſas naturales fit, & producitur. Vnde noſter modus dicendi valdè diſtinctus eſt à modo dicendi relato ex Illuſtriſs. Godoy.

(?)

QVÆ-

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrùm homo lapſus poſsit cognoſcere omne verum ſpeculativum abſque ſpeciali gratiæ auxilio?

§. I.

Referuntur errores, & ſententiæ Catholicorum.

168 CIRCA Hoc quæſitum turpiter erravit Lutherus, vt refert Caſtro lib. 13. de hæreſibus verbo *ſcientia*, dum aſſeruit, non poſſe hominem in natura lapſa, etiam divina gratia adiutum, veritatem aliquã abſque errore cognoſcere. In quo dicto opponitur multis, & apertis S. Scripturæ locis. Sapient enim 7. Salomon ait: *Deus dedit mihi horum, quæ ſunt, ſcientiam veram.* Et Eccleſiaſt. 16. dicitur: *In veritate annuntio ſcientiam eius.* Et cap. 18. *Senſati intellexerunt veritatem.* Opponitur etiam iſte error manifeſtæ rationi: nam actus fidei, & prophetiæ in tantum veri ſunt, quòd omnem excludant errorem, vtpote Dei revelationi innitentes, cui falſitas ſubeſſe non poteſt; at iſti eliciuntur ab homine in natura lapſa: aliquod ergo verum abſque vllo prorſus errore poteſt cognoſcere homo exiſtens in natura lapſa.

Secundò: nam peccatum non deſtruxit intrinſecas vires naturales noſtri intellectus, licèt aliquomodo diminuerit; ſed ante peccatũ poterat homo omne verũ naturale cognoſcere: ergo poſt peccatum poterit abſque errore ſaltem aliquod verum cognoſcere, maximè ſi gratia ſanante iuvetur. Quod ſi homo in natura lapſa etiam gratia adiutus nihil abſque errore poteſt cognoſcere, profectò cùm Lutherus fuerit in natura lapſa, in omni, quod cognovit, erravit: & ſic omnis doctrina eius erit erronea. Non minus etiam turpiter erraruntPelagius, & eius Aſſeclæ docentes, ſuppoſita externa revelatione, ſeu doctrina, poſſe hominem ſine ſpeciali gratia intrinſeca credere myſteria fidei. In qua doctrina fuit aliquando Auguſtinus, vt ipſe deplorat lib. de Prædeſt. Sanct. cap. 2. & lib. 11. Retractationum cap. 23.

169 Qui error manifeſtè convincitur ex illo Ioan. 6. *Nemo poteſt venire ad me*, per fidem (vt declaratur ibi) *niſi Pater, qui miſit me, traxerit eum*, interna ſcilicet inſpiratione gratiæ. Et 2. ad Corinth. 3. dicitur: *Non quod ſufficientes ſimus cogitare aliquid a nobis, quaſi ex nobis; ſed ſcientia noſtra ex Deo eſt.* Et ad Epheſ. 2. *Gratia enim eſtis ſaluati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt.* Et in Concilio Milevitano canon. 4. contra Pelagium diffinitur, vtrumque eſſe donum Dei, & ſcire quod facere debeamus, & diligere vt faciamus: quod & habetur in Arauſicano 2. can. 5. & 7. & in Trident. ſeſſ. 6. can. 3. habetur: *Si quis dixerit, ſine præveniente Spiritus ſancti inſpiratione, atque eius adiutorio hominem credere poſſe, anathema ſit.* Militant etiam contra eundem errorem Eccleſiæ PP. Auguſt. epiſt. 90. 105. & 106. in Enchyridion cap. 3. de Spiritu, & littera cap. 21. & lib. 1. contra duas epiſtolas Pelagianorum cap. 3. Proſper lib. 1. de Vocat. gentium cap. 23. & 24. lib. contra Collatorem cap. 36. Fulgentius de Incarnatione cap. 2. & lib. 1. ad Monimum cap. 15.

Militat etiam evidens ratio: nam vires requiſitæ ad elicientiam actus proportionari debent cum obiecto formali: & obiectum formale actus fidei eſt ſupernaturale, nẽpe revelatio divina, imo & materiale obiectum in præcipuis fidei myſterijs eſt ſupernaturale: ergo vires ad actum credendi exactæ ſunt ſupernaturales excedentes facultatem naturæ. Tertiò erravit Durandus circa hoc quæſitum, dum dixit, hominem non indigere concurſu generali Dei ad cuiuſcumque veri cognitionem, in quocumque ſtatu conſideretur. Erravit quidem, vt communis tenet contra eum Theologorum Schola. Vnde pro certo, & indubitato tenendum eſt, hominẽ in quocumque ſtatu indigere ad cuiuſcumque veri cognitionẽ concurſu generali Dei.

An autem iſte ſufficiat ad cuiuſcumque veri ſpeculativi cognitionem, an requiratur ſpecialis gratia? nobis reſtat examinandum. Et quidem circa hoc prima ſententia docet, poſſe omne verum ſpeculativum, nedum *diuiſiuè*, ſed etiã *collectiuè* cognoſci cum ſolo generali concurſu Dei. Referuntur pro hac ſententia Du-

Durandus in 2. dist. 28. q. 1. D. Caietanus, & Medina in præsenti. Cæterùm Durandus hoc expresè non asseruit de tota collectione: vnde potest interpretari de omni vero naturali *diuisiuè*, & non *collectiuè*. Caietanus verò in hoc videtur inclinare, cùm neget ex peccato contractum vulnus in intellectu speculativo. Secunda sententia docet non posse absque speciali gratia omne verum speculativum naturale, etiam *diuisiuè*, cognosci. Sic tenent Aliaco 1. Sent. q 3. Alensis 3. p. q 61. membro 1. Occot super sapientiam lect. 154. Contenson tom. 5. dissert. 1. cap. 1. Montesinos hic disp. 27. q. 1. n. 12. & Granados controv. 8. tract. 1. disput. 1. & 2. Tertia sententia docet posse hominem lapsum absque speciali gratia cognoscere omnes veritates naturales speculativas *diuisiuè* sūptas, non tamen *collectiuè*. Hanc tenent M. Soto lib. 1. de Nat. & grat. c. 4. Suarez de Necessitate gratiæ cap. 1. Curiel in præsenti dub. 1. Lorca disp. 2. membro 1. Martinez dub. 1. Zumel dub. 1. Illust. Godoy hic disp. 40. §. 2. M. Gonet: eamque magis cōmunem defendunt Theologi.

§. II.

Eligitur vera sententia.

170 VT Ergo vera, & indubitata à dubijs separemus, adverto quæsitum præsens nec procedere de omni vero naturali, nec de omni homine individualiter determinatè, & discretè sumpto. Vnde non procedit de secretis cordis ex parte obiecti naturalibus, nec de futuris contingentibus, quæ in causis suis naturalibus non habent esse plenè determinatum, nec de præteritis, quæ sui non reliquerunt aliquod *esse* determinatum, vi cuius possint absque errore cognosci, nec de multis veritatibus sensibus nostris velatis, & occultis, vti sunt multa, quæ intra orbes cœlestes, & inter viscera terræ, & maris continentur. Vnde Ecclesiastici 2. dicitur: *Arenæ maris, & pluviæ guttas, & dies sæculi quis enumerabit?* Vnde Divus Thomas 1. p. q. 54. ar. 3. docet non posse ab homine naturali studio cognosci, quot lapilli iaceant in flumine: ideoque Adamum non habuisse scientiā de illis. Ratioque manifestè id convincit: quia cùm omnis nostra cognitio pro hoc statu ortū habeat à sensibus, ea, quæ à sensibus remota sunt, & cum sensibus connexionem non habent, non possunt naturaliter pro hoc statu cognosci. Nomine ergo veritatum naturalium intelligimus illas, quæ per experientiam possunt cognosci, vel ex principijs per se notis per evidentem consequentiam possunt deduci.

Similiter: hominum ingenia diversissima sunt: vnde pro omnibus non potest dari certa regula, nec in discurrendo determinata mensura. Sunt enim homines à Deo dati mundo in communes Magistros, vti inter Philosophos Aristoteles, & inter Theologos SS. Augustinus, & Thomas, quibus credendum est Deum cum dignitate magisterij dedisse sufficientiam ad tanti muneris impletionem: & de istis crediderim, quòd propria industria quamlibet veritatem naturalem *diuisiuè* acceptam posse cognoscere, si ad illius indagationem vires ingenij applicarent. Alij etsi hoc non possint propria inventione, poterunt tamen id præstare alterius magisterio. Alij sunt ita inepti, vt ad scientificam cognitionem horū omnium nulla via extra gratiam possint pervenire; poterunt tamen vel probabiliter per opinionem, vel per fidem humanam singulas veritates attingere, credendo magistris, non penetrato rationum pondere. Alij denique rationis non compotes, veluti beluæ, nequeunt assensum præbere determinato in alterutram partem iudicio: & de istis non procedit quæstio.

171 Sit ergo cum Auctoribus tertiæ sententiæ conclusio. *Homo lapsus potest naturali lumine absque speciali gratia cognoscere singulas veritates naturales speculatiuas.* Conclusio est D. Tho. in art. 1. huius quæstiouis 109. ibi: *Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formā, scilicèt ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicèt, in quorum notitiam per sensibilia possumus deuenire: altiora verò intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiæ, quod dicitur lumen gratiæ, in quantū est naturæ superadditum.* Et deinde concludit: *Sic igitur dicēdum est, quòd ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget*

diget auxilio diuino; vt intellectus à Deo moueatur ad ſuum actum: non autem indiget ad cognoſcendam veritatem in omnibus noua illuſtratione ſuperaddita naturali illuſtrationi, ſed in quibuſdam, quæ excedũt naturalem cognitionem. Et ad 2. *Sol intelligibilis, qui eſt Deus, illuſtrat interius: Vnde ipſum lumen naturale animæ inditũ, eſt illuſtratio Dei, qua illuſtramur ab ipſo ad cognoſcendum ea, quæ pertinent ad naturalem cognitionem: & ad hoc non requiritur alia illuſtratio, ſed ſolùm ad illa, quæ naturalem cognitionem excedunt.* Sic D. Tho. in quibus docet auxiliũ ſufficiens, quod dat *poſſe cognoſcere* omnia ea, in quorum notitiam per ſenſibilia deuenire poſſumus; eſſe ſolùm lumen naturale intellectus; auxiliũ verò efficax eſſe Dei motionem generalem, qua Deus mouet intellectum ad actum ſuum.

Vnde non eſt audiendus Vincentius Contenſon vbi ſupra, dum dicit D. Tho. debere intelligi de vno, vel altero vero naturali, non de omni, etiam *diuiſiuè* ſumpto. Non, inquam, audiendus eſt. Nam D. Tho. ſolum exigit ſpecialem illuſtrationem ſuperadditam lumini naturali ad cognoſcendas veritates altioris ordinis, quæ ſolæ ſuperant vires naturales noſtri intellectus: non autem ad naturales, quæ ex ſenſibilibus cognoſci poſſunt, ſiue ſit vna, vel altera, ſiue ſint omnes, dummodo non excedant naturalem cognitionem. Confirmatur ex diſcrimine, quod aſsignat inter indigẽtiam auxilij Dei mouentis, quod applicat intellectum ad cognoſcendum verũ, & illuſtrationem, quæ dat ſufficientiam, & *poſſe*. Nam primum dicit requiri pro cognitione cuiuſcumque veri, ſiue naturalis, ſiue ſupernaturalis: ſecundum dicit non requiri pro cognitione cuiuſcũque veri, ſed ſolùm pro altiori vero, nempe pro cognoſcẽdo illo, quod non pertinet ad naturalẽ notitiam. Sentit ergo, quòd ad nullius veri naturalis ex his, quæ per ſenſibilia poſſunt cognoſci, cognitionẽ requiritur illuſtratio ſpecialis ſuperaddita illuſtrationi, quæ habetur per ipſum lumen naturale.

172 Ratioque id ſuadet. Nam quælibet facultas poteſt ſine aliquo ſupernaturali ſibi addito in illud ferri, quod continetur intra ſphęram ſui obiecti proportionati; atqui ſingulæ veritates naturales continentur intra ſphæram obiecti proportionati intellectus, cũm nulla illarum ſit, in cuius notitiam per ſenſibilia ſtudio, meditatione, ſpeculatione non deueniamus: ergo ad cognoſcendas ſingulas veritates naturales non indiget homo lapſus gratia ſpeciali. Confirm. Non eſt aliqua veritas naturalis ex ſenſibilibus cognoſcibilis, quæ nõ ſit phyſicè, & moraliter proportionata lumini naturali intellectus hominis lapſi: ergo nulla eſt, quæ lumine naturali abſque gratia cognoſci non poſsit. Conſequentia eſt bona, & Antec. probat. Et quidem pro proportione phyſica certa eſt, ita vt nullus de ea dubitet. Et de proportione morali prob. Nam hæc oritur ex obſtaculis, & impedimentis, quibus potentia phyſica impeditur ab actu cognitionis; ſed non eſt aliqua veritas, quæ ſeorſim ab alijs his impedimentis involuatur: ergo non eſt veritas naturalis, quæ moraliter improportionata ſit, ſic, quod naturaliter cognoſci non poſsit. Probat. Minor. Impedimenta, ſi quæ eſſent, iſta eſſent, vitę breuitas, occupatio in ſomno, & ad res humanæ vitæ neceſſarias diſtractio; at hæc pro nulla veritate in particulari cognoſcenda militant, licet pro tota collectione obſtent: ergo nulla veritas naturalis eſt moraliter improportionata cum lumine naturali intellectus noſtri.

Dices hæc impedimenta aſsignari à Theologis pro impotentia morali ad totam collectionem cognoſcendam: impotentia autem moralis pro ſingulis eſt maxima difficultas aliquarum veritatũ, quæ comparata cum infirmitate hominis lapſi reddit illum moraliter impotẽtem ad cognitionem eius abſque ſpeciali adiutorio gratiæ: neque enim homo infirmus poteſt exire in actum requirentem hominem perfectè ſanum.

173 Sed contra eſt. Nam intellectus ſpeculatiuus non eſt vulneratus per peccatum quoad vires intrinſecas naturales, ſed tantũ quoad extrinſeca, quatenus ratione peccati vita fuit abbreuiata, & plures neceſsitates ad illam debitè cõſeruandam contraxit, ratione quarum minùs poteſt circa ſtudium veritatis vacare, ac poſſet in ſtatu innocentiæ: ergo ſi hæc obſtacula ſolùm impediunt cognoſcere omnes veritates *collectiuè*, non ſequitur, quòd ratione infirmitatis non poſsit moraliter cognoſcere quodlibet

verum

verum naturale *diuiſiuè*. Secundò: nam concluſio noſtra procedit tantùm de veritatibus, quæ ex primis principijs naturaliter per evidentem conſequentiam poſſunt deduci, & miniſterio ſenſuum acquiri: intellectus autem per peccatum non contraxit vulnus ignorantiæ circa prima principia, neque circa ea, quæ ex primis principijs per evidentem conſequentiam deducuntur: ergo non poteſt veritas naturalis intra hæc enumerata contenta ita eſſe difficilis, quòd comparata cum infirmitate noſtri intellectus, reddat illum moraliter impotẽtem eam cognoſcere.

Ex quo colligo, quòd attingentia difficilis veritatis non eſt opus perfectè ſani *poſitiuè*, & *excluſiuè*, id eſt, ſic conveniens ſano, quòd non poſsit convenire infirmo. Quarum impugnationum doctrina fundatur in D. Tho. hic art. 2. ad 3. vbi habet: *Magis eſt natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quàm quantum ad cognitionem veri*: puta, quia appetitus vulneratus eſt quoad intrinſecã inclinationem ad bonum: intellectus autem ſolùm quoad extrinſeca impedimenta à nobis enumerata.

§. III.

Soluuntur argumẽta contra concluſionem.

174 PRIMO Sic arguitur. Sequitur ex intelligentia noſtræ concluſionis, quòd veritates naturales de Deo Auctore naturæ non ſint à nobis cognoſcibiles ſine ſpeciali gratia. Conſequens eſt falſum: ergo. Prob. Sequela. Noſtra concluſio intelligitur ſolũ de veritatibus, quæ ex primis principijs naturalibus per evidentem conſequentiam deduci poſſunt; at nulla veritas naturalis de Deo præcontinetur in principijs naturalibus, nec ex illis poteſt deduci: igitur nulla iſtarum veritatum poterit à nobis cognoſci abſque ſpeciali auxilio gratiæ. Minor patet ex eo, quòd de Deo adhuc conditore naturæ nihil à priori poſſumus cognoſcere, ſed tantùm à poſteriori, nempe ex effectibus naturalibus eius.

Ad hoc nego Min. Ad prob. dico illam intelligentiam habere verum de illis ſolis naturalibus veritatibus, quæ in hac vita poſſunt à priori cognoſci; non verò habere verum de omni naturaliter ſcibili, ſive à priori, ſive à poſteriori; cumque veritates naturales de Deo Auctore naturæ non ſint ſcibiles à priori, ſed tantùm à poſteriori, pro illis non habetur prædicta reſtrictio intelligentiæ concluſionis, ſed ampliari debet ad principium cognoſcendi, ſive cauſa ſit, ſive effectus, dummodo per evidentem conſequentiam ex illo prius cognito veritates naturales per evidentem conſequentiam deducantur. Cùm ergo veritates de Deo conditore naturæ cognoſcibiles ex effectibus eius per evidentem conſequentiam deduci poſsint, fiet inde, quòd abſque ſpeciali gratia ab homine lapſo cognoſci poſsint. Quam doctrinam comendant nobiles textus Scripturæ. Nam Sapientiæ 13. cap. habetur: *A magnitudine ſpeciei, & creaturæ cognoſcibiliter poterit creator horum videri.* Et ad Rom. 1. *Inviſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta, conſpiciuntur.* Et Sapientiæ 1. *Hoc, quod continet omnia, ſcientiam habet vocis*, id eſt, hoc vniverſum docet omnes, *Deum eſſe ſuum Opificem*, vt explicat Baſilius Homilia 1. Exameron.

Secundò arguitur ex D. Thoma 4. contra G. cap. 32. vbi habet: *Inter ſpirituales pœnas potiſsima eſt debilitas rationis, ex qua contingit, quòd homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, & de facili labitur in errorem, & appetitus beſtiales omnino ſuperare non poteſt, ſed multoties obnubilatur ab eis.* Reſp. aliud eſſe non poſſe hominem lapſum venire in cuiuſcumque veri cognitionem, & aliud difficulter venire in cognitionem cuiuſcũque veri naturalis: primum negamus, nec in hoc nobis D. Tho. opponitur: ſecundum concedimus: & hoc dicit D. Tho. neque enim negamus eſſe vera naturalia, ſic difficultatibus implicata, quòd ad ipſorum cognitionem homo pervenire poſsit, non niſi magnis difficultatibus ſuperatis: ſed dicimus, quòd etſi magnis difficultatibus intricata ſint, adhibito tamen maiori ſtudio, poſsit aliquis homo ad eorum cognitionẽ pervenire, & abſque ſpeciali gratia prę fatas difficultates ſuperare. Secundò dico ibi loquutionem eſſe de intellectu practico, qui cùm in ſui actione à voluntate dependeat, ex voluntatis infectione facilè labitur in errores, & appetitus beſtiales omnino ſuperare non poteſt.

Ter-

175 Tertiò arguit Contenſon. Nam licèt hanc, vel illam veritatem in particulari ſeorſim ſumptam, & diviſam ab alijs poſsit homo cum ſolo concurſu generali cognoſcere, tamen in ſtatu naturæ lapſæ plures cognoſcere, quin in errorem incidat, non poteſt: ergo ad veritates naturales dignoſcendas opus eſt auxilio Dei moventis ſpeciali. Conſequentia patet: ſicut enim rectè concludimus, hominem indigere ſpeciali Dei opitulantis auxilio ad vitanda peccata mortalia, quia licèt ratione libertatis poſsit quodlibet in particulari vitare, nõ cõtinget tamen, quin alliciente concupiſcentia in aliquod non cadat, niſi ſpeciali auxilio Dei adiuvetur: ita rectè inferimus intellectum ſpeciali Dei illuſtrantis auxilio egere, ſi plures veritates naturales abſque admixtione erroris in ſtatu naturæ lapſæ ſine Dei dirigentis ſpeciali auxilio cognoſcere nequeat, tametſi quamlibet in ſe ſpectatam ſolo cũ concurſu Dei generali cognoſcere valeat. Antecedens verò ſic probat. Tum quia experientia compertum eſt, ipſa ſplendidiore gentium, ſeu Philoſophorum lumine ſibi relicta ſæpiſsimè caligaſſe, & vt benè notavit Doctor Angelicus, inde convenientiam fidei ſtabiliens, veritates naturales non niſi pauci, & illi pauci non niſi poſt longum tempus, & non niſi cum admixtione multorum errorum aſſequuti ſunt: ergo vt multi, & per breve tempus, & ſine permixtione errorum, veritates naturales aſſequantur, convenienter quidem fides, ſed neceſſariò Dei motio ſpecialis exigitur.

Tum etiam, quia intellectus eſt potentia indifferens ad verum, & falſum, ad hoc obiectum potiùs, quàm ad illud: ergo vt hic, & nunc non cadat in errorem, nec veriſimilibus falſitatibus decipiatur, ſingularis auxilij beneficio opus eſt, cùm in hoc ſtatu procliva ſit falſa pro veris approbare. Tum etiam: quia pro veritatis aſſequutione, pro errorum fuga divinum lumen invocamus: pro veritatibus notis gratias agimus: pro occultis oramus: nihil autem apud Auguſtinum inculcatiùs, quàm quòd oratio eſt clariſsima gratiæ (ſi non ſupernaturalis, certè naturalis auxilij) ſpecialis teſtificatio: nam pro concurſu generali nõ oramus, nec illud petimus, quod in noſtra eſt poteſtate: *Non fallamus homines* (inquit Auguſtinus epiſt. 107.) *nam Deum fallere non valemus: non oramus Deum, ſed orare nos fingimus, ſinos ipſos, non ipſum facere credimus, quod oramus: non gratiam Deo agimus, ſed nos facere fingimus, ſi vnde ill gratias agimus, ipſum facere non putamus.* Sic Contenſon.

176 Ad cuius argumenti primam partem non eſt neceſſe reſpondere: quia *ſignatè*, & *exercitè* probat noſtram concluſionem, dum dicit, quod ad cognoſcendam quamlibet veritatem ſeorſim, & diviſim ab alijs non ſit neceſſaria gratia ſpecialis: quod confirmat de vitatione ſingulorum peccatorum mortalium. Sed ad cognoſcendas omnes, prout occurrunt, ſic quòd in nulla cognoſcenda homo erret, requiri gratiã ſpecialem: quæ eſt noſtra doctrina. In ſecunda autem parte argumenti, & pariter in tertia videtur velle probare ad ſingulos actus cognitionum veritatum naturalium gratiam ſpecialem ordinis naturæ ipſi illuſtrationi naturali intellectus ſuperadditam requiri. Argumentum enim, ſi quid probat, hoc probat. Nam procedit de indifferẽtia intellectus noſtri ad verum, & falſum, & de precibus, quas fundimus pro recta intelligentia cuiuſcumque veritatis: cùm ergo intellectus in cõtingentibus, & fallibilibus ex ſe ſit indifferens inter verum, & falſum, & pro recta intelligentia preces fundat, videtur probare velle, quod ad ſingulas cognitiones harum veritatum naturalium gratia indigeat ſpeciali.

Quod falſiſsimum iudicamus. Etenim cùm verum naturale diviſim ſumptum ab alijs ſit proportionatum *phyſicè*, & *moraliter* cum lumine noſtro naturali, indifferentia intellectus inter verum, & falſum non probat indigentiam ſpecialis gratiæ ad attingentiam veri præ falsò; ſed probat libertatem Dei in exhibitione concurſus generalis ad verum præ falsò. Similiter preces pro attingentia talis veri fuſæ ad Deũ nõ probant indigentiam gratiæ ſpecialis; ſed probant, quòd intellectus poteſt errare, & falli in cognitione talis veri naturalis: ſicut oramus pro pluvia, & ſerenitate, non quia ad hæc gratia ſpecialis requiratur, ſed quia poteſt contingere, quòd Deus non pluat, quando pluvia neceſſaria eſt ad perceptionem bonorum fructuum.

177 Quartò arguitur. Nam multoties

toties Dœmon homines gravi pulsat tẽtatione, vt eos à studio veritatis divertat: ergo tunc speciali gratia indigebit, vt neglecta Dœmonis tentatione, veritatis cognitioni incumbat. Probat. Conseq. Nam si Dœmonem vrgentem graviter erga alia opera acquisitæ virtutis proprijs viribus superare non valet, cur illũ graviter insidiantem, vt ab studio veritatis divertat, proprijs viribus superare valebit? Ad hoc facilè respondetur, dist. Consequens: ergo tunc indigebat gratia speciali, roborante voluntatem, ne succumbat Dœmoni tentanti divertere ab studio, conc. Consequentiam: roboranti intellectum, vt applicatus per voluntatem verum penetret, nego Consequẽt. Itaque quando negamus intellectum indigere gratia speciali ad cognoscendum quodcumque verum *diuisiuè*, solùm negamus eam requiri quantum est ex parte virium naturalium ad intelligendum, sic quòd nisi fiat additio specialis illustrationis, veritatem cognoscere nõ possit: non autem negamus gratiam specialem requiri ex parte voluntatis ad vincendas graves tentationes, quæ possunt divertere ab studio veritatis, sicut & possunt impedire alia opera virtutum.

Sed contrà instabis. Tentatio si vrgeat, & gratia specialis non adsit, intellectus non poterit talem veritatem penetrare: ergo licèt non ex intrinsecis, saltem ab intrinseco, illa veritas reddetur improportionata moraliter, vt à solo lumine intellectus attingatur: ergo erit dicendum non posse illam attingere sine speciali gratia. Confir. Esto lumen naturale intellectus secundum sibi intrinsecè considerarum sit physicè potens attingere omne verum naturale *collectiuè*, tamẽ dum ab extrinseco impeditur ab obstaculis extrinsecis suprà memoratis, quæ sine gratia superari non possunt, dicitur non esse moraliter potens ad totam collectionem sine speciali gratia: ergo cùm in nostro casu ex illa vrgenti tentatione impediatur à cognitione talis veri, & non habeat vires ad liberandum se à tali tentatione, etiam dicetur moraliter impotens ad talis veri naturalis cognitionem.

178 Propter hæc placet aliter respondere argumento facto, concedendo Conseq. Nam nos non defendimus in quacumque occasione, & pro quolibet *nunc* posse hominem absque gratia speciali cognoscere omne verum natuale *diuisiuè*: nam non pro semper habet potentiam moralem ad cognoscendum, quia non pro semper liber est ab impedimentis extrinsecis: sufficit enim, quòd dum fuerit solutus ab impedimentis sine aliqua gratia speciali illud possit cognoscere. Nec est idem de tota collectione: quia hæc per se, & pro omni tẽpore implicata est prędictis impedimentis: & sic pro nullo *nunc* homo est potens moraliter ad eius attingentiam.

Instas. Ergo ille homo respectu eiusdem veri naturalis simul habebit impotentiam moralem, & potentiam moralem: quod non videtur dicẽdum. Prob. Antec. Nam in casu vrgentis gravis tentationis non poterit moraliter illud cognoscere; extra autem illum casum potest: ergo simul potest & non potest moraliter tale verum absque speciali gratia cognoscere. Resp. concedendo Conseq. Nam sicut in via Thomistica Angelus in primo instanti est impotens peccare pro primo instanti, & simul est potens peccare pro alijs instantibus à primo distinctis: ita & homo lapsus in casu vrgentis tentationis est impotens moraliter absque gratia speciali cognoscere illud verum naturale, & simul est moraliter potens attingere absque gratia speciali extra tentationem.

179 Quintò arguitur. Ad cognoscẽdam aliquam veritatem necessaria est aliqua species intelligibilis illam representans, vel aliquid, cum quo talis veritas per se connectatur; sed aliquæ sunt veritates naturales, quarum homo non potest viribus naturæ speciem habere, nec in seipsis, nec in aliquo, cum quo connectantur: ergo tales veritates non poterit proprijs viribus, & absque speciali gratia cognoscere. Maior cum Cõsequentia tenet, & Minor prob. tum quia veritates plures purè possibiles, quæ ad creaturas productas, seu producendas nõ spectant, nec cum illis per se connectuntur, naturales sunt, & tamen illarum non potest homo species habere ex viribus naturæ, nec in seipsis, nec in aliquo cum quo connectantur: ergo vera est Minor. Tum etiam: nam veritates spectantes ad ad naturas Angelorũ specificas Gabrielis, Raphaelis, &c. speciem sui per seipsas non possunt immittere humano intelle-

intellectui, nēpe, quæ ingrediantur per ſenſus corporeos, à quibus Angeli percipi nequeunt, nec in obiectis ſenſibilibus datur aliquid cum illis ſub particulari ratione connexum, ex quo per diſcurſum naturæ Angelicæ in particulari poſſint cognoſci: ergo dantur plures veritates naturales actu productæ, quarum homo ſpecies naturaliter habere non poteſt, nec in ſeipſis, nec in aliquo, cum quo connectantur.

Hoc argumentum non militat cōtra noſtram concluſionem, in qua (vt dixi) non eſt loquutio de omni veritate naturali: ſed de illa ſolùm, quæ ex principijs naturalibus per evidētem conſeq. poſſunt deduci, & ex ſenſibilibus poſſunt cognoſci. Veritates autē ex quibus procedit argumētum, nec ex principijs naturalibus poſſunt deduci, neque ex ſenſibilibus poſſunt cognoſci: & ſic ad ſalvandam noſtram concluſionem non requiritur, quòd abſque gratia ſpeciali intellectus noſter poſsit cognoſcere illas.

§. IV.

Vtrùm homo lapſus poſsit abſque gratia ſpeciali cognoſcere omnes veritates naturales collectivè?

180 NON Procedit quæſtio de *poſſe* phyſico, id eſt de viribus intrinſecis intellectus humani ſecundum ſe conſideratis: eſt enim indubitatum, quòd homo etiam lapſus habet phyſicam potētiam ad cognitionem collectionis omnium veritatū naturalium. Nam eædem ſunt vires phyſicæ intellectus humani ante peccatum, & poſt peccatū; ſed ante peccatum phyſicè poterat in collectionem omnium veritatum: ergo & poſt peccatum etiā phyſicè poterit in collectionē omnium veritatum. Nec huic ſe opponit, quòd *poſſe* phyſicum conflatur ex vi intellectiva, & ſpecie impreſſa obiecti repræſentativa; ſed intellectus nō habet ſpeciem repræſentativam talis collectionis: ergo neque habebit *poſſe* phyſicum ad illius cognitionem. Non, inquam, ſe oponit. Nam licèt non habeat in actu ſpecies omnium obiectorū, ex quibus conflatur collectio; habet tamen *poſſe* phyſicum ad habendum eas: nam habet intellectum agentem potentem ex ſenſibilibus adquirere ſpecies talium obiectorum repręſentativas: & ſic ex defectu huius complementi non ſit phyſicè impotens cognoſcere præfatam collectionem.

Procedit ergo quæſitum tantùm de *poſſe* morali, hoc eſt, expedito ab omnibus impedimentis, quæ obſtare poſſunt cognitioni talium obiectorum. Et quidē Dom. Caiet. videtur ſentire, quòd ſic: quia exiſtimat per peccatū intellectum ſpeculativum nullum accepiſſe vulnus, ſed tantùm rationē practicam: vnde fit, quòd quamvis omnia cognoſcere poſsit, non poteſt tamen totaliter eſſe prudens, quin aliquando, & in aliqua actione imprudens ſit. Cæterùm, præter D. Caietanum, communiter tenent Theologi, quòd abſque gratia ſpeciali non poſsit homo potentia moraliter expedita prædictam collectionem cognoſcere, quin in multis patiatur errorem.

181 Quæ ſententia ſit noſtra Concluſio. Et prob. primò contra D. Caiet. quia intellectus ſpeculativus per peccatum vulneratus eſt; at (vt vidimus) non eſt vulneratus in viribus phyſicis: ergo vulneratus eſt in eo, quod amiſit *poſſe* expeditum ad cognoſcēdum omne verum naturale *collectivè*. Mai. probant varij textus D. Tho. nam 4. contra G. c. 52. numerans potentias, quæ per peccatum vulneratæ ſunt, inquit: *Inter ſpirituales potiſsima eſt debilitas rationis, ex qua contingit, quòd homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, & de facili labitur in errorem, & appetitus beſtiales omnino ſuperare non poteſt; ſed multoties obnubilatur ab eis.* Sic D. Tho. Quibus duo vulnera ignorantiæ hominē per peccatum contraxiſſe declarat; aliud in intellectu ſpeculativo, nempe, *difficulter pervenire ad veri cognitionem, & de facili abire in errorem*: aliud pro intellectu practico, nēpe, *appetitus beſtiales omnino ſuperare non poſſe*. Sentit ergo D. Tho. quòd per peccatum homo vulneratus eſt in intellectu ſpeculativo, & nō ſolùm in practico. Per quod ruit fundamentum D. Caietani.

Sed dum Caietanus ſuam ſententiam fundat in D. Tho. placet eius adducere textum difficilem. Aſſerit ergo D. Thom. ſuprà q. 85. ar. 3. vbi enumerans potentias, quæ per peccatum vulneratæ ſunt, dicit, *vnam ex illis eſſe rationē, in qua eſt prudentia*: ratio autem, in qua eſt prudentia, ſolùm eſt ratio practica:

ergo ſentit ſolum intellectum practicum eſſe vulneratum, non verò ſpeculativum. Reſpondent Illuſt. Godoy, & M. Gonet ibi non loqui D. Tho. de ratione *reduplicatiuè* vt ſubeſt prudentiæ, ſed tantùm *ſpecificatiuè*: quaſi velit dicere rationē, in qua eſt prudentia, eſſe vulneratam, nō præcisè quatenus practica eſt, & prudē tiæ ſubeſt, *ſed abſolutè* quatenus dicit ordinem ad verum, & quatenus dicit ordinem ad bonum.

182 Hæc autem explicatio videtur repugnare litteræ D. Tho. quam adducā ad longum, vt appareat difficultas: inquit enim: *Hæc autem originalis iuſtitia per peccatum ſublata eſt: & ideo omnes vires animæ remanent quodammodo deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipſa deſtitutio vulneratio dicitur naturæ.* Ex quibus conſtat, quòd vires animæ eo tantum vulneratæ dicuntur, quo naturaliter ordinantur ad virtutem: intellectus autem vt ſpeculativus nō ordinatur ad bonum virtutis, ſed præcisè vt practicus. Procedit autem ex hoc principio D. Tho. & dicit: *Sunt autē quatuor potentiæ animæ, quæ poſſunt eſſe ſubiecta virtutum, ſcilicèt ratio, in qua eſt prudentia: volūtas, in qua eſt iuſtitia: iraſcibilis, in qua eſt fortitudo: concupiſcibilis, in qua eſt tēperantia. In quantū ergo ratio deſtituitur ſuo ordine ad verum, eſt vulnus ignorantiæ: in quantum verò volūtas deſtituitur ſuo ordine ad bonum, eſt vulnus malitiæ: in quantū verò iraſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad arduum, eſt vulnus infirmitatis: in quantum verò concupiſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad delectabile moderatum ratione, eſt vulnus concupiſcentiæ.* Ex quibus fit argumentum. Ratio eſt vulnerata eo ſolùm, quia privata eſt ordine, quo naturaliter ordinabatur ad virtutem; at ſola ratio practica naturaliter ordinabatur ad virtutem: ergo ſolùm illa ratio, quæ ſubiectum prudentiæ eſt, eſt vulnerata per peccatum.

Reſp. D. Tho. in adducto loco loqui ſolùm de ratione, prout ſubiectum prudentiæ eſt: nec tamen inde inferri poteſt, quòd ſentiat rationem ſpeculativam non eſſe vulneratam per peccatum; quia ibi loquitur non de omni vulnere, ſed de præcipuo, & maximo, quo ratio per peccatum vulnerata eſt: maximè autem & præcipuè ratio in agendis vulnerata eſt, vt ipſe dicit in fine articuli, quo inſinuat non ſolùm intellectum prout ſubiectum eſt prudentiæ fuiſſe vulneratum, ſed etiam vt ſpeculativus eſt, licèt hoc vulnus non fuerit tantum, quantum fuit in ratione practica.

183 Moveor ad hoc. Nam nullus negare poteſt, quòd iuſtitia originālis perficiebat intellectū ſpeculativum primi hominis, & non ſolùm rationem practicam eius: ergo cùm vulnus per peccatum contractum conſiſtat in ipſa deſtitutione originalis iuſtitiæ ordinantis, & perficiētis omnes vires hominis, ſi ratio practica deſtituta eſt, & ex hoc dicitur vulnerata, etiam ſpeculativa, ex quo iuſtitia originali deſtituta eſt, dicetur per peccatum vulnerata. Et quidem licèt vires phyſicæ intellectus ſpeculativi per peccatum diminutæ non ſint, non tamen negare poterit Caiet. quòd per impedimenta contracta per peccatum non ſint valde impeditæ eo impedimento, quòd moraliter reddant intellectum hominis lapſi impotētem ad omne verū naturale *collectiuè* abſque gratia ſpeciali cognoſcendum, cùm Sapient. 9. dicatur: *Corpus, quod corrūpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit ſensū multa cogitātem.* In quibus includuntur omnia impedimenta, quæ enumerat D. Tho. 1. cōtra G. c. 4. nempe *occupatio rei familiaris, tarditas addiſcendi, naturalis indiſpoſitio, pigritia in applicatione ad ſciēdum, diuerſi paſsionum motus, quibus anima fluctuat,* ac denique impedimentum commune omnibus, nempe *vitæ brevis periodus*: quæ impedimenta cùm homo abſque gratia ſpeciali ſuperare non poſsit, neceſſe eſt fateri, quòd homo per peccatum vulneratus ſit circa ſpeculabilia, ſic quòd in omnium collectionē abſque errore cognoſcendam moraliter non poſsit.

§. V.

Soluuntur argumenta cōtra concluſionem.

184 PRIMO Arguitur ex D. Tho. hic q. 109. art. 1. ibi: *Intellectus non indiget ad cognoſcendum veritatem in omnibus noua illuſtratione ſuperaddita naturali illuſtrationi: ſed in quibuſdam, quæ excedunt naturalem cognitionem.* Sic D. Tho. ergo intellectus cum ſolo concurſu generali poteſt cognoſcere omne verum naturale, ſive

diui-

diuisiuè, sive *collectiuè*. Probat. Conseq. Solùm ad cognitionem veri supernaturalis dicit intellectum indigere nova illustratione superaddita naturali illustrationi, quæ habetur per ipsum lumen naturale intellectus. Resp. Contenson D. Th. solùm excludere auxilium supernaturale, vel gratiã habitualem: quam vtique nos non requirimus, qui tantùm loquimur de gratia speciali ordinis naturæ, sine qua dicimus non posse intellectũ cognoscere omniũ veritatũ naturalium collectionem. Quã gratiæ indigentiam probat ex eo, quòd D. Tho. dicit ad cognitionem cuiuscũque veri indigere hominem lapsum auxilio divino, vt intellectus à Deo moveatur ad suum actum.

Sed Contrà est. Nam auxilium Dei moventis ad actum non dat sufficientiã, neque *posse cognoscere* omne verum, sed supponit *posse*, & applicat illud ad actũ: ergo ex eo, quòd D. Thom. requirat ad cognitionem cuiuscumque veri auxiliũ Dei moventis, non probatur, quòd à gratia speciali ordinis naturæ accipiat homo lapsus *posse cognoscere* omne verum naturalis ordinis. Confirm. Nam in eodem art. dicit D. Tho. quòd quantumvis natura, sive corporalis, sive spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo: ex quo concludit ea, quæ referuntur in argumẽto, nempe quòd sine auxilio Dei moventis homo non potest cognoscere veritatem in omnibus. Loquitur ergo D. Tho. de auxilio requisito pro omni statu ad operandum, nempe de applicatione ad actum, supponente *posse*, quod applicat, non autem dante *posse*.

185 Resp. ergo secundò, quòd cognitio totius collectionis est vnum ex illis, quæ superant naturalem cognitionem, non quia superant vires physicas intellectus, sed quia superant vires morales: ideoque docuit D. Thom. quòd absque speciali gratia cognosci non potest, includendo hanc collectionem in illis verbis: *sed in quibusdam, quæ superãt naturalem cognitionem.* Sed instas: Collectio veritatum naturalium continetur in principijs naturalibus, & ex illis per evidentem consequentiam deduci potest, & continetur intra obiectum proportionatum nostri intellectus, nempe intra rationem veri naturalis sensibilis: ergo physicè, & moraliter erit absque gratia cognoscibilis. Ad hoc concesso Antec. nego Conseq. quia ad *posse* morale non sufficiunt illa duo, sed vlteriùs requiritur, quòd vis intellectiva sit soluta ab impedimentis, quæ illam retardant à cognitione talium sensibilium: cùmque intellectus hominis lapsi sit ligatus impedimentis extrinsecis à nobis enumeratis, nõ est moraliter expeditus ad taliũ obiectorum cognitionem.

Instas. Ergo cum sola gratia liberante hominem à prędictis impedimentis extrinsecis poterit homo moraliter, & physicè eam collectionem cognoscere: non ergo requiretur nova illustratio superaddita illustrationi innatæ luminis naturalis: & sic non requiretur gratia roborans intellectum, sed tantùm auferens extrinseca prohibentia. Ad hoc cõced. totum. Et forsan hoc est, quod voluit D. Thom. in hoc art. 1. vbi ad cognitionem cuiuscumque veri naturalis negat requiri novam illustrationem illustrationi innatæ superadditam. Ex quo nõ licet inferre, quòd absque gratia speciali possit cognoscere homo lapsus omnium veritatum collectionem: quia prẽter gratiam illustrantem, datur alia gratia tribuens *posse* morale, nempe gratia liberans hominem lapsum ab impedimentis contractis per peccatum. Sed de hoc infrà redibit sermo, vbi ex professo examinabimus qualitatem gratiæ specialis requisitæ ad omnium veritatum collectionem.

186 Secundò arguitur. Appetitus naturalis innatus nequit terminari ad impossibile per naturam; sed homo naturali innato appetitu in totam huiusmodi veritatum collectionem propendit: ergo totius collectionis cognitio est possibilis ex viribus naturæ. Illatio tenet, Minor videtur certa: naturalis enim appetitus, quo homo scire desiderat, non est ad vnam, vel alteram veritatem, sed ad omnes simul. Maior autem probatur. Nam idcircò ad visionem beatificam non est in nobis appetitus innatus, quia est impossibilis per vires naturæ. Tum etiam: quia appetitus innatus frustrari non potest; at si per naturam terminus non sit acquisibilis, frustra in illum appetitu innato propendit: ergo ad impossibile per naturam nequit terminari. Tum etiam: quia in natura vires non adsunt ad reunionem animæ ad

corpus non eſt in corpore inclinatio naturalis ad animam, vt ſibi revniendam, licèt ad illam ſecundũ ſubſtãtiam inclinatio ſit: ergo. Tum denique: nã cùm appetitus naturalis privationẽ in ſubiecto ſupponit, quæ eſt carentia formæ in ſubiecto, cui forma debetur, nequit terminari niſi ad terminum debitum ſibi; at terminus naturæ impoſsibilis nequit eſſe illi debitus: ergo nec poteſt naturalem terminare appetitum.

Reſpondet Suarez appetitum innatum ſciendi primò, & per ſe terminari ad ſingulos actus, & ex conſequenti ad totam collectionem; ſinguli autem actus naturaliter ſunt poſsibiles: & ſic appetitus innatus habet iam terminum primarium poſsibilem per naturam, quidquid ſit de termino ſecundario. Sed contrà inſtat Illuſtriſsimus Godoy. Nam ad terminum per naturam impoſsibilem, etiam ex conſequenti, nequit natura naturaliter inclinari; ſed ſecundum P. Suarez cognitio totius collectionis eſt per naturam impoſsibilis: ergo ad illam neque ex conſequenti poteſt inclinare naturaliter natura. Prob. Mai. quia namque viſio beatifica eſt impoſsibilis per naturam, nequit etiam ex conſequẽti natura inclinare in illam: ergo vera eſt Maior aſſumpta.

187 Vnde ſecundò reſp. Illuſtr. Godoy, notando duplicem eſſe appetitum, alterum vndequaque perfectum, & completum: alterum imperfectum, & incompletum. Primus terminari nõ poteſt ad terminum aliquo modo impoſsibilem; ſecundus autem, etſi non poſsit tendere ad aliquod impoſsibile *phyſicè*, poteſt tamen terminari ad aliquod impoſsibile ſolùm *moraliter*. Appetitus autem naturæ ad totam collectionem non eſt appetitus completus, & perfectus: vnde terminari poteſt ad totam veritatum collectionem, quæ eſt poſsibilis phyſicè, & ſolùm impoſsibilis moraliter. Qua doctrina præſuppoſita, reſp. in forma ad argumentum, diſt. Mai. appetitus innatus perfectus, cõc. Mai. imperfectus, ſubdiſt. Mai. ad terminum impoſsibilem phyſicè, conc. Mai. impoſsibilem tantùm moraliter, nego Mai. & omiſſa Min. diſtinguit Conſeq. eadem diſtinctione. Et ex his ad duo exẽpla *de viſione beata*, & de *revnione animæ ad corpus* reſpondet hæc eſſe phyſicè per naturam impoſsibilia, & non tantũ moraliter; & ſic non poteſt inclinare natura in illa: collectio autẽ veritatũ eſt ſolũ moraliter impoſsibilis, & ſic poteſt terminare imperfectũ appetitum.

Ad aliam prob. dicit, quòd vt appetitus imperfectus fruſtraneus nõ ſit, ſufficit vt terminus eius phyſicè impoſsibilis non ſit, & à Deo conditore naturæ, etſi ſupra exigentiam hominis operante, ad actum reduci poſsit, qualiter in præſenti contingit. Vel ſecũdò (inquit) reſpõderi poteſt, quòd ſicut, vt appetitus naturalis fruſtraneus non ſit, non requiritur, quòd ex parte ſubiecti in omni individuo ad actum reducatur, ſed ſufficit, quòd in aliquo ſuum finem aſſequatur: ita vt ex parte termini fruſtraneus non ſit, non requiritur, quòd circa omnẽ terminum ſe exerceat; ſed ſufficit exerceri circa aliquod obiectũ ex his, ad quę terminatur. Ad vltimam prob. dicit doctrinam illam eſſe veram de appetitu perfecto, & completo; non de imperfecto, & incompleto: primus enim ob ſui perfectionem petit terminum ſibi phyſicè, & moraliter debitum; huic autem ſufficit, quòd terminus ſit phyſicè debitus, non tamen requiritur, quòd ſit moraliter debitus: quod contingit in præſenti. Sic reſpondet Illuſtr. Godoy.

Hæc tamen doctrina de duplici appetitu innato perfecto, & imperfecto difficilis eſt. Etenim cùm appetitus innatus nihil aliud ſit, quàm ipſum pondus naturæ propendentis naturaliter in ſuum terminum, non videtur, ex quo capite poſsit diſtingui inter appetitum innatum perfectum, & imperfectum. Et quidem cùm ſit pondus naturæ, ſequitur ad vires phyſicas intrinſecas naturæ. Vnde quandiu iſtæ non diminuuntur phyſicè, appetitus nequit diminui, quãtumvis aſſequutio termini impediatur: videmus enim, quòd appetitus innatus lapidis exiſtentis extra centrum ſemper eſt idem, eſto lapis ab aſſequutione centri magis, & magis impediatur, ita quòd impedimenta retardantia lapidem à cẽtri aſſequutione paſsim variantur: ſed innatus appetitus lapidis non variatur, ſed ſemper manet idem, & æquè perfectus. Sic dicerem de appetitu luminis rationis innato ad ſciendum. Etenim cùm ſit ipſa natura luminis phyſicè conſiderata, & iſta non ſit diminuta quoad vires intrinſecas, eſto pro hoc ſtatu moraliter

raliter sit impedita ab assequutione collectionis veritatum naturalium; semper tamen conservat ipsum appetitum innatum ad *scire*, quod semel habuit. Vnde non possumus dicere, quòd ante peccatum haberet innatum appetitum perfectum, & completum ad collectionem omnium naturaliter scibilium, & modo solùm ad id ipsum habeat innatum appetitum imperfectum, & incompletum.

Sed iam secundò respondet idem Illustrissimus Godoy argumento facto, concessa Maieri, negando Minorem: quia sicut homo semper appetit vivere, non tamen pro semper, quia hoc est naturæ impossibile; & sicut materia semper appetit omnem formam; non tamen pro semper habendam: ita intellectus noster naturali appetitu inclinatur in verum, & in omne verum *diuisiuè*, non tamen *collectiuè*: quia primùm est illi per naturæ vires possibile; non tamen secundum. Si dicas (inquit) nulla est veritas naturalis, quæ non terminet appetitum naturalem naturæ intellectivæ: ergo appetit omne verum *collectiuè*. Negat Consequentiam, & instat in hac: *Nulla est veritas naturalis, quam non possit intellectus noster pro hoc statu cognoscere: ergo potest omnem collectiuè cognoscere.* Antecedens est verum iuxta primam conclusionē, & Consequens falsum iuxta secundam: & defectus vtriusque est *à sensu diuiso* ad *collectiuum*. Hæc solutio magis arridet.

189 Sed placet aliter respondere ad argumentum, negando Minorem, quam nullus probare poterit, nisi ex illo Aristotelico axiomate: *Omnis homo naturaliter scire desiderat*; sed ex hoc non probabitur: ergo non est vera prædicta Minor. Probo Minorem. Inter *scire*, & *omne scire* est maximum discrimen, sicut inter hominem, & omnem hominem; sed in axiomate pro termino naturalis desiderij non habetur *omne scire*, sed tantùm habetur *scire*: igitur ex tali axiomate non probatur, nec probari potest, quòd terminus nostri appetitus innati sit *omne scire*. Itaque legitimus sensus talis axiomatis iste est: *Omnis homo naturaliter scire desiderat*, id est, *naturaliter inclinatur in aliquam scientiam.*

Dicis, quòd illa propositio, *omnis homo naturaliter scire desiderat*, est doctrinalis, & in materia necessaria: ergo illud *scire* indefinitum æquivalet vniversali: ac proinde idem erit dicere, *naturaliter scire desiderat*, ac *naturaliter omne scire desiderat*. Respond. dato transeat ad Antecedens, negando Consequentiam: quia illa doctrina solùm est vera, quando terminus indefinitus non confunditur ab aliquo signo vniversali, vt contingit in ista: *Omnis homo est animal*, quæ necessaria est; & tamen non benè valet: *Omnis homo est animal: ergo omnis homo est omne animal*, quia prædicatum indefinitum confunditur à ly *omnis*, posito ex parte subiecti. Sic non valet: *Omnis homo naturaliter scire desiderat: ergo omnis homo naturaliter omne scire desiderat*, quia ly *scire* confunditur à distributione de ly *omnis*.

190 Dicis secundò, quòd illa propositio: *Intellectus hominis naturaliter inclinatur ad omnè scibile collectiuè*, non fundatur in adducto axiomate: *Omnis homo naturaliter scire desiderat*, sed in eo, quòd obiectum luminis naturalis non est hoc, vel illud *verum*, sed *verum* ex terminis; atqui vnaquæque potentia naturaliter inclinat in suum obiectum, à quo specificatur: igitur lumen naturale intellectus humani naturaliter appetit cognoscere *verum* ex terminis. Sed in *vero* ex terminis continetur omne verum *collectiuè*: ergo naturaliter appetit cognoscere omnem collectionem veri.

Resp. ex hac doctrina adhuc non probari, quòd intellectus hominis naturaliter appetat cognoscere omne verum naturale *collectiuè*. Quod suadeo sic. Etenim licèt sub vero naturali ex terminis contineatur omne verum naturale *collectiuè*, id est, omnis collectio veri; tamen confunditur ab ipsa ratione veri, & non explicatur secundum suas peculiares differentias, secundum quas facit collectionem: ergo licèt ipsa ratio veri pro explicito terminet naturalem appetitum, non inde fiet, quòd omnis collectio veri pro explicito collectionis terminet naturalem appetitum intellectus humani. Probo Consequētiam hac paritate. Esto enim ratio ipsa veri naturalis sit specificativum luminis naturalis intellectus nostri, non tamen inde fit, quòd omne verum in particulari habeat specificare lumen naturale potentiæ

tiæ intellectivæ; ſed ſpecificatio potentiæ ſolùm alligatur ipſi rationi explicitæ veri naturalis: ergo pariter licèt ratio veri naturalis ex terminis ſit terminus naturalis inclinationis noſtri intellectus, non inde fiet, quòd collectio omnis veri naturalis explicativè ſit terminus appetitus naturalis noſtri intellectus. Et ratio huius doctrinæ ea eſt: quia ratio collectionis omnis veri, prout confunditur per rationem veri, non explicat difficultates inſuperabiles à viribus naturalibus noſtri intellectus, ſed ſolùm explicat perfectionem extrinſecam, propter cuius attingentiam noſter intellectus à natura inſtitutus eſt; & ſic poteſt intellectus noſter naturaliter inclinari ad eiꝰ cognitionẽ: at cognitio omnis veri *collectivè*, ſecundùm explicitum cuiuſcũque veri in particulari, explicat difficultates inſuperabiles per naturam, quas natura non amat, ſed refugit, & ita in eas prout ſic naturaliter non inclinat.

191 Tertiò arguitur. Si intellectus abſque omni gratia non poſſet cognoſcere omne verum naturale, quod ex primis principijs per ſe notis concludi poteſt, eſſet natura rationalis imperfectior omni alia natura nõ rationali; Cõſequens nequit admitti: ergo fatendum eſt poſſe hominem abſque omni gratia cognoſcere omne verum naturale *collectivè* Prob. Sequela. Nam omnis alia natura ad omnes actiones naturales ſibi ſufficit, ita vt abſque omni gratia perficiat illas; at ſi homo non poſſet cognoſcere omne verum naturale *collectivè*, nõ eſſet ſibi ſufficiẽs in ordine ad omnem actionem naturalem: ergo natura humana eſſet imperfectior omnibus alijs naturis.

Reſp. M. Gonet ex Illuſtr. Godoy, neg. Mai. Ad prob. conceſſis præmiſſis, negat Conſeq. quia per hoc ſolùm, quòd humana natura poſsit naturaliter in aliquos actus ſibi proportionatos, perfectior eſſet alijs, eſto aliæ ad totam ſuorum actuum collectionẽ ſibi ſufficerent vnus enim actus intellectualis naturæ perfectior eſt tota collectione actuum conuenientium alijs naturis.

192 Sed contrà eſt. Nam ſi intellectus agens non ſufficeret ad faciendas ſpecies in actu omnium prædictorum obiectorum, natura humana eſſet imperfectior omnibus alijs naturis, vtpotè non ſibi ſufficiens ad omnem actionem naturalem, quamvis poſſet aliquorum actuum naturalium eſſe principium incomparabiliter perfectiorum omni collectione actuum conuenientium alijs naturis: ergo quantumvis natura humana poſſet in aliquos actus naturaliter, excedentes omnem collectionem actuum conuenientium alijs naturis; ſi tamen ſibi non ſufficeret ad cognitionem omnis veri naturalis, eſſet imperfectior alijs naturis. Antecedens eſt D. Thom. in 2. d. 28. quæſt. 1. art. 5. & Conſeq. videtur bona.

Secundò inſto. Nam natura humana, eſto materialiter maneret præſtantior alijs naturis, in ratione tamen formali naturæ radicantis naturaliter actus ſuos, longe inferior maneret; nam aliæ naturæ naturaliter haberent radicare omnes ſuas actiones naturales; natura humana eſto poſſet radicare aliquos actus naturales, non tamen omnes: ergo in ratione naturæ formaliter imperfectior natura eſſet humana alijs naturis.

193 Aliter ergo reſpondetur ad argumentum, diſt. Maio. Si non poſſet ex inſufficientia virium naturalium, cõced. Mai. ſi non poſſet ex ſola imperfectione ſtatus, in quo invenitur poſt peccatum homo, nego Maiorẽ, & conceſſa Min. iuxta modum explicatum, nego Conſeq. Etenim quòd lapis extra centrum exiſtens non poſsit moveri in centrum, *non poſſe* orto ab impedimento extrinſeci impediẽtis, non reddit lapidem ſecundum ſe imperfectiorem ſeipſo ab impedimento ſoluto, quando liberè in centrũ tendit: cũm ergo non poſſe cognoſcere omne verum *collectivè* non conveniat homini ex diminutione ſuarum virium naturaliũ, ſed tantùm conveniat illi ex impedimentis contractis per peccatum, non diminuit perfectionem eius reſpectivè ad alias naturas, quæ ſolutæ ab omni impedimento radicant omnes ſuas actiones naturales, non ſolùm *diuiſivè*, ſed etiam *collectivè*.

Ad illud de intellectu agente, idem dico. Si enim ex defectu virium naturalium illi conveniret non poſſe abſtrahere ſpecies omnium intelligibilium, quæ ex primis principijs per ſe notis concludi poſſunt, imperfectior eſſet natura rationalis in ratione naturæ alijs naturis, quæ naturaliter ſibi ſufficiunt ad eliciẽ-

tiam

etiam omnium ſuarum actionum. At dum hoc convenit illi ex corruptione ſtatus, & ſolùm ab extrinſeco, remanentibus cunctis intrinſecis invariatis, non licet inferre naturam rationalem eſſe imperfectiorem omni alia natura, quæ ſibi ſufficit ad omnium ſuarum actionum naturalium elicientiam.

194 Quartò arguitur. Veritates naturales (de quibus loquimur) ſunt ſub certo numero: non enim ſunt infinitæ. Ponamus ergo, quòd ſint decem; & quòd intellectus cognoverit novem: ſtatim poterit cognoſcere decimam, quia poteſt cognoſcere quamlibet *diuiſiuè*, & ſeorſim ab alijs: ergo poterit cognoſcere omne verum *collectiuè*. Ad hoc reſpondet M. Gonet, negando, quòd intellectus poſsit omnes veritates naturales vſque ad decimam excluſivè cognoſcere: nam cùm dicitur eum non poſſe cognoſcere omnes *collectiuè*, ſed in aliquibus debere deficere, non eſt ſenſus, quòd ſit aliqua determinatè, in qua debeat deficere; ſed quælibet indeterminata eſt talis: & ſic nuſquam verificari poteſt, quòd deveniatur ad aliquam determinatè, in qua neceſſariò debeat deficere. Sicut cũ dicitur oculum eſſe neceſſarium ad videndum, non eſt ſenſus, quòd dexter, vel ſiniſter determinatè ſit neceſſarius, ſed vnus ſolùm, quicumque ille ſit.

Secundò reſp. quòd ſi ita deveniretur ad vltimam veritatẽ *excluſiuè* totius collectionis, in illa deficeret intellectus, quia licet reſpectu illius abſolutè, & ſeorſim ſumptæ ab alijs habeat potentiã cõpletam, & expeditam; ſecus tamen, ſi aſſumatur vt alijs coniuncta, & vt 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 ita fatigatur, vt poſt quinquaginta paſſus ambulando, alium non poſsit conficere.

195 Sed prima ſolutio non ſatisfacit. Nam concluſio noſtra ſolùm excludit ab homine lapſo *poſſe* morale in integram collectionem: ergo cùm extra vltimam vnitatem nõ detur integra collectio, poterit potẽtia morali intellectus hominis lapſi in omnem citra vltimam. Patet Conſequentia: quia ſi hoc ponatur, quòd videlicèt ſine errore poſsit in omnem citra vltimam, non verificabitur poſſe in integram collectionem: ergo non eſt dicendum hominem lapſum non poſſe in omnem citra vltimam *excluſiuè*.

Secunda ſolutio etiam eſt difficilis: quia ſi inquiratur ratio, ob quam poſtquam pervenit ad omnem citra vltimã, non poſsit in vltimam, reſpondetur non poſſe in vltimam tunc, quia ſi poſſet, poſſet in totam collectionem. Sed hoc videtur eſſe reſpondere per id, quod inquiritur. Nam inquirit quæſtio, *an homo lapſus poſsit abſque gratia cognoſcere omnem veritatum collectionem?* Cui quæſito nos reſpondemus non poſſe: & arguens contra nos prætendit probare, quòd poſſit, quia poſſet pervenire in omnem citra vltimam, vt admittitur. Et deinde poſſet in illam vltimam, quia per hoc, quod cognoverit omnem citra vltimã, non amitteret *poſſe* morale, quod habuit ad illius cognitionem. Vnde reſpondere, quòd non poſſet; quia ex hoc ſequeretur poſſe in totam collectionem, eſt reſpondere per id ipſum, quod inquiritur. Nec iterum valet non poſſe in vltimam; quia quando perveniretur ad alias citra illam, mens eſſet ſic defatigata, & perturbata, quòd tunc tantam veritatem cognoſcere nõ valet, vel quia tunc clauderetur periodus vitæ. Non, inquam, valet. Nam hoc certè quis dicere non poſſet citra revelationem.

196 Tertiò alij reſpondent argumento facto, quòd collectio harum veritatum eſt infinita, ſaltem in potentia, & *ſincathegorematicè*: in hoc autem infinito ſicut non poſſumus pervenire ad vltimum, ſic non poſſumus pervenire ad aliquam veritatem, quæ ſit immediata vltimæ veritati. Vnde ad argumentum in forma nego id, quod ſupponit, videlicèt quòd ſint in certo, & finito numero. Et ſi inſtes contra ſolutionem: quia ſi non ſunt in certo, & finito numero, etiam homo ſanus non potuiſſet in totam collectionem, quod videtur falſum, & contra dicta. Prob. ſequela. Nam infinitum à nemine valet pertranſiri: ergo ſi talis collectio ſit infinita, nec homo ſanus in illam poſſet. Reſp. diſt. Sequelam Maioris: non poſſet homo ſanus in totam collectionem ſucceſivè cognoſcendo eã per ſucceſivam partium cognitionem, conc. Maior. per ſimultaneam omnium

cognitionem per accidens infusam, nego Mai. & in hoc sensu nego Min. Etenim Adamus habuit scientias naturales per accidens infusas, & similiter Salomon: qui duo tantùm sunt hi, qui gloriari possunt de eo, quòd totam collectionē prædictarum veritatū cognoverint absque errore.

Sed instas. Ergo Adamus absquè gratia non cognovit prædictam collectionem: hoc autem non videtur dicendum; aliàs non distingueremus statum hominis sani à statu hominis infirmi: ergo. Prob. sequela. Nam habere omnes scientias per accidens infusas est gratia, licèt non quoad substantiam habendi, saltem quoad modum: ergo si Adamus omnes scientias naturales habuit per infusionem, habuit ex gratia. Ad hoc nego Maiorem. Ad prob. dist. Antec. est gratia respectu hominis sani, & integri, nego Antec. respectu illius, qui contraxit infirmitatem per peccatum, concedo Antec. & nego Consequentiam. Itaque habere omnes sciētias naturales per accidens infusas respectu primi hominis, qui erat institutus Magister totius posteritatis, non fuit gratia, sed debitum statui in quo primus homo creatus est; per peccatum autem amisit prædictum debitum: & sic quod non fuit gratia respectu illius, est gratia respectu hominis infirmati per peccatum.

197 Sed instas vrgentiùs. Nam esto Adamus de facto habuerit omnes scientias naturales per accidens infusas, tamen proprio labore, & inventione fatendum est potuisse omnes illas acquirere; at si collectio omnium veritatum naturalium infinita esset, non potuisset illas per successivam acquisitionem habere, cùm infinitum non possit per enumerationem successivarum suarum partium pertransiri: ergo non est dicēdum, quòd collectio omnium veritatum naturaliū sit infinita. Prob. Mai. Illud potuit Adamus, ad quod habuit *posse* physicum, & morale, id est, expeditum ab omnibus obstaculis, & impedimentis: sed tale fuit *posse* Adæ, vtpotè *posse* liberum ab omni impedimento: ergo potuit proprio labore, & industria acquirere scientias omnium veritatum naturalium.

Ad hoc nego Mai. Ad prob. dist. Min. sed tale fuit *posse* Adæ, cum impossibilitate ex parte obiecti, vt successivè, & per inventionem cognoscibilis, concedo Min. cum possibilitate ex parte obiecti, nego Min. & Conseq. Itaque si attendamus ad virtutem physicam, & moralem Adæ, fatendum est posse in totam collectionem successivè, & propria industria cognoscēdam: sed attenta impossibilitate obiecti, prout sic cognoscibilis, debebimus dicere id non potuisse fieri, quia repugnat infinitum per partes successivè pertransiri. Sicut si attendamus ad infinitatem omnipotentiæ, fateri debemus omnia posse: si autem attendamus ad repugnantiam infiniti in actu extra Deum, possùmus dicere, & de facto dicimus Deum non posse illud producere, non ex defectu virtutis omnipotentiæ, sed ex repugnantia infiniti, vt fiat. Sic in præsenti.

Sed adhuc instabis. Nam non est ratio convincens tales veritates naturales esse infinitas: ergo absque fundamēto tribuimus illis præfatam infinitatem. Sed nego Antec. & assigno rationē. Etenim de quolibet obiecto in particulari naturali sub specificativo luminis naturalis sunt multa cognoscibilia spectantia ad ordinem naturalem; at particularia obiecta sub tali specificativo formali præcontenta sunt infinita, id est, non tot, quin plura: ergo & veritates de illis cognoscibiles naturaliter erunt pariter infinitæ, hoc est, non tot, quin plures.

198 Hæc etiam solutio non placet. Nam veritates, de quibus loquimur, licèt sint in magno numero, non tamen sunt infinitæ: nam non sunt de omnibus obiectis materialibus, quæ sub obiecto luminis naturalis nostri intellectus continentur, sed solùm sunt circa ea, quæ ex principijs per se notis per evidentē consequentiam deducuntur, de quibus homo naturaliter instrui potest. Vnde ratio facta ad probandum esse infinitas, non facit ad casum: quia non procedit solùm de istis, sed de omni obiecto materiali præcontento sub obiecto naturali nostri intellectus.

Vnde aliter resp. argumento, concedendo, quòd non sunt infinitæ, sed solùm in magno numero. Et cùm dicitur, *supponamus, quod sint decem, & quod quis sciuerit novem.* Dico hanc suppositionē nō posse fieri: quia cùm negamus totam collectionem posse cognosci, non affirmamus adhuc ex consequenti omnia citra

tra collectionem cognoſci poſſe; ſed tãtùm affirmamus omnia poſſe cognoſci *diuiſiuè*. Neque enim volumus diffinire *poſſe* morale per terminum extrinſecũ, dicendo, ad collectionem non poteſt, & citra illam ad omnem aliam multitudinem poteſt: ſed tãtùm volumus affirmare, quòd *diuiſiuè* in omnes poteſt. Vnde non licet inferre, quòd poſsit noſter intellectus *collectiuè* in omnem multitudinem citra integram collectionem: & ſic ſi ſupponitur eſſe decem, non poſſumus affirmare poſſe novem ſine errore cognoſcere. Vnde non datur caſus, quod ex tota multitudine tantùm reſtet vna ſine errore cognoſcibilis.

§. VI.

De qualitate gratiæ requiſitæ ad cognitionem totius collectionis?

199 SVPPONIT Præſens quæſitum poſſe hominẽ in natura lapſa ex gratia Dei cognoſcere omnem collectionem prædictarum veritatum: nam quod fuit poſsibile primo homini, benè poteſt ex gratia communicari homini lapſo; primus autem homo de facto omnia cognovit, de quibus homo poteſt naturaliter inſtrui, vt docet D. Thom. 1. p. q. 94. art. 3. ibi: *Et ideo primus homo ſic inſtitutus eſt à Deo, vt haberet omnium ſcientiam, in quibus homo natus eſt inſtrui: & hæc ſunt omnia illa, quæ virtualiter exiſtant in primis principijs per ſe notis, quæcumque ſcilicèt homines naturaliter cognoſcere poſſunt*: ergo & poterit homo lapſus ex gratia hæc eadẽ ſine errore cognoſcere. Hoc ergo ſuppoſito vt certo, quærimus de qualitate huius gratiæ, *an* videlicet *fuerit ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, vel ſolùm quoad modum? & vtrùm eſſet conferenda per Chriſtum?*

Cui quæſito reſp. Illuſtriſs. Godoy gratiam deſideratam ad cognoſcendam prædictam veritatum collectionem non eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, ſed ſolùm ex parte modi habendi illam, non ſupernaturalitate abſoluta, ſed tantùm reſpectiva: debereque conferri ex meritis Chriſti. Primam partem probat. Nam gratia deſiderata conſiſteret in eo, quòd Deus infuderit homini ſpecies omnium veritatum repræſentativas, & ſimiliter habitus: at hæc infuſio nõ eſſet gratia ſupernaturalis entitativè, quia tales ſpecies non eſſent ſupernaturales, vtpotè ſolùm obiectorum naturalium repræſentativæ: ergo talis gratia non eſſet ſupernaturalis entitativè. Quòd eſſet ſupernaturalis ſolùm quoad modum, probat: quia id dicitur ſupernaturale quoad modum, quando res entitativè naturalis nequit haberi more ſolito, & conſueto naturæ habenti; ſed has ſpecies, & hos habitus haberet homo ſimul non acquiſitos, nec expectato naturali rerũ occurſu: ergo in habendo prædicta excederet modum ſolitum, & conſuetum humanæ naturæ: ergo talis gratia eſſet ſupernaturalis quoad modum. Quòd illa ſupernaturalitas non eſſet abſoluta, ſed ſolùm reſpectiva, probat. Quia licèt excederet modum habendi naturæ humanæ, non tamen excederet modum habendi naturæ Angelicæ, cùm Angeli ab initio ſuæ conditionis exigant habere per infuſionem ſpecies omnium naturalium repręſentativas. Conveniunt cum Illuſt. Godoy Suarez, & Monteſinos, & communiter hoc ipſum dicunt omnes, qui hoc dubium agitant.

200 Solùm poteſt eſſe difficultas in eo, quòd poſtquam homo lapſus haberet infuſas ſpecies, & habitus ſimiliter infuſos, per hoc tantùm haberet ſcientiam in habitu omnium veritatum, & niſi tales ſpecies, & habitus reduceret ad actus, non poſſet dici, quòd cognoſceret omnes veritates naturales, ſed ſolùm poſſet dici, quòd poſſet cognoſcere: reſtaret ergo nova difficultas vincenda per gratiam: non ergo prima gratia infuſionis habituum, & ſpecierum ſufficeret ad actualem omnium veritatum naturalium cognitionem. Deinde: ille homo, cùm eſſet in ſtatu lapſus, in vſu talium ſpecierum, & habitum errare poſſet, eſto non ex defectu artis, tamen ex mala voluntate: ſicut contingit in celeberrimis artificibus, qui quandoque errant in conficiendis artificiatis, non ex defectu artis, ſed ex defectu malæ volũtatis: ergo vt homo lapſus de facto omnes veritates cognoſceret, non ſufficiebat gratia infuſiva ſpecierum, & habituum, ſed requirebatur gratia ſanans voluntatem.

Hinc nulla videtur adeſſe paritas inter primum hominem, & hominem

in

in lapſu poſt peccatum. Etenim primus homo non poterat errare, quia ſtatus innocentiæ non erat compoſsibilis cum falſo, quod eſt malum intellectus: benè autem errare poterat homo lapſus, quãvis haberet ſpecies, & habitus infuſos: & ſic videtur, quòd gratia aſsignata non ſufficiebat homini lapſo ad cognoſcendũ omnes veritates naturales. Præterea. Dum mens ſubdebatur Deo, inferiora ſic ſubdebantur rationi, vt non poſſent impediri ab inferioribus ſuperiora in ſuis actibus; at in lapſu inferiora poterãt rebellare contra rationem, & illam impedire à ſuo actu: ergo ad cognoſcendũ omnes veritates requirebatur gratia ſanans, quæ ſupernaturalis eſt.

201 Pro clara ergo notitia huius quæſiti adverto, quòd Illuſtr. Godoy, & nos cum illo, non dicimus prædictam infuſionem ſpecierum, & habituum dare homini lapſo omnium veritatum actualem cognitionem, ſed tantùm ex parte intellectus dare *poſſe* expeditum phyſicum, & morale ad cognoſcendas omnes tales veritates, ita vt quantum eſt ex parte intellectus nõ deſideraretur alia gratia roborans, ſeu ſpecialiter illum illuſtrans. Cum hoc autem benè ſtat, quòd ex parte voluntatis requireretur gratia ſanans à peccato, quæ neceſsariò ſupernaturalis eſt. Nam quamvis Deus poſſet dare homini peccatori prædictas ſpecies, & habitus infuſos: tamen vt omnes veritates de facto per tales ſpecies, & habitus cognoſceret, indigeret gratia ſanante eum à peccato, & removente impedimenta, quibus intellectus poſſet perturbari à recto vſu talium ſpecierum, & habituum. His ergo poſitis, dicimus *poſſe intellectum prompte, & expedite vti ſpeciebus, & habitibus adæquatè, & ſic veritates omnes cognoſcere.* Hanc concluſionem ſic intellectam convincunt omnia ea, quæ obiecta ſunt.

202 Vnde his omiſsis venio iam ad quartam partem concluſionis, quæ cum prædictis Auctoribus ſtatuitur contra Vazquez, qui ſentit ad prædictas veritates cognoſcẽdas indigere hominem lapſum gratia Dei, non tamen conferẽda ex meritis Chriſti. Et probat. primò: quia hoc beneficium ex meritis Chriſti poteſt conferri, & alias quòd ſic conferatur, Chriſti condecet dignitatem: ergo cùm oppoſitum revelatum non ſit, nec cum revelatis habeat incompatibilitatem, fatendum erit, quòd tale beneficium ex meritis Chriſti concedatur, etiamſi in veritatis pura ſpeculatione ſiſtamus. Confirm. hoc ex D. Thom. 2. 2. q. 167. art. 1. vbi docet, quòd cognitio veritatis per ſe bona eſt, & ſolùm per accidens mala eſſe poteſt, in quantum ſcilicèt aliquis de cognitione veritatis ſuperbit, vel ea vtitur ad peccandum: ergo ſicut gratia ſpecialis ad alia, quæ ſunt bona rationalis naturæ, conceſſa, eſt gratia per Chriſtum (vt ipſe Vazquez fatetur ibidem diſp. 189.) ita gratia ſpecialis, quæ ad totius veri naturalis cognitionem eſt neceſsaria, Chriſti meritis deputanda erit.

Denique ſuadetur deſtruendo fundamentũ huius Auctoris. Fundatur enim in eo, quòd gratia per Chriſtum, teſte Auguſtino epiſt. 105. eſt illa, ad quam nobis promerendam Chriſtus mortuus eſt; at Chriſtus mortuus non eſt, vt Mathematici, & Philoſophi ſimus, ſed vt iuſti eſſemus, & rectè ſecũdum virtutem viveremus: ergo quantumvis in his facultatibus proficiamus, gratiæ Chriſti deputandum non eſt. Sic Vazquez. Sed imbecille eſt hoc fundamentum: ergo. Prob. Minor. Multa enim cadunt ſub meritis Chriſti, propter quæ mortuus non eſt: ergo etiamſi Chriſtus non ſit mortuus propter gratiam ſpecialem exactam ad totius veri cognitionem, poterit prædicta gratia deputari meritis Chriſti. Prob. Antec. Gloria corporis Chriſti, & ſui nominis exaltatio, illuminationes, & gaudia accidentalia Angelorum fuerunt ex meritis Chriſti; & tamen Chriſtus, nec propter ſeipſum, nec propter Angelos mortuus eſt, ſed propter nos homines, & propter noſtram ſalutem: ergo poteſt aliquid deputari meritis Chriſti, etiamſi pro illo nõ dicatur Chriſtus mortuus. Quorum ea eſt ratio. Nam Chriſtus abſolutè ſolùm dicitur mortuus ob motivũ principale Incarnationis, quod ſolùm eſt noſtra redemptio: cum quo benè componitur, quòd minus principaliter ex vi huius decreti, & ex iſto motivo decreverit Deus omnem ſpecialem gratiam hominibus impertiendam ex meritis Chriſti.

(?)

§. VII.

Soluuntur argumenta contra quartam partem concluſionis.

203 SED Contra hanc quartam partem obijcies primò. Hæc gratia ſpecialis ad totius veri cognitionem eſt à Deo conditore naturæ; at Deus vt Auctor naturæ nihil poteſt ex meritis Chriſti concedere, cùm prout talis, Chriſtum, nec eius merita cognoſcere poſsit, cùm ſpectent ad ordinem ſupernaturalem, & hypoſtaticum, cuius cognitio Deum vt Auctorem naturæ ſubterfugit: ergo talis gratia Chriſti meritis deputanda non eſt. Reſp. Illuſtr. Godoy talē gratiam *elicitiuè* eſſe à Deo conditore naturæ, *imperatiuè* autem eſſe à Deo Auctore gratiæ.

Cæterùm ſi hęc ſolutio vera ſit, tertia pars concluſionis vera nō erit. Quod ſic ſuadeo. Quod habetur ex imperio Dei Auctoris gratiæ ex parte modi habēdi, ſupernaturale eſt ſupernaturalitate abſololuta, & non ſolùm reſpectiva; ſed Illuſt. Godoy dicit in tertia parte cōcluſionis, quòd præfata gratia ſpecialis non eſt ſupernaturalis ex parte modi habēdi ſupernaturalitate abſoluta, ſed ſolùm reſpectiva; quia ſolùm ſuperat modum habendi naturæ humanæ, non verò naturę Angelicæ: ergo ſi ſolutio, quam modo dat, vera ſit, tertia pars concluſionis vera non erit. Secundò inſto. Nam ſuperveniens imperium non poteſt non ordinare gratiam prędictam ad finem ſibi proportionatum, vt conſtat in imperio charitatis, quod non poteſt cadere ſuper actus cæterarum virtutum, quin illos ordinet ad proprium charitatis finem: ergo gratia ſpecialis ad totius veri cognitionem, in ſpeculatione ſiſtendo, nequit eſſe per Chriſtum. Patet Conſeq. Nam ſpeculatio merè naturalis non eſt finis ſupernaturalis imperio proportionatus: ergo ſi hoc imperium neceſſarium eſt, vt talis gratia Chriſti meritis imputetur, non poterit ſic imputari, quin altiorem finem reſpiciat.

204 Sed in favorem tanti Magiſtri poſſumus reſpondere ad primam inſtantiam negando aſſumptum. Ad prob. diſt. Maiorem: quod habetur ex imperio Dei Auctoris gratiæ ſupernaturale eſt ſupernaturalitate abſoluta, & nō reſpectiva, ſupernaturalitate tenente ſe tantùm extrinſecè ex parte Dei imperantis, conc. Mai. loquendo tantùm de ſupernaturalitate rei extrinſecè imperatæ, nego Mai. & conceſſa Min. nego Conſeq. Itaque cùm dicimus gratiam ſpecialem ad cognoſcendum omne verum naturale eſſe ſolùm reſpectivè ſupernaturalem, loquimur de illa non comparativè ad Deum imperantem, ſed comparativè ad naturam, cui datur, quæ cùm non ſuperet modum habendi naturæ Angelicæ, ſed tantùm humanæ, dicitur ſolum reſpectivè ſupernaturalis, & non abſolutè. Etenim in tract. de Prædeſt. dicunt plures ex Thomiſtis ſubſtantiam prædeſtinati, & omnia naturalia eius eſſe effectus prædeſtinationis, non elicitos, ſed tantùm imperatos, quia fiunt ex voluntate dandi gloriam prædeſtinato. In qua doctrina, ſi attendatur ad ſupernaturalitatem imperij, dicitur eam eſſe abſolutè ſupernaturalitatem, cum quo ſtat, quòd ex parte rei imperatæ nulla ſit ſupernaturalitas: quia licèt imperentur à Deo Auctore gratiæ, non tamen imperantur, vt fiant ex gratia, ſed ſolùm, vt fiant à natura. Sic hæc gratia ſpecialis imperatur ab imperio ſupernaturali abſolutè, non tamen vt ex gratia fiat: ſed vt tātùm fiat à Deo conditore naturæ, præter exigentiam naturæ humanæ, non tamen præter exigentiam omnis naturæ.

Ad ſecundam diſt. Antec. Non poteſt non ordinare prędictam gratiam ad finem ſibi proportionatum ordinatione intrinſeca, quæ ponat in ea aliquid intrinſecum ſupernaturale, nego Antec. ordinatione merè extrinſeca, concedo Antec. & nego conſeq. Et ad prob. de imperio charitatis reſpectivè ad cæteras virtutes, dico eſſe magnum diſcrimen. Virtutes enim imperantur à charitate, non vt quomodocumque reſpiciant finē charitatis, ſed vt reſpiciant illum vt media aſſequutiva illius, nempe vt actus earum ſint merita vitæ æternæ: & ſic tale imperium ponit in eis aliquid intrinſecum ſupernaturale, quo vt media proportionentur tali fini, vt per eos aſſequibili. At gratia ſpecialis ad cognitionem omnis veri nō imperatur à Deo Auctore gratiæ, vt per eam fiat aſſequutio finis ſupernaturalis intenti ab imperante, qui eſt remunerare Chriſti merita; ſed ſolū quia vult remunerare merita Chriſti,

non

non ſolùm præmio ſupernaturali, ſed etiam naturali, nempe ſpeculatione omnis veri naturalis, propter quam homini prædictam gratiam intra ordinem naturæ ſpecialem concedit: & ſic eſto ſiſtat in prædicta ſpeculatione, cadit ſub meritis Chriſti.

205 Secundò obijcies. Motivum primarium adventus, & mortis Chriſti fuit ſalus, & iuſtificatio noſtra: ergo ſpecialis gratia ad totius veri naturalis cognitionem deſiderata nequit ſub merito Chriſti cadere, niſi ad ſalutem noſtram ordinetur. Antecedens eſt D. Th. 3.p. q.1. a.3. Conſeq. prob. Nã id, quod ſecundariò terminat intentionem, nequit non ſubordinari motivo intentionis primario, & ad illud ordinari; duo namque motiva diſparata ab eadem intentione comprehendi non poſſunt: ergo gratia iſta ſpecialis nec ſecundariò poterit prædictam intentionem terminare, niſi ad ſalutem noſtram, quæ eſt primarium motivum, ordinetur. Vnde manendo in puro motivo naturalis ſpeculationis, omnis veri naturalis cognitio nõ poterit eſſe ex meritis Chriſti.

Pro ſolutione huius argumenti diſtinguunt Theologi duplex decretum, alterum mittendi Chriſtum & tradendi eum morti: alterum, quo Chriſto præviſo, Deus ſtatuerit omnem gratiam impertiendam hominibus eius meritis deputare. Primum decretum habet pro primario motivo noſtram ſalutem, & cõſequenter omnia, quæ ſub illo comprehenduntur, debent ad ſalutem noſtram ordinari: ſecundum autem neceſſarium non eſt, quòd omnia ordinem dicant ad noſtram iuſtificationẽ: & ex vi illius procedit illa ſpecialis gratia, ſi fortè cõcedatur alicui, abſque ordine ad iuſtificationem aliorum, vel propriam. Primũ decretum ex ſcriptura colligitur: ſecundum autem infertur ex eo, quòd condecet Chriſti dignitatem, & illius meritorum infinitatem, vt omnis gratia ſpecialis, quam Deus impartitur hominibus, illis in præmium correſpondeat.

206 Vlteriùs arguitur. Bona temporalia non cadunt ſub merito noſtro *ſimpliciter* tali, *niſi quatenus ad opera virtutum conducunt, quibus homo tendit ad vitam æternam.* Sic D. Tho. infrà q.114. ar. vlt. ergo ſpecialis gratia ad totius veri cognitionẽ exacta nequit cadere ſub merito Chriſti, niſi vt conducit ad virtutum opera, quibus homo tendat ad vitam æternam. Probat. Conſeq. Nam cognitio merè ſpeculativa ad virtutum opera non conducens non eſt bonum hominis *ſimpliciter*, ſed ſolùm ſecũdum quid; cùm id ſolùm ſit bonum ſimpliciter, iuxta D. Tho. quo tenditur ad vltimum finem: ergo ſub Chriſti merito, quod eſt tale ſimpliciter, cadere nequit, niſi ad iuſtificationẽ noſtram conducat.

Reſp. D. Thom. ſolùm velle, quòd bona temporalia non cadant ſub merito ſupernaturali, quod eſt tale ſimpliciter, vt adæquentur cum illo: non autem negare poteſt, cadere ſub præmio ſupernaturali, vt quid infetiùs illo, & inadæquatum reſpectu illius, etiamſi ad virtutum opera non conducant. Ex quo ſolùm infertur ſpecialem illam gratiam, etiam vt nõ conducentem ad virtutum opera, non cadere ſub Chriſti merito, quaſi adæquata cum illo, nõ verò vt inferiora illo, & inadæquata cum illo: quod fatemur.

Secundò reſp. negando Conſeq. & aſsignando diſcrimen. Etenim meritum ſupernaturale noſtrum, quod D. Thom. vocat *meritum ſimpliciter*, cùm originem ducat à gratia habituali, quæ cũm ſit ſemen gloriæ, illam habet pro fine adæquato, eſt alligatum ſupernaturali præmio adæquatè: ac proinde ad nihil naturale poteſt extendi, niſi vt ad finem ſupernaturalem ordinatum. Merita autem Chriſti, prout infinita naſcuntur ex gratia vnionis, quæ ratione ſuæ infinitatis cum nullo adæquantur; & conſequenter merita ex illa valorata infinita nulli præmio per adæquationem alligantur: & conſequenter poſſunt ei præmia ſupernaturalia, & naturalia correſpondere, quin hæc ad illa ordinentur.

207 Prima ſolutio videtur eſſe contra D. Tho. ibidem. Nam D. Tho. diſtinguit de bonis temporalibus, vt cõducunt ad opera virtutum, quibus homo tendit ad vitam æternam: & de eis tantùm ſecundum ſe conſideratis primo modo dicit cadere ſub merito *ſimpliciter*, non ſecundo modo, ſed prout ſic cadere ſub merito *ſecundum quid*. Atqui primo modo nõ cadunt ſub merito ſimpliciter, quaſi adæquata cum illo; cùm illis non præmietur homo primariò, ſed ſolùm ſecundariò: ergo ſecundo modo,

neque

neque vt adæquata, neque vt inadæquata cadunt sub merito simpliciter.

Confirm. D. Tho. non solùm dicit bona temporalia secundum se considerata non cadere sub merito simpliciter, sed dicit prout sic cadere sub merito secundum quid, *in quantum scilicèt homines moventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum cõsequuntur, fauente Deo: vt sicut vita æterna est simpliciter præmium operum iustitiæ per relationem ad motionem diuinam; ita temporalia bona in se considerata habẽt rationem mercedis, habito respectu ad motionem diuinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda.* Sentit ergo D. Tho. bona temporalia secundum se considerata nullo modo cadere sub merito simpliciter, sed tantùm sub merito secundum quid. Confirm. secundò. Sub merito simpliciter nullo modo possunt cadere opera vitiata; at secundum D. Tho. bona temporalia secundum se considerata interdum cadunt sub merito vitiato, vt constat ex illis verbis: *licèt interdum in his non habeant homines rectam intentionem*: ergo sentit bona temporalia secundum se considerata nullo modo cadere sub merito simpliciter.

208 Secunda solutio etiam est difficilis. Nam merita Christi, esto valorem infinitum habeãt ex gratia vnionis, tamen sunt merita supernaturalia ex gratia Christi perfectissima procedentia, quæ est semen gloriæ cunctorum prædestinatorum: ergo etiam respicient pro fine adæquato gloriam eorum: & consequenter non respicient bona temporalia eorum, nisi vt conducentia ad aliorum gloriam. Et licèt infinitas eorum non adæquetur per bona supernaturalia, sed adhùc requirat naturalia: tamen cùm ipsa sint supernaturalia, requirent naturalia vt ordinata ad finem supernaturalem. Itaque cùm discrimen inter meritum nostrum simpliciter tale, & meritum Christi non stet in eo, quòd nostrum sit adæquatè supernaturale, non verò meritum Christi; sed solùm stet in eo, quòd nostrum est supernaturale finitum, Christi verò est supernaturale infinitum: discrimen ex parte præmij non stabit in eo, quòd nostrum alligatur præmio supernaturali, nõ verò meritum Christi; sed in eo, quòd præmium nostri meriti sit supernaturale finitum, & Christi supernaturale infinitũ. Vnde si propter primum bona temporalia non cadunt sub nostro merito, secundum se considerata, ita propter eandem rationem non cadent sub merito infinito, sumpta secundum se.

Aliter ergo placet respondere argumento, concesso Antecedenti, negando Conseq. & assignando discrimen. Inter meritum ergo simpliciter tale nostrum, & meritum Christi hoc versatur valdè notandum discrimen, quòd nostrũ solùm habet pro præmio id, ad quod per se, & ex natura sua inclinat, sive primariò, sive secundariò: cùm ergo supernaturale sit, & ex gratia habituali procedat, ex natura sua, & per se nequit ordinari ad aliquid naturale, vt naturale: & sic bona temporalia solùm possunt cadere sub nostro merito, vt vtilia sunt, & cõducunt ad vitam æternam. Sub meritis autem Christi non solùm cadunt ea, ad quæ per se, & ex natura sua ordinantur, sed cadunt omnia, ad quæ Deus vult ea ordinare: vult ergo Deus, quia valdè cõdecet dignitatem Christi, non solùm præmiare illa bonis supernaturalibus, sed etiam naturalibus, si ex speciali gratia naturali fiant: & sic sub merito Christi cadit gratia illa specialis ad omnis veri naturalis cognitionem desiderata, nõ solùm vt vtilis, sed etiam secundũ se.

§. VIII.

Vtrùm homo lapsus possit cognoscere absque gratia speciali omnes veritates practicas?

209 VERITATES Practicæ dupliciter possunt cognosci: primò speculativè, quomodo sciuntur per Philosophiam moralem: secundò cognosci possunt cognitione practica. Prima cognitio desumit suam veritatem ab eo, quòd *res est, vel non est*: secunda sumit suam veritatem *per ordinem ad appetitum rectum*, vt ait Arist. 6. Æthic. c. 2. Quæ cognitio practica adhuc duplex est; alia est rei in communi, & in vniversali, v.g. *quod tibi non vis alteri ne feceris*: *Parentes sunt colendi*, & *religio seruanda*: alia est de rebus agendis in particulari, & pertinet ad prudentiam. Præsens ergo quæsitum non est de cognitione speculativa veritatũ practicarum;

carum: circa eam enim eadem ſervanda ſunt, quæ §. præcedenti diximus de veritatibus ſpeculativis. Procedit ergo de cognitione practica circa agẽda in particulari. Et ratio multiplicandi hoc quęſitum oritur ex eo, quod, vt docet D. Thom. magis vulneratus eſt intellectus practicus per peccatum, quàm intellectus ſpeculativus; vulnus autem intellectus ignorantia eſt: & ſic videtur, quòd minus cognoſcat de ſupradictis veritatibus intellectus practicus, quã intellectus ſpeculativus. Vnde quid poſsit, vel quid non poſsit, in præſenri examinandũ eſt.

In cuius quæſiti reſolutione primò certum eſt, quòd *ſine auxilio gratiæ ſpecialis poteſt intellectus cognitione practica vnam, vel alteram veritatem cognoſcere.* Ita D. Thom. hic: & eſt communis ſententia, tam Antiquorum, quàm Modernorum Theologorum contra Gregoriũ. Probaturque ex illo Pauli ad Rom. 2. *Gentes, quæ legem non habent, oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, teſtimonium reddente illis conſcientia ipſorum.* Quem locum Græci, & Latini Scriptores intelligunt de gentibus non habentibus fidem, neque Chriſtũm cognoſcentibus. De quo videatur Belarm. controv. 5. lib. 5. c. 2. Et ratione prob. Nam huiuſmodi veritates continentur intra proprium obiectum naturale intellectus practici: ergo ſaltem aliquam illarum poterit merè naturaliter cognoſcere. Prob. Conſeq. Nam lumen intellectus practici, licèt per peccatum ſit infirmatum, non tamen eſt extinctum: ergo licèt non poſsit in opus hominis ſani, poterit ſaltem in opus hominis infirmi: & ſic potetit in vnum, vel alterum practicè exire. Confirm. Nam ex primis, vniverſaliſsimiſque principijs, nempe *bonum eſt faciendum, malum fugiendum*, ſic evidenter deduci poteſt aliqua veritas practica, quod non apparet, quomodo occaſione oblata non poſsit intellectus practicus illam elicere omni gratia ſpeciali ſecluſa: ergo.

210 Secundò certiſsimum eſt, quòd *abſque gratia ſpeciali non poteſt homo lapſus omnes veritates practicas, de quibus prudentia dictat circa agibilia, cognoſcere.* Sic tenet D. Th. ad Rom. 8. lect. 4. in fine, vbi ait, quòd in particulari nõ poſſumus diſcernere omnes motus cordis noſtri, an ſint ex zelo iuſtitiæ, an vero ex depravata paſsione. Et prob. ex illo Iob 3. *Viro, cuius abſcondita eſt via, & circũdedit eum Deus tenebris.* Vnde Auguſt. de Vera, & falſa Religione veridicè ſcripſit: *Non poteſt ſentire, quæ lutis ſunt, tenebroſa voluntas.* Et tract. 25. in Ioan. *Tenebræ mutuandæ ſunt, non oculorum; & ſi oculorum, non exteriorum, ſed internorum: vnde diſcernitur non album, & nigrum, ſed iuſtum, & iniuſtum.*

Probant hanc veritatem verba illa ex Sapientiæ 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ prouidentiæ noſtræ; corpus, quod corrumpitur, aggrauat animam; & terrena inhabitatio ſenſum multa cogitantem.* Quo in loco ſapiens affirmat iudicia noſtra eſſe incerta, & falſitati ſubiecta. Et huius docet cauſam eſſe commertium, quod habet anima cum corpore: nam ex iſto provenit, quòd voluntas moveatur paſsionibus, & inclinationibus corporis, & appetitus ſenſitivi; & ex conſequenti, quòd lumen rationis perturbatur, & obnubilatur, ita vt non poſsit iudicare de agendis: quoniam vt docet Ariſt. 3. Æthicor. *Qualis vnuſquiſque affectus eſt, talis ei finis videtur:* & quamvis voluntas poſsit in ſingulis caſibus imperare appetitum paſsionum, tamen in omnibus collectivè non poteſt; non ergo homo lapſus poteſt omnes veritates practicas practicè cognoſcere.

211 Et certè ad hanc veritatem communicandam ipſa experientia ſatis, ſuperque ſufficit. Nam præterquãquod innumeras cernimus eſſe nationes, in quibus patet, quam ſibi relicta ratio ad boni, malivè cognitionem parum valeat. Præterquamquod per bis mille, & amplius annos ſinit Deus homines infinitis aberrationibus ſuæ cæcitatis experimẽtũ capere, vt convinceretur eorũ ſuperbia de defectu ſcientiæ, ſicut obſervat S. Thom. in cap. 3. epiſt. ad Galat. lect. 7. Præter iſta, inquam, præiudicia convincentia, quis dubitandi locus ſupereſſe poteſt, poſtquam ſpectante, & lugente vniverſo orbe Chriſtiano, intra ipſum catholicę veritatis ſinum ſub ſpecie probabilitatis fructificare vidimus infelicẽ & amplam perverſorum dogmatum ſegetem latiùs graſaturam, niſi ipſi Summi Pontifices Alexander VII. & Innocẽtius XI. veluti cauterij vſtione prohibuiſſent. Poſt adeo portentoſa laxiſsimæ doctrinæ flagitia, quis credet, ſine gratia duce

duce rationem noſtram ſic poſt peccatũ miſeram poſſe ſibi ab erroribus temperare, vt abſque errore poſsit in omnem practicam veritatis collectionem pervenire?

His ergo duobus vt certis ſuppoſitis, controverſia præſens deducitur ad hoc, *an ſine ſpeciali gratia poſsit homo lapſus omnem veritatem circa naturalia eligibilia cognoſcere, ſic quòd in nulla veritate practica cognoſcibili diuiſiuè, & ab alijs ſũpta ſeorſim errare poſsit?* Circa quod prima ſententia affirmat abſolutè poſſe ſine gratia ſpeciali omnẽ veritatem diviſive cognoſcere. Sic tenet Ill. Godoy, qui eodem prorſus modo phyloſophatur de ſpeculativis, & de practicis. Alij dicunt vtrumque eſſe probabile: ſed probabilius eſſe, quòd ſine gratia ſpeciali poſsit homo lapſus diviſivè omnem veritatem practicam cognoſcere cognitione practica. Ita tenent Gregorius Martinez, & Curiel. Primam partem probant ex eo, quòd homo infirmus nequit exercere opera ſani, niſi ſpecialiter adiuvetur; ſed cognoſcere omnem veritatem moralem diviſivè eſt opus hominis ſani: ergo in illud non poterit homo infirmatus per peccatum. Secundam partem probant: quia quælibet veritas naturalis moralis diviſivè ſumpta eſt obiectũ proportionatũ noſtri intellectus practici: ergo hic poterit omnẽ eam cognoſcere. Prob. quia reſpectu cuiuſcumque veritatis moralis poteſt homo lapſus facere totum, quod in ſe eſt; ſed ſi id faciat, nõ errabit practicè, quamvis cõtingat errare ſpeculativè: ergo reſpectu cuiuſcumque veritatis moralis poteſt haberi verũ iudicium practicum.

212 His non obſtantibus, ſum in ea ſententia, quòd *homo lapſus non poteſt cognitione practica, quæ ſit regula proxima operis, cognoſcere omne verum naturale, adhuc diuiſiuè, abſque ſpeciali gratia ſaltẽ ordinis naturæ.* Ita tenet M. Ioannes à S. Tho. hic diſp. 19. art. 3. ſuo, concl. vlt. Probat. Nam circa agibilia prudentiæ multa ſunt, de quibus evidenter verum à falſo diſcernere non poſſumus; nec enim eſt idem (vt vidimus ex Auguſtino) diſcernere inter album, & nigrum, & inter iuſtum, & iniuſtum: igitur loquendo de cognitione practica, quæ ſit vltima regula operis, non poterit homo lapſus in omnem veritatem moralem, adhuc diviſivè. Confirm. Nam (vt videbimus infrà) licèt voluntas poſsit abſque gratia ſpeciali aliquod bonum opus morale perficere, tamen adhuc diviſivè non poteſt omne opus moraliter bonum efficere: ergo idem dicendum erit de iudicio practico, quod ſit regula proxima operis. Probat. Conſeq. Nam voluntas operatur iuxta vltimum dictamen practicum, quod explicatur per illud imperium efficax *fac hoc*: ergo ſi ſine ſpeciali gratia nequit volũtas operari quodcumque bonum naturale morale, etiam intellectus non poterit abſque gratia ſpeciali illi efficaciter imperare circa quodcumque bonum naturale morale etiam diviſivè.

Quod explicatur ſic. Poteſt homo in ſtatu naturæ corruptæ lumine naturali iudicare, Deum, vt eſt Auctor, & finis naturæ, eſſe diligendum ſuper omnia: iudicare quidem iudicio ſpeculativo, & practico ſpeculativè; ſed dum voluntas nequit abique gratia ſpeciali Deum Auctorem naturæ diligere ſuper omnia, nequit quoque ſine gratia ſpeciali intellectus intimare voluntati dilectionem Dei ſuper omnia: (quod concedit Curiel) ergo & debet concedere quod evidenter ſequitur ex illo, nempe, quòd ſit aliquod iudicium practicum, ad quod abſque ſpeciali gratia non poſsit practicus intellectus pervenire.

213 Ad hanc veritatem reſpiciẽs Concilium Milevitanum celebratũ circa tempora Innocentij I. definivit vtrũque eſſe donum Dei, & ſcire quid facere debeamus, & diligere vt faciamus. Et Arauſicanum ſecũdum celebratum circa tempora Leonis can. 9. dixit: *Diuini eſt muneris, cùm & rectè cogitamus, & pedes noſtros à falſitate, & iniuſtitia tenemus.* Quæ non ſunt dicta, quia ſine gratia ſpeciali non poſsimus vnum, vel alterum iudicium practicũ verum circa aliquod agibile habere, nec ſunt dicta, quia ad totam collectionem veritatum moralium practicè cognoſcendam gratia ſpecialis requiratur: ſed ſunt dicta propter aliqua practica ſic difficilia, quod ſine gratia ſpeciali ea cognoſcere non poſsimus. Scio poſſe dici Concilia iſta loqui de ſcientia, prout oportet ad ſalutem æternam: & ſic in iſtis non multum confidimus.

Tandem probo hoc ipſum ſolvendo fun-

fundamẽta adverſariorum. Ad primum dico non omne verum practicum, vt practicè cognoſcendum, eſſe proportionatum phyſicè, & moraliter cum noſtro lumine naturali; licèt enim omne illud ſpeculativè cognoſcere poſsit, tamen aliquod, imò & plura, ita ſunt difficultatibus implicata, vt non poſsit ſine gratia ſpeciali ea practicè cognoſcere intellectus noſter: ſicut nec poteſt voluntas in omne opus bonum morale ſine gratia ſpeciali; idem enim dicẽdum de opere, & de immediata regula operis. Ex quo patet ad ſecundam: concedo quòd poteſt homo facere quod in ſe eſt, vt non etret in praxi, ſed non in omnibus poteſt facere quod in ſe eſt ſine ſpeciali gratia: ſicut voluntas pro omni bono opere perficiendo poteſt facere quod in ſe eſt, ſed non ſemper poteſt facere totum, quod in ſe eſt, ſine gratia ſpeciali: & ſic ex his non concluditur contra noſtram reſolutionem.

§. IX.

Vtrùm ad cognoſcendum veritates ſupernaturales ſufficiant vires naturæ ſine auxilio gratiæ?

214 LOQVIMVR De veritatibus fidei, prout fide divina cognoſcuntur à fidelibus: in cuius cognitione duo inveniuntur, nempe propoſitio credẽdorum, & aſſenſus credulitatis. Et quidem quod attinet ad primum ſemper fuit in Eccleſia certum requiri revelationem extrinſecam Dei Auctoris ſupernaturalis, ſive interna, ſive externa. Cuius eam rationem aſsignant Theologi. Quia iſtæ veritates ſunt ſupernaturales: ergo non potuerunt nobis innoteſcere, niſi Deo eas aliquando revelante. Et pro veritatibus fidei hoc clariſsimum eſt. Nã fides credit, quia Deus revelavit: ergo indiſpenſabiliter prærequiritur ad credendum, quòd præcedat gratia divinæ revelationis. Nec tamen eſt neceſſe, quòd Deus ſingulis credentibus ea, quę debent credere, immediatè revelet, ſed ſufficit ſemel revelaſſe, & deinde ſingulis talem revelationem applicari.

Quoad ſecũdam autem primò diſſidium eſt inter Hæreticos, & Catholicos: quod diſsidium vt cognoſcatur, advertendum eſt aſſenſum harum veritatũ tribus modis conſiderari poſſe: primò in ordine ad aliquem finem extrinſecum, ad quem divina inſtitutione ordinatur, nempe vel ad iuſtificationem, vel ad ſalutem æternam: ſecundò conſiderari poteſt ſecundum ſuam ſubſtantiam, & primariam entitatem, intelligendo per hoc id, quod in ipſo habet rationem primæ, & eſſentialis ſpecificationis: tertiò conſiderari poteſt, quãtum ad aliquid accidentale, ſive hoc ſit præcisè modus illius primæ ſpecificationis, ſive alia ſpecificatio, quæ, quoniam præſupponit illam, dicatur accidentalis, & extra ſubſtantiam actus.

Hoc ergo prænotato, Pelagius (vt refert Auguſtinus tomo 6. de Hæreſibus cap. 88.) dicebat poſſe hominem cum ſolo auxilio generali, & ſine auxilio gratię habere aſſenſum perfectum circa veritates ſupernaturales omni ex parte, & ſicut requiritur ad iuſtificationem, & ſalutem. Contra quem errorem diffinitũ eſt in Milevitano, & Arauſicano contra Pelagium congregatis. Ex Catholicis etiam quidam dicunt poſſe hominem ſine auxilio gratiæ habere aſſenſum circa veritates iſtas ſimilem, & eiuſdem ſpeciei, quantum ad ſubſtantiam actus, cum illo, quem habet adiutus divino auxilio; tamen diſsimilem quantum ad reliqua: quia non erit qualis requiritur ad iuſtificationem, neque tam perfectus, vel quantum ad omnem ſpecificationem, vt aliqui expreſsè dicunt, vel ſaltem quantum ad intentionem, & certitudinem, aut alios modos ex his, qui ſolent convenire actibus intellectus, vt alij dicunt. Pro hac ſententia citatur Durandus in 2. d. 28. q. 2. Molina *de Concordia liberi arbitrij cum gratia*, ad art. 15. q. 14. d. 7. Capreolus in 3. diſt. 24. q. 1. ar. 3. in ſolutione ad 1. & 4. Scoti, Caiet. in hoc art. & a. 4. ſequenti. Quam ſententiam mutavit 2. 2. q. 6. a. 1. vbi ad longũ probat cum D. Tho. ibi, quòd aſſentiri his, quæ ſunt fidei, ſit ſolùm ex gratia Dei: quia eſt ſupra omnem naturam, tam Angelicam, quàm humanam.

215 Sit concluſio. *Non poteſt homo ſuis tantùm viribus naturalibus, & cum ſolo concurſu generali Dei aſſentire veritatibus fidei, ſicut oportet ad iuſtificationem, & ſalutem; ſed indiget ad id ſpeciali auxilio Dei.* Ita tenent omnes Catholici Doctores contra Pelagiũ. Probi primò

primò ex illo ad Epheſ. 2. *Gratia ſalui facti eſtis per fidem, non ex nobis: Dei enim donum eſt.* Quod teſtimonium intelligit Concilium Arauſicanum ſecundum c. 5. de ipſa fide, & non de ſola tolerantia laborum pro Chriſto. Et Ioan. 6. *Hoc eſt opus Dei, vt credatis in eum, quem miſit ille.* Et inferius: *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit eum.* Quo teſtimonio Concilium Arauſicanum cap. 8. probat neminem poſſe ſolis viribus liberi arbitrij per ſemetipſum conquirere myſterium ſalutis æternæ.

Prob. deinde ex Tridentino ſeſſ. 6. decreto *de Iuſtificatione* cap. 5. vbi ſic habetur: *Declarat præterea ipſius iuſtificationis exordium in adultis à Dei per Chriſtum Ieſum præueniente gratia ſumendum eſſe*: quod falſum eſſet, ſi fides, quæ eſt iuſtificationis exordium, à nobis eſſet. De quo auxilio ſupernaturali dicimus non ſolum debere eſſe ſupernaturale ex parte intellectus, ſed etiam ex parte voluntatis, ſicut ipſa etiam voluntas credendi ſupernaturalis eſt.

216 Cuius oppoſitum tenuit Auguſtinus tom. 4. in libro *expoſitionis*, quo explicat quaſdam propoſitiones ex Epiſtol. ad Rom. ſed id retractavit in libro de *Prædeſtin. Sanctorum*: in quo potiſsimè intendit probare, non ſolum augmentum fidei, ſed etiam initium, per quod intelligitur illa voluntas credendi, eſſe Dei donum. Et cap. 3. illius libri fatetur ſe, antequam eſſet Epiſcopus, fuiſſe in illo errore, & retractat eum, & refert ſe idem feciſſe lib. 1. Retract. c. 23. Vnde in Concilio Arauſicano 2. capite 5. ſic habetur: *Si quis ſicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipſum credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iuſtificat impium, non per gratiæ donum, id eſt, per inſpirationem Spiritus ſancti corrigentem voluntatem noſtram ab infidelitate ad fidem, & naturaliter nobis ineſſe dicit, Apoſtolicis dogmatibus aduerſarius probatur.*

Et in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 6. ſic vtrũque adiutorium ex parte intellectus & voluntatis explicatur. *Diſponuntur* (inquit) *ad ipſam iuſtitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera eſſe, quæ diuinitus reuelata, & promiſſa ſunt*; etenim fidei motum, vt ex gratia procedentem, dicit *liberum*: ergo ſupponit adiutorium ex parte voluntatis, quæ eſt principium proximum libertatis. Rationeque id convincitur. Nam ad credendum requiritur pia affectio voluntaris, quæ efficaciter determinet, & moveat intellectum, vt credat: ergo etiam requiritur auxilium ſupernaturale ex parte voluntatis. Prob. Conſeq. Quia voluntas nequit ex ſolis naturalibus ſuis movere efficaciter intellectum ad actum ſupernaturalem, quale eſt credere.

217 Sed obijcies contrà hoc. Sequitur ex hac doctrina, quòd ſicut ex parte intellectus ad credendum connaturaliter datur habitus fidei ſupernaturalis, & vt abſolute credat, datur auxilium actuale: ita ex parte voluntatis debeat diſtingui habitus ſupernaturalis ad imperandum actum credendi connaturalem, & auxilium auctuale ad movendum intellectum ad abſolutè, & ſimpliciter credendum.

Huic argumento aliqui concedunt ſequelam: neque enim habetur pro inconvenienti, quòd ſicut ex parte intellectus diſtinguuntur illa duo principia ad credendum, nempe fides habitualis, & ſolùm auxiliaris: ita ex parte voluntatis dentur alia duo principia moventia ad credendum, aliud habituale, & aliud auxiliare. Neque infertur ex hoc, quòd talis habitus deberet eſſe virtus Theologica: quod tamen videtur falſum. Non, inquam, infertur. Nam virtus Theologica ſolùm eſt illa, quæ prò obiecto immediato habet Deum prout in ſe: iſta verò non habet pro obiecto Deum in recto, ſed ſolum in obliquo, nempe actus quo Deo credimus.

Dicis, quòd illa virtus non eſſet moralis: quia deberet manere in peccatore fideli; in quo tamen virtutes morales infuſæ non manant: ergo deberet eſſe Theologica. Reſp. illam virtutem eſſe moralem: ſed dum non eſt propriè virtus moralis, ſed reductivè, abſque inconvenienti poſſe manere in peccatore fideli: nam ſolæ virtutes morales per ſe infuſæ, quæ propriè ſunt tales, excluduntur à peccatoribus: quia illæ ſolæ habent per ſe connexionem cum gratia habituali. Et ſi inquiras, quare non erit propriè virtus moralis? Aſsigno quare. Nam propria virtus per ſe eſt propter actus ab ipſa eliciendos: habi-

tus autem piæ affectionis non eſt propter actus à ſe eliciendos, ſed propter actus fidei, ob quorum imperium ſolum inſtituta eſt.

218 Secundò obijcies. Nam actus fidei, quando non coniungitur cum alijs actibus, qui conſtituunt vltimam diſpoſitionem ad iuſtificationem, vel cum ipſa iuſtificatione, poteſt impetrari à voluntate propter motivum aliquod temporale, v. g. propter commoda temporalia, vt cum aliquis vult credere, ne diſpliceat alicui homini, à quo ſperat hæc bona, aut timet mala; vel propter motivum malum, vt cùm quis vult credere propter inanem gloriam: ergo tunc non eſt neceſſarium ex parte voluntatis auxilium ſupernaturale. Patet Conſeq. quia motivum temporale eſt proportionatum facultati naturali voluntatis & ex conſequenti non requiritur alia maior facultas ad operandum propter ipſum.

Reſpondetur voluntatem in illis caſibus habere duo motiva; alterum ex parte operis, nempe credere ſicut oportet: & alterum ex parte operantis, nempe commoda temporalia, vel inanis gloria, ex quibus impelli poteſt ad velle credere, ſicut oportet. Et quidem inter hæc duo motiva eſt magnum diſcrimen ex parte voluntatis: nam circa primum voluntas ſe habet vt active movens intellectum ad actum veræ fidei; & ſic indiget auxilio ſupernaturali, vt efficaciter moveat ad actum ſupernaturalem: nam ob hoc præciſe requirimus auxilium ſupernaturale ex parte voluntatis. Circa ſecundum autem motivum, reſpectivè ad quod voluntas verè credendi non ſe habet vt movens, ſed vt mota à ſe ipſa ex amore commodi temporalis, vel inanis gloriæ, concedimus, quòd voluntas ad elicientiam talis imperij non indiget auxilio ſupernaturali: quia voluntas credendi tunc non eſt ſupernaturalis ex cauſa impellente, ſed tantum ex obiecto ſuo, nempe actu verè credendi ſicut oportet.

219 Sed contra eſt. Nam voluntas verè credendi, ſicut oportet, eſt in ſe, & quoad ſubſtantiam ſuam ſupernaturalis. ergo non tantum ex obiecto ſuo deſumit ſupernaturalitatem, ſed etiam ex motivo & fine, ex quo ponitur extra cauſas: ergo cùm hic finis ſit commodum temporale, vel inanis gloria, dicendum erit, quòd non ſolùm vt movẽs eſt ſupernaturalis, ſed etiam vt mota à predictis finibus: cumque hoc dici non poſsit, erit dicendum voluntatem credendi eſſe mere naturalem: & ſic ad ſui elicientiam non requirere auxilium ſupernaturale.

Reſp. quòd voluntas credendi, ſicut oportet, eſt ſupernaturalis, non ſolùm vt movens ad credendum, ſed etiam vt mota, non à commodo temporali, vel inani gloria; ſed vt mota ab aſſequutione bonorum promiſſorum credentibus; quod motivum, cùm ſupernaturale ſit, poteſt prædictæ voluntati ſupernaturalitatem communicare. Pro cuius intelligentia adverto, quòd commodum temporale, vel inanis gloria dupliciter poſſunt movere voluntatem, vt velit credere, ſicut oportet: primo poſitivè, & excluſivè, ita vt voluntas velit credere ſolùm ex his motivis: & iſto modo voluntas credendi non eſt ſupernaturalis; ſed merè naturalis: & ſic non elicitur ab auxilio ſupernaturali, neque efficax eſt ad imperandum intellectui, vt credat fide ſupernaturali, ſicut oportet. Alio modo commodum temporale, vel inanis gloria poſſunt movere voluntatem, vt velit credere poſitivè, ſed non excluſivè, id eſt, non excludendo motiva ſupernaturalia, ex quibus illa voluntas ſimpliciter dependet in ſuo eſſe ſupernaturali, nempe aſſequutio bonorum divinorum promiſſorum credentibus: quorum appetitu dum voluntas afficitur, movet efficaciter intellectum, vt credat, ſicut oportet ad ſalutem.

Ex his ad caſum argumenti dico, quòd ſi commodum temporale, vel inanis gloria ſit adæquatum motivum, ita, quod omne aliud motivum excludat, tunc illa voluntas credendi non eſt ſupernaturalis, ſed merè naturalis: & ſic non requiritur auxilium ſupernaturale ad talem voluntatem. Si autem ſecundo modo res contingat, tunc voluntas credendi erit ſupernaturalis, non ex quo ab illis motivis procedit, ſed ex quo procedit ab appetitu boni repromiſsi: & ſic ad ſui elicientiam requiret auxilium ſupernaturale.

220 Tertiò obijcies. Volitio credendi præſupponit iudicium intellectus, quo intimat voluntati, vt velit credere;

ac tale iudicium eſt naturale: ergo & actus voluntatis ad illud ſubſequutus erit etiam naturalis. Maior eſt communis doctrina D. Thom. & Diſcipulorum eius: Conſeq. eſt bona, & Min. prob. Nam ratio, qua intellectus convincitur ad ſic iudicandum, ſunt motiva extrinſeca, quibus veritates fidei redduntur evidenter credibiles, hæc autem naturaliter poſſunt cognoſci: ergo tale iudicium erit naturale. Secundò. Nam ſi tale iudicium ſupernaturale ſit, iam actus fidei non erit primus actus ſupernaturalis in nobis; & ex conſequenti actus fidei non erit initium, & exordium noſtræ iuſtificationis, vt determinant Concilia. & PP. ergo tale iudicium erit merè naturale.

Ad hoc argumentum conceſſa Mai. nego Min. Ad prob. nego Maiorem. Etenim licet illud iudicium præſupponat aliud iudicium naturale, quo intellectus iudicat id, quod proponitur eſſe evidēter credibile propter prædicta ſigna, & motiva; tamen iudicium practicum vltimum, quo intimat voluntati, vt de facto velit credere, non formatur ex prædictis ſignis, & motivis credibilitatis; ſed procedit ex gratia ſpeciali Dei, qua mens illuſtratur, vt intimet voluntati, vt velit credere. Ad ſecundam concedo, quod primus actus ſupernaturalis nō ſit credere, quia credere præſupponit actum ſupernaturalem, quo vltimo aptamur ad credendum, nempe iudicium illud, quo efficaciter intellectus intimat voluntati vt velit credere. Nec ſequitur ex hoc, quòd fides non ſit initium noſtræ iuſtificationis contra dicta Conciliorum, quia Concilia, & Patres, dum dicunt fidem eſſe initium iuſtificationis, nō excludunt per ſe prærequiſita ad illam. Sed de his ad longum in tractatu de fide q. 6. art. 1.

§. X.

Statuitur ſecunda concluſio.

221 *AVXILIVM hoc ſupernaturale, quod requiritur ad aſſentiendum rebus fidei, ſicut oportet, non requiritur ſolùm propter modum actus, ſed propter eſſentiam, & ſubſtantiam actus: vnde ſine illo nequit homo producere aſſenſum, qui quoad ſubſtantiam actus ſit eiuſdem ſpeciei cum illo, qui producitur medio auxilio gratiæ.* Concluſio ſtatuitur contra Auctores ſecundæ ſententiæ ſupra relatos. Et prob. Nam aſſenſus credendi, vt oportet ad ſalutem, eſt quoad ſuam ſubſtantiam, & eſſentiam ſupernaturalis; ſed aſſenſus, qui daretur rebus fidei cum ſolo concurſu generali, eſſet quoad ſubſtantiam, & eſſentiam ſuā naturalis: ergo quoad ſuam ſubſtantiam, & eſſentiam non erat eiuſdem ſpeciei cum aſſenſu credendi, vt oportet ad ſalutem. Mai. patet: quia obiectum formale aſſenſus credendi, vt oportet ad ſalutem, eſt ſupernaturale: ergo & talis aſſenſus ab illo ſpecificatus erit quoad ſubſtantiam, & eſſentiam ſuam ſupernaturalis. Patet Conſeq. quia actus ſumit ſpeciem à ſuo obiecto formali: ergo ſi iſtud eſt ſupernaturale, aſſenſus ab illo ſpecificatus erit quoad ſuam eſſentiam ſupernaturalis.

Et Antec. prob. Nam aſſentiri veritatibus fidei, ſicut oportet, non eſt quomodocūque adhærere illis, ſed eſt ſolum adhærere illis, quia Deus revelavit: vnde quamvis aſſentiens habeat plures rationes ad aſſentiendum, illas debet poſtponere, & ſolum quia Deus revelavit debet aſſentiri: hoc autem plane conſtat eſſe ſupra naturam humanam, & Angelicam, & ſic verè, & proprie erit ſupernaturale. Sicut enim diligere Deū ſuper omnia eſt adhærere Deo, non propter aliquod humanum motivum, ſed ſolùm ab ſuam infinitam, & ſummam bonitatem: ita aſſentiri per fidem, vt oportet ad ſalutem, eſt ſolùm aſſentiri, quia Deus revelavit: habet ergo hic aſſenſus obiectum formale ſupernaturale, & ſic erit quoad eſſentiam ſuam ſupernaturalis.

222 Secundò prob. idem Antec. Nam Concilia, & Patres contra Pelagium requirūt gratiam ſupernaturalem ad credendum, ſicut oportet ad ſalutem, & dicunt ſic eſſe neceſſariam, quòd ſine illa non poſſumus, vt oportet ad ſalutem aſſentiri; at ſi dicamus talem aſſenſum non eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, ſed tantùm quoad aliquem modum, prædictam neceſsitatem defendere non poſſumus: ergo debemus ponere eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam. Probatur Minor, in primis contra Scotum, qui dicit iſtum modum

ſolũm eſſe maiorem gradum intenſionis. Etenim modus intenſionis eſt eiuſdem ordinis cum ſubſtantia actus, qui intenditur: vnde ſi ſubſtantia actus ſit naturalis, neceſſario modus intenſionis eius erit naturalis, & ſic ſi in ſententia Scoti prædictus aſſenſus quoad ſuam ſubſtantiam naturalis eſt, quoad modum intenſionis naturalis erit: & ſic neque quoad ſubſtantiam, neque quoad modum indigebimus ad illum gratia ſupernaturali.

Contra Durandum etiam prob. Nam dicit fidem infuſam ad illum aſſenſum requiri eo ſolum, vt faciliter homo aſſentiat contra intellectus duritiem, ac firmiter, & diſcrete contra intellectus errorem: ac proinde modum ſupernaturalitatis conſtituit in modo facilitatis, ac firmitatis. Hic autem modus dicendi non ſalvat neceſsitatem gratiæ exactam à Concilijs: ergo. Prob. Min. Nam Concilia requirunt gaatiã ad credendum, ſicut oportet ad ſalutem, ſimpliciter, & abſolute, non ad facilius credendum. Vnde in Milevitano c. 5. damnatur qui dixerit gratiã requiri, vt quod facere per liberum arbitrium iubemur, facilius poſsimus implere, tanquam ſi gratia non daretur, non quidem facile, ſed tamen poſsimus implere: ergo. Tum etiam. Nam facilitas hæc poteſt per actuum frequentationem acquiri: & ſic ob modum facilitatis gratiæ neceſſaria non erit. Similiter falſum eſt hanc facilitatem requiri ad actus neceſſarios ad ſalutem: quod manifeſtè patet in actibus neceſſarijs ad ſalutem, non elicitis ab habitu, ſed tantum ab auxilio, qui prædicto modo facilitatis carent. Neque ſufficit addere modum firmitatis. Nã vel hic ſumitur ex ipſa ratione formali aſſentiendi, quæ eſt revelatio diuina; & ſic aſſenſus ex ſuo obiecto formali ſupernaturali talem firmitatem habebit: vnde ex ſua eſſentia, & ſubſtantia erit firmus, & non ex modo ſupernaturali ſuperaddito. Vel ſumitur ex parte ſubiecti pro ipſa adhæſione, quæ nõ cõvenit illi ex meritis ſuæ rationis formalis, ſed tantum ex pertinacia ſubiecti: & ſic falſum eſt dicere eſſe modum ſupernaturalem, cum videamus hæreticos ſuis falſis dogmatibus abſque gratia pertinaciter inhærere.

223 Vltimus etiam modus dicendi, qui eſt P. Molinæ, ſic impugnatur. Aſſerit hic Auctor aſſenſum credendi, vt oportet ad ſalutem, habere duas ſpecies; alteram primariam naturalem, & alteram ſupernaturalem accidentalem, quæ talis dicitur, quia præſupponit aliam, in qua fundatur: non quaſi diſtinguat duas ſpecies cognitionis, ſed vnam tantum, quæ ſit quoad ſuã ſubſtantiam naturalis, & fiat ſupernaturalis accidentaliter per modum ſupernaturalitatis accidentaliter ei conuenientem. Vnde, meo videri, hic Auctor philoſophatur de actu ſupernaturali ſicut de potentia elevata per habitum ſupernaturalem. Sicut enim elevatio potẽtiæ per habitum non eſt ipſa ſubſtantia potentiæ, ſed eſt perfectio ſupernaturalis illi accidentaliter adveniens: ita in ſententia huius in actu ſupernaturali ſubſtantia actus eſt naturalis, quæ tamen elevatur per modũ ſupernaturalẽ. Vnde actus ſubſtantialiter non eſt ſupernaturalis, ſed tantum elevative, ratione cuius ſupernaturalitatis elevantis dicunt Cõcilia ad credendum, ſicut oportet, eſſe neceſſarium auxilium gratię. Et quidem hic modus dicendi non impugnatur ex eo, quod non ſalvet dicta Conciliorum. Salvat quidẽ: quia Concilia dum requirunt gratiam ad elicientiã huius actus, addunt verba denotantia, ſeu inſinuantia non loqui de ipſo *credere* abſolute, ſed de ipſo vt ordinatur ad finem ſupernaturalem, vt eſt illud *ſicut oportet ad ſalutem.*

Impugnatur ergo ex alio capite. Etenim aſſentire rebus fidei, vt oportet ad ſalutem, ex ſuo obiecto formali eſt ſupernaturale: ergo in ſua ſubſtantia, & prima eſſentia erit ſupernaturale, & non ex ſpecie accidẽtali ſuperaddita. Patet Cõſeq. Nam actus ſumunt ſpeciem ab obiecto, propter cuius attingentiam principaliter inſtituti ſunt: ergo ſi obiectum primarium ſupernaturale ſit, eſſentia primaria actus ſupernaturalis erit. Antec. iam ſupra probatum eſt. Etenim res fidei nulla alia ratione creduntur, vt oportet ad ſalutem, niſi quia Deus revelavit: hoc formale motivum ſupernaturale eſt, quia ſuperat omnem naturam, & Deum ipſum vt Auctorem naturæ; quia ſolùm revelat res fidei vt Auctor gratiæ: ergo obiectum formale primarium talis aſſẽſus eſt ſupernaturale.

Dein-

224 Deinde. Ille aſſenſus dū primariò procedit ab auxilio ſupernaturali, & primariò tendit ad obiectum formale ſupernaturale, neceſſariò primariò dicit ordinem ad finem ſupernaturalē: ergo fruſtra ponitur, quòd ſupernaturalitas illius ſit ſecundaria, & accidentalis. Probat. Conſeq. Nam ſupernaturalitas hæc, iuxta Auctorem iſtum, conſiſtit in ordine, quem talis actus dicit ad finem ſupernaturalem: ergo ſi ex quo procedit ab auxilio gratiæ, & tendit in obiectum ſupernaturale, per hoc *intranſitiuè* dicit ordinem ad finem ſupernaturalem, ſupernaturalitas conveniet illi primariò, & non erit ſpecies accidentalis, & ſecundaria illius. Conſequentia eſt bona, & Antecedēs prob. Actus primariò procedens à natura, & tendens primariò in obiectum naturale ex ſua primaria ratione dicit ordinem ad finem naturalem: ergo actus procedens primariò ab auxilio gratiæ, & primariò tendens in obiectum ſupernaturale ex ſua primaria ratione *intranſitiuè* dicet ordinem ad finem ſupernaturalem; atque adeo ex ſua primaria ratione erit ſupernaturalis. Forſan negabitur ab Auctoribus, quòd ille aſſenſus quoad ſuam primariam rationem procedat ab auxilio ſupernaturali, cùm dicant non eſſe ex primaria ratione ſupernaturalem, ſed ſolùm illi convenire ex ſpecie ſecundaria.

Sed contrà eſt. Nam ad verificandum hoc requireretur, quòd natura, & gratia concurrerent duobus concurſibus partialibus, quorum primus eſſet naturalis à ſola natura proveniens, & alter eſſet ſecundarius à ſola gratia proveniens, & non à natura. Ex quo ſequeretur naturam per gratiam non operari vt elevatam, ſed operari ex ſolis viribus naturæ: quod nec Ieſuitæ admittunt. Probatur ſequela. Natura ſolùm produceret ſubſtantiam actus, quæ eſſet naturalis: ergo produceret illam ſolo concurſu naturali. Rurſus. Gratia ſolùm ſecundariò produceret ſpeciem ſupernaturalitatis: ergo ageret ex ſolis viribus gratiæ, & ſolo concurſu ſupernaturali: non ergo ageret natura vt elevata per gratiam, quia prout ſic operans non indigeret gratia.

225 Deinde ſequitur ex huiuſmodi poſitione, quòd credere, ſicut oportet, non ſit adæquatè vitale; Conſequens non videtur poſſe admittī: ergo. Probatur ſequela. Actus ex hoc ſolùm eſt vitalis, ex quo oritur à principio vitæ; ſed illud credere ex quo ſupernaturale eſſet, non oriretur à principio vitæ: ergo ex hac parte non eſſet vitale; & per conſequens non eſſet adæquatè vitale. Probatur Minor. Nam prout ſic ſolùm oriretur ab auxilio ſupernaturali; at hoc principium nullo modo eſt vitale, quia in hac ſententia neque eſt ſubſtantialiter vitale, neque per modum elevationis, quia potentia vitalis non ageret vt elevata per illud: ergo nullo modo tale lumen eſſet vitale. Vnde concludo, quòd ſicut ille actus non eſſet adæquatè ſupernaturalis, ſimiliter non eſſet adæquatè vitalis.

Deinde. Si ſubſtantia actus naturalis eſſet, & ſupernaturalitas eſſet eius accidens, actus, qui eſt credere, ſicut oportet, conflaretur ex duobus realiter diſtinctis, & ſeparabilibus inter ſe; Conſequens eſt contra commune placitum Theologorum: ergo. Sequela patet. Nam conſtaret ex natura, & ſubſtantia actus, quæ vt verum ſubiectum denominaretur à ſupernaturalitate à ſe realiter diſtincta: ergo conflaretur ex pluribus realiter diſtinctis. Quod autem eſſent ſeparabilia inter ſe, patet: quia ſi poſtquam intellectus, & lumen operata ſunt actum, Deus deſtrueret lumen gratiæ, perſeverante intellectu in elicientia ſui actus, tunc ille actus quoad ſubſtantiam maneret naturalis, ſicut antea, & nullo modo maneret ſupernaturalis, quia tunc non procederet à lumine gratiæ: ergo ſeparārētur realiter ſubſtātia actus, & ſupernaturalitas actus.

Sed quia hic Auctor hanc doctrinam ſuam extendit ad omnem actum ſupernaturalem, vſque ad viſionem beatam incluſivè, inquiram, ſi à viſione beata Deus ſeparet accidens ſupernaturalitatis, reſtabit ne ſubſtātia actus, vel non? Si hoc ſecundum dicatur: ergo viſio Dei, ſicuti eſt in ſe, non ex accidenti, & ſecundariò erit ſupernaturalis, ſed ex ſui primaria actione. Si dicatur primum: ergo reſtabit viſio Dei, ſicuti eſt in ſe, purè naturalis, & non ſupernaturalis. Patet hæc Conſequentia. Nam viſio Dei ex ſui primaria ratione ſpecifica viſio Dei, vti eſt in ſe, eſt: non enim hoc habet ex aliquo accidenti, ſed ex ſuo obie-

obiecto, à quo primariò ſpecificatur: ergo ſi ex ſua ſubſtantia eſt naturalis, manebit viſio Dei, vti eſt in ſe, ſolùm naturalis: quod non benè auditur, dum malè ſonat, quòd intellectus ex ſuis ſolis naturalibus Deum videat, ſicuti eſt.

226 Sed contra cõcluſionem obijcies. Nam cùm quis ex auxilio ſupernaturali credit res divinitùs revelatas, ſubſtantia illius actus naturalis eſt, & ſolum ex accidenti eſt ſupernaturalis: ergo ſi non credat, vel aſſentiatur ex auxilio ſupernaturali, tale *credere* erit eiuſdem ſpeciei quoad ſubſtantiam, & eſſentiam ſuam primariam, licet non quoad ſecundariam. Conſ. eſt bona, & Antecedens prob. primò: quia obiectum, quod primario determinat intellectum ad credendum, idē prorſus eſt, dum intellectus credit ex auxilio ſupernaturali, ac eſt, dum credit ex ſolis naturę viribus; ſed dum ſic credit, tale credere quoad primariam eſſentiam ſuam naturale eſt: ergo dum credit ex auxilio gratiæ etiam quoad primariam eſſentiam ſuam naturalis eſt. Secundò: quia etiam dum credit ex auxilio, intellectus ex ſuis naturalibus habet immediatum influxum in actum credendi, aliàs ſolum auxilium eſſet principium operativum: quod falſiſsimum eſt; ſed ex viribus naturalibus immediate influentibus non poteſt oriri niſi actus quoad ſubſtantiam naturalis: ergo etiam dum intellectus *credit* ex auxilio, tale *credere* quoad ſubſtantiam actus naturale erit.

Tertiò: quia vt docet D. Thom. ſupra q. 1. art. 3. actiones ſumunt ſpeciem à principijs efficientibus, & ex conſequenti vbi principium efficiens fuerit naturale, etiam actio habebit ſpeciem naturalem. Tum etiam: quia principio efficienti ſemper reſpondet in obiecto, aut termino ratio formalis proportionata: ergo ſi aſſenſus iſte habet principium naturale, ſequitur, quod etiam terminetur ad obiectum ſecundū aliquam rationem formalem naturalem: & conſequenter nihil ipſi deerit, vt habeat ſpeciem naturalem. Quartò: iſte aſſenſus habet ab intellectu ſecundum proprias vires illius, quod ſit intellectio potius, quam actus alterius potentiæ, & quod ſit aſſenſus potius, quam diſſenſus: ergo & quod ſit in aliqua ſpecie: quæ cum non ſit ſupernaturalis, quia intellectus non concurrit ad eam ex virtute ſupernaturali, neceſſario erit naturalis. Tandem: quia Concilia non diffiniunt, quod ad abſolute *credere* revelatis requiritur auxilium ſupernaturale, ſed addunt illa verba *ſicut oportet, vt iuſtificationis gratia conferatur*: ergo diſtinguunt in *credere* duas ſpecies, aliam primariam, quæ eſt credere revelatis, & aliam ſecundariam, nempe *ſicut oportet, vt iuſtificationis gratia conferatur*, in quo ſtat ſupernaturalitas actus.

227 Ad hoc nego Antec. Ad prob. nego iterum Antec. cum enim quis credit ex auxilio gratiæ, non ſolum credit res revelatas, & divinam revelationem, ſed etiam credit adæquate innitendo ipſi divinæ revelationi: vnde obiectum formale talis aſſenſus eſt divina revelatio tantum, ob quam ſolam aſſentitur; vnde obiectum formale talis aſſenſus ſupernaturale eſt. & ſic primaria ratio talis aſſenſus ſupernaturalis erit. Cum autē credit revelatis ex viribus ſolis naturæ, non credit, quia Deus revelavit; ſed propter aliqua ſigna, & motiva naturalia: & ſic tunc quamvis habeat idem obiectum materiale, in obiecto formali eſt diſcrimen penes naturale, & ſupernaturale; vnde tale credere naturale erit.

Ad ſecundam probat. nego Mai. nam in noſtra Schola auxilium ſupernaturale eſt tota ratio proxima agendi. Nam intellectus non concurrit niſi vt elevatus, & ex ſolis viribus auxilij elevantis. & ſic non habet influxum immediatum in actum. In ſchola etiam Ieſuitica, quamvis intellectus ex viribus ſuis immediate concurrat, non tamen naturaliter influit: quia lumen, licet non ſit tota ratio agendi, eſt tamen tota ratio elevandi: & ſic concurrit vt elevatus. Vnde non naturaliter concurrit.

228 Ad tertiam prob. concedo doctrinam D. Tho. & diſt. Conſeq. ergo vbi principium eſt naturale, actio erit naturalis, ſi principiū naturale operetur vt elevatum à lumine ſupernaturali, nego Conſequent. ſi operetur ex ſolis ſuis viribus naturalibus, concedo Conſeq. Ad aliam prob. dico ita eſſe, quòd principio efficienti ſemper correſpōdet aliqua ratio proportionata: & ſic, ſi ex ſolis naturalibus agat, correſpondet in effectu, termino, & obiecto aliqua ratio

natu-

naturalis: ſecūs autem ſi agat ex viribus ſolius gratiæ.

Ad quartam dico, quòd aſſentiri veritatibus revelatis, ſicut oportet, habet, quòd ſit intellectio, & aſſenſus præ diſſenſu, ab intellectu elevato per auxilium gratiæ: & ſic non probatur, quòd ſit in eo aliquod prædicatum ordinis naturæ, ſed omnia prædicata eius ſupernaturalia ſunt. Ad vltimum concedo, quòd datur duplex aſſenſus fidei, alius naturalis, qui innititur motivis, & ſignis naturalibus: & alius, ſicut oportet, qui non eſt primus, nec quoad ſubſtantiam, nec quoad modum; ſed eſt ex primaria ſua ratione ſupernaturalis, quia ſolùm innititur motivo ſupernaturali, videlicèt, quòd Deus revelavit. Concilia ergo diffiniunt contra Pelagium, quòd ad credendum divinitùs revelatis, requiritur auxiliū gratiæ. Quomodo autem tale credere, ſicut oportet, naturale ſit, an ex eſſentia ſua, an ex accidenti? De hoc Concilia nihil diffiniunt, ſed relinquunt diſputationi Theologorum: & ſic ex Concilijs nihil habetur contra noſtram concluſionem.

§. XI.

Statuitur tertia concluſio.

229 *POTEST Homo viribus ſolis naturæ abſque auxilio gratiæ credere naturaliter veritates diuinitus revelatas: ille tamen aſſenſus, neque quoad ſubſtãtiam, neque quoad modum erit eiuſdem ſpeciei cum aſſenſu, vt oportet ad iuſtificationem.* Hanc concluſionē ſtatuo in gratiam D. Caietani, qui hic q. 109. ar. 1. docet, quòd abſque gratia extrinſeca ex ſolis naturalibus, ſuppoſita gratia extrinſecæ revelationis, poteſt aſſentiri veritatibus fidei, non ſicut ex fide. Quid autem ſit aſſentiri *non ſicut ex fide*? ipſe explicat poſtea 2.2. q. 6. art. 1. vbi ſic habet: *Dicendum eſt ergo, quòd actus fidei, hoc eſt, aſſentire veritati primæ ſecundum ſcripturas, & ſenſum Eccleſiæ, elevat hominem ſupra ſuam naturam, & hoc qui negat, propriam ignorat vocem: nã actus iſte ex nulla naturali cognitione, ex nullo naturali appetitu natus eſt ſequi; ſed ex appetitu beatitudinis æternæ, & ex adhæſione ad Deum ſupernaturaliter revelãtem, & conſervãtem Eccleſiam ſuam.* Sic Caietanus.

Vnde non retractat hic, quod docuerat 1. 2. q. 109. ar. 1. vt male iudicavit Martinez: ſed docet iuxta tenorem noſtræ ſecundæ concluſionis, & 1. 2. loquitur iuxta ſenſum noſtræ tertiæ concluſionis, in qua defendimus poſſe hominem ex ſolis naturalibus aſſentire revelatis à Deo, non aſſenſu, qui innitatur auctoritati divinæ, & iuxta verum ſenſum Eccleſiæ: ſed innitendo alijs motivis naturalibus. Nec poteſt inferri Caietanum in ea fuiſſe ſententia, quod homo ex ſolis naturalibus poſsit aſſentire aſſenſu quoad ſubſtantiam eiuſdem rationis cum eo, qui procedit ex fide, vt ex fide, quia, ait, hic aſſenſus nititur, vt obiecto formali primæ veritati, & vero ſenſui Eccleſiæ, alius autē nititur motivis, & ſignis naturalibus.

230 Probatur ergo noſtra concluſio. Nam videmus hæreticos aſſentire aliquibus veritatibus fidei à Deo revelatis: nec tamē hoc habent ex gratia Dei, cùm veram fidem nō habeant, ſed ſolùm habent ex viribus naturæ. Similiter & Dœmones credunt aliquas veritates revelatas à Deo; quod tamen non habent ex gratia, ſed ex ſola natura: ergo vera eſt noſtra concluſio. Secundò prob. Nam quãdo ratio formalis aſſentiendi eſt naturalis, aſſenſus ex primaria ſui ratione eſt naturalis, & diſtinguitur ſpecie ab eo, cuius ratio formalis ſupernaturalis eſt; ſed quandò revelata divinitùs creduntur innitendo ſolis motivis naturalibus, ratio formalis credendi eſt mere naturalis: ergo & talis aſſenſus ex primaria ſui ratione erit naturalis, & diverſæ ſpeciei ab eo, cuius ratio formalis credendi ſupernaturalis eſt: nam hic ex primaria ſui ratione ſupernaturalis eſt.

Sed obijcies primò. Nam D. Tho. 2.2. q. 6. art. 1. vbi poſtquam refert ſententiam Pelagij dicentis, quòd Dei erat proponere, quæ credere debemus, ſed liberi arbitrij erat aſſentire: hanc ſententiam impugnat ſic. *Sed hoc eſt falſum*, (inquit) *quia cùm homo aſſentiendo his, quæ ſunt fidei, elevetur ſupra naturam ſuã, oportet, quòd hoc inſit ei ex ſupernaturali principio intùs movente, quod eſt Deus: & ideo fides quantum ad aſſentiendum, qui eſt actus principalis fidei, eſt à Deo interius movente per gratiam.* Sic D. Tho. Ergo aſſentire his, quæ ſunt fidei, nequit fieri ex viribus ſolis naturæ, ſed requirit auxilium

xilium gratiæ. Reſpondeo, quòd cùm Pelagius in ſuo errore ſolùm loqueretur de aſſenſu his, quæ ſunt fidei, non quomodocumque, ſed vt oportebat ad iuſtificationem, D. Tho. impugnans ipſum non loquitur de quocumque aſſenſu, ſed ſolùm de illo, qui datur rebus fidei, vti oportet ad iuſtificationem. Et loquendo de iſto dicit: *Homo aſſentiendo his, quæ ſunt fidei, elevatur ſupra ſuam naturam.* Et ſic requirit auxilium Dei interius moventis per gratiam.

231 Secundò obijcies ex eodem D. Tho. 1. p. q. 64. ar. 1. vbi ſanctus Doctor determinat, quòd in Dœmonibus cognitio ſupernaturalis, quæ habetur per gratiam, non eſt omnino ablata, ſed diminuta: manet enim in eis vt purè ſpeculativa, nõ verò vt effectiva, nec quoad omnia: quia de huiuſmodi decretis diuinis tantum reuelatur eis, quãtum oportet, vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia diuinæ virtutis effecta: igitur Dœmones non credunt reuelatis ex viribus naturæ, ſed ex auxilio gratiæ, licèt fides eorum non ſit effectiva, ſed ſolùm ſpeculativa.

Reſp. D. Tho. loqui de cognitione, quæ habetur per gratiam, vel intrinſecam, qua Deus mouet interiùs ad credendum, vel de gratia externæ propoſitionis, quæ fit per reuelationem externam. Iſta diminuta eſt: quia non omnia ſpectantia ad fidem reuelantur eis: prima totaliter ablata eſt. Hoc dico re melius conſiderata: quia in tractatu de *Angelis* oppoſitum tenui.

232 Tertiò obijcies. Quotieſcũque ex parte obiecti aſſenſus per ſe requiritur ſupernaturalitas, toties ex parte principij non ſufficit natura, ſed requiritur etiam gratia, ſed cùm quis aſſentitur huic propoſitioni *Verbum caro factũ eſt*, ex parte obiecti per ſe requiritur ſupernaturalitas, quia *Verbum carnem aſſumpſiſſe*, non potuit fieri per naturam, ſed per maximam gratiam: ergo etiam pro principio efficienti talis aſſenſus requiritur per ſe gratia.

Ad hoc diſt. Mai. quando ſupernaturalitas ſe tenet ex parte obiecti formalis, conc. Mai. quando ſolùm ſe tenet ex parte rationis *quæ*, nego Maior. & diſt. Min. per ſe requiritur ſupernaturalitas ex parte rationis *quæ* cognoſcitur, conc. Min. ex parte rationis formalis cognoſcibilitatis, nego Min. & Conſeq. Itaque aſſenſus nõ eſt de re, niſi vt ſubeſt rationi formali, per quam conſtituitur: vnde res ſupernaturalis cognoſcibilis per rationem formalem naturalem nõ eſt cognoſcibile ſupernaturale, ſed naturale: & ſic ex parte principij effectivi cognitionis non requiritur gratia ſupernaturalis. Itaque dum non repugnat, aliquid ſupernaturale reddi cognoſcibile per rationem formalem naturalem, non repugnat quoque, ex ſolis viribus naturæ cognoſci. Cùm ergo non repugnet hoc obiectum *Verbum Caro factum eſt* reddi cognoſcibile per rationem formalem naturalem, non requiritur etiam, quòd per lumen interius ſupernaturale cognoſcatur.

QVÆSTIO TERTIA.

De neceſsitate gratiæ in ordine ad velle, vel operari bonum moraliter.

DE Gratia multipliciter loqui poſſumus. Primò ſtat pro gratia iuſtificationis: ſecundò pro gratia fidei diuinæ: tertiò pro gratia ſpeciali, quæ ſit ordinis naturæ, ſed concedatur per Chriſtum. Iuxta ergo has varias acceptiones gratiæ hanc quæſtionem pertractare deſideramus.

§. I.

Vtrùm abſque gratia iuſtificationis poſsit homo in natura lapſa aliquod bonum opus morale perficere?

233 COmmuniter tenent Theologi poſſe hominem in ſtatu peccati aliquod bonũ opus vndequaque bonum perficere. Sed ab hoc communi ſenſu Theologorum noviſsimè recedens P. Roſende tenet, omnia opera hominis non iuſtificati eſſe peccata, ſaltem venialia. Do verba huius Auctoris Theologic. tract. 3. diſput. 4. diuiſione 5. num. 64. circa finem ſic habet: * *Illa* propoſitio Auguſtini (quæ huius ſæculi Theologis petra offenſionis fuit) nimirum, *omnia infidelium opera eſſe peccata*, quod ad finem planè referens

rendum, & revocandum est; tametsi illa ex obiecto honesta censeãtur, & exequutioni mandata, secundum id quod præcipit rectum rationis dictamen. Etenim sicuti Deus nõ est vltimus finis rationalis creaturæ, nisi in ordine supernaturali, in quantum potest beare, & complere hominis appetitum, & voluntatem, in quo ordine creatus fuit, & à quo propria sponte, & libertate decidit, fit Conseq. quòd in caput hominis referatur, & illi imputetur huius ordinationis defectus, donec iterum per gratiam iustificativã in statum pristinum restituatur: & sic saltem venialiter ex hoc defectu opera hominis non iustificati à recto tramite deviat. Quod in forma sic probat. Homo fuit creatus in gratia sanctificante; & consequenter ordinatus in Deum vt finem vltimum suæ voluntatis, à quo omnes actus humani regulari debẽt, vt docet S. Thomas; atqui ab hoc fine propria voluntate deflexit, & efluxit: ergo huiusmodi deviatio, quandiu incurritur, manet illi imputabilis: ergo imputabiliter deficit ab actibus hominis non iustificati huiusmodi regulatio, quæ à fine vltimo debet desumi: ergo ab huiusmodi imputatione finis debiti opera, alias ex obiecto honesta, venialiter saltẽ reduntur *defectuosa*. * Sic Rosende.

234 Contra quem talem statuo conclusionem. *Ad vnum, vel alterum opus bonum perficiendum non requiritur gratia sanctificans.* De hac conclusione docet Illustrissimus Godoy hic disp. 41. esse certam de fide. Et patet ex Trident. sess. 6. can. 7. vbi sic habetur: *Si quis dixerit opera omnia, quæ ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, verè esse peccata, anathema sit.* Patet etiam esse de fide ex Concilio Arausicano cap. 4. & 5. vbi docet initiam bonæ voluntatis, & alios bonos affectus, quibus homo ad iustitiam perducitur, esse dona Spiritus sancti: & tales actus iustificationem præcedunt, & consequẽter præcedunt quoque gratiam iustificantem: negari ergo non potest, sine gratia iustificationis posse hominem lapsum in peccato existentẽ aliquod opus naturale moraliter bonum efficere. Si enim ad opera bona, quæ ad iustificationem disponunt, gratia iustificans necessaria non est, multò minus necessaria erit ad opera bona acquisitæ virtutis.

Prob. deinde ex Augustino lib. de *Patientia* cap. 26. ibi: *Si quis non habet charitatem, & in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, angustias, famem, &c. nullo modo culpanda ista sunt: imò verò & hæc laudanda patientia.* Similiter Fulgẽtius lib. de *Incarnat.* c. 26. ita habet: *Aliqua quidem bona, quæ ad societatis humanæ pertinẽt æquitatem, inesse possunt peccatoribus: sed quia charitate Dei non fiunt, prodesse non possunt, ad salutem* videlicèt, & vitam æternam.

235 Vlteriùs prob. conclusio. Nã quamvis homo sit ordinatus ad vltimum finem supernaturalem, non tamen tenetur, quotiescumque operatur benè, se ordinare in vltimum finem supernaturalem: ergo cum defectu talis ordinationis potest benè moraliter operari; & sic existens in peccato poterit aliquando benè moraliter operari. Consequentiæ sunt bonæ, & Antecedens probatur primò: quia præceptum de dilectione Dei Auctoris supernaturalis non obligat pro semper, quamvis semper obliget: semper enim obligat, quia nunquam licet operari contra charitatem; nõ pro semper, quia non est necesse, quòd quotiescumque operamur, propter Deum summè dilectum operemur: ergo quãvis homo in peccato nõ sit ordinatus ad Deum vltimum finem supernaturalem, non tamen est necesse, quòd quotiescumque operatur, se ordinet per actum charitatis ad Deum vltimum finem supernaturalem. Secundò prob. quia de tali ordinatione non habetur præceptum, nec naturale, neque divinum: ergo absque fundamento dicitur, quòd homo lapsus quotiescumque operatur, tenetur se in Deum Auctorem supernaturalem positivè dirigere, & ordinare.

Tertiò prob. nam homo existens in gratia, & charitate non tenetur in omni opere suo se dirigere in Deum vltimum finem supernaturalem, aliàs non posset peccare peccato solùm veniali, quod falsissimum est: ergo neque existẽs in peccato, quotiescumque operatur, tenebitur se per actum charitatis ordinare in Deum vltimum finem supernaturalem. Quartò prob. Homo per peccatũ voluntariè amisit integritatem, id est, ianitatem integram, quam nec per Baptismum recuperat, nec recuperabit, quousque

que ſit in ſtatu gloriæ; & tamen carentia perfectæ, & integræ ſanitatis, vi cuius nequit operari opera hominis perfectè ſani, non imputatur illi ad culpam, nec vitiat eius operationes, quæ omnes ſunt hominis infirmi: ergo etiam peccatorē non poſſe, dum eſt in ſtatu peccati, dirigere ſe in operibus ſuis ad Deum vltimum finem ſupernaturalē vitiabit omnia opera eius. Prob Conſeq. Nam ſicut primum amiſit homo propter ſuam culpam: ita & ſecundum pariter propter ſuam culpam voluntariè amiſit.

236 Tandem. Homo per peccatum voluntariè contraxit defectum gratiæ, & charitatis, quibus poſſet in omni opere ſuo ſibi vitam æternam promereri, & tamen quod exiſtens in peccato non poſsit omne opus ſuum reddere meritum vitæ æternæ non vitiat illam, ſic quòd omne opus bonum, ex hoc quòd non eſt meritum vitæ æternæ, ſit peccatum: ergo ſimilier defectus gratiæ, & charitatis, vi cuius nequit homo exiſtēs in peccato ſe in omni opere ſuo dirigere ad vltimum finem ſupernaturalem, vitiabit omnia opera eius. Et ratio horum omnium eſt. Nam creatura rationalis, qualis eſt homo, intra ordinem naturæ habet omnia principia requiſita ad hoc, vt actiones, quæ procedunt ab eo vt agēte naturali, bonæ moraliter ſint: ergo quòd actiones, quæ procedunt ab eo vt agente naturali libero, non ordinentur ad Deum vltimum finem ſupernaturalem, non vitiabit eas. Conſeq. videtur bona, & Antec. prob. Nam actio in ſui bonitate regulatur per legem, per obiectum, per vltimum finem bonum: hæc autem omnia habet homo intra ordinē naturæ, ergo & poterit benè moraliter operari, etiamſi actionem ſuam non referat ad vltimum finē ſupernaturalem. Prob. Min. Nam adeſt lex naturalis, dictamen rationis naturale, obiectum conforme dictamini naturali honeſto, vltimus finis Deus naturæ conditor, quem reſpicit vt finem, & vt legislatorem: ergo intra ordinem naturæ habet omnia principia, quibus poſsit intra illum ordinem benè moraliter operari.

Dices cum P. Roſende, Deum Auctorem naturæ non eſſe vltimum finem ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundum quid: quia eſt ordinatus ad vltimum finem ſupernaturalem. Vnde dum ſe non ordinat, dum operatur in illum, peccat, & ſuum actum vitiat. Sed contà eſt. Nam elevatio, & ordinatio ad vltimum finem ſupernaturalem non eſt homini ſubſtantialis, ſed ſolùm accidens gratuitū: quod non deſtruit naturam, ſed perficit. Ex quo dono gratuito tātùm habemus tria præcepta, nempe fidei, ſpei, & charitatis: cùm tamen ex natura habeamus plura alia præcepta. Ex quo colligitur, quòd ſicut non tenemur in omni actione noſtra ordinare nos ad Deum Auctorem ſupernaturalem, credendo, neque operando: ita non tenemur quotieſcumque operamur, dirigere nos in finem ſupernaturalem per charitatem, & conſequēter actiones noſtrę, ſicut ex defectu fidei, & charitatis non vitiantur, ita neque ex defectu ordinationis charitatis: & ſic in homine peccatore poterunt dari plura bona opera naturalia, moraliter bona, etiamſi ad vltimum finem ſupernaturalem non ordinentur.

237 Ex quo ad rationem P. Roſende, quam produxit, in forma concedo, quòd homo fuit creatus in gratia, & charitate, & debito non amittendi illa per peccatum mortale; non tamen creatus eſt cum debito ordinandi ſe poſitivè in omni ſua actione ad Deum Auctorem gratiæ: vnde peccatum diffinitur *dictū, vel factum contra legem æternam*, quia nunquam licet contra illam operari: licet tamen operari citra illam conformando nos cum dictamine rationis naturalis, & ordinando nos ad Deum conditorem naturæ. Et ad D. Thom. quòd *omnes actiones noſtræ habent pro regula vltimum finem ſimpliciter*, dico loqui nō de poſitiva regulatione, ſed de averſiva, quatenus licet non debeamus omnes actiones noſtras poſitivè ad illum ordinare, debemus tamen per nullam actionem noſtram ab eo averti.

Sed inſtas. Sic comparatur in homine appetitus ſenſitivus ad rationalem, ſicut in eodem comparatur natura ad gratiam, & charitatem; ſed omnis actio appetitus ſenſitivi, quæ non eſt poſitivè conformis cum regula rationis, eſt mala moraliter: ergo & omnis actio naturæ, quæ non eſt poſitivè conformis vltimo fini ſupernaturali per poſitivum ordinē ad illum, erit pariter mala moraliter.

Ad hoc nego Maiorem. Nam homo conſtitutivè eſt rationalis; & ſic quotieſ-

tieſcumque operatur vt homo, debet operari rationaliter, id eſt, habendo pro regula poſitiva ſui actus dictamen rationis: vnde eſt neceſſe, quod omnis actus moraliter bonus, ſive rationis ſit, ſive appetitus ſenſitivi, evadat poſitive conformis rationi. Charitas autem, & gratia ad naturã non ſic comparantur, ſed ecõtra homo ſubſtantialiter eſt agens de ordine naturæ, & ſolum accidentaliter eſt agens ſupernaturale per charitatem: vnde vt actus de ordine naturæ ſit bonus moraliter, ſufficit, vt conformetur poſitivè cum regulis, & fine ordinis naturæ: vnde ſi ex his principijs habeat bonitatem moralem, erit moraliter bonus, quãvis careat poſitiva ordinatione ad finem charitatis, qui eſt Deus vt Auctor ſupernaturalis.

238 Etiam contra noſtram doctrinam videntur militare quædam verba Auguſtini. Nam libro de Gratia, & libero arbitrio cap. 15. ait: *Præcepta charitatis tanta, ac talia ſunt, vt quidquid ſe putaverit homo bene facere, ſi fiat ſine charitate, nullo modo fiat bene.* Et lib. de Moribus Eccleſiæ Epiſt. 106. & lib. 1. Retract. cap. 15. dicit: *Omnia bona hominis in ſummum bonum referenda eſſe.* Et lib. 19. de Civit. cap. 15. *Virtutes, dum propter ſe appetuntur, ſuperba vitia ſunt.*

Ad primum dico verba illa debere pie interpretari, ne dicamus contra D. Auguſtinum eſſe definitum in Concilijs Tridentino, & Arauſicano ſupra adductis in probationem concluſionis. Vult ergo, quod ſine charitate nihil bene fit, ſic vt mereatur agens per illud vitam æternam, iuxta illud Pauli: *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodeſt*, intellige in ordine ad vitam æternam. Ad ſecundum dico, ibi D. Auguſt. non dicere illud, quaſi velit dicere eſſe præceptum de eo, quod omnia ſua bona homo referat in ſuum bonum; ſed explicat optimum eſſe conſilium, omnia bona referenda in ſummum bonum. Ad vltimum dico virtutes, dum propter ſe appetuntur poſitive, & excluſive, ſuperba vitia eſſe: diſputat enim ibi contra Stoicos, qui vltimum finem ſimpliciter ponebant in virtute.

(2)

§. II.

Vtrùm abſque gratia fidei poſsit homo aliquod bonum opus morale facere?

239 GRatiam fidei eam dicimus, per quam ſumus fideles. & ſic volumus examinare in præſenti, *Vtrum omnia opera infidelium ſint peccata?* Partem affirmantem tenuit Michael Baius, qui à Pio V. & Gregorio XIII. dãnatur, eo quod dixerit omnia opera infidelium eſſe peccata. Qua damnatione non obſtante, tamen hoc ipſum tenet, & eius vt in plurimum aſſecla P. Roſende, iſte vbi ſupra, ille lib. 3. de ſtatu naturæ laplæ cap. 14. vbi ait, indubitatum eſſe in doctrina Chriſti, & Eccleſiæ nullum opus bonum ne quidem moraliter ab humano arbitro poſſe fieri, niſi per gratiam, non quamlibet, ſed fidei liberetur, vt proinde ante fidē non ſit ei liberum à peccato, dum hic, & nunc agere meditatur, abſtinere; ſed quocumque ſe verterit, quædam humanis viribus inſolubili peccandi neceſsitate teneatur. Et cap. 17. hunc titulum præfigit: *Nugæ, delirium, inſania, impietas contraria Chriſtianorum ſenſui, ſcripturis, & fidei, quod infidelium ſit nulla vera virtus, vel opera ſine peccato iuxta Auguſtinum, & Concilium Arauſicanum.*

Sed oppoſitum firmiter tenendum eſt, & aſſeverare debemus infideles poſſe aliquod bonum opus morale facere. Sic D. Thom. 2. 2. q. 10. art. 4. vbi inquirit, *Vtrum omnia opera infidelium ſint peccata?* Et reſpondet negative. Cuius doctrinam poſt ipſum ſequitur vnanimis conſenſus Theologorum, quorum aliqui tenent oppoſitum eſſe erroneum, & manifeſte damnatum à PP. Pio V. & Gregorio XIII. Sic Mõteſinos q. 3. circa iſtum articulum. Prob. primo concluſio ex littera D. Thom. loco proxime adducto ibi: *Vnde manifeſtum eſt, quod infideles non poſſunt operari bona opera, quæ ſunt ex gratia, ſcilicet opera meritoria; tamen bona opera, ad quæ ſufficit bonum naturæ, aliqualiter operari poſſunt: vnde non oportet, quod in omni ſuo opere peccent; ſed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem poteſt aliquod peccatum commitere in actu, quem non refert ad fidei finem,*

nem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando: ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo, quod non refert ad finem infidelitatis. Sic D. Thom.

240 Ex quibus sic formatur argumentum. Ex eo omnia opera infidelium essent peccata, quia ex habitudine ad finem infidelitatis omnia opera eorum vitiarentur; sed non est necesse, quod omnia opera infidelium ad finē infidelitatis ordinentur: ergo non est necesse, quod omnia eorum opera sint peccata. Cons. est bona, Maior est fundamentum Adversariorum, & Min. probat. Habens divinam fidem non est necesse, quod in omni sua actione operetur ex fine fidei, vt patet in committente veniale, vel mortale peccatum: ergo & habens infidelitatem non erit necesse, quod quotiescumque operatur, operetur ex fine infidelitatis. Patet Conseq. quia infidelis non magis adhæret fini eius, quàm fidelis adhæreat fini suæ fidei: ergo si hic operari potest non ex fide, ille poterit operari non ex infidelitate.

Est etiam hæc sententia Augustini. Nam de Spiritu, & Litt. cap. 27. sic habet: *Esse quædam facta infidelium à gratia Christi alienorum, quæ secundum iustitiæ regulam non modo vituperare non possumus, verum etiam merito, rectèque laudamus, quamquam si discutiatur quo fine fiant, vix inveniuntur, quæ iustitiæ debitam laudem, defensionemve mereantur.* Cuius rationem assignat dicens: *Verùntamen quia non vsque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, vt nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, vnde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis, vel sapere.* Et de Gentibus loquens inquit: *Ipsi homines erant, & vis illa naturæ inhæret eis, qua legitimum aliquod anima rationalis, & sentit, & facit.* Et ibidem: *Sicut non impediunt à vita æterna iustum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur: sic ad vitam æternam non prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillimè via cuiuslibet pessimi invenitur.* Et in Epist. 99. ad Buodium de quibusdam Ethnicis loquens ait: *Illi, excepto Dei cultu, in quo erraverunt, colentes vana, quæ publicè colenda fuerant instituta, & creaturæ potius, quam creatori servientes, in cæteris moribus parsimoniæ, continentiæ, castitatis, sobrietatis, mortis pro patriæ salute, contemptu, servatæque fidei, non solum ciuibus, verum & hostibus imitandi proponuntur.* In Epist. 130. laudat continentiam Polemonis Ethnici adolescentis, atque illam fuisse domum Dei. Item lib. de Gratia Christi cap. 24. ex subita mutatione Asueri Regis in favorem Iudæorum infert intelligendum, & fatendum esse, non lege, atque doctrina sonante forinsecus; sed interna, atque occulta, mirabili, atque inefabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates: ergo ex mente clara Augustini omnia opera infidelium non sunt peccata.

241 His respondet Iansenius lib. 4. de statu naturæ lapsę c. 5. & 6. his testimonijs tantum probari in infidelibus dari aliqua bona opera ex obiecto; non tamen omni ex parte: quia cum talia opera pravum finem respiciant, vel debito fine careant, mala sunt, & vera peccata. Sed contra est. Nam peccata secundum iustitiæ regulam laudanda non sunt; iustitia enim regula præcipue attēdit ad finem, & intentionem operantis; at vt vidimus, de aliquibus operibus infidelium dicit Augustinus, quod secundum iustitiæ regulam laudanda sunt; igitur sentit infideles non in omnibus actionibus suis ex fine pravo operari.

Deinde. Quamvis infideles suæ infidelitati pravo fini adhæreant; non tamē sicut dœmones sunt obstinati in tali fine: ergo non necesitantur ex tali fine operari, quotiescumque operantur. Relegantur loca adducta, & evidenter cognoscetur inanem esse solutionem Iansenij.

242 Sed vt magis appareat veritas nostræ conclusionis, explicare oportet quædam dicta Augustini, in quibus videtur tenere oppositum. Et quidem lib. 4. contra Iulianum cap. 3. sic inquit: *Noveris itaque non officijs, sed finibus à vitijs discernendas esse virtutes: officium autem est, quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid, vbi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur.* Et quia responderi poterat homines etiam sine fide posse aliquando aliquod bonum facere propter ipsam honestatem; tametsi propter Deum non efficiant;

Ab-

Absit (replicat Augustinus) *vt virtutes vere cuiquam seruiant, nisi illi, vel propter illum, cui dicimus*: Deus virtutum cõuerte nos: *Proinde virtutes, quæ carnalibus delectationibus, vel quibuscumque commodis temporalibus seruiunt, veræ prorsus esse non possunt; quæ autem nulli rei seruire nolunt, nec ipsæ veræ sunt: veræ quippe virtutes Deo seruiunt in hominibus, à quo donantur hominibus, Deo seruiunt in Angelis, à quo donantur & Angelis.* Quod hoc exemplo illustrat. *Possunt aliqua bona fieri, non benefacientibus, à quibus fiunt: bonum est enim, vt subueniatur homini periclitanti, præsertim innocenti; sed ille, qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis, quam Dei facit, non bene bonum facit: quia non bonus facit, quod non bona voluntate facit. Absit enim, vt sit, vel dicatur volũtas bona, quæ in alijs, vel in seipsa, non in Domino gloriatur.* Ob quam rationem censet infideles etiam illos, qui bona aliqua fecisse perhibentur, eo ipso peccare, quod opera illa per se laudabilia ad Deum non referunt. Cum quibus stat longe minus peccare, qui in operibus per se honestis se exercent, quam qui flagitiosis dumtaxat operam dant. Vnde minus Fabricius, quam Catilina peccavit, minusque punietur; non quia Fabricius bonus fuerit, bonaque bene fecerit: sed quia Catilina peior fuit, non veras virtutes habendo, sed à veris virtutibus non plurimum deviando.

243 Cuius rationem tradit ibidem Augustinus: quia quidquid homo facit, ex amore alicuius vltimi finis facit; cum finis vltimus se habeat in operabilibus, sicut primum principium in speculabilibus: ergo cum infidelis agit, vel agit ex fine suæ infidelitatis, puta ex amore falsæ divinitatis, vel sistit in fine operis, puta in honestate misericordiæ; quidquid autem faciat, peccatum non efugiet. Et de primo certissimum est eum peccare, dũ ex malo fine operatur. Si in fine operis sistat, peccatum non fugiet, quia virtualiter ordinat omnia opera sua in præintentum infidelitatis suæ finem: intentio enim finis tandiu moraliter perseverat, quandiu per actum oppositum non revocatur.

Tum quia licet opera bona in finem illum pravum non referat virtualiter, sicut non refert iustus peccata venialia in Deum, quia sicut ista sunt præter verum Deum, ita fortasis sunt præter Deum falsum: attamen voluntas eo ipso, quòd in operis honestate civili sistit, peccat peccato omissionis, opus suum in Deum verum minimè referendo; quia vt supra vidimus ex Augustino, omnia bona hominis in summum bonum referenda sunt. In quo sensu explicat Augustinus *Omne, quod non est ex fide, peccatum esse: quia qui non agit ex fide, non solet de bonis operibus in Domino gloriari. Prorsus* (inquit) *operire nudum, in quantum non est ex fide, peccatum est*, non quia per se ipsum factum, quod est nudũ operire, peccatum est: sed de tali opere non in Domino gloriari solus impius iudicat non esse peccatum.

244 Respondet Vincentius Cõtenson, his solum convinci Augustinum velle, quod regulariter, & vt in plurimũ omnia opera infidelium sunt peccata: quia vt in plurimum vitiantur pravo fine infidelitatis, vel quia vt in plurimum nõ referuntur in verum Deum, sed in idolum; non tamen convinci, quod ad elicientiam operis boni essentialiter, & indispensabiliter requiratur, quod opus sit ex fide: & sic non probatur, quod infidelis non possit operari aliquod opus vndequaque bonum moraliter. Ita similiter sentit M. Gonet.

Et quidem crediderim ita esse. Tum quia D. Thom. fidelissimus Discipulus D. Augustini nobiscum sentit, & multa ex Augustino loca in verum sensum explicat, vti est illud super psal. 31. vbi Augustinus ait: *Nemo computet opera sua bona ante fidem: vbi enim fides non erat, bonum opus non erat; bonum enim opus intentio facit: intentionem fides dirigit.* Cui dicto Augustini D. Thom. resp. 2. 2. q. 10. art. 4. ad 2. vbi habet, quod *fides dirigit intentionem hominis respectu finis vltimi supernaturalis: sed lumen etiam rationis naturalis potest dirigere intentionẽ respectu alicuius boni connaturalis homini.* Quibus aperte docet, quod illa propositio Augustini: *Intentionem fides dirigit*, non est intelligenda sic *essentialiter*, & *indispensabiliter*, quasi velit dicere, quod si bona intentio dirigitur, per fidem dirigatur, sicut explicatur ista, *ad equitandum requiritur equus*, si equitatio fit, equo fit: sed tantum reperiri directionem per fidem in ordine ad finem vltimum supernaturalem. Cum quo bene

ne ſtat, quod non habens fidem per rationem naturalem habeat bonam intentionem reſpectu alicuius boni connaturalis homini.

245 Secundò hoc ipſum probat, quod D. Auguſtinus addit illud verbum: *Quia qui non agit ex fide, non ſolet de bonis operibus in Domino gloriari*: quod verbum *non ſolet* indicat hoc regulariter contingere; non verò, quod non poſſit aliquando contingere. Tum quia Auguſtinus dicit, *vix invenitur*: ergo aliquando invenitur, quòd infidelis aliquod bonum bene faciat. Nec ratio ex Auguſtino producta amplius probat. Nã cùm infidelis non ordinat explicitè ex parte operantis bonum, quod ob ſui honeſtatem operatur, illud opus, cùm ſit honeſtum, implicite refertur à ratione naturali in Deum vltimum finem naturalem, & ſic non ſit peccatum ex omiſſione relationis in ſummum bonum ſibi proportionatum. Hoc enim ipſo, quòd operans bonum eligit, cui non repugnet in vltimũ finẽ operari, hoc enim interpretatur non ſiſtere in eo, tanquam in vltimo fine, ſed vlterius progredi. Neque finis habitualiter poſſeſſus ab infideli vitiat illud, ſicut neque in iuſto peccatum veniale accipit bonitatem ex hoc, quòd habitualiter refertur ad finem charitatis. Hæc dicta ſunt in explicationem, quam piè debemus dare Parenti Auguſtino. Moneo tamen lectorem, ne verbis Auguſtini vtatur, quia cùm ipſi non debeatur prædicta pia interpretatio, ſi dixerit omnia opera infidelium eſſe peccata, merebitur damnationem Pontificiam, quam meruit Michael Baius, qui hoc ipſum, quod dixerat Auguſtinus, protulit, & tamen damnatur, Auguſtino non damnato.

§. III.

Vtrùm poſſit homo lapſus abſque ſpeciali Dei adiuvantis gratia facere aliquod bonum opus morale naturale?

246 NOmine gratiæ ſpecialis non intelligimus gratiam entitativè ſupernaturalem, quaſi hæc requiratur per modum principij elicitivi operis boni naturalis moralis: quia opus, quod pro ſui principio elicitivo requirit principium ſupernaturale, abſque dubio eſt opus ſupernaturale, & nos hic loquimur de bono opere naturali morali, & loquimur de gratia ſpeciali Dei conditoris naturæ ſic, quòd non ſufficiat concurſus generalis, ſed requiratur ſpecialis. Partem negantem noviſsimè tenet Vincentius Contenſon, qui acriter invehitur contra M. Baptiſtam Gonet, eo quod relictis Diſcipulis D. Tho. adhæſerit Diſcipulis Molinæ, dum partem affimantem huius quæſiti tenet. Sed fallitur hic Auctor, vt ſtatim demonſtrabo.

Secunda ſententia affirmat poſſe hominem lapſum ſine ſpeciali gratia ſolo concurſu generali aliquod bonũ opus morale ordinis naturæ efficere. Ita Cajetanus, Cõradus, & Medina circa iſtum articulum primum, Soto lib. 1. de Natura, & Gratia cap. 20. Durandus in 2. d. 28. q. 2. Curiel in præſẽti dub. 3. Lorca diſp. 3. membro 2. Suarez lib. 1. de neceſsit. gratiæ cap. 6. Monteſinos diſp. 27. q. 4. §. 3. pro qua refert Rafenſem, Abuienſem, Albertum, Altiſiodorenſem, Petrum de Soto, Alexandrum, Magiſtrum Sent. Bonaventuram, Ricardum, Vegam, Belarminium: quibus adhærent Martinez in præfatione huius art. dub. 2. ſequunturque Illuſtr. Godoy, & M. Baptiſta Gonet. Vnde immeritò Contenſon Gallus Congallo ſuo exprobrat, quòd in hac parte adhæſerit Diſcipulis Molinæ. Et quia hæc ſententia verior eſt.

246 Sit noſtra concluſio. *Homo lapſus ſine auxilio ſpeciali, & cum ſolo concurſu generali Dei aliqua opera honeſta, & moraliter bona ordinis naturæ poteſt efficere.* Concluſio eſt D. Thom. hic in art. 1. vbi docet hominem in ſtatu naturæ corruptæ poſſe per virtutem ſuæ naturæ aliquod particulare bonum efficere; non tamen omne, ſed ad id, quod poteſt per virtutem ſuæ naturæ nõ indiget gratia ſpeciali: ergo. Idem docet in 2. d. 28. art. 1. ad 1. & vltimum, & ar. 2. in corp. & de verit. q. 14. ar. 12.

Ad hoc reſp. Contenſon S. Tho. ſolùm velle, quod homo lapſus poſsit abſque gratia ſpeciali facere aliquod opus bonum ex obiecto, quale eſt plantare vineas, ædificare domos, & alia huiuſmodi; cæterum non docere, quod abſque gratia ſpeciali poſsit hæc opera ex obiecto bona in Deum referre, quod requi-

quiritur ad hoc, vt sit vndequaque bonum moraliter.

248 Sed contrà est. Nam hæc opera liberè facta propter honestatem suam, & cum debitis circumstantijs sunt opera bona moralia vndequaque bona: ergo si homo lapsus potest virtute suæ naturæ illa sic facere, poterit cū solo auxilio generali aliquod bonum morale bene perficere. Nec ad hoc, vt propter Deum vltimum finem naturalem referantur, requiritur gratia specialis. Tum, quia dum homo per virtutem suæ naturæ bonum potest facere propter honestatem suam, cùm finis, propter quem facit per se subordinetur vltimo fini naturali, hoc ipso cēsetur illa facere propter Deum vltimum finem naturalem. Tum etiam, nam cùm homo per virtutem suæ naturæ ex effectibus naturalibus Deum Auctorem naturę cognoscat, potest quoque virtute suæ naturæ se in illum dirigere saltem in vno, vel in altero opere: ergo ad hoc non indigebit gratia speciali. Tum etiam, quia de relatione expressa ex parte operantis nullum adest præceptum: hoc enim tantum est de apponendo bono fine omni operationi, quæ liberè eligitur ab operante ergo cùm possit homo in actibus deliberatis virtute suę naturę bonum honestum eligere, & propter eius honestatem aliquando operari, poterit quoque aliquā do cum suo concursu generali bonum facere, & bene facere.

Nec huic obstat dictum Augustini, *Omnia bona referenda esse in summum bonum.* Nam si ioquatur de expressa relatione in summum bonum, hoc non est præceptum, sed optimum consilium. Si de implicita relatione, hoc iam vidimus, quòd homo potest facere virtute suæ naturæ: ergo prædicta non obstant. Quæ omnia confirmantur ex D. Thom. q. 24. de Verit. art. 14 vbi docet hominem posse sine gratia dare eleemosynam ex quadam naturali dilectione & bonitate. Vnde non solùm docet, vt vult Contenson, sine gratia posse dari bonos architectos, & bonos vinitores; sed debebat addere, & bonos eleemosynarios: nam eleemosyna opus bonum morale est, & iustum hominem facit iustitia naturali, si ex motivo bono naturali fiat; bonum autem motivum naturale est dilectio, & bonitas operantis: ergo.

249 Sed pondero rationē D. Th. hic in art. 1. Etenim ibi Sanctus Doctor distinguit inter hominem integrum, & lapsum: & dicit illum virtute suæ naturæ posse perficere omne opus naturæ suæ proportionatum; in statu autem lapsus non posse in omne, sed solum in aliquod: quia liberum arbitrium, esto per peccatum sit attenuatum, & infirmum, non tamen est extinctum. Et quidem liberum arbitrium in statu integritatis porerat in omne opus naturæ proportionatum, non solùm perficiendum, sed & benè perficiendum, & hoc per solas vires naturæ: ergo si modo nullum opus bonum morale potest facere sine gratia speciali, adæquatè perdidit vitam, quam in statu integritatis habuit. Patet Conseq. Quia vita, quam habebat, non solùm erat ad perficiendum omne opus naturæ proportionatum sine gratia, sed erat ad bene faciendum: ergo si modo sine gratia speciali nullum bonum opus potest benè facere, adæquatè perdidit per peccatum vitam, quam habuit in statu integritatis: & sic liberum arbitrium per peccatum extinctum est.

Confirm. ex Augustino lib. 4. contra Iulianum cap. 3. & Epist. 107. ad Vitalem, vbi ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum peccati gravitate perdidimus.* Ex quibus sic argumentor. Posita originali culpa, potest homo per gratiam Deum super omnia diligere; & tamen quia nequit per solas vires naturæ Deum super omnia diligere, inquit Augustinus, quod liberum arbitrium in ordine ad diligendum Deum super omnia amissum est: ergo si homo supposita originali culpa sine gratia speciali non potest bene facere aliquod opus, quamvis per gratiam possit in ordine ad bene faciendum liberum arbitrium extinctum est.

250 Confirm. secundò. Liberum arbitrium extinctum esse per peccatum in eo consistere debet, quòd post peccatum originale non valeat nisi ad peccatum ex se; sed hoc ipso, quòd per vires solas naturæ nullum opus naturale bene facere possit, ex se solùm valet ad peccatum ergo per culpam originalem extinctum est. Hinc à SS. PP. Pio V. & Gregorio XIII. hæc propositio Michaelis Baij 27. proscripta est: *Liberum arbitrium sine gratia, & Dei adiutorio non nisi ad peccatum valet.*

Dices cum Contenſon illam propoſitionem proſcribi, non ex vi terminorum, ſed in ſenſu, quo proferebatur à Baio, qui nomine gratiæ intelligebat gratiam ſanctificantem, & charitatem: quod iure damnatur. Cæterum licet hoc ſecundum damnetur in Baio, non tamen damnatur per hoc, quod recitat propoſitio 27. adducta; ſed per hoc, quòd recitat alia ibi damnata, nempe: *Omne, quod agit peccator, peccatum eſt*: in qua, vt patet, ad quodlibet opus morale requiritur gratia ſanctificans. Deinde propoſitio 27. vt iacet, damnata eſt: ergo qui ſentit cum Contenſon hominem poſt lapſum nullum prorſus bonum morale abſque ſpeciali gratia Dei efficere poſſe, ſentit ex vi terminorum id, quod damnatum eſt. Et ſi bona Theologia docet cum Hæreticis non poſſe nos licitè adhuc in vocibus convenire, multò magis prohibebit id dicere, quod Auctor damnatus dicit in his, pro quibus damnatus eſt.

§. IV.

Soluuntur argumenta P. Contenſon.

251 PRIMO Arguit ex illo Ioan. 15. *Sine me nihil poteſtis facere.* Et 2. ad Corinth. 3. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Super quæ inquit Contenſon: Quis eſt ille tam ſubtilis dialecticus, qui aliquid inveniat, vbi veritas nihil eſſe diffinivit? Bonum honeſtum morale nõ eſt aliquid? Vtique aliquid eſt, cùm bonum ſit proprietas entis, & bonitati entis addijciat etiam bonitatem virtutis, & honeſtatis: ergo ſi bonũ illud ſine Chriſto eſt, non verè dixit veritas, *ſine me nihil poteſtis facere.* Quibus addit gloſſam Auguſtini tract. 18. in Ioannem: *Veridicè* (inquit) *ſiue parum, ſiue multum ſine illo fieri non poteſt, ſine quo nihil fieri poteſt.*

Reſp. illud Ioan. 15. non debere intelligi cum illa vniverſali amplitudine, cum qua illam accipit Contenſon; ſed cum aliquali reſtrictione, nempe, *nihil proficuum ad ſalutem*, vel *conducens ad vitam æternam*: iuxta quem ſenſum intelligi debet Auguſtinus. Et quidem ſi locus adductus de gratia ſpeciali debeat intelligi, vt vult Contenſon, eius gloſſa falſiſsima eſt: nam cum *nihil* in toto rigore acceptum non ſolùm opponatur enti, & bono morali naturali, & ſupernaturali, ſed etiam opponatur enti, & bono phyſico: illud *ſine me nihil poteſtis facere* faciet hunc ſenſum, quòd ſine ſpeciali gratia Chriſti, neque bonum morale, neque bonum naturale phyſicum poteſt homo lapſus facere. Vnde ſine gratia ſpeciali neque poterimus eſſe vinitores, neque architecti. Quod adhuc ſecundum ipſum Contenſon falſiſsimum eſt: vt ergo locus ille intelligatur de gratia ſpeciali Chriſti, debet tale dictum reſtringi, & non accipi ſecundum omnem extenſionem, & vniverſalitatẽ. Vnde ſicut ipſe reſtringit ad bonum morale: ita & nos reſtringimus ad bonum morale proficuum ad ſalutem, & vitam æternam.

252 Secundò reſpondetur, quòd cum Chriſtus ſit Verbum Dei, quo facta ſunt omnia, & ſine quo nihil fit, ſive fiat ex ſpeciali gratia, ſive ex ſolo concurſu generali, etiamſi ad perficiendum bonum opus morale ſufficiat concurſus generalis, veridicè poterit dicere Chriſtus: *Sine me nihil poteſtis facere.* Et ſimiliter Auguſtinus verè dixit: *Siue parum, ſiue multum ſine illo fieri non poteſt, ſine quo nihil fieri poteſt.* Ex quibus patet ad illud Pauli: *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid ex nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Etenim cum omne noſtrum *poſſe* à Deo ſit, operante, & conſervante, movente, & applicante ad omnem bonam actionem, non poſſumus gloriari de noſtro *poſſe* ad cogitandum; ſed de Deo, à quo accepimus illud, iuxta Paulum: *Quid gloriaris, quaſi non acceperis?* Sed ex hoc non infertur, quòd ſine gratia ſpeciali nihil poſsimus bene facere. Quæ explicatio eſt D. Th. ibidem lect. 1. *Opera noſtra* (inquit) *aut ſunt virtute naturæ, aut ex gratia diuina: ſi virtute naturæ, cum omnes motus naturæ ſint ab ipſo Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri poteſt ſine ipſo: ſi vero virtute gratiæ, cùm ipſe ſit Auctor gratiæ, manifeſtum eſt, quod nullum opus meritorium ſine ipſo fieri poteſt.* Sic D. Thomas.

253 Arguit ſecundò ex Zoſimo Papa in Epiſtola ad totius orbis Epiſcopos, Ibi: *Quod ergo tempus intervenit, quo*

eius

eius non egemus auxilio: in omnibus igitur actibus, cauſiſque, cogitationibuſque, & motibus adiutor, & protector orandus eſt. Superbum eſt enim, vt quidquam ſibi humana natura præſumat. Atqui ſi homo poſſet opera moraliter bona ſine Dei adiuvantis gratia exercere, daretur vtique tempus, quo Dei non egeremus auxilio, nec in omnibus prædictis Deus orandus eſſet, & multum poſſet ſibi humana natura præſumere: ergo ex mente Zoſimi, nullum prorſus bonum opus morale ſine gratiæ adiuvantis auxilio poſſumus efficere.

His addit dictum Cœleſtini primi in epiſtola ad Epiſcopos Galliæ, vbi in cap. 7. ſic ait: *Nemo niſi per Chriſtum, libero bene vtitur arbitrio.* Et cap. 8. *Omnia ſtudia, & omnia opera, ac merita ſanctorum ad Dei gloriam, laudemque perferenda ſunt: quia nemo ei placet, niſi ex eo, quod ipſe donaverit.* Et cap. 9. *Ita Deus in cordibus hominum, & quod in ipſo libero operatur arbitrio, vt ſancta cogitatio, omniſque motus bonus ex Deo ſit: quia per illum aliquid boni poſſumus, ſine quo nihil poſſumus.* Et capite decimo: *Vtrumque Dei donum eſt, & ſcire, quod facere debeamus, & diligere, vt faciamus.* Atqui per bona opera moralia homo vtitur libero arbitrio: per illa etiam homo placet Deo, cui omne bonum placet: opus etiam honeſtum non fit ſine ſancta cogitatione, & motu bono: illud etiam dum exercemus, & ſcimus, quid facere debeamus, diligimus, vt faciamus: ergo vt opus bonum morale velimus, vel faciamus, Dei adiuvantis gratia opus eſt. His addit Gregorium Homilia 9. in Ezequielem: *Sciendum, quod mala noſtra, ſolummodo noſtra ſunt, bona autem noſtra ex Omnipotentia Dei ſunt, & noſtra: quia ipſe aſpirando nos prævenit, vt velimus, qui adiuvando ſubſequitur, ne inaniter velimus; ſed poſſimus implere, quod volumus.*

254 Sed ad hæc ſuo ordine reſpondetur. Ad primum ex Zoſimo dico, quod in omni tempore egemus auxilio divino, ſive conſervãte nos in eſſe, ſive applicante nos ad bonas operationes noſtras: quod auxilium dum voluntarie nobis dat Deus, ſemper eſt orandus, vt det. Sed quia aliquando opus, ad quod dat, non excedit facultatem noſtræ naturæ, quamvis ſic det, quod poſsit nõ dare, ex gratia ſpeciali nõ dat: ſed ex generali providentia. Vnde conceſſa Maiori, diſt. Min. Si poſſet ſine gratia ſpeciali, & generali, concedo Min. Si poſſet ſine ſpeciali, non tamen ſine concurſu generali, nego Min. & Conſequentiam.

Ad Cœleſtinum dico, quod niſi per Chriſti gratiam, nemo bene, id eſt, conducenter, & proficuè, libero vtitur arbitrio. Ad ſecundam conc. totum, & etiam cauſalem: quia nemo ei placet, niſi ex eo quod ipſe donaverit: cum enim homo nihil habeat boni, niſi illud à Deo acceperit, vel ex generali providentia, vel ex ſpeciali gratia, in nullo cõplacet ſibi in homine, niſi in donis ſuis. Et eodem modo intelligendus eſt capite 9. & in 10. non enim negamus *ſcire*, & *facere*, donum Dei eſſe; ſed negamus, ſemper, & proſemper eſſe donum ſpecialis gratiæ: etenim ex providentia generali habetur, quod non sẽper homo peccat; ſed aliquando bene operatur: & ſic aliquando bene hominem operari, donum Dei eſt, non ex ſpeciali gratia, ſed ex generali providentia. Vnde conceſſa Minori in ſenſu explicato, nego Conſeq. Ad Gregorium dico, quod eo modo, quo mala noſtra ſolummodo noſtra ſunt, quia ad malum Deus adhuc concurſu generali non concurrit, ſed ſolùm ea permittit: ita & aliqua bona noſtra ex Omnipotẽtia habemus *poſſe*, & conſervamur in *eſſe*, & applicamur ad bene operandum. Illud etiam *aſpirando prævenit*, & *adiuvando ſubſequitur*, non ſemper commendat auxilium ſpeciale, ſed aliquando generale: quod etiam iſta omnia fecit, dum opus noſtræ naturæ proportionatum bene, & ſine peccato facimus.

255 Tertiò arguit ex Concilijs, ex Arauſicano 2. can. 9. vbi habetur: *Divini muneris eſt, & cum rectè cogitamus, & pedes noſtros à falſitate, & iniuſtitia cõtinemus: quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiſcum, vt operemur, operatur.* Et can. 22. *Nemo habet de ſuo, niſi mendatium, & peccatum: ſi quid autem habet homo veritatis, atque iuſtitiæ, ab illo fonte eſt, quem debemus ſitire in hac eremo.* Et can. 2. *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo: nulla vero facit homo, quæ non Deus præſtet, vt faciat homo.* In multis etiam Concilijs definitum eſt,

gratiam Dei neceſſariam eſſe ad ſingulos actus.

Veneror prædicta Concilia, & illis vtor cum noſtris Thomiſtis ad probādū noſtram phyſicam prędeterminationem ad ſingulos actus bonos prærequiri: hoc enim ſibi volunt illa verba: *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiſcum, vt operemur, operatur.* Non autem deſervire poſſunt ad probandum ſine gratia ſpeciali non poſſe nos facere aliquod bonum opus morale. Ad canonem 22. dico, quòd *de ſuo* independenter à Deo movente, & auxiliante nemo habet, niſi mendatium, & peccatum: dependenter tamen à Deo auxiliante concurſu generali aliqua habemus de noſtro: & ſic debemus in hac ęremo pro qualibet veritate, & bonitate ad Deum recurrere, vt ſuo concurſu generali nos adiuvet. Iuxta quæ intelligantur, quæ Concilium dicit in canone ſecundo: comendatur enim ibi efficacia divini auxilij ſupernaturalis pro actibus ſupernaturalibus, & naturalis pro actibus naturalibus.

Tandem, dum Concilia definiunt ad ſingulos actus requiri gratiam, definiunt contra Pelagium, qui negabat gratiam prævenientem ad ſigulos actus requiri: ordinis naturæ ad ſingulos actus ordinis naturæ: ordinis gratiæ ad ſingulos actus ſupernaturales. Vnde nihil cōcluditur contra noſtram concluſionem, quæ non loquitur de auxilio applicante, ſed de auxilio dante ſufficientiam, & *poſſe* phyſicè, & moraliter expeditum ad aliquem actum facilem, & naturæ phyſicè, & moraliter proportionatum.

256 Quartò arguitur ex D. Auguſtino lib. 12. de peccat. merit. cap. 18. poſtquam enim dixit voluntatem non poſſe inter bonum, & malum mediam ſubſiſtere, ſed bonum in omnibus actibus eſſe, vel malum: bonum, ſi iuſtitiam diligit: malum, ſi non diligit, ſic concludit: *Voluntas aut bona eſt, aut mala: & vtique malam non habemus ex Deo: reſtat, vt bonam voluntatem habeamus ex Deo* Et cap. 17. *Nolunt homines facere, quod iuſtum eſt, ſine quia latet, an iuſtum ſit, ſive quia non delectat: tanto enim quidquam vehementius volumus, quanto certius, quam bonum ſit, novimus, atque delectamur ardentius. Ignorantia igitur, & infirmitas vitia ſunt, quia impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendam opus bonum, vel ab opere malo abſtinendum. Vt autem innoteſcat, quod latebat, & ſuave fiat, quod non delectabat, gratia Dei eſt, quæ hominum adiuvat voluntates.* Libro de ſpiritu, & lit. cap. 3. *Neque liberum arbitrium quidquam, niſi ad peccandum valet, ſi lateat veritatis vis: & cum id, quod agendum, & quo nitendum eſt, cœperit non latere, niſi etiam delectet, & ametur, non agitur, non ſuſcipitur, non bene viuitur: vt autē non lateat, gratia Dei eſt.* Et lib. 1. ad Bonifacium capite 3. *Nec poteſt homo boni aliquid velle, niſi adiuvetur ab eo, qui malum non poteſt velle; hoc eſt, gratia Dei per Ieſum-Chriſtum Dominum noſtrum.*

Addit & Bernard. ſer. 1. de Annuntiatione: *Certum eſt ad ſuam originem vniuerſa, quantum in eis eſt, tendere, & in eam ſemper eſſe partem procliviora: ſic & nos, qui de nihilo creati ſumus, conſtat, quia ſi nobis ipſis relinquimur, in peccatum ſemper, quod nihil eſt, labimur.* Audet etiam his addere D. Thom. qui 2. 2. quæſt. 136. articulo 3. ad ſecundum ait: *Bonum politicæ virtutis commenſuratum eſt naturæ humanæ: & ideò abſque auxilio gratiæ gratum facientis poteſt voluntas humana in illud tendere, licet non abſque auxilio gratiæ Dei.* Et quæſt. 24. de Verit. art. 14. inquit: *Si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, ſed ipſam miſericordiam Dei, per quam interius motum mentis operetur, ſic nec vllum bonum homo poteſt facere ſine gratia Dei.*

257 Ad primum locum ex Auguſtino concedo totum, & nihil contra nos: fatemur enim cum cæteris Catholicis, quòd ſi bonum aliquod, ſivè phyſicum, ſive morale facimus, illud non niſi ex Deo facimus dante, & conſervante *poſſe*, & applicante ad bonam operationem. Vnde concedimus bonam omnem voluntatem nos non habere, niſi ex Deo; ſolumque malam habere ex nobis, quia ad malum non concurrit poſitive Deus, ſed ſolūm permiſsivè. Ad ſecundum ex c. 17. dico, tranſeat, quòd ad hoc quòd innoteſcat, quod latebat, & ſuave fiat, quod non delebat, gratia ſpecialis requiratur. Sed dum aliquando aliquod verum practicum naturaliter innoteſcit, quia vis intellectus practici, licèt ſit vulne-

nerata; non tamen est extincta, & aliquando aliquid volũtatem delectat, quia esto infirma sit, non tamen emortua est, sine gratia cum solo concursu generali aliquid voluntas potest bene velle, & bene facere.

Ad aliud ex lib. de spiritu, & litera dico, quòd liberum arbitrium non valet nisi ad peccatum, si lateat via veritatis, & non delectet quod amandum est. Sed quia (vt dixi) non semper latet via veritatis, nec semper insuave est, quod perficiendum est, tunc potest homo lapsus sine nova gratia per solùm lumen naturæ signatum super nos cognoscere in praxi quid expediat, & per voluntatem bene facere. Ad vltimum ex lib. ad Bonifacium dico, quòd quando latet, quod expedit, & non delectat, tunc homo nihil operari boni potest, nisi ex gratia per Iesum-Christum concessa, iuxta conditionalem supra adductam ex Augustino. Sed quia aliquando nõ latet quid expediat, quia ex illustratione luminis naturalis cognoscitur, nec insuave est, ideo naturaliter absque gratia per Iesũ Christum concessa aliquod bonum morale bene operari possum, & velle, & perficere. Ad Bernardum dico, quòd si præceptum instat, & nobis ipsis relinquamur, sic, quòd Deus deneget concursum debitum ad non peccandum, tunc infallibiliter peccamus, non ex defectu gratię proprie dictæ, sed quia Deus, vel in explicationem sui dominij, vel ob alios fines, renuit misericorditer elargiri nobis concursum suum ad non peccandum.

258 Ad D. Tho. Clara est mens eius, quòd requirit auxilium gratiæ, lato modo sumendo gratiam pro auxilio efficaci Dei moventis, sine quo nullum fiat opus. Quod patere potest ex eo, quòd dicit: *Bonum politicæ virtutis esse commensuratum naturæ humanæ*: & sic sine gratia potest in illud natura humana, non solum gratum faciente, sed etiam sine gratia ordinis supernaturalis, quia dum opus non superat facultatem physicam, & moralem naturæ nostræ, Deus applicat nos ad operandum id, quod non excedit vires nostras & sic sine gratia proprie dicta movet nos interius ad operandum intra *posse* nostrum. Vnde dum *posse* est ordinis naturæ, auxilium efficaciter applicans nos etiam est ordinis naturæ.

Ad secundum concedimus totum. Neque enim opus misericordiæ Dei debet semper reduci ad ordinem supernaturalem, cum opus creationis ex misericordia sit, & naturalis ordinis sit: sic & conservat nos ex hac misericordia. Nam misericordia Dei est, quòd non sumus consumpti, & misericordia Dei est applicare nos efficaciter ad operandũ bonũ. cum possit nobis permittere peccatum.

259 Quintò arguit hic Auctor ratione, primò desumpta ex orationibus Ecclesiæ, quas fundit pro perficiendis operibus pietatis. Secundò arguit ex eo, quòd voluntas magis propensa est ad malum, quàm ad bonum, & semper operatur id, quod magis eam delectat, quam quod illi insuave apparet; apparet autem semper malum magis suave, quàm bonum morale: & sic sine gratia speciali hæc omnia corrigente nullum prorsus potest perfecte facere bonum.

Hęc autem non convincunt intentum. Nam Ecclesia vel orat pro perficiendis operibus pietatis, vt conducunt ad salutem, vel pro meritis vitæ æternæ, & pro his gratiam exorat; vel orat pro perficiendis alijs operibus honestis, & ex bono fine perficiendis: & sic exorat auxilium generalis providentiæ ad singulos actus. Nam Deus non tenetur in ordine naturæ voluntatem efficaciter præmovere ad singulos actus, sed tantum ad bonum in communi; vnde libere, & misericorditer movet ad singulos actus: & sic exoratur pro exhibitione huius misericordiæ. Vnde ex isto capite non convincitur necessitas gratiæ strictæ, sed tantum largè pro auxilio efficaciter ad bonum applicante.

Ad secundum fateor voluntatem hominis lapsi magis propensam esse ad malum, quàm ad bonum: sed dum libera est, & non necessitatur ad malum, aliquando potest eligere bonum, & cum solo generali Dei concursu bene perficere illud. Neque est verum, quòd semper eam magis delectet malum, quàm bonum: quia in ordine ad bonum liberum arbitrium diminutum est, sed non extinctum. Vnde licet vt in plurimum magis amet malum, aliquando tamen potest aliquo bono magis delectari, quàm malo.

§. V.

Vtrùm ad quodlibet bonum opus morale indigeat homo lapſus congrua cogitatione, quæ ſit ſpecialis gratia Dei conceſſa per Chriſtum?

260 SVPPONO Voluntatem non poſſe velle operari bonum, & honeſtum, niſi recta cogitatione præveniatur, & ab illa verè excitetur ad bene moraliter operandũ. Hoc ergo ſuppoſito, inquirimus, an iſta congrua cogitatio, etiam quando operamur opus facile naturale, hoc eſt, naturæ humanæ conmenſuratum, ſemper ſit ſpecialis gratia Dei? P. Vazquez affirmat, ad quodcumque opus bonum morale eſſe neceſſariam gratiam ſpecialẽ Dei, ſi ſupernaturale ſit, ordinis ſupernaturalis; ſi autem ſit ordinis naturalis, gratiam ſpecialem ordinis naturæ, conceſſam ex Chriſti meritis: quam gratiam ſpecialem, dicit, eſſe hanc congruam, & ſanctam cogitationem indiſpenſabiliter requiſitam ad omnem actum moraliter bonum. Ita tenet hic diſp. 189. & ſequentibus latiſsime. Vnde in ſententia Vazquez gratia ſpecialis non requiritur ad omnem actum moraliter bonum ex defectu virium, vel ex infirmitate naturæ humanæ, & ſic non eſt quaſi dans *poſſe*: ſed tenet ſe ex parte actus. Cum enim voluntas ſit indifferens ad bonum, & ad malum, hæc ſancta cogitatio determinat eam ad bonum perficiendum, & abſtinendum à malo: & quia huiuſmodi determinatio ad bonum & beneficium indebitum voluntati indifferẽti, ideo illam gratiam dicit ſpecialem. Sic tenet cap. 14. eiuſdem diſputationis.

Suadet autem ſibi eam eſſe indebitam ex vi creationis, ex diſcrimine inter creaturas rationales, & reliquas alias. Nam iſtæ ex vi creationis ſunt determinatæ ad vnum, & ſic concurſus ad illud operandum debitus eſt cum alijs requiſitis; at rationales creaturæ ex vi creationis ſunt indifferentes ad bonum, & ad malum, vnde determinatio ad bonum, quæ fit per ſanctam cogitationem, eſt indebita creaturæ rationali. Cæterũ iſtam ſententiam reijciunt omnes Auctores §. præcedenti adducti infavorem noſtræ concluſionis. Quibus addo RR. P. Fr. Ioan. à S. Thom. hic diſp. 19. ſuo art. 3.

260 Sit concluſio. *Cogitatio requiſita ad omne bonum opus morale, non requiritur, quod ſemper ſit gratia ſpecialis; ſed aliquando ſpectat ad concurſum generalem.* Concluſio hæc patet ex Patribus, & Cõcilijs, quibus quæſito præcedenti probavimus, abſque gratia ſpeciali poſſe hominem lapſum, facere aliquod bonum opus morale. Si enim ad quodlibet bonum opus morale perficiendum gratia ſpecialis ſanctæ cogitationis requireretur, non poſſet homo abſque gratia ſpeciali aliquod bonum morale perficere: illa ergo quæ probant primum, probant etiam ſecundum. Secundò prob. ſpecialiter contra Vazquez. Nam ex indifferẽtia voluntatis ad operandum bene, vel male, non ſufficienter colligitur, quòd ſemper recta cogitatio determinans voluntatem ad bonum actum ſit ſpecialis gratia: ergo P. Vazquez inutili nititur fundamento, Prob. Antec. Nam in ſtatu integritatis volũtas etiam erat indifferẽs ad bonum, & ad malum, imo erat in perfecto æquilibrio; & tamen (vt dicit D. Thom.) omne bonum opus morale ordinis naturæ abſque gratia ſpeciali ſanctæ cogitationis perficere poterat: ergo in ſtatu lapſus poterit abſque gratia ſpeciali ſantæ cogitationis aliquod bonum perficere, etiamſi indifferens ſit ad bonum, & ad malum.

Secundò prob. Nam eſto voluntas ſit indifferens ad bonum, & ad malum; tamen cum rationalis ſit, inclinatur ex ſe ad operandum bonum: ergo naturaliter exigit aliquando moveri iuxta ſuam inclinationem ad operandum bonum; ergo abſque gratia ſpeciali aliquando excitabitur in ea iuxta curſum naturalem rerum aliqua recta cogitatio determinans eam ad operandum bonum. Cõſeq. videtur bona, & Antec. probatur: Voluntas indifferens inter bonum, & malum poteſt expedite operari bonum: ergo naturaliter inclinabitur in illud, & naturaliter exiget aliquando exire in bonam operationem. Explicatur hoc: Libertas data eſt homini in ſui naturalẽ perfectionem: ergo indifferentia inter bonum, & malum non erit ei obſtaculũ naturale ad perficiendum bonum; eſſet autem naturale obſtaculum, & naturale impedimentum, ſi quia indifferens eſt ad bonum, & ad malum, indiſpenſabiliter ad operandum aliquando bonum requireret ſpecialem gratiam ſanctę cogitati-

gitationis: ergo ex ſola indifferentia inter bonum, & malũ perperam infert Vazquez ſpecialem gratiã ſanctæ cogitationis ad operandũ aliquod bonum morale.

262 Tertiò prob. Si voluntas, ex quo indifferens eſt inter bonum, & malum, ad operandum quodcumque bonum indiſpenſabiliter requireret gratiam ſpecialem Dei, ex quo indifferens eſt, eſſet neceſsitata naturaliter ad operandum malum; hoc autem non videtur iuxta ſanam doctrinam dici poſſe: ergo. Prob. Min. Nam licèt aliqui dixerint voluntatẽ ex vi lapſus primi Parẽtis ſine ſpeciali gratia non poſſe, niſi ad peccatum (quod damnatum vidimus contra Michaelem Baium) tamen nullus dixit, quòd ex vi ſolius libertatis, & indifferentiæ voluntas naturaliter non poſsit, niſi ad peccatum, niſi ſpeciali gratia ſanctæ cogitationis præveniatur: maiori enim iure hoc deberet damnari, quã ſententia Baij. Et quis credet auditui noſtro, quod ex quo Deus naturam bonam rationalem liberam fecit, & in manu conſilij ſui reliquerit, poteſtatemque expeditam eligendi bonum, & reprobandi malum dederit, ex hoc præcisè illam concurſu generali ad eligendum bonum adiutam, neceſsitaverit ad amplectendum malum, niſi gratia ſpeciali eam prævenerit ad bonum?

Nec valet dicere, quòd volũtas creata, cum ſit creata ex nihilo, ſi ſibi relinquatur, neceſſariò, id eſt, infallibiliter eliget malum. Non quidem valet. Nam illa adiuta concurſu generali non ſibi relinqueretur, ſed ex Dei adiutorio procederet ad operandum: ergo ſic adiuta non infallibiliter tẽderet in nihil, quod eſt peccatum. Itaque non bene valet: *Voluntas ad opus ſuæ naturæ phyſicè, & moraliter poteſt, ſolo Dei concurſu generali iuvatur: ergo ſibi relinquitur, & ex conſequenti peccabit, & bonũ opus non perficiet.* Non quidem hæc bona Conſeq. eſt. Nã peccatum nequit oriri ex volũtate operante, vt Deo ſubordinata; licèt poſsit oriri ex voluntate, vt Deo non ſubdita.

273 Dices illum concurſum, quem vocamus generalem, hoc ipſo, quod determinet cauſam ex ſe indifferentem ad operandum bonum, fieri ſpecialem gratiam Dei, quia non debetur. & ſic eſt beneficium indebitum, & per conſequens gratia ſpecialis Dei. Sed contra eſt. In primis: quia non videtur recte rationi conſonũ, quòd à Deo concurſus generalis providentiæ ſolum ſit inſtitutus pro cauſis naturalibus neceſſarijs, & non pro cauſis naturalibus liberis: eſſet enim providentia generalis manca, ſi ad ipſam attineret dare cauſæ liberæ *poſſe* expeditũ ad actum naturalẽ, & nõ etiam ad ipſam attineret dare aliquando applicationem ad operandum operationem liberam, ad quã ex vi providentiæ generalis haberet *poſſe* expeditum. Ne ergo hoc dicatur, affirmandum erit applicationem efficacem ad vnum, vel alterũ actum non eſſe indebitum beneficium.

Secundò. Nam licet huic individuo determinato non ſit debitus cõcurſus ad bonam operationem liberam; naturæ tamen hominis potentis expeditè bonum operari, debitum eſt, quod aliquando illud *poſſe* ad actum reducet: ergo erit illi quoque debitũ quod aliquando congrua cogitatione ditetur, qua bonã operationẽ eliciet. & ſic nõ erit gratia ſpecialis.

Tandem prob. Nam licet homo ſit indifferens ad virtutem, & vitium; tamen illi eſt debitum vivere ſecundum virtutem, vt ait D. Tho. 2. contra Gent. c. 28. illis verbis. *Alio modo aliquid dicitur debitum alicui ſecundum ſe: hoc enim eſt ex neceſsitate alicui debitum, quod ad eius perfectionem requiritur: ſicut homini debitum eſt habere manus, vel virtutem, quia ſine his perfectus eſſe non poteſt*: ergo non obſtante indifferentia voluntatis inter bonum, & malum, poterit illi eſſe debitum aliquando tendere in bonum. Confirm. In ſententia P. Vazquez poteſt voluntas eligere actum indifferentem, per cuius elicientiam liberetur à malo, & tamen ſolo concurſu generali hoc fieri poteſt, vt ipſemet Vazquez fatetur: ergo & poterit liberari à malo eliciendo actum bonum, ſine eo quod ad hoc ſit neceſſaria ſpecialis gratia Dei.

Nec valet dicere cum Vazquez, quòd liberari à malo faciendo bonum ſit perfectio voluntatis, non vero liberari à malo faciendo opus indifferens: & ſic ad primum requiritur gratia ſpecialis, non vero ad ſecundum. In contra eſt. Nam licèt maior perfectio voluntatis ſit liberari à malo faciendo bonum, quam faciendo indifferens; dum tamen bona operario ordinis naturæ eſt, & extremum libertatis volũtati proportionatum, non

infertur, quòd liberari à malo faciendo bonum ſic excedat liberari à malo faciendo indifferens, quod primum de neceſsitate ſpectet ad ordinem gratiæ ſpecialis, & ſecundũ ſpectet ad ſolam providentiam generalem. Prob. Conſeq. Nam difficultas in operando bonum ſibi proportionatum tota ſtat in eo, quòd ad operandum bonum requiritur non ſuccumbere malo, quod allicit, & trahit ad ſe voluntatem, propenſam magis in malum, quàm in bonum: ergo dum ſolo concurſu generali operando indifferens voluntas ſuperat hanc difficultatem, poterit etiam cum ſolo concurſu generali liberari à malo faciendo bonum ſibi proportionatum.

§. VI.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

265 PRIMO Arguit P. Vazquez ex PP. & Concilijs, & ſcriptura ſacra, quæ ad ſingulos actus bonos requirunt gratiam Dei. Quæ omnia ſupra à nobis adducta ſunt, & ſuperabundanter ſatis explicata, & ideo reticemus ea, ne incidamus in vitium inutilis repetitionis.

Arguit ſecundò ex D. Tho. q. 24. de Verit. art. 14. vbi habet: *Si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, ſed ipſam miſericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, & exteriora ordinat ad hominum ſalutem, ſic nec vllum bonum homo poteſt facere ſine gratia Dei.* Quibus D. Tho. ad faciendum quodcumque bonum ſolùm excludit neceſsitatem gratiæ habitualis: vnde videtur admittere neceſsitatem gratiæ ſupernaturalis auxilij.

Reſpondet Monteſinos D. Thom. loqui de auxilio gratiæ Dei: quia loquitur de gratia ordinante opera bona ad ſalutem æternam. Sed Illuſt. Godoy renuit acquieſcere huic ſolutioni; ſed dicit, debere intelligi prædicta verba de concurſu generali iuxta ea, quæ dicit D. Th. in articulo, ibi: *Quamvis autem huiuſmodi bona poſsit homo facere ſine gratia gratum faciente, non tamen ſine Deo: quia cauſa ſecunda non agit, niſi per virtutem cauſæ primæ.* At concurſus deſideratus ex ſola dependentia cauſæ ſecundæ à prima ſolùm eſt concurſus generalis: ergo non loquitur de gratia ſpeciali.

266 Sed crediderim in auctoritate adducta D. Thom. loqui de gratia auxiliante ſupernaturali: hoc mihi ſuadeo, quia prædictæ gratiæ duo munia tribuit: alterum eſt interius motum mentis operari: & alterum eſt exteriora hominum bona ordinare ad ſalutem: hæc autem duo neceſſariò requirunt auxiliũ gratię ſupernaturalis. Pro cuius nobiliori intelligentia adverto, quòd in illo articulo eadem verba ſemel, & iterum repetit, cũ hoc diſcrimine, quod in auctoritate adducta dicit *ſine gratia Dei*, & in alia abſtinet à verbo *gratia*, & dicit *ſine Deo*. Quibus denotat reſolutionem ſuam eſſe, quòd liberum arbitrium pro opere bono morali naturali præſcindendo ab ordine ad ſalutẽ, ſolùm indiget concurſu Dei interius moventis voluntatem, niſi aliquæ difficultates adſint, ad quas ſuperandas non ſufficiant vires naturę; pro opere autem bono morali naturali, vt conducente ad ſalutem, indigere gratia Dei Auctoris ſupernaturalis: quam dicit *Dei miſericordiam*, quia miſericorditer opera noſtra ordinat ad ſalutem.

Quam explicationem damus, non quia opprimamur verbo *gratia Dei*: nam hoc multoties explicat D. Tho. de voluntate divina, prout generaliter benefacit, tam creaturis rationalibus, quàm irrationalibus, vt videre licet in 2. diſt. 28. q. 1. ar. 1. ad 1. ibi: *Nihil tamen bonum poteſt facere ſine gratia Dei*, ſecundum quod intelligitur *gratia* ipſe Deus gratis dans, eo quod ipſe eſt principium omnis boni, non tantum in hominibus, ſed etiam in alijs creaturis: & ſic intelligendum eſt, quod dicitur: *Sine me nihil poteſtis facere*. Sed talem explicationem coacti ſumus dare ex illis verbis: *Et exteriora hominis ordinat ad ſalutem*: quod eſt opus conducens ad vitam æternam, indiſpenſabiliter requirens gratiam ſupernaturalem, ſaltem auxiliantem.

267 Sed inſtat Pater Vazquez diſputatione 190. cap. 11. Quia omne opus bonum morale conducit ad ſalutem hoc ipſo, quòd bonum morale eſt: nam apud Patres ſolùm duo genera operum inveniuntur: quædam, quæ ſolùm ſpectant ad vtilitatem huius vitæ, & quaſi carnalia vocantur: quædam, quæ pertinent ad veram pietatem. Sed opera bona moralia, de quibus hic, non pertinent

nent ſolùm ad commodum vitæ præſentis; alioquin eſſent opera damnationis, & pœnæ; ergo pertinent ad veram pietatem; pietas autem vtilis eſt ad ſalutem: ergo omne bonum opus morale pertinet ad ſalutem.

Reſp. neg. Antec. Nam vt opus conducat ad ſalutem, non ſufficit quomodocumque habere honeſtatem; ſed oportet, quod illa honeſtas poſitive ordinetur ad finem ſupernaturalem. Vnde dicebat Chriſtus Math. 5. *Niſi abundaverit iuſtitia veſtra, pluſquam Phariſeorũ, & Scribarum, non intrabitis in regnum cœlorum*: datur ergo vera iuſtitia non abundans, vtpote carens ordine ad finem ſupernaturalem: & hæc non conducit ad ſalutem æternam. Vnde Auguſtinus lib. 1. ad Simplicianum q. 21. circa finem loquens de his, quæ inveniuntur in natura ante electionem gratiæ, & ad gratiam non conducunt, dicit ſolùm inveniri *maius ingenium, minora peccata, vel etiam honeſtas, vtileſque doctrinas*: datur ergo haneſtas ad ſalutem non conducens. Et quidem opera multa bona, quæ non erant peccata, facta à Gentili, honeſta erant, vt ſupra vidimus: nec tamen conducebant ad ſalutẽ. Nec talia opera *carnalia* dicuntur: quia ad hoc requirebatur, quòd haberent pro fine ſolum commodum huius vitæ præſentis; illa tamen pro fine ſolùm habebant ipſam honeſtatem operis. Vnde opera pietatis erant, ſed ad ſupernaturalem finem non pertinebant.

268 Tertiò arguit Vazquez ad idem probandum. Nam vt homo efficiat aliquod opus bonum morale, neceſſarium eſt taliter ordinem vniverſi diſponi, vt excitetur congrua cogitatio; at ſic diſponi ſpecialis gratia eſt Dei conditoris naturæ: ergo hæc ad omne bonum opus morale neceſſaria eſt. Prob. Min. tum quia res potuerunt aliter diſponi citra iniuriam creationis: ergo ſic diſponi fuit gratia à dono creationis diſtincta. Secundò: quia aliàs ſi ſic non diſponerentur, non eſſet integrum creationis donum; quod falſum apparet: ergo. Tertiò: nam homo per peccatum meruit omni cogitatione congrua privari: ergo quod ſic ordo vniverſi fuiſſet diſpoſitus, vt non privaretur homo omni cogitatione congrua, facit ſpeciale beneficium, & ſpecialis gratia naturæ conditoris.

Ad hoc nego Min: Ad primam probat. diſt. Anteced. Poterat aliter diſponi ordo creationis ſic, quòd iſtæ, quæ de facto excitantur congruę, non excitarentur, conc. Antec. ſic, quod neque iſtæ, neque aliæ excitarentur, nego Antec. ergo ſic diſponi fuit ſpecialis gratia cõditoris, nego Conſ. Itaque ex ſupoſitione creationis naturæ rationalis abſque iniuria creationis non potuit Deus ordinem vniverſi ſic diſponere, quod nunquam in creatura rationali excitaretur aliqua cogitatio congrua: cùm enim ex vi creationis natura rationalis acceperit *poſſe* proximum, & expeditum ad aliquod bonum opus morale, exigebat ſic creari, quod aliquando in aliquo individuo tale *poſſe* reduceretur ad actum, ne eſſet inutiliter datum. Cum autem ad hoc neceſſaria eſſet cogitatio congrua, non potuit Deus abſque iniuria creationis ſic condere vniverſum, quod in nullo eventu cogitatio congrua requiſita ad bonam operationem moralem excitaretur. Vnde ſic ordinaſſe, vt aliqua ſecundum naturalem curſum rerum excitaretur, non fuit gratia diſtincta à dono creationis.

269 Ad ſecundam prob. dico, quòd ſi ſic diſponeretur vniverſũ, quod nulla cogitatio congrua ex ordinario rerum curſu oriretur, vniverſum eſſet integrum integritate eſſentiali, non tamen integritate debita, ad quam requirebatur, quod natura rationalis naturaliter potens, & naturaliter inclinata ad aliquod bonum naturale morale, naturaliter quoque aliquando, & in aliquo ſui individuo ad talem actum perduceretur: quod cum non haberetur, ſi Deus determinaret ex curſu rerum naturali nullam vnquam aſſurgere congruã cogitationem, donum creationis non haberet ſibi debitum: & ſic complete non eſſet integrum. Ad tertiam dico, quòd dum homo per peccatum non amiſit omne *poſſe* ad operandum bene moraliter, ſed manſit cum *poſſe* ad aliquod bonum operandum per vires naturæ, non contraxit quoque debitum carendi pro ſemper, & in omni individuo omni cogitatione congrua: & ſic ſine omni vera gratia poteſt aliquando tali cogitatione ditari.

Aliter alij reſp. quod per peccatum homo meruit privari omni cõgrua

cogitatione quoad ſufficientiam meriti, non tamen quoad efficaciam: ſicut & meruit ſui annihilationem, quam tamen de facto non contraxit, quia quoad efficaciam annihilari non meruit. Sed hęc ſolutio difficilis apparet. Nam quod meritum peccati non fuiſſet efficax ad merendum de facto privationem omnis cogitationis, gratia fuit diſtincta à dono creationis: ergo & collatio talis cogitationis congruæ gratia erit diſtincta à dono creationis. Conſeq. videtur bona, & Antec. prob. Nam quod peccatum de facto non extenderetur ad privandũ hominem omni cogitatione congrua, miſericordia fuit non debita ex vi creationis, ſed ex divina liberalitate conceſſa; fuit enim voluntas efficax Dei de non puniendo peccatum hominis iuxta merita ſua: non ergo fuiſſet gratia indiſtincta à dono creationis.

270 Hoc ſane difficile eſt. Sed prima ſolutio etiam eſt difficilis: nam dum peccatum habuit condignitatem ad annihilandum peccatorem, credendum eſt non habuiſſe quoque condignitatem ad privandum eum omni *poſſe* morali ad bonam aliquam moralẽ operationem: fit enim argumentum à maiori ad minus. Vnde placet dicere hic interveniſſe gratiam, non Dei naturæ conditoris, ſed ſupernaturalis Auctoris, contra quem offenſa facta eſt, & ad quẽ attinebat iuſtitia vindicativa. Vnde dum adæquate non ſe vindicavit de peccato, in ordine ſupernaturali benefactor fuit homini.

Cæterum hanc gratiam interveniſſe non eſt in cauſa, quod collatio cogitationis congruæ ad aliquid bene operandum gratia ſpecialis ſit. Nam hæc eo eſſet gratia, quia reſtitueret hominem, non in eo, quod amittere potuit per ſuũ peccatum; ſed in eo quod de facto amiſit: non autem de facto amiſit *poſſe* ad omne bonum morale, ſed de facto, licet ex Dei miſericordia ſpeciali, remanſit cum *poſſe* ad aliquid bene operandum. Et ſic collatio cogitationis congruæ ad illud perficiendum gratia ſpecialis non eſt: eſto remote gratiam Dei præſuppo nat, extrinſecam quidem, nempe Dei voluntatem, miſericordialiter ſe gerentem cum homine, non ſumendo vindictam de eius peccato, iuxta condignitatem eius. Ex quibus infero ipſam collationem cogitationis congruæ non eſſe favorem diſtinctum à gratia creationis: ſiquidem voluntas Dei, qua noluit punire peccatũ adæquate iuxta merita eius, fuit quoque voluntas de eo, quòd homo permaneret potens ad aliquod bonum peragendum & per conſequens cum debito ex vi creationis de eo, quod illi aliquando daretur congrua cogitatio ad aliquod bonum opus morale peragendum.

271 Quartò arguitur. Opera moraliter bona ad iuſtificationem, & vitam æternam, vel diſpoſitivè, vel meritoriè, vel impetratoriè conducunt, etiamſi fiãt ex motivo naturalis virtutis: ergo haberi à nobis non poſſunt abſque ſpeciali gratia per Chriſtum, aliàs ex nobis eſſet noſtræ iuſtificationis initium, poſſetque reſpondere Apoſtolo interroganti, *quid habes, quod non accepiſti?* habeo de meo opera moraliter bona, quibus me ad iuſtificationem diſpono, poſſetque vnus ſe ab alio diſcernere, & adverſus alium inflari: quæ omnia abſurdiſsima ſunt. Antec. probatur primò. Decet namque munificientiam Dei, eiuſque largitatem, vt homini facienti quod in ſe eſt ex proprijs, ſeque exercenti in actibus bonis moraliter, vt ſua dona largiatur. Secundò: nam gratitudo condignitatem, aut æqualitatem operis, quod retribuat, non petit: ergo etſi talia opera inferiora ſint donis ſupernaturalibus Dei, poterit illa ex gratitudine cõferre pro eis: ac proinde in his bonis operibus reperiri poterit ratio meriti congrui reſpectu ſupernaturalium bonorum. Quod confirmat: nam id, quod intuitu alicuius operis quantumcumque infirmi datur, non ex mera liberalitate, ſed ex gratitudine datur: ergo ſi Deus intuitu iſtorum operum ſua ſupernaturalia dona retribuat, ex gratitudine, & non ex mera liberalitate præſtabit: & conſequenter in eis ratio meriti de congruo invenitur reſpectu ſupernaturalium bonorum.

Tertiò: nam iuxta Patres opera omnia moralia in duplici ſunt differentia; alia ſunt carnalia, quæ ſunt damnationis, & pœnæ: alia, quæ pertinent ad veram iuſtitiam, pietatem, ad Deum, & ad vitam æternam; at opera moraliter bona non ſunt in primo genere: ergo erunt ſecundi generis: & conſequenter ad vitam æternam conducunt. Quartò: nam

opus

opus bonum morale difficile,& opus facile intra eundem ordinem ſunt;at opus difficile ad vitam æternam aliquo ex prædictis modis conducit:ergo operi facili talis conducentia neganda non eſt.

272 Ad hoc argumentum nego Antec. Ad primam prob. nego Antec. Non enim decet divinam munificentiam opus merè naturale ſuis donis ſupernaturalibus remunerari: debet enim haberi aliqua proportio, ſaltem ordinis, inter præmium,& meritum; hæc autem non habetur inter opus morale purè naturale, & dona ſupernaturalia: & ſic nihil concluditur. Ad ſecundum nego Conſeq. Quia licèt gratitudo æqualitatem in beneficio recompenſando non petat, petit tamen aliquam proportionem in opere autem bono morali ordinis naturæ nulla adeſt cum præmio ſupernaturali proportio. Ad confirm. concedo Conſequentiam,ſed nego ſuppoſitum Conſequentis, videlicèt, quòd intuitu alicuius boni operis merè naturalis Deus ſua bona ſupernaturalia retribuat. Cuius ea aſsignatur ratio: nam intuitu alicuius operis Deum dare dona ſua eſt ab illo opere Deum ad dandum moveri;nequit autem Deus ab opere naturali moveri ad dandum dona ſua ſupernaturalia: & ſic nequit intuitu illius ſua dona ſupernaturalia elargiri.

Sed inſtas: Poteſt Deus ex noſtra miſeria,quæ naturalis eſt,moveri ad ſublevandam illam ſua miſericordia: ergo & poterit ex operibus bonis naturalibus moralibus moveri ad ſublevandam miſeriam. Ad hoc nego Conſeq. & aſsigno diſcrimen. Nam miſeria non movet ad ſui remunerationem, ſed ad ſui ablationem: & ſic eſto naturalis ſit, poteſt hoc motionis genere gaudere. At opera movent ad ſui remunerationem: & ſic requiritur ex parte operis aliqua proportio cum præmio, ad quod movent: quæ cùm non reperiatur in opere naturali cum ſupernaturali, non poteſt Deum movere ad ſui remunerationem per dona ſupernaturalia.

Ad tertium iam ſupra reſponſum eſt illam diviſionem non eſſe adæquatam. Quod confirmat ſententia Vazquez, quæ admittit opus indifferens in individuo: quod tamen neque carnale eſt, neque ad vitam conducit æternam. Ad quartum dico opus facile, & difficile, ſi ſuperet vires morales voluntatis, non eſſe eiuſdem rationis,ſed diſcriminari in ordine; nam cùm opus difficile non poſsit fieri per vires naturæ, cum quibus phyſicam tantum habet proportionem, requiritur, quòd fiat ex viribus gratiæ, & ſic eſt in ordine ſupernaturali, ſi non elicitivè,ſaltem ſanativè: vnde bene poteſt conducere ad vitam æternam. At opus facile, cum non ſuperet vires naturæ, nec phyſicas, nec morales, ex illis ſolis fit: & ſic eſt merè naturale, & ex conſequenti ad vitam æternam non conducit.

273 Quintò arguitur. Voluntas hominis ſufficienti cogitatione ad bonum pręventa eſt indifferens ad bonum, & ad malum: ergo non debetur ei cogitatio congrua ad bonum. Prob. Conſeq. Voluntati ſic indifferenti non debetur, quod præ malo operetur bonum; hoc enim ſonat indifferentia ad vtrumque: ergo neque debetur cogitatio congrua ad operandum bonum. Confirm. Si eſſet debita determinatio ad bonum, non poſſet ei ſine iniuria negari;ſed ſine iniuria multoties negatur: ergo non debetur cogitatio congrua ad bonum. Cõfirm. ſecundò. Sint duo homines ſic indifferentes ad bonum, & ad malum, & vni detur cogitatio congrua ad bonum, & operetur bonum, alteri verò negetur, & operetur malum;in iſto caſu huic non operanti nulla fit iniuria: ergo alteri confertur gratis. Prob. Conſeq. Nam illi duo,vel ſunt æquales in eo quod vtrique debetur,vel ſunt æquales in eo quod nulli debetur? Si primum: ergo cui non datur, irrogatur iniuria. Si ſecundum: ergo cui datur, fit gratia: quia confertur illi beneficium indebitum.

Ad hoc argumentum diſt. Antec: eſt indifferens ad bonum, & ad malum indifferentia inclinationis, neg. Antec. indifferentia elicientię,concedo Antec, & nego Conſeq. Ad prob. diſt. Antec. indifferenti inclinativè,& elicitivè,cõc. Antec. indifferenti elicitivè,ſed non inclinativè, nego Antec. & Conſeq. Dico ergo,quòd voluntas libera inter bonum, & malum magis inclinatur ad bonum, quia ad bonum inclinatur vt ad ſui perfectionem: & ſic inclinatur per proſequutionem; ad malum autem ſolùm inclinatur vt fugandum:& ſic poteſt ei deberi cogitatio congrua ad proſequendum bonum præ proſequutione mali.

Sed

274 Sed inſtas. Nam licèt hæc doctrina vera eſſet, loquendo de homine in ſtatu innocentiæ, & ſano; non tamen vera eſt de homine lapſo, qui maximè vulneratus eſt in voluntate, quod vulnus in eo conſiſtit, quòd inclinatio ad bonum valde diminuta eſt per peccatum, & prævalet inclinatio ad malum, non vt fugendum, ſed vt proſequendum: & ſic voluntas indifferens magis propendit ad proſequutionem mali, quàm ad eius fugam: vnde voluntas per peccatum dicitur *incurvata*, quia ſi ponatur in libra magis declinat ad malum, quàm inclinatur ad bonum: non ergo vera eſt illa doctrina de eo, quod voluntas indifferens indifferentia libertatis æqualiter ſe habeat ad bonum, & ad malum, ſed naturaliter magis propendat in bonum. Secundò. Nam voluntas per peccatum maximè deordinata eſt in ordine ad bonum: amiſit ergo rectitudinem ordinis, quam habebat, dum Deus fecit hominem rectum. Hæc autem rectitudo conſiſtebat in eo, quod voluntas magis inclinabat ad bonum, quàm ad malum, à qua rectitudine cum ceciderit, dicendum erit, quod in ſtatu lapſus magis inclinat ad malum, quàm ad bonum.

Sed reſpondetur hæc habere veritatem, non loquendo de appetitu innato, ſed de appetitu elicito. Nam in naturalibus voluntas per peccatum nec extincta, nec diminuta eſt. Per inclinationem autem elicitam magis propendit in bonum ſenſibile, quàm in bonum honeſtum: quia dum appetitus ſenſibilis non ſubditur rationi, quia ratio non ſubditur Deo, magis allicit voluntatem, & ad ſe trahit, quàm bonum honeſtum: & ſic frequentius proſequitur malum, quàm bonum. Solutio ergo data procedit de inclinatione innata, non de elicita, & de illa dicit, quòd voluntas libera, licet indifferentia elicientiæ, æqualiter comparetur ad bonum, & ad malum; tamen inclinativè ſolùm eſt ad bonum. Vnde nihil mirum, quod ei debeatur cogitatio congrua ad proſequutionem boni.

275 Ad confirm. diſt. Maiorem: non poſſet abſque iniuria negari eo modo, quo eſt debita, conc. Mai. eo modo, quo non eſt debita, nego Mai. & diſt. Min. negatur eo modo, quo eſt debita, nego Min. alio modo, quo non eſt debita, conc. Min. & diſt. Conſeq. non debetur individuo ratione individuationis, conc. Conſeq. ratione naturæ, nego Conſeq. Itaque dicimus, quòd naturæ humanæ ex dono creationis, ex quo habet *poſſe* expeditum ad vnum, vel alterum bonum opus morale, debetur in aliquo individuo, & aliquando, quod operetur benè moraliter; & eo modo requiritur etiam cogitatio congrua: vnde dupliciter hęc poteſt negari: vel vt indebita naturæ, & individuo, & ſic ſine iniuria negari non poteſt: vel poteſt negari, vt indebita individuo ratione individuationis, & tunc ſine iniuria negatur; quia prout ſic gratis datur. Nec tamen inferas ex hoc, eſſe gratiam ſpecialem, quod huic detur: quia hoc ipſo quòd ratione naturæ huic individuo debetur; gratia ſpecialis non eſt, ſed ſolùm largè gratia dicitur.

Ad ſecundam prob. admiſſo caſu, dico, quòd cogitatio cõgrua, quę vni ex illis duobus concederetur, nec eſſet gratia ſpecialis reſpectu illius, quia daretur illi vt debita naturæ, non individuo ratione individuationis: nec illi, cui negaretur, fieret iniuria, quia non negaretur illi quaſi indebita naturæ, & individuo; ſed ſolùm quia indebita individuo ratione individuationis. Vnde illi duo homines eſſent æquales quoad debitum, & quoad indebitum: quoad indebitum reſpectu individuationis: quoad debitum ratione naturæ. Neque ex hoc ſequeretur, quòd cui daretur, gratia ſpecialis fieret: nec cui non daretur, fieret iniuria.

276 Sed inſtas contra hanc doctrinam. Quod debetur individuo ratione naturæ, omni individuo debetur: nam ex quo omne individuum participat eandem naturam, participat illam cum omnib⁹ prædicatis eius: ergo ſi determinatio efficax ad bonum debetur individuo ratione naturæ, omni individuo naturæ humanæ debebitur; at hoc eſt falſum iuxta noſtram doctrinam: ergo &c. Secundò. Donum creationis commune eſt omnibus individuis naturæ humanę; ergo ſi auxilium efficax ad aliquod bonum opus morale omnibus individuis naturæ humanæ debitum non eſt, collatio talis auxilij non erit gratia creationis, ſed donum ſpeciale ab ea diſtinctũ. Tertiò. Si tale auxilium non debeatur Petro ratione ſuæ individuationis, eſto de-

debetur illi ratione naturæ, erit gratia ſpecialis reſpective ad Petrum: ergo per hanc doctrinam non ſolvitur argumentum Vazquez. Prob. Antec. Etſi Chriſto ratione ſuppoſiti debeatur terminus prædeſtinationis; tamen quia non debetur ratione naturæ humanæ, ex qua cum Verbo Chriſtus componitur, gratia ſpecialis eſt reſpectivè ad illum: ergo ſimiliter, eſto auxilium ad operandum bonum morale debeatur Petro ratione naturæ, quia tamen non debetur illi ratione ſuæ individuationis, ex qua, & natura fit Petrus, talis gratia ſpecialis erit reſpectivè ad Petrum. Quartò. Si nulli individuo determinato congrua cogitatio debeatur, ſed ſolùm alicui vagè, nec etiã erit debitum determinatum auxilium, ſed tantum aliquod vagè; at deberi aliquod vagè cum non debito alicuius in particulari rationem gratiæ non tollit, ſicut neceſsitas ad aliquod vagè veram liber tatem non impedit: ergo.

Ad h oc ſuo ordine reſp. Ad primum diſt. Antec. Quod eſt debitum ratione naturæ, omnibus individuis eius debetur: quod eſt debitum debito eſſentiali, conc. Antec. debito accidentali, & per modum termini inclinationis, nego Antec. & Conſeq. Etenim cum prędicata eſſentialia, & proprietates quarto modo debeãtur naturæ debito eſſentiali, omne individuum participans naturam, neceſſe eſt, quòd participet eam cum omni tali debito; at debitum naturæ ratione termini inclinationis, cum ſit debitum accidentale, non eſt neceſſe, quòd ab omni individuo talis naturæ participetur: ſic ergo cum cogitatio cõgrua ad aliquod opus bonum morale tantum ſit debita ratione inclinationis naturæ ad bonum, non eſt neceſſe, quod ab omni individuo talis naturæ tale debitum participetur.

277 Sed contra ſolutionem inſto. Omne prædicatum poſitivè conveniens naturæ, ſive eſſentialiter, ſive accidentaliter, neceſſe eſt, quod participetur ab omni individuo talem naturam participante: ergo inutilis eſt ſolutio innitens diſtinctioni de debito eſſentiali, & accidentali. Prob. Antec. Etenim quia iuſtitia originalis erat debita individuis ratione naturæ, cui primo conceſſa fuit, Adamo non peccante, omnes poſteri eius participantes naturam participarent illam cum debito habendi iuſtitiã originalem: ob quam rationem, quia peccatum Adę primo fuit peccatum naturæ, omnes poſteri Adæ, ex quo per naturalem generationem propagantur ex Adamo, omnes naſcuntur cum debito contrahendi originale. Et tamen debitum habendi iuſtitiam originalem non eſt naturæ eſſentiale, ſed accidentale: ergo ſi debitum habendi cogitationem congruam eſt debitum naturæ humanę, omnia individua participantia talẽ naturam contrahent tale debitum, eſto ſit accidentale.

Confirm. Nam, vt vidimus in tractatu de peccato originali, D. Thom. probat omnes poſteros Adæ contrahere originale, quia licet Pater non aſsimilet ſibi filium in pertinentibus ad individuationem, tamen in ſpectantibus ad naturam neceſſe eſt filium ſibi aſsimilare; peccatum autem originale primo eſt naturæ, quia illa primo infecta eſt, & ſic neceſſe eſt, quod participantes hanc naturam originali infectam, ipſi quoque inficiantur peccato originali; hæc autem ratio non convinceret, ſi individua de neceſsitate non participarent prædicata accidentalia naturæ, ſed ſolùm eſſentialia: ergo.

278 Propter hæc placet aliter reſpondere diſt. Antec. quod eſt debitum naturæ, ab omnibus individuis debet participari: ſi ſit debitum naturæ abſolute, conc. Antec. ſi ſit debitum naturæ ſolum prout in aliquo, nego Antec. & diſt. Conſeq. Si eſſet debitum abſolute, conc. Conſeq. Si ſolùm eſſet debitum in aliquo, nego. Conſeq. Et quia congrua cogitatio non eſt debita naturæ humanæ abſolute, ſed ſolùm prout in aliquo, non ſequitur, quod omnibus individuis naturæ debeatur. Itaque prædicata accidentalia naturæ poſſunt illi convenire abſolute, vel ſolùm reſtrictivè: iuſtitia enim originalis fuit donum naturæ humanæ, non abſolute, ſed ſolùm reſtrictivè ad illam, prout per Adami propagationem erat participanda. Vnde ſi aliquis produceretur miraculoſe per creationem, ille talis participaret naturam quoad eſſentialia naturæ; non tamẽ quoad accidens iuſtitiæ originalis: quia hoc accidens non eſt naturæ abſolute, ſed ſolùm vt propagandæ ex Adamo. Debitum ergo auxilij efficacis ad aliquod

quod bonum naturale morale non eſt debitum naturæ abſolute, ſed quantum ſufficit ad verificandum, quòd appetitus eius innatus ad bonum non eſt fruſtra: ad hoc autem ſufficit, quod in aliquo individuo infallibile ſit eam aliquando ex ſolis naturæ viribus bene operaturam: & ſic non eſt neceſſe, quod omnia individua participantia naturam quoad eſſentialia eius, participēt quoque eam, quoad debitum cogitationis congruæ.

279 Ad ſecūdum, nego Conſeq. vt enim ſit gratia creationis & non ſit gratia ſpecialis, non requiritur, quod omnia individua, quibus gratia creationis communicatur, habeant debitum talis auxilij, ſed ſufficit, quod ex vi creationis natura humana habeat prędictum debitum in aliquo. Sicut enim ad gratiam verè ſupernaturalem non ſufficit ſuperare vires naturæ humanæ, ſed requiritur eſſe ſupra omnem naturam creatam, & creabilem: ita ad rationem gratiæ ſpecialis naturalis non ſufficit, quod ſit indebita cunctis individuis naturæ humanæ diſcrete, & determinate ſumptis, ſed etiā requirebatur, quod nec naturæ in aliquo individuo vage ſumpto debita eſſet: quod enim ſic debitum eſt, non ſuperat adæquate vires humanæ naturæ: & ſic gratia ſpecialis naturalis non eſt. Sed oportet explicare, quomodo ex vi creationis hoc debitum conveniat naturæ humanæ. Etenim cum ex gratia creationis naturæ rationalis habeat innatam inclinationem ad bonum naturale morale ſibi proportionatum, & hic appetitus ex vi creationis habeat, quod non ſit fruſtra, ex vi creationis habet id, quod requiritur, vt fruſtra non ſit; non autem eſt fruſtra, ſi aliquando, & in aliquo individuo per vires naturæ conſequitur bonum, ad quod inclinat: quod fit per hoc, quòd auxilium efficax in aliquo, & aliquod ſit debitum. Cum ergo debitum ſit ex vi creationis collatio talis auxilij de primo ad vltimum gratia creationis eſt, quia ſuper debitum ex vi creationis fundatur.

Ad tertium. Nego Antec. Ad prob. conceſſo Antecedenti, nego Conſeq & aſſigno diſcrimen. Etenim verbum, cui debetur terminus prædeſtinationis non vnitur naturaliter, & eſſentialiter humanitati, ſed vnitur gratioſè per excellentiſſimam gratiam; & ſic quòd terminus prædeſtinationis ſit debitus Chriſto ratione ſuppoſiti, non tollit, quin ſit ſpecialis gratia ratione humanitatis, cui debitus non eſt. Natura autem humana, cui dicimus deberi cogitationem congruam, vnitur Petro naturaliter, & eſſentialiter: & ſic quod ſit debita naturæ, tollit, quod ſit ſpecialis gratia reſpectu Petri.

280 Cæterum hoc etiam habet difficultatem. Nam vt debitum naturæ auferret, quod cogitatio congrua eſſet gratia ſpecialis reſpectu Petri, debebat Petrus, ſicut participat naturam, participare quoque ex eo, quòd talis cogitatio eſſet ei debita; at hoc non participat: ergo neque participat, quòd cogitatio congrua non ſit reſpectivè ad illum gratia ſpecialis. Prob. Conſeq. ſi verbum divinum eſſentialiter naturaliter vniretur humanitati, tum terminus prædeſtinationis non eſſet gratia ſpecialis reſpectu humanitatis: quia ſicut huic eſſentialiter naturaliter communicaretur verbum, etiam debitum termino prædeſtinationis communicaretur: ergo ſi natura, cui debetur cogitatio congrua, eſſentialiter vnitur Petro, debebimus dicere, vel quòd Petro communicet debitum cogitationis congruæ, vel ſi non communicet, non auferret, quòd cogitatio cōgrua ſit gratia ſpecialis reſpectu Petri.

Ad hoc nego Mai. Cum enim Petrus eſſentialiter componatur ex natura, & individuatione, vt cogitatio congrua non ſit gratia ſpecialis reſpectivè ad Petrum, ſufficit, quod naturæ eſſentialiter vnitæ Petro debeatur in aliquo individuo habere aliquando cogitationē congruam: illud enim debitum, quod eſt ſolius naturæ, tollit rationem gratiæ ſpecialis reſpectivè ad Petrum. Ad quartum. Conceſſa Mai. neg. Min. Ad prob. concedo, quod ſicut neceſsitas ad aliquod vage veram libertatem non impedit, ſic eſſe debitum auxilium efficax vage gratiam non tollit. Tollit tamen rationem gratiæ ſpecialis, quæ omne debitum excludit.

281 Vlterius arguitur, quòd homo ex vi doni creationis accipiat naturam cum *poſſe* expedito ad bonum morale per modum actus primi, non infert, ex vi doni creationis ei eſſe debitum auxilium efficax ad operandū aliquod bonū opus morale: ergo rationę noſtræ cō-

clu-

cluſionis efficax non eſt: & per Conſequens falſa erit. Prob. Antec. ex vi iuſtificationis accipit homo gratiam habitualem, qua per modum naturæ ſufficienter inclinat ad aliquod opus bonum ordinis ſupernaturalis; & tamen auxilium efficax ad illud determinans gratia ſpecialis eſt non debita: ergo ex potentia expedita per modum actus primi ad aliquod bonum opus morale ex vi doni creationis non rectè colligitur debitum cogitationis congruæ, ſeu auxilij efficacis ad illud.

Secundò prob. idem Antec. homo conditus in ſtatu innocentiæ habet expeditam potentiam ad perſeverandum, ſi vellet; & tamen auxilium efficax ad perſeverandum de facto ei non debebatur, ſed erat ſpecialis gratia: ergo idem quod prius. Tertiò. Homo in ſtatu gratiæ ex vi auxiliorum providentiæ generalis habet expeditam potentiam per modum actus primi ad totam legem naturæ, & ſupernaturalem collectivè adimplendam; & tamen efficax auxilium ad adimplendum de facto vſque ad finem vitæ non debetur illi ex vi providentiæ generalis ordinis gratiæ: ergo idem quod prius.

282 Ad hoc nego Antec. Ad primam prob. diſt. Min. gratia ſpecialis eſt reſpectivè ad naturam hominis, conc. Min. reſpectivè ad formam iuſtificantem, nego Min. & Conſeq. Itaque cum homo iuſtus componatur ex duobus accidentali compoſitione, nempe ex natura, & gratia, hæc quòd ſemper ſit indebita naturæ, fit inde, quòd auxilium efficax ordinis ſupernaturalis ad aliquod opus ſupernaturale peragendum ſemper ſit indebitum homini iuſto: atque à Deo ſemper ſit gratia ſpecialis, quamvis talis gratia ſit indiſtincta à dono iuſtificationis, ex quo habet *poſſe* expeditum per modum actus primi ad perficiendum aliquod bonum morale. Itaque cum tale auxilium ſit gratia iuſtificationis in radice, hoc ipſo quòd hæc comparata ad naturam hominis ſemper gratia ſpecialis eſt, & indebita, etiam gratia efficaciter auxilians gratia ſpecialis eſt & indebita; auxilium verò efficax debitum ad aliquod bonum opus morale, nec in ſe, neque in ſui radice, quæ eſt gratia creationis, gratia ſpecialis non eſt: in ſe, quia eſt debitũ ex vi doni creationis: in radice ſimiliter, quia gratia creationis gratia ſpecialis non eſt. Et ſic non eſt paritas.

Ad ſecundam prob. diſt. Mai. habet *poſſe* expeditum, ad perſeverandum per ſe primo, nego Mai. ad perſeverandum ſecundario, concedo Mai. & conceſſa Min. nego Conſeq. Itaque *poſſe* expeditum hominis in ſtatu innocentiæ non erat per ſe primo ad perſeverandũ, ſed ad bene operandum: & ſic auxilium ad perſeverandum non erat ei debitum, ſed erat gratia ſpecialis. Et ratio huius eſt: quia ideo auxilium eſſet debitum, ne appetitus innatus ſit fruſtra, ſi aliquando non conſequitur id, ad quod per ſe primo inclinat; cumque perſeverare de facto non eſſet primarius terminus appetitus, ſed ſolùm ſecundarius, parum referebat, quòd quoad perſeverare de facto fruſtraretur: & ſic non erat ei debitũ auxilium ad perſeverandum de facto.

283 Sed contra inſtas. Nam perſeverare de facto ſolùm poterat ſequi tãquam ſecundarium ad primarium, quòd eſſet ſemper bene operari: ſed ad hoc auxilium noc fuit ei debitum: ergo ex *poſſe* expedito per modum actus primi ad aliquem actum non infertur, debitum eſſe auxilium efficax ad aliquando bene operãdum. Probatur Min. Nam ſi tale auxilium fuiſſet debitum, fuiſſet ei conceſſum, & ſic ſemper bene operatus fuiſſet: ac per conſequens perſeveraſſet; ſed non perſeveravit: ergo nec ſemper bene operatus eſt, & ex conſequenti auxilium ad ſemper bene operandum debitum non fuit.

Ad hoc dico, quòd perſeverare de facto non ſequitur vt ad terminum primarium ad hoc, quòd eſt ſemper bene operari de facto; ſed prorſus iſta duo sũt idem: vnde primus homo non perſeveravit in accepta iuſtitia, quia de facto legem ſibi à Deo impoſitam mala operando fregit. Vnde ſicut nec habuit innatam inclinationem ad perſeverandum tanquam ad terminum primarium, ſic nec habuit innatam inclinationem ad ſemper bene operandum. Habuit ergo *poſſe* expeditum ad bene operandum, ſi vellet, tanquam ad terminum primario inſpectum: & credendum eſt ad hoc habuiſſe debitum auxilium, quia aliquam bonam operationem habuit ante peccatum, vi cuius illud *poſſe* expeditum fruſtra non fuit; dicitur ex conſequenti habuiſſe

buiſſe *poſſe* expeditum ad perſeverandum de facto, non quia de facto perſeverare eſſet terminus primarius talis *poſſe*, quia terminus primarius ſolùm fuit bene operari: & ſic ad perſeverandũ de facto non fuit neceſſe, quòd ei auxilium efficax eſſet debitum. Sed de his infra redibit ſermo.

Per quam doctrinam dico ad tertiam prob quòd homo in ſtatu gratiæ ex vi providentiæ generalis illius ordinis non habet *poſſe* expeditum ad ſervãdam totam legem collectivè, quaſi pro hoc primario inſtitutum ſit illud *poſſe*, ſed ſolùm ſecundario: primarius enim terminus talis *poſſe* expediti ſolùm eſt bene operari in ordine ſupernaturali. Et ſic ad ſervandam totam legem collectivè non eſt debitum auxilium efficax.

§. VII.

Vtrùm ad vincendam quamlibet tentationem, etiam leviſſimam, indigeat homo lapſus gratia ſpeciali?

284 AD Complementum huius quæſtionis de opere bono morali placet ex profeſſo præſens agitare quæſitum. Quod procedit de levi tẽtatione, ſicut & quęſtio procedit de opere facili. Et ſupponit quæſitum, quòd ſi tentatio gravis ſit, nequit homo lapſus eam ſuperare ſine ſpeciali gratia. Etenim tentatio gravis dicitur, quando ita vehemẽter proponitur obiectum malum, quòd nõ ſinit apparere bonum honeſtum, vt moveat voluntatem, iuxta illud. Pſal. 9. *Auferentur iudicia tua à facie eius.* Ex quo ſequitur, quòd debilitet affectum voluntatis erga bonum honeſtum, quod neceſſariò dependet à proportione obiecti honeſti. Vnde non manet principium intrinſecum, poſita gravi tentatione, per quod poſsit illa ſuperari, & conſequenter oportet, quòd ab extrinſeco ſibi detur, tum proponendo efficacius obiectum contra obiectum tentationis: tum confortando affectum voluntatis, vt firmiter in bono perſeveret. Concurſus autem iſte, & auxilium dans iſtas vires non operatur iuxta principia ſubiecti, cum hoc ſit vehementer inclinatum vehementi tentatione in oppoſitum: ergo non eſt debitũ ipſi ſubiecto, & per conſequens erit gratia ſpecialis: nam generalis ille ſolùm dicitur, qui datur iuxtà formam ſubiecti, quæ in illo prædominatur, non contra illam. Et ſic concluditur, quòd tentatio gravis non poteſt vinci ſine gratia ſpeciali.

Suppono ſecundò, quòd tentatio tripliciter poteſt vinci. Primò ex pravo fine, vt cum quis vincit tentationem luxuriæ ex motivo avaritiæ, aut gulæ ex inani gloria: & hoc modo certum eſt, non eſſe neceſſariam gratiam, cum hæc non ſit bona, & vera victoria, iuxta dictum Auguſtini: *Cupiditas cupiditate alia non ſanatur.* Secundò poteſt vinci propter Dei amorẽ ex charitate: & hoc modo certum eſt etiam non poſſe vinci abſque auxilio gratiæ ſpecialis. Tertiò poteſt vinci tentatio ex aliquo motivo honeſto, & hoc dupliciter, vel conducenter ad ſalutem, & hoc modo etiam requiritur gratia ſpecialis: vel ſiſtendo in tali motivo honeſto, & hoc modo inquirimus: *An ad vincendam tentationem ex motivo honeſto, & bono requiratur in homine lapſo gratia ſpecialis: an ſufficiat concurſus generalis?*

Circa quod P. Vazquez vbi ſupra tenet ad cuiuſvis tentationis victoriam gratiam requiri ſpecialem. Huic noviſſimè adhæret Vincentius Contenſon tom. 5. diſſertione 2. conſectario primo, vbi hanc ſtatuit cõcluſionem: *Nulla ſine gratia Dei ſuperari tentatio poteſt.* Monteſinos tenet requiri ſpecialem gratiam protectionis, non gratiam dantem vires. Tertia ſententia affirmat levem tentationem vinci poſſe abſque omni gratia ſpeciali cum ſolo concurſu generali. Hanc tenent omnes Auctores, quos in favorem noſtræ ſententię quæſito prędcenti citavimus. Pro cuius explicatione,

285 Sit noſtra concluſio. *Ad victoriam levis tentationis ex motivo honeſto nulla requiritur gratia ſpecialis.* Probat. Tentatio levis illa eſt, quæ non ſuperat vires voluntatis ad reſiſtendum; vnde non eſt ſupra id, quòd poſſumus: ergo voluntas habet *poſſe* phyſicum, & morale ad vincendas leves tentationes: ergo ad vincendum aliquam ex illis erit illi debitum auxilium efficax. & ſic victoria levis tentationis fieri poterit cum ſolo concurſu generali. Conſeq. iſtæ patent ex dictis in toto quæſito antecedenti, & Antec. eſt diffinitio levis tentationis.

Dices,

Dices, quòd quamvis levis tentatio non ſuperet, poteſt tamen æquare vires voluntatis: non ergo poterit voluntas tunc levem tentationem vincere: quia victoria non fit, niſi à proportione maioris virtutis: ergo ſi tentatio æquet vires voluntatis, voluntas non habebit victoriam ſupra illam. Sed contra eſt. Nam dato, quod tẽtatio æquet vires voluntatis, voluntas poterit ſe defendere à tali tentatione: & per conſequens cum ſolo concurſu generali poterit non ſucũbere illi, quod vocamus in præſenti vincere, id eſt, tentationi non ſucumbere.

Præterquamquod, quamvis tentatio levis in ſupremo infimi poſsit æquare vires voluntatis; tamen plures dari poſſunt tentationes iſta leviores, quæ ſint infrà *poſſe* voluntatis: ergo iſtas poſitive poterit à ſe repellere voluntas cum ſolo concurſu generali. Prob. Conſeq. quia concurſus generalis eſt ille, qui datur iuxta formam, quæ prædominatur ſubiecto; at in caſu quod vires tentationis inferiores ſint viribus voluntatis, forma, quæ prædominatur voluntati, eſt activitas eius: ergo cum ſolo concurſu generali poterit voluntas poſitive vincere tentationem levem.

286 Dices ſecundò, quod tentatio levis, quamvis prout ſic poſsit vinci à voluntate, tamen poteſt fieri gravis; at quod levis non fiat gravis, non eſt debitum homini in ſtatu naturæ lapſæ: ergo erit gratia ſpecialis. Sed contra eſt. Nam noſtra concluſio ſolùm dicit, quòd abſque gratia ſpeciali poteſt homo vincere tentationem levem, manendo intra terminos levitatis: vnde parum refert, quod vt non fiat gravis, requiratur gratia ſpecialis. Hoc enim ſolùm probat, quòd poſsit contingere, quod aliqua tentatio, quæ levis eſt, poſsit non vinci cum ſolo concurſu generali; non verò probat, quòd levis ex conceptu levitatis non poſsit vinci cum ſolo concurſu generali.

Secundò. Nam ſi homo habet expeditum *poſſe* ad vincendum tentationem levem, ſicut debetur ei auxilium efficax ad aliquando vincendum levem tentationem, ex hoc ipſo erit ei debitũ, quod aliquando tentatio levis non fiat gravis: ergo tunc poterit homo lapſus cum ſolo concurſu generali vincere levem tentationem formaliter, & materialiter. Confirm. Homo cum ſolo concurſu generali, vt ſupra vidimus, & admittit Monteſinos, poteſt aliquod bonum morale facile efficere: non eſt opus facile, quod non poſsit fieri difficile, puta ſi vt poteſt contingere, gravis tentatio pro oppoſito inſtet, ne tale opus fiat: ergo ſimiliter aſſeverandum erit, hominem lapſum cum ſolo concurſu generali poſſe vincere levem tentationem, quamvis quælibet levis poſsit fieri gravis.

§. VIII.

Soluuntur argumenta cõtra concluſionem.

287 PRIMO Arguit Mag. Contenſon. Omnis tentatio provocans, & ſolicitãs ad malum, vel eſt extrinſeca à Dœmone ſuggerente, vel homine inducente, aut malo exẽplo pertrahente immiſſa: vel eſt intrinſeca, cum nimirum caro concupiſcit adverſus ſpiritum, lex membrorum repugnat legi mentis, & appetitus inferior contra ſuperiorem inſurgit. Atqui nullam tentationem, ſive extrinſecam, ſive intrinſecam vincere homo poteſt ſine gratia ex odio peccati, & amore recti: ergo. Prob. Min. Tum quia nullum opus bonum ex obiecto, & circunſtantijs poteſt voluntas creata ſine gratia Dei efficere; nulla autem tentatio ſine bono opere vincitur, niſi cum vitium vitio vincitur: ergo. Tum etiam, quia nulla eſt tentatio, qua ſuperata, gratias Deo agere non debeamus, & pro qua ſuperanda divinum auxilium implorare non debeamus, & dicere: *Et ne nos inducas in tentationem.* Vnde Pſal 17. dicitur. *In te eripiar à tentatione, & in Deo meo tranſgrediar murum*: ergo.

Tum etiam, quia ita docent ſacra Concilia. Arauſicanum Epiſt. Synodica, quæ eſt 9. apud Auguſtinum: Iſtorum, inquit loquens de Pelagianis ſacrilegis diſputationibus, *neceſſario ſequitur, vt nec orare debeamus, ne intremus in tentationem: ſi enim poſsibilitate naturæ, & arbitrio voluntatis in poteſtate ſunt conſtituta, quis non ea videat à Domino inaniter peti, & fallaciter orari, cum orando poſcuntur, quæ natura noſtra iam ita condita ſufficientibus viribus obtinentur.* Nec debuiſſe dicere Dominum Ieſum: *Vigilate, & orate*, ſed tantũmodo: *Vigilate, ne intre-*

tretis in tentationem. Similiter Concilium Arauſicanum ſecundum can. 9. & 14. neceſsitatem gratiæ ad quamcumque tentationem commendans inquit: *Diuini muneris eſt, cum rectè cogitamus, & pedes noſtros à falſitate & iniuſtitia continemus, nullus in Deo de quacumque miſeria liberatur, niſi qui Dei miſericordia prævenitur.*

Idem tradit Innocentius I. in reſcripto ad Concilium Cartaginenſe, ibi: *Niſi magnis precibus gratia in nos implorata deſcendat, nequaquam terrenæ labis, & mundani corporis vincere conamur errores, cum pares nos ad reſiſtendum non liberum arbitrium, ſed Dei ſolùm facere poſſit auxilium. Quotidiana præſtat illa remedia, ſine quibus nullatenus vincere humanos poterimus errores: neceſſe eſt enim, vt quo auxiliante, vincimus, & iterum non adiuvante, vincamur.* Idem docet Zoſimus Papa in Epiſtola ad vniverſos orbis Epiſcopos. Cui ſubſcribit Cœleſtinus Papa in Epiſt. ad Epiſcopos Galliæ cap. 6. & Bonifacius II. in Epiſt. Arauſicani Concilij & Magnus Gregorius lib. 9. Moral. c. 7. dicit, quod *homo ſibi dimiſſus, cuiuſlibet tentationis aura raptatur.*

288 Ad hæc ſuo ordine reſpondetur. Ad primum nego Min. Ad primam prob. nego Maior. Iam enim probavimus ad longum in quæſito antecedenti, ſine gratia ſpeciali poſſe hominem lapſum aliquod opus bonum morale perficere. Ad ſecundam prob. concedimus, quòd pro omni tentatione ſuperata debeamus gratias agere, & pro omni ſuperanda divinum implorare auxilium. Negamus tamen neceſsitatem gratiæ ſpecialis ad quamcumque tentationem vincendam, ſed ſufficere ad levem gratiam concurſus generalis explicantis dependentiam creaturæ à Deo in omni actione creaturæ pro hac gratias agimus data, & pro danda divinam imploramus clementiam. Quòd, & non aliud volunt Concilia adducta, & Patres citati. Etenim ipſi prætendunt determinare contra Pelagium, qui non ſolùm negabat neceſsitatem gratiæ ſupernaturalis ad victoriam cuiuslibet tentationis; ſed etiam negabat, gratiam concurſus generalis explicantis veram dependentiam creaturæ à Deo in omni ſua actione requiri: vnde dicebat, liberum arbitrium ſibi derelictum ad hoc ſufficere. Quod ſacrilegum eſſe docet Auguſtinus propter inconvenientia, quæ ex tali doctrina neceſſario ſequuntur. Vel ſecundò dicatur, loqui Patres de victoria tentationis, ſicut oportet ad ſalutem. Vel loqui de victoria, non præcisè ex motivo naturali, honeſto, ſed ex motivo charitatis.

289 Arguit ſecundò ex D. Thom. qui hic art. 9. ait: *Licet per gratiam humana natura ſanetur quantum ad mentem remanet tamen in ea infectio, & corruptio quantum ad carnem, per quam ſervit legi peccati: remanet etiam quædam ignorantiæ obſcuritas in intellectu, ſecundum quam, vt dicitur ad Rom. 8. Quid oremus, ſicut oportet, neſcimus. Propter varios rerum eventus, & quia etiam nos ipſos non perfectè cognoſcimus, non poſſumus ad plenum ſcire, quid nobis expediat, ſecundum illud ſapientiæ 9.* Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ; *Et ideo neceſſe eſt nobis, vt a Deo dirigamur, & protegamur, qui omnia novit, & omnia poteſt. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: Et ne nos inducas in tentationem.* Et 3. p. quæſt. 41. de tentatione Chriſti ducti in deſertum à ſpiritu, vt tentaretur à diabolo, docet, tentationem non eſſe à nobis quærendam tanquam bonam, niſi inſtinctu Spiritus ſancti, cuius auxilio vincitur tentatio: ergo ad victoriam cuiuſcumque tentationis, etiam leviſsimæ, requiritur gratia ſpecialis.

Ad primam authoritatem dico, non adduci ad propoſitum. Nam D. Thom. de homine conſtituto in gratia habituali loquitur, de quo non inquirit: *Vtrùm poſsit aliquod opus facile efficere, vel aliquod malum velle vitare?* Sed quærit de bono vniverſaliter efficiendo, & de malo vniverſaliter vitando. Ad quæ duo determinat non ſufficere gratiam habitualem, ſed vlterius requiri auxilium divinum, propter duo. Tum ob dependentiam creaturæ à Deo in omni ſua actione. Tum ex infectione carnis, & obnubilatione intellectus. Nos autem non de hoc loquimur; ſed poſtquam cũ in articulo primo determinavimus poſſe hominem lapſum abſque gratia ſpeciali facere aliquod bonum opus morale naturale facile, modò inquirimus, vtrùm poſsit aliquam levem tentationem abſque gratia ſpeciali ſuperare? & dicimus,

quod

quòd ſic. Quia licèt lumen intellectus practici, eſto obſcuratum ſit, non tamen extinctum eſt: & ſic verè poteſt in aliquo caſu cognoſcere quid ſibi expediat, & benè moralitèr operari, & levem tentationem vincere: contra quòd nihil adducitur ex D. Thom.

290 Ad ſecundam authoritatem, quæſivi eam accurate, & non inveni. Solum enim in articulo primo, dum aſſignat ſecundam rationem, ob quam Chriſtus voluit tentari, dicit: Secundò. *Propter noſtram cautelam, vt nullus, quantumcumque ſanctus, ſe æſtimet ſecurum, & immunẽ à tentatione. Vndè, & poſt Baptiſmum tentari voluit: quia ſicut Hylarius dicit ſuper Matth. in ſanctificatis maximè diaboli tentamenta graſſantur, quia victoria maximè eſt ei exoptata de ſanctis. Vndè Eccleſiaſt. 2. dicitur: Fili accedens ad ſeruitutem Dei ſta in iuſtitia, & timore, & præpara animam tuam ad tentationem.* Hæc, & nihil aliud D. Thom. Ex quibus nihil infertur noſtræ concluſioni contrarium.

QVÆSTIO QVARTA.

De neceſsitate gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ ad diligendum Deum Auctorem naturæ ſuper omnia.

§. I.

Præmittuntur aliqua ad quæſtionis deciſionem valdè neceſſaria.

291 PRÆMITTO primò, Deum poſſe amari ſuper omnia, vel vt Auctor naturæ eſt, vel vt Auctor ſupernaturalis eſt. Sic habetur in Bulla Pij V. contra Baium, vbi damnatur hęc 32. propoſitio: *Diſtinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicèt, quo Deus amatur, vt Auctor naturæ: & gratuiti, quò amatur, vt beatificator eſt, vana eſt, & cõmentitia, ad illudendum ſacris literis, & pluribus veterum teſtimonijs excogitata. Damnatur etiam 35. Amor naturalis, Dei ſcilicèt, qui ex viribus naturæ exoritur, ex ipſa philoſophia per elationem præſumptionis humanæ cum iniuria Crucis Chriſti defenditur à nonnullis Doctoribus.* Et 37. *Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitioſa eſt cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur; aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffuſa Deus amatur.* Hæc cum damnentur à Pio V. & Gregorio XIII. firmãt veritatem noſtri præmiſſi.

Quibus placet Addere S. Thom. lect. 4. in cap. 13. 1. ad Corint. vbi ſic docet: *Amor eſt quædam vis vnitiua, & omnis amor in vnione quadam conſiſtit: vndè ſecundum diuerſas vniones, diuerſæ ſpecies amicitiæ à Philoſopho diſtinguuntur. Nos autem habemus duplicem coniunctionem cum Deo: vna eſt quantum ad bona naturalia, quæ hic participamus ab ipſo: alia quantum ad beatitudinem, in quantum nos hic ſumus participes per gratiam ſupernæ fœlicitatis, ſecundum quod eſt hic poſsibile: ſperamus etiam ad perfectam conſequutionem illius æternæ beatitudinis peruenire, & fieri ciues cœleſtis Hyeruſalem. Et ſecundum primam communicationem ad Deũ eſt amicitia naturalis, ſecundum quam vnũquodque, ſecundum quod eſt, Deum vt cauſam primã, & ſummum bonum appetit, & deſiderat, vt finem ſuum: ſecundum verò communicationem ſecundam, eſt amor charitatis, quò ſolum creatura rationalis Deũ diligit.*

Confir. Amor ſequitur cognitionem boni, vt calor lucem: vndè ſicut excellẽtia ſupremi dominij cognita diſcurſu naturali, quatenus ſcilicèt Deus eſt primũ principium rerum naturalium, fundat virtutem Religionis naturalis; cognita verò iuſtitia fidei, quatenus ſupremum principiũ rerum ſupernaturalium, fundat virtutem Religionis ſupernaturalis, iuxta communem Theologorum ſentẽtiam in hac 1. 2. quæſt. 63. art. 3. ita etiã divina bonitas cognita per fidem, in quantum eſt fons beatitudinis ſupernaturalis, fundat amicitiam charitatis: cognita verò naturali diſcurſu, in quantum eſt fons totius eſſe naturalis, fundat naturalem amorem erga Deum.

292 Præmitto ſecundò hanc dilectionem Dei Auctoris naturæ dividi in eã, quæ imperfecta eſt, & inefficax dicitur, quæ eſt quædã ſimplex cõplacẽtia in diuinis bonis, quæ neque infert media

neceſſaria ad placendum Deo, nec curat amovere impedimenta peccatorum. Altera perfecta, & efficax, quæ ex vi ſua potens eſt media ad placendum Deo inducere, & omnia quæ eius amicitiæ repugnant, excludere. Quæ adhùc duplex eſt: altera, quæ parum durat, & ſimplicem actum voluntatis dicit, quò homo ſe, & omnia ſua refert in Deum cum propoſito abſoluto, & efficaci ipſi placendi in omnibus, & nihil admittendi voluntati eius contrarium: quòd eſt Deũ ſuper omnia appretiativè diligere; & hæc vocatur actualis, & affectiva: altera, quæ diù, & longo tempore durat; & quæ non dicit tantum ſingularem actum, ſed vniverſalem obſervantiam mãdatorum naturalium, conſiſtitque in exequutione prædicti propoſiti: ac proindè effectiva, & habitualis vocatur.

Tertiò præmitto, quòd loquendo de illa ſimplici complacentia, quâ quis ſibi complacet abſolutè in Deo, vti in ſe ipſo eſt quoddam, & maximum bonum, ſic homo lapſus non indiget ſpeciali gratia ad hunc ſimplicem amorem: quia tanto amor facilior eſt, quanto obiectum eius amabilius eſt; Deus autem, vt in ſe ipſo eſt conſideratus, nihil habet, quòd bonum non ſit: & ſic de facili amandus eſt. Difficultas ergo ſolum ſtat in amore Dei comparativè, & relate ad alia, quatenus omnia illi ſubijcienda ſunt, quòd includit duos reſpectus, alterum negativum, ſcilicèt, quòd nihil præferatur, vel æquetur Deo; alterum poſitivum, quòd omnia ſubiciantur, & ſubordinentur illi, ſicut vltimo fini, non ſolum hæc, vel illa actio, iſta, vel illa res; ſed omnia abſolutè: qui enim vult Deum vt finem vltimũ vnius actionis, & non alteriùs, non vult Deum vt finem vltimum ſimpliciter, ſed tantum ſecundum quid: in quo conſiſtit id quod dicimus *ſuper omnia*. Quod non eſt, quod Deum diligamus ſuper omnem modum, quaſi velimus dicere, quòd Deum diligamus intenſius, quam aliàs res, ſed *ſuper omnia* dicit comparationem ad alia obiecta, non ad alios modos diligendi, ita quòd appretiativè, & eſtimative diligatur Deus præ alijs obiectis. Quòd adhũc in doctrina D. Caietani duplicitèr intelligi poteſt. Primò, quod nihil permittat in volũtate, ſeù in anima, quòd in Deum irreferibile ſit; & ſic non compatiatur cum aliquo veniali: vel ſic, quòd ſolum referat referibilia, & permittat irrefferibilia, quæ non ſunt contra charitatem, ſed præter.

§. II.

Refferuntur ſententiæ.

293 TOTA ergo difficultas in præſenti procedit de actu ſimplici efficaci, efficacia quantum eſt de ſe effectiva, & ad totius legis obſervantiam ſufficiente. De hoc, inquã, actu vt pro brevi tempore durante, an videlicèt *ad illum requirat homo in ſtatu lapſus gratiã ſpecialẽ: & quæ ſit iſta gratia, naturalis ne, an ſupernaturalis?* Et ſi hæc: *An ſit iuſtificans, vel ſolum auxiliãs?* Prima ergo ſententia abſolute affirmat abſque gratia ſpeciali poſſe hominẽ diligere Deum ſuper omnia. Hanc tenent Scotus in 1. diſt. 17. quæſt. 2. & in 2. diſt. 28. quæſt. 1. Gabriel in 3. diſt. 27. quæſt. 1. art. 3. pro qua reffert Aliacum, & Ochamum, Maior in 2. diſt. 1. quęſt. 5. Almainus tract. 2. Moralium, cap. 9. Durandus in 1. diſt. 17. quęſt. 2. His adhæret Molina in Concordia, quæſt. 14. a. 13. determinatè loquens de dilectione Dei, prout eſt Auctor naturæ: additque prædictam dilectionem ad attritionem, & contritionem, quoad ſubſtantiam actus eſſe ſufficientem. Sequitur etiam Lorca diſp. 5. de Gratia, Granadus controv. 8. de Gratia, tract. 1. diſp. 3. ſect. 3.

Secunda ſententia diſtinguit inter hominem in pura natura, & in natura lapſa: & dicit pro primo non eſſe neceſſariam gratiam ſpecialem, benè verò pro ſecundo. Pro hac ſententia reffertur Abulenſis: illam tamen expreſsè tenent Monteſinos, diſp. 27. quæſt. 6. Alvarez, lib. 5. reſponſ. cap. 5. & 6. Martinez, ſuper iſtum articulum dubio primo & ſecundo.

Tertia ſententia docet pro vtroque ſtatu requiri neceſſariò gratiam ſpecialem ad elicientiam prædicti actus, etiam pro brevi tempore. Sic tenent MM. Soto lib. primo de Natura & Gratia, capit. quart. & 22. Medina in præſenti Curiel dub. 2. & 3. Zumel diſp. 1. & 2. tenent etiam P. Suarez, lib. de neceſſitate gratiæ cap. 32. vſque

ad

ad 36. Vazquez diſput. 105. cap. 2. & 3. Tannerus diſp. 6 de Gratia, quæſt. 3. diſ. 5. Illuſt. Godoy, R R. Fr. Ioannes à S. Thò. M. Gonet, & Contenſon Hoc quæſitum. Iã ſuprà deciſũ eſt pro homine in pura natura in tract. de *ſtatibus*, vbi diximus, hominẽ in pura natura indigere gratia ſpeciali ad prædictum actum eliciendũ. Vndè modo ampliamus prædictam deciſionem pro homine in natura lapſa.

294 Dicimuſque *Non poſſe hominem in natura lapſa prædictum actum dilectionis, etiã pro brevi tẽpore, elicere abſque gratia ſpeciali.* Et quidem certiſsimũ eſt, maiora impedimenta habere ad prędictam dilectionem, quàm haberet in pura natura: ſed ſuprà ad longum probatum eſt hominem in pura natura ad elicientiam talis actus indigere gratia ſpeciali Dei conditoris naturæ: ergo à fortiori fateri debemus hominẽ in natura lapſa prędicta gratia indigere. Secũdò prob. Talis actus dilectionis etiam pro brevi tempore elicitus eſt efficax in affectu, & in effectu: ergo abſque gratia ſpeciali nequit elici ab homine in natura lapſa. Prob. Conſeq. Nam tunc efficax in effectu dicitur, quando in nullo opere, quòd exequitur, præfert bonum privatum Deo, ſed omnia mandata implet, & nulli tentationi cedit; at hoc nequit fieri ſine ſpeciali gratia: ergo. Prob. Mi. Nam hoc eſt ſuper curſum ordinarium voluntatis lapſæ, quæ ſecundum ſuam naturam eſt valdè mutabilis, & non poteſt reſiſtere gravibus tentationibus, & propenſioni appetitus ſenſibilis: ergo habere tantam firmitatem, quòd vincat omnem mutabilitatem ſuam, & omnes paſsiones, ac rebelliones paſsionum, ſuperat ordinarium curſum hominis lapſi, & eſt opus hominis maximè ſani: ergo indigebit gratia ſpeciali.

Sed dicis, quòd ille actus per parum temporis durans non erit efficax in effectu, ſed tantum in affectu: ergo de ipſo proùt ſic non probatur indigentia gratiæ ſpecialis. Sed contra eſt. Nam ſaltem toto tempore, quo durat, omnem difficultatem occurrentem vincit, vt ſe in tali affectu conſervet: ergo etiam eſt efficax in effectu.

295 Sed demus, quòd ſit ſolum efficax in effectu, adhùc ſpecialem gratiam requirit: ergo nulla eſt ſolutio. Prob. Anteced. Si ſolum in affectu efficax ſit, eſt voluntas firma, quantum de ſe eſt ad prædicta omnia perficienda; inſuper firmat animum ad implenda omnia mandata legis naturę & ad non peccandum ex quacumque tentatione, ſed ad refferendum omnia in Deum; hęc etiam ſuperant curſum ordinarium voluntatis lapſæ: ergo requirunt gratiam ſpecialem. Itaque voluntatem lapſam de ſe mutabilem, & variabilem ſic firmari circa Deum dilectum, quòd non ſit aliquid, quantumvis difficilè, quòd non ſuperet, vt in Dei dilectione permaneat, valdè præter curſum voluntatis infirmæ eſt: & ſic requirit Vires vltrà eas, quibus ſecundum curſum ordinarium operatur; quæ ſunt vires gratiæ ſpecialis: ergo ad dilectionem prædictam eliciendam requiritur gratia ſpecialis.

Dices, poſſe contingere, quod pro aliquo tempore nihil difficilè ſuperandum occurrat: & tunc abſque gratia ſpeciali haberi poterit talis dilectio.

Sed contra eſt. Nam licèt ita contingere poſsit; tamen ſi dilectio illa efficax eſt, ita debet animus diſponi, & in bono dilecto firmari, vt ſi defacto difficilia quæque occurrerent, illa omnia vinceret, & à ſuo amore non deſiſteret; iſta autem firmitudo non eſt de curſu ordinario voluntatis infirmę, ſed voluntatis perfectè ſanæ: cumque hanc ſanitatem habeat à gratia, ad illam indigebit ſpeciali gratia. Et hoc eſt, quòd prætendit D. Thom. hic in artic. 3. dum dicit non poſſe in natura lapſa hominem diligere Deum ſuper omnia, etiam naturali dilectione, ſine gratia; cum tamen hoc poſſet in natura integra: videlicèt, quia hoc eſt opus hominis perfectè ſani, ad cuius vires nequit lapſus pervenire, niſi per ſpecialem gratiam.

296 Hinc facilè occurritur fundamento Adverſariorum, videlicèt, quòd obiectum talis dilectionis voluntati hominis lapſi proportionatum eſt, & aliàs non ſemper occurrunt tentationes, & impedimenta ad illum actum: ergo abſque gratia ſpeciali poterit voluntas lapſa aliquando elicere illum. Reſp. Deum vt diligendum ſuper omnia eſſe voluntati lapſæ phyſicè proportionatum; non tamen moraliter, & quantum ad firmitatem, quàm requirit in ſubiecto, à quo amor eliciendus eſt. Et quamvis ten-

tationes in ſeipſis, & alia impedimenta retardantia non ſemper occurrant: per modum tamen obiecti ſemper occurrũt, & veluti virtualitèr in ipſo Deo, vt ſuper omnia diligendo, includuntur, ex quo difficilis valdè redditur ille actus. Cõtra hanc noſtram concluſionem militant difficilima argumenta, quæ quia iã ſoluta ſunt in tractatu noſtro de *ſtatibus*, vbi reſolvimus hominem in pura natura nõ poſſe abſque gratia ſpeciali diligere, etiam per breve tempus, ea modo omittimus, ne iam actum iterato agamus.

§. III.

Vtrùm hæc gratia ſpecialis ſit ſupernaturalis: an ſolum ſit ſpecialis intra ordinem naturæ?

297 PLVRES tenent hominem in ſtatu naturæ corruptæ non poſſe diligere Deum Auctorem naturæ actu entitativè naturali, ſed ſupernaturali: & cum ad actum entitativè ſupernaturalem requiratur ex parte principij effectivi auxilium ſupernaturalè, conſequẽter aſſerunt ad dilectionem Dei Auctoris naturæ requiri pro principio effectivo in natura lapſa auxilium ſupernaturale. Sed oppoſitum tenemus cũ alijs nobilioribus Thomiſtis.

Sit concluſio. *Ad actum dilectionis Dei Authoris naturæ ſuper omnia non indiget homo lapſus pro principio effectiuo talis actus auxilio ſupernaturali.* Prob. 1. concluſio. Adhũc in ſtatu lapſus extat obligatio diligendi Deum conditorem naturæ: ergo eſt poſsibilis eius dilectio per vires entitativè naturales, etiam ſi intra ordinẽ naturæ ſpeciales ſint. Prob. Conſeq quia obligatio abſque ſufficientia eiuſdem ordinis ſtare non poteſt. Tum quia illa obligatio eſt à Deo Auctore naturæ: ergo ab illo debet concedi ſufficientia ad eius adimpletionem.

Dices huic rationi in ſtatu lapſus adeſſe obligationem diligendi Deum Auctorem naturæ, non actu naturali, & diſtincto à ſupernaturali, quo Deus diligitur vt Auctor gratiæ, ſed eodem: cum enim diligendo Deum Auctorem gratiæ ex parte rei dilectæ diligatur Deus etiam vt Auctor naturæ, ſufficienter hoc præceptum impletur.

298 Sed contra eſt. Nam obligatio ad diligendum Deum Auctorem naturæ actu naturali diſtincto ab actu, quò diligitur vt Auctor gratiæ, adhuc extat in homine in ſtatu lapſus: ergo adhuc eſt poſsibilis per vires naturæ. Probatur Antec. Nam illud præceptum eſt naturale, & materia illius non eſt facta impoſsibilis per elevationem hominis ad finem ſupernaturalem: ergo obligatio diligendi Deũ actu naturali adhuc extat. Prob. Minor. Nam vt conſtat ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. hæc propoſitio damnata eſt: *Diſtinctio illa duplicis amoris, naturalis, quo Deus amatur vt Auctor naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur vt beatificator, vana eſt, & commentitia, &c.* At hic eſt loquutio de homine in ſtatu naturæ corruptæ: ergo adhuc in hoc ſtatu materia illius præcepti naturalis extat, & poſsibilis eſt.

Deindè. Supponamus, quòd inſtat illud præceptum Decalogi: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua*: & quòd Deus det gratiam ſpecialem ordinis naturæ, & neget charitatem, ex qua ſola diligi poteſt vt Auctor gratiæ. Tunc ille homo poterit diligere actu naturali Deum, & non ſupernaturali: ergo tenebitur adimplere illud præceptum, diligendo Deum Auctorem naturæ per actum naturalem: ergo ratio a nobis facta manet inconcuſſa.

Secundò prob. concluſio. Nam ex elevatione hominis ad finem ſupernaturalem non infertur, quòd Deus vt Auctor naturæ non poſsit diligi ab homine lapſo dilectione naturali: ergo. Prob. Antec. Nam D. Thom 1. part. quæſt. 60 art. 5. docet Angelos Deum diligere naturali dilectione: & tamen ordinati ſunt ad finẽ ſupernaturalem: ergo ex hoc, quod homo in ſtatu lapſus ſit ordinatus ad Deum Auctorem ſupernaturalem, non benè infertur non poſſe diligere Auctorem naturæ dilectione naturali.

Dices docere D. Thom. Angelos diligere Deum dilectione naturali, non dilectione amicabili, ſed tantùm vt eſt vniverſale bonum: de qua dilectione nõ loquimur. Sed contra eſt. Nam q. 62. art. 1. docet Angelos fuiſſe creatos in beatitudine naturali; hæc autem neceſſariò importat amicabilem dilectionem Dei, cum importet rectitudinem voluntatis,

tis; quæ non compatitur cum obliquitate peccati, cum qua compatitur dilectio Dei, vt bonum vniuersale est, vt patet in dęmonibus: ergo D. Thom. sentit Angelum non solum diligere Deum dilectione naturali, vt bonum vniuersale est, sed dilexisse Deum vt Legislatorem, & amicum; & tamen creatus est cum elevatione ad finem supernaturalem: ergo hæc elevatio non tollit posibilitatem amoris naturalis Dei etiam amicabilis.

Quod confir. D. Thom. in hoc art. 3. vbi concedit homini integro, quod per suas vires proprias posset diligere Deũ, non solum proùt vniuersale bonum, sed etiam vt amicum; & tamen homo in statu integritatis erat ordinatus ad Deũ Auctorẽ gratiæ: ergo idem, quòd prius. Prob. Mai. Illum amorem concedit homini integro per proprias vires naturales, quem negat posse competere homini per proprias vires post lapsum; at homo post lapsum non amisit posse diligere Deum vt vniuersale bonum, sed amisit posse diligere Deum per vires naturales vt amicum: ergo concedit homini integro posse per proprias vires naturales Deum dil igere vt amicum.

300 Tandem prob. cõclusio, evertẽdo potissimum fundamentum Auctorum oppositę sententię. Etenim fundantur in eo, quod supposita elevatione hominis lapsi ad finem vltimum supernaturalem, & obligatione legis supernaturalis, ratio naturalis dictat obediendum esse Legislatori supernaturali: cumque dilectio efficax Dei conditoris naturæ claudere debeat propositum efficax obseruandi omne id, quòd faciendum ratione naturali dictatur, consequens fit, quod elevatione supposita, debeat in dilectione Dei conditoris naturæ includi propositum efficax obseruandi legem supernaturalem. Hoc autem in actu entitativè naturali includi non potest: & sic necesse est, quòd actus, quo verè diligitur Deus super omnia, sit actus supernaturalis.

Hoc autem fundamentum nullum est. Nam in primis instatur in Angelo, & in homine integro: qui duo erant elevati ad finem supernaturalem, & habebant præcepta à Deo Legislatore supernaturali imposita, & nihilominus dilectione entitativè naturali Deum diligebant Authorem naturalem: ergo similiter instari poterit in homine in natura lapsa. Deinde. Ratio naturalis nequit directè dictare obedientiam in omnibus, includendo præcepta Dei Auctoris supernaturalis; sed tantum directè potest dictare obedientiam in omnibus Deo Auctori naturæ: ergo ex tali dictamine poterit consurgere actus efficax amoris cum solo proposito obediendi in omnibus soli Deo Auctori naturæ; at hic actus erit entitativè naturalis: ergo adhuc in statu naturæ lapsæ, & supposita elevatione ad finem supernaturalem, posibilis est amor Dei Auctoris naturæ entitativè naturalis. Et sic ad eius elicientiam sufficiet gratia specialis Dei naturæ conditoris.

§. IV.

Soluuntur argumenta contra conclusionem.

301 PRIMO arguitur. Supposita elevatione hominis ad finem supernaturalem, non stat Deum efficacitèr diligi super omnia, vt est Auctor naturæ, quin ex vi eiusdem actus vt supernaturalis diligatur: ergo in statu lapsus non potest Deus diligi super omnia dilectione entitativè naturali: & sic ad talem dilectionem requiretur ex parte principij elicientis gratia supernaturalis. Prob. Antec. In hoc statu non stat odium Dei conditoris naturæ non terminatum ad illum aliquo modo vt Auctorem supernaturalem: ergo in hoc statu non stabit amor Dei conditoris naturæ non terminatus ad illum aliquo modo vt Auctorem supernaturalem. Tum secundò. Nam in statu elevationis non stat aversio per culpam ab Auctore naturæ, absque aversione ab ipso vt Auctore gratiæ: ergo pariter stare non poterit conversio per amorem in Deum Auctorẽ naturę, quin ex vi eiusdem actus conuertatur voluntas in Deum vt Auctorẽ gratiæ.

Ad hoc resp. solut. communi, negando Antec. Ad prob. omisso Antec. nego Conseq. & assigno discrimen. Nam cum nostro modo intelligendi ratio Auctoris naturæ in Deo sit quasi fundamentum ad rationẽ Auctoris supernaturalis, & destructo fundamẽto, pereat totũ ędificiũ; non vero reędificato fundamẽto, fundatũ eo ipso ponatur: fit inde, quod aversio

directè à Deo Auctore naturæ ſit ex conſequenti averſio à Deo Auctore gratiæ; non verò converſio ad Deum Auctorem naturæ per amorẽ ſit ex conſequenti cõverſio ad Deum per amorem Auctorem gratiæ Rem duco ad praxim. Odium Dei Auctoris naturæ eſt voluntas volentis Deum non eſſe Auctorem naturæ: cũ quò non componitur Deum eſſe Auctorem gratiæ: quia eſſe Auctorem gratiæ fundatur ſupra hoc, quòd eſt eſſe Auctorem naturæ: & ſic non ſtat odio habere Deum Auctorem naturæ, quin ex conſequenti ſit odium Dei Auctoris gratiæ. Amor autem Dei Auctoris naturę eſt voluntas, qua Deo volumus eſſe Auctorem naturę quòd eſt primum, quòd concipimus de Deo: vnde ſe habet quaſi inceptio ędificij ſpiritualis & ſic ipſo poſito, non completur ędificium ſpirituale. Vnde amor directus Dei Auctoris naturę adhúc ex conſequenti non eſt amor Dei Auctoris gratię. Ad ſecundam prob. conceſſo Antecedenti, nego Conſeq propter rationem iam dictam Averſio enim per culpam à Deo Auctore naturę eſt receſſus voluntarius ab eo, ſuper quod fundatur ratio Auctoris gratiæ & ſic ex conſequenti eſt deſtructio totius ędificij Nõ ſic de converſione, vt dixi: & ſic nulla eſt paritas.

302 Inſtas. Quando inter fundamentum, & rem fundatam eſt connexio infallibilis, non ſtat in re ponere fundamentum, quin ponatur res fundata, nec affectivè ponere fundamentum, quin affectivè ponatur res fundata; at inter Deum vt Auctorem naturæ, & vt Auctorem gratię eſt infallibilis connexio: ergo non ſtabit converti ad Deum Auctorem naturę, quin ex conſequenti ſit converſio ad Deum Auctorem gratiæ. Ad hoc diſt. Min eſt infallibilis connexio in eſſe entitatis, conc. Min. in eſſe obiecti amoris, nego Min & Conſequentiã. Itaque veriſimum eſt, quod Deus vt Auctor naturæ, & vt Auctor gratiæ neceſſariò quoad eſſe in re convertũtur, immo ſumme identificantur; non autem quoad eſſe obiecti amoris noſtri: nam prout ſic ſe parari poſſunt Si enim Deus Angelos, & homines creaſſet, & gratiæ donis non ditaſſet eos, eſſet Deus obiectum amoris naturalis, & non ſupernaturalis: & ſic in eſſe obiecti noſtri amoris ſepararentur iſtę duæ formalitates Dei Auctoris gratiæ, & Auctoris naturæ,

Sed inſtas. Caſus iſte eſſet purorum naturalium: in quo caſu Auctores opoſiti fatentur, poſſe Deum amari amore naturali entitativè, quo neutiquam amaretur, vt Auctor ſupernaturalis. Vt ſolum negãt eſſe inſeparabiles illas Dei rationes obiectivas, ſuppoſita elevatione hominis ad finem ſupernaturalem: ergo per hæc non ſolvitur difficultas argumenti facti, quod prætendit probare, quòd poſita elevatione, non poſsit Deus amari vt Auctor naturæ, quin ametur vt Auctor gratiæ.

Sed ad hoc conceſſo Antecedenti, nego Conſeq. Itaque doctrina noſtra prætẽdit probare, quòd abſolutè in eſſe obiecti amoris illę duæ formalitates non ſic cõnectãtur, quod ſeparari non poſsint: quo ſemel dato, & conceſſo, non reſtat ratio convincens ad aſſerendum, quod etiam ſuppoſita elevatione, ſeparari nõ poſsint: ergo per doctrinam datam benè ſolvitur argumentum Explicatur hoc. Poſita elevatione ad finem ſupernaturalem, poteſt homo non operari ex illo fine, ſed ex fine naturali: ergo & poterit per amorem non ſe dirigere ad finẽ vltimũ ſupernaturalem, & manere in fine naturali: ergo ex vi ſoli⁹ elevationis nõ probatur, quod quoties Deus amatur vt finis naturalis, debeat quoq; amari vt finis ſupernaturalis. Probatur Antec. poſita elevatione, libere ſe cõſervat homo in fine vltimo ſupernaturali, & libere fertur in illum per amorem: ergo poterit ſe dirigere in Deũ Auctorem naturæ, ſine eo quòd feratur in illum vt Auctorem gratiæ.

303 Secundò arguitur. In efficaci dilectione Dei Auctoris naturæ in ſtatu elevationis includitur, ſaltem indirectè, & implicite, propoſitũ efficax adimplẽdi totam legem ſupernaturalem; at hoc propoſitum eſt entitativè ſupernaturale, ſicut obſervantia legis ſupernaturalis eſt; ergo dilectio efficax Dei conditoris naturæ elicita ab homine lapſo ad ordinẽ ſupernaturalem elevato neceſſariò erit ſupernaturalis: ergo ex poſcet pro principio eliciente formam ſupernaturalem. Maior, in qua eſt difficultas, oſtenditur primò. Quia in tali actu includitur propoſitũ efficax placendi Deo in omnibus, ad quæ talis homo tenetur: at elevatione ſuppoſita, tenetur placere in obſervantia præceptorũ ſupernaturalium: ergo includitur in illo actu propoſitum efficax obſervandi legem Dei ſupernaturalem.

Secun-

Secundò. Actus ille eſt dilectio Dei ſuper omnia: ergo in illo actu includitur propoſitum efficax vitandi omnia, quæ avertunt à Deo. At tranſgreſsio legis ſupernaturalis avertit à Deo naturæ conditore: ergo includitur in illo actu propoſitum efficax vitandi talem tranſgreſsionem, & conſequēter ponēdi legis obſervātiā, per quā ſolā vitatur trāſgreſsio.

Tertiò. Potens tranſgreſsionem vitare, potens eſt etiam ad imperandam legis obſervantiam; at actus ille poteſt vitare tranſgreſsionem legis ſupernaturalis, cum non ſtēt ſimul dilectio efficax Dei cōditoris naturæ, & averſio per culpam à Deo prout Auctor eſt gratiæ: ergo poteſt etiam obſervantiam legis ſupernaturalis imperare; & conſequēter clauditur in illo propoſitum efficax adimplendi legem ſupernaturalem. Quartò. Nam dilectio efficax Dei cōditoris naturæ adæquatur naturali dictamini; at elevatione ſuppoſita, naturalis ratio dictat obſervantiam legis ſupernaturalis, virtualiter ſaltem, & indirectè, cum dicat obtemperandum eſſe omni ſuperiori legitimè præcipienti: in quo dictamine virtualiter clauditur Deo Auctori ſupernaturali obtemperandum eſſe, ex ſuppoſitione, quod vt ſic legem ferat: ergo dilectio efficax Dei conditoris naturæ virtualiter ſaltem, & indirectè claudit propoſitum efficax obſervandi ſupernaturalem legem. Explicatur minoris probatio. Suppoſito quòd homo iſtum formet diſcurſum: *Omni ſuperiori legitimè præcipienti obtemperandum eſt; at Deus vt Auctor ſupernaturalis legitimè præcipit,* & concluſionem non inferat: tunc iſte homo tranſgrediens legem peccabit: ergo diſcordabit à dictamine rectè rationis. At non ab alio, niſi ab eo, quod in maiori aſſumpta continetur, quod eſt naturale: ergo naturale dictamen virtualiter ſaltem includit eſſe obtemperandum Deo Auctori ſupernaturali.

304 Ad hoc argumentum negoMai. Ad prim. improb. diſt. Mai. placendi Deo in omnibus, ad quæ quis tenetur ex vi legis naturalis, conc. Mai. Ad quæ quis tenetur ex omni lege, naturali ſcilicēt, & ſupernaturali, negoMai. & diſting. Min. ex vi legis naturalis directè, nego Min. ex vi legis ſupernaturalis, conc. Min. & negoConſeq. Itaque cum ſuppoſita elevatione, homo ſit liber ad non operandum ex vi elevationis, ſi amorem Dei Auctoris naturæ eliciat, tantùm tenetur placere Deo in omnibus, quæ ad legem naturalem ſpectant ex vi talis amoris; non vero ex vi talis amoris tenetur placere Deo in omnibus, ad quæ talis homo abſolute tenetur. Vnde ex vi talis amoris non tenetur placere Deo, quantum ad obſervantiam præceptorum ſupernaturalium: quia ad hanc tantum tenetur ex vi amoris Dei Auctoris ſupernaturalis. Itaque ſicut ille amor reſtrictus eſt ad Deum Auctorem naturæ: ita, & reſtrictus eſt ad obſervantiam in omnibus, quæ ad Deū Auctorē naturæ pertinent; non verò extēdi debet ad placandū Deo in omnibus, ad quæ tenetur ex vi legis naturalis, & ex vi legis ſupernaturalis. Sicut enim in homine iuſto exiſtente in peccato veniali, vt efficaciter diligat Deum, non eſt neceſſe, quòd ſe, & omnia, quæ abſolutè in ſe habet, in Deū referat; ſed ſufficit, quod ſe, & omnia, quæ in Deum referibilia ſunt, referat: ita diligens Deum Auctorem naturæ efficaciter, non eſt neceſſe, quod habeat propoſitum placendi in omnibus abſolutè, ſed ſufficit habere propoſitum placendi in omnibus, quæ ad Deum Auctorem naturæ prout ſic ſpectant. Cum ergo iſta ſolum ſint ea, quæ ex vi legis naturalis præcipiuntur, ſufficit propoſitum efficax placendi in omnibus, quæ ad legem naturalem ſpectant. Sicut enim ille eſt amor reſtrictivè Dei: ita, & propoſitum placendi eſt efficax reſtrictivè.

305 Ad ſecundam prob. diſt. Antec. eſt dilectio Dei ſuper omnia, quæ directè averterè poſſunt à Deo conditore naturæ, conc. Antec. ſuper omnia, quæ tàm directè, quàm indirectè poſsūt averterè adeò naturæ conditoris, neg. Antec. & diſt. Conſ. in illo actu includitur propoſitum vitādi omnia, quæ avertūt à Deo conditore naturæ, quæ avertunt directè, conc. Conſeq. quæ avertunt, ſivè directè, ſivè indirectè, neg. Conſeq. & ad Min. ſub ſumptam: tranſgreſsio legis ſupernaturalis avertit à Deo conditore naturæ, avertit directè, neg. Min. avertit indirectè, conc. Min. & nego Conſeq. Etenim talis tranſgreſsio non avertit à Deo conditore naturę directè, ſed ſolū indirectè.

Ad tertiam prob. diſt. Mai. potēs vitare tranſgreſsionem potens eſt etiam imperare obſervantiam legis, ſi ſit potens

vitare tranſgreſsionem ſic, quod poſsit directè intendere talem tranſgreſsionē vitare, conc. Mai. Si ſit potens ſolū, quia poteſt ponere formam aliàs incompoſsibilem cum tranſgreſsione, nego Mai & diſt. Min. Poteſt vitare tranſgreſsionem legis ſupernaturalis, quaſi intentivè poſsit moveri ad talem vitationē, neg. Min. Poteſt, quia poteſt directè ponere formā aliàs cum tali tranſgreſsione incompoſsibilem, conc. Min. & nego conſequentiam. Itaque vt actus ille vitet tranſgreſsionem per incompoſsibilitatem, ſufficit quod ſit forma incompoſsibilis cum legis tranſgreſsione: ad hoc autem non requiritur quod actus amoris Dei Auctoris naturæ ſupernaturalis ſit. Sicut ad hoc, vt gratia expellat peccatū per modum formę incompoſsibilis cum peccato, non requiritur, quod infinita ſit, ſicut peccatum infinitum eſt, ſed ſufficit, quod ſit finita incompoſsibilis cum infinito. Sic ad hoc quòd prædicta dilectio poſsit vitare tranſgreſsionem legis ſupernaturalis, non requiritur, quòd ſupernaturalis ſit, ſed ſufficit eſſe naturalem incōpoſsibilem cum tranſgreſsione legis ſupernaturalis. Ad imperādum autem obſervantiam legis ſupernaturalis, requirebatur talem dilectionem eſſe ſupernaturalem: & ſic ex primò non ſequitur ſecundum.

306 Ad quartam prob. diſt. Mai. adæquatur naturali dictamini, quoad id, quòd ratio naturalis directè dictat, conc. Mai. quoad id, quod dictat, ſivè directè, ſivè indirectè, nego Mai & diſt. Minor. ſuppoſita elevatione, ratio naturalis dictat obſervantiam legis ſupernaturalis, directè, nego Min. indirectè, tranſ. Minor, & nego conſequentiam.

Sed inſtas, dictamen naturalè, ſaltèm virtualitèr, extenditur ad obſervantiam legis ſupernaturalis, ſuppoſita fide, & elevatione: ergo eiſdem ſuppoſitis, actus amoris Dei ſuper omnia poterit virtualitèr ſe extēdere ad obſervantiam legis ſupernaturalis. Adhoc nego conſeq. & aſsigno diſcrimen. Etenim dictamen naturalè extenditur virtualitèr ad obſervantiam legis ſupernaturalis per modum præmiſsę naturalis, quæ non cōcludit obſervantiam legis ſupernaturalis per ſe ſolam, ſed vt coniuncta alteri præmiſsæ ſupernaturali, à qua elevatur, & ſupernaturalizatur: & ſic habet vires ad hoc, vt extendatur virtualitèr ad obſervantiam legis ſupernaturalis. Licet hoc videre in ſyllogiſmo facto: *Omni ſuperiori legitimè præcipienti obtemperandum eſt; ſed Deus vt Auctor ſupernaturalis legitimè præcipit: ergo Deo præcipienti vt Auctori ſupernaturali obtemperandum eſt.* In quo ſyllogiſmo, maior eſt naturalis, & minor ſupernaturalis. & ſic concluditur concluſio ſupernaturalis: quia maior ſupernaturalizatur à minori. At amor ſuper omnia conditoris naturæ, ſi ſe extenderet ad obſervantiam legis ſupernaturalis, deberet ſe extendere immediatè, & ratione ſui, ratione propoſiti efficacis obſervandi legem ſupernaturalem, quod actu includeret. & ſic deberet eſſe ratione ſui immediatè ſupernaturalis. Quod, dicimus, nulla via competere poſſe actui entitativè naturali. Et ſic ſtat primum, non ſecundum.

307 Tertiò arguitur. Si eſſet poſsibilis actus dilectionis Dei conditoris naturæ, qui mere naturalis eſſet, ſequeretur duplici præcepto teneri: alterò naturali diligendi Deum Auctorem naturæ per actum mere naturalem: alterò ſupernaturali de Deo Auctore gratiæ ſupernaturalitèr diligendo. Hoc autem eſt falſum: ergo prob. Min. tum quia non videtur aſsignabilè tēpus obligationis dilectionis naturalis. Tùm etiam, quia aliàs ſtante præcepto diligendi Deum, ſequeretur, hominem omittentem eius ad impletionem duplici omiſsionis peccato delinquere: alterò contra ſupernaturalè præceptum: alterò contra naturale, cuius falſitas ex eo colligitur, quod nullus homo, etiam timoratæ conſcientiæ, huius in confeſsione facit mentionem: ergo talis actus entitative naturalis nō eſt poſsibilis in homine lapſo.

Ad hoc Reſp. Quidam Doctiſsimus Thomiſta negando ſequelam. Quia cū dilectione ſupernaturali perfectius ametur Deus vt Auctor naturæ, quam ametur dilectione naturali, ſufficiētèr per illum præceptum diligendi Deum conditorē naturæ impletur: ac proinde neceſsariū non eſt, actum dilectionis naturalis elicere. Niſi fortè in caſu ignorantiæ invincibilis elevationis gratiæ: tunc enim tenetur homo non ignorans Deum Auctorem naturæ ad illum diligendum dilectione naturali pro poſſe.

308 Sed contra ſolutionem inſto:

Nam

Nam si talis actus naturalis, adhuc suppositâ elevatione, sit possibilis, homo ex principijs naturæ inclinabit naturaliter in illum: ergo talis dilectio erit ex lege, & præcepto naturæ. Prob. conseq. ex D. Thom. suprà quæst. 94. art. 3. vbi docet, ad legem naturalem pertinere omne id, ad quod homo inclinatur secundum suam naturam: ergo si posita elevatione, diligere Deum Auctorem naturæ actu naturali sit possibile, ad illud naturaliter inclinabit homo: & consequenter cadet talis actus sub præcepto legis naturalis.

Præterea. Ex hoc quòd per dilectionem supernaturalem perfectius diligatur Deus vt Auctor naturæ, quàm diligeretur dilectione naturali, solum sequitur, posse in isto casu hominem excusari à præcepto diligendi Deum dilectione naturali; non verò sequitur, quòd de tali dilectione non sit præceptum naturale: ergo falsum est, quòd supposita elevatione, non sit præceptum de tali dilectione naturali. Præterea fides, & elevatio ad finem supernaturalem non enervant naturæ vires, sed perficiunt: ergo si natura habet vires ad obligandum hominem ad dilectionem naturalem Dei Auctoris naturæ nec fides, nec elevatio hominem, à tali obligatione poterunt liberare: & sic his positis, si talis actus manet possibilis per vires naturæ, verè cadet sub præcepto legis naturæ.

309 Præterea. Benè stat, hominẽ teneri lege naturali, & lege supernaturali ad aliquem actum, vt patet in præcepto naturali temperantiæ ex motivo naturali, & temperantiæ virtutis per se infusę, de cuius actu habetur etiam præceptum: nàm vt docet S. Thom. omnes virtutes sunt in præcepto, & consequenter cum temperantia per se infusa sit vera virtus, de illa erit præceptum: ergo similiter benè stabit, quod de dilectione Dei Auctoris naturæ sit præceptum, & simul de dilectione Dei Auctoris supernaturalis. Prob. Conseq. Nàm sicut ex parte rei dilectæ perfectius diligitur Deus vt Auctor naturæ per actum supernaturalem, quam per actum naturalem, ita perfectius temperatur homo per tẽperantiam per se infusam, quam per tẽperantiam adquisitam: ergo si hoc non obstante, datur præceptum de temperãtia adquisita, simul cum præcepto de tẽperantia per se infusa, poterunt etiã, stare simul præceptum de dilectione naturali Dei conditoris naturæ, & præceptum de diligendo Deo Auctore gratiæ.

Nec valet dicere, quod cum obligamur ad diligendum Deum in statu elevationis, semper obligamur ex præcepto supernaturalis dilectionis: & ideò cessat præceptum naturalis dilectionis. Non autem tenemur supernaturali præcepto, quando instat lex subveniendi pauperi in extrema, aut gravi necessitate, aut præceptum colendi Parentes ad prædicta opera exercenda ex supernaturali motivo: & ideò non cessat naturale præceptum de prædictis operibus. Non, inquam, valet, nam non semper, & quoties obligamur ad diligendum Deum, tenemur diligere illum vt Auctorem supernaturalem: ergo nulla est solutio. Prob. Antec. Nam in Decalogo non habetur præceptum de dilectione supernaturali; sed tantum iubemur diligere Deum ex toto corde, & ex tota anima: vndè hoc præcepto obligãtur omnes, qui sub lege naturali continentur. Non autem habetur in tali præcepto, quod Deus diligatur vt Auctor supernaturalis: ergo non semper, & quoties obligamur ad diligẽdum Deum, obligamur ad diligendum Deum amore supernaturali.

310 Vndè ad tertium argumentũ conc. sequelã, & nego Min. Ad primã probationem dico, hoc præceptum obligare quotiescumque obligat præceptum de dilectione Dei: tunc enim tenetur homo facere, quod in se est, & Deum diligere eo modo, quo illi est possibile: vndè si Deus non daret ei sufficientiam ad diligẽdum Deum super omnia dilectione supernaturali, teneretur diligere eum modo sibi possibili; atque adeò amore naturali: quia tunc esto non obligaretur lege supernaturali ex defectu sufficientiæ ad illam, teneretur tamen lege naturæ, ex qua natura haberet sufficientiam ad diligendum Deum Auctorem naturæ.

Ad secundam nego sequelam Mai. Nam in casu dicto tantum frangeret præceptum naturale, ad quòd implendũ haberet sufficientiam; non supernaturale, ad quod Deus sufficientiam non daret. Quod si ad adimpletionem vtriusq; præcepti Deus daret sufficientiam, & homo nullomodo Deum diligeret, tunc duplex præceptum frangeret: sed duo peccata non cõmitteret, quia talia præcepta

cepta idem dictarent, ſi non adæquatè, ſaltem in adæquatè: præciperet enim præceptum ſupernaturale dilectionem Dei Auctoris ſupernaturalis in qua continetur dilectio Dei conditoris naturæ; quàm etiam præciperet lex naturalis: & ſic duo peccata non commiteret.

§. V.

Vtrùm homo lapſus exiſtens immortali ad diligendum Deum conditorem naturæ ſuper omnia indigeat auxilio ſupernaturali gratiæ, & gratia ſanctificante?

311 DIXIMVS in reſolutione quæſiti præcedentis, hominem lapſum non indigere gratiæ auxilio ad elicientiam amoris ſuper omnia Dei Auctoris naturæ: in qua reſolutione loquuti ſumus de homine lapſo ex terminis lapſus, & elevatione ad ordinē ſupernaturalem. Sed quia poteſt homo lapſus exiſtere in peccato mortali, ex quo maximè impeditur ad elicientiam prędicti amoris, modo reſtat inquirendū de homine lapſo immortali exiſtente, vt videamus, qua gratia indiget talis homo ad diligendum Deum Auctorem naturę efficacitèr ſuper omnia. Circà quòd Quæſitum Magiſter Gonet, hic diſp. 1. de neceſsitate Gratiæ, §. *quæres*. Non diſtinguit inter hominem lapſum iuſtū, & exiſtentem in mortali; ſed de vtroq; affirmat, ad elicientiam prædicti actus requirere auxilium gratiæ ſupernaturalis. Oppoſitum tenet Illuſt. Godoy vbi ſuprà, § 6. quam ſententiam tenet M. Serra citatus à M Gonet, dicunt ergo hi Doctiſsimi Viri, hominem lapſum exiſtentem in gratia non requirere ad elicientiam talis actus auxilium ſupernaturalis gratię; bene vero exiſtentem immortali requirere auxilium ſupernaturale, & gratiam ſanctificantem. Et quia hęc ſententia eſt veritati conformior.

Sit noſtra concluſio. *Homo lapſus exiſtens in iuſtitia, & gratia ſanctificante ad elicientiam actus amoris Dei Auctoris naturæ non indiget auxilio gratiæ ſupernaturalis: exiſtens vero immortali requirit auxilium ſupernaturale, & gratiam ſanctificantem.* Prima pars prob. Nam homo exiſtens in gratia liber eſt a peccato, quod impediebat eum ab elicientia prędicti actus amoris: inſuper non indiget ipſo actu amoris Auctoris naturæ, vt per illum diſponatur ad gratiam ſanctificantem: ergo non requiritur, quòd amore entitative ſupernaturali Deum Auctorem naturæ diligat: ac per conſequens ad elicientiam talis actus non requiret auxilium gratiæ ſupernaturalis.

312 Reſpondet M. Gonet, quod licèt ille homo ſit liber à peccato, & ab averſione à Deo vltimo fine; tamèn ſuppoſita elevatione, ille homo nequit diligere Deum Auctorem naturæ, quia diliget Deum Auctorem gratiæ: hoc autem nequit fieri per actum entitative naturalem: & ſic requiritur, quod talis actus ſit entitative ſupernaturalis; & ex conſequēti ad eius elicientiam requiret auxilium ſupernaturale.

Sed contra eſt. Nam in quæſito præcedenti iam vidimus, quod ex ſolo capite elevationis non bene probatur, quod actus amoris Dei Auctoris naturæ debeat eſſe entitative ſupernaturalis: tùm exemplo bonorum Angelorum tùm exēplo hominis integri, qui cum elevati eſſent ad ordinem ſupernaturalem, adhùc tamen per vires naturæ eliciebant actū amoris Dei Auctoris naturalis. Pro quo adduximus doctrinam D. Th ex 1. part. & ex iſto articulo 3. ergo ex iſto capite non requiritur, quod talis amor ſit entitative ſupernaturalis. Adduximuſq; verba S. Doctoris videlicèt: *Homo in ſtatu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ ſuper addita naturalibus bonis ad diligendum Deum naturalitèr ſuper omnia, licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum movente.*

313 Reſp. Gonet, falſum eſſe, quod homo in ſtatu innocentiæ poſſet Deum diligere Auctorem naturæ ſine auxilio ſupernaturali: cum enim amor ille claudat in ſe propoſitum efficax obſervandi totam legem, non potuit homo per vires naturæ prædictum amorem elicere: & ſic requirebat auxilium gratiæ ſupernaturalis. Et ad D. Thom. Reſp. S. D ibi loqui de ſtatu naturæ integræ præciſivè ſumpto, & ſecūdum id, quod ex proprijs affert donum integritatis ſubijciens appetitum inferiorem ſuperiori; non vero de illo adæquatè ſumpto, & prout re ipſa fuit cum iuſtitia originali, & gratia habituali: ſub indeque cum elevatione ad ordinem ſupernaturalem coniunctus. Nā ſub hac ratione non minùs auxilium ſu-

per-

pernaturale ad actum dilectionis efficacis Dei ex poſcebat, quàm ſtatus innocentiæ, ſeù originalis iuſtitiæ. Secundò reſp. D. Thom. ſolum excludere à ſtatu integritatis neceſsitatem auxilij ſupernaturalis ſanantis naturam: quòd requirit in natura lapſa, non tamen neceſsitatem auxilij ſupernaturalis eam elevantis ad ordinem ſupernaturalem.

Sed explicationes iſtæ non placent. Non quidem Prima. Nam vt ſuprà vidimus ex D. Thom. integritas illa, vi cuius appetitus inferior ſubdebatur ſuperiori, erat effectus gratiæ habitualis exiſtentis in anima: vnde iuxta D. Thom non conveniebat primo homini ante elevationē ad finem ſupernaturalem. Ex hoc enim, quod ratio per gratiam exiſtentem in anima plenè ſubdebatur Deo, oriebatur in appetitu inferiori, quod plenè ſubordinaretur rationi: ergo ſubordinatio appetitus inferioris ad rationem ſupponebat ſub exiſtentia gratiam in anima, & per conſequens ſupponebat elevationem intrinſecam hominis ad finem ſupernaturalem.

314 Secunda ſolutio minus placet: quia expreſsè cum litera D. Tho. pugnat. Nam D. Thom. dicit, quod *in ſtatu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ ſuperadditæ bonis naturalibus ad diligendum Deum naturaliter ſuper omnia*: auxilium autem ſupernaturale elevans hominem ad finem ſupernaturalem, donum gratiæ eſſet ſuperadditum viribus naturalibus: ergo explicatio data pugnat cum litera D. Thom. Tum etiam: Nam ſi requireret auxilium ſupernaturale elevans, hoc ſanè eſſet non ad diligendum Deum naturaliter, quòd eſſet diligere Deum actu entitativè naturali: ſed ad diligendum Deum ſupernaturaliter, id eſt, actu entitativè ſupernaturali: cum ergo D. Thom. dicat non indigere dono gratiæ ad diligendum Deum naturaliter, contra eius mentem dicitur, non excludere auxilium ſupernaturale elevans ad finem ſupernaturalem.

Tum etiam quia D. Thom. expreſsè explicat auxilium, quòd tale diligere naturaliter non excludebat; dum dicit: *Licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum movente*, quod eſt applicans ad operandum requiſitum ex indiſpenſabili dependentia creaturæ à Deo in omni bona ſua operatione. Sentit ergo quòd homo in ſtatu integritatis per ſolas vires naturæ cum ſolo concurſu generali applicante poterat Deum Auctorem naturæ ſuper omnia diligere.

315 Sed arguit M. Gonet contra hanc primam concluſionis partem. Ideò in hoc ſtatu homo exiſtens in mortali nequit diligere ſuper omnia Deum Auctorem naturæ dilectione efficaci ſine auxilio ſupernaturali, quia talis dilectio, & converſio efficax in Deum eſt oppoſita averſioni à Deo fine naturali, & ex cōſequenti averſioni à Deo fine ſupernaturali; at etiam dilectio naturalis exiſtentis in gratia pro hoc ſtatu eſt oppoſita tali averſioni, & quantum eſt de ſe, deſtructio illius; licèt peraccidens de facto, & in exercitio eum non deſtruat, quia ſubiectum pro inſtanti dilectionis non eſt converſum ad creaturam, & averſum à Deo: ergo talis dilectio petit auxilium ſupernaturale, etiam in homine iuſtificando.

Quòd ſic confirmat. Eiuſdem ſpeciei eſt amor efficax Dei vt Authoris naturæ in homine exiſtente in gratia, & in homine exiſtente in peccato: ergo idem auxilium quoad ſpeciem requiritur ad vtrumque: ergo ſi in homine exiſtente in peccato requiratur auxilium ſupernaturale, etiam requiretur in homine exiſtente in gratia. Prob. Antec. vtraque dilectio habet idem obiectum, nempè Deū vt Auctorem naturæ ſuper omnia dilectum: vtraque inſuper eſt converſio efficax, & formalis acceſſus ad eūdem terminum formalem *ad quem*: vtraque eſt etiam deſtructiva averſionis oppoſitæ, quæ ſe tenet ex parte termini *a quo*, licet vna de facto eum deſtruat, non vero alia; quia non invenit ſubiectum à Deo averſum, quod mere materialiter, & ſubiective ſe habet; atque adeò extra ſpecificationem exiſtit: ergo vtraque dilectio eſt eiuſdem ſpeciei, & auxilium ad eam requiſitum.

316 Confirmat ſecundò. Nequit homo, etiam in gratia conſtitutus, ſine auxilio gratiæ exequi ea, quæ requiruntur ad permanendum in amore Dei, & tollere, quæ impediunt amicitiam erga Deum, etiam ſecundum quod eſt Auctor naturæ: ergo nequit homo, etiam in gratia conſtitutus, elicere intentionem efficacem diligendi Deum vt Auctorem naturæ ſuper omnia ſine auxilio gratiæ.

Pro-

Probat. Antec. Non poteſt homo in hoc ſtatu elevationis ad ordinem ſupernaturalem permanere in dilectione, & amicitia Dei, ſi non obſervat omnia præcepta, non ſolum naturalia, ſed etiam ſupernaturalia; ſed ad hoc petit ſupernaturalia auxilia: ergo Probat. Mai. Violatio præcepti ſupernaturalis eſt etiam contra rationem naturalem connexive, & indirectè: ergo peccatum contra præceptum ſupernaturale indirectè ſaltem, & implicitè contrariatur amori, ſeù amicitiæ naturali hominis ad Deum, eamque deſtruit. Bona eſt Conſeq. Nam amicitia naturalis hominis ad Deum vt Authorem naturæ ratione naturali ducitur, & regulatur: ergo ſi præceptum ſupernaturale ſit indirectè, & connexivè contra rationem naturalem, erit etiam indirecte contra amorem hominis ad Deum.

317 Ad hoc argumentum nego cauſalem Mai. ſed vera cauſalis eſt: quia peccatum, in quo exiſtit homo, impedit ſimpliciter elicientiam actus dilectionis Dei Auctoris naturæ & ſic nequit elicere talem actum, niſi priùs per gratiam tollatur formaliter peccatum, & per actum procedentem ab auxilio ſupernaturali diſponatur ad gratiæ infuſionem. Itaque homo exiſtens in peccato mortali per ipſum peccatum defacto impeditur ab elicientia amoris Dei ſuper omnia: quia hæc duo non componuntur, exiſtere in mortali, & elicere actũ amoris Dei ſuper omnia. Vnde eſt neceſſe, quòd per aliquem actum prius diſpoſitivè expellat peccatum, id eſt, diſponat ſe ad gratiam ſanctificãtem, per quàm formaliter expellatur peccatum; diſponere ſe autem homo ad gratiam, & ad peccati expulſionem non poteſt per actum entitativè naturalem: & ideò eſt neceſſe, quod adſit actus entitativè ſupernaturalis; & ſic eſt neceſſe, quòd procedat ab auxilio ſupernaturali expeditive. Hoc autem non requiritur in homine exiſtẽte in gratia, vt per ſe patet: & ſic nõ requiritur, vt talis amor ſit, actus alius entitativè ſupernaturalis: & per conſequẽs non requiritur, quod ab auxilio ſupernaturali eliciatur. Ad primam confir. Concedo Antec. & nego Conſeq. Quia licèt ſint eiuſdem ſpeciei in vtroque; tamen in peccatore habet impedimentum ſimpliciter, nempè peccatum, quod non poteſt tolli, niſi per auxilium ſupernaturale diſpoſitive, & per gratiam habitualem formaliter: quòd impedimentum non adeſt in homine iuſto.

Ad ſecundam Confir. Conceſſo Antec. nego Conſeq. Nam non requiritur ad amorem efficacem Dei Auctoris naturæ propoſitum efficax obſervandi omnia, quæ ſivè directe, ſivè indirectè poſſunt ad conſervandum ſe in amore, & amicitia Dei Auctoris naturæ cõducere: ſed ſufficit habere propoſitum efficax obſervandi omnia, quę directè poſſunt ad hoc conducere, qualia ſunt omnia præcepta naturalia: ad hoc autem benè poteſt habere efficax propoſitum ex gratia ſpeciali ordinis naturæ. Ad oppoſitũ in cõtra dico, quòd ſi quis frangat præceptum ſupernaturale Dei, amittet per indirectã oppoſitionem amicitiam cũ Deo Auctore naturæ. Sed ex hoc non licèt inferre, quòd ille amor naturalis inefficax ſit; ſed ſolum, quòd non habeat efficaciam in omni ordine, tàm naturali, quàm ſupernaturali quòd libenter fatemur.

§. VI.

Probatur ſecunda pars noſtræ concluſionis.

318 PRIMO. Nam prædictus actus dilectionis cum peccato ſimul eſſe non poteſt in eodẽ ſubiecto, & aliàs peccatum à ſubiecto expellere nequit, cum ſit entitativè naturalis, ac proinde impotens ad peccati expulſionem, ſivè diſpoſitivè, ſivè formaliter: ergo indiget auxilio gratiæ entitativè ſupernaturali diſpoſitive concurrẽte ad gratiæ infuſionem, per quam formaliter expellatur peccatum, illum actũ impediens. Prob. Mai. Omne peccatum in homine elevato avertit à Deo, non ſolum vt eſt Auctor gratiæ, ſed etiam vt eſt Auctor naturæ: actus autem dilectionis efficax convertit efficacitèr hominẽ ad Deum vt finem naturalem; at implicat eſſe ſimul hominem averſum, & cõverſum reſpectu eiuſdem finis: ergo implicat ſimiliter exiſtentia peccati, & amoris efficacis Dei conditoris naturæ.

Secundò. Homo per peccatum habet creaturam pro vltimo fine, per actũ dilectionis ſuper omnia habet Deum ſuper omnia dilectum; at implicat ſimul habere duos vltimos fines adæquatos, vt oſtendimus cum D. Thom. ſuprà q. 1. art. 5. ergo

5. ergo actus efficax dilectionis in peccato componi non poteſt.

Reſpondent Adverſarij hominem per peccatum averti à Deo, & converti ad creaturam habitualitèr, & effectivè; per actum dilectionis converti ad Deũ, & averti à creatura actualitèr affectivè: licèt autem repugnent ſimul converſio, & averſio effectiva, ſeù affectiva; non tamen repugnant duæ converſiones, quarũ altera effectiva ſit, & altera purè affectiva. Tum quia actus cum habitu incompatibilitatem non habent. Tum etiam, quia affectiva, & effectiva converſio diverſę rationis ſunt.

319 Sed contra eſt primò. Nam actuale peccatum mortale pugnat cum gratia habituali, quæ habitualiter cõvertit in Deum, ita, vt ſaltem de lege ordinaria nequeant eſſe ſimul: ergo etiam converſio actualis ad Deum pugnabit cum peccato habituali, ita, vt ſaltem de lege ordinaria nequeant eſſe ſimul. Secundò. Nam peccati habitualis converſio ad creaturam, & habitualis averſio à Deo, non ideò habituales dicũtur, quia ſit habitus phyſicè operativus; ſed habituales dicuntũr, quia non eſt per actum exiſtẽtem phyſicè, ſed ſolum moraliter, & quia habent modum habitus quoad permanentiam: ergo avertunt, & convertunt actu, licèt non phyſicè, ſaltem moraliter. At per actum dilectionis homo phyſicè, & moraliter avertitur à creatura, & convertitur in Deum: ergo repugnat ſimultanea exiſtẽtia eius cum habituali peccato. Tertiò. Nam ſicut peccatũ actuale pugnat cum gratia habituali, quia hæc in genere cauſæ formalis vnit animam Deo, & facit illi adhærere vt vltimo fini, à quo avertit actuale peccatum: ita, & actualis dilectio Dei pugnabit cum peccato habituali, quia hoc in genere cauſę formalis vnit animam cum creatura, & illi adhærere facit vt vltimo fini; & ſic ſimilitèr in genere cauſæ formalis reddit hominem averſum Deo. Vndè parum reffert, vt non repugnet, quòd peccatum habituale ſit habitus, & dilectio actus: eſt enim peccatum habituale actus formalis, eſto non ſit actus operativus.

Probat vlteriùs Illuſt. Godoy noſtram concluſionem. Quia actus amoris Dei ſuper omnia Auctoris naturæ ſufficienter diſponit ad remiſsionem culpæ, proùt eſt offenſa illius ſub iſta ratione; at Deus numquam culpam remittit, dimidiata venia: ergo non ſtat hominem tali dilectione diligere Deum, quin adæquatè offenſam remittat. Tunc vltrà. Sed iſta dilectio ſe ſola ad adæquatam culpæ remiſsionem non diſponit: ergo non poteſt prædicta dilectio ſola ſine alio actu ſupernaturali in homine elevato, & in culpam lapſo inveniri.

320 Hæc tamen ratio non placet. Nam homo elevatus ad finẽ ſupernaturalem exiſtens in culpa non poteſt diſponi ad remiſsionem culpæ, adhùc proùt offenſa eſt Dei vt Auctoris naturæ, per actum mere naturalem; at talis dilectio ex mente Illuſt. Godoy eſt mere naturalis: ergo per illam homo nequit diſponere ſe ad remiſsionem culpæ, adhùc proùt offenſa eſt Dei Auctoris naturæ. Prob. Mai. In homine elevato culpa, proùt eſt offenſa Dei Auctoris naturæ, nõ remittitur, niſi per gratiam habitualem: ergo quod nequit eſſe diſpoſitio ad gratiæ habitualis infuſionẽ, nequit eſſe diſpoſitio ad remiſsionem culpæ, etiã proùt eſt offenſa Dei Auctoris naturę; ſed per actum mere naturalem homo neq; proximè, neque remotè poteſt diſponi ad gratiæ infuſionem: ergo per actum mere naturalem nequit ſe diſponere ad remiſsionem culpæ, adhùc proùt offenſa Dei Auctoris naturę eſt.

Vera ergo ratio pro concluſione iam tacta eſt. Cum enim peccatum mortale ſimpliciter impediat hominem lapſum ab elicientia actus amoris Dei Auctoris naturæ ſuper omnia, vt homo lapſus exiſtens in peccato liberetur à peccato, à quo liberari non poteſt, niſi per gratiam, nec hæc de lege ordinaria infunditur, niſi quis ſe diſponat ad illam per actum ſupernaturalem, neceſſe eſt, vt expedite poſsit homo Deum Auctorem naturę diligere ſuper omnia, vt priùs ex auxilio ſupernaturali ſe diſponat ad gratiæ infuſionem. Et ad hunc ſenſum dicimus, quòd homo lapſus exiſtens in mortali requirit auxilium gratiæ ſupernaturalis, non per modum principij elicitivi dilectionis Dei Auctoris naturæ; ſed per modum expedientis, & removentis prohibens.

§

******

§. VII.

Soluuntur Argumenta contra hanc secundam partem concluſionis.

321 PRIMO arguitur ex D. Thom. 1. part. quæſt. 60. art. 5. ad 5. vbi in Angelo, & homine peccantibus admittit dilectionem naturalẽ Dei. Et in 2. diſt. 33. vbi illam admittit in pueris exiſtentibus in Lymbo. Quòd ſibi ſuadet Suarez: quia impoſsibilitas efficacis dilectionis in homine lapſo provenit ex rebellione partis inferioris, ratione cuius non poteſt totam legem naturę collectivè ad longum tempus adimplere, & conſequenter nec efficacitèr eius adimpletionem proponere; at in animabus puerorum nulla erit partis inferioris rebellio, quò circa poterunt collectivè totam legem naturæ ſervare: ergo & poterunt actum efficacis dilectionis elicere; at tamen ſunt averſi à Deo ratione culpæ originalis, non ſolum proût Auctore gratiæ, ſed etiam proût Auctore naturæ: ergo efficax dilectio Dei Auctoris naturæ cum peccato poteſt componi. Per quòd deſtruitur fundamentum huius noſtrę ſecundæ partis concluſionis.

Reſp. D. Thom. loqui de amore naturali, quo Deus ab Angelis vt vniverſale bonum naturalitèr diligitur, ſub qua ratione componibilis eſt cum peccato mortali: non autem loquitur D. Thom. de actu amoris, quo diligitur Deus ſuper omnia vt amicus, & vniverſalis Legislator, ad quem eliciendum neceſſariam eſſe gratiam ſpecialem ordinis naturæ docuimus in totis iſtis quæſitis. Idem docuit de amore puerorum Lymbi. Talis enim amor non eſt Dei Auctoris naturæ, vt amici, & vniverſalis Legislatoris, ſed tantum vt boni vniverſalis, qui amor nõ repugnat peccato originali, in quo exiſtunt parvuli. Nec de alio amore cõvincit ratio facta à P. Suarez. Etenim, vt vidimus, in homine lapſo exiſtenti in mortali impoſsibilitas actus amoris non oritur ex non ſubiectione appetitus inferioris ad rationem; ſed oritur ex mortali ſimplicitèr impediente elicientiam amoris amicabilis, vt multoties docuimus: cumque amor Dei vt boni vniverſalis non habeat oppoſitionem cum peccato, inveniri poteſt in pueris in Lymbo exiſtentibus.

322 Sed contra hanc doctrinam argumentor ſic. Nam nos in noſtra reſolutione debemus loqui de illo amore Dei Auctoris naturæ ſuper omnia, de quò D. Thom. reſoluit hic art. 3. in ſtatu naturæ integrę poſsibilem eſſe per vires naturæ, in ſtatu vero naturæ corruptæ requirere gratiam ſanantem; at D. Tho. loquitur de amore, quòDeus diligitur vt vniverſale bonum: ergo ſi de hoc dicimus componi poſſe cum mortali peccato, deviamus a mente D. Thom. prob. Min. Nam D. Thom probat poſsibilitatẽ huius amoris in homine integro, quia eſt illi naturalis: quòd probat ex eo, *quia naturale eſt ei vnumquodque diligere eo modo, quo aptum eſt diligi: Vnumquodque autem aptum eſt diligi propter bonum commune totius vniuerſitatis, quòd eſt Deus*; ergo loquitur de amore, quòDeus vt vniverſale bonum diligitur.

Ad hoc argumentum nego Min. Ad prob. dico D. Thom. duplicem inſinuare amorem; alium convenientem vnicuiq; creaturæ naturalitèr veluti neceſſariò: alium convenientem creaturæ rationali, vt rationalitèr libere elective eſt. Et loquendo de hoc vtroque amore docet, per vires naturæ convenire homini integro; ſed ab hoc defeciſſe hominem per peccatum, quia licèt poſsit, ſicut omnis creatura poteſt, Deum naturalitèr diligere vt vniverſale bonum: tamen amore electivo amicabili nequit ſine gratia ſanante Deum vt amicum, & vniverſalẽ Legislatorem amare. Et ratio huius eſt; quia amor, quò Deus diligitur vt vniverſale bonum, ſolum fundatur in dependẽtia creaturæ à Deo vt prima cauſa totius eſſe naturalis, qui amor concupiſcentiæ eſt, fundaturque in noſtro proprio intereſſe, quia in Deo vivimus, movemur, & ſumus: vnde illum amamus naturalitèr amore, quò amamus noſtrum eſſe, noſtrũ vivere, & noſtrum operari. Amor autem, quò Deum diligimus vt amicum, & vt ſupremum Legislatorem, eſt amor benevolentię, quò Deum propter ſe ipſum diligimus: vndè proponimus ei in omnibus obedire, omnem eius offenſam vitare & ad ipſum nos, & omnia referre. Vndè hic amor nullomodo compati poteſt cum peccato mortali.

323 Sed forſan aliquis negabit ex litera D. Thom. hunc duplicem amorem colligi. Sed vt mens D. Thom. clarè appa-

appareat, adducam eius literam, in qua D. Thom. primo probat hominem integrum naturaliter Deum diligere, *quia Deum diligere naturaliter conuenit omni creaturæ.* Deindè probat hominem integrum per vires naturæ Deum diligere: *Quia in ſtatu naturæ integræ dilectionem ſui ipſius referebat ad amorem Dei, ſicut ad finem, & ſimiliter dilectionem omnium aliarum rerum: & ita* (inquit) *Deum diligebat pluſquam ſe ipſum, & ſuper omnia.* A quo modo dilectionis defficit homo in ſtatu naturæ corruptæ. Vndè inquit. *Sed in ſtatu naturæ corruptæ homo ab hoc defficit* (nempè ab iſto ſecundò modo) *ſecundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ ſequitur bonum priuatum, niſi ſanetur per gratiam Dei.* Vndè concludit: *Et ideò dicendum eſt, quòd homo in ſtatu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ ſuperaddito naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter ſuper omnia, licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum mouentis: ſed in ſtatu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam ſanantis.* Sic D. Tho. Ex quibus patet doctrina traddita de duplici amore, alio communi omni creaturæ, alio ſpeciali naturæ rationali: & quod ab hoc ſecundo defficit homo, nõ à primo. Et ſic primus amor componitur cum peccato, non verò ſecundus.

324 Secundò arguitur. Dilectio iſta non eſt incompatibilis cum peccato mortali: ergo poteſt ab homine in peccatum lapſo elici ſine auxilio gratiæ ſupernaturalis. Prob. Antec. Primò. Nam dilectio etiam ſupernaturalis non habet incompatibilitatem eſſentialem cũ peccato mortali, ſed ſolum diſpoſitivum; at dilectio naturalis non habet oppoſitionẽ cum peccato mortali per modum diſpoſitionis, cum non diſponat ad gratiam habitualem, per quam formaliter expellitur peccatum: ergo nullam oppoſitionem habet cum illo. Secundò. Si in illo actu eſſet cum mortali oppoſitio, ſequeretur, poſſe hominem per auxilia entitative ordinis naturalis peccatum excludere; Conſeq. eſt falſum: ergo. Prob. Sequela. Nam potens in ſubiecto efficere formam eſſentialiter cum alia incompoſsibilem, poteſt etiam illam excludere ab eodem ſubiecto; at prędictus actus eſt incompatibilis eſſentialiter cum peccato mortali, & alias eſt poſsibilis per vires naturæ entitativè: ergo per eaſdem vires erit peccatum à ſubiecto expellibile.

Ad hoc argumentum nego Antec. Ad prob. ſimiliter nego Antec. Nec ſequitur, quod in aliquo caſu ſit forma iuſtificans, puta, ſi ad poſitionem actus charitatis Deus non infundat gratiam. Nã ad rationem formæ iuſtificãtis non ſufficit, quòd peccatum expellatur indirectè, & per incompoſsibilitatem, ſed requiritur, quòd per directam oppoſitionẽ cum peccato expellat peccatum: quòd numquam conveniet actui ſupernaturali charitatis, ſed ſolum indirectè, quia ad poſitionem actus charitatis deſtruitur actus oppoſitus moraliter exiſtens, cuius exiſtentia moralis conſervabat peccatum in ſubiecto. Patet hæc doctrina multis exemplis. In multorum ſententia Viſio beatifica nõ poteſt eſſe forma iuſtificãs: & tamen in eorumdem ſententia nõ poteſt componi cum peccato. Perſonalitas Verbi in multorum ſententia ratione ſui non eſt forma iuſtificans: & tamen incõpatibilis eſt cum omni peccato. Quorum ratio eſt: quia licèt eſſentialiter pugnẽt cum peccato; hoc tamen non habent directè, ſed indirectè. Sic ergo dicendum de actu ſupernaturali charitatis, qui incompatibilitatem habet cum peccato; non tamen hoc oritur ex formali, & directa oppoſitione cum illo, ſed ſolum ex indirecta. Ad ſecundam nego ſequelam Maioris. Ad prob. diſt. Min. eſt poſsibilis per vires naturales, ſuppoſita culpa, nego Min. Abſolutè, cõc. Min. & nego Cõſeq. Etenim vt per vires naturales poſſet homo culpã expellere, requirebatur, quòd per tales vires abſque adiutorio actus ſupernaturalis poſſet culpam expellere; quòd *poſſe* negavimus, & negamus.

325 Sed contra primam ſolutionem ſic inſto. Vltima diſpoſitio ad aliquam formam non eſt eſſentialiter oppoſita cum forma oppoſita: quia licet naturaliter non poſsint ſimul coexiſtere; ſupernaturaliter tamen poſſunt: ergo vltima diſpoſitio ad gratiam habitualem non habebit eſſentialem oppoſitionem cum peccato, & per conſequens poterit ſaltem ſupernaturaliter competi cum illo. Cõfir. Licèt regulariter facienti quòd in ſe eſt ex viribus gratię, Deus nõ deneget gratiam, tamen dum miſericorditer illam concedit, poteſt abſolutè denegare illam: ſed per actum ſupernaturalem,

quo

quo homo ſe diſponit ad gratiam, tantũ homo facit, quod in ſe eſt, vt Deus det illi gratiam remiſsivam peccati: ergo dum miſericorditer regulariter illi largitur gratiam remiſsivam peccati, poterit abſolutè illam ei denegare: ergo actus entitativè ſupernaturalis non eſt eſſentialitèr oppoſitus, etiam indirectè, cũ peccato.

Contra ſecundam ſic argumentor. Suppoſita culpa, actus dilectionis Dei Auctoris naturę per vires naturæ non eſt poſsibilis: ergo ſuppoſita culpa, talis actus amoris Dei Auctoris naturæ non habet vires deſtructivas, adhùc indirectè, ipſius culpę ergo ſi homo iuſtus, cui eſt poſsibilis talis amor per vires naturę, peccat, componetur cum peccato. Prob. Conſeq. Nam tunc non habebit vires aliquo modo deſtructivas peccati: ergo nullam habebit oppoſitionem cum peccato. Sicut quia peccatum veniale non habet vires deſtructivas gratiæ habitualis, componitur cum gratia habituali.

326 Ad primum nego Conſeq. & aſsigno diſcrimen. Etenim in formis phyſicis, quæ dependent à Deo infieri, & conſervari, poteſt Deus in præſentia vltimæ diſpoſitionis ad aliquam formam miraculosè non dare illam, & ſe ſolo cõſervare formam oppoſitam in ſubiecto: & ſic in illis vltima diſpoſitio ad aliquam formam non habet eſſentialem oppoſitionem, etiam indirectam, cum forma oppoſita illi, ad quam diſponit. At cum peccatum nullomodo poſsit conſervari à Deo, ſicut neque fieri, poſita vltima diſpoſitione ad gratiam, cum Deus ſe ſolo nequeat miraculosè conſervare peccatum, neceſſe eſt, quòd ad præſentiam vltimæ diſpoſitionis ad gratiam, ſaltem per indirectam oppoſitionem, deſtruatur peccatum: & ſic vltimæ diſpoſitioni ad gratiam concedenda eſt neceſſariò expulſio diſpoſitiva peccati. Ad confir. dico, quòd facienti quòd in ſe eſt ex viribꝰ ſupernaturalibus, dicimus Deum miſericorditèr conferre gratiam: non quia infallibiliter non habeat illam concedere; ſed quia vltima diſpoſitio ad gratiam nõ eſt meritum reſpectu gratiæ infundẽdæ. Et ſic illa inſtantia nihil valet.

Ad replicam contra ſecundam ſolutionem conceſſa prima conſequentia, nego ſecundam. Nam vt duo ſint incõpatibilia in eodem ſubiecto, non requiritur, quòd ipſa duo habeant vires deſtructivas alteriùs, ſed ſufficit, quòd alterũ ſit talis qualitatis, quòd non permittat aliud, quòd dicitur ſecum incompatibile. Patet hoc in peccato veniali, quòd eſt incompatibile cum ſtatu innocentiæ: nõ quia habeat vires deſtructivas eius; ſed quia ſtatus innocentię ob ſui maximam perfectionem nõ admittit ſecum adhùc veniale peccatum. De quo videatur D. Thom. ſuprà, quæſt. 89. art. 2. ad 3. Sic ergo cùm peccatum mortale ſit receſſus à Deo Auctore gratiæ, & naturæ, ſecum nõ compatitur amorem Dei Auctoris naturæ, ne ſimul habeat homo duos vltimos fines, nempè Deum, & creaturam: & ſic pro ea parte, qua peccatum eſt averſio à Deo vltimo fine naturali, non admittit ſecum actum amoris Dei Auctoris naturæ: vndè eſto amor Dei non aget in ipſum, agitur tamen à peccato mortali. Et ſic exiſtente culpa, non eſt poſsibilis, poſsibilitate compoſsibilitatis, cum mortali culpa.

327 Tertiò arguitur. Omnis homo primo ad vſum rationis perveniens tenetur naturali præcepto Deum diligere ſuper omnia Auctorem naturæ, & ad illum converti, vt docet D. Thom. ſuprà quæſt. 89. art. 6. Ergo omnis homo in primo inſtanti vſus rationis poteſt hoc modo Deum Auctorem naturæ diligere: nõ enim ſtare poteſt obligatio inexcuſsabilis (de qua loquitur D. Thom.) ſine potentia ad actum, quem reſpicis obligatio. Tunc vltrà. Sed non omni homini confert Deus in illo primo inſtanti auxilia ſufficientia ordinis ſupernaturalis: ergo abſque aliquo ſupernaturali datur potentia expedita ad actum efficacem dilectionis Dei Auctoris naturæ. Prob. Min. Deus auxilium ſupernaturale ad credendum ſufficiens non omni homini confert in illo primo inſtanti, alias non daretur infidelitas purè negativa, contra D. Thom. 2. 2. quæſt. 10. artic. 1. at primum auxilium in ordine ſupernaturali eſt auxilium ad credendum: ergo non omni homini in illo inſtanti confert Deus ſufficientia auxilia ordinis ſupernaturalis.

Ad hoc argumentum primo reſpondetur conceſſo primo ſyllogiſmo, negando Min. ſubſumptam. Ad prob. neg. Antec. iuxta illud Ioannis: *Illuminat omnem hominem venientem in hũc mundum.* Quòd de

de illuminatione ſupernaturalium myſteriorum explicant Chryſoſt. apud D. Thom. in Cathena Aurea, Hieronym. ad Galatas 1. in ea verba: *Cum autem placuit ei, qui me ſegregavit.* Nec ſequitur non dari infidelitatem negativam in illis, qui nihil audierunt de fidei myſterijs. Nam licèt Deus omnem hominem primo ad vſum rationis venientem interius ſufficienter de illis illuminet; poteſt tamen benè puer nutritus in ſilvis, & ſi in illo primo inſtanti rationis à Deo illuminatus, poſteà cum nihil de his myſterijs ei prædicetur, naturaliter primæ illuminationis obliviſci; & conſequenter ignorantia invincibili myſteriorum fidei noſtræ laborare.

Secundo Alij reſpondent, quòd ſi puer in illo primo inſtanti non illuminetur de credendis, non poterit perfectum actum dilectionis efficere: ac proindè ad illum non tenebitur inexcuſabiliter, ſed ſolum ad dilectionem imperfectam, quàm poteſt pro tunc elicere. Iuxta quam ſolutionem negatur Mai. & explicatur D. Thom. de illo, qui perfectè venit ad vſum rationis, ſic, quòd poſsit expedite moraliter perfectum actum dilectionis efficere.

328 Sed contra hoc inſtabis. Nam ſi ille talis tenetur ad dilectionem inefficacem, per illam adimplebit præceptum, quin iuſtificetur; hoc autem eſt contra S. Doctorem: ergo. Prob. Min. Nam D. Thom. dicit: *Si adimplet præceptum, iuſtificabitur: ſi non adimplet, peccabit mortaliter: & ſic non datur locus, vt veniale cum originali coniungatur.* Sed ad hoc dicitur, doctrinam hanc D. Thom. intelligi de puero veniente ad vſum rationis perfectum, in quo poſsit expedite actus ſupernaturales efficere. De iſto verificatur, quòd ſi *adimpleat, iuſtificabitur: & ſi non adimpleat, mortaliter peccabit.* Vndè non coniungetur cum originali veniale. Cæterum ſi quis admittat poſſe per actum inefficacem adimpleri præceptum; & ſic adimplentem non iuſtificari: poterit quoque admittere, poſſe peccare venialiter, ante quam quis peccet mortaliter, quod eſt contra D. Thom. Sed Reſpondent, quòd ad divinam providentiã attinebit talem hominem illuminare de myſterijs fidei, ante quam venialiter peccet, vel eum de medio tollere, ne venialiter peccet, ante quam peccato mortali inficiatur.

Tertiò Reſp. Alij gratiam ſupernaturalem neceſſariam non eſſe ad *poſſe*, ſed tantum præ requiri ex parte actus, id eſt, vt actus de facto fiat: vndè cum potentia per modum actus primi ſufficiat, vt imputetur carentia dilectionis, ſit conſequens, quòd etiam ſi Deus nullum ſupernaturale auxilium tali homini conferat, imputatur ei dilectionis negatio. Cuius rationem aſsignant. Nam cum gratia ſupernaturalis ſolum deſideretur, vt tollatur peccatum impediens; peccatum autẽ non tollat potentiam ad actum dilectionis, ſed ſolum actualem eius elicientiam; ſit conſequens, quòd ſine gratia ſupernaturali ſalvatur potentia reſpectu actualis elicientiæ actus.

329 Hęc tamen ſolutio, meo videri, falſiſsima eſt. Tum quia ad hoc vt imputetur carẽtia dilectionis, debet præſupponi potentia expedita per modum actus primi; at exiſtens in peccato mortali ad actum dilectionis naturalis efficacis Dei Auctoris naturæ non habet potẽtiam expeditam per modum actus primi: ergo illi neutiquam imputari poterit carentia dilectionis. Prob. Mai. Ligato cathena ferrea nequit imputari carentia deambulationis: quia licèt habeat potentiam deambulativam; non tamen illam habet expeditam, ſed impeditam ad ambulandum, impedimento ſe tenente ex parte potentię deambulativę: igitur vt imputetur carẽtia actus, debet præſupponi potẽtia expedita ad actum. Min. vero ſic probo. Exiſtens in peccato mortali ipſo ligatur, quaſi ferrea cathena, in ordine ad elicientiam actus dilectionis naturalis Auctoris naturę, quia ab ipſo ſimpliciter impeditur ad elicientiam talis actus: ergo exiſtens in mortali non habet potentiam expeditam per modum actus primi ad dilectionem efficacem Dei Auctoris naturæ.

Secundò. Nã impeditus ſimpliciter ad actum, eo impedimento, quod nõ eſt cauſa actus, ſi non poſſet à ſe talẽ impedimẽtum executere, tunc iſte non habet potentiam expeditã ad actũ, ita vt poſsit ei imputari, ſi non operetur, carentia actus: ſed exiſtens in mortali ſimpliciter impeditus eſt ipſo peccato ad elicientiam actus naturalis dilectionis, & tale impedimentũ nõ eſt cauſa actus, & inſuper nõ poteſt per

vires naturæ à ſe auferre talè impedimẽtũ: ergo non habet potentiam per modũ actus primi expeditã ad actũ dilectionis Auctoris naturæ: & ſic ſi non operatur, non imputabitur ei carentia actus.

330 Tertiò. Nam actus, ad quem obligatur veniens ad vſum rationis, eſt ille, ad quem ſequitur iuſtificatio; hic autem non eſt naturalis, ſed ſupernaturalis: ergo ſi talis puer non ditetur auxilijs ſupernaturalibus, non habebit *poſſe* proximum, & expeditum ad adimplendum talè præceptum: & ſic non adimplere non ei imputabitur. Nec valet dicere, quòd talis puer obligatur ad actum, ad quem ſequitur iuſtificatio, non ratione ſui, ſed ratione alterius actus ſupernaturalis, ſine quo non fit adimpletio, & ſi poſsit ſine illo fieri: vndè ſi adimplet, diligit vtraque dilectione: & tunc ſequitur iuſtificatio, non ex vi actus naturalis, ſed ex vi actus ſupernaturalis.

Non, inquam, valet. Nam ad actum, per quem impletur præceptum, ſequitur infallibiliter iuſtificatio iuxta D. Thom. at ad actum naturalis dilectionis Dei cõditoris nullo modo ſequitur iuſtificatio: ergo. Prob. Min. Actus naturalis dilectionis ſequitur ad iuſtificationem; nam primo exiſtens in peccato per actum ſupernaturalem ſe vltimo diſponit ad gratiam, & expellit peccatum, & introducta gratia, & expulſo peccato, homo fit habilis ad naturalem dilectionem: ergo hæc ſequitur ad iuſtificationem; non verò ad ipſum, ſivè ratione ſui, ſivè ratione alterius actus, ipſa iuſtificatio ſequitur. Itaque quandiù homo perſeverat in mortali, eſt impotens ad dilectionem naturalem: vndè primo ſe diſponit ad gratiam per actũ ſupernaturalem, & per infuſionem gratiæ expellitur peccatum: & tunc eſt habilis ad elicientiam dilectionis naturalis. Et ſic ad hãc præſupponitur infuſio gratiæ, & expulſio peccati. Vndè non verificatur, quòd ad poſitionem actus naturalis ſequitur ipſa iuſtificatio.

331 Omnes iſti modi dicendi difficiles valdè ſunt: nec mirum, concernũt enim materiam difficilimam. Eligo tamen primum modum dicendi: quia videtur conformior doctrinę D. Tho. quia affirmat omnem hominem venientem ad vſũ rationis obligari, quã cito poteſt, illo præcepto affirmativo: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, Zachariæ primo, & obligari inexcuſſabiliter: quòd ſtare nequit, niſi Deus omni homini venięti ad vſum rationis det auxilia ſupernaturalia ſufficientia ad talem actum, quibus ſi puer benè vtatur, eliciat actum ſupernaturalem dilectionis Dei, & iuſtificabitur vi illius, vt diſpoſitionis ad gratiam habitualem; & ſi non benè vtatur, peccabit mortaliter, non adimplendo talè præceptum. Nec indè ſequitur nõ dari infidelitatem purè negativã. Nam ſi nomine infidelitatis purè negativæ intelligamus invincibilem ignorantiam eorum, quę ſpectant ad fidem, facilè invenietur aliquem ex his, qui in primo inſtanti vſus rationis illuminati ſunt, ignorãtia invincibili eorũ, quæ ſunt fidei, laborare. Nam poſtquam ſic in ætate tam tenera illuminantur, poſſunt talis illuminationis naturaliter obliviſci, cum contingat aliquando peccati commiſsi in ſtatu maiori, nẽpè grãdioris ætatis, naturaliter obliviſci, ſic quòd non teneatur quis illud confiteri. Vndè ſicut iſte ignorantia invincibili laborat de eo, quòd talè peccatum commiſerit: ſic & illi pueri poſſunt naturaliter obliviſci de eo, quòd aliquando de myſterijs fidei illuminati ſunt & ſic eorũ habere ignorantiam invincibilem; atq; adeò infidelitatem purè negativã. Si autẽ infidelitas purè negativa accipiatur pro eo, quòd eſt numquam aliquid audiſſe de fide, ſic accipiendo infidelitatem purè negativam, conformiter ad doctrinã D. Tho. non datur. Nam non ſtat numquam aliquid audijſſe de fide, & omnes in primo inſtãti vſus rationis divinitus inſtrui de illis: cumq; hoc ſecundum ſit de mente D. Thom. primum non erit eius doctrina.

332 Sed inſtas ex verbis D. Tho. 2.2. quæſt. 10. artic. 1. qui loquens de infidelitate purè negativa docet ſic: *Si autem accipiatur ſecundum negationem puram, ſicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati; ſed magis pœnæ: quia talis ignorantia diuinorum ex peccato primi Parentis conſequuta eſt.* Quibus videtur ſupponere dari ignorantiam, ſeù infidelitatem purè negativam in aliquibus, qui nihil fidei audierunt.

Reſp. ibi loqui de illis, qui iã in grandęva ętate cõſtituti per externam prędicationem nihil audierunt, nempè de illis, quibus Evangelium prædicatum non eſt:

in

in quibus, ſicut non audiſſe peccatum nō eſt, ſed pœna peccati ; ſic, & infidelitas peccatum non eſt, ſed pœna peccati. Non autem loquitur de aliquibus, comprehēdendo primum inſtans vſus rationis, ſic, quòd verificetur, eſſe aliquos, qui neque per internam inſpirationem, qualiter cōtingit in primo vſus rationis, neque in reliquo vitæ diſcurſu per externam prædicationem, vnquam aliquid audierint. Ex his ad tertium arg. in forma Reſp. dato tranſeat ad primum ſyllogiſmum, negando Min. ſubſumptam. Ad prob. nego Antec. Ad eius prob. patet ex dictis.

Secundò poſſumus dicere, dari infidelitatem negativam, etiam ſi omnis homo fide ſupernaturali in illo primo inſtanti illuſtretur: quia in illa tam tenera, & delicata ætate divina cum tanta confuſione proponuntur credēda, quòd perceptio eorum, quaſi pro non auditu reputatur : & ideò infidelitas negativa nō dicitur incipere ex illo *tunc* ; ſed ab ætate grandeva, quando plenè poteſt percipere. Vndè ſi contingat aliquem in diſcurſu vitę nihil audiſſe Evangelij, ille habebit infidelitatem negativam, quamvis in primo inſtanti non crediderit.

QVÆSTIO QVINTA.

De neceſsitate gratiæ in homine lapſo ad victoriam gravis tentationis.

VIDIMVS in prędcedentibus, ad victoriam levis tentationis non requiri in homine lapſo gratiam ſpecialem; ſed cum ſolo concurſu generali poſſe eam ſuperare. Modo reſtat examinandum, qua gratia poſsit homo lapſus gravem tentationem vincere?

§. I.

Præmittuntur aliqua ad quæſtionem neceſſaria, & reſſeruntur ſententiæ.

333 PRIMO prędmitto tentationem gravem eam eſſe, quæ vehementer inclinat ad malum, & vehementer retrahit à bono, vel per propoſitionem magni boni apparentis, aut imminentiæ alicuius mali : & quia hęc dicūtur talia reſpective ad ſubiectū, contingere poteſt, vt tentatio, quæ reſpectu vnius eſt gravis, comparata cum alio, ſit levis: videmus enim, quòd homo nimis ad venerem proclivis, vel ratione voluntatis pravæ, vel ratione propriæ carnis petulantis ſuppreſsione, à quocumque obiecto venereo vehementer allicitur, homo nimis timidus à quocumque malo vehementer terretur, homo iracundus, à quacumque occaſione ei oblata vehementer incitatur ad iram : homo autem maceratæ carnis, non à quocumque obiecto venereo nimis allicitur, magnanimus non niſi à magno malo imminente terretur, & manſuetus non niſi ab ingēte occaſione vehementer irritatur ad iram : eſt ergo aliqua gravis tentatio cōparata ad vnum, quæ ad alterum comparata, eſt levis.

Inquirimus ergo de gravi tentatione, quæ gravis eſt comparata ad ſubiectum, quanam gratia poſsit eam vincere talis homo lapſus? Circa quòd quęſitum primo conveniunt omnes in eo, quòd ad victoriam gravis tentationis non requiritur gratia ſanctificans. Tum quia talis victoria in ſe ſupernaturalis non eſt. Tū quia dato, quod ſupernaturalis eſſet, poſſet ſine gratia ſanctificante ſupernaturalis eſſe, vt patet : nam multi actus ſupernaturales ſine gratia ſanctificante fiunt. Conſtat enim hoc in diſpoſitionibus, ad gratiam remotè diſponentibus : & ſimiliter videmus multos in mortali exiſtentes graves vincere tentationes. Conveniunt ſecundo in eo, quòd ſi talis victoria gravis proficua ſit ad ſalutem æternam, requiratur neceſſariò gratia auxiliaris ſupernaturalis: conſtat enim ex Concilijs, & Patribus, nihil conducens ad ſalutem poſſe à nobis fieri ſine Spiritus Sancti gratia.

334 Tertiò conveniunt in eo, quòd ad victoriam tentationis gravis ex pravo motivo ; V. gr. tentationem graviter pulſantem ad venerea ex motivo avaritiæ, vel gloriæ inanis ſpeciale gratiæ auxilium neceſſarium non eſſe : nam actus ille, quo tentatio vincitur, eſt malus, licèt non ex obiecto, benè tamen ex circunſtantia finis : & conſequenter iuxta magis probatam ſententiam, quàm docuimus in noſtro tractatu

de Bonitate, & malitia humanorum actuũ, nulla gaudet bonitate. Et quamvis demus cum aliquibus gaudere bonitate ex obiecto, non debemus dicere, quòd ad eam posit specialis gratia concurrere, cum solum ad actum adæquatè bonum specialis gratiæ concursus posit desiderari, vt docuimus ibidem contra Vincentium Contenson. & Ioannem de Ripalda asserentem actum charitatis posse vitiari. Non ergo ad sic vincendam gravem tẽtationem necessaria est specialis gratia.

Discriminantur autem Theologi in eo, an scilicet ad victoriam gravis tentationis ex motivo honesto alicuius virtutis adquisitæ necessarium sit specialis gratiæ auxilium? Partem negantem tenent multi, Durandus in 2. dist. 29. quæst. 2. dum affirmat, posse liberum arbitriũ sine gratia speciali in opus morale meritorium, Ricardus ibidem, dist. 28. art. 2. quæst 2. & 3. Decanus Lobanienſis, art. 7. contra Lutherum, §. *Hæc confirmantur*. Scotus dist. citata quæstiuncula 2. Palacios dist. 29. disp. 4. vbi docet præter præceptum diligendi Deum posse cætera omnia divisivè adimpleri. Quam sententiam probabilem iudicat Molina in Concordia, quæst. 14. art. 3. refferq; pro ea Hyeronimum, Anselmum, Augustinum, D. Thom. Caietanum, omnesq; D. Thom. Discipulos, vno excepto Medina.

Secunda sententia affirmat, ad victoriam gravis tentationis ex motivo honesto virtutis adquisitæ specialem gratiam requiri. Hanc tuentur Caiet. Conradus, & Medina in præsenti artic. 2. Alvarez, lib. 6. de Auxilijs, disp. 54. & lib. 5. Respons. cap. 10. Sotus, lib. 1. de Natura, & Gratia, cap. 25. Martinez, artic. 4. dub. 2. conc. 3. Mõtesinos, disp. 27. quæst. 5. Lorca, disput. 6. Vazquez, disput. 189. cap. 7. Granados cõtrov. 8. tract. 2. disp. 1. 2. Meratius, tract. de Grat. disp. 1. sect. 6. Ioannes à S. Th. hic disp. 19. art. 4. Illust. Godoy hic, disp 43. §. 2. Vincentius Contenson hic, disert. 2. de necessit. Gratiæ, cap. 1. contectario 1.

§

§. II.

Eligitur vera sententia.

335 SIT conclusio. *Vt possit homo lapsus vincere gravem tentationẽ ex motivo honesto acquisitæ virtutis, indiget speciali gratia Dei.* Prob. 1. ex illo 1. ad Corinth. 10. *Tentatio vos non apprehendet, nisi humana; fidelis autem Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quòd potestis, sed faciet cum tentatione proventum, vt possitis sustinere.* In quibus fit mentio de tentatione levi, quæ humana dicitur, quia eius victoria vires naturales humanas non excedit. Deindè facit mẽtionem de tentatione gravi, dum dicit: *Supra id, quòd potestis*, de qua dicit, quòd si hęc advenerit, faciet Deus vtique sua gratia proventum, vt possitis stare, & non tentationi succumbere. Quibus clarè indicatur, ad victoriam gravis tentationis requiri specialem gratiam Dei. Etenim de prima non hoc dicit, licèt ad eius victoriam concursus generalis requiratur; de secunda hoc dicit, vtique quia ad eius victoriam concursus generalis non sufficit. Requiritur ergo ad eius victoriam specialis gratia Dei.

Forsan aliquis dicet loqui Paulum de victoria proficua ad salutem, ad quam specialis gratia absque controversia requiritur. Quòd videtur insinuare Paulus illo verbo *proventum*, quasi velit dicere, *Faciet cum tentatione proventum*, id est, ex ipsa tentatione faciet, quòd eliciatis meritum vitæ ęternæ, vel per ipsam tentationem faciet vos proficere ad vitã æternam. Sed si hoc dicatur, primo impugnabitur explicatione D. Thom. ibi: *Proventũ*, inquit, *vt possitis sustinere, ne deficiatis in lucta, quòd fit per humilitatem; illi enim non crepant in fornace, qui non habent ventum superbiæ.* Vndè proventus idem est, quòd virtus dans posse sustinere, ne cadatis succumbendo tentationi. Proventus enim à providẽtia dicitur, quasi dicat, quod ille, qui dedit diabolo licentiam, vt graviter nos tentet, ille providebit de virtute, qua possimus stare instante tentatione. Deindè, hic est loquutio de gravi tẽtatione in cõparatione

ad

ad levem, cum hoc diſcrimine, quòd, quia gravis ſuperat noſtras vires, ipſi ſpecialiter promittitur divina virtus dans poſſe vincere, non illi; cum tamen in ordine ad meritum, vel ad profectum vitæ æternæ ambæ deſiderent gratiam ſupernaturalem: non ergo loquutio eſt de victoria proficua, ſed de victoria excedente noſtras vires, ratione cuius exceſſus Deus providentia ſua ſpeciali providit de virtute, quæ dat poſſe ſuſtinere.

336 Ratione prob. concluſio, qua frequenter vtitur D. Thom. in hac quæſt. 109. Etenim homo infirmus nequit perficere opera ſani; victoria autem gravis tentationis ex honeſto motivo eſt opus hominis ſani, & integri: ergo liberum arbitrium poſt peccatum infirmũ nequit ex ſolis proprijs viribus gravem vincere tentationem: requirit ergo ad victoriam ſpecialis gratiæ divinæ adiutorium.

Aliquibus non placet hęc ratio ex aperto diſcrimine inter vnam, & alteram infirmitatem. Etenim in phyſicis homo infirmus non poteſt efficere opera ſani; quia infirmitas phyſica phyſicè diminuit vires: infirmitas autem moralis nullas abſtulit vires phyſicas à libero arbitrio, quia homo in naturalibus, & phyſicis illæſus permanſit: non ergo eſt inhabilis homo poſt lapſum ad aliquod opus perficiendum, ad quod poterat ſanus: vndè ſi hic vincere poterat graves tentationes, etiam infirmus vincere eas poterit.

337 Sed profecto hæc ſolutio indigna eſt hominis Theologi. Omnes enim Theologi ex Concilijs & Patribus conveniunt in eo, quòd, licèt poſt peccatum naturalia manſerint illæſa in ordine phyſico, in ordine tamen morali cõtraxerint impotentiam moralem in ordine ad perficiendum bonum opus morale, propter innumera obſtacula, & impedimenta, quæ hominem lapſum paſsim impediunt ab opere bono morali; quæ impedimenta non habebat homo ante peccatum: ergo ex eo quòd phyſica hominis manſerint poſt peccatum phyſicè illæſa, nullum ſit argumentum ad probãdum, quòd homo infirmatus per peccatũ poſsit in omne opus bonum morale, ad quòd poterat, dum erat ſanus. Deindè. Homo ante peccatum non dicebatur ſanus, quia in ſuis viribus phyſicis eſſet illæſus; ſed quia dum mens eius per gratiã plenè ſubdebatur Deo, menti quoque plenè ſubdebatur appetitus ſenſitivus, ita, vt non poſſet exire in actus ſuos, niſi ex conſenſu, & beneplacito rationis; hanc que ſanitatem amiſit homo per peccatũ: vndè ſi homo ſanus in omne opus bonũ ratione huius ſanitatis poterat, homo, qui hanc amiſit ſanitatem, in omne opus bonum morale non poterit.

338 Tertiò prob. concluſio. Nam gravis tentatio illa eſt, quæ vehementer inclinat ad malum, & retrahit à bono, licèt non totaliter præveniendo rationem, illam tamen obſcurando: ex quo fit, quòd bonum rationis in illius præſentia tepide, & remiſſè voluntatem alliciat; at eo ipſo quòd hoc ita contingat, non debetur homini determinatio ad bonum rationis: ergo auxilium, quo ad illud determinatur à Deo in præſentia gravis tentationis, eſt ſpecialis gratia: & conſequenter non poterit ſine illa gravem tentationem ſuperare. Prob. Min. Tum quia licèt voluntas inter duo bona inæquali efficacia propoſita poſsit metaphyſicè proſequi quodlibet; attamen connaturalius eſt, quod amplectatur bonum efficacius propoſitum: ergo determinari ab bonum tepide, & remiſſe propoſitum, relicto delectabili efficacius movente, connaturale non eſt; & conſequenter eſt illi indebitum.

Tum etiam. Quia debitum determinationis ad actum oritur ex inclinatione agentis ad illum: ergo quando agens indifferens eſt ad aliquos actus, magis tamẽ inclinatur ad vnum, non poteſt exigere determinationem ad alterum. ac proinde voluntati ratione vehementis tentationis fortius inclinatæ ad bonum delectabile, quàm ad bonum honeſtum, nequit eſſe debitum ad hoc determinari, ſed potius ad oppoſitum: & conſequẽter determinari ad illud ſpeciali gratiæ tribuendam erit. Tum denique. Quia cuivis agẽti connaturale eſt operari ſecũdum prævalentem inclinationem: ergo cum vrgente gravi tentatione, prevaleat inclinatio ad bonum delectabile, connaturale erit, quòd voluntas illud ſequatur, & præternaturale, quòd ſequatur honeſtum, & conſequenter illud amplecti: atque adeò ad illud determinari contra id, quòd cõnaturaliter iuxta prevalentem tunc inclinationẽ petit, ſpeciale beneficiũ erit.

339 Dices, quòd quantumvis tentatio gravis vehementius moveat, quàm bonum tepide propositum, dum tamen liberam relinquit voluntatem, potest voluntas illi per suas vires resistere: & consequenter sine gratia speciali poterit non vinci à tentatione. Prob. Antec. Nam in schola D. Thom. ideò præter auxilia moralia moventia ex parte obiecti, requirimus ad infallibiliter operãdum aliquod bonum, quod voluntas per physicã præmotionem interius, & ex parte subiecti moventem determinatur ad bonum operandum, quia omni moventi tantum ex parte obiecti, dummodo tale obiectum non necessitet voluntatem, voluntas potest resistere: ergo quantumvis tentatio pulset, & moveat; dum tamen tota ista motio ex parte obiecti se tenet, & solum moralis est, voluntas per suas vires poterit ei resistere: & sic non erit gratia specialis, quod resistat.

Ad hoc dico, quòd voluntas circa sequelam mali, & fugam boni nullam habet difficultatem: vnde se ipsa potens est physicè, & moraliter se determinare ad malum. Et sic quantumvis Deus eam moraliter moveat ad bonum, si tamen physicè non præmoveat eam, ipsa sibi relicta amplectatur malum, relicto bono. Et ob hãc rationem dicimus thomistæ, quòd vt amplectatur bonum, non sufficit solum moraliter allicere ad bonum; sed necesse est, fortius interius ex parte subiecti eam præmovere physicè ad bonum, cum ergo difficultas tota sit in amplexu boni, & fuga mali, si hoc vehementius, & efficacius eam movet, cum bonum honestum solum tepide moveat, illa vehementius inclinabitur ad amplexum mali: & sic in præsentia mali sic vehementius propositi, non erit ei debitum auxilium ad prosequutionem boni. Vndè quòd determinetur ad bonum, erit gratia indebita; atque adeò specialis.

§. III.

Soluitur argumentum contra conclusionem.

340 ARGVITVR contra conclusionem. Non resistere gravi tẽtationi imputatur homini ad culpam ergo potest absque speciali gratia gravi resistere tentationi. Prob. Conseq. Nam nemini imputatur ad culpam id, quòd vitare non potest: ergo si non resistere gravi tentationi imputatur homini ad culpam, poterit absq; speciali gratia gravi tentationi resistere. Ad hoc resp. Ab Aliquibus, concesso Antecedenti, distinguendo Conseq. Ergo potest, &c. potentia physica, & morali, neg. Cõseq. Solum potentia physica, cõcedunt Conseq. Ad prob. Nemini imputatur ad culpam id, quòd vitare non potest, si nec physicè, nec moraliter posit, conc. Antec. Si non posit moraliter, possit tamen physicè, nego Anteced. & dist. Conseq. Poterit resistere potentia physica, conc Conseq. Potentia morali, negãt Conseq. Itaque hi Auctores dicunt duo, alterum, quòd homo ex se potest physicè gravem tentationem vincere; moraliter tamẽ non potest. Dicunt etiam, quòd sufficit posse physicè resistere ad hac vt non resistere al culpam homini imputetur.

Sed modus iste respondendi non placet. Et quidem posse physicè, sed nõ moraliter, vel consistit in eo quòd victoria tentationis, attentis solis viribus naturalibus, sit possibilis homini lapso, sed propter impedimenta sit homini difficilis valdè? Et si hoc dicatur, falsa erit nostra conclusio, videlicèt quòd absque gratia speciali non potest homo lapsus vincere gravem tentationem: sed dicẽdum erit, quòd per vires naturales potest vincere, licèt cum magna difficultate. Vndè gratia specialis requiretur ad facilè; non verò ad posse. Vel consistit in deffectu virium, omnibus impedimentis consideratis, & si hoc non posse non oritur ex deffectu entitatis potentiæ, sed ex impedimentis? Et si hoc dicatur, tunc instauratur difficultas argumenti: quomodo si omnibus pensatis, homo absolutè gravẽ tentationem vincere non potest, ipsum non resistere tentationi posit ei ad culpam imputari.

341 Resp. distinguendo duas difficultates: aliàs, quæ licèt raro, tamen aliquando vincuntur: aliàs, quæ licèr possint vinci, quia non destruunt liberum iudicium rationis; numquam tamen vincentur, nisi adsit adiutoriũ specialis gratiæ. Et in hoc sensu victoria gravis tentationis est homini lapso per vires naturales, & absque gratia difficilis.

Sed hoc est dicere, quòd gratia specialis

ſpecialis non requiritur ad poſſe vincere, ſed ſolum vt in effectu vincatur gravis tentatio. Sicut philoſophamur de auxilio ſufficienti, vi cuius actus redditur poſsibilis: ſed ſi non adſit efficax, talis actus numquam defacto ponetur in re. Quod etiam opponitur concluſioni, quæ negat poſſe ad victoriam gravis tentationis viribus ſolis naturæ, & admittit hoc poſſe haberi per gratiam ſpecialem. Deindè. Si admittitur, quòd homo lapſus per tales vires naturæ abſolutè poteſt vincere tentationem gravem, debet quoque admittere, quòd victoria talis ſit opus proportionatum naturalibus viribꝰ hominis lapſi; atque à Deo, quòd ſit ei debitum aliquando vnam, vel alteram tentationem gravem vincere: & ſic cum ſolo concurſu generali aliquãdo de gravi tentatione habebit victoriam. Quo argumento vſi ſumus cum meliori parte Thomiſtarum ad aſſerendum, quòd cum ſolo concurſu generali poteſt homo lapſus aliquod bonum opus morale facere.

342 Secundò reſp. P. Suarez argumento facto, quòd non reſiſtere tentationi imputatur homini ad culpam, quia per vires naturę phyſicè, & moraliter poteſt homo pro brevi tempore gravi tentationi reſiſtere, licet non poſsit continuare reſiſtentiam, ſi per multum tempus durat tentatio.

Sed hęc etiam ſolutio non placet. Tum quia ſic theologizare, eſt deſere concluſionem propoſitam, & aliam tenere, videlicèt quòd pro brevi tempore homo lapſus poteſt tentationem gravem per ſolas vires naturæ vincere: non verò per eaſdem poteſt per multum temporis victoriam continuare. Tum etiam, quia gravitas tentationis non oritur adæquatè ex tempore, quo durat; ſed maximè oritur ab efficaci propoſitione boni delectabilis allicientis, & magnitudine mali imminentis: cumque poſsit pro vno inſtanti ita contingere, quòd bonum delectabile vehementer alliciat, ex efficacia ſuæ repræſentationis, & malum ſimilitèr repræſentetur vt vehementer ſua imminentia vrgeat, ſi vires naturales ſibi relinquantur, ſuccumbet homo lapſus tentationi: ergo vt cadat, nec pro brevi, nec pro longo tempore, pro vtroque indigebit gratia ſpeciali.

Deinde: debilitas concomitans voluntatem poſt peccatum in omni inſtanti, & pro omni tempore ſequitur voluntatem: ergo ad ſuperandam efficaciam tentationis gravis pro omni inſtanti indiget homo gratia ſpeciali confortante debilitatem virium ſuarum. Prob. Conſeq. Nam hoc ipſo, quòd bonum delectabile efficacitèr alliciat, & malum vrgenter immineat, & bonum honeſtum tepidè proponatur, voluntas inclinabitur in bonum delectabile: ergo gratia, qua tũc tentationem vincet, non erit ei debita, ſed prętęr debitum collata: ergo erit gratia ſpecialis.

343 Tertiò Alij reſpondent, quòd vt homo peccet gravi tentationi ſuccũbens, ſufficit, quòd poſsit illi reſiſtere per puram omiſionem liberam; ad ſic autem reſiſtendum non eſt neceſſaria gratia ſpecialis, licèt hæc requiratur ad reſiſtendum per actum poſitivum: & ſic non reſiſtere imputatur homini ad culpam.

Hæc etiam ſolutio diſplicet. Quia pura omiſſio libera pluribus apparet impoſsibilis, & quibus metaphyſicè apparet poſsibilis, non niſi inter raro contingentia anumeratur; cum tamen vrgentia gravis tentationis paſsim occurrat: ergo vt homo regulariter non ſuccumbat, requirit gratiam ſpecialem. Et tunc inſtauratur argumentum. Homo lapſus ſuccũbens gravi tentationi peccat, etiam ſi gratiam ſpecialem non habeat: ergo poteſt per ſolas vires naturæ gravi tentationi reſiſtere.

Secundò. Nam vel illa pura omiſio eſt bona, vel mala, vel indifferens? Si ſecundum, vel tertium dicatur, non ſumus in caſu concluſionis, quæ loquitur de reſiſtentia ex honeſto motivo virtutis acquiſitæ, quòd non convenit malæ omiſioni, nec indifferenti. Si dicatur primũ, tunc non admittitur, quòd ſine gratia poſsimus gravi tentationi reſiſtere per puram omiſionem: nam licèt illa nõ habeat actum poſitivum exiſtentem; debet tamen fundari ſuper actũ bonum poſsibilem huic hic, & nunc, committenti; at hic actus non eſt poſsibilis per ſolas vires naturæ: ergo debet eſſe poſsibilis per vires gratiæ ſpecialis: ergo adhùc ad reſiſtendum tentationi gravi ex honeſto motivo ſaltem interpretativè requiritur gratia ſpecialis: & ſic non habenti illam non imputabitur ad culpam gravi tentationi non reſiſtere.

344 Quartò. Alij resp. quòd vt non resistere gravi tentationi homini lapso imputetur ad culpam, sufficit, posse illi per proprias vires naturales succumbere, & per vires gratiæ resistere. Hęc etiam solutio pluribus displicet. Et impugnatur primo sic. Nam nulla tentatio ita absorbet Iudicium rationis, vt nullum relinquat *posse* in voluntate ad oppositum, ad quòd allicit: nam nulla necessitat voluntatem simpliciter ad id, ad quòd vocat: ergo quæcumque illa sit, relinquit in voluntate *posse* resistere, sic quòd non resistere imputetur voluntati ad culpam.

Quæ doctrina roboratur ex litera D. Thom. suprà quæst. 10. art. 3. ad 2. ibi: *Aliquando etsi ratio obnubiletur à passione; remanet tamen aliquid rationis liberũ: & secundum hoc potest aliquis, vel totaliter passionem repellere, vel saltem se detinere, ne passioni sequatur.* Ergo dũ tentatio non absorbet adæquatè iudicium rationis, restabit sufficiens libertas in voluntate ad resistendum, & non resistẽdũ, vi cuius non resistere, ei imputetur ad culpam.

345 Secundò obijciunt. Nam ex hac doctrina multa sequuntur inconvenientia: ergo deffensanda non est. Probant Antec. Nam primo sequitur, quòd auxilium gratiæ ad non peccandum in præsentia gravis tentationis non sit necessarium, imo & quòd magis noceat, quàm eius negatio. Etenim vrgente gravi tentatione, si non adsit tale auxilium, homo nullomodo potest resistere tentationi, sed est necessitatus ad succumbendum illi: vndè tunc non resistere nõ imputabitur ad culpam. Si autem adsit auxilium, cum per illud possit resistere, si non resistat, peccabit: ergo vrgente tentatione, minus nocebit negatio auxilij, quàm eius affirmatio. Quòd cum sit contra Patres, nulla via potest admitti.

Secundò sequitur, spiritum gratiæ esse homini occasionem peccandi: quòd est absurdum: ergo. Prob. sequela. Nam idcircò lex dicitur occasio peccandi, quia si non esset lex, peccatum non esset; at si vrgente tentatione, gratia non sit, nõ resistens tentationi excusatur à peccato non resistentiæ, & si adsit gratia, non excusatur à peccato non resistentiæ: ergo sicut lex est occasio peccandi, ita & gratia erit occasio peccandi. Tertiò sequitur, hominem in pura natura multo paciora fuisse commissurum peccata, quàm in lege gratiæ; Conseq. est absurdum: ergo. Patet sequela. Quia in pura natura nõ peccaret, non resistendo gravi tentationi, & in non adimplendo præceptum difficilè, cum foret destitutus omni gratia speciali; & sic non imputaretur ad culpã non impletio talis præcepti: in lege autem gratię, cum Deus homini hæc auxilia impartiatur, non excusatur à culpa, si non adimpleat: ergo pauciora peccata committeret in puris naturalibus, quàm in lege gratiæ.

346 Hęc relata argumenta aliqualiter difficilèm reddunt hunc quartum modum respondendi. Sed non sunt ita difficilia, vt eius probabilitatem tollant: quòd patebit ex eorum solutione. Vndè ad primum dicitur, quòd nulla tẽtatio, quantumvis gravis, necessitat volũtatem quoad exercitium; benè tamẽ necessitat ad malum quoad specificationẽ, quatenus nulla earum vinci potest, nisi adsit gratia Dei. Eo autem ipso, quòd voluntas necessitata sit ad malum quoad specificationem, si non adsit gratia Dei, non resistere tentationi nequit ad culpã imputari: quia nulla lex obligare potest ad bonum, quod nequit exequi, nisi faciendo malum. Vndè si non adsit gratia, & vrgeat gravis tẽtatio, non resistere illi non imputabitur ad culpam.

Et si instes, quòd damnati sunt necessitati ad malum quoad specificationẽ; & tamen dum tentationi succumbunt, peccant: ergo similiter, quamvis tentatio gravis necessitet ad malum quo ad specificationem; tamen in non resistendo tẽtationi inexcusabiliter peccabunt; Resp. Quòd hoc ita contingit in damnatis, quia ob sua scelera in talem necessitatem inciderunt. Vndè illorum peccatum est voluntarium in causa: quòd sufficit, vt peccatum ad culpam imputetur. Privatio autem gratiæ sufficientis ad victoriam tentationis, non est pœna promulgata pro culpa: & ideò non est voluntaria peccatori necessitas quoad specificationem ad malum: vndè non resistentia tentationis non est voluntaria, nec in se, neque in causa. Et sic non tenet simile adductum de damnatis.

347 Et si instes. Ille qui tempore tentationis caret gratia requisita ad victoriam, sua culpa caret illa: ergo etiam necessitas quoad specificationẽ ad ma-

lum

lum ad hoc ſequuta in propriam reducetur culpã: & ſic erit idem, quòd in damnatis. Conſeq. probatur ex D. Thom. 3. contra Gentes, cap. 159. & 160. aſſerente, ideò imputari homini ad culpam peccata, quæ neceſſariò ex privatione gratiæ committit, quia voluntariè poſuit impedimentum gratiæ: ergo ſi vrgente tentatione, quis caret gratia ſufficienti ad victoriam, quia voluntariè eam amiſit, peccata, quæ cõtraxit ex privatione gratiæ, illi imputabuntur ad culpam. Et Antec. diſcurro ſic. Etenim licèt Deus pro ſuo libito non det gratiam efficacem ad actum bonum requiſitam; tamen ſufficientem non tollit, niſi in pœnam propriæ culpæ illius, cui eam non dat: cum ergo hæc gratia, de qua loquimur, ſufficiens ſit, vtpotè dans poſſe vincere gravẽ tentationem illi, qui tenetur tentationẽ vincere, non carebit gratia ſufficienti ad vincendum, niſi in pœnam propriæ culpæ: ergo peccatũ ex neceſsitate ad malũ quoad ſpecificationem incurſum erit volũtarium in cauſa: & ſic non reſiſtere tentationi imputabitur ei ad culpam.

Ad hoc nego Antec. Ad prob. diſt. Antec. Si vellit obligare ad actum, ad quem talis gratia ſufficiens eſt, conc. Antec. Si non vellit obligare, nego Antec. & Conſeq. Itaque duplici titulo poteſt Deus nõ dare gratiam ſufficientem: vel quia non vult obligare inexcuſabiliter ad actum; & tunc carens gratia ſufficienti, non caret ſua culpa tali ſufficientia: vel quia etiam non dando gratiam ſufficientem vult hominem obligare ad actum, ad quem eſt ſufficiens; & iſto modo homo non caret gratia ſufficienti, niſi ob eius culpam. Vndè carentia operationis debitę illi eſt in cauſa voluntaria: & ſic illi imputatur ad culpam. Sic in præſenti poteſt Deus non dare gratiam ſufficientem ad victoriam tentationis gravis: vel quia non vult hominem obligare ad victoriam; & tunc carentia talis gratię non habetur ex culpa hominis: vndè non eſt voluntaria adhùc in cauſa, nec neceſsitas ad malum quoad ſpecificationem inde ſequuta; ac per conſequens non reſiſtere gravi tentationi, tunc non imputatur ad culpam: vel volendo ipſum obligare; & tunc carentia gratiæ contrahitur ex culpa antecedenti, & neceſsitas ad malum, & tunc non reſiſtere tentationi eſt volũtarium in cauſa: & ſic erit peccatum,

348 Ad confir. ex litera D. Tho. dico, quòd in caſu illo liberum arbitriũ poteſt à ſe repellere paſsionẽ, vel ſe detinere, ne ſequatur paſsionem per gratiam Dei. Si autem iſta non adſit, manebit liberum arbitrium neceſsitatum ad malũ quo ad ſpecificationem, cum ſola libertate quo ad exercitium; & tunc non poterit homo à ſe repellere paſsionem, nec ſe detinere, ne ſequatur paſsionem.

Ad ſecundum argumentum nego Antec. Ad probationem nego ſimiliter Antec. Ad eius probationem dico, Quòd auxilium, de quo dicunt Patres eſſe neceſſarium ad non peccandum in præſentia gravis tentationis, eſt auxilium efficax, cuius negatio non excuſat à culpa, cum ſupponat ſufficiens, per quod homo poteſt & debet operari: & ſic non eſt melior negatio eius, quam eius affirmatio.

Ad ſecundum inconveniens nego ſequelam. Ad prob. dico eſſe magnum diſcrimen inter legem & ſpiritum gratiæ. Etenim lex oſtendit quid fugere debeamus; ſed non dat vires ad fugiẽdum: & ſic dicitur occaſio peccandi, quatenus ſi non eſſet lex, non eſſet prævaricatio. At gratia ſufficiens dat vires, & poſſe nõ peccare: vndè nequit dici occaſio peccati, quamvis ſi non adſit, quis excuſetur à peccato, dummodo ſua culpa non careat illa.

Ad tertium inconveniens nego Mai. Ad eius prob. nego Antec. Diximus enim ſupra, quòd in illo ſtatu poſſet homo ex gratia ſpeciali illius ordinis Deum diligere ſuper omnia, & conſequenter poſſet vincere tentationes graves, quæ obſtarẽt talis præcepti adimpletioni inſuper non tot auxilia efficacia concederentur homini ad vitanda peccata, quæ modo cõceduntur per Chriſtum: & ſic nõ ſequitur, quòd in illo ſtatu pauciora peccata committeret.

349 Tandem Alij reſp. argumento principali, quòd gratia ſpecialis, quę deſideratur ad victoriam gravis tentationis, non dari ad potentiam antecedẽtem; ſed ſolum ad potentiam conſequẽtem potentia enim Antec. habetur per vires naturæ, & ſolum conſequens deſiderat vires gratiæ. Vndè ad argumentũ factum conc. Antec. & diſt. Conſeq. Poteſt potentia antecedenti, conc. Conſeq. Potentia conſequenti, nego Conſeq. Et ſub eadem diſt. dicatur ad prob. nemini

imputa-

tatur ad culpam id, quod vitare non poteſt, ſi non poſsit. neque potentia antecedenti, neque conſequenti, conc. Antec. Si non poſsit potentia conſequenti, poſsit tamen potentia antecedēti, nego Antec. & diſt. Conſeq. Poterit abſq; gratia ſpeciali potentia antecedenti, conc. Cōſeq. antecedenti, & cōſequenti, nego Cōſeq.

Fundatur hic modus dicendi in auctoritate, quæ deſumitur ex D. Thom. q. 24. de Verit. art. 12. ibi: *Dicendum, quòd cupiditas non poteſt eſſe cogens liberum arbitrium: quia ſemper eſt liberum à coactione. Sed dicitur cogens, propter vehementiã inclinationis; cui tamen poteſt reſiſti, licèt cum difficultate.* Sentit ergo D. Thom. difficultatem eſſe antecedentem; impotentiam verò ſolum eſſe conſequentem. Itaque hi Auctores tenent, quòd gravis tentatio, ſi non adſit gratia ſpecialis, neceſsitat ad ſuccumbendum neceſsitate oppoſita fallibilitati; non neceſsitate oppoſita libertati. Sicut dicitur de carentia gratiæ efficacis, quæ non tollit libertatē ad bonum, ſed ſolum infallibilitat ad malum.

350 Sed contra iſtum modum dicendi obicies primo. Nam potentiæ potenti per modum actus primi ad actum debitum eſt aliquando auxilium ad operandum illum: ergo ſi liberum arbitriū ex ſe eſt potens per modum actus primi ad victoriam tentationis gravis, erit illi aliquando debitum auxilium ad victoriam tētationis gravis: & per conſequēs non erit gratia ſpecialis victoria gravis tentationis.

Secundò. Habens *poſſe* antecedenter ad aliquem actum, per id, per quòd habet *poſſe* antecedens reddit actum poſsibilem, quamvis numquam ex vi illius ſolius reducetur ad actum: ergo ſi homo lapſus per vires ſolas naturæ abſque gratia habet *poſſe* antecedens ad victoriam tentationis gravis, victoria tentationis gravis erit poſsibilis per ſolas vires naturæ: & ſic falſa erit concluſio noſtra, nempè quòd victoria tentationis non eſt poſsibilis abſolutè per ſolas vires naturæ. Tertiò. Homo, cui efficacius proponitur bonum honeſtum, quam delectabile, poteſt ex proprijs potentia conſequēti amplecti turpe, honeſto relicto: ergo pariter è contra contingere poterit, delectabili efficacius propoſito, in quo gravitas tentationis conſiſtit, quòd potentia conſequenti poſsit, turpi derelicto, honeſtum amplecti.

351 Ad primum diſt. Antec. Si potentia ſit facilis, & expedita, & magis inclinata ad actum, quàm ad eius oppoſitum, conc. Antec. Si inexpedita, difficilis, & magis propenſa ad oppoſitum, nego Antec. & Conſequentiam. Itaque vt potentiæ ſufficienti ad actum aliquando ſit debitum auxilium efficax ad eliciētiam actus, requiritur, quòd potentia ſit expedita, & facilis, & magis propenſa ad actū, quàm ad eius oppoſitum. Cum ergo potentia liberi arbitrij competens ei ex ſolis ſuis viribus ad victoriam tentationis gravis non ſit facilis & expedita, ſed magis propenſa ad ſuccumbendum, quàm ad vincendum, fit conſequens, quòd auxilium efficax ad victoriam non ſit ei debitum; ac per conſequēs ſit gratia ſpecialis.

Ad ſecundum diſt. Antec. Si tale *poſſe* antecedens ſit talis qualitatis, & cōditionis, quòd ſit ei debitum auxilium ad actum, conc. Antec. Si non ſit ei debitum auxilium, nego Anteced. & Conſeq. Quia libero arbitrio potenti potentia antecedenti vincere tentationem non eſt debitum auxilium efficax ad victoriam: & ſic hæc abſque gratia non eſt abſolutè poſsibilis.

Sed contra ſolut. inſto. Nam ſi victoria tentationis non eſt abſolutè poſsibilis ex viribus naturalibus liberi arbitrij, ſed ad eius abſolutam poſsibilitatem deſideratur gratia ſpecialis: ergo hæc non ſolum dat operari victoriam, ſed etiam dat *poſſe*, ſine quo nec fiet actus, nec erit poſsibilis victoria abſolutè: ergo gratia ſpecialis non tantum ſe tenet ex parte actus, ſed etiā ex parte actus primi: quòd directè pugnat cum modo dicendi horū Auctorum. Secundò. Si victoria gravis tentationis non eſt abſolutè poſsibilis, niſi adſit hæc gratia ſpecialis: ergo vrgēte gravi tentatione, ſi abſit gratia ſpecialis, homo non tenebitur ad victoriam: quia nemò tenetur ad actum ſibi impoſsibilem, & ſic ſuccumbere tentationi non erit peccatum.

352 Vndè ſequendo hunc modum dicendi facilius reſponderem, conceſſo Antecedenti, & Conſeq. Negando, quòd hoc ſit contra concluſionem. Quia in hoc modo dicendi, cum gratia ſolum ſe teneat ex parte actus vincendi, ſolum volu-

volumus dicere, quòd abſque gratia ſpeciali non poteſt homo lapſus. Potentia antecedenti, & conſequẽti vincere gravem tentationem.

Ad tertiam conceſſo Antecedenti, nego Conſeq. Et aſsigno diſcrimen. Etenim per hoc, quòd homo lapſus bonum honeſtum efficacius propoſitum de relinquat, & amplectatur turpe, non perficitur in ſe ipſo, ſed potiùs imperficitur: & ſic ad hoc non indiget gratia: vndè independenter ab illa ad hoc habet potentiam antecedentem, & conſequentẽ. Per hoc autem quòd delectabilè efficacius propoſitum in præſentia honeſti tepide propoſiti illud derelinquat, & hoc amplectatur, maximè perficitur natura. Et cum alias perficiatur contra ſui maiorem propenſionem, talis perfectio ei debita non eſt: & ſic erit gratia ſpecialis.

353 Tandem Alij reſp. Quòd ad vincendum gravem tentationem ex motivo honeſto virtutis adquiſitæ, vel ex motivo ſupernaturali, requiritur gratia ſpecialis per modũ dantis *poſſe* expeditũ, ſic quòd teneat ſe gratia ex parte potentiæ antecedentis, & non ſolum conſequẽtis. Sed dicunt, quod ad ſic vincere homo lapſus non tenetur; ſed ſufficit ad non peccandum, poſſe illi reſiſtere ex motivo inhoneſto. V. g. vrget tentatio gravis contra impletionem præcepti miſericordiæ & quis non habet gratiam ſpecialẽ ad vincendum hanc tẽtationem ex motivo honeſto, & defacto vincit, ſed non ex motivo honeſto, dum facit miſericordiam ex motivo vanitatis. Iſte talis tunc non peccat, quia vrgenti tentationi gravi reſiſtit. Si autem nullomodo reſiſtat, peccat: quia licèt ſine gratia non poſsit ex motivo honeſto tentationem vincere; ad ſic tamen vincendum non tenetur: ſed tãtum obligatur ad reſiſtendum gravi tentationi. Et ſic ſi nullomodo reſiſtat, non reſiſtere imputabitur ei ad peccatum: quia per vires naturæ poteſt reſiſtere, & ad hoc obligatur.

Vnde ad argumentum factum reſp. in forma, conceſſo Antec. diſt. Cõſequẽs. Ergo poteſt abſque gratia ſpeciali reſiſtere graui tentationi abſolutè, concedo Conſeq. Reſiſtere ex motivo honeſto virtutis adquiſitę, nego Conſeq. Itaque vrgente gravi tentatione contra aliquod præceptum, cuius obligatio de præſenti inſtat, non tenemur alio modo ad vincẽdum tentationem, niſi eo modo, quò tenemur ad adimpletionem talis præcepti: præceptum autem adimplere poſſumus etiam ex motivo inhoneſto, quia modus honeſtatis non cadit ſub præcepto. Et ſic etiam non tenemur ad vincendam tentationem ex motivo honeſto; tenemur tamen abſolutè: & ſic ſi non reſiſtimus, ſemper peccamus inexcuſabiliter. Ex quo fit, quòd ſi præceptum, contra quòd vrget tentatio gravis, non poſsit adimpleri, niſi ex motivo ſupernaturali vti eſt præceptũ ſupernaturale charitatis, tunc quoque tentatio gravis contra illius impletionem non poteſt vinci, niſi ex motivo ſupernaturali: vndè ſi tentatio vrgeat, & gratia ſupernaturalis non adſit, non tenetur quis reſiſtere illi: & ſic non reſiſtere tunc peccatum non erit. Nec valet, quòd damnati nõ habent charitatem: & tamen peccant non diligendo Deum. Non, inquam, valet. Tum quia non peccãt per hoc quod non diligunt; ſed quia volũt per actum poſitivum pravum ex fine pravo, cui inflexibiliter adhęrent, negationem dilectionis Dei, à quo actu poſitivo ceſare poſſunt. Tum quia illa carentia charitatis eſt illis voluntaria in cauſa, per quã damnati ſunt.

354 Hic modus dicendi inter relatos videtur habere veritatem: & per conſequens ſequendus. Et quidem in hoc ſolo modo dicendi ſalvatur in rigore noſtra cõcluſio, videlicèt quòd ad victoriam tentationis gravis ex motivo honeſto requiratur gratia ſpecialis per modum dantis *poſſe*: quòd non benè componitur in alijs modis dicendi. Deindè ex nullo textu ſcripturæ, aut conciliorũ probatur, quòd teneamur ex præcepto ad victoriam tentationis gravis ex motivo honeſto. Nam nõ magis tenemur ad hoc præceptum, quàm ad alia præcepta, ad quorum tamen adimpletionem non tenemur quoad modum honeſtatis, qui nõ cadit ſub præcepto, ſed tantum ad impletionem quoad ſubſtantiam operis: ergo ſimiliter non tenebimur ad victoriam tentationis ex fine honeſto: quia hoc etiam non cadit ſub præcepto.

Solum poteſt eſſe difficultas, quia in hoc modo dicendi nulla videtur eſſe tẽtatio gravis quoad ſubſtantiam; ſed tantum quoad modum: quòd non videtur dicendum. Prob. ſequela. Tentatio gravis quoad ſubſtantiam illa eſt, quæ ſuperat

rat vires naturales hominis lapsi; at nos dicimus hominem lapsum per suas vires naturales posse vincere quamlibet tentationem quoad substantiam, licet non ex motivo honesto virtutis adquisitæ: nulla ergo quoad substantiam erit tentatio gravis.

Resp. tentationem dici gravem quoad substantiam ad distinctionem levis; hæc autem ex eo est levis, quia eam potest vincere liberum arbitrium per suas naturales vires, etiam ex honesto motivo: sicut & potest facere aliquod bonum opus morale vndequaque bonũ: & sic gravis illa erit, quam ex honesto motivo homo vincere non potest. Vndè ad instantiam nego Mai. Ad prob. dist. Mai. quę superat vires naturales hominis lapsi, vt absolutè vincatur, nego Mai. vt vincatur ex honesto motivo, conced. Mai. & concessa Min. nego Conseq.

355 Secundò est difficultas. Nam ad illam victoriam tentationis gravis tenemur, ad quam monẽt Scriptura, Concilia, & Patres; at ad victoriam, quæ non fit nisi peccando, scriptura, concilia, & Patres monere non possunt: ergo tenemur ad victoriam tentationis gravis habendam ex honesto motivo. Resp. negãdo Mai. Et quidem scripturæ, concilia, & Patres monent nos ad adimpletionem præceptorum, iuxta illud: *Serva mandata*, & tamen non tenemur ad servanda mandata ex honesto motivo. Sic ergo in præsenti. Non enim (vt dixi) alio modo tenemur ad vincendum tentationẽ gravem vrgentem contra adimpletionem præcepti, quàm teneamur ad adimplẽdũ præceptum: vndè per solam præcepti instantis adimpletionem, tentationẽ cõtra illud vrgentem vincimus. Si ergo præceptum adimplere possum ex motivo non honesto, etiam tentationem gravem vincere possumus ex motivo non honesto.

356 Tertia difficultas est. Nam esto possimus per solas vires naturę vincere gravem tentationẽ ex motivo inhonesto, tamen non possumus aliqua lege obligari ad vincendam gravem tẽtationem ex motivo inhonesto: ergo si obligamur ad vincendam tentationem, hoc erit ad vincendum ex honesto motivo. Conseq videtur bona, & Antec. prob. Nã nulla lex potest obligare ad peccandum; sed vincere tentationem ex motivo pravo est peccare: ergo nulla lege obligari possum ad vincendam gravem tentationem ex motivo pravo.

Ad hoc, quòd est valdè difficilè, dist. Antec. pro secunda parte: & tamen non possumus aliqua lege obligari ad vincẽdum ex motivo pravo, per se, cõc. Antec. Per accidens, nego Antec. & Cõseq. Etenim sicut lex non obligat ad observantiam sui ex motivo honesto, ita nec obligat ad actum ex motivo pravo: modus enim non cadit sub præcepto. Sed quia cõtingere potest, quòd præceptum instet, & non possit ex defectu gratiæ quis ipsum observare ex honesto motivo, possit tamen vere observare illud ex inhonesto motivo, cum observantia præcepti instet, tenetur quis illud observare eo modo, quo poterit: & cum non possit observare, nisi ex motivo pravo, tenetur ad observantiam ex motivo pravo.

QVÆSTIO SEXTA.

De necessitate gratiæ ad observantiam omnium præceptorum naturalium collectivè.

VIDIMVS in præcedenti quæstione posse hominem lapsum per solas vires naturæ vnum, vel alterum opus bonum morale efficere nulla circũstantia vitiatum. Ex quo sequitur per argumentum à *maiori* ad *minus*, posse etiã hominem lapsum vnum, vel alterum præceptum naturale adimplere: magis enim requiritur ad primum, quàm ad secundũ, cum ad implendum præceptum quoad substantiam operis non requiratur actus bonus moralis nulla circunstantia vitiatus, vt patet in illo, qui adimplet præceptũ misericordiæ ex motivo vanitatis, de quo actu diximus in tractatu de Bonit. & Malit. humanorum actuum, nullam habere bonitatem moralem. Modo ergo ad altiora progredientes inquirimus de omni collectione præceptorum naturalium quoad substantiam operis, an possit homo lapsus per solas vires naturæ omnia talia collectivè sumpta adimplere, an necessaria sit illi gratia specialis?

(§)

§. I.

§. I.

Referuntur errores Hæreticorum.

357 CIRCA hoc quæſitum primo aliqui ita infirmum, ſeu potiùs extinctum dixerunt liberum arbitrium, vt aſſeverarent, quòd nec per gratiam legis naturæ poſsit præcepta adimplere Sic Lutetus, & Calvinus, & eorum Aſſeclæ, vt refert Belarminius lib. 3. de Grat. & lib. arbit. In quo dicto errarunt contra Fidem, vt patet ex Concilio Arauſicano 2. can. vltimo, & Trident. Seſſ. 6. de Iuſtificatione, cap. 11. ibi: *Deus impoſsibilia non iubet; ſed iubendo monet, & facere quod poſsis, & petere quod non poſsis.* Ezechiel. 36. dicitur: *Faciam, vt in præceptis meis ambuletis, & iuſtitias meas cuſtodiatis.* Et Lucæ primo de Parentibus Baptiſtæ dicitur: *Iuſti ambo ante Deum incedentes in omnibus mandatis, & iuſtificationibus Domini ſine quærela.*

Et ita tenent Eccleſiæ Patres Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatũ, cap. 4. ibi: *Præcepta ſunt talia, vt à nobis poſſint fieri, vel non fieri.* Baſilius in illud Moyſis: *Attende tibi: impium eſt aſſerere præcepta Spiritus Sancti impoſsibilia obſervatu.* Hieronymus in expoſitione Symboli ad Dàmaſum: *Execramur autem eorum blaſphemiam impoſsibile aliquid à Deo præceptum eſſe.* Et Auguſt. ſerm. 61. de tempore, ibi: *Deus neque impoſsibile aliquid potuit imperare, quia iuſtus eſt: neque damnaturus eſt hominem pro eo, quod non potuit vitare.* Eſt ergo manifeſte cõtra Fidem aſſerere, quòd etiam virtute gratię Dei non poſsimus obſervare mandata eius.

358 Ex oppoſito turpiter erravit Pelagius, dum ſic extollere voluit liberi arbitrij vires, vt affirmaret liberum arbitrium abſque gratia poſſe ſervare totam legem, non ſolum naturalem, ſed etiam ſupernaturalem: & hoc nõ ſolum quoad ſubſtantiam, ſed etiam proùt opportet ad ſalutem. Contra quem errorem diffinitũ eſt in Concilio Milevitano, cap. 4. & 5. & in Epiſt. eiuſdem Concilij ad Innocẽtium Primum, quę eſt inter epiſtolas Auguſtini 92. & in Concilio Cartaginenſi in epiſtola ad Innocentium Primũ, apud Auguſt. 99. Item in Concilio Africano, cap. 30. Valentino, can. 6. & Arauſicano carone 7. Idem in Trident. Seſſ. 6. de Iuſtificatione, cap. 1. & can. 1. 2. & 3 ibi: *Si quis dixerit ſine præveniente Spiritus Sancti inſpiratione, atque eiuſdem adiutorio hominem credere, diligere, aut pœnitere poſſe, ſicut ad ſalutem oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, anathema ſit.*

Probantque hoc ipſum clarè Scripturæ Sacrę. Ezechiel. 36. *Dabo nobis cor meum, & ſpiritum meum ponam in medio veſtri, & faciam, vt in præceptis meis ambuletis.* Quibus obſervantia mandatorum ſoli gratiæ eſſe adictam ſatis apertè inſinuatur. Vndè inquit Auguſt. Epiſtola 8. quæſt. 2. ad Hylarium: *Illud, quod dicitur ſufficere liberum arbitrium ad dominica præcepta implenda, etiam ſi Dei gratia non adiuvetur, omninò anathematizandum eſt.* Sententia ergo Pelagij eſt manifeſtus error in fide.

§. II.

Referuntur ſententiæ.

359 RELICTIS his Hęreticorum erroribus, referre placeat ſententias Catholicorum Auctorum. Prima aſſerit poſſe liberum arbitrium creatum ſine ſpeciali Dei iuvamine omnia præcepta legis naturæ ſub mortali obligantia quoad ſubſtãtiam adimplere, & ſi non ſecundum charitatis modum. Pro hac ſententia refferuntur Scotus in 2. diſt. 28. quæſt. 1. §. ad *Quæſtionem*, Gabriel, quæſt. 1. art. 2. conc. 3. Durandus, quæſt. 3 & 4. Abulenſis Matth. 19. quæſt. 177. Quos defendere prætendit Vazquez dicens iſtos Authores loqui de gratia habituali, nõ de actuali: quaſi velint dicere, quòd abſque gratia habituali poſsit homo lapſus omnia præcepta legis naturæ ſub mortali obligantia adimplere, non tamen abſque gratia actuali. Benè autem pro ea ſententia citari Durandum convincit Illuſt. Godoy. Nam in 4. quæſt. probat ſuam ſententiam ex eo, quòd potentia quælibet valet in actum ſibi proportionatum ſine adiutorio cuiuſcumque alterius quantum ad ſubſtantiã actus: at ſub pręceptis iuris naturalis ſolum cadunt actus, quorum potentiæ quo ad ſubſtantiam ſunt in nobis: ergo ſine gratia, & quocumque alio habitu poſſumus adimplere, quæ ſub talib⁹ præceptis cadunt. Qua ratione, inquit Illuſt. Godoy,

non

non ſolum gratiam habitualem, ſed etiã omnem aliam poteſtatem ſupperadditã videtur excludere, vt vim maioris inſpicienti conſtabit. Rectè etiam Scotum pro hac ſententia citari probat Curiel in præſenti dub. 2.

Secunda ſententia docet poſſe hominem lapſum in totius legis naturæ adimpletionem ſine gratia habituali; nõ tamẽ ſine gratia auxiliante. Pro hac ſententia reffert Vazquez Bonãventuram in 2. d. 28. Marſilium, Gabrielem, Scotum, & Durandum loco citato. Tertia ſententia vtriuſque gratiæ neceſsitatem requirit ad totius naturæ præcepta quo ad ſubſtãtiam implenda. Hanc tenent Caiet. Conradus, & Medina hic circa iſtum articulum. Sotus, libro de Natura, & Gratia, cap. 22. Ferrara 3. contra Gentes, cap. 116. Monteſinos, diſp. 27. quæſt 7. Lorca, diſp. 4 & 7. Curiel in præſenti dub. 2. Zumel, diſp. 2. Martinez dub. 2. Belarm. lib. 5. de Grat & lib. arb. cap. 5. Molina in Concordia, quæſt. 14. art. 13. diſp. 17. Suarez, lib. de neceisit. gratiæ c. 26. & 27. Vazquez, diſp. 196. cap. 3. Meratius, tract. de Gratia ſect. 18.

Pro veritate ſuppono cum D. Thom. hic art. 4. quòd implere mandata legis contingit dupliciter. Vno modo quantum ad ſubſtantiam operum, prout ſcilicèt homo operatur iuſta, & fortia, & alia virtutis opera: alio modo poſſunt impleri mandata legis non ſolum quantum ad ſubſtantiam operis, ſed etiam quantum ad modum agendi, vt ſcilicèt ex charitate fiant. In præſentiarum ergo non inquirimus de obſervantia legis naturę hoc ſecundo modo: cum certiſsimum ſit, hoc ſecundo modo non ſolum hominem lapſum non potuiſſe legis præcepta ſervare, ſed etiam hominem integrum, vt docet D. Thom. in eodem art. 4. quòd probat ex Auguſtino libro de Corrept. & Gratia, cap. 2. circa principium, tom. 7. ibi: Cum dixiſſet, quòd ſine gratia nullum prorſus bonum homines faciunt, ſubdit: *Non ſolum vt monſtrante ipſa quid faciendum ſit, ſciant, verum etiam vt præſtante ipſa, faciãt cum dilectione, quod ſciunt.* Quibus apertè docet, nullum opus bonũ morale ex dilectione, ſeù ex charitate fieri poſſe ſine gratia. De primo ergo tantum modo adimplẽdi legem naturalem procedit præſens quæſitum.

360 Qui quæſito primo Reſp. ſequenti concluſione: *Homo in ſtatu lapſus non poteſt totam legem naturæ quoad ſubſtantiam implere ſine ſpeciali gratia dante antecedentem potentiam.* Concluſio habet duas partes: quarum primam Aliqui prætendunt probare ex Concilio Milevitano, can. 4. Illis verbis: *Si quis dixerit eandem gratiam per Ieſum Chriſtum Dominum noſtrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipſam nobis revelatur, vt ſciamꝰ quid apetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præſtari, vt quod faciendum cognoverimus, etiã facere diligamus, atque valeamus, anathema ſit,* quòd ipſum deffinitur in Concilio Africano 7. can. 5. & Arauſicano 2. can. 16. & 29. & Tridentino, Seſſ. 6. can. 2. ergo ex mente Conciliorum, ſpeciali Dei gratia indigemus ad obſervantiam omnium mandatorum legis naturæ.

Sed hæc conſequentia, meo videri, non infertur. Nam hic ſolum determinatur, quòd gratia, quæ requiritur ad non peccandum, id eſt, ad nullum frangendũ præceptum, neque legis naturæ, neque legis ſupernaturalis, non ſolum oſtendat quid vitare debeamus, ſed etiam præſtet vt facere diligamus, atque valeamus; non autem eſt loquutio de gratia ad non peccandum tantum contra legem naturalẽ; nam lex naturalis non eſt omnis lex collective, ſed tantum eſt pars collectionis, & ſic non benè valet. Inſtatur enim hæc Conſeq. *Ad obſervantiam omnis legis requiritur gratia: ergo ad obſervantiam ſolius legis naturalis requiritur ſpecialis gratia.* Inſtatur, quidem, in hac. *Ad numquam peccandum venialiter in nulla materia requiritur ſpecialiſsimum priuilegium ſoli Beatiſsimæ Virgini conceſſum, ergo ad numquam peccandum venialiter in aliqua materia determinata requiritur ſpecialiſsimum priuilegium.* Antec. enim eſt verum, & Conſeq. manifeſtè eſt falſum.

361 Nec valet dicere, Pelagium erraſſe non ſolum aſſerendo, poſſe hominem per proprias vires totam legem adimplere, comprehendẽdo ſupernaturalia præcepta, & naturalia; ſed etiam erraſſe in aſſerendo, poſſe per proprias vires totã legẽ naturæ adimplere, vt probant verba Auguſt. in epiſtola 90. ibi: *Iſti autem aſſerunt, in eo Dei gratiam eſſe deputandam, quòd talem hominibus inſtituerit, creaverit, que naturam, quæ per propriam voluntatem legem Dei poſſet implere, ſiuè naturaliter*

in

in corde conscriptam, siuè in literis datam. Ex quibus constare videtur Pelagium errasse in asserendo hominem lapsum ex vi solius gratiæ creationis posse adimplere totam legem naturalem.

Non, inquam, valet. Nam verba adducta ex Augustino non volunt, quòd videlicèt Pelagius erraverit in eo, quòd dixerit per solam gratiam creationis posse hominem lapsum totam legem naturalem adimplere: sed præcisè volunt, quòd erraverit in eo quòd dixerit posse observare totam legem, sivè naturalem, sivè scriptam. Contra quòd adducta Cõcilia determinant.

362 Probatur ergo conclusio ratione, qua communiter vtuntur Thomistæ Homo infirmus non valet ex proprijs ad opus perfectissimum hominis sani, hoc dictante ratione naturali, & convincente exemplo illius, qui naturali infirmitate laborat, at opus perfectissimũ, quòd homo integer, & sanus ex proprijs viribus efficere posset, esset totius legis naturę observantia quantum ad substantiam operum, cum ad legis supernaturalis observantiam, vel naturalis quatenus ad salutem proficuam, supernaturali gratia indigeat: ergo ad illud non valet homo lapsus ex proprijs; sed indiget speciali gratia Dei.

Dices huic rationi, quòd cum liberum arbitrium per peccatum in se non manserit læsum, & quoad sibi intrinseca mãserit idem, quòd ante peccatum erat, infirmitas, quam contraxit, nõ reddit opus sani ipsi lapso impossibile, sed tãtum valde difficilè: vndè gratia non requiretur ad posse totam legem naturæ observare; sed tantum requiretur ad facile observare. Sed contra est. Nam liberum arbitriũ hominis sani non ideò solum totam legẽ naturæ observare poterat, quia in suis naturalibus nullam haberet læsionem; sed quia vltra hoc ratio tunc habebat vigorem naturalem cohibendi despotice appetitum sensitivum, ne exorbitans contra rationem ad bonum sensibile ipsi dissonum, illam traheret; deindè intellectus practicus circa agibilia ordinis naturæ plenè sciebat, quid ei expediret: modo autem ratio tali vigore carẽs vix in vno, vel altero conflictu potest appetitum sibi subdere, vt sinat illam ad bonum honestum tendere: deindè ratio per peccatũ obnubilata est, & obscurata est, ita, vt sibi relicta, nesciat in praxi, quid sibi facere expediat. Vndè licèt per peccatum non amiserit entitatem naturalem liberum arbitrium; amisit tamen prædicta physica bona, ex quibus poterat totam legem naturæ observare: vndè observatio totius legis naturæ non solum est illi difficilis, sed impossibilis: & sic per solam vim naturalem nequit modo totam legem naturæ observare.

363 Secundo prob. conclusio. Nam, vt supra ad longum probavimus, homo lapsus absque gratia speciali non potest Deum conditorem naturæ perfectè super omnia diligere, eo quòd talis dilectio includit propositum efficax adimplendi totam legem naturæ: ergo à fortiori dicendum est, quòd sine gratia speciali nequit in ipso exercitio totam legem naturæ adimplere, ita vt in nullius præcepti naturalis observantia defficiat.

Tertiò. Nam totam legem naturę quoad substantiam operis observare consistit in eo, quòd in nullius præcepti naturalis observantia quis deficiat; vndè si vnum adimpleat incidendo in alterum, non poterit dici totam legem naturæ adimplere; at ad talem observantiam non potest homo per solas vires naturæ: ergo sine speciali gratia nequit homo lapsus totam legem naturæ adimplere. Prob. Min. Nam, vt supra vidimus, homo per solas vires naturæ tantum potest vincere tentationem gravem contra vnum præceptum incidendo in alteram, illiq; succumbendo: ergo cum ad observantiam totius legis naturæ requiratur passim vincere graves tentationes vrgentes contra talium præceptorum observantiam, sine eo quòd nulli tentationi succumbamus, planum erit, quòd sine gratia non potest homo lapsus totam legem naturæ observare.

364 Ex quibus clarè infertur secunda pars nostræ cõclusionis, videlicèt quòd talis gratia requiratur ad posse antecedenter totam legem naturæ observare. Nam si homo sanus habebat *posse* antecedens ad observãtiam totius legis naturalis per hoc, quòd ratio plenè poterat sibi subijcere appetitum, & per plenitudinem scientiæ practicæ, quam habebat circa agibilia prudentiæ naturalis, & hoc totum amisit homo per peccatum, amisit quidem *posse* antecedens: ergo solum illud recuperat per gratiam.

Sed

Sed ſecundò hanc partem probo. Nam ſi homo lapſus per ſua naturalia haberet *poſſe*, & veluti in habitu totam legem naturæ implere, aliquādo poſſet homo lapſus ſine gratia totam legem naturæ implere potentia conſequēti; Conſeq. non admittitur ab Adverſarijs: ergo homo lapſus non habet *poſſe* antecedens ad obſervantiam totius legis naturalis. Cōſeq. eſt bona, M in certa, & Mai probo ex doctrina D. Thom de verit. quęſt. 4. cap. 12. ad 11. ibi: *Dicendum, quòd liberum arbitrium poteſt vti habitu, vel non vti: vndè non oportet, quòd ſemper agat aliquid ſecundum habitum; ſed poteſt cōtra habitum aliquid agere, licèt cum difficultate: non tamē manente habitu, contingere poteſt, quòd diù maneat nihil ſecundum habitum agens.* Sic D. Thom.

365 Ex quibus ſic argumentor. Numquam contingere poteſt, quòd manente habitu, diù quis maneat nihil agēs ſecundum prædictum habitum: ergo cū liberum arbitrium per ſuas vires naturales poſſet adimplere totam legem, nō poſſet contingere, quòd aliquando non adimpleret illam: ergo cum liberum arbitrium ſemper maneat, & ſecundum hoc ſit potens implere antecedenter totā legem naturæ, dicendum erit, quòd aliquando poſſet totam legem adimplere reducendo ad actum talē *poſſe*. Ne ergo hoc dicatur, debemus affirmare, quòd *poſſe* antecedenter totam legem naturæ adimplere homo lapſus non habet ex ſe, ſed ex ſpeciali gratia.

Tandem hæc pars probatur. Nam plenè videtur impoſsibilè, quòd homo lapſus ex proprijs compoſitus duabus naturis inter ſe pugnantibus, abſque gratię adiutorio poſsit ſic prevalere quoad ſequelam boni honeſti, & fuga mali, quòd ſemper, & in omni eventu ſequatur honeſtum, ad quod inclinat natura rationalis, relicto ſenſibili, ad quod inclinat natura ſenſitiva; præſertim cum maltoties expugnetur graviſsimis tentationibus: cū enim pugna ſit naturalis, non eſt poſsibile per ſolas vires naturæ ſenſitivum ſic ſubijcere rationali, quòd in omnibus, & ſemper obediat illi: vndè ſine gratiæ adiutorio impoſsibilè eſt, quòd ſenſitivum aliquando non vincat, & trahat ad ſe rationale, & per Conſeq. peccet homo per fractionem alicuius pręcepti.

367 Sed contra hanc concluſionem hoc adeſt Argumentum. Homo peccat non ſervando totam legem naturalē; ergo poteſt illam ſervare ex ſuis ſolis naturalibus. Prob. Conſeq. Quia nemo peccat in eo, quòd vitare non poteſt: ergo ſi homo peccat in fractione cuiuslibet præcepti legis naturæ, poterit per ſua naturalia ſervare totam legem. Hoc argumentum proponit, & ſolvit D. Thom. 3. contra Gentes, cap. 160. in fine, & reſp. ſic: *Quamvis autē illi, qui in peccato ſunt, vitare non poſsint per propriam poteſtatem, quin impedimentum gratiæ præſtent, vel ponant, niſi auxilio gratiæ præveniantur; nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur: ſicut ebrius ab homicidio non excuſatur, quòd per ebrietatem commiſit, quam ſua culpa incurrit. Præterea licèt ille, qui eſt in peccato, non habeat hoc in propria poteſtate, quòd omninò vitet peccatum; habet tamen poteſtatem nunc vitare hoc, vel illud peccatum: vndè quodcumque committit, voluntariè committit: & ita nō immeritò ſi ei imputatur ad culpam.* Ex quibus patet ad argumentum, quòd licèt homo per ſola naturalia non poſsit ſervare totam legem naturæ, dum tamen poteſt per ſua naturalia ſingula pręcepta legis naturæ ſervare, in quocumque nō ſervando peccat: quia ad quodcumq; prout hic ſervandum occurrit, ſervare poteſt, & tenetur. Sed de hoc argumento, & ſolutione infra redibit ſermo.

§. III.

Reſpondetur ſecundo ad Quæſitum.

368 VLTERIVS ad noſtrum Quęſitum reſp. *Ad totius legis naturæ obſervantiam neceſſaria eſt in homine lapſo gratia iuſtificans.* Probatur hoc ex Concilio Milevitano canone 3. ibi: *Placuit, vt quicumque dixerit, gratiam Dei, in qua iuſtificamur per Ieſum Chriſtum ad ſolam remiſsionem peccatorum valere, quæ iam commiſſa ſunt, non etiam ad adiutorium, vt non committantur, anathema ſit.* Igitur gratia habitualis, quæ ſola iuſtificans eſt, eſt adiutorium, vt non vlteriùs peccemus: atque adeò vt omnia legis naturalis præcepta obſervemus, ſic, quòd in nullo defficiamus. Colligiturque hæc veritas ſatis probabilitèr ex verbis D. Thom. hic in art. 4. ibi: *Et*

hoc

hoc modo homo in ſtatu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere: ſed in ſtatu naturæ corruptæ non poteſt homo implere omnia mandata legis diuinæ ſine gratia ſanante. In quibus D. Thom. loquitur de præceptis legis naturæ, quæ ſola ſine gratia poterit homo integer adimplere, ad quorum obſervantiam in ſtatu naturæ corruptæ docet requiri gratiam ſanantem, quę apud D. Thom gratia habitualis eſt: ergo ad totius legis naturæ obſervantiam gratia iuſtificans neceſſaria eſt. Dixi probabiliter inferri: quia multi dicunt, hic non loqui D. Tho. de præceptis naturalibus ſolum, ſed de omnibus divinis, comprehendēdo tàm naturalia, quàm ſupernaturalia præcepta.

Ratione etiam probatur concluſio. Quia impoſsibilè eſt homini eſſe benè ordinatum circa media, qualia ſunt præcepta legis naturalis, & non eſſe benè ordinatum circa Deum Conditorem naturæ, cum media eligantur propter finem, & intuitu eius; at ſine gratia ſanctificante nullus eſt benè ordinatus in Deum vltimum finem adhùc naturalem: ergo ſine illa nullus poteſt omnia mandata legis naturæ ſervare. Prob. Minor. Nam homo benè ordinatur ad Deum vltimum finem naturalem in ſtatu naturæ corruptæ per dilectionem eius ſuper omnia; ad hanc autem requiſivimus ſupra gratiam habitualem ſanantem: ergo per hanc homo benè ordinatur ad Deum vltimum finem naturalem. Confir. Nuſquam, & nunquam homo in peccato exiſtens totam naturæ legem implevit: ergo ſine gratia à peccato ſanante totius legis naturæ adimpletio non eſt poſsibilis. Quo argumento vtitur Hieronymus adverſus Pelagianos Dial. 1. vt probaret non poſſe hominem ſine gratia auxiliante totam legem obſervare.

369 Sed inquiris, *Vtrum hæc habitualis gratia prærequiratur ex parte ſubiecti per modum conducentis ad totius legis naturæ obſervantiam, an ſequatur ipſam totius legis cuſtodiam, ſic, quòd non ſeparetur gratia habitualis ab ipſa totius legis adimpletione?* Hoc ſecundum affirmant Vazquez, & Monteſinos. Sed primum tenendum eſt cum meliori parte Thomiſtarum. Et videtur eſſe expreſſa D. Thom. ſententia infra art. 8. ibi: *Similiter etiam ante quam hominis ratio, in quâ eſt peccatum mortale, reparetur per gratiã iuſtificantem, poteſt ſingula peccata mortalia vitare, & ſecundũ aliquod tempus, quia non eſt neceſſe, quòd cõtinuo peccet in actu: ſed quòd diu maneat abſque peccato mortali eſſe non poteſt.* Sic D. Thom. Ergo quamvis exiſtens ſine gratia poſsit vnũ, vel alterum præceptum adimplere, totam tamen legem naturæ adimplere nõ poteſt: ergo antecedenter ad totius legis adimpletionem prærequiritur habitualis gratia.

Cuius ratio ex eo manifeſtè colligitur: quia homo exiſtens in peccato mortali, cum ſit Dei inimicus, non eſt congruum, & aptum ſubiectum, cui Deus conferat tantum beneficium, qualis eſt auxiliorum cumulus, quę ad totius legis naturæ obſervantiam requiruntur: ergo vt de facto totam legem obſerver, prærequiritur in eo gratia iuſtificans eum à peccato, & ex inimico Dei faciat filium dilectum & amicum.

370 Dices hoc argumentum non cõvincere neceſsitatem gratiæ habitualis præcedentis in ſubiecto totius legis naturæ obſervantiam, ſed tantum probare congruitatem ad dandum prędicta auxilia, quib⁹ tota lex naturæ adimpleatur: poſſet enim Deus miſericorditer prædicta auxilia impertiri ſubiecto non habenti talem congruentiam: nam in hoc nulla adeſt repugnantia, magis enim diſtat homo lapſus in peccato exiſtens ab auxilijs ſupernaturalibus, quibus ſe diſponit ad gratiam, quam diſtet à naturalibus prærequiſitis ad totius legis naturæ quoad ſubſtantiam operis obſervãtiam: & tamen homini exiſtenti in mortali tribuit ex mera ſua miſericordia auxilia ſupernaturalia, quibus ſe diſponit ad gratiam iuſtificantem: poterit ergo ſimiliter homini exiſtenti in mortali prædicta auxilia tribuere, quibus totam legem naturalem cuſtodiret, & ſic ad gratiam iuſtificantem ſe diſponeret.

Sed contra hoc eſt. Nam licet non repugnet, quòd Deus homini exiſtenti in mortali prædictum cumulum auxiliorum tribuat, quibus totam legem adimpleat, tamen magis credendum eſt, quòd hoc beneficium tale, & tantum concedes filio, & amico ſuo, quàm quod conferat inimico, cum ſciamus, quòd Deus diligentes ſe diligit, & odio habet inimicos ſuos: ergo ſuppoſita neceſsitate gratiæ, quam non probat ratio

facta, sed supponit iam probatam; congruentius asseritur illam prærequiri ex parte subiecti ad observantiam totius legis naturæ, quam necessariò sequi ad illam. Itaque ratio facta non probat necessitatem gratiæ ad totius legis naturalis adimpletionem, sed hæc probata authoritate & ratione tantum assignat optimã congruentiam: probat autem illam prærequiri ante totius legis naturæ observãtiam & non se habere concomitanter ad illam.

371 Tandem probatur hoc ipsum, destruendo fundamentum, cui nituntur Auctores oppositi. Etenim ipsi dicunt non prærequiri ex parte subiecti ad observantiam totius legis naturę gratiam habitualem, quia sequitur ad illam tanquam ad vltimam dispositionẽ; at hoc est falsum: ergo. Probo Min. Observantia totius legis naturæ quoad substantiam operis est mere naturalis: ergo nequit sequi ad illam gratia habitualis ea necessitate, qua forma sequitur ad sui vltimam dispositionem. Patet Conseq. Nam vltima dispositio ad gratiam debet esse eiusdem ordinis cum gratia: ergo cum ipsa totius legis naturæ observantia sit mere naturalis, non poterit esse vltima dispositio ad gratiam habitualem, quæ perfectissima supernaturalitate supernaturalis est.

Respondet Vazquez concedendo, quòd observantia totius legis naturæ mere naturalis est: habere tamen ex benignitate divina sibi annexum auxilium supernaturale, quo homo disponitur vltimo ad gratiam pœnitendo de suis peccatis. Sed contra hoc est. Nam hoc auxilium supernaturale ad pœnitẽdum de peccatis, neque ex ipsa rei natura, neque ex aliqua divina lege connectitur cum observantia totius legis naturæ: ergo tali observantiæ non annectitur necessariò gratia habitualis. Conseq. videtur bona, & Anteced. prob. Nam illud *facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam*, tantum intelligitur verum defaciẽti, quod in se est, ex viribus gratiæ: at illa totius legis naturæ observantia nõ est ex viribus gratiæ, cum asseratur ab his Auctoribus mere naturalis: ergo auxilium gratiæ ad pœnitendum de peccatis nequit habere necessariam connexionem cum tali legis naturalis observantia.

372 Secundo resp. Montesinos, observantiam mandatorum omniũ claudere in se observantiam præcepti pœnitendi de peccatis commissis, quòd nisi per actum supernaturalem adimpleri non potest. Vndè totius legis adimpletio potest esse vltima dispositio ad gratiam, quia in se continet actum supernaturalem, qui potest vltimo ad gratiam disponere. Sed contra est. Nam hoc præceptum pœnitendi de peccatis cõmissis, quod nõ potest adimpleri nisi per actum supernaturalem, ex terminis non spectat ad legem naturæ: vndè cum loquimur de observantia totius legis naturæ, sub tota lege naturæ non comprehendimus prædictum præceptum: falsum ergo est, quòd observantia legis naturæ, prout hic de ea loquimur, claudat intra se actum supernaturalem, qui possit esse vltima dispositio ad gratiam.

Tertio Alij resp. observantiam totius legis naturæ esse supernaturalem quoadmodum: & hoc sufficere, vt possit comparari ad gratiam habitualem per modum vltimæ dispositionis. Sed contra est. Nam hæc supernaturalitas tantum quoadmodum solum consistere potest in eo, quòd à Deo Conditore naturæ præter debitum, seù indebite conferantur auxilia requisita ad totius legis naturæ observantiam, quæ supernaturalitas non est theologice, hæc autem non est sufficiens dispositio ad gratiam, imo neque remota: nam cum gratia sit perfecte supernaturalis requirit pro dispositione necessariò cum ipsa connexa opus supernaturale supernaturalitate theologica. Solum ergo hæc adimpletio totius legis naturæ gratia specialis erit ordinis naturæ & sic non esse poterit vera dispositio exigẽs necessario gratiam habitualẽ. Sed demus, quòd sit modalis supernaturalitas theologica. Hoc dato, tantum poterit remote disponere ad gratiam, non vero vltimo disponere ad illam. Neque enim gratia habitualis cum quolibet supernaturali necessariò connectitur: cum videamus dispositiones remotas ad gratiam esse supernaturales, nec tamen essentialiter connecti cum illa.

§

§. IV.

§. IV.

Soluuntur argumenta.

373 PRIMO arguit Vazquez. Infirmitas, ratione cuius gratia indigemus ad legis adimpletionem, non conſiſtit in macula, vel in ſtatu peccati, ſed in privatione ſanctæ cogitationis, qua voluntas eſt movenda ad adimpletionem: ergo gratia neceſſaria ad obſervantiam legis non eſt habitualis, ſed actualis in cogitatione ſancta conſiſtens. Prob. Anteced. Nam ſi ſancta cogitatio deſit, quantumvis homo ſine peccato ſit, & gratia habituali iuſtificatus, debilis eſt ad operationem boni; ſi tamen adſit, quamvis homo ſit in peccato, ſanus redditur ad operandum bonum: ergo. Secundo. Nam gratia habitualis non eſt ad operandum, ſed ad eſſendum intra ordinem ſupernaturalem; at infirmitas in debilitate virium ad operandum conſiſtit: ergo non in macula peccati, ſeù carentia gratiæ habitualis, ſed in carentia ſanctæ cogitationis conſiſtit.

Ad hoc reſp. neg. Antec. Nam per peccatum duplicem infirmitatem contraximus, alteram in parte ſuperiori per averſionem mentis à Deo: alteram in parte inferiori, quæ à ſuperiori manſit averſa. Et ratione vtriuſque debiles ad operandum benè remanſimus: nam cum vires ad benè operandum erga media ex fine, & inclinatione ad illum ſumantur, fit conſequens, quod parte ſuperiori à Deo per peccatum averſa, langueſcant voluntatis vires ad rectè operandum; ac proindè quod vt fortis reddatur, debeat tolli averſio peccati: quæ cum auferri ſine gratia habituali non poſsit, fit conſequens, quod habitualis gratia neceſſaria ſit. Vndè ad primam prob. Antecedentis, concedo Antec. & nego Conſeq. Non enim ex antecedenti ſequitur, quod gratia habitualis neceſſaria non ſit: ſed tantum infertur, quod non ſufficiat. Requiritur ergo gratia habitualis, vt ratio circa vltimum finem rectè ordinetur. Sed vltra hoc requiritur auxilia, quibus circa media rectè ſe habeat voluntas benè operando circa illa.

374 Dicis mentem poſſe obfirmari circa Deum vltimum finem per auxilia actualia gratiæ; nam per hæc poteſt ad Deum rectè ordinari: ergo ex hoc capite non requiritur gratia habitualis. Reſp. Hoc poſſe ita contingere, ſed non connaturaliter prædicta auxilia conceduntur ad multum tempus benè operandum, niſi mens per gratiam habitualem benè ſe habeat habitualiter circa Deum, & ſanetur à peccato: nam ſubiecto indigno vnum, vel alterum auxilium ad benè operandum de facili conceditur: cumulus autem auxiliorum ad totam legem implendam, ſine eo, quòd in nullo deficiat, connaturaliter, & veluti de lege ordinaria non conceditur. Vt ergo connaturaliter concedatur, neceſſaria eſt gratia habitualis.

Ad ſecundam prob. Antecedentis, conc Mai & Min. nego Conſeq. Nam gratia habitualis non ponitur à nobis vt neceſſaria ad bene operandum, ſed vt removens peccatum prohibens dilectionem, per quam voluntas firma redditur ad benè operandum, & vt conſtituës hominem in ſtatu proportionato, vt Deus ei conferat tantum beneficium, qualis eſt cumulus auxiliorum ad continuam legis obſervationem.

375 Inſtas contra hoc. Homo in pura natura habebat eandem debilitatẽ virium ad benè operandum; & tamẽ poterat totam legem naturæ adimplere ſine gratia habituali: ergo pariter homo lapſus poterit ſine gratia habituali totã legem naturæ obſervare. Sed nego Conſeq. Tum quia illa debilitas virium in puro homine non oriebatur ex peccato, & averſione à Deo vltimo fine; & ſic nõ erat neceſſarium, vt mens eius ſanaretur per gratiam habitualem: vnde ſine illa per auxilia ſpecialia ordinis naturæ poterat elicere dilectionem Dei ſuper omnia, & obfirmari circa Deum vltimum finem naturæ conditorem, vt poſſet circa media benè ordinari. At in ſtatu lapſus debilitas illa virium oritur ex peccato: & ſic vt fortis fiat, neceſſe eſt, vt ſanetur à peccato. Tum etiam. Nam in pura natura homo non erat privative averſus à Deo, ſed mere negativè; nec erat poſitive indignus, ſed ſolum negativè: vndè de facili poterat ei conferri cumulus auxiliorum ad ſervandam totam legem naturæ. At in

ſtatu lapſus poſitivè eſt indignus tanti beneficij : & ſic connaturaliter , & de lege ordinaria non poteſt ei concedi ſine gratia habituali , per quam de indigno fiat poſitivè dignus , & de incongruo fiat congruum ſubiectum , cui tale beneficium conferatur.

Sed inſtas. Homini poſitivè indigno , & inimico confert Deus auxilia ſupernaturalia ad contritionem , & efficacem Dei dilectionem , quod maius beneficium eſt , quam collatio cumuli auxiliorum naturalium ad totius legis naturæ obſervantiam , & hoc de lege ordinaria contingit : ergo ſimiliter de lege ordinaria , & connaturaliter ad naturas rerum poterit Deus homini lapſo conferre prædictum cumulum auxiliorum ad obſervantiam totius legis naturæ. Ad hoc conceſſo Antecedenti , negatur Conſequentia : & aſsignatur diſcrimen. Etenim auxilia ſupernaturalia ad contritionem , & ad dilectionem Dei ſuper omnia, cum ſint diſpoſitiones per ſe ad gratiam, non poſſunt ex natura rei præſupponere illam in ſubiecto ; & ſic attenta rerum natura , poſſunt inimico conferri , vt ſe diſponat ad amicitiam cum Deo. At auxilia ad totius legis naturæ obſervantiam non diſponunt hominem Dei inimicum ad iuſtitiam : & ideò poſſunt illam vt præſuppoſitam exigere , non abſolute , ſed ex ſuppoſitione peccati , quòd non niſi per gratiam auferri poteſt.

376 Inſtabis. Cumulus iſte auxiliorum , vt de lege ordinaria conferatur , non prærequirit hominem in ſtatu amicitię cum Deo : ergo nulla ſolutio. Prob. Anteced. Homini in ſtatu purorum naturalium de lege ordinaria conferretur ; at ille non eſſet amicus : ergo conceſsio talis beneficij non prærequirit in homine amicitiam cum Deo.

Ad hoc diſt. Anteced. Non prærequirit ſtatum amicitiæ abſolute , & per ſe, conced. Anteced. Per accidens, & ex ſuppoſitione peccati mortalis, nego Anteced. & Conſequentiam. Ad prob. Antecedent. concedo Maior. & diſting. Minor. Non eſſet amicus poſitive , concedo Minor. Non eſſet amicus negative , id eſt , non inimicus, nego Minorem, & diſtinguo Conſequens. Non prærequirit amicitiam cum Deo abſolute , tranſ. Conſeq. ex ſuppoſitione peccati mortalis , nego Conſequentiam. Itaque collationi de lege ordinaria talis beneficij non obſtat non eſſe amicum ; ſed tantum obſtat eſſe poſitive inimicum : cumque homo in ſtatu puræ naturæ non eſſet inimicus, quia nec haberet peccatum , nec gratiam , non haberet obſtaculum ad collationem ordinariam talis beneficij. In ſtatu autem lapſus poſitive eſt inimicus , quem ſtatum non poteſt amittere , niſi per gratiam , quia in ſtatu elevationis non poteſt tranſire ad pura naturalia , ſic , quod exiſtat ſine peccato , & ſine gratia , ſed neceſſariò ad carentiam peccati mortalis requiritur gratia , fit conſequens , quod abſque gratia habituali de lege ordinaria non poſsit ei conferri cumulus auxiliorum requiſitus ad totius legis naturæ obſervantiam.

377 Secundo principaliter arguitur. Obſervantia totius legis naturę eſt entitative naturalis : ergo nequit exigere pro principio gratiam habitualem. Prob. Conſequentia. Nam opus exigens pro principio gratiam ſupernaturalem nequit eſſe non ſupernaturale ; ergo ſi prædicta obſervantia legis naturalis exigit pro principio gratiam habitualem , non erit entitativè naturalis.

Ad hoc conceſſo Anteced. diſt. Conſequens. Nequit exigere gratiam habitualem per ſe , & pro principio exequenti , conc. Conſequent. Per accidens tanquam pro removente prohibens , quod eſt peccatum , nego Conſequentiam. Et quidem hoc argumentum non habet vires in ſententia Adverſariorum , ſi antecedens eſt verum in eorum ſententia. Nam opus exigens pro ſui termino gratiam habitualem vt neceſſariò cum ipſo connexam , ita arguitur eſſe ſupernaturale , ſicut opus exigens gratiam habitualem pro principio ; & tamen ipſi ponunt, quod obſervatio totius legis naturalis exigit gratiam habitualem pro termino neceſſariò cum ipſa connexo : ergo ſi Antec. eſt verum in ſententia eorum , eandem ipſi , quam nos, patiuntur difficultatem. Dicimus ergo nos benè poſſe entitativè naturale exigere gratiam habi-

habitualem ex ſuppoſitione, quòd ſui efficientia impediatur per peccatum, quòd nequit auferri niſi per gratiam habitualem; hoc enim tantum eſt expedire principia naturalia, vt poſsint illud efficere: quòd non arguit in tali opere ſupernaturalitatem quoad ſuam entitatem.

378 Sed inſtabis. Nam obſervantia legis naturæ ideò exigit gratiam habitualem pro principio, quia vires per peccatum debilitatæ non poſſunt tale opus perficere, & poſita gratia habituali, ablatoque peccato, confortantur, & fiunt fortes ad totius legis naturæ obſervantiam; ergo totius legis obſervantia exigit gratiam habitualem per modum adiuvantis ad perfectionem talis operis: & ſic tale opus non poterit non eſſe ſupernaturale ex gratia habituali coadiuvante ad illud.

Ad hoc diſt. Anteced. confortantur, & fiunt fortes per aliquem influxum gratiæ habitualis in opus, nego Anteced. per puram ablationem impedimenti, quòd erat peccatum, concedo Anteced. & diſt. Conſeq. per modum adiuvantis influendo in tale opus, nego Conſeq. Adiuvantis præciſſe per modum removentis prohibens, conc. Conſeq. & nego aliam, quæ ſubinfertur. Itaque gratia habitualis dupliciter poteſt dici adiuvans ad alicuius operis perfectionem; vel quia cum alia cauſa ſimul influat in opus: & tunc tale opus neceſſariò erit ſupernaturale: vel quia ſolum aufert impedimentum peccati, quod reddebat debiles vires naturæ ad tale opus perficiendum: & hoc modo adiuvare non reddit opus ſupernaturale. Et hoc modo obſervantia totius legis naturalis requirit gratiam habitualem: vndè non ſequitur, quòd ſit entitative ſupernaturalis.

379 Sed inſtas. Eſto tale adiuvare non ſit effectivè influere in prædictam obſervantiam; eſt tamen diſponere ad illam diſpoſitione neceſſario exacta, vt talis obſervantia fiat: ergo argumentari poſſumus obſervantiam legis naturalis eſſe in ſe ſupernaturalem. Prob. Conſequentia. Nam nulla forma naturalis neceſſario exigit pro ſua diſpoſitione gratiam habitualem ſupernaturalem.

Reſp. quod ſi obſervantia totius legis naturalis per ſe neceſſariò exigeret gratiam habitualem vt diſponentem ſubiectum ad illam, benè argueretur talem obſervantiam in ſe eſſe ſupernaturalem: ſed quia, vt diximus, talis obſervantia per ſe gratiam habitualem non requirit, ſed tantum per accidens, & ex ſuppoſitione peccati impedientis, ideò ex tali neceſſaria exigentia non benè arguitur talem totius legis naturalis obſervantiam eſſe in ſe ſupernaturalem.

380 Tertiò principaliter arguitur ex duplici inconvenienti, quòd ſequitur ex noſtra Sententia. Primò enim videtur ſequi poſſe hominem certò ſcire, ſe habere gratiam; conſequens eſt falſum: ergo. Prob. ſequela. Nam poteſt ſcire ſe certo per multum temporis nullum præceptum legis naturalis obligantis ſub mortali tranſgreſſum eſſe; ergo ſi hoc præſtari nequit ab homine exiſtente in peccato ſine gratia habituali, poterit per evidentem Conſequentiam inferre ſe eſſe in gratia habituali, & amicitia divina.

Sequitur ſecundo hominem conſcium ſui peccati mortalis teneri ſtatim ſub mortali ad pœnitentiam recurrere, ſivè perfectam extra Sacramentum, ſivè imperfectam cum Sacramento; Conſeq. eſt falſum: ergo. Prob. ſequela. Nam homo tenetur ſub mortali vitare periculum proximum cadendi in novum peccatum mortale; at peccatum exiſtens, niſi per pœnitentiam deleatur, eſt proxima occaſio cadendi in nova peccata mortalia, cum ſit infallibile fore in illa lapſurum, niſi à peccato reſurgat: ergo ſub mortali obligabitur ad pœnitentiam recurrere aliquo ex prædictis modis, quo illi remittatur peccatum.

Ad hoc argumentum nego, quòd ex noſtra ſententia talia inconvenientia ſequantur. Vndè ad primum inconveniens nego ſequelam. Ad probationem dico poſſe hominem ſcire, quòd per multum temporis non ſit tranſgreſſus aliquod præceptum obligans ſub mortali; ſed nequit ſcire, quale ſit determinate illud multum temporis, quo ſine gratia poteſt non cõmittere aliud peccatum: & ſic nequit certo ſci-

re ſe eſſe in gratia. Præterquamquod cum ſententia iam propoſita non ſit certo evidens, ſed tantum probabilis, eſto quis illam ſequatur, non inde poteſt certo, & evidenter cognoſcere ex hoc, quod experiatur ſe per multum temporis non eſſe tranſgreſſum præceptum obligans ſub mortali, ſe infallibiliter habere gratiam habitualem: quia cum ſententia oppoſita ſit probabilis, poteſt dubitare in re de veritate noſtræ ſententiæ, & per cõſequens nequit evidenter cognoſcere ſe habere gratiam habitualem. Ad ſecundum inconveniens nego etiam Maiorem. Ad prob. nego Min. Poteſt enim homo exiſtens in mortali per aliquod tempus non committere nova peccata mortalia: & ſic ex hoc, quòd ſemel mortaliter peccavit, non tenetur ſtatim pœnitentiam agere de ſuo peccato, quia per primum peccatum mortale non ſe exponit periculo proximo peccandi alio novo peccato. Et licèt ſit infallibile, quòd ſi pœnitentiam non agit, in novum mortale incidet; tamen cum ignoret, quando continget lapſus in novum peccatũ, non cognoſcit quando eſt in proximo periculo peccandi: & ſic non tenetur ad pœnitentiam confugere.

381 Quarto arguitur. Ad ſervanda omnia præcepta legis naturæ quoad ſubſtantiam operis non requiritur, quòd quis illa adimpleat per actus bonos vndequaque moraliter; ſed ſufficit, quod actus, per quos totam legem adimpleat, non ſint peccata mortalia, eſto venialia ſint, at ad huiuſmodi adimpletionem non prærequiritur gratia habitualis: ergo. Prob. Min. Nam homo lapſus per vires naturæ poteſt ex motivo vanitatis ſervare præceptum miſericordiæ, & ſic de alijs: ergo & poterit omnia ſervare peccando venialiter: non ergo ad obſervantiam totius legis naturalis requiritur gratia habitualis.

Ad hoc dico, quòd cum in obſervantia totius legis naturalis includatur neceſſariò obſervantia præcepti de dilectione Dei naturæ conditoris ſuper omnia, & prædicta dilectio nequeat vitiari, iam nequit homo totam legem implere per actus pravos pravitate peccati venialis. Secundo dico, quòd licèt ſingula præcepta poſsit quis adimplere peccando venialiter, & non mortaliter; tamen obſervare omnia *collectiuè* per multum temporis non poteſt, ſi in peccato mortali quis exiſtat: quia, vt vidimus ſupra ex D. Thom. perſeverante habitu in ſubiecto, non poteſt tale ſubiectum non operari ſecundum illum habitum. Et etiam quia ad non peccandum mortaliter, qui exiſtit in peccato mortali, requirit cumulum auxiliorum, qui regulariter non conceditur indigno. Et ſi inſtes, quòd ad ſervandum præceptum per actum moraliter malum, qualis eſt ille, qui ſolo veniali peccato vitiatur, non requiritur auxilium gratiæ: ergo & ad non peccandum mortaliter non requiretur auxilium gratiæ. Patet Conſequent. Quia nullus mortaliter peccat niſi per fractionem præcepti obligantis ſub mortali.

382 Reſp. concedendo Antecedens, & negando Conſequentiam. Quia licèt ad ſervandum præceptum ex motivo pravo non requiratur auxilium gratiæ: tamen ad hoc, quòd quis numquam mortaliter peccet, ſed ſolum venialiter, gratia requiritur. Itaque hic ſunt duo diſtinguenda, alterum poſitivuum, quòd eſt obſervantia præcepti, alterum negativum, videlicèt quòd in tali obſervantia quis nõ peccet mortaliter frangendo aliud præceptum obligans ſub mortali. V. gr. præceptum caſtitatis dupliciter ſervari poteſt: vel ex motivo vanitatis, quòd eſt veniale: vel ex motivo avaritiæ, quòd eſt mortale. Quod ergo caſtitas ſervetur ex motivo vanitatis, & non ex motivo avaritiæ, gratia ſpecialis eſt: videlicèt ad obſervandum præceptum continentiæ ex motivo vanitatis gratia non requiratur; tamen ad ſic ſervandum, quòd non frangatur aliud præceptum obligans ſub mortali, gratia ſpecialis eſt. Et ſic in obſervantia totius legis naturæ ſine fractione alicuius præcepti obligantis ſub mortali cumulus ille auxiliorum à nobis memoratus includitur.

Hæc reſponſio quamvis diſputationis gratia defenſari poſsit, tamen veritas eſt, quòd noſtra concluſio non loquitur de quacumque obſervantia totius legis naturæ: ſed de illa, quæ procedit ex motivo honeſto alicuius virtutis adquiſitæ, & habetur per actus moraliter bonos nulla mala circunſtantia vitiatos.

tos. Et ſi dicas hic loqui de obſervantia mandatorum quoad ſubſtantiam, non quoadmodum: obſervantia autem, quæ procedit ex motivo honeſto, non eſt tantum quoad ſubſtantiam, ſed quoadmodũ. Reſp. Nos loqui de obſervantia totius legis quoad ſubſtantiam, & non quoadmodum charitatis, videlicèt, quòd ex charitate obſerventur, quomodo D. Thom. loquitur hic in articulo 4. cuius verba ſunt: *Implere mandata legis contingit dupliciter: vno modo quantum ad ſubſtantiam operum, prout ſcilicèt: homo operatur iuſta, & fortia, & alia virtutis opera: alio modo impleri poſſunt mandata legis non ſolum quoad ſubſtantiam operis, ſed etiam quantum ad modum agẽdi, vt ſcilicèt ex charitate fiant.* Sic. D. Thom. Ex quibus patet, quòd ly *tantum quoad ſubſtantiam operum* non excludit motivum honeſtum virtutis adquiſitę: ſed tantum excludit motivum charitatis.

§. V.

Tandem reſpondetur ad Quæſitum.

383 PRÆTER *gratiam habitualem ſanantem à peccato, ad totius legis naturalis obſervantiam requiruntur auxilia ſpecialia ordinis naturæ.* Duas partes habet reſpõſio. Prima, quòd auxilia hæc ſint ſpecialia: alia, quòd ſint ordinis naturæ. Primam probat Illuſt. Godoy, ex Tridentino, Seſſ. 6. cap. 11. ibi: *Cuius mandata gravia non ſunt, cuius iugum ſuave eſt, & onus leve: qui enim ſunt Filij Dei Chriſtum diligunt; qui autem diligunt eum, vt ipſemet teſtatur, ſervant ſermones eius: quòd vtique cum diuino auxilio præſtare poſſunt*: ergo præter gratiam habitualem neceſſarium eſt divinum auxilium, id eſt, gratia ſpecialis ad obſervantiam totius legis naturalis. Probat deindè ex Auguſtino, Epiſtola 115. ibi: *Deindè poſt remiſſionem peccatorum, niſi mundatam domum habitet Spiritus Sanctus, nonne cum alijs ſeptem ſpiritus immundus reddit, & erunt noviſsima illius peiora, quàm erant prima? Vt autem habitet Spiritus Sanctus, non ne vbi vult ſpirat; & charitas Dei, ſine qua nemò benè viuit, diffunditur in cordibus noſtris, non à nobis, ſed per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis? Hanc enim fidem Apoſtolus diffiniuit dicens: neque circunciſio eſt aliquid, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur.* Sentit ergo manifeſtè Auguſtinus, quòd vt homo iuſtificatus in priora peccata non redeat, legemque non tranſgrediatur, neceſſariam gratiam auxiliantem eſſe, quàm Spiritus Sanctus gratioſè largitur.

384 Sed meo videri, neque Concilium Tridentinum, neque Auguſtinus ad propoſitum benè adducuntur. Non quidem Concilium: quia ibi non eſt locutio de ſola obſervantia legis naturæ: ſed de obſervantia omnium præceptorum, ad quæ tenetur quilibet Chriſtianus: ſpecialiterque eſt locutio de lege Evangelica, de qua dicit Chriſtus: *Qui diligit me, ſermones meos ſervabit.* Nos autem loquimur de ſola obſervantia legis naturæ: & ſic non concluditur ex verbis Concilij noſtra reſponſio, quæ reſtringitur ad ſolam obſervantiam legis naturæ.

Similitèr neque Auguſtinus benè adducitur. Tum quia verba eius non reſtringuntur ad ſolam obſervantiam legis naturæ, ſed extenduntur ad omnia præcepta, tàm naturalia, quàm ſupernaturalia, tàm legis naturæ, quàm Evangelicę. Tum etiam, quia dicit: *Hanc enim fidem diffiniuit Apoſtolus*: Non eſt autem de fide noſtra concluſio, loquendo reſtrictive de obſervantia legis naturę. Tum tertio, quia loquitur de obſervantia, quæ requirit influxum charitatis: vndè loquitur de obſervantia proficua, & ſalutari. Hoc enim ſonant verba illa, quæ adducit ex Apoſtolo: *Neque circunciſio eſt aliquid, neque præputium, ſed fides, quæ per dilectionem operatur.* Quibus apertè ſignificatur ſe loqui de obſervantia proficua ad ſalutem æternam.

385 Meliùs ergo probatur concluſio ratione, qua vtitur etiam ipſe Illuſtriſsim. Godoy. Nam gratia habitualis, & virtutes manantes ex illa non dant homini vires per modum auxilij ad legis naturæ obſervantiam ex motivo honeſto naturali, cum adhùc poſita gratia habituali, maneat in homine pugna, & rebelio appetitus ſenſitivi contra rationem, vt patet ex illo Pauli, qui adhùc iuſtificatus dicebat: *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*: ergo præter

gratiam habitualem neceſſaria eſt gratia auxilians homini indebita ad cohibendum appetitum ſenſitivum, ne exorbitet contra rationem &. ſic poſsit homo præcepta legis naturæ obſervare.

Dices,quòd licèt homini ſecundum ſe ſumpto prædicta auxilia non debeantur,tamen ratione gratiæ habitualis, & donorum ex illa dimanantium prædicta auxilia illi debentur: & ſic reſpectu hominis iuſtificati non erunt ſpecialia prædicta auxilia. Quòd ſpecialitèr habere poteſt verum de debitò decentiæ: decet enim hominem iuſtum, & amicum Dei in ordine ſupernaturali, quòd ornetur auxilijs naturalibus ad poſſe ſervare totam legem naturæ. Sed contra eſt. Nam ſi ſemel admittitur, quòd prædicta auxilia reſpectu hominis lapſi ſecundum ſuã naturam, & ſecundum ſe conſiderati indebita ſint, ſemper habebitur intentum, quòd videlicèt prædicta auxilia ſpeciales gratiæ ſint intra ordinem naturæ: ergo ſi hoc admittatur, convincet ratio facta ſuum intentum. Prob. Antec. Quòd homini iuſto,& tancto ratione gratiæ, qua formaliter iuſtus eſt, ſit debitum aliquod auxilium ad operãdum aliquod opus bonum morale ſupernaturale, non infert, quòd ſine gratia poſsit illud perficere; quia habenti gratiam ſecundum ſe ſemper eſt indebitum tale auxilium: ergo quod homini iuſto ratione gratiæ, qua iuſtus formalitèr eſt, debeantur prædicta auxilia,dum tamen non debentur habenti gratiam ſecundum ſe, ſemper habebitur,quòd talia auxilia ſint gratia ſpecialis intra ordinem naturæ.

386 Secundò. Nam cum gratiæ habituali hominis lapſi non ſit debitum ſubijcere partem ſenſitivam parti rationali,& hæc auxilia concedantur ad cohibẽdum appetitum ſenſitivum, ne exorbitet contra rationem, vt ratio ſic libere poſsit per multum temporis legem naturalem implere,ſit inde,quòd hæc auxilia homini iuſtificato neque ſint debita ſecundum ſe,nec reduplicata gratia habituali,ſunt ergo omnibus penſatis, gratiæ ſpeciales,& non auxilia generalia. Neq; titulus decentiæ,& ornatus tollit ab illis rationem gratiæ ſpecialis, vt patet in Chriſto; cui gratia habitualis data eſt titulo ornatus,& decentiæ, in quo tamen veram rationem gratiæ non amiſit.

Neque valet dicere,quòd homini ratione peccati habitualis debetur ſtricto debito carentia talium auxiliorum: ergo gratiæ habituali,per quam aufertur tale peccatum,erit debita ſtricto debito collatio talium auxiliorum. Non, inquam, valet. Nam conceſſo Antecedenti, negatur Conſeq. Peccatum enim habituale erat propriè demeritum,cui debebatur in pœnam carentia auxiliorum ad ſervandã totam legem naturæ. At gratia habitualis non eſt meritum,cui debeatur in prẽmiũ obſervantia totius legis naturalis: & ſic non eſt paritas.

Secunda pars, videlicèt, quòd talia auxilia ſint ordinis naturæ, probatur. Nã obſervantia totius legis naturæ eſt mere naturalis: ergo auxilia ſufficientia ad illam erunt etiam ordinis naturæ. Conſeq. eſt bona,& Antec. Prob. Nam homo cõditus in pura natura per auxilia ordinis naturę poterat obſervare totam legem naturæ, non per auxilia ſupernaturalia: ergo per putè naturalia: ergo obſervantia talis legis naturę eſt mere naturalis.

387 Sed iam inquiris, *An regulariter, & de lege communi ad totius legis naturæ obſervantiam requirantur auxilia ſupernaturalia?* Illuſtriſsimus Godoy tenet,quod ſic: & probat. Nam gratia requiſita pro totius legis naturæ obſervantia eſt gratia impetrata per fidem: ergo requirit ſupernaturalem gratiam auxiliãtem ad fidem vt antecedenter concurrẽtem. Antec. probat ex verbis Pauli: *Vbi eſt gloriatio tua? Excluſa eſt. Per quam legem? Factorum? Non, ſed per legem fidei*, id eſt, Auguſtino interprete.de ſpiritu,& litera cap. 13. ibi: *Quòd operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat.* Et infra: *Lege operum inquit Deus, fac quod iubeo: lege fidei Deo,da,quòd iubes.* Et ad finem capitis concludit: *His igitur conſideratis, pertractatiſque pro viribus, quas dominus donare dignatur, colligimus non iuſtificari hominem præceptis bonæ vitæ,niſi per fidem Ieſu-Chriſti.* Ex quibus infert Illuſt. Godoy: ergo ex Paulo,iuxta interpretationem Auguſtini, colligitur gratiam fidei,quæ ſupernaturalis eſt, antecedenter, & impetratorie requiri pro totius legis naturæ obſervantia.

388 Secundò probat. Nam gratia, quam Auguſtinus requirit pro totius legis naturæ obſervantia,eſt ſupernaturalis in ſua entitate; at non requiritur vt principium proximum; ergo exigitur vt concurrens

currens rēmotè, & antecedenter impetratorie. Probat Mai. Nam explicatur ab Augustino nomine charitatis, vt constat de spiritu, & litera, cap. 3. ad finem, ibi: *Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via, & cum id, quòd agendum, & quo nitendum est, cœperit non latere, nisi etiam delectet, & ametur, non agitur, non suscipitur, non bene viuitur: vt autem diligatur, charitas Dei diffunditur cordibus nostris, non per liberum arbitrium, quòd surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Et cap. 4. propè finem: *Doctrina quippè illa, qua mandatum accipimꝰ continenter, rectèque viuendi, litera est occidens, nisi adsit viuificãs Spiritus.* Et propè finem eiusdem capitis inquit: *Sed vbi spiritus inspirans pro concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est, charitatem diffundens in cordibus nostris, profecto illa lex, quam vis bona, auget prohibendo desiderium malum, sicut aquæ impetus, si in eam partem non cesset influere, vehementior fit, obice oppositio, cuius molem cum evicerit, maiori cumulo præcipitatus violentius per prona provoluitur, nescio quo enim modo hoc ipsum, quòd concupiscitur, fit iucundius, cum vitatur.* Et cap. 5. *Quod cum ostenderim, profecto manifestius apparebit benè vivere esse donum diuinum, non tantum quia homini Deus dedit liberum arbitrium, sine quo nec benè viuitur, nec tantum quia præceptum dedit, quòd doceat, quemadmodum sit viuendum: sed quia per Spiritum Sanctum diffundit charitatem in cordibus eorũ, quos præsciuit, vt prædestinaret.* Quibus manifestè significatur gratia in sua entitate supernaturalis; cum non aliundè efficacius probetur supernaturalitas virtutum infusarum, quam quia in Concilijs per Spiritum Sanctum diffusæ dicuntur: ergo ex Augustino ad totius legis naturæ obseruantiam, & vt lex non sit litera occidens, gratia in sua entitate supernaturalis requiritur.

389 Tertiò hoc suadet. Gratia pro totius legis naturæ obseruantia est media oratione obtinenda: licèt namque vna, vel altera tentatio, & si grauis, quandoque absque orationis remedio vincatur, continuata autem legis obseruatio non nisi à viris orationi deditis obtinetur; at oratio fidem supponit, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 83. art. 15. ibi: *Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus, vt credamus à Deo nos posse obtinere, quod petimus*: Ergo gratia fidei, quæ in sua entitate est supernaturalis, antecedẽter exigitur pro totius legis naturæ obseruantia.

Denique id ipsum probat Gratia habitualis ad totius legis obseruantiam requiritur. Ex parte principij vt constituẽs subiectum in statu congruo, vt à Deo ita magnum beneficium recipiat, qualis est totius legis naturæ obseruantia: ergo eadem ratione exigetur gratia auxilians ad supernaturales actus, vt ratione illorum gratia requisita ad totius legis obseruantiam impetratorie saltem obtineatur à Deo. Probat Conseq. ex Augustino suprà adductoEpist. 115. ibi: *Deinde post remissionem peccatorum, nisi mundatam domum habitet Spiritus Sanctus, non ne cum alijs septem reddit spiritus immundus, & erunt nouissima hominis illius peiora, quam erant prima?* Vbi clare constat ad hoc, quod homo iam iustificatus per gratiam remissiuam peccati se contineat in gratia, & ad prima peccata non redeat, vlteriorem Spiritus Sancti inhabitationem per gratiam auxiliantem requiri: ergo quia sentit, quòd nisi homo in supernaturalibus actibus se exerceat, nõ recipit à Deo gratiam requisitam pro totius legis naturę obseruantia. Secundò. Nam sicut subiectum in statu inimicitiæ est incõgruũ, cui Deus tantum beneficium largiatur, ita etsi existat in statu amicitię, si tamen gratiæ talentum otiosum relinquat diù cessans ab actuum supernaturalium exercitio, incongruum apparet, cui Deus ita magnum beneficium impertiatur, vt diù superet graues tentationes, quæ passim occurrunt, & legem naturæ nõ transgrediatur. Sic Illustrissimus Godoy.

390 Sed, vt verum fatear, sententia huius Auctoris nimis rigida est. Etenim hic est locutio de obseruantia totius legis naturæ ex solo motiuo naturali; obseruantia autem, quæ requirit necessariò in homine lapso procedere ex charitate, & fide viua, quæ per charitatem operatur, est obseruantia ex motiuo charitatis, & influxu eius: ergo obseruantia, de qua loquimur, non requirit exercitium virtutum supernaturalium fidei, spei, & charitatis. Deindè. Suppositа gratia habituali, obseruantia legis naturę, quam fides supernaturalis impetrat, & charitas promeretur, non potest non esse meritoria

ria vitæ æternæ; hic autem nõ loquimur de ea, quia hoc nõ est obſervare præcepta legis naturæ quoad ſubſtantiam operum, ſed eſt obſervare ea quoad ſubſtantiam, & modum, nempè agere ex charitate imperante: ergo loquendo de obſervantia, de qua procedit noſtra reſponſio, non vere dicitur, quòd requirit neceſſariò exercitium ſupernaturalium virtutũ.

Deindè Illuſt. Godoy inconſequenter ad doctrinam ſuam hæc dictat. Nam impugnat Monteſinum negantem ad talem obſervantiam habitualem gratiam prærequiri ex parte ſubiecti, quia prædicta obſervantia diſponit ad eam vltimo; vndè exigit eã pro termino: & ſic nequit eam preſupponere ex parte principij. Impugnat, inquam, hoc: quia talis obſervantia cum ſit mere naturalis, nequit per ſe connecti cũ gratia habituali ex parte termini, & modo facit illam meritoriã gratia, & gloriæ: nam actus procedentes ex gratia, & charitate, quamvis in ſe naturales ſint, non poſſunt non eſſe meritorij augmẽti gratię, & gloriæ ex influxu gratiæ, & charitatis: ergo inconſequenter ad ſua dicta loquitur. Deindè. Ipſe concedit, quòd homo in puris naturalibus conditus per ſola auxilia ſpecialia ordinis naturæ poſſet ſervare totam legẽ naturalem, pro quibus auxilijs concedendis ſufficere, inquit, quòd talis homo non eſſet inimicus Dei: & modo negat ſufficere ad congruitatem ſubiecti, vt ei tantũ beneficium concedatur, quòd homo lapſus ſit poſitive amicus; ſed vlteriùs requirit ad hoc eſſe neceſſarium exercitium actuum virtutum ſupernaturalium, per quod quis ſe reddat dignũ tanti beneficij conceſsione: ergo non loquitur conſequenter. Et quidem in illo ſtatu, ſicut in iſto, eſſet rebelio carnis contra rationem, quam tunc ſuperarent continuata auxilia ordinis naturæ ſpecialia: ergo & modo ad ſuperandum hoc incõveniens ſufficient pariter continuatæ gratiæ ſpeciales ordinis naturę, præſuppoſita gratia ſanante hominem à peccato.

§. VI.

Solvuntur argumenta Illuſt. Godoy.

391 TANDEM probatur noſtra reſponſio ſolvendo argumenta relata ex Illuſt. Godoy. Ad primum ex Auguſtino concedimus cum ipſo Auguſtino non iuſtificari hominem præceptis bonæ vitæ, niſi per fidem Ieſu-Chriſti: nego tamen Conſeq. Quia cum obſervantia, de qua loquimur, præſupponat hominem iuſtificatum per gratiam, & fidem Ieſu Chriſti, non eſt neceſſe, quòd homo ſic legem naturę adimpleat, quòd ipſa adimpletio ſit ipſa hominis iuſtificatio; ſed ſufficit, quòd illam ſuppo nat: vndè non eſt neceſſarium, quòd præter fidẽ, qua iuſtificatus ſupponitur, itera to repetat actus fidei ſupernaturales, vt Deus det illi auxilia ſpecialia ordinis naturæ ad adimplendum præcepta legis naturæ quo ad ſubſtantiam, id eſt, ex ſolo motivo honeſto naturali.

Ad ſecundum tranſeat, quòd gratia, quam requirit Auguſtinus, ſit in ſua entitate ſupernaturalis; ſed nego eam requirere ad obſervãtiam legis naturæ quoad ſubſtantiam, & ex ſolo motivo honeſto virtutis acquiſitę. Sed dico eam requirere ad obſervantiam præceptorum legis divinæ ex motivo charitatis, quòd manifeſte oſtendit doctrina D. Thom. hic in art. 4. qua probat mandata Dei quoadmodum non poſſe obſervari ſine charitate. Adducit Auguſtinum in libro de correptione, & gratia, qui cum dixiſſet: *ſine gratia nullum prorſus bonum homines faciunt*; ſubdit: *non ſolum vt monſtrante ipſa quid faciendum ſit, ſciant; verum etiam vt præſtante ipſa, faciant cum dilectione quod fiãt.* Cum ergo in adducta authoritate Auguſtinus loquatur de adimpletione præceptorum per charitatem, & dilectionem, rectè interpretatur de charitate requiſita ad obſervantiã mandatorum, non tãtum quoad ſubſtantiam; ſed etiam quoadmodum agendi, id eſt, vt ex charitate fiant.

392 Sed placet reſpondere ad ſingulas particulas adductæ authoritatis. Primo enim arguitur ex illis verbis: *Non bene viuitur: vt autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris, nõ per liberum arbitrium, quòd ſurgit ex nobis, ſed per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis.* Sic Auguſtinus. Benè vivere autem, quòd dat Spiritus Sanctus per charitatem, non eſt benè vivere ſervando præcepta tantũ quoad ſubſtantiam operis; ſed eſt benè vivere ſervando præcepta quoadmodum, ideſt, benè agendo ex charitate: & ſic nõ eſt contra nos Auguſtinus.

Deindè dicit: *Doctrina illa, qua mandatum accipimus continenter, rectèque vivendi,*

viuendi, litera eſt occidens; niſi adſit ſpiritus viuificans. Quæ verba ſi accipiantur de ſpiritu vivificante per auxilia ſupernaturalia fidei, & charitatis, clare oſtendunt hoc ipſum, quod diximus, quod loquitur de obſervantia legis ex influxu charitatis, ſaltem imperante, quod eſt legem obſervare quoad ſubſtantiam, & modum: vel loqui de obſervantia ſalutari, de qua non eſt nobis ſermo in præſenti. Quas explicationes litera ſequens in Auguſtino manifeſtiſsime declarant: & ſic ad intentum non bene adducuntur.

393 Ad tertiam rationem, quæ procedit ex oratione prærequiſita ad cõtinuatam legis obſervantiam, quę cum fidei ſupernaturali innitatur, ad legis obſervantiam auxilia ſupernaturalia antecedenter prærequiri demonſtrat: dico ad validitatem orationis ſufficere fidem habitualem, qua de facto homo lapſus ex gratia fidei iuſtificatus fidelis dicitur. Secundo dico, quòd cum continuata legis obſervantia fiat per auxilia ſpecialia ordinis naturæ, & ſit entitativè naturalis, non requiritur, quòd oratio pro ea poſtuletur à Deo Auctore ſupernaturali, ſed ſufficit ſi dirigatur ad Deum Auctorem naturæ: vndè ad talem orationẽ non requiritur fides ſupernaturalis.

Sed dicit Illuſt. Godoy, quòd quamvis ſit entitative naturalis, conducit tamen removendo prohibens peccatum: qui modus ſufficiens eſt, vt illa à Deo Auctore ſupernaturali petatur. Sed reſpondetur, quòd illa conducẽtia ad non peccandum per fractionem alicuius pręcepti naturalis eſt à Deo Auctore naturæ: ergo non erit neceſſariò poſtulanda à Deo Auctore ſupernaturali; non beneficium ab eo expoſcendum eſt, à quo confertur: cum ergo ad non peccandum contra legem naturę gratia ſpecialis à Deo naturæ Auctore conferatur, nõ erit neceſſe illam poſtulare à Deo Auctore ſupernaturali.

394 Ad quartam rationem nego Conſeq. Ad prob. ex Auguſtino dico, quòd ſi ſpiritus immundus non inveniat domum mundatam per Spiritum Sanctũ inhabitantem illam eo modo, quo ſufficit, vt preceptum naturale non frangatur, reddit per novi peccati contractionem; ſufficit autem, vt domus mundata inveniatur, continuata auxiliorum ſpecialium de ordine naturæ conceſsio: & ſic non neceſſariò requiritur inhabitatio per continuatam auxiliorum ſupernaturalium conceſsionem. Itaque Deus tribuit homini lapſo gratiam habitualem mundantem eum a peccato, & quia invenit illum amicum, & congruum receptivum cumuli auxiliorum de ordine naturę, ex ſuo beneplacito vult illi dare cumulum auxiliorum de ordine naturæ, quibus poſsit non deficere mortaliter per fractionem alicuius præcepti de lege naturæ: & ſic Spiritus Sanctus habitat in homine per conſervationem gratiæ, & virtutum, & inſuper per collectionem continuatam auxiliorum ſpecialium de ordine naturæ, quę cõtinuat non ex aliqua lege, ſed ex ſuo beneplacito, & intuitu amicitię, quam habet cum prædicto homine. Vndè non eſt neceſſarium, quòd intermedient novi actus virtutum ſupernaturalium, ſed ſufficit habere gratiam, & virtutes ſupernaturales. Quòd ſi hoc ita contingat, ſufficienter Spiritus Sanctus inhabitat hominem, vt non redeat ſpiritus immundus, & fiant peiora prioribus.

395 At inſtas, non eſſe poſsibile hominem diù permanere in habitu gratiæ, & virtutum per multum tempus, ſi quis non ſe exerceat in actibus talium habituum: nam, vt vidimus ex D. Thom. ſupra adducto, non eſt poſsibile in homine permanere habitum per multum tempus, ſi homo nihil operetur ſecundũ talem habitum: ſi ergo homo diù non exeat in actus virtutum infuſſarum, non erit poſsibile conſervari gratiam habitualem, & habitus virtutum per multum tempus: vt ergo gratia continuetur in ſubiecto, quantum requiritur ad obſervantiam legis naturæ, requirentur neceſſariò aliqui actus ſupernaturalium virtutum, quibus homo operetur ſecundum prædictos habitus.

Reſpondeo, quòd habitus gratię, & virtutum ſupernaturalium influunt in hominem iuſtificatum prædicta auxilia ſpecialia ordinis naturæ ſaltem congruitive diſpoſitive, atq; adeò virtutes nõ ſunt otioſæ. & ſic, quamvis per multum tempus homo non exeat in actus earum, non ſequitur, quòd non conſerventur in homine. Prętęrquam quod, cum homo teneatur ad ſervanda, non ſolum præcepta iuxta legem naturæ, ſed etiam præcep-

ta

ta alia plura ſupernaturalia, neceſſe eſt, quod in actus ſupernaturales exeat ad adimpletionem præceptorum ſupernaturalium: vndè non ſequitur, quòd per multum temporis ſe conſerver in habitu, & non exeat in actus ſecundum talem habitum.

QVÆSTIO SEPTIMA.

De neceſsitate gratiæ ad numquam peccandum venialiter.

VIDIMVS in præcedentibus, qua gratia indigeat homo lapſus ad non peccandum mortaliter per fractionem alicuius præcepti obligantis ſub mortali. Vndè rectus ordo poſtulat, vt videamus, qua gratia indigeat homo lapſus ad numquam peccandum venialiter.

§. I.

Vtrùm ad numquam peccandum venialitèr requiratur ſpecialiſsimum privilegium?

396 CIRCA hoc quęſitum turpiter erravit Iovinianus, vt refert Hieronymus lib. 2. contra illum cap. 13. dum dixit Iuſtum non ſolum poſſe non peccare venialiter, verum etiam non poſſe venialiter peccare. Cui errori ſe opponunt multa Sacræ Scripturæ teſtimonia. 2. Paralipomenon 6. *Nec enim eſt homo, qui non peccet.* Iacobi 3. *in multis offendimus omnes.* Pſalm. 31. *Remiſiſti iniquitatẽ peccati mei, pro hac orabit ad te omnis ſanctus in tempore oportuno* 1. Ioan. 1. *Si dixerimus, quoniam peccatum nõ habemus, ipſi nos ſeducimus.* Nec valet dicere, hæc dici à ſcriptura ex ore ſanctorum propter humilitatem: nõ quia in re ita ſit. Non, inquam, valet. Nã hæc explicans Concilium Milevitanum, cap. 6. ſic ait: *Quiſquis ſic accipiendum putaverit, vt dicat propter humilitatem dici, nos habere peccatum, non quod vere ita ſit, anathema ſit.*

Ex Catholicis Vega in Concilium Tridentinum lib. 14. aſſerit, poſſe quẽlibet iuſtum cum auxilijs, quæ communi lege gratiæ annectuntur, abſtinere toto tempore vitæ ab omni veniali, quamvis nullus id de facto fuerit conſequutus. Quod Durandus in 2. diſt. 28. quæſt. 3. & Conradus hic art. 8. temperãt dicentes, quod loquendo de venialibus ex indeliberatione provenientibus, non poſſe hominem abſque ſpeciali privilegio gratiæ vitare per totam vitam: loquendo autem de his, quæ ex deliberatione committuntur, vt furtum leve, mendacium iocoſum, otioſum verbum, poſſe abſque ſpeciali privilegio per totam vitam vitari. Oppoſitum autẽ tenent omnes Catholici Doctores.

397 Et ſit cõcluſ. *Præter auxilia gratiæ habitualis cõmuni lege conceſſa, neceſſariũ eſt ſpeciale priuilegiũ ad omnia peccata venialia collectiue per totam vitam fugienda.* Prob. Primo ex teſtimonijs adductis cõtra Iovinianum, quibus addendo illud Proverb. 13. tale formatur argumentum id, quod eſt contra legem communem, ſpeciale privilegium eſt; ſed iuſtum omnia peccata venialia vitare per totam vitam eſt contra legem communem, qua Deus ſtatuit omnibus hominibus iuſtis aliqua venialia permittere, vt conſtat ex locis Sacræ Scripturæ adductis, & conſtabit ex diffinitionibus Conciliorum: ergo omnia venialia vitare collectivè non habetur ex vi auxiliorum, quæ communi lege gratiæ habituali annectuntur, ſed requirit ſpecialiſsimum privilegium. Deindè prob. ex Tridentino Seſſ. 6. cap. 1. & canone 24. ibi: *Si quis dixerit, hominem ſemel iuſtificatum amplius peccare non poſſe, neque gratiam amittere, atque ideò eum, qui labitur, & peccat, numquam vere fuiſſe iuſtificatum, aut contra poſſe in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare niſi ex ſpeciali Dei priuilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Eccleſia, anathema ſit.*

Tertiò prob. ratione, qua vtitur D. Thom. hic in art. 8. ad hanc formam reducta. Vt homo iuſtus poſsit omnia venialia vitare, requiritur, quòd vel ligetur fomes, vel pœnitus extinguatur; at ex vi auxiliorum, quæ ex lege communi gratiæ habituali annectuntur, nec ligatur, nec extinguitur fomes: ergo ex vi illorum non poteſt homo iuſtus omnia venialia vitare. Conſeq. eſt bona, minor certa: quia ſolum de B. Virgine docet D. Thom. cum omnibus Theologis ligatũ, & extinctum fomitem: vndè in ipſa ſola non fuit carnis infirmitas. Mai. autem

proba-

probatur. Nam eo ipſo, quòd fomes non ligetur, nec extinguatur à Deo, eſt continua inſultatio appetitus, vt frequentius inordinatis motibus, quandoque totaliter rationem præveniat, & quandoq; antevertat plenam conſiderationem; ac inter tot motus non poteſt homo ſe omninò indemnem à peccato ſervare; nam quando vni reſiſtere nititur, inſurgit alter: ergo niſi extincto, vel ligato fomite, non poteſt homo iuſtus diù ab omni culpa abſtinere.

398 Sed obijcies contra hanc rationem. Nec extincto, nec ligato fomite, poſſunt omnia venialia vitari: ergo ratio D. Thom. non eſt bona: nam dat non cauſam pro cauſa. Prob. Antec. Nec ligato, nec extincto fomite, poteſt homo omnia mortalia vitare: ergo nec extincto, nec ligato fomite, poterunt pariter omnia venialia vitari. Tum etiam: nam motus omninò prævenientes rationem non ſunt peccata venialia, vt docent cõmuniter Theologi contra Caiet. ſuprà quæſt. 74. ſed ſolum illi, qui per rationem poſſunt impediri: ergo poterit Deus, vel congruis cogitationibus, & aſſiduis auxilijs efficacibus ita aſſiſtere rationi, vt omnem ſenſualitatis motum aliqualiter liberum vitet, & nulli conſenſum præbeat: ac proinde non obſtante pugna appetitus nullum veniale committat. Ad hoc diſt. Antec. Si adſit perpetua rationis vigilantia, quæ per miraculum magnum contingere poteſt, conc. Antec. Si non adſit, nego Antec. & Conſeq. Quia D. Thom. non ſolum ex fomite, ſed ex illo, & inſuper quia ratio in perpetua vigilia eſſe nequit, intulit ex ſolis auxilijs gratiæ non poſſe hominem omnia venialia vitare.

Sed contra ſolut. inſtas, quòd data ſolutio non defendit primam rationem D. Thom. Equidem D. Thom. duabus rationibus videtur concluſionem probare. Primam format ex fomite non extincto, nec ligato: ſecundam format ex eo, quod ratio non poteſt eſſe in perpetua vigilia. Do literam D. Thom. ibi: *Non autem poteſt homo abſtinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus ſenſualitatis, cuius motus ſingulos quidem ratio reprimere poteſt, & ex hoc habent rationem peccati, & voluntarij: non autem omnes, quia dum vni reſiſtere nititur, alius inſurgit.* Vbi finit prima ratio. *Et etiam, quia ratio non poteſt ſemper eſſe pervigil ad huiuſmodi motus vitandos.* Et ibi finit ſecunda ratio. Porrò ſolutio data ex his duabus rationibus vnam ſolam efficiens ſoluit argumentũ factum: ergo non defendit primam rationem vt ſufficientem.

399 Hinc Monteſinos, & Curiel, vt primam rationem quaſi ſe ſola ſufficientem defendãt, obiectioni principali negant Antec. Videlicèt, quòd nec extincto, nec ligato fomite, poſſit homo omnia venialia vitare. Qui etiam ad hoc moventur ex D. Thom. 3. part. quæſt. 41. art. 1. ad 3. vbi docet, Chriſtum non fuiſſe tentatum interius à carne, quia huiuſmodi tentatio fit per delectationem, & concupiſcẽtiam, & non nullum eſt peccatum quando caro concupiſcit adverſus ſpiritum. Vbi D. Thom. manifeſte videtur ſentire, non poſſe eſſe motus fomitis, ſeù interioris appetitus ſine aliquo peccato, & conſequẽter, vt omne veniale vitetur, debere fomitem ligari, aut extingui. Quod confirmant. Nam alias nõ repugnaſſet in Chriſto fomes non ligatus, aut extinctus: quia ex noſtris imperfectionibus ſolę morales Chriſto repugnant; ſi autem motus fomitis peccata nõ eſſent, imperfectionem moralem non dicerent: & ſic Chriſto non repugnarẽt.

Oppoſitum tenet Illuſt. Godoy fundatus in eo, quòd videtur derogari gratiæ efficaciæ, dicere, quòd non habet vires, vt adverſus luctam appetitus ratio nõ ei præſtet aſſenſum. Vndè dicit, quòd nõ ligato, aut extincto fomite, dummodo ratio ſit in perpetua vigilia, poterit homo lapſus omnia venialia vitare. Et ad D. Thom. aductum à Monteſinos, & Curiele dicit, debere intelligi de peccato pro materiali, quia ſcilicet omnis talis motus ad peccatum inclinat: & Chriſto non ſolum eſt indecens peccatum pro formali, ſed etiam actus pro materiali in peccatum inclinans: vndè non oportuit talem actum ponere in Chriſto.

400 Sed ſi non ligato, aut extincto fomite, per hoc ſolum quod ratio ſit in perpetua vigilia, poteſt homo omnia venialia vitare, profecto ratio, qua vſus eſt, quæ eſt eadem interminis, quam nos produximus, manca eſt: nam in illa non fit mentio de perpetua vigilia rationis; cum tamen nullam habeat efficaciam ſine illa, vt vult hic Auctor. Sum in hac opi-

opinione ? & ad argumentum , quòd produxi contra illam,dico, apud D. Th. non haberi duas rationes; ſed vnam tantum,quæ debet formari ſic. Non ligato, aut extincto fomite, ſi ratio nõ ſit in perpetua vigilia,nõ poteſt homo lapſus omnia venialia vitare : ſed ligare, & extinguere fomitem,& rationem eſſe ſemper vigilem , non habetur ex communibus auxilijs gratiæ;ſed ex ſpecialiſsimo privilegio : ergo vitare omnia venialia non habetur ex communibus auxilijs gratiæ; ſed tantum ex ſpecialiſsimo privilegio.

Sed ſecundo obijcies contra rationem D.Thom. Nam non probat impotentiam hominis iuſti ad vitanda venialia ex obiecto,ſed ſolum reſpectu illorũ, quæ ex ſubreptione appetitus præveniunt plenam advertentiam rationis: ergo ſaltem venialia primi generis poterit homo iuſtus vitare abſque ſpecialiſſimo privilegio.Prob.Antec. primo. Ratio D. Tho. fundatur in ſubita ſugeſtione appetitus,quam non poteſt ratio perfectè prævenire,niſi ſit in perpetua vigilia:quod abſq; privilegio ſpeciali eſt omninò impoſsibile : ergo nõ convincit de venialibus ex obiecto,quæ cum perfecta rationis advertentia contingunt. Secundò. Nam quia mortalia committi non poſſunt abſque perfecta advertentia rationis,poteſt iuſtus ex communibus auxilijs gratiæ ea vitare : ergo eadem de cauſa vitare poterit omnia venialia ex obiecto cum plena rationis advertentia commiſſa.

401 Ad hoc argumentum multi multa dicunt M. M. Soto , & Martinez vbi ſupra negant Antec. Quia licèt hæc peccata non preveniant plenam advertentiam rationis;ita tamen ſubito, & cõtinue contingunt , vt non poſsit homo iuſtus illa omnia collectivè vitare,ad differentiam mortalium peccatorum , quæ non ita frequenter occurrunt , & cum illis gratia habet directam oppoſitionẽ. Secundo reſp. Durandus , & Conradus conceſſo Antecedenti,& Conſeq.Explicantque communem ſententiam de omnibus venialibus collectivè,comprehendendo tantum ea, quæ præveniunt ; non autem ea , quæ ex obiecto venialia ſunt. Tertio reſpondet Cutiel diſtinguendo de venialibus ex obiecto ſecundum ſe ſumptis,vel proùt promiſcua cum alijs occurrunt.Ad vitandum prima , ait, non requiri ſpeciale privilegium : benè autem ad vitanda illa,proùt cum alijs promiſcue vitanda occurrunt.

Quarto reſp.Illuſt. Godoy.Diſtinguẽdo duplex privilegium ſpeciale : aliud, quòd tale dicitur , quia eſt ſupra legem communem : quia ex communi lege nõ datur,non tamen eſt contra legem , quia nulla extat,cui cõtradicat : tale enim eſt confirmationis donum,non enim eſt lex dandi illud hominibus ; ſed nec eſt lex illud denegandi,ſed aliquibus iuſtis cõfertur.Secundo privilegium ſpeciale dicitur,quia eſt contra legem communẽ, qualis eſt conceptio ſine originali peccato,vt enim advertit Suarez lib. 9. de Gratia,cap.8. Hoc prænotato,diſtinguit Antec. Non probat impotentiam ad illa ſine privilegio ſpeciali in prima acceptione,neg. Antec. in ſecunda , concedo Antec.& diſt.Conſeq.eodem modo. Itaque iuxta hanc ſolutionem,ad omnia venialia collectivè vitanda,requiritur privilegium ſpeciale in ſecunda acceptione: quia licèt non ſit lex præcipiens aliquod veniale committi; eſt tamen lex cõmunis aliquod , ſeù aliqua permittendi hominibus iuſtis: & hoc probat ratio D. Thom.Ad omnia autem venialia ex obiecto requiritur privilegium ſpeciale in prima acceptione: quia non eſt lex communis aliqua permittendi in omnibus iuſtis : quod convincunt rationes antecedentis.Requiritur tamen privilegium in prima acceptione : quia nulla extat lex communis conferendi hominibus ea,quæ requiruntur ad omnia illa vitanda : poteſt tamen admitti in aliquibus excellentiſsimæ ſanctitatis viris id defacto contingere.

402 Et quidem,vt video, hic Auctor ad vitanda omnia venialia ex obiecto non requirit maius privilegium, quã ſit donum confirmationis ad numquam peccandum mortaliter.Cuius oppoſitum habere veritatem, ex eo conſtare poteſt, quòd donum confirmationis multis iuſtis legimus eſſe conceſſum : ad vitanda autem omnia venialia ex obiecto nulli legimus privilegium conceſſum , niſi B. V.M. Et ratio ſuadet. Nam collectio omnium venialium ex obiecto in omni materia,& per longam vitam, præter quam quod innumerabilis eſt, habet hoc ſingulare,quod non habet collectio omnium peccatorum mortalium , quod venialia

præ-

prædicta passim,& frequentissime vitã da occurrunt : vndè nisi ratio semper sit vigil,& pro semper auxilijs efficacibus prę veniatur,nequit talis collectio vitari. Hoc autem requirit specialissimum miraculum : & sic requirit specialissimum privilegium.

Vndè crediderim, quòd ratio D. Thom. convincat etiam de istis. Etenim fomes peccati,& deordinatio appetitus sensitivi,non solum est causa,vel occasio, vt homo ex imperfecta deliberatione peccet ; sed etiam vt,stante perfecta deliberatione,frequenter trahatur à passione aliqua appetitus ad consentiendum venialibus ex genere,aut parvitate materiæ, & vt non semper firmiter etiam in levibus rationi adhæreat. Sed quidquid sit de hoc,dum ratio D. Thom. cõvincit omnia venialia collectivè, comprehendendo tam ea,quæ ex subreptione sunt quam ea,quæ ex genere,aut parvitate materiæ eveniunt, absque specialissimo privilegio vitari non posse, vtique intentum probat : quia quæsitum de hac collectione quærit.

§. II.

Soluitur Argumentum difficilè contra nostram conclusionem.

403 HOMO tenetur vitare omnia peccata venialia etiam collectivè : ergo potest illa vitare,vel per proprias vires, vel per auxilia gratiæ omnibus communiter parata; at specialissimum privilegium soli B. V. M. concessum non paratur omnibus adhúc iustis : ergo absque tali privilegio potest vitare omnia venialia collectivè. Antec. primum patet. Nam homo peccat, si omnia collectivè non vitet : ergo tenetur omnia venialia etiam collectivè sumpta vitare.

Huic argumento primo resp. Vega vbi supra posse hominem sine privilegio speciali obligari ad vitanda omnia venialia collectivè : quia sine tali privilegio solum habet impotentiam moralem, quæ secundum ipsum,in eo stat quòd nõ potest homo niti in aliquo rarissimo casu illa vitare. Hæc tamen solutio admittenda non est. Nam si contingat ille casus ratus,vt contingere nõ repugnat, vere tunc verificabitur *hic homo per totam vitam vitat omne veniale sine priuilegio speciali* : quod est contra Concilium Tridentinum diffinientem neminem posse omne veniale vitare sine speciali privilegio soli Virgini concesso. Deindè Nõ est concedendum alicui iusto,quòd Virgini concessum non est ; at B. Virgini non est concessum sine privilegio specialissimo omnia venialia vitare : ergo nec alicui iusto concedi debet, quod sine privilegio omnia venialia vitet. Conseq. est bona. Mai. certissima, & Minor patet ex Tridentino illis verbis: *Aut cõtra,posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare,nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia,anathema sit.*

Secundo Alij resp. quòd licèt Deus non possit præcipere id,quod est absolutè impossibile ; potest tamen præcipere id,quod est impossibile ex suppositione nobis volũtaria:& quia impotetia omnia venialia vitandi est voluntaria homini, saltem in capite ratione culpæ originalis,ex qua fuit relicta,hinc est, quòd non obstante prędicta impotentia, possit stare obligatio omnia collectivè vitandi, & homini ad culpam imputari, quòd homo aliquando venialiter peccet.

404 Sed hęc solutio sustineri non valet : & primo impugnatur ex doctrina D. Thom. in 2. dist. 30. quæst. 1. art. 2. ibi: *Oportet,quòd secũdum hoc,quod aliquid rationem culpæ habet,secundũ hoc ratio volũtarij in ipso reperiatur : sicut autem est quoddam bonum,quòd respicit naturam, & quoddam,quod respicit personam, ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Vndè ad culpam personalem requiritur voluntas personæ, sicut patet de culpa actuali, quæ per actum personæ committitur : ad culpam verò naturæ non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Sic D. Th. Quibus subsumo. Sed omne peccatum veniale est personale : ergo vt homini imputetur, non sufficit voluntarium in capite,quod est voluntarium naturæ; sed requiritur necessariò voluntarium personale : ergo vt homo obligetur ad numquam peccandum venialiter, non sufficit impotentiam ad numquam peccandum venialiter contraxisse ex eo, quòd peccavit in capite.

Secundò. Nam si omnes effectus ex peccato originali,quia voluntarij in capite,peccata sunt,omnes actus indeliberati

rati ſenſualitatis peccata erunt: quòd cõtra fidem eſt. Prob. Antec. Nam omnes tales ſunt effectus peccati originalis, vt removentis prohibens; ergo ſunt voluntarij voluntate capitis. Deindè ſequitur non dari infidelitatem negativam, quæ peccatum non ſit: quòd eſt contra commune placitum Theologorum: ergo Prob. ſequela. Nam hæc ſolùm conſiſtit in eo, quòd Deus in pœnam peccati originalis denegat auxilium ſufficiens ad credendum: ergo impotentia talis ad credendum eſt voluntaria voluntate in capite: ergo erit ſufficiens, vt infidelitas negativa peccatum ſit, & imputetur. Et ſic falſa erit doctrina illa D. Tho. quod infidelis negative non damnatur propter infidelitatem negativam, ſed propter alia peccata.

405 Tertiò Alij reſpondent hominem non teneri ad omnia venialia vitanda collectivè; ſed ſolum teneri ad vitanda venialia, proùt occurrunt; occurrunt autem per ſingula: & ſic ſolum teneri ad vitanda ſingula. Quòd ſibi perſuadent Auctores huius ſolutionis: quia non eſt aliquod præceptum præcipiens vitationem omnium venialium collectivè; ſed tantum habentur præcepta pro ſingulis vitandis. Sed nec iſta ſolutio placet. Nam licèt nullum ſit ſingulare præceptum præcipiens vitationem totius collectionis; dum tamen dequolibet in particulari vitando habentur præcepta, ſit conſequens, quòd de tota collectione vitanda ſecundario habeatur obligatio. Neque enim poteſt vitare omnia ſingula, quin poſsit vitare totam collectionem: & ſi ad totam collectionem vitandam non obligetur, non obligabitur ad omnia ſingula vitanda. Non ergo benedicit ſolutio, quòd ad totam collectionẽ vitandam non teneatur; ſed tamen tenetur ad ſingula.

Secundò. Nam non poteſt quis teneri ad vitanda ſingula proùt occurrunt, quin teneatur ad vitandam collectionẽ omnium ſingulorum; at ad primum tenetur homo lapſus: ergo & tenebitur ad vitandam totam collectionem. Conſeq. eſt bona, Mai. certa. Nam vitare ſingula, proùt occurrunt in diſcurſu vitę, non eſt vitare ſingula diviſivè, ſed collectivè: ergo qui tenetur ad vitãdum ſingula, proùt occurrunt, tenebitur ad ſingula non ſolum diviſivè, ſed etiam collectivè. Min. autem probo ſic. Nam homo lapſus peccat venialiter, quoties occurrit veniale vitandum, & non vitat: ergo tenetur ad vitandum ſingula, proùt occurrũt vitanda in toto diſcurſu vitæ.

406 Quartò Alij dicunt, poſſe hominem lapſum potentia antecedenti cum communibus auxilijs gratiæ vitare omnia venialia collectivè; non tamen potentia conſequenti; & ideò poſſe obligari ad totam collectionem. Nam ad hanc obligationem ſufficit *poſſe* antecedens, & non requiritur conſequens. Quid autem ſit iſta potẽtia conſequens, explicant Authores huius ſolutionis dicentes conſiſtere in eo, quòd Deus non dederit homini cogitationes congruas, quibus infallibiliter omnia venialia collectivè vitentur: quia ſcilicèt non dedit iſtas cogitationes in illis occaſionibus, in quibus prævidit habituras effectum, ad vitãda peccata; ſed potiùs in alijs, in quibus per ſuam ſcientiam mediam vidit non eſſe coniungendas cum actu.

Sed huic ſolutioni primo ſtare non poſſumus, qui in noſtro ſecundo tomo 1ª partis, integro tractatu impugnauimus hanc ſcientiam mediam. Secundò. Si communia auxilia gratię dant *poſſe* antecedenter vitare omnia venialia collectivè, & non dant potentiam ſubſequentem, quia Deus per ſcientiam mediam prævidit ſe non daturum prædicta auxilia in eiſdẽ occaſionibus, in quibus prævidit habitura effectum vitationis: ergo in ſtatu conditionato prævidit hominẽ potentia conſequenti vitaturum omnia venialia, ſi eadem auxilia communia illi dãret in omnibus occaſionibus, in quibus previdit effectum habitura: ergo prævidit hominem lapſum cum ſolis auxilijs legis gratiæ communibus in talibus, & talibus occaſionibus datis, abſque alio ſpeciali privilegio vitaturum omnia venialia collectivè: ergo ſi hoc conditionatum reducat ad abſolutum, purificando talem conditionem, dabitur in ſtatu abſoluto homo, qui ex ſolis auxilijs gratiæ communibus omnia venialia vitet abſque privilegio ſoli, B. Virgini conceſſo. Quod eſt contra Concilium Tridentinum.

407 Dices ad hanc rationem, eſſe ſingulariſsimum privilegium, Deũ dare omnia illa auxilia ſufficientia in his ſolis occaſionibus, quibus per ſcientiam

tiam mediam prævisum eſt habitura effectum. Nam eſt contra legem communem, quòd tot, & tam diverſa auxilia dẽtur homi in ſolis occaſionibus, quibus per ſcientiam mediam prẽvidentur habitura effectum vitationis peccati venialis: & ſic nõ poſſe dari hominem in ſtatu abſoluto, qui cum ſolis auxilijs communiter legi gratiæ annexis vitet omnia venialia peccata.

Sed contra hoc eſt. Nam ſi ſemel admittitur, quòd prædicta auxilia dant ſufficientiam moralem abſque ſpeciali privilegio, etiam debet admitti, quòd abſq; ſpeciali privilegio dant potentiam conſequentem: ergo nulla eſt ſolutio. Prob. Antec. Nam quod auxilium ſufficiens fiat efficax ex bono vſu prævi ſo voluntatis, ſit ſpecialis gratia, tamen ad hoc non requiritur ſpeciale privilegium: ergo ſi abſque ſpeciali privilegio dant prædicta auxilia ſufficientiam ad omnia venialia vitanda, licèt ex ſpeciali gratia dent potentiam conſequentem, non tamen ex ſpecialiſsimo privilegio.

§. III.

Proponitur ſolutio Illuſt. Godoy.

408 QVINTO Reſp. Illuſt. Godoy, hominẽ lapſum cum cõmunibus auxilijs gratiæ habere potentiam phyſicam ad vitandũ omnia venialia collective, & habere potentiam moralem ad vitanda ſingula, proût occurrunt: & ſic poſſe obligari à Deo ad vitandum omnia collective. Habere potentiam phyſicam probat: quia cum impotentia phyſica ad totam collectionem venialium vitandam ægre poteſt componi totius collectionis vitandæ obligatio. Secundò. Nam impoſsibilitas phyſica reſpectu alicuius collectionis conſtantis ex pluribus neceſſariò coniunctis, neceſſariò invenitur cum exercitio circa aliquod ex contentis ſub illa; eo autem ipſo quod ita contingat, ſtare nequit obligatio totius collectionis vitandæ, vt conſtat in homine, qui non eſt neceſsitatus phyſicè ad aliquem determinatum locum; quia tamen eſt neceſsitatus vage ad eſſendum in aliquo loco, & ſemper coniuncta huiuſmodi neceſsitas cum exercitio eſſendi in aliquo loco: quo circa, nec vno, nec pluribus præceptis poteſt prohiberi omnis loci occupatio.

Conſtat etiam hoc in neceſsitate phyſica, quàm in ſententia aliquorum habet voluntas ad volendum, aut nolendum obiectum propoſitum per intellectum, quæ coniuncta invenitur cũ exercitio alicuius ex prædictis actibus: quo circa nequit vterque prohiberi, nec per vnum, nec per plura præcepta: ergo ſi impotentia hominis lapſi ad totam venialium collectionem vitandam phyſica eſſet, prohiberi non poſſet, nec vno præcepto, nec pluribus.

Tertiò. Neceſsitas hominis lapſi aliquando peccandi venialiter non eſt phyſica, ſed tantum moralis: ergo impotentia vitandi totam collectionem non eſt phyſica, ſed moralis. Prob. Antec. primo. Quia ſolum bonum infinitum clare viſum poteſt neceſsitare phyſicè antecedentèr voluntatem humanam, vt docet D. Thom ſupra quæſt. 10. artic. 2. & 3. Ergo nec à ſingulis obiectis venialium, nec ab omnibus ſimul poteſt voluntas hominis antecedenter phyſicè neceſsitari. Secũdò. Nam cum neceſsitate phyſica antecedenti componi non poteſt libertas; at voluntas hominis lapſi libera eſt reſpectu totius collectionis, alias non poſſet illi totius collectionis vitatio mãdari: ergo. Tertiò. Nam tota collectio occaſionum incitantium ad levia peccata non movet phyſicè, ſed ſolum moraliter voluntatem humanam: ad modum quo ſubitæ cogitationes intellectus, & piæ voluntatis affectiones in ordine gratiæ ſolum moraliter movent ab bonum; at quia hæc auxilia moralia ſolum moraliter movent, nec ſingula ſumpta ſeorſum, nec omnia collective accẽpta poſſunt infallibiliter phyſicè, aut metaphyſicè cum conſenſu connecti, nec ad illum phyſicè neceſsitari, ſivè neceſsitate antecedenti, ſivè neceſsitate infallibilitatis: ergo pariter nec ſingula incitamenta ad peccandum venialitèr, nec omnia collective poſſunt voluntatem humanam phyſicè antecedentèr neceſsitare.

409 Solutio hæc placere non poteſt. Exiſtimo enim cum pluribus alijs Auctoribus hominem lapſum, non ligato, nec extincto fomitæ, & ſecluſo privilegio perpetuæ advertentiæ, non poſſe adhùc phyſicè vitare

omnia venialia collective: Quod mihi ſuadeo ex litera D. Thom. hic in artic. 8. ibi: *Non autem poteſt homo abſtinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus ſenſualitatis, cuius motus ſingulos ratio quidem reſiſtere poteſt, & ex hoc habent rationem peccati, & voluntarij; non autem omnes, quia dum vni reſiſtere nititur, fortaſſe alius inſurgit: etiam quia ratio non ſemper poteſt eſſe pervigil ad huiuſmodi motus vitandos.* Sic D. Thom.

Ex quibus ſic argumentor. Homo lapſus, non ligato, neque extincto fomite, ſi non ſit ſemper in perpetua vigilia, non poteſt, nec moraliter, nec phyſicè omnia venialia collective vitare: ergo ſecluſis his privilegijs, non habet phyſicè vitare omnia venialia collective. Cõſequentia eſt bona, & Antec. prob. quoad poſſe phyſicum: nam quoad poſſe morale conceditur ab Illuſt. Godoy. Ibi non adeſt *poſſe* phyſicum phyſicè completũ, vbi abeſt aliquod principium phyſicum, & phyſicè complens vires phyſicas, ſed fomite non ligato, nec extincto, abeſt phyſicum principium phyſicè complẽs vires phyſicas ad vitationem omnium venialium collectivè: ergo. Prob. Min. Perpetua rationis vigilia eſt principium phyſicum tenens ſe ex parte actus primi, complenſque phyſicè vires rationis ad vitandam venialium collectionem: ergo ſi hæc non adeſt, nõ aderit *poſſe* phyſicè completum ad prædictam vitationem. Prob. Antec. Ratio ſine advertentia nec vnum veniale phyſicè poteſt vitare: ergo ſine perpetua, & plena advertentia, & vigilia non poterit ratio vitare omnia *poſſe* completo phyſicè.

410 Secundò. Nam ſi voluntas haberet *poſſe* phyſicum cum impotentia ſola morali, votum de nunquam venialiter peccando validum eſſet, & obligaret; at non obligat tale votum: ergo homo non habet *poſſe* phyſicum ad vitandam totam collectionem venialiũ. Prob. Maior. Potentia phyſica ad totam collectionem cum ſola impotentia morali obligat ad totam collectionem: ergo eadem potentia phyſica cum ſola impotẽtia morali obligabit quoque ad votum de numquam peccando venialiter. Prob. Conſeq. Nam primum habet veritatem, quia poſita potentia phyſica, collectio abſolutè redditur poſsibilis evitari: ergo ſecundum habebit veritatem propter eandem rationem, videlicèt, quia ſuppoſita potentia phyſica ad totam collectionem, tale votum non erit de re impoſsibili: & ſic obligabit voventem.

Tertiò. Sola impotentia moralis ad vitandum omnia venialia collective non reddit impoſsibilem vitationem, ſed ad ſummum reddit illam valdè difficilẽm, ita vt non niſi raro contingat; ſed vitatio omnium venialium collective ſine privilegio ſpecialiſsimo, non ſolum eſt valdè difficilis, ſed eſt impoſsibilis: ergo non eſt dicendum impotentiam ad talem vitationem eſſe ſolum moralem, ſed dicendum eſſe etiam phyſicam. Cõſeq. eſt bona, Mai certa, & Min. probo ex D. Thom. hic art. 8. ibi: *Non autem poteſt homo abſtinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus ſenſualitatis, cuius motus ſingulos quidem ratio reprimere poteſt, & ex hoc habent rationem peccati, & voluntarij; non autem omnes.* Ex quibus dupliciter probo Min. Primo ex illo: *Non autem omnes*: ergo omnium venialium vitatio non ſolũ eſt difficilis, ſed etiam impoſsibilis. Secundò. Si poſsibilis eſſet, non diceret D. Thom. prædictos motus habere rationẽ peccati, & voluntarij ex hoc ſolum, quòd ratio poteſt vitare ſingulos; ſed etiã haberent rationem peccati, & voluntarij ex hoc, quòd poſſet vitare omnes: ergo ſentit collectionem omnium venialium collective non ſolum eſſe difficilẽm, ſed ſine privilegio ſpeciali eſſe impoſsibilẽ.

411 Tandem prob. ſolvendo argumenta ex Illuſt. Godoy. Ad primum negamus Antec. quòd patebit, dum diſſolvemus ex mente D. Thom. nodum præſentis difficultatis. Ad ſecundum dico, quòd impoſsibilitas phyſica ad collectionem conſtantem ex pluribus partib⁹ ſemper neceſſariò cõiungitur cum exercitio alicuius partis collectionis: & ſic nequit prohiberi, nec vno, nec pluribus præceptis omne tale exercitium: quia quod neceſſariò evenit ſub prohibitione cadere non poteſt de eo, quòd non eveniat, quòd cõvincit exemplũ de homine vage neceſsitato ad eſſendum in aliquo loco, cui nequit prohiberi omnis occupatio loci ex terminis. Cũ quo tamen benè ſtat, quòd omnis occupatio loci determinati ſub prohibitione cadere poſsit: neque enim eſt locus determinatus, qui homini

homini prohiberi non posſit, cũ omnis talis cadat sub libera electione hominis. Sic in præsenti homini lapso omnis vitatio peccati venialis ex terminis nequit præcipi, quia ad deficiendum in aliquo necessitatus est: potest tamen illi prohiberi omnis lapsus in particulari, quia labi in hunc determinatè, vel in illum determinatè, liberum est illi. Nec enim est aliquod veniale determinatum, circa cuius vitationem homo libertatẽ non habeat, vel habere posſit. Quæ doctrina est D. Thom. loco paulò supra adducto.

Ad tertium nego Antec. Ad primam prob. dico doctrinam illam esse veram, loquendo de necessitate absoluta, & ex vi terminorum: falsam autem, loquendo de necessitate ex suppositione. Porrò ratio non necessitatur ad aliquod veniale habendum absolutè; sed tãtum ex suppositione, quòd fomitem habet, nec ligatum, nec extinctum, nec prevenitur perpetua vigilia, qua physicè potens fit ad resistendum.

Ad secundam prob. nego Min. Ad prob. dico, quòd homini non præcipitur tota collectio sic, quòd si non servet totam collectionem, peccet peccato speciali contra legem de non servanda tota collectione; sed mandatur tantum, quod vitet singula determinatè, quæ in tali collectione continentur. Vnde cum quis venialiter peccat, non committit duo venialia, alterum contra legem devitanda collectione, & alterum contra peculiarem legem, cui opponitur veniale, quòd committit: sed tantum committit vnum veniale frangendo solum legem peculiarem, cui peculiariter opponitur. Ex quo evidenter colligitur non esse præceptum de tota collectione vitanda; sed solum de vitandis singulis, quæ quia vitare potest, libertatem retinet ad singula vitanda.

Ad tertiam prob. dico, quòd homo lapsus non ligato fomite, nec extincto, nec perpetua vigilia ditatus, omnia incitamenta, quę ad totam collectionem nõ resistendam conducunt, vincere non potest, sed necessitari physicè ad lapsum in aliquo, quæ non est necessitas ex vi terminorum sed ex suppositione, videlicet, quia supposito fomite nõ ligato, nec extincto, si deficiat perpetua vigilia, qua resistere possit, necesse est, quòd in aliquo cadat. Et si instes, quòd ex omnibus singulis fit collectio omnium: ergo qui potest vitare singulos poterit vitare totam collectionem. Resp. collectionem fieri ex omnib⁹ singulis copulatim sumptis, non ex omnibus singulis vnoquoque seorsim sumpto: & sic qui potest primo modo in omnes singulos, potest in totam collectionem, non qui potest in omnes singulos secundo tantum modo.

§. IV.

Proponitur mens Auctoris.

413 HIS enumeratis, & relatis modis dicendi reiectis, quòd mihi in hac parte apparet verum, est, quod homo lapsus non habet præceptum vitandi omnia venialia collective: nec enim in Scriptura Sacra tale habetur præceptum. Et merito quidem. Nam Deus impossibilia non iubet; sed iubendo monet, & facere, quòd possis, & petere quòd non possis: omnia autem venialia collective vitare cum solis communibus auxilijs simpliciter est impossibile: & cum Deus non sit paratus dare iustis privilegium ad vitanda omnia collective, tale privilegium non cadit sub petitione de lege ordinaria, sed est magnum miraculum concessio eius, ideòque non tenemur petere illud: & sic totam collectionem vitare cum solis communibus auxilijs est prorsus impossibile. Vndè non cadit sub præcepto vitatio omnium venialium collectivè.

Et si instes, quòd habetur præceptum de non peccando venialiter: ergo, & habetur præceptum de vitandis cunctis venialibus collective. Nam numquam peccare venialiter per longam vitam, idem videtur esse, ac vitare omnia venialia collective. Resp. in Scriptura præcipi, vt non peccemus venialiter; sed vitemus singula peccata venialia, prout hic, & nunc vitanda occurrunt: occurrunt autem vitanda divisive sumpta, non collective: & prout sic tantum tenemur ea vitare.

414 Quæ solutio videtur litera Divi Thomæ supra quæstione 74. articulo 3. ad 2. ibi: *Corruptio fomitis non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus sensualitatis, si præsentiat,*

puta diuertendo cogitationem ad aliud. Sed dum homo cogitationem ad aliud diuertit, poteſt etiam circa illud aliquis inordinatus motus inſurgere. Sicut cum aliquis tranſfert cogitationem ſuam à delectationibus carnis volens concupiſcentiæ motus vitare ad ſpeculationem ſcientiæ, inſurgit quandoque aliquis motus innanis gloriæ impræmeditatus: & ideò non poteſt homo vitare huiuſmodi motus omnes propter corruptionem prædictam. Sed hoc ſolum ſufficit ad rationem peccati voluntarij, quòd poſsit vitare ſingulos. Et hic artic. 8. *Huiuſmodi motus ſingulos ratio reprimere poteſt, & ex hoc habent rationem peccati, & voluntarij, ſed non omnes.* Et tertio contra Gent. cap. 160. *Licèt ille, qui eſt in peccato, non habeat hoc in propria poteſtate, quod omninò vitet peccatum; habet tamen nunc vitare hoc, vel illud peccatum. Vndè quodcumque committit, voluntariè committit; & ita non immerito ei imputatur ad culpam.* Sic D. Thom.

Ex qua doctrina infero hominem non peccare venialitèr, niſi quando poteſt reprimere motum inordinatum appetitus ſenſitivi, & non reprimit. Infero ſecundo hominem ex corruptione fomitis non poſſe reprimere omnes motus inordinatos collectivè, ſed ſingulos diviſivè: & ſic non teneri ad omnes, ſed ad ſingulos. Vndè quando præcipimur, vt non peccemus, ſolum iubemur reprimere motus ſingulos; non tamen omnes: quia omnes collectivè reprimere non eſt in noſtra poteſtate, in quibus noſtra ſententia conſiſtit.

415 Vnde ad argumentum propoſitum nego Anteced. Ad prob. homo peccat, ſi omnia venialia collectivè non vitet, nego Anteced. Solum enim peccat, quando non reprimit motus inordinatos appetitus ſenſitivi, quos reprimere poteſt, & non reprimit: non autem, vt vidimus, poteſt totam collectionem motuum inordinatorum reprimere propter corruptionem fomitis, & non peccat, quotieſcumque non reprimit, ſed ſolum peccat, quando reprimere poteſt, & non reprimit: quia tunc tantum tenetur reprimere.

Ex quibus amplius conſtat falſitas ſententiæ Illuſt. Godoy de eo, quòd homo lapſus habeat poteſtatem phyſicam ad vitandum omnes motus inordinatos collectivè. Etenim cum ratio ab intrinſeco ſit phyſicè coniuncta cum fomite corrupto, ex quo habet non poſſe reprimere omnes motus inordinatos appetitus ſenſivi, & non ſit in poteſtate phyſica rationis ſeparari à predicta fomitis corrupti coniunctione, fit evidens non poſſe phyſicè reprimere omnes motus inordinatos appetitus ſenſitivi ſumptos collectivè: & per conſequens non poſſe phyſicè vitare omnia venialia collectivè.

§. V.

Cui Sanctorum fuerit conceſſum priuilegium nunquam peccandi venialitèr?

416 AMBROSIVS Chaterinus, lib. 2. de prædeſtinatione docet quoſdam ſanctos, quos ipſe appellat inſigniter prædeſtinatos, à mortali, & veniali per totam vitam abſtinuiſſe, ſpeciali Dei præordinatione. Hoſque dicit eſſe Ieremiam, & Ioannem Baptiſtam, qui fuerunt ſanctificati in vteris maternis. Quod ipſum tenuit Galaminius, lib. 7. de Arcanis, cap. 9. & de Iacobo Minore hoc ipſum tenent quidam citati à Lorino in verſum ſextum Pſalm. 41. E contra Calviniſtæ blaſphemo ore negant hoc privilegium B. M. Dei fuiſſe conceſſum, quòd etiam negavit Gregor. in 2. diſt. 36. quæſt. 2. relatus à Monteſino vbi ſupra, numero 20. Communis tamen Theologorum ſententia tenet hoc privilegium ſoli V. M. fuiſſe conceſſum. Et hæc eſt noſtra ſententia. Concluſio cum excluſiva ſit, habet duas exponentes; prima, Beata Virgo habuit privilegium vitandi per totam vitam omne peccatum veniale: ſecunda eſt, nullus, quantumvis eximiæ ſanctitatis, vir, alius à Virgine ſimili privilegio ditatus eſt. Per primam exponentem impugnantur blaſphemi Calviniſtæ, per ſecundam vero impugnantur Catherinus, & Galaminius relati.

Primam exponentem expreſsè tradunt Patres Concilij Tridentini, Seſſ. 6. capit. 11. illis verbis: *Si quis dixerit hominem ſemel iuſtificatum poſſe in tota vita, niſi ex ſpeciali priuilegio,*

peccata

peccata omnia etiã venialia vitare, quemadmodum in B. V. tenet Ecclesia, anathema sit. Ex quibus duæ deducuntur probationes pro hac parte. Prima, quia sic semper tenuit Ecclesia. Secunda, quia sic fuisse determinat Tridentinum. Quibus consonat Augustinus de Natura, & Gratia, cap. 36. vbi loquens de B. V. ait: *De qua nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem.* Ex quibus D. Thom. 3. part. quæst. 27. art. 4. probat, B. V. nullum vnquam habuisse peccatum actuale. Secundã exponentem probat lex communis de cõtractione alicuius peccati in omnibus, à qua lege solum excipi potest, qui privilegium speciale habuerit, quòd privilegium cum non legatur concessum, nisi Beatissimæ Virgini, plane creditur solam illam fuisse specialitèr sic adiutam, vt solum de illa dici possit numquam venialiter peccasse. Quod cõfirmat Augustinus, lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 14. ibi: *Multi quippè baptizati fideles sunt sine crimine; sine peccato autem in hac vita neminem dixerim.* Quòd etiam constare potest. Nam de nullo eximiæ sanctitatis viro legitur habuisse fomitem ligatum, aut extinctũ nisi de B. V. ergo solum de illa tenendũ est omnia venialia vitasse. Probatur Cõseq. Nam tota difficultas ad non vitandum oritur ex fomite non ligato, aut extincto.

417 Sed contra primam partem obijcies primo Chrisost. homilia 20. in Ioannem dixisse B. V. ex motu ambitionis dixisse ad Filium Ioan. 2. *Vinum non habent.* Similitèr Augustinus in libro quæst. veteris testamenti, & novi, quæst. 73. dixit B. V. habuisse dubitationem fidei in passione: sic enim explicat illud Lucæ 2. *Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Tertio, Beata Virgo potuit dicere illud, & credendum est, millies dixisse: *Et dimitte nobis debita nostra.*

Sed ad 1. resp. D. Thom. loco citato, quòd in illo dicto excesserit Chrisost. & alij, qui eum sequuti sunt. Secundo dicit non loquutum ex propria sententia. Et certè si prædicta verba sincere inspiciantur, solum videntur dicta ex commiseratione. Neque ob hoc reprehensa fuit à Christo illis verbis: *Quid mihi, & tibi*: quibus voluit significare Christus, quòd neq; ad Christum, neq; ad Matrem attinebat providere de vino, sed solum ad eum, qui invitaverat eos. Ad secundã D. Thom. ibidem explicat verba Augustini, dicens Augustinum non loqui de dubitatione circa fidem culpabili, sed de stupore quodam & admiratione, qua mirabatur, videns pati, & mori Christũ, quem firmissimè credebat esse Deum. Similitèr illud *tuam ipsius animam pertransibit gladius*, loquutum de gladio cõpassionis, & doloris, quem habuit iuxta Crucem. Ad Tertiũ resp. aliqui, quòd B. Virgo quamvis non habuerit veniale peccatum, quia tamen hoc illi non erat notum, poterat benè dicere, *dimitte nobis debita nostra.* Cæterum isti non sunt audiendi, sed dicendum est, quòd hoc privilegium, sicut à Deo Virgini fuit concessum, sic etiam fuerit illi revelatum, ne anxia esset, sed certa, quòd in nulla re peccaret: dicere tamen potuit, *dimitte nobis debita nostra*, orans totius Ecclesiæ nomine, aut cum communitate fidelium.

418 Contra secundam partem obijcitur ex Augustino, lib. 2. de peccat. meritis, cap. 5. vbi ait: *Asserentibus hominem esse in hac vita sine peccato, non esse continuo incauta tenacitate obsistendũ.* Et epist. 95. ait. Id sentire non esse diabolicam impietatem. Et lib. de spiritu, & litera, cap. 2. docet, *non esse pernitiosum errorem*: ergo ex mente Augustini sine erroris nota potest defendi sanctorum aliquem totam vitam suã sine peccato veniali transegisse: dummodo id non libero tribuamus arbitrio, sed diuinæ gratię adiutorio.

Ad primum locum resp. Godoy ibi Augustinum non loqui de facto, sed de possibili, quasi velit, quòd loquendo de possibili, asserentibus possibile esse totã vitam transigere sine peccato, non esse continuè incauta tenacitate obsistendũ, sed discretè interrogandum: an hãc possibilitatem tribuant gratiæ paratæ omnibus, vel gratię specialissimi privilegij. Quòd si gratię communi illam possibilitatem tribuant, falsum dicere deprehendentur: sed si prædictam possibilitatem tribuant gratiæ specialis privilegij, dicent veritatem. Sed certè benè consideranti literam apparebit non loqui ibi de possibili, sed de facto; hoc enim sonat grammatica talium verborum. Meo ergo videri facilius res-

pondetur in illis tribus locis adductis ſentire Auguſtinum non eſſe contra fidem ſentire aliquem hominem ex ſpeciali privilegio ab omni veniali abſtinuiſſe: ideòque ſic aſſerentes non debere damnari ſicut hæreticos, nec ſic aſſerentes, dicere diabolicam impietatem, nec pernitioſum errorem: dum hoc dicant contingere ex ſpeciali privilegio, nec enim damnandi ſunt Authores Catholici Curiel, & Suarez, qui hoc dicũt non eſſe de fide certum.

Sed inſtat Godoy, quòd Auguſtinus loco adducto proponit quęſtionem defacto, dicens: *Si autem quæratur, vtrum ſit? Reſpondet, eſſe non credo: magis enim credo ſcripturæ dicenti: non intres in iudicium cum ſervo tuo, quoniam non iuſtificabitur in conſpectu tuo omnis viuens.* Sentit ergo Auguſtinus veritatem iſtam nempè neminem Sanctorum in hac vita fuiſſe ſine peccato, fide, qua ſcripturæ creditur, eſſe tenendum: ergo in locis in contra adductis non eſt loquutus defacto, ſed de poſsibili. Reſp. D. Auguſtinum eandem quæſtionem defacto duabus vicibus propoſuiſſe, & ſolviſſe, primo ex ſententia aliorum forſan tenentium Ieremiam, & Baptiſtam defacto vitam ſine veniali tranſegiſſe, iuxta quam ſententiam dixit verba illa, quæ obijciuntur nobis. Deindè reſolviſſe explicãdo propriam mẽtem ſuam, & ſic dixiſſe, quòd non propter illum locum, quem ipſe citat, *non intres in iudicium cum ſervo tuo, quoniam nõ iuſtificabitur in conſpectu tuo omnis viuens.*

§. VI.

Vtrùm in aliqua materia determinata aliqui viri eximiæ ſanctitatis fuerint ab omni veniali immunes?

419 RESP. Quòd ſic. Tum quia privilegium ad non peccãdum venialitèr in materia determinata non derogat ſingularitati Privilegij B. MARIÆ, quòd reddidit illam immunem ad non peccandum in omni materia. Tum quia de Beato Ioanne Baptiſta canit Eccleſia: *Aurea deſerti teneris ſub annis, ciuium turmas fugiens petiſti, ne levi ſaltem maculare vitam famine poſſes.* Quibus inſinuatur privilegiũ immunitatis à venialibus, quę ſermone committuntur, vti ſunt mendacia, veniloquia, verba ocioſa, & alia huiuſmodi, quæ ore proferuntur, & committuntur: hæc enim indigna, & indecentia ſunt officio prędicatoris ſic eximij, qualis fuit Ioannes Baptiſta. Sed dicis aliud eſſe defacto vitare omnia venialia in tali materia, & aliud poſſe vitare illa: Eccleſia ſolum celebrat Ioannem de poſſe, non vero de eo, quòd defacto vitaverit. Reſp. in materia privilegij non eſſe phyloſophandũ, ſicut de alijs auxilijs gratiæ communibus, ſicut patet de privilegio confirmationis, quòd non ſolum dat poſſe vitare omnia mortalia, ſed etiam dat de facto vitare illa per totam vitam. Sic qui dedit Ioanni privilegium, vt poſſet, credendum eſt piè dediſſe quoque actu vitare omnia venialia in prædicta materia.

Sic de Angelico Præceptore Eccleſia canit, quòd poſtquam præcinctus eſt ab Angelis cingulo caſtitatis, omni prorſus ſenſu libidinis caruit: & in materia ſuperbiæ: *O munus Dei gratiæ vincens omne miraculum! Peſtiferæ ſuperbiæ numquam perſenſit ſtimulum.* De Beato etiam Ioſeph multi piè credunt, quòd ex eo tempore, quo Beatæ MARIÆ fuit deſponſatus, ex ſpeciali privilegio in materia caſtitatis numquam venialitèr peccaſſet. Decebat enim ſponſum huius puriſsimæ Virginis, cum qua familiaritèr converſabatur, eſſe quoque puriſsimum. Sed ego piè crediderim numquam in prædicta materia venialiter peccaſſe; imo ſemper fuiſſe preſervatum, ob hoc que electum ex omni carne in ſponſum B. V. Piè enim credi poteſt, quòd ſicut electa in Matrem Dei nullam vnquam contraxit peccati maculam, ſic electus in Patrem Dei, cui Chriſtus dicere potuit, Pater meus es tu, numquam in materia caſtitatis venialitèr peccaverit.

De Sancto Benedicto quoque refert Gregorius Magnus 2. Dialog. cap. 2. Sãctum Benedictum numquam ſenſiſſe rebellionem carnis, poſtquã ſe inter ſpinas volutavit. Crediderim quoq́, omnes iſtos ligatũ habuiſſe fomitem circa libidinẽ, nec tentatos fuiſſe tentatione carnis. Nã hæc, vt vidimus ſupra ex D. Thom. numquã contingit ſine peccato aliquo, obquã

ratio-

rationem docet hoc ipsum de Christo. Quæ omnia probabiliter tantum dicta habeantur. Nam de his privilegijs tantum constat, quantum sufficit ad reddendam rem probabilem.

QVÆSTIO OCTAVA.

De necessitate auxilij in homine iusto ad bene aliquando supernaturaliter operandum.

SVPPONIMVS vt certum, ad quemcumque actum supernaturalem in homine iustificato necessarium esse concursum primæ causæ, prævium, & simultaneum in via D. Thom. quia omnis causa secunda indiget moveri à prima motione proportionata cum effectu, vndè si effectus supernaturalis sit, concursus primæ causæ supernaturalis necessariò erit.

§. I.

An auxilium efficax collatum homini iusto ad supernaturaliter operandum sit specialis gratia respectu hominis iusti reduplicata eius iustitia?

420 VERTITVR ergo in dubium, an tale auxilium supernaturale, requisitum ad supernaturaliter operandum, sit gratia specialis, reduplicata forma iustificante, id est, an homini iusto, ex quo iustus est, sit debitum supernaturale auxilium ad aliquando operandum benè supernaturaliter: eo modo quo supra diximus, quòd homini lapso debitum est auxilium ad benè moraliter operandum aliquando in ordine naturæ.

Circa cuius dubij resolutionem duplex versatur sententia. Prima affirmat, esse gratiam specialem, tàm respectu hominis secundum esse hominis, quàm respectu illius adhùc reduplicativè vt iusti, quia respectu vtriusque indebita est. Ita Montesinos hic, disp. 29. quæst. 2. num. 34. & Lorca, disput. 3. Secunda sententia affirmat, esse gratiam specialem respectu hominis, negat vero esse gratiam specialem respectu doni iustitiæ, nempè gratiæ iustificantis. Ita tenent Caietan. & Medina in præsenti, Curiel dub. vnico, §. 3. Suarez, lib. 3. de auxilijs, cap. 4. num. 6. & lib. 10. de Gratia, cap. 2. num. 22. refertque Valentiam in præsenti, & Belarmin. lib. 6. de Gratia, & lib. arb. cap. vltimo, assertione 13. Quam etiam tenet Godoy hic, disput. 46. §. 1. numero 4. Tertia sententia est Ioannis à S. Thoma hic, disp. 21. artic. 1. lit. C. dicit enim hic Auctor, quòd debitum vel indebitum simpliciter, & absolutè non pensatur penes habitum, sed per comparationem ad habentem, cumque personę habenti simpliciter sit indebitum auxilium ad benè operandum in ordine supernaturali, tale auxilium absolutè & simpliciter erit gratia specialis, licèt secundumquid reduplicato habitu possit dici auxilium ordinis supernaturalis.

421 Sit conclusio. Homini iustificato reduplicata gratia habituali debetur ad operandum supernaturaliter aliquando aliquod auxilium supernaturale. Hanc tenent Auctores pro secunda sententia relati, & prob. Primo, homini ex vi doni creationis debetur auxilium ad aliquando benè moraliter operandum; at ex vi iustificationis homo accipit gratiam habitualem, & virtutes infusas, quibus per modum actus primi sufficienter, & proportionate inclinatur ad aliquando benè operandum moraliter supernaturaliter: ergo homini reduplicative vt grato debetur supernaturale auxilium, quo applicatur ad operandum benè moraliter supernaturaliter, & consequenter tale auxilium gratia specialis non erit comparative ad hominem vt reduplicative gratia informatum.

422 Negat Consequentiam Montesinos, & assignat discrimen in eo, quòd homini ad aliquando benè operandum moraliter naturaliter debetur cogitatio boni honesti naturalis, qua illius voluntas excitatur ad bonum, & in actu primo sufficienter completur, vndè etiã debetur cõcursus ad aliquãdo benè operandũ moraliter; at vero volũtati nostræ vt supernaturali habitu affectæ non debetur cogitatio, qua excitetur ad bonũ supernaturale amplectendum, cumque per illam in actu primo compleatur, cõ-

ſequens ſit, quòd ei adhùc ſub reduplicatione ſupernaturalium habituum non ſit debitus concurſus, quo ad actum ſupernaturalem de facto applicetur.

Sed contra eſt. Nam ſi inquiratur, quare ex vi creationis debetur homini ſancta cogitatio ad operandum bonum morale naturale, non alia aſſignari poteſt ratio, niſi quia ex vi creationis ſufficienter inclinatur homo ad bonum naturale amplectendum; ſed etiam ex vi iuſtificationis accipit homo gratiam, & habitus infuſos, per quos ſufficienter inclinatur ad amplectendum bonum ſupernaturale morale: ergo etiam ex vi iuſtificationis debebitur homini iuſto reduplicata iuſtitia ſancta cogitatio excitans illum ad bonum ſupernaturale amplectendum, qua compleatur in ratione actus primi & conſequenter erit ei debitus concurſus applicans eum ad operãdum benè moraliter ſupernaturaliter.

Explicatur hoc. Conſtitui hominem in tali rerum ordine, vt aliquando ex cõcurſu naturalium cauſarũ excitetur cogitatio ſufficiens ad bonum, non aliundè probatur, niſi quia propria natura ſufficienter, & proportionatè inclinatur ad aliquando benè operandum moraliter; at homo ratione gratiæ, & virtutum ipſam conſequentium ſufficienter, & proportionatè inclinatur ad benè ſupernaturaliter operandum: ergo debetur illi cogitatio ſupernaturalis ſufficiens honeſta ſupernaturalis.

423 Secundò reſp. Ioannes à S. Thom. quòd in ordine naturæ collatio auxilij efficacis ad aliquando benè operandum moraliter non eſt nova gratia diſtincta à dono creationis; at in ordine ſupernaturali auxilium applicãs ad benè operandum ſupernaturaliter eſt nova gratia diſtincta à gratia iuſtificationis, vtpote ſpecialiter collata ex meritis Chriſti, & dependenter à beneficio mortis eius. Sed contra eſt: nam licèt tale auxilium ſit ex meritis Chriſti; non tamen ex hoc colligitur, quòd non ſit debitum homini iuſto ratione gratiæ iuſtificantis & donorum: ergo nulla ſolutio. Prob. Antec. gratia, & virtutes, quæ inclinant iuſtum ſufficienter proportionatè ad operãdum aliquando benè moraliter ſupernaturaliter, ſunt ex meritis Chriſti: ergo cum his debeatur prædictum auxilium, ex hoc quod ſit ex meritis Chriſti, non infertur eſſe gratiam ſpecialem reſpectu hominis iuſti, vt iuſti reduplicative. Itaque duo debebat probare hic auctor, nempè quod eſſet gratia ex meritis Chriſti, & quod eſſe ex meritis Chriſti conveniret illi primo, & per ſe, & non ex connexione cum gratia & virtutibus, quorum ſecundum cum non probet, argumentum factum non ſolvit.

Sed dicis collationem talis auxilij eſſe novam gratiam ex meritis Chriſti ſupra gratiam iuſtificantem: ergo erit ſpecialis gratia. Reſp. eſſe novam gratiam novitate diſtinctionis, non novitate connexionis: ſicut ſolet dici de homine vltimo diſpoſito ad iuſtitiam, quòd collatio gratiæ eſt novus favor, vt dicit Concilium Tridentinum, novus novitate diſtinctionis, non novus novitate connexionis.

424 Denique reſpondent, quòd cum hoc auxilium ſupernaturale ſit, non poteſt deberi, cum nihil magis obſtet ſupernaturalitati, quam ratio debiti, quæ ratio non militat in ordine naturæ. Vndè conceſſo Antecedenti negatur Conſeq. Sed contra eſt. Nam licèt ſupernaturale abſolutè ſit indebitũ naturę, quia eſt ſupra naturam, & ſupra omnem exigentiam naturæ; tamen non repugnat ſupernaturali formæ eſſe debitam naturæ ratione alicuius doni ſupernaturalis: videmus enim, quòd homini vltimo diſpoſito ad gratiam connaturaliter debetur collatio gratiæ, videmus etiam, quod habenti lumen gloriæ naturaliter debetur concurſus ſupernaturalis ad videndum Deum, de quo alia plura theologię ſuppetunt exempla: ergo.

425 Denique prob. ſpecialiter contra Ioannem à S. Thom. Habenti formam, cui aliquid eſt debitum, reduplicata forma, eſt ei abſolutè debitum; ſed iuxta hunc Auctorem gratiæ, & virtutibus ad eam naturaliter conſequutis hoc auxilium ſupernaturale ad benè ſupernaturaliter operandum eſt debitum: ergo & homini habenti gratiam prædictum auxilium reduplicata gratia erit abſolutè, & ſimpliciter debitum. Dices hanc doctrinam eſſe veram, quando habens formam eſt capax huius, quòd eſt illi deberi id, quòd debetur formæ habitæ: porrò natura hominis non eſt capax huius, quòd eſt illi deberi auxilium ſupernatu-

naturale ad aliquando ſupernaturaliter operandum, & ſic non erit bona Conſeq. gratiæ habitæ debetur auxilium ad aliquando ſupernaturaliter operandum: ergo, & homini habenti tale auxilium erit etiam debitum, & ſic non erit gratia ſpecialis. Exemplum huius doctrinæ habetur, etenim quia Verbum divinum eſt incapax, quod ei fiat gratia, etiam ſi ſuſtentet humanitatem aſſumptam, cui fit gratia, non ſequitur, quòd Verbo Divino, etiam reduplicata humanitate, fiat gratia: vndè tota gratia vnionis facta eſt humanitati, non vero Verbo divino. Ita in præſenti, quia natura eſt incapax, quòd ei debeatur auxilium ſupernaturale, licèt hoc ſit debitum gratiæ, non tamen ſequitur, quòd ſit debitum naturę reduplicata gratia.

Sed contra eſt. Nam gratia, & virtutes perficiunt hominem, non ſolum vt formæ ſubiectum, ſed etiam vt comprincipia principium vitale operationum ſupernaturalium: ergo auxilium ad operãdum vitaliter ſupernaturaliter erit gratiæ, & virtutibus debitũ vt principio *quo*, homini autem ratione gratiæ, & virtutum vt principio *quòd* vitaliter operative. Ex quo apparet diſcrimen inter exẽplum adductum, & noſtrum caſum; etenim reſpectu gratiæ vnionis humanitas aſſumpta non eſt ſolum principium *quo*, ſed vere eſt principium *quod*, itaque inter extrema, quæ vniuntur nulli fit gratia, neque vt *quò*, neque vt *quòd*, niſi ſoli humanitati, cui vt *quò*, & vt *quòd* vniri verbo ſolum gratioſum eſt. At auxilium ad ſupernaliter vitaliter operandum eſt debitum, vt *quòd*, non gratiæ, quæ tãtum eſt operativa vt *quò*, ſed homini, qui eſt operativum principium vt *quòd*: ergo tale auxilium homini affecto gratia erit debitum vt *quòd*, & gratiæ debitum vt *quò*, & ſic non erit ſpecialis gratia reſpectu hominis iuſti reduplicata iuſtitia.

§. II.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

426 PRIMO arguit Ioannes à S. Th. ex Concilio Arauſicano 2. cap. vltimo, ibi: *Confitemur baptizatos, quæ ad ſalutem pertinent, poſſe, & debere implere, Chriſto tamen auxiliante, & cooperante.* Et Trident. Seſſ. 6. cap. 16. ibi: *Cum ipſe Chriſtus Ieſus, tamquam caput in membra, in ipſos iuſtificatos virtutem ingiter influat, quæ omnia bona eorum opera, antecedit, cõmittatur, & ſubſequitur, & ſine qua nullo modo illi grata, & meritoria eſſe poſſunt.* Ex quibus fit argumẽtum. Quodcumque opus meritorium, & ſupernaturale indiget gratia per Chriſtum: ergo indiget gratia ſpeciali. Prob. Conſeq. Omnis gratia per Chriſtũ oritur ex meritis Chriſti, & ex beneficio Incarnationis: ergo eſt dependens à tali beneficio: ergo eſt gratia ſpecialis, cum igitur homo iuſtus ad operandum ſupernaturaliter poſt iuſtificationem indigeat beneficio Incarnationis, & meritis Chriſti, ſibi applicatis ad obtinendum illud auxilium, conſequenter illud auxilium eſt gratia ſpecialis, cum detur mediante beneficio ſpeciali.

Secundò obijcit. Etiam ſi gratia non daretur beneficio Redemptionis, ſed à Deo creatore, ſicut in ſtatu innocentię, adhùc auxilium ſupernaturale in homine iuſtificato eſt in debitum ipſi homini, & conſequenter ſpeciale reſpectu illius: auxilium enim non datur habitui, ſed habenti, id eſt, perſonæ, vt excitetur per illud ad operandum, tamquam per formam ſupernaturalem, quòd totaliter ipſi perſonæ eſt in debitum, & conſequenter illud donum ſupernaturale ſimpliciter eſt gratuitum, & indebitum, licèt ſecundum quid debitum ſit, & ordinarium; quia reſpectu principij *quòd* eſt indebitum, licèt reſpectu formæ, ſeù habitus, qui eſt principium *quò* videatur debitũ & ordinarium. Eſſe autem debitum, vel indebitum magis iudicãdum eſt ex parte principij *quòd*, ſeù perſonæ, quia illi donatur, habitus vero ſolum eſt id, ratione cuius donatur, ſicut econverſo quando perſona eſt divina, vt in Chriſto, licèt fiat gratia humanitati, non tamẽ dicitur fieri perſonę, vndè ſolum reſpectu ipſius habitus diſtinguitur auxilium ſupernaturale in ordinarium, & extraordinarium, generale, & ſpeciale; reſpectu tamen perſonæ omne auxilium ſupernaturale ſpeciale eſt.

427 Ad hoc argumentum concedo Antec. & diſt. Conſeq. Ergo eſt gratia ſpecialis, reſpectu hominis ſecundum ſe, concedo Conſeq. reſpectu hominis, reduplicata iuſtitia, nego Conſequentiam

tiam, ad prob. conceſsis præmiſsis; diſt. Conſeq ergo eſt gratia ſpecialis, reſpectu hominis ſecundum ſe, concedo Conſeq. reſpectu illius reduplicata iuſtitia, nego Conſeq. Itaque ex vi iuſtificationis debetur homini iuſto, quòd ex meritis Chriſti detur auxilium ſupernaturale ad aliquando benè ſupernaturaliter operandum, & ſic, quòd tale auxilium ſit ex meritis Chriſti, non infert ſpecialem gratiam, quia licèt ſit diſtinctum beneficium, eſt tamen debitum ex vi iuſtificationis. Itaque ex quo gratiæ iuſtificanti eſt debitum auxilium ſupernaturale ad aliquando benè ſupernaturaliter operãdum, etiam eſt debitum prędictæ gratiæ, quod ex meritis Chriſti tale auxiliũ detur: vndè ſolum cõvincitur reſpectu perſonæ eſſe gratiam ſpecialem, non vero probatur, quòd perſonæ, reduplicata iuſtitia, ſit indebitum, & conſequenter non probatur, quòd ſit gratia ſpecialis.

Ad ſecundum dico, quòd habenti duplicitèr gratia concedi poteſt: primo ratione ſui, & ſic omnis gratia ſupernaturalis gratia ſpecialis eſt, quia omninò indebita eſt: alio modo ratione gratiæ præſuppoſitæ in ſubiecto, quæ cum ſit tota ratio, ob quam datur, ſi id, quòd datur, prædictæ gratiæ ſit debitum, vt detur, etiam perſonę ratione gratiæ eſt debitũ, vt detur, & prout ſic gratia ſpecialis non eſt. Et ad id, quòd dicitur, quòd tale auxilium non datur habitui, ſed perſonæ, dico, quòd licèt non detur habitui vt *quòd*, datur tamen habitui vt *quo*, quatenus habitus ipſe eſt ratio adęquata, quòd perſonæ detur, & ſic tale debitum refunditur in perſonam, non ratione ſui, ſed ratione habitus.

428 Tertiò arguitur ex D. Tho. in præſenti, aſſerente hominem iuſtum pręter gratiam, quam in iuſtificatione recepit, egere divino auxilio ad operandum duplici ratione: primo ex generali dependentia moventis ſecundi à primo: ſecundò propter rebellionem carnis, ignorantiam, & diaboli tentationes; at ex prima cauſa colligitur neceſsitas auxilij ad ſingulos actus, quòd ſit gratia ſpecialis: ergo & ex ſecunda colligetur neceſsitas auxilij ſpecialis ad ſingulos actus. Reſp. Caietanus hoc requirere D. Thom. ad frequenter ſupernaturaliter operandum, non verò ad aliquando efficiendum vnum, vel alterum opus facilè. Sed inſtat contra hoc Lorca. Nam prima ratio probat, requiri gratiam pro ſingulis actibus: ergo & ſecunda probabit eãdem gratiam ſpecialem etiam pro ſingulis actibus, & non ſolum ad frequenter ſupernaturaliter operandum. Secundò: nam ſi ſolum requireret D. Tho. ſpecialem gratiam ad frequenter ſupernaturaliter operandum, idem eſſet, atque illam exigere ad perſeverandum in gratia, cum in nullo alio perſeverantia in gratia conſiſtat, quam in continua præceptorum obſervantia; at hoc dicendum non eſt, alias idem in hoc articulo D. Thom. reſolveret, atq; in ſequenti: ergo.

429 Sed ſolutio Caietani optima eſt, & tenenda, & ad primam inſtantiam nego Antec. licèt enim gratia movens, & applicans ad frequenter operandum ſpecialis ſit, tamen ſpecialis non eſt ad vnum vel alterum opus facilè operandum, ſed debetur homini iuſtificato: Ad ſecund. nego Mai. Etenim non eſt idem egere ſpeciali gratia ad frequenter operandum ſupernaturaliter per obſervantiam præceptorum, & egere gratia ſpeciali ad perſeverandum in gratia vſque ad mortem, nam ſi homo pro parvo tempore totam legem cuſtodiat, gratia ſpeciali non indiget, ſi tamen poſt iuſtificationem in breviſsimo tempore moriatur, ſpeciali dono perſeverantiæ indiget, vi cuius coniungat gratiam cũ morte, vndè licèt admittatur gratiã ſpecialem requiri ad frequenter ſupernaturaliter operandum, articulus de perſeverantia ſuperfluus non erit. Et quidem de multis iuſtis dicitur, quòd per maiorem partem vitæ ſuæ benè operati ſunt, quibus tamen donum perſeverantiæ conceſſum non eſt.

430 Quartò arguitur ex D. Tho. art. ſequenti in argumento *ſed contra*, in quo probat donum perſeverantiæ eſſe diſtinctum à gratia iuſtificante, & illi non connexum, quia à multis ſanctificatis petitur prædictum donum, ſed auxilium ad benè ſupernaturaliter operandũ petitur in oratione à ſanctificatis per gratiam: ergo etiam erit ſpecialis gratia. Confir. ex alia ratione, qua probat D. Thom. in corpore, perſeverantiam eſſe beneficium ſpeciale, quia videlicèt multi exiſtunt in gratia, quibus non datur perſeverare vſque in finem; at etiam multi exiſtunt in gratia, quibus non da-

tur

tur perſeverare vſque in finem ; at etiam multi exiſtunt in gratia, quibus non datur benè ſupernaturaliter operari : ergo ſimiliter auxilium ad aliquando benè ſupernaturaliter operandum non erit beneficium ſpeciale ſuper beneficium iuſtificationis.

431 Ad hoc argumentum reſpondetur ex Argumento ſed contra nõ fieri argumentum irrefragabilis authoritatis, nam multoties in ipſo vtitur D. Thom. ſolis congruentijs, & non rationibus convincentibus. Vel ſecundo dicatur D. Tho. ſolum probare, quod perſeverantia finalis ſit diſtinctum donum à gratia habituali, quòd optimè probat ex eo, quòd iuſtificati adhùc orant pro dono perſeverantiæ. Quòd autem ſit ſpeciale beneficiũ, nõ probat ex oratione. Et ſic ratione adducta ſolum cõvincitur auxiliũ ad operandũ aliquãdo ſupernaturaliter requiri poſt iuſtificationem, nõ vero probatur quod ſit ſpecialis gratia. Ex quo patet ad confirm. negando Maiorẽ. Etenim ex hoc, quod multi ſint in gratia conſtituti, quibus non datur perſeverantiæ donum, ſolum probatur gratiam habitualem non ſufficere ad perſeverãdum, non autem probatur donum perſeverãtiæ eſſe gratiam ſpecialem: nec hoc erat intentum illius articuli, cuius titulus talis eſt: Vtrùm homo in gratia conſtitutus indigeat auxilio gratiæ ad perſeverandum? Qua ergo ratione probatur donum perſeverantiæ eſſe gratiam ſpecialem, dicemus, Deodante, infra.

432 Quintò arguitur. Donum conſervationis gratię eſt diſtinctum à dono iuſtificationis, nec cum illo connexum: ergo etiam auxilium ad aliquando benè operandum ſupernaturaliter eſt beneficium diſtinctum, & non connexum cum gratia habitualis. Prob. Ante. Primo, quia beneficium gubernationis in eſſe naturę eſt diſtinctum beneficium à dono creationis: ergo pariter conſervatio gratiæ, & divina gubernatio ſub illa eſt diſtinctum beneficium à beneficio iuſtificationis. Secundò: nam cum gratia amiſſibiliter infundatur à Deo, & dependenter à libero arbitrio, nõ debetur illi cõſervari in eſſe: ergo conſervatio eſt ſpecialis gratia ſupra rationem iuſtificationis.

433 Ad hoc diſt. Antec. à dono iuſtificationis, eſſentialiter ſumpto, conc. Antec. à dono iuſtificationis, quoad integrantia ipſum, nego Antec. Et diſt. Cõſeq. ergo etiam auxilium, &c. quoad eſſentialia doni iuſtificationis, concedo Conſeq. quoad integrantia iuſtificationem, nego Conſeq. Idemque dico de beneficio gubernationis reſpective ad beneficium creationis. Itaque ſi donum iuſtificationis quoad ſibi tantum eſſentialia conſideretur, ſolum dicit infuſionem gratiæ, donorum & virtutum, quæ ad ipſam naturali conſequio conſequuntur. Si autem conſideretur quoad ea, quæ ad eius integritatem expectant, ſic exigit ſui conſervationem pro aliquo tempore, ſaltem in aliquo individuo: & ſic quoque exigit auxilium ſupernaturale ad aliquando benè ſupernaturaliter operãdum. Quòd autem gratia amiſsibiliter infundatur à Deo, ſolum probat, quòd perpetua conſervatio non ſit ei debita in omnibus individuis, non vero probat quòd non ſit ei debita in aliquo.

Pro cuius maiori luce advertendum eſt, integritatem eſſe in duplici differẽtia: alia enim conſequitur per modum proprietatis phyſicæ, vel moralis: ſicque gratia iuſtificans integratur donis, & virtutibus theologicis, & moralibus, quæ integritas invenitur in omnibus habentibus gratiam. Alia eſt integritas per modum accidentis ſeparabilis, & huiuſmodi eſt integritas conſervationis, ex qua accidentaliter integratur iuſtificatio, ſicut in ordine naturæ donum creationis integratur excellentia ingenij, corporis pulcritudine, & alijs huiuſmodi, quæ cõtingenter donum creationis exornant, & integrant. nec tamen in omnibus individuis inveniuntur, ſed ſolum in aliquibus. Sicque philoſophandum eſt de auxilio ad ſupernaturaliter operandum.

434 Sed inſtas. Auxilium efficax ad aliquando efficaciter diligendũ Deũ ſuper omnia non ſpectat ad integritatẽ iuſtificationis, etiam accidẽtaliter ſumptæ: ergo neque auxilium ad rectè ſupernaturaliter operandum ſpectabit ad integritatem iuſtificationis, modo explicato. Prob. Conſeq. Nam ſicut gratia ratione virtutum infuſarum eſt proximè potens proportionate ad aliquod opus ſupernaturale, ita ratione charitatis eſt proximè potens proportionatè ad actum ſupernaturalis dilectionis ſummi boni ſuper omnia creata: ergo ſi hoc non ſufficit

ficit, vt iuſtificatio integretur auxilio efficaci ad diligendum Deum ſuper omnia, etiam non ſufficiet ad hoc, quòd auxilium ſupernaturale ad aliquando ſupernaturaliter operandum ſpectet ad integritatem iuſtificationis modo explicato.

Ad hoc argumentum, conceſſo Antecedenti, nego Conſeq. Ad prob. nego ly *ſicut*. Etenim gratia, & virtutes phyſicè, & moraliter poſſunt proximè elicere aliquod opus ſupernaturale, ſaltem facilè, & ſic exigunt integrari aliquo auxilio ſupernaturali ad aliquando eliciendum illud: at ad actum dilectionis Dei ſuper omnia, licèt phyſicum poſſe habeant, nõ tamen habent morale, & ſic non exigũt pro ſui integritate auxilium efficax ad diligendum Deum ſuper omnia. Cuius aſſigno rationem, nam actus ſupernaturalis dilectionis Dei ſuper omnia eſt perfectiſsimus actus, & continet actu propoſitum efficax adimplendi omnia mandata, & vincendi omnem gravem tentationem: & ſic homo per gratiam, & virtutes ſolum habet proportionem phyſicam, non autem moralem.

QVÆSTIO NONA.

De neceſsitate gratiæ ad perſeverandum vſque in finem vitæ.

435 SVPPONO literam D. Th. hic art. 10. de triplici acceptione perſeverantiæ. Primo accipitur pro habitu mentis firmante contra irruentes triſtitias. Secundo pro habitu, quo homo proponit perſeverare in bono vſque ad finem. Tertiò pro continuatione executiva in bono vſque in finem vitę. De qua tertia acceptione præſens procedit quæſtio. Quæ adhùc duplicitèr accipitur: primo ſic, quòd ab inſtanti iuſtificationis vſque ad finem vitæ diuturnum tempus intercedatur, in quo plura præcepta adimplenda occurrunt, pluresque tentationes vincendæ, multæque dœmonis inſidiæ, & appetitus inſultationes. Secundo accipitur taliter, quòd duratio in gratia breviſsima ſit, vſque ad mortem tamen perveniat, vt in puero recenter baptizato, & ſtatim emortuo, & in adulto, qui in articulo mortis, vel per baptiſmum, vel ſacramentalem abſolutionem accipit gratiam, & ſtatim moritur.

§. I.

An ad continuationem gratiæ vſque ad mortem ſufficiant habitualis gratia, & auxilia illi ex communi providentia annexa?

436 CIRCA quòd quæſitum. Primo certũ eſt inter omnes Chatholicos ad perſeverandum in gratia vſque ad finem vitæ, non ſufficere liberum arbitrium, tamquam fidei dogma contra perfidum Pelagium tenẽtem oppoſitum. Secundo certum eſt ad perſeverandum in gratia, vſque ad finẽ vitæ non ſufficere gratiam, & virtutes ad illam cõſequutas, ſed requiri aliquod aliud donum diſtinctum. Quòd probat D. Thom. hic in art. 10. Primo, quia iuſtificati adhùc expoſcunt à Deo donum perſeverantiæ, vſque in finem. Secundo, quia multis datur gratia cum virtutibus, & tamen non datur perſeverare vſque in finem.

Quæritur ergo an hoc auxilium ſuperadditum ſit debitum gratiæ, & exactum ab illa proùt in hoc ſtatu hominib⁹ infunditur. Circa quòd duæ reperiuntur ſententiæ. Prima affirmat ad perſeverãdum in gratia vſque ad finem vitæ, quãdo ab inſtanti iuſtificationis vſque ad mortem longum temporis ſpatium intervenit, neceſſariam eſſe gratiã ſpecialem, id eſt gratiæ habituali indebitam: ſi autem breve tempus intercedat, vbi tantum præcepta facilia adimplẽda occurrunt, & ſolum leves tentationes vincendæ, non requiri gratiam ſpecialem, ſed ſufficere donum diſtinctum à gratia, & virtutibus, ad illam conſequutis. Ita tenet Vega in Tridentinum, lib. 12. cap. 22. circa finem. Secunda ſententia, eaq; veriſsima, affirmat ad quãcumque perſeverantiam finalem ſpecialem gratiam requiri. Ita tenent Ferrara, 3. contra Gentes, cap. 155. Soto, lib. 1. de Natura, & Gratia, cap. 22. vltima concluſione. Alvarez, lib. 10. de Auxilijs, diſp. 103. Zumel, diſp. 1. & 2. Caiet & Medina circa iſtũ art. Curiel, dub. 1. Monteſinos diſp. 29. queſt. 3. Lorca, diſp. 13. memb. 1. Martinez, dub. 1. 2. & 3. Suarez, lib. 10. de Gratia,

tia per plura capita. Vazquez, disp. 197. cap. 1. Granadus controversia 8. de gratia, disp. 1. Godoy hic disp. 47. §. 1. Ioannes à S. Thom. hic disp. 21. art. 2. Gonet disp. 1. de necessit. gratiæ, §. 3. Contenson hic, dissertione 2. cap. 1. consectario primo.

Quæ sententia necessariò tenenda est, & prob. primo ex Concilio Trident. Sess. 6. Canone 16. ibi: *Si quis magnum illud vsque in finem perseverantiæ donum se certò habiturum absoluta, & infabili certitudine dixerit, nisi hoc speciali revelatione didicerit, anathema sit.* Quibus donum ad perseverandum vsque in finem vitæ magnum donum dicitur, quo titulo dum perseverantiæ donum insignitur, specialitate gratiæ, tàm in ordine ad subiectū, quàm in ordine ad gratiam habitualem, gaudere, declaratur. Secundo prob. Specialior est gratia, qua actu perseverent iusti vsque in finem vitæ, quam sit ea, qua solum physicè, & moraliter perseverare possint; sed ad posse moraliter perseverare vsque in finem requiritur specialis gratia: ergo à fortiori ad actu perseverādum specialior gratia necessaria erit, Conseq. est bona, Mai. certa, & Minorē probant verba Concilij Trident. Sess. 6. cano. 22. ibi: *Si quis dixerit iustificatum, vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit.*

438 De qua autem perseverantia vsque ad mortem Concilium loquatur, fidamus Augustino, ex quo omnis hæc doctrina de perseverantia vsque ad mortem desumpta est. Et quidem Augustinus libro de dono perseverantiæ, cap. 1. sic loquitur: *Non contendo de verbis, si & illa perseverantia putatur esse dicenda, tāquam temporis sui, de qua nunc egimus, perseverantiam, qua in Christo perseveratur vsque in finem, nullomodo habuisse dicendū est, qui non perseveraverit vsque in finem. Potiusque hanc habuit vnius anni fidelis, & quantum infra cogitari potest, si donec mereretur, fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguum temporis ante mortem à fidei stabilitate defecit.* Itaque, vt patet, secundum Augustinum perseverantia, ad quam requiritur gratia specialis, solum est illa, qua perseveratur in gratia vsque ad mortem, sivè hoc sit per multum temporis, sivè parvo tempore duret.

Et cap. sequenti, loquens de ipso dono perseverantiæ ait: *Sed quis dicat illis non donari perseverantiam, qui ægritudine corporis, vel quocumque casu moriuntur in Christo, cum longè difficilior donetur eis, à quibus suscipitur & mors ipsa pro Christo.* Et cap. 27. *Sed mirabiliter, & fidelibus evidentior largitas bonitatis Dei est, quod etiam parvulis, quibus obedientia non est illius ætatis, vt detur, datur hæc gratia, scilicèt perseverantia.* Ex quibus tale producit argumentum. Secundum Augustinū donum perseverātiæ donum gratiæ speciale est; at hoc datur cuicūque in gratia moritur, sivè per multum tempus duret in illa, sivè cito post acceptam gratiā moriatur: igitur omni perseverāti in gratia vsque ad mortem datur gratia specialis, vt vsque ad mortem perseveret.

439 Sed ratione probatur conclusio. Omnis perseverantia vsque in finem est prædestinationis effectus, ita proprius, vt convertibiliter se habeat cum illa; at quòd sic cum prædestinatione cōparatur, gratia specialis est respectu cuiuscumque alteriùs auxilij spectantis ad ordinem gratiæ, cum prædestinatio sit providētia specialissima, cum omni alia providentia gratiæ comparata: ergo perseverantia finalis est gratia specialissima, ne dum comparata cum nostra natura, sed etiam comparata cum nostra gratia iustificante.

§. II.

Soluuntur argumenta contra conclusionem.

440 PRIMO arguitur contra cōclusionem. Casu, in quo ab instāti iustificationis vsque ad instās mortis solum intercedat facilè præceptum servandum, ad perseverandum finaliter specialis gratia necessaria non est: ergo gratia specialis non requiritur ad omnem perseverantiam vsque in finē vitæ. Prob. Antec. Ad tunc perseverandū finaliter solum est necessarius concursus divinus, seù congrua cogitatio, qua de facto observatur præceptum; at ad eius observantiam specialis gratia necessaria non est: ergo ad tunc finaliter perseverandum specialis gratia necessaria non est. Ad hoc argumentum nego Anteced. ad prob. nego Mai. Licèt enim per sanctam illam cogitationē, quæ gratia specialis non est, observetur præceptum, tamèn

mèn vltra hoc requiritur ſpecialiſsimũ beneficium conſiſtens in eo, quòd gratia coniungatur cum morte, in quo Auguſtinus, vt vidimus, dixit conſiſtere perſeverantiæ donum.

441 Inſtas. Mortis eventus tunc naturalis eſt; conſervatio gratiæ per breve tempus per auxilium generale ordinis gratiæ fit: ergo coniunctio vtriuſque ſpecialiſsimum beneficium non erit. Secundò: nam ex data ſolutione videtur ſequi, quod donum perſeverantiæ in hoc caſu non differat à perſeverãtia in amẽte, aut in puero, quòd videtur falſum. Prob. ſequela, quia ſolum poſſet ab illo differre per auxilium datum ad præcepti adimpletionem; hoc autem, cum ex ſolutione data gratia ſpecialis non ſit, nõ poteſt in ratione doni perſeverantiæ diſcrimen ponere: nam hoc ſpeciale eſt. Tertiò. Nam ſequitur perſeverantem in hoc caſu à non perſeverante per nihil ſupernatutale diſtingui, Conſeq. videtur falſum: ergo. Prob. ſequela. Nam præter gratiæ infuſionem, & conſervationem ſolum ibi intervenit mortis eventus, & illius cum gratia coniunctio; primum, & ſecundum generalia ſunt, tertium naturale, vltimum ad gratiæ conſervationem nullam addit ſupernaturalitatem: ergo nihil eſt ſupernaturale in hoc dono, illud à perſeverantia non finali diſtinguens.

442 Ad primam dico, quòd infuſio gratiæ, & conſervatio eius ex termini ad providentiam generalem ordinis gratiæ pertinet: ſed infuſio, & conſervatio ex voluntate efficaci de eo, quòd cõiungatur cum morte, ad ſpecialiſsimam providentiam pertinet, nempè prædeſtinationẽ, cuius talis coniunctio proprijſſimus effectus eſt. Ad ſecundã conc. ſequelam, & nego Min. Etenim iam diximus ex Auguſtino, quòd donum perſeverantiæ eſſentialiter ſolum dicit coniunctionem gratiæ cum morte: cumque hoc reperiatur in amente, & in puero ſit conſeq. quodquoad eſſentialia non eſt diſcrimen inter vnam, & alteram perſeverantiam vſque ad finem vitæ. Ad tertiam diſt. Mai. per nihil ſupernaturale diſtingui quoad ſupernaturalitatem intrinſecam, tranſ. Mai. quoad extrinſecã nego Mai. & in hoc ſenſu nego Minor. Itaque perſeverans in gratia à perſeverante in ea vſque ad mortem in hoc diſtinguitur, quòd hic ex efficaci voluntate prædeſtinandi coniungit gratiam cũ morte, in quo ſpecialiſsimum beneficiũ ſtat; hoc non habet alter, ſed cum ambo ſint in gratia quoad entitatem intrinſecam ſupernaturalitatis, non diſtinguuntur: diſtinguũtur antẽ quoad ſupernaturalitatem extrinſecam, quia alter habet gratiam ex providentia generali ordinis gratiæ, qui autem vſque ad mortẽ perſeverat, habet gratiam ex ſpecialiſsima providentia, nempè prædeſtinationis.

Sed inſtas: ergo ſi Deus coniungat cum morte gloriam, non ex voluntate abſoluta beatificandi, nulla erit diſtinctio in perſeverantia finali etiam quoad extrinſecam ſupernaturalitatem; caſus autem iſte de potentia abſoluta poſsibilis eſt, cum nulla ſit repugnantia in hoc, quod Deus non decernat efficacitèr gloriam conferre, niſi poſt prævisſam perſeverantiam finalem in gratia, ſicut nec eſt repugnantia in eo, quòd Deus non decernat efficacitèr dare gloriam, niſi poſt prævisionem meritorum: ergo. Ad hoc concedo Conſequẽtiam, & ad Min. ſubſumptam do tranſeat. Quiá non eſt huius loci examinare veritatem, vel falſitatem eius, & nego Conſeq. Nam hic loquimur de facto, & ſecundum ordinarium curſum præſentis providentiæ, iuxta quam media efficacia in ordine ad finem non ponuntur in exequutione, niſi ex voluntate efficaci intentiva finis, iuxta quam primo Deus efficacitèr vult dare gloriam Petro, V. g. & ex hac voluntate efficaci vult, quod perſeveret finaliter in gratia: & ſic perſeverantia finalis eſt effectus talis voluntatis proprius, & convertibilis cum illa vnde ſemper importat ſecum ſupernaturalitatem extrinſecum condiſtinguentem illum ab omni alia conſervatione gratiæ non coniuncta cum morte.

§. III.

An poteſtas moraliter ſufficiens ad non ponendum obicem conſervationi gratiæ omnibus iuſtis conferatur, ſeù offeratur à Deo?

443 CONCLVSIO eſt affirmativa: Omnes iuſti poſsũt phyſicè, & moraliter non ponere obicem conſervationi gratiæ per auxilium

lium collatum, vel oblatum. Conclusio est communis inter Theologos, & prob. nam potestas physica, & moralis ad non ponendum obicem gratiæ est posse physicum, & morale ad nunquam peccandum mortaliter; at ad hoc omnibus iustis vel confertur, vel offertur sufficientia moralis: ergo. Prob. Min. ex Arausicano 2. can. vltimo ibi: *Hoc etiam secundum fidem Catholicam credimus, accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante, & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Et ex Trident. Sess. 6. cap. 11. ibi: *Qui sunt Filij Dei, Christum diligunt, qui autem diligunt eum, vt ipsemet testatur, servãt sermones eius, quòd vtique cum diuino auxilio præstare possunt.* Ergo. Nec valet dicere hic solum commendari potestatem physicam, non verò moralem. Non vtiq; valet. Nam amplius posse ad numquam peccandum mortaliter habent homines iusti, quam habeant in peccato existentes; at hi habent posse physicum ad servandum omnia præcepta, quæ obligant sub mortali: ergo cum Concilium loquatur de hominibus iustis, non tãtum docet habere posse physicum ad servanda omnia præcepta, quæ sub mortali obligant, sed etiam docet habere ad id posse morale.

Secundò prob. Omnes iusti inexcusabiliter obligantur ad numquam ponẽdum obicem gratiæ, neque eius conservationi: ergo habent posse non solum physicum, sed etiam morale, saltem per gratiam oblatam, ad non ponẽdum obicem gratiæ vsque ad mortem. Patet Cõseq. Nam licèt possit Deus de potentia absoluta aliquem obligare sub mortali cum potentia physica solum, & non morali ad singula, & ad aliquam collectionem; tamen de potentia ordinaria id nõ videtur possibile, eo quod cum peccatũ mortale gravis culpa sit, & reatum pœnæ æternæ inducat, insuave, & durum apparet hominem obligare sub mortali præceptis, quorum tota collectio sit moraliter impossibilis absque illius culpa: ac proindè cum iugum Dei suave sit, & onus eius leve, non est possibile, attenta divinæ providentiæ suavitate, vt desit iustis, & amicis suis in auxilijs ad moralẽ sufficientiam exactis in ordine ad totam collectionem præceptorum obligantium sub mortali servandam.

444 Sed contra conclusionem obijcies ex D. Thom. quæst. 24. de verit. art. 13. quærit enim ibi D. Thom. vtrum quis in gratia existens possit mortale peccatum vitare. Et resp. dicẽdum: *Quod aliud est dicere, posse abstinere à peccato, & posse perseverare vsque in finem vitæ in abstinentia à peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere à peccato, potentia fertur super negationem tantum, vt scilicèt aliquis possit nõ peccare, & hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam nõ inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum, quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum: & ideò quando occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur concupiscentias sequendo, quas tamen non necesse habet sequi. Quia vero nullus motus liberi arbitrij in eo præcedit plenam deliberationem, pertrahẽs in peccatum, quasi inclinatione habitus, ideò potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur, iste potest perseverare vsque ad finem vitæ in abstinentia à peccato, potentia fertur ad aliquid affirmatiuum, vt scilicèt aliquis ponat se in tali statu, quòd peccatum in eo esse non possit; aliter enim homo per actum liberi arbitrij non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret: hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrij, quia virtus motiua exequens ad hoc non se extendit, & ideò homo causa perseverantiæ sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam à Deo petere.* Sic D. Thom. ergo sentit, quòd iusti non habent potentiam moralem ad perseverandum in gratia. Patet consequentia, quia perseverare in gratia vsque in finẽ est posse perseverare in abstinentia à peccato vsque ad mortem; sed homo iustus hoc non potest secundum D. Thom. ergo neque potest perseverare in gratia vsque ad mortem.

Tum etiam: nam eam potentiam negat iustis, quam eis concedit ad non peccandum mortaliter; sed hæc tantum est antecedens, & non consequens: ergo negat iustis potentiam antecedentem ad perseverandum in gratia vsque ad mortem, & non solum consequentem. Tum etiam: nam probavimus iustos posse perseverare in gratia vsque ad mortem, quia possunt non peccare vsque in finem, præcepta adimplendo, quæ obligant sub mor-

mortali, & hanc Conſequentiam dicit D. Thom. non eſſe bonam, cum primum concedat iuſtis, & neget ſecũdum: ergo.

Reſp. ad hoc Illuſtriſsimus Godoy D. Thom. ſolum velle hominem iuſtum non poſſe facere, ſe perſeverare, vt cõſtat ex fine corporis, ibi: *Quia per hoc importatur, quòd homo ſe conſtituat in ſtatu, in quo peccatum in eo eſſe non poſsit, quòd eſt ſe impecabilem reddere.* Et quia hoc homo præſtare non poteſt, quia ad hoc requirebatur, quòd homo in ſe ipſo cauſaret donum gratiæ actualis, ad quod ſequitur infallibiliter, quòd perſeveret in finẽ; hinc eſt, quòd homo iuſtus nequeat, ſe facere, perſeverare: non autem negat D. Thom quod homo iuſtus habeat poteſtatem moralem ſufficientem ad perſeverandum in finem cum auxilio efficaci gratiæ actualis applicante ad perſeverandum.

Sed contra eſt. Nam D. Thom. negat hanc propoſitionem, loquens de homine iuſto: *Iſte poteſt perſeverare vſque ad mortem in negatione peccati*: quia talis propoſitio facit ſenſum, quòd homo poſsit ſibi eſſe cauſa ſuæ perſeverantiæ finalis: ergo non ſolum negat, quòd iuſtus poſsit ſibi eſſe cauſa ſuæ perſeverantiæ finalis, ſed plane negat, quòd homo iuſtus poſsit perſeverare in negatione à peccato vſque in finem vitæ. Secundò inſto. Nam concluſio Illuſtriſsimi Godoy, quam etiam ego teneo, non eſt affirmativa, ſed negativa, videlicèt omnes iuſti poſſunt phyſicè, & moraliter non ponere obicem conſervationi gratiæ, quæ eſt propoſitio negativa, quam concedit D. Thom. in adducta diſputata, videlicèt poſſe iuſtum non peccare vſque ad mortem, hoc enim plane eſt poſſe non ponere obicem conſervationi gratiæ: ergo diſputata adducta potiùs ſtat pro noſtra concluſione, quam pugnet contra eum.

Sed quia ex Concilio Trid. Seſſ. 6. can. 22. habemus, quòd iuſtus cum auxilio Dei poſsit perſeverare in gratia vſque ad mortem, quibus doctrina D. Th. adverſari non poteſt: debemus dicere, iſtam propoſitionem, *iuſtus poteſt perſeverare in negatione à peccato vſq; ad mortem*, duplicem poſſe facere ſenſum; aliũ cauſativum, & effectivum doni, quo iuſtus de facto vſque ad mortem perſeverat: & in hoc ſenſu omninò neganda eſt, vti negatur à D. Thom. & non aſſeritur à Concilio. Alium ſenſum facere poteſt, videlicèt quòd iuſtus poteſt perſeverare in iuſtitia non cauſativè, ſed paſsivè, id eſt medio auxilio divino dante actualẽ perſeverantiam finalem, ad quod homo non ſe habet activè, ſed receptivè. Diximus enim ſupra, quòd donum perſeverãtiæ finalis eſt tantum à Deo coniungente gratiam cum morte: & ſi tantum eſt à Deo activè, ab homine tantum eſſe receptivè.

Et ſi inſtes. Homo iuſtus aliquando per activam obſervantiam mandatorum in eventu mortis finaliter perſeverat: ergo concurrit activè ad ſui finalem perſeverantiam. Prob. Antec. Per id perſeverat, per quod finaliter non ponit obicem gratiæ, ſed aliquando per activam obſervantiam in eventu mortis non ponit obicem gratiæ: ergo per activam obſervantiam mandatorum aliquando finalitèr perſeverat. Ad hoc diſt. Antec. finalitèr perſeverat præſuppoſitivè, conc. Antec. formalitèr, nego Antec. & Conſequent. Itaque perſeverantia finalis cum conſiſtat in coniunctione gratiæ cum morte, ſupponit conſervationem gratiæ, & illa ſuppoſita quaſi altero extremo coniunctionis ex ſpecialiſsimo dono, ad quod non ſe habet activè homo iuſtus, ſed merè paſivè, & receptivè, Deus coniungit gratiam cum morte: & ſic quamvis activè ſe habeat ad obſervantiam mandatorum, non tamen ſe habet activè ad finalem perſeverantiam. Aliud enim eſt efficere extrema coniunctionis, & aliud efficere ipſam coniunctionem extremorum.

§. IV.

An auxilia, quæ dant poteſtatem moralem ad perſeverandum moraliter, ſint debita gratiæ habituali pro hoc ſtatu?

445 FERRARA 3. contra Gentes, cap. 155. & Medina in præſenti aſſerunt ex vi gratię habitualis, & donorum conſequentium ipſam competere iuſtis facultatem ſufficientem ad perſeverãdum finaliter. Oppoſitum autem tenent Suarez vbi ſupra, cap. 2. num. 7. tenet ſimiliter Godoy vbi ſupra §. 3. Et quidem circa hoc quæſitũ vnum eſt certum, nempè iuſtis ad poſſe mora-

moralitèr perſeverare vſque in finem, modo à nobis ſupra explicato, nõ ſufficere gratiam habitualẽ, & virtutes ad illam cõſequutas, ſed vlteriùs requiri quotidiana adiutoria ad adimplenda præcepta, vincendas tentationes, & carnis inſultationes. Ita colligitur ex Arauſicano can. 6. & 10. ibi: *Adiutorium Dei etiã renatis, & ſanctis ſemper eſt implorandũ, vt ad finẽ bonũ pervenire, vel in bono poſsint opere perdurare.* Et can. 15. *Natura humana etiã ſi in illa integritate, in qua eſt condita, permaneret, nullomodo ſe ipſam, creatore non adiuvante, ſervaret*: Vndè, cum ſine gratia Dei ſalutem non poſsit cuſtodire, quã accepit, quomodo ſe ſine gratia Dei poterit reparare, quod perdidit. Et cap. 25. *Hoc ſecundum fidem Catholicam credimus, quòd, accepta per baptiſmum gratia, omnes baptizati Chriſto auxiliante, & cooperante, quæ ad ſalutem pertinent, poſsint, & debeant, ſi fideliter laborare voluerint, adimplere.* Et infrà: *Diuini eſt muneris, quod poſt baptiſmum cum ipſius adiutorio, quæ ſibi ſunt placita, adimplere poſsimus.* De his ergo auxilijs diſtinctis à gratia, virtutibus, & donis, quærimus in præſenti, an ſint debita gratiæ habituali pro hoc ſtatu.

446 Et reſpondeo negativè. Et probo ratione D. Thom. in hoc art. Nam gratia habitualis, proùt in hoc ſtatu confertur, licèt ſanet animam quoad mentẽ, expellendo peccatum, non tamen ſanat ab infirmitate carnis ex peccato relicta: ergo licèt ſecundum ſe potens ſit ad vitanda omnia peccata vſque ad mortem, vt tamen homini in hoc ſtatu confertur, non dat ei poteſtatem moralem ad illa vſque ad mortem cavenda. Prob. Conſeq. Nam indigentia ſpecialis adiutorij ad poſſe omnia mortalia continuatè vitare non naſcitur præciſè ex infirmitate peccati, quo ratio ſuperior eſt averſa à Deo, & in finem vltimum creatum cõverſa, ſed ex carnis infirmitate, & rebellione appetitus inſultantis contra rationem, vt colligitur ex illo Pſalm. 7. *Infœlix ego, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Ieſum Chriſtum*: Ergo cum gratia habitualis infirmitatem partis inferioris non auferat, neceſſitatem ſpecialis adiutorij dantis poſſe relinquit.

Dicis infirmitatem carnis, quam non ſanat gratia, proùt nunc confertur, non reddere moralitèr impoſsibilem obſervantiam omnium mandatorum obligantium ſub mortali: & ſic ex hoc, quòd carnem non ſanet, non benè inferri neceſsitatem auxilij ſpecialis ad vitanda omnia peccata mortalia vſque ad mortem. Conſeq. eſt bona, & Antec. probabis ex D. Thom. quæſt. 24. de verit. artic. 13. ibi: *Cum enim dicitur aliquem poſſe abſtinere à peccato, potentia fertur ſuper negationem tantum, vt ſcilicèt aliquis poſsit non peccare, & hoc poteſt quilibet in gratia exiſtens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam non ineſt aliqua habitualis inclinatio in peccatum, quin potiùs ineſt ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum: & ideò quando occurrit ei aliquid ſub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione gratiæ diſſentit ab illo, niſi in contrarium nitatur, concupiſcentias ſequendo, quas tamen non neceſſe habet ſequi. Sic ergo quia non poteſt facere, quin aliquis motus concupiſcentiæ inſurgat præveniens totaliter actum liberi arbitrij, omnia peccata venialia vitare non poteſt. Quia vero nullus motus liberi arbitrij in eo præcedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum, quaſi inclinatione habitus, ideò poteſt omnia peccata mortalia vitare.* Sic D. Thom.

Ex quibus duo inferuntur: primo, quòd ex appetitu non ſanato per gratiam non infert D. Thom. quòd iuſtus non poſsit vitare omnia mortalia, ſed ſolum infert, quòd non poſsit vitare omnia venialia. Secundò infertur, quòd cum gratia ex ſe habitualiter inclinet ad vitandum peccata, auxilia, quibus homo iuſtus vitat peccata, ſunt ſecundum inclinationem gratiæ: & ſic erunt illi debita auxilia ad vitandum omne mortale peccatum. Secundò prob. hoc ipſum ex ipſo D. Thom. hic artic. 8. vbi aſſerit hominem in ſtatu gratiæ habitualis poſſe ab omni peccato mortali, quòd in ratione conſiſtit, abſtinere, non autem ab omni veniali propter corruptionem inferioris appetitus: ergo quod gratia habitualis non ſanet inferiorem appetitum, licèt ſit in cauſa ad non vitandum omne veniale, non tamen eſt in cauſa ad non vitandum omne mortale. Confirmatur. Nam, vt vidimus ex D. Thom. nullus motus liberi arbitrij pertrahẽs in peccatũ præcedit plenã deliberationẽ: ergo

omni tali motui poterit homo iuſtus reſiſtere, & ſic gratiæ debebitur auxilium ad vitandum quodcunque mortale.

447 Hæc difficilima ſunt, ſed ſolventur per gratiam Dei. Vndè ad primum nego Antec. Ad prob. ex D Thom. dico ſanctum Doctorem ibi docere, quòd certum eſt, videlicèt quòd iuſtus nõ poſſit vitare omne veniale propter inſurgẽtes impetus, quos omnes ratio nequit præuenire: poſſe autem vitare omne mortale quia per auxilia gratiæ poteſt omnibus eis reſiſtere. An autẽ hæc auxilia ſint debita, vel indebita gratiæ? De hoc nihil determinare Et ad primum, quòd ex appetitu non ſanato per gratiam nõ infert impoſsibilitatem vitandi omnia mortalia ſed ſolum omnia venialia. Dico hanc conſequentiam non feciſſe D. Tho. quia talis conſeq. ſolum eſt vtilis ad probandum, quòd auxilia, quæ dantur homini iuſto ad vitanda omnia mortalia, ſint indebita gratiæ, proùt nunc confertur, ad quod probandum nos illa vſi ſumus: de quo tamen D. Thom. non curabat, ſupponẽdo, quòd auxilia, quædantur homini iuſto ad vitanda omnia mortalia, ſufficiebant ad ſanandum appetitum inferiorem, ne impediret per ſui exorbitantiam vitationem omnium mortalium faciendam ab homine iuſto. Itaque hic ſunt duo conſideranda, alterum eſt, quod homo iuſtus per continuatam conceſsionem auxiliorũ poſsit vitare omnia mortalia, & hoc certiſsimum eſt, & docetur à D. Thom. Alterum eſt, quòd hæc continuatio auxiliorum non eſt debita gratiæ, quòd probatur ex eo, quòd gratiæ, proùt nunc confertur, non eſt debitum ſanare appetitum ſenſitivum, & eius motus inſurgentes reprimere: ergo auxilia, quibus appetitus ſenſitivus ſanatur, quantum ad hoc, quòd relinquat poſſe morale vitandi omnia peccata, nõ ſunt debita gratiæ, proùt in hoc ſtatu confertur, & hoc non probavit D Thom & ſic ratione, qua nos vtimur, non eſt vius.

Ad aliud, quod inferebatur, quod auxilia, quibus datur poſſe moraliter vitare omnia mortalia, ſũt ex inclinatione gratiæ, dico ex hoc non inferri eſſe debita, ſed eſſe conformia ipſi gratiæ: ad debitũ enim vltra inclinationem requiritur exigentia quam non habet gratia reſpectu prædictorum auxiliorum, vt probavimus: & ſic ex hac inclinatione non probatur talia auxilia eſſe debita gratiç, proùt nũc confertur in ſtatu lapſus. Ad ſecundũ reſpondet Godoy D. Thomã nomine peccati mortalis, quòd in ratione cõſtit, nõ loqui de omni peccato mortali, ſed ſolũ de illo, quòd extrinſecè originem trahit, quod ſatis explicuit dicẽs, ab omni mortali, quòd in ratione cõſiſtit. Pro quo advertit in homine exiſtente in peccato mortali eſſe duo capita, ex quibus provenit impotentia vitandi collectivè omnia mortalia, ſcilicèt corruptio rationis per averſionem à Deo vltimo fine, converſionemq; ad creaturam, ex qua oritur, quòd niſi in continua præmeditatione exiſtat, non poſsit nõ iuxta præcõceptum finem multoties operari, & corruptio partis inferioris ſuis motivis impugnantis rationẽ: & quia in homine reparato per gratiam eſt primum caput, videlicèt peccatum, deſtructum, hinc fit, quòd ratione gratiæ poſsit omnia mortalia, quæ ex illo originem extrahebant, vitare. Et hoc voluit D. Tho. dum dixit ab omni mortali, quòd in ratione conſiſtit.

448 Hæc tamen interpretatio valdè diſſonat a mẽte D. Th. nam dum dicit ab omni mortali, quòd in ratione conſiſtit, citat ſe ipſum, dicens *vt ſupra dictum eſt*, ſupra q. 74. art. 4. vbi Angelicus Doct. probat, quòd peccatum mortale non poteſt eſſe in ſenſualitate, ſed ſolum in ratione. Vndè illud relativum, *quod in ratione conſiſtit*, non reſtringit ad aliqua mortalia, ſed ſolum explicat diſtinctivũ mortalis à veniali per hoc, quòd primum ſolum in ratione ſubiectatur, à qua ſola cõmittitur: cum tamẽ veniale ſit in ſenſualitate. Loquitur ergo de omni mortali D. Th. de quo docet hominem exiſtentem in gratia poſſe ab omni mortali abſtinere, nõ vero ab omni veniali propter corruptionem appetitus ſenſitivi.

449 Vndè ad argumentum conc Ant. & Conſeq. Etenim nos non probavimus, hominẽ exiſtẽtẽ in gratia non poſſe moraliter vitare omne mortale ex eo, quòd gratia pro hoc ſtatu non habeat ſanare appetitũ ſenſitivũ, ſed ſolum probavimus, quod auxilia, quibus homo exiſtens in gratia habet poſſe vitare omnia mortalia, ſint indebita gratiæ, proùt nũc cõfertur: quia, proùt nũc cõfertur, nõ eſt debitũ illi ſanare appetitũ ſenſitivũ. Et ſic auxilia, per quæ ſanatur appetitus ſenſitivus, quãtum ſufficit, vt relinquat in homine iuſto

poſſe

poſſe moraliter omnia mortalia vitare, ſunt indebita gratię, prout nunc confertur. Et ſic ſunt gratię ſpeciales, adhuc reſpectu ipſius gratiæ habitualis.

Ad confir. conc. Antecedenti, diſt. Conſeq. ergo omnibus illis poterit homo iuſtus reſiſtere per ſolam gratiã habitualem, nego Cõſeq. per auxilia ſuperaddita, & à Deo liberaliter conceſſa, cõc. Conſeq. Itaque licèt omni motui libero pertrahente ad peccatum poſsit homo iuſtus reſiſtere potentia phyſica: vt tamẽ poſsit moraliter, requiruntur illuſtrationes ad bonum ſuadentes & quibus, quod latebat, apparet, pijs affectionibus voluntatis ſuave facientibus, quòd non delectabat timore, & terrore in commiſsis à Deo, quibus declinamus à malo, & inclinamur ad bonum, prout paſsim dictat Auguſtinus. Hæc autem dant poſſe morale ad vitãdum omnia mortalia, & ſunt indebita homini iuſto: quia per hæc ſanatur homo à corruptione carnis, quantum requiritur ad hoc, vt voluntas moraliter poſsit vitare omne peccatum mortale.

§. V.

An homo in ſtatu innocentiæ ſpeciali gratia indiguiſſet ad perſeverandum in bono vſque in finem vitæ?

450 DVO involvit præſens quæſitum, alterum principale, & alterum acceſſorium. Principale habetur in titulo, & acceſſorium eſt, an ad poſſe moraliter perſeverare in gratia vſque ad finem vitæ indiguerit gratia ſpeciali. Circa quod Monteſinos docet ad vtrumque gratia ſpeciali indiguiſſe. Secunda ſententia docet ad neutrum horum hominem indiguiſſe gratia ſpeciali, ſed ſuffeciſſe ad vtrumque providentiam generalem illius ſtatus. Ita tenet Zumel in preſenti diſp. 1. concluſione 3. & Lorca diſp. 15. refertque pro ea Scotum in 3. diſt. 27. quæſt. 1. Sotum de natura, & gratia, cap. 6. Belarm. lib. de gratia primi hominis, cap. 4. Molinã in concordia quæſt. 14. artic. 13. diſp. 4. & plures alij Recentiores. Tertia ſententia diſtinguens inter perſeverare in gratia longo tempore, & perſeverare in gratia vſque ad finem, ſivè per breve tempus, ſivè per longum, aſſerit ad primũ non ſpeciali gratia, ſed ſolum generali, ſeù providente gratia indiguiſſe: ad ſecundum autem ſpecialem gratiam fuiſſe neceſſariam. Sic docet Granados controv. 8. de gratia, tract. 5. diſp. 9. ſect. 2. Quarta diſtinguens inter poſſe perſeverare per modum actus primi, & perſeverare de facto vſque in finem, affirmat ad primum ſpecialem gratiam non eſſe neceſſariam, bene autem ad ſecundum. Ita Alvarez, lib. 10. de auxilijs, diſp. 166. & lib. 6. reſponſ. cap. 1. Suarez, lib. 10. de gratia, cap. 9. Vazquez, diſp. 107. cap. 2.

451 Sit concluſio. Homo in ſtatu innocentiæ quoad ſufficientiam operativæ virtutis poſſet nunquam peccare abſque ſpeciali gratia ſuperaddita gratiæ habituali, & virtutibus illam conſequentibus. Ita tenet Godoy contra Auctores primæ ſententiæ. Et prob. auctoritate Auguſtini, lib. de corrept. & gratia, cap. 11. ibi: *Vt reciperet bonum, gratia nõ egebat, quia non perdiderat: vt autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiæ, ſine quo id omninò non poſſet: acceperat poſſe, ſi vellet, ſed non habuit velle, quòd poſſet.* Quibus docet hominem adhuc reparatũ per gratiam aliquo adiutorio indigere, quo Adamus in prima ſui conditione nõ indigebat; at hoc adiutorium non eſt illud, quod dat actu non peccare, cũ hoc etiam primus homo in illo fœlici ſtatu etiam indigeret: nec eſt adiutorium gratiæ habitualis, & virtutum, quia ad eliciendam actuum, & obſervandam præceptorum ſupernaturalium prædicta neceſſaria erant: ergo erat adiutorium ſpecialis gratiæ ſuperadditæ gratiæ, & virtutibus, quo in ſtatu lapſus homo indiget ad non peccandum, & in illo ſtatu non indigebat.

452 Ratione prob. In ordine naturæ homo in ſtatu innocentiæ poterat per vigorem ſuæ naturæ in omne bonum ſuæ naturæ conſonum, ita vt poſſet nunquam peccare contra legem naturæ: ergo per gratiam habitualem, & virtutes ad illam conſequutas poſſet quoque in omne bonum ſupernaturale, ita vt poſſet non peccare, frangẽdo aliquod præceptum ſupernaturale. Reſp. Monteſinos vbi ſupra nullam eſſe paritatem: nam ad opera pietatis efficiẽda requiritur tanta

cogitatio, ſine qua non ſalvatur poſſe moraliter completum per modum actus primi; hæc autem ſancta cogitatio ſemper eſt gratia ſpecialis, quod reſpectu naturalium non militabat: & ſic paritas non tenet. Sed contra eſt: nam etiam ad benè operandum in ordine naturæ requiritur ſancta cogitatio complens poſſe naturale ex parte obiecti, ſicut completur poſſe ordinis ſupernaturalis ex parte obiecti per illam: ergo nulla eſt ſolutio.

Dicis requiri, ſed ineſſe naturali talem cogitationem eſſe debitam naturæ, & in ordine ſupernaturali eſſe indebitã gratiæ. & ſic eſſe ſpecialem gratiam, diſtinctam à gratia habituali, & virtutibus ad illam conſequutis. Sed contra eſt: nam ex eo debebatur in ordine naturæ talis ſancta cogitatio, quia ex parte virtutis operativæ præſupponebatur omnimoda proportio cum omni bono opere naturali; ſed etiam in ordine gratiæ prædicta ſancta cogitatio præſupponebat per gratiam habitualem, & virtutes conſequutas omnimodã proportionem cũ omni bono opere ſupernaturali: ergo etiam talis ſancta cogitatio eſſet debita gratiæ, & ſic non eſſet ſpecialis gratia. Explicatur. Ex eo in ſtatu lapſus prædicta ſancta cogitatio non eſt homini iuſto debita, quia gratia proùt hic, & nunc confertur, non ſanat hominem a rebelione carnis; ſed in ſtatu innocentię gratia habitualis erat gratia hominis ſani, & integri quo ad mentem, & carnem: ergo prædicta ſancta cogitatio eſſet gratiæ talis hominis debita, & conſequenter non eſſet gratia ſpecialis.

§. VI.

Soluuntur argumenta.

453 CONTRA concluſionem primo obijcies D. Thom. in 2. diſt. 29. quæſt. 1. artic. 3. ad 3. ibi: *Vndè non maiori gratia indiget homo poſt peccatum, quam ante, ſed verum eſt, quod ad plura gratia indiget, quæ tamen plura quantalibet gratia facere poteſt.* At homo iuſtus in ſtatu lapſus præter habitum gratiæ, & auxilia efficacia indiget ad diù continuatè operandum benè moraliter ſpeciali gratia dante potentiam per modum actus primi expeditam, vt vidimus: ergo homo conditus in ſtatu innocentiæ hac ſpeciali gratia indigeret. Alias maiori gratia indigeret homo poſt peccatum, quam ante peccatum. Reſp. loqui D. Thom. de maiori gratia habituali, qua deletur peccatum. Et benè ait non eſſe maiorem in homine poſt peccatum, quam ante, quia etſi homo indigeat gratia ad plura poſt culpam, cum illa egeat tum ad meritum gloriæ, tum etiam ad culpæ remotionem: quia tamen minima gratia ſufficit ad delenda omnia peccata; ideò non colligitur ex hac indigentia, quod ei maior gratia fuerit collata, quam homini in ſtatu innocentiæ: non autem negat D. Thom. diverſam gratiam auxiliantem in vtroque ſtatu conferri.

Doctrina huius ſolutionis patebit ex textu. Talis enim eſt tenor eius: *Dicendum quod plus indigenti Deus plus tribuit, dummodo ſit magis ad recipiendum diſpoſitus: alias non eſt verum. Tamen ſciendum eſt, quod, cum indigentia dicatur reſpectu finis, non eſt dicendum, quòd homo poſt peccatum magis egeuerit gratia, quam ante illud. Illud enim, ad quod per ſe gratia ordinatur, ſcilicèt gloria, ſupra vires hominis eſt, ſiuè ante peccatum, ſiuè poſt peccatum. Vndè quantum ad hoc non magis indiget poſt, quam ante. Sed quantum ad hoc, ad quod per accidens gratia ordinatur, quòd eſt remotio mali, magis homo poſt peccatum indiget, & per reſpectum ad gloriam attenditur menſura gratiæ, quia per gratiam maiorem, maiorem quis gloriam meretur; non autem per reſpectum ad remotionem peccati, vel infirmitatis, quia minima gratia ſufficit ad delendum omnia peccata. Vndè non maiori gratia indiget homo poſt peccatum, quam ante, ſed verum eſt, quod ad plura gratia indiget, quæ tamen plura quantalibet gratia facere poteſt.* Sic D. Thom. ex quibus apparet ſe loqui de gratia habituali. Tum quia loquitur de gratia, quę datur iuxta menſuram diſpoſitionis, & quæ non eſt actualis, ſed habitualis. Tum quia loquitur de gratia, quæ eſt principium meriti glorię, & mẽſuratur per quãtitatẽ glorię, quæ tantũ eſt habitualis. Tũ quia loquitur de gratia, per quã formaliter deletur culpa, quæ tantum eſt habitualis. Loquẽdo ergo de iſta, tantum dicit, homo poſt peccatum nõ indiget maiori gratia, quã

ante

ante peccatum; non autem negat post peccatum non indigere aliqua gratia speciali, qua non indigeret ante peccatum. & sic ex eius doctrina non colligitur, quòd ante peccatum ad posse moraliter perseverare vsque in finem indigeret gratia speciali.

454 Secundò arguitur ex Parente Augustino lib. de correptione, & gratia, vbi postquam dixit cap. 11. quod vt homo posset in gratia perseverare, adiutorio gratiæ indigebat, de quo adiutorio in eodem cap. ait: *Tale quippè erat adiutorium, quòd deserereret, cum vellet, & in quo permaneret, si vellet.* At hoc auxiliũ, dans ad perseverandum potentiam, non est gratia habitualis; ridiculum enim est dicere, quòd ad perseverandum in gratia, habitualis gratia requiratur: ergo est gratia ab habituali distincta, & consequenter vt homo in illo statu perseverare posset, gratia actuali speciali indigebat. Ad hoc concessa auctoritate Augustini, nego Min. Si enim illa gratia erat talis conditionis, quòd si homo vellet, posset eam desserere, & si vellet, posset in ea permanere, clare constare potest loqui Augustinum de gratia habituali, quæ sola est permanens, & quam per peccatum deserere possum, & per bona opera conservari possumus in ea. Nec est ridiculũ affirmare, quod ad posse perseverare in gratia, ipsa habitualis gratia requiratur per modum principij bonorum operum, quibus ipsa conservatur: licèt ridiculum esset affirmare, quòd ipsa, vt conservata, requireretur ad sui conservationem. Vbi est obseruandum hanc nostram resolutionem non docere eam doctrinam, quã docebant hæretici, videlicèt, quòd semel gratia in subiecto posita, per solas vires liberi arbitrij ipsa in perpetuum conservetur: non enim hoc dicimus, sed eis adversamur dicentes, quòd gratia semel in subiecto posita per solos actus supernaturales procedentes ab ipsa gratia vt à principio radicali effectivo, & formali informativo, in subiecto possit conservari.

At dicis hanc doctrinam sequi non posse. Nam indè sequeretur ipsam gratiæ conservationem esse præmium operum procedentium ex ea; quòd nõ videtur admitti posse, quia principium meriti nequit cadere sub merito: si autẽ opera procedentia ex gratia promererentur ipsius gratiæ cõservationẽ, principiũ meriti, nempè gratia vt conservata, caderet sub merito, quia in præmium meriti ab ipsa procedentis cõservaretur. Resp. neg. Antec. Ad prob. neg. Mi. nec enim sequeretur principiũ meriti cadere sub merito, quia opera procedentia ex gratia non promererentur conservationem gratiæ, quæ præcederet meritorum elicièt iam, sed promererentur vlteriorem sui in subiecto conservationem. Et sic principium meriti non caderet sub merito.

455 Tertiò arguitur. Vt homo in statu innocentiæ haberet sufficientiã ad perseverãdũ in bono, necessaria erat sancta cogitatio sufficiens; at hæc est auxiliũ specialis gratiæ, à donis habitualibus distinctum: ergo etiã in illo statu ad posse moraliter perseverandum requireretur gratia specialis. Min. in qua est difficultas, prob. Nam sancta cogitatio, esto ad vnum, vel alterum bonũ opus patrandũ sit debita, non tamen semper, & pro semper in illo statu esset debita: ergo illã conferre pro semper, & pro omni opere bono esset gratia specialis. Ad hoc Argumẽt. dist. Min. est gratia specialis à donis habitualibus distincta, respectu subiecti secundũ se considerati, conc. Min. considerati sub reduplicatione habituũ, & donorũ illius status, neg. Min. & Conseq. Ad probationẽ Minoris: non tamen pro illo statu semper, & pro semper esset debita, extra instantiã præcepti, conc. Antec. in stante præcepto, nego Antec. & nego Cõseq. Itaque cogitatio sancta tenens se ex parte principij, proponens voluntati obiectum bonũ licitè amabilè, instante præcepto, est debita, alias non operari benè, non imputaretur ad culpam: & cũ alias homo in statu innocentiæ per gratiam, & virtutes operativas ad illã cõsequutas posset in omne bonum supernaturale, hinc est, quòd absq; gratia speciali posset nũquã peccare. Quod aliter contingit in homine iusto, cui etiã si instante præcepto debita sit prædicta cogitatio tenens se ex parte principij; tamẽ quia per gratiã, & virtutes non habet perfectum posse morale ad prosequendum bonum propositũ voluntati ab intellectu, adhuc eget gratia speciali ad posse moraliter, & expedite nunquam peccare mortaliter.

456 Vlteriùs arguitur. Vt homo in illo statu posset moraliter nunquam peccare, debebat habere potentiam ad

reſiſtendum quibuſvis tentationibus occurrentibus illi; at hanc potentiam non haberet ratione gratię, & donorum ipſam conſequentium: ergo ſolum illam haberet ratione gratiæ ſpecialis. Prob. Min. Nam poſſet Dęmon in illo ſtatu hominem graviter tentare, & defacto tentavit Evam, & mediante illa Adamũ; at tentationi graviter non poſſet reſiſtere ex vi ſolius gratiæ, & donorum illam ſequentium: cum tentatio gravis tunc contingat, quando allicientia, & inclinatio ad malum pręponderat, quo in caſu potentia moralis ad reſiſtendum non extat in probabili multorum ſententia: ergo requirebatur ad poſſe reſiſtere gratia ſpecialis à gratia habituali, & virtutibus diſtincta.

Ad hoc nego Min. Ad probationem dico hominem in illo ſtatu nullam habiturum gravem tentationem, etiam à Dęmone, ſic atteſtante D. Thom. 1. part. quæſt. 96. art. 4. ad 2. vbi ait hominem pro illo ſtatu nullam difficultatem in benè operando ſentire. Et ſolut. ad 3. ait, quòd quia in homine in illo ſtatu nihil erat interius impellens ad malum, ſicut modo eſt, magis poterat ſine gratia tentationi reſiſtere, quam poſſet modo. Et 2. 2. quæſt. 165. art. 1. ad 3. ſic habet: Impugnatio, cui cum difficultate reſiſtitur, pœnalis eſt, ſed homo in ſtatu innocentiæ potetat abſque omni difficultate tentationi reſiſtere & ideò impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit. Si autem in illo ſtatu poſſet homo tentari tentatione gravi, cum difficultate ei reſiſiſteret; & ideò ei pœnalis fuiſſet. Sentit ergo, quòd homo in illo ſtatu non potuit tentari tentatione gravi.

Sed nunquid dicendum erit, quòd Eva non fuit tentata à Dęmone gravi tẽtatione, nec quod Adamus per Evam gravi tentatione tentatus non fuit? Reſp. iuxta doctrinam datam ita eſſe dicendũ, nam tentatio gravis non eſt, ſi non ſuperet potentiam ad reſiſtendum ei per liberum arbitrium: at tentationi, cui ſuccubuit Eva, per liberum arbitrium reſiſtere potuit. Sic docet D. Thom. loco ex 2. 2. adducto art. 1. ad 2. ibi: *Dicendũ quod ſicut Deus ſciebat, quòd homo per tentationem in peccatum eſſet deiſciendus, ita & ſciebat, quòd per liberum arbitrium reſiſtere poterat tentatori.* Hoc autem requirebat conditio ipſius, vt propriæ voluntati relinqueretur ſecundum illum, Eccleſ. 15. *Deus reliquit hominem in manu conſilij ſui.* Vndè Auguſtinus dicit. 11. ſuper Geneſim ad litteram: *Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuiſſe hominem, ſi propterea poſſet benè vivere, quia nemo male viuere ſuaderet, cum in natura poſſe, & in poteſtate habeat velle non conſentire ſuadenti.* Non ergo illa tentatio gravis concenda fuit. Dixerat ſimiliter in fine corporis: ex ſpeciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum, vt nulla creatura exterior ei poſſet nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi Dęmonis reſiſtere poterat.

§. VII.

An homo in ſtatu innocentiæ ad nunquam actu peccandum indiguerit auxilio efficaci diſtincto à gratia, & cæteris donis?

457 CONCLVSIO eſt affirmativa, & ſtatuitur contra Molinam loco ſupra citato aſſerente, non indiguiſſe hominem in illo ſtatu ad perſeverandum defacto vſque in finem auxilio aliquo particulari ſuperaddito habitibus iuſtitiæ originalis gratiæ, & theologalium virtutum. Prob. ergo concluſio ex Auguſtino lib. de corrept. & gratia, cap. 11. vbi docet Adamo in ſtatu innocentiæ conceſſum fuiſſe donum, quo perſeverare poſſet, ſi vellet, non autem auxilium, quo defacto perſeveraret: ergo ad actu perſeverandum præter dona habitualia gratiæ, & virtutum ad actu perſeverandum indiguit auxilio actuali diſtincto. Prob. ſecundò. Eadem eſt ratio de homine in ſtatu innocentiæ quoad indigentiam, vel non indigentiam ſpecialis auxilij ad perſeverandum, ac de Angelis bonis, ſed boni Angeli eguerunt ſpeciali auxilio, vt finaliter in bono perſeverarent: ergo & primi Parentes in ſtatu innocentiæ illo etiam eguerunt. Minor. prob. ex Auguſtino lib. 12. de Civit. Dei, cap. 9. vbi Angelos bonos, qui in dilectione Dei perſeverarunt, accepiſſe maius aliquod auxilium, quam mali qui ceciderunt, aperte docet his verbis: *Iſtis mala voluntate cadentibus illi amplius adiuti ad eam bea-*

beatitudinis plenitudinem: vndè se nunquã casuros certissimi fierẽt, pervenerunt. Vbi illud *amplius adiuti*, cum non sit intelligendum de maiori adiutorio gratiæ habitualis, debet necessariò intelligi de adiutorio gratiæ specialis actualis.

Tertiò probatur conclusio. Omne, quod est de se variabilè, ad hoc vt figatur in vno, indiget auxilio alicuius agẽtis immobilis; sed liberum arbitrium in Angelis, & in primis Parentibus erat variabilè de bono in malum, vt patet ex eventu: ergo vt firmarentur in bono, specialis gratiæ indigebant auxilio. Vndè August. in Psalm. 32. de bonis Angelis sub figura Cœlorum inquit: *Nec ipsi firmitatem propriam præstiterunt verbo Domini cœli firmati sunt, & spiritu oris eius omnis virtus eorum.* Quarto prob. auxiliũ, quòd est effectus specialis providentiæ, est speciale; sed auxilium, quo homo in statu innocentiæ indigebat ad perseverandum infallibiliter in bono vsque ad finem vitæ, erat specialis providentiæ, etiam supposita gratia, & iustitia originali: ergo erat specialis gratia distincta à gratia, & donis iustitiæ originalis. Probo Min. in quocumque statu existat homo, semper effectus proprius, & homogeneus prædestinationis eius est effectus prędestinationis eius; sed auxiliũ ad perseverandum in bono vsque ad finem vitæ est proprius, & homogeneus effectus prædestinationis: ergo est specialis providentiæ, ac per conseq. gratia specialis distincta à donis, & habitibus iustitiæ originalis.

458 Ad hanc rationem, quæ est iugulium oppositæ sententię, respondẽt Iansenij discipuli, quòd si Adam in statu innocentiæ perseverasset vsque ad finẽ, discretio hominum salvandorum, atque adeò eorum prædestinatio ad gloriam non fuisset ex gratia, nec à Deo, sed à libero arbitrio, sivè ab eius merito vt præviso, ante quam Deus eos prædestinaret, ac proindè tunc prædestinatio hominũ non fuisset specialis providentia Dei. Sed contra hoc est, nam in illo innocentiæ statu gloria esset finis prędestinationis, & ad gloriam prædestinarentur homines, sicut nunc prædestinantur: perseverantia autem finalis esset medium efficax ad gloriæ consequutionem: ergo etiam tunc gloria esset primo intenta, & ex voluntate efficaci dãdi gloriam esset volita perseverantia finalis horum præalijs. Prob. Conseq. Nam ordinatè volẽs in omni ordine prius vult efficacitèr finem, & causa consequendi finem efficaciter intẽtum vult ponere media efficacia ad finis consequutionẽ: ergo si gloria tunc esset finis, & perseverantia finalis mediũ efficax ad gloriæ consequutionẽ, donum perseverantiæ esset effectus volũtatis efficacis dandi gloriam, ac per conseq. esset effectus specialis providentiæ.

Deindè qui sic discurrunt in materia tã gravi, deberẽt hoc dictũ suum fundare in Sacra Scriptura, in qua esset revelatum, quòd Adamus perseveraret vsq; ad finẽ vitæ, prædestinatio hominum esset ex prævisione meritorũ; at hoc non est revelatum in Sacra Scriptura, vt per se patet: ergo sine fundamento sic theologizatur. Conseq. est bona Mi. certa, & Maior prob. Nã talis dispositio ordinis prædestinationis esset dependens à sola Dei voluntate: ergo nisi talis voluntas Dei, sic disponens, nobis nõ esset revelata, nõ possemus sic phylosophari, sicuti isti Iansenistæ discurrunt. Cõfir. Scotistæ, qui tenẽt contra D. Th. quòd si Adamus non peccaret, Christus veniret, vt fundent suæ sententiæ probabilitatem, recurrunt ad loca Scripturæ, in quibus Christus anunciatur venturus, nulla facta mentione redẽptionis à peccato: ad quæ si non recurrerent, nullius momenti sua sentẽtia haberetur, quia in his, quæ ex sola Dei volũtate dependent, non possumus cum fundamẽto loqui, nisi ex revelatione divinę voluntatis: ergo vt isti Iansenistæ hoc suum dictum redderent probabilè, deberẽt illud fundare in Sacra Scriptura: ergo cum de hoc nihil in Scriptura habeatur, sine fundamento sic discurrunt.

§. VIII.

Soluuntur argumenta contra conclusionem.

459 PRIMO arguitur contra conclusionem ex August. de corect. & gratia, cap. 11. & 12. vbi expressè docet, quòd Adam per liberum arbitrium perseverare poterat, & quod vt vellet perseverare, in suo reliquerat arbitrio; sed id, quòd libero relinquitur arbitrio, non est gratia specialis: ergo ex mente Augustini Adam vt perseveraret, non egebat speciali auxilio. Respondeo, in illo loco solum velle

Auguſtinum, quòd homo in illo ſtatu per liberum arbitrium poterat perſeverare, ſi vellet, non autem quod liberum arbitrium perſeveraret. Sic interpretatur D. Thom. Auguſtinum 2.2. quæſt. 137. art. 4. ad 2. ait enim: *Dicit Auguſtinus in libro de corrept. & gratia. Quod primo homini datum eſt, vt poſſet per liberum arbitrium perſeverare, non autem vt perſeveraret.* Sic D. Thom. Non ergo perſeverantia finalis erat per ipſum liberum arbitrium. Nec eſt novum, quod poſſe quo ad ſufficientiam relinquatur libero arbitrio, & quod actus illius potentiæ ſit dependens ab aliquo, quòd non eſt in poteſtate liberi arbitrij. Sic Concilium Tridentinum aſſerit: *Si quis dixerit liberum arbitrium motum, & excitatum non poſſe diſſentire, ſi velit, anathema ſit.* Vbi poſſe diſſentire habetur per liberum arbitriũ, cum tamen coniungere diſſenſum cum libero arbitrio moto, & excitato ad amorem gratia efficaci ſit impoſsibile libero arbitrio. Sic in præſenti poſſe perſeverare vſque ad finem conveniebat homini in ſtatu innocentiæ per liberum arbitrium, quia per gratiam, & virtutes poterat non peccare, ſed figi, & firmari in bono id, quòd variabile erat de bono in malum, non poterat ei evenire, niſi ex auxilio gratiæ ſpecialis.

460 Secundo arguitur. Donum perſeverantię erat connaturaliter debitum homini in ſtatu innocentiæ: ergo non erat ſpeciale beneficium. Prob. Antec. Omni formæ in ſuo ſubiecto non impeditæ debetur cõcurſus ad id omne, quòd ex natura ſua exigit; ſed gratia habitualis in homine integro eſt forma ex natura ſua exigens perſeverantiam, & firmitatem, nullumque quantum ad hoc patiẽs impedimentum, ſicut patitur in homine lapſo ob rebellionem concupiſcentiæ: ergo ei debitum fuiſſet titulo connaturalitatis auxilium ad perſeverandũ. Ad hoc nego Antec. ad prob. nego Min. Licet enim gratia exiſtens in homine non impediretur à ſui conſervatione ex rebelione carnis, quæ tunc non aderat, erat tamen obnoxia impedimento ſibi intrinſeco, quia erat mobilis, & vertibilis mobilitate liberi arbitrij. Vnde quãdiù huic impedimento ſubiecta neceſſariò erat, nõ poterat connaturaliter exigere firmitatem, & invariabilitatem in ſubiecto: & ſic talis invariabilitas, quæ conveniret illi, debebat eſſe indebita, atque adeò gratia ſpecialis.

Sed inſtas. Ex bona logica benè ſtat, quòd habitus defacto ſit facilè mobilis à ſubiecto, in quo eſt, ob indiſpoſitionem ſubiecti, & quod ex natura ſua exigat difficilè moveri à ſubiecto: ergo benè ſtabit, quòd gratia ſtatus innocentiæ ob vertibilitatẽ liberi arbitrij haberet vertibilitatem, & variabilitatem in ſubiecto, & quod ex natura ſua naturaliter exigeret habere immobilitatem in illo. Ad hoc nego Conſeq. Etenim habitus ex eſſentia, & natura ſua eſt difficilè mobilis à ſubiecto & ſic quando ex accidenti, nempè indiſpoſitione ſubiecti habet in actu facilem mobilitatem in ſubiecto, cum adhùc retineat eſſentiam, & naturã ſuã, poteſt naturaliter exigere difficilè moveri à ſubiecto. At immobilitas à ſubiecto non convenit gratiæ ex ſe, & ex natura ſua, ſed ex modo conſũmationis Patriæ: & ſic quandiù eſt in via ſubiecta libero arbitrio, non poteſt coniungere iſta duo, nempè habere de facto variabilitatem ex libero arbitrio & naturaliter exigere immobilitatem à ſubiecto. Vnde ſi in hoc ſtatu immobilitatem contingat habere, hæc nequit convenire illi ex ſe, ſed ex ſpeciali auxilio Dei agentis immobilis.

Inſtas. Ergo quoad neceſsitatem gratiæ quantum ad defacto perſeverandum vſque in finem æquales ſunt homo integer, & lapſus; Cõſeq. non videtur admitti poſſe: ergo. Prob. ſequela. Vterq; indiget ad actu perſeverandum ſpeciali dono gratiæ, quo dato, vterque perſeverabit, & quo non dato, per nos neuter actu perſeverabit: ergo in indigẽtia gratiæ ad actu perſeverandum æquales ſunt homo integer, & lapſus. Ad hoc diſt. Maiorem, quantum ad rem exactam, concedo Mai. quantum ad titulum exigẽdi, nego Mai. & nego Min. Etenim homo lapſus, & integer æquales ſunt in exigendo gratiam ſpecialem ad actu perſeverandum vſque ad finem; ſed homo integer titulo ſuæ vertibilitatis de bono in malum exigit donum iſtud, vt figatur, & firmetur in bono: homo autem lapſus exiſtens in gratia ad perſeverandum actu vſque in finem exigit tale donum, iam ob carnis infirmitatem, iam ob vertibilitatẽ liberi arbitrij. Et ſic ſunt æquales in re exacta, & in æquales quoad titulũ exigẽtiæ.

461 Ter-

461 Tertiò arguitur. Poteſt Deus infundere voluntati viatoris, vt habitum, illam immobilitantem in bono, cui proindè debita ſint auxilia efficacia ad nũquam peccandum; at talis habitus nihil aliud haberet, quam illi, quos Deus contulit in ſtatu innocentiæ, cum per illos natura eſſet integra, & perfecta in vtroque ordine naturæ, & gratiæ, quo nihil aliud ille habitus præſtare poſſet: ergo de facto erant debita huiuſmodi auxilia in ſtatu innocentię, ſubindeque donum perſeverantiæ in illo ſtatu non fuiſſet ſpeciale beneficium. Prob. Mai. Nam poteſt Deus reddere impeccabilem animã viatoris per collectionem gratiæ habitualis, vt participantem perfectionẽ aliquam gratiæ conſumatæ comprehenſorum, quomodo B. V. factam fuiſſe impeccabilem docet D. Thom. 3. part. quæſt. 27. artic. 3. & in 3. diſt. 3. quæſt. 1. art. 2. ergo poteſt etiam voluntati viatoris infundere habitum, qui ex ſimili participatione immobilitet illum in bono, ac proinde cui debita ſint auxilia efficacia ad nunquam peccandum. Ad hoc argumentum nego Min. Habitus enim ille, cui debita fuiſſent auxilia efficacia ad nunquam peccandum, redderet hominem habentem illum impeccabilem; ſtatus autem innocentiæ, quamvis rebellionem carnis impedierit, non tamẽ hominem reddidit impeccabilem, vt ex eventu peccati colligitur, & ſic homo innocens manebat variabilis de bono in malum: vnde non erat illi debitum auxilium, quo dirigeretur in bono. Et ſic donum perſeverantiæ fuiſſet in illo gratia ſpecialis.

§. IX.

Vtrùm hoc auxilium tribuens actualitèr perſeverare finalitèr poſſet dici generale, id eſt, non excedens facultatem, ſeù poſſe morale, quòd habebat homo in ſtatu innocentiæ ad perſeverandum?

462 AFFIRMATIVAM partem tenet Illuſtriſsimus Godoy. Quam probat hac ratione. Operari benè, & continuè, & nunquam peccare, in quo donum finalis perſeverantiæ conſiſtit, non excedebat phyſicã, & moralem ſufficientiam, qua homo in illo ſtatu gaudebat ratione vigoris naturę in ordine ad pręcepta naturalia, & habitualium donorum reſpectivè ad ſupernaturalia: ergo auxilia efficacia requiſita ad nunquam defacto peccandũ, & benè continuè operandum erant generalia in hoc ſenſu, id eſt, non excedẽtia facultatem, etiam moralem principiorum, quibus homo in prædicto ſtatu gaudebat.

463 Sed oppoſitum tenendum eſt. Quòd probo; auxilium ad nunquam defacto peccandum erat effectus ſpecialiſsimæ providentiæ; poſſe autem non peccare erat effectus providentiæ communis omnibus exiſtentibus in ſtatu innocentię: ergo auxilium ad nunquam defacto peccandum in toto diſcurſu vitæ longè excedebat ſufficientiam ad nõ peccandum; & ſic adhuc reſpectu illius auxilium ad nunquam peccandum non poterat dici generale. Patet Conſeq. Nã auxilium ſolum poteſt dici concurſus generalis, quando poſſe, & id, per quod ad actum reducitur, eiuſdem providentię ſunt. Nam ſi id, per quod poſſe reducitur ad actum, ſpecialioris ſit providentiæ, concurſus actualis ſpecialioris providentiæ effectus erit, & per conſeq. non erit concurſus generalis, ſed ſpecialis. Antec. autem prob. Nam poſſe non peccare in toto diſcurſu vitæ erat effectus providentię communis ſtatus innocentiæ omnibus individuis talis ſtatus debitus; at defacto nunquam peccare in toto diſcurſu vitæ erat effectus ſolius prædeſtinationis ſolis prædeſtinatis conveniens, cum tamen poſſe non peccare eſſet commune prædeſtinatis, & reprobis: igitur cum in illo ſtatu providẽtia prædeſtinationis eſſet ſpecialiſsima, auxiliũ ad nunquam peccandum defacto in toto diſcurſu vitæ excedebat poſſe in eo, quod poſſe erat providentiæ communis, & nunquam defacto peccare erat effectus ſpecialiſsimæ providentiæ.

464 Confir. quando concurſus comparativè ad poſſe phyſicum, & moſ rale generalis dicitur, tunc debetur habenti tale poſſe ad aliquando exire in actum prędictum auxilium; quòd videmus eſſe verum in ordine naturali, & in ordine ſupernaturali: etenim quia in ordine naturali homo cum ſolo concurſu generali poterat benè moraliter operari, concurſus ad aliquando benè mora-

liter

liter naturaliter debit⁹ eſt. Similiter quia homo iuſtus cũ ſolis auxilijs cõmunibus gratiæ poterat benè ſupernaturaliter operari ipſi reduplicata gratia erat debitũ auxiliũ ad aliquando benè operãdũ moraliter ſupernaturaliter : ergo quia homo in ſtatu innocentiæ cum ſolo cõcurſu generali reſpective ad ſuum poſſe poterat defacto, potentia conſequente, de facto nunquam peccare in toto diſcurſu vitæ ſuæ, aſſerẽdum erit, illi in aliquo individuo, & aliquando debitum eſſe defacto nunquam peccare in toto diſcurſu vitæ, quòd non admittet Godoy.

465 Confir. ſecundò. Poſſe phyſicum, & morale ad nunquam peccandũ ex vi habituum gratiæ, & virtutum non eſſet maius poſſe illo, quòd habet homo iuſtus ex ſpeciali auxilio, diſtincto à gratia, & virtutibus, at ſecundum Godoy auxilium ad nunquam defacto peccãdum excederet illud auxilium dãs poſſe morale in homine lapſo, nec diceretur generale reſpectu poſſe phyſici, & moralis ad nunquam peccandum: ergo neque in homine in ſtatu innocentiæ dicendum erit, quòd auxilium ad nunquam peccãdum defacto ſit concurſus generalis, id eſt, non excedens facultatem actus primi. Conſeq eſt bona, Min. eſt Godoy. Et Maior prob. Nam vtrumque eſt poſſe phyſicum, & morale ad nunquam peccandum cum hoc ſolo diſcrimine, quòd homo innocens habet tale poſſe ex ſolis habitibus gratiæ, & virtutum, homo in ſtatu lapſus habet illud poſſe ex gratia, & virtutibus. & auxilio ſpeciali, per quod completur: ergo non eſſet maius poſſe, poſſe hominis iuſti in ſtatu lapſus. Ex his facilè diluitur Argumentum Godoy, negando Antec. Nam auxilium ad nunquã peccãdum defacto eſt effectus ſpecialiſſimæ providentiæ, nempè prædeſtinationis: poſſe autem eſſet in homine in ſtatu innocentiæ ex providentia generali, & communi illius ſtatus convenienti prædeſtinatis, & reprobis.

QVÆSTIO DEZIMA.

De eſſentia gratiæ habitualis.

LAVDIBVS gratiæ habitualis plena ſunt ora Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum. Hæc enim eſt nobiliſſima ſpecies gratiæ, gratiarum omnium fulgentiſsimum iubar, Parenſque omnium virtutum, de qua dominus Paulo dixit: *Sufficit tibi gratia mea*, & Paulus, *ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Et Chriſtus, *fiet in eo fons aquæ ſalientis in vitam æternam.* Et Petrus, *per quam nobis magna promiſſa donavit, vt per hanc efficiamini diuinæ conſortes naturæ.* Huius ergo eſſentiam, & proprietates examinare volentes, primo inquirimus.

§. I.

Vtrùm gratia ſit aliquid intrinſecum in anima?

466 CIRCA quod turpiter errarunt hęretici noſtri temporis aſſerentes, eſſe ſolum favorem extrinſecum, & mere extrinſecam benevolentiam Dei, per quam anima redditur grata Deo, & ab eo extrinſicè dilecta, ita tenuit Lutherus, Calvinus Kemnitius, & alij eiuſdem furfuris, quos referunt Belarm. lib. 1. de gratia, & lib. arb. Decanus Lovanienſis art. 8. contra Lutherum, & Caniſius lib. 5. de B. V. à quo errore non multum diſtat Albertus Pixius lib. 1. de grat. & lib. arb. vbi ſic ait: *Imaginantur gratiam Dei qualitatem aliquam creatam in anima noſtra à Deo, vel eandem cum charitatis habitu, vel diſtinctam ab eodem. Quæ commentitia vniuerſa exiſtimo.*

467 Veritas tamen Catholica eſt, quòd gratia ſit qualitas inhærens animę. Sic tenet Tridentinum Seſſ. 6. can. 11. ibi: *Si quis dixerit, homines iuſtificari, vel ſola imputatione iuſtitiæ Chriſti, vel ſola peccatorum remiſsione, excluſa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat, aut etiam gratiã qua iuſtificamur eſſe ſolum favorem extrinſecum Dei, anathema ſit.* Et Seſſ. 6. de iuſtific. cap. 7. declarat: *Vnicam formalem cauſam iuſtificationis hominum eſſe iuſtitiam Dei, non qua ipſe iuſtus eſt; ſed qua nos iuſtos facit,* & Catechiſmus Romanus iuſſu Pij V. editus tract. de Sacramento Baptiſmi ſic docet: *Eſt autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum ſub pœna anathematis decrevit, diuina qualitas in anima inhærens, ac veluti ſplendor quidam, & lux, quæ animarum noſtrarum maculas*

delet,

delet, ipſaſque animas pulchriores, & ſplẽdidiores reddit.

468 Ratione prob hoc ipſum. Per gratiam iuſtificantem homo fit obiectũ divinæ dilectionis, cum, vt nomen ipſum ſonat, per ipſam ſit Deo gratus; per illam etiam evehitur homo ad ordinem ſupernaturalem, in quo poſsit divina agere, & pati: ideò namque dicitur homo per gratiam novæ legis in baptiſmo regenerari, quia novum eſſe ſortitur, & in novitate vitæ ambulare tenetur, id eſt, ſupernaturales actiones elicere, quibus beatam viſionem omnes naturæ creatæ, aut poſsibilis vires excedentem conſequatur; at qui dum homo ſit obiectum divinæ dilectionis, neceſſariò alicuius realis doni infuſione mutatur, neque enim ſterilis eſt divina dilectio, vel obiectum amoris ſui in ſubiecto, ſicut creatus amor, ſupponit, ſed facit infundens, vt dicit S. Tho. *& creans bonitatem in rebus*. Principium etiam bonorum ſupernaturalium non minus reale eſſe debet, quam principiũ operationum naturalium, nec minus permanens vt in hoc ordine homo connaturaliter & expedite valeat operari; non enim deterioris conditionis debet eſſe ordo gratiæ, quam naturæ: ergo gratia eſt aliquid reale in anima infuſum.

469 Confir. Hominem eſſe in gratia Dei eſt illum eſſe à Deo dilectum, vt fatentur hæretici; ſed hominem eſſe à Deo dilectum importat aliquid ipſi homini intrinſecum: ergo & eſſe ipſi gratum, ſeu gratia habituali ditatum erit in homine aliquid intrinſecum. Prob. Min. Cum amor ſit affectio, qua quis rendit in aliquod obiectum propter eius bonitatẽ, in hoc conveniunt amor divinus, & humanus, quòd aliquam bonitatem reſpiciant, differunt vero in eo, quòd amor humanus, cum ſit ſterilis, & infirmus, nec ſit effectivus, ſed tantum affectivus, ſupponit in obiecto bonitatem, a qua afficitur, allicitur, & attrahitur. amor autẽ Dei cum ſit fęcundiſsimus, & potentiſsimus, nec affectivus ſed effectivus cauſat bonitatem in obiecto quod diligit. Vndè D. Thom. 1. part. 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 sũt obiectum cõgruum huiuſmodi dilectionis, 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 obiecti congrui, & proportionati talis dilectionis. Et hãc perfectionem dico eſſe gratiam gratum faciẽtem, quæ reddit hominem gratum, & acceptum in ordine ad æternam fœlicitatem.

§. II.

Soluuntur argumenta contra concluſionem & rationem probatiuam eius.

470 PRIMO arguitur per puram extrinſecam benevolentiã Dei homo poteſt reddi dilectus à Deo & illi gratus: ergo non eſt neceſſe, quòd divinus amor ſit productivus alicuius doni intrinſeci, quòd ſit gratia homini inhærens. Prob. Antec. Homo per amorẽ pure effectivum, quo Deum ſuper omnia efficacitèr amat, vere Deum denominat dilectum, & ſibi reddit gratũ, & amicum: ergo & Deus per ſuum amorem mere affectivum, & nihil productivum in homine vere reddet, & faciet hominem ſibi dilectum, gratum, & amicum. Confir. Homo per ſuum peccatum tantum offendit Deum quoad affectum, & ſecundum probabilem ſententiam vere producit in Deo iniuriam, quæ in Deo moraliter ſubiectatur, propter quem purum affectum vere ſit reus ſupplicij æterni: ergo è contra Deus per ſuum amorẽ pure affectivum erga hominem reddet hominem moraliter amicum, & hæredem Regni gloriæ.

Confir. ſecundo. Deus pure affectivè offenſus ab homine poterit reddi paccatus homini ſufficienter ad delendum iniuriam Dei per actum divinum pure affectivum erga hominem: ergo ad hoc vt Deus reddatur paccatus homini, ſic quod ex vi huius remittatur offenſa homini, non requiritur, quòd Dei dilectio ſit vere productiva gratiæ phyſicè inhærentis homini. Probatur Antec. Iſta duo benè, & ſufficienter proportionantur, nẽpè hominem vere offendere Deum per purum affectum & Deum vere dimittere homini offenſam per purum affectum amoris ſui erga hominem: ergo dum homo tantum quoad affectum vere offendit

dit Deum, Deus per purum affectum vere paccabitur homini.

471 Ad hoc argumentum nego Antec. Ad prob. conceſſo Anteced. nego Conſeq. & aſsigno diſcrimen. Etenim cum ad amorem hominis ad Deum ſupponatur bonitas divina diligibilis, amor hominis in Deo ſolum producit denominationem extrinſecam dilecti, & grati ſicut viſio terminata ad colorem ſolū producit extrinſecam denominationem viſi, ſic & amor hominis ad Deum, cum præſupponat bonitatem intrinſecā, quā amat, ſolum in Deo producit denominationem extrinſecam dilecti. At amor Dei ad hominem in ordine ad ſalutem æternam nihil bonitatis in homine dilecto ſupponit, quòd amet, & ideò vt illum denominet dilectum, debet efficere bonitatem ſupernaturalē, quam amat: & ideò vt homo diligatur à Deo, & dicatur ab eo dilectus, & gratus, non ſufficit denominatio extrinſeca amoris, ſed requiritur bonitas gratiæ, ad quam terminatur divinus amor.

Ad confir. concedo Antec. & nego Conſeq. Etenim homo tantum Deum offendit per ſuum peccatum quoad affectum, quia Deus non eſt quoad effectum offendibilis, ſed ſolum quoad affectum: & ſic vere offendit Deum, quia offenditur Deum quantum, & eo modo quo offendibilis eſt. At homo eſt à Deo amabilis effective, & amor Dei eſt efficax, & productivus bonitatis, quam amat; imò repugnat, quòd Deus hominem amet amore ſimpliciter tali, & non ſupponat, vel efficiat bonitatem, quam amat in homine: cum ergo eam non ſupponat factam, oportet, quòd per ſuum amorem illam efficiat.

Dicis: Sicut amor terminatur ad bonum, ita odium Dei terminatur ad malū; ſed odium hominis ad Deum, nec præſupponit in Deo malum, nec per ipſum odium malum in Deo producit, quòd odio habeat: ergo non erit pariter neceſſe, quòd amor Dei ad hominem, vel ſupponat, vel efficiat in eo bonitatem, quam amet. Ad hoc nego Minor. Licèt enim Deus in ſe malus non ſit, ſed ſit ipſa bonitas, tamē dum hominem punit, apprehenditur ab homine vt malus homini, inimicus, & adverſarius, quod malū odit in Deo homo, dum Deum odio habet.

Ad ſecundam confir. nego Antec. Ad prob. nego Antec. Licèt enim iniuria irrogata Deo ſit quid pure morale, tamē cauſatur per ſe ex peccato mortali, quòd eſt intrinſeca privatio gratiæ exiſtens in peccatore, à qua dependet infieri, & cōſervari; & ſic vt Deus paccetur homini, & dimittat ei iniuriam, neceſſe eſt, quòd hominem diligat ea dilectione, quæ privationem gratiæ auferat & ſic eſt neceſſe, quod eum diligat dilectione cauſativa gratiæ.

472 Secundò arguitur. Prædeſtinatio includit ſpecialem dilectionem Dei iuxta Malachiam 1. *Iacob dilexi*; & tamen non ponit ſemper in eis aliquid reale, & ſupernaturale, cum interdum cōtingat prædeſtinatum eſſe in ſtatu mortali, & infidelitatis, ſubindèque omnibus donis ſupernaturalibus ſpoliatum: ergo falſum eſt ex amore ſupernaturali Dei erga homines debere cauſari in illis aliquod donum intrinſecum gratiæ ſupernaturalis: & ſic ruit præcipuum fundamentum concluſionis. Cōfir. Odium Dei nihil ponit intrinſecum in homine, quē odit, ſed tantum facit, quòd ſit extrinſecum obiectum, diſplicens illi, vt patet in pueris in limbo exiſtentibus, quos odit Deus vt Auctor ſupernaturalis; & tamen nihil ponit in illis: ergo ſimiliter Deus per ſuum amorem nihil intrinſecum ponit in homine, ſed ſolum facit illum eſſe obiectum extrinſecum ſuæ dilectionis.

473 Ad hoc argumentum diſt. Mai. Prędeſtinatio includit ſpecialem dilectionem Dei, qua neceſſariò diligat prædeſtinatum, nego Mai. qua diligat illum libere, quando vult, & prout vult, conc. Mai. & conceſſa Minori, diſt. Conſeq. Ergo falſum eſt ex amore Dei erga homines debere cauſari aliquod donum intrinſecum ſupernaturale, pro omni tēpore, concedo Conſeq. pro tempore à Deo ſtatuto, pro quo vult hominem terminare ſuum amorem, nego Conſeq. Itaque amor Dei eſt æternus, ſed habet effectum temporalem, prout vult, & pro quando vult. Vult ergo v.g. Prędeſtinatum pro tempore B terminare ſuū amorem: & pro tunc infert gratiam in prædeſtinato. Vult etiam pro tempore C permittere illi peccatum: & tunc aufert ab eo gratiam. Vult etiam, quòd à peccato reſurgat pro tempore D: & pro tunc divinus amor communicat ei gratiam ſanantem

nantem à peccato. Vndè nunquam diuinus amor terminatur ad hominem, niſi cauſando in eo gratiam iuſtificantem.

474 Inſtas. Ex quo Deus ab æterno diligit Petrum in ordine ad gloriam, non poteſt non diligere eum ad gratiã, cum gratia ſit ſemen gloriæ: ergo cum ſemper velit prædeſtinato gloriam, non poteſt velle ab eo auffetre gratiam, alias ſimul exiſterent in Deo duæ voluntates contrariæ, alia dandi gloriam, alia auferendi gratiam, quæ ſola dat ius ad gloriam. Ad hoc diſt. Antec. ex quo Deus ab æterno diligit Petrum in ordine ad gloriam, non poteſt non diligere eum ad gratiam exequutivè, & præordinativè, nego Antec. Solum præordinativè, conc. Antec & diſt. Conſeq. pro tempore, in quo ſtatuit illi dare gloriam, conc. Conſeq. pro alijs temporibus, nego Conſeq.

Ad Confir. conc. Antec & nego Conſeq. Eſt enim peccatum mortale præſuppoſitum ad odium Dei, quod Deus odio habet, ſeclusa autem gratia, non eſt bonitas ſupernaturalis in homine, quam Deus amet in homine: & ſic eſt neceſſe, quòd Deus amans hominem producat per ſuum amorem gratiam in homine, ratione cuius illum ſimpliciter amet.

475 Inſtas. Vt Deus hominem amet, non requiritur bonitas gratiæ in homine vel præſuppoſita, vel effecta per divinum amorem: ergo ruit noſtra doctrina. Prob. Antec. Deus omnia diligit, habendo pro ratione formali diligendi ſuam infinitam bonitatem ſibi intrinſecam: ergo hæc ſufficit, vt à Deo diligatur homo. Prob. Conſeq. Etenim quia charitas habet pro ratione diligendi Deum ipſam divinam bonitatem, nulla præſuppoſita bonitate ſupernaturali in proximo, propter ipſam divinam bonitatem, quã primario amat, poteſt ſecundario diligere proximum: ergo quia Deus habet ſuã divinam bonitatem pro ratione formali diligendi, poterit ſecundario diligere hominem, non præſuppoſita aliqua bonitate ſupernaturali in homine. Ad hoc nego Antec. Ad prob. nego Conſeq. Ad prob. nego cauſalem Antecedentis, quia adæquata non eſt. Sed ea eſt ratio, nempè quia amor charitatis erga alium hominẽ eſt pure affectivus; vult enim illi divinam bonitatem, propter quam illum amat: & ſic non requiritur in homine dilecto aliqua bonitas creata ordinis ſupernaturalis, quam amet; ſed afficitur circa perſonam, volendo illa bona divina participativè, quæ tamen ex vi talis amoris nõ cauſat: amor autem divinus effectivus eſt, & ſic dum ratione divinæ bonitatis hominem amat, amando bonum, quòd ei vult, in homine cauſat.

Tertiò arguitur. Ex amore, quo Deus aſſumpſit humanitatem Chriſti ad vnionem hypoſtaticam, nihil ſupernaturalè intrinſecum dimanavit ad ipſam humanitatem ante vnionem: ergo ex amore, quo Deus diligit hominem in ordine ad finem ſupernaturalem, non oportet derivari in ipſum aliquod donum intrinſecum ſupernaturalè ante, & præter conſequutionem beatitudinis ſupernaturalis. Confir. Etſi amor Dei reſpectu beatitudinis debeat eſſe efficax, & cauſa rerũ, poterit eſſe cauſa aliquorum auxiliorũ, vel donorum ſupernaturalium: ergo ex illa ratione non ſequitur gratiam habitualem debere poni intrinſecã homini.

477 Ad hoc conceſſo Antecedenti, nego Conſequentiam, & aſſigno diſcrimen. Etenim amor, quo Deus voluit ſibi in perſona vnire humanitatem, non fuit terminatus ad gratiam, ſed ſolum ad hoc, quòd humanitas traheretur ad eſſe ſubſtantiale verbi, ſic quod verificaretur, quod illa perſona, quæ antea ſolum erat Deus, modo etiam ſubſtantialiter eſſet homo. Vnde hic amor licèt non produxerit gratiam in humanitate, quia illa vnio non debebat fieri medio aliquo accidenti, tamen effecit, quod voluit, quia defacto humanitatem ſibi vnivit: amor autem, quo Deus hominem diligit in ordine ad beatitudinem conſequendam, eſt amor per ſe productivus gratiæ, quia ſola hæc eſt, quæ per bona ſua opera perducit nos ad beatitudinis cõſequutionẽ, & ſic terminus huius divini amoris eſt gratia.

Ad confir. dico, quòd Deus diligens nos in ordine ſupernaturali, aliquando diligit nos ſimpliciter, dum diligit nos amore incompatibili cum peccato, & tunc producit in nobis gratiam ſanctificantem, per quam ſumus amici, & filij Dei: aliquando diligit nos in eo ordine ſolum ſecundum quid, & tunc producit in nobis auxilia ſupernaturalia requiſita ad aliquem actum. Non ergo nos intulimus gratiam nobis intrinſecam, ex quocumque termino amoris, ſed ex termino

amo-

amoris ſimplicitèr talis, qui terminatur ad bonum ſimplicitèr, quòd dicitur gratia habitualis.

478 Poſſemus etiam dicere ad hoc tertium argumẽtum, quòd licèt terminus illius amoris non fuerit gratia accidentalis, fuit tamen gratia ſubſtantialis; quod enim natura humana dilecta ſit ad aſſumptionem à Verbo, gratia ſubſtãtialis fuit & maxima gratia: vndè nõ datur divinus amor efficax, qui non ſit productivus gratiæ, vel ſubſtantialis, vel accidentalis, ſi amor ſimplicitèr talis ſit.

479 Quartò arguitur. Si amor divinus ſemper haberet producere gratiã in dilecto, quò ſpecialior eſſet amor, gratiam intrinſecè ſpecialiorẽ produceret; Conſeq. eſt falſum: ergo; & Antec. Maior patet: nam ſicut ſe habet ſimplicitèr ad ſimplicitèr, ita magis ad magis Minor autẽ probatur. Multoties contingit, quòd ex providentia generali ordinis gratiæ cõmunis reprobis & prædeſtinatis, Deus producit tantam gratiam quoad intrinſeca ſua, ac producit ex vi volũtatis prædeſtinandi: vndè dicimus, quod gratia, ex vi prædeſtinationis producta, extrinſecè eſt maius beneficium, quam ſi eſſet producta ex vi ſolius providentiæ generalis communis reprobis & prædeſtinatis; ergo vera eſt minor.

Confir. Suppoſita ſcientia media, Deum conferre ea auxilia, quæ prævisa ſunt habitura effectum in tali, vel tali occaſione, eſt maior amor, quam ſit cõferre eadem auxilia in caſu, quo prævidetur voluntas illis non benè vſura; & tamen iſta maioritas amoris divini ex parte termini producti non eſt maior quoad intrinſeca, cũ tamen dicatur maior favor & maius beneficium, ſaltem extrinſecè: ergo ſtat inæqualitas in amore divino cum omnimoda æqualitate quoad intrinſeca ex parte termini amoris.

480 Ad hoc argumentum aliqui volunt, quòd gratia ex hoc, quòd ſit volita ex vi prędeſtinationis quoad intrinſeca, nullomodo neque ſubſtantialiter, neq; modaliter maior ſit; ſed ſolum adquirat extrinſecam denominationem voliti per voluntatem prædeſtinãdi. Cæterum hic modus dicendi non placet. Etenim gratia ex hoc, quòd ſit effectus prædeſtinationis, licèt ſecundum quantitatem, & modum intenſionis non neceſſariò maior ſit, tamen ex hoc, quòd ſit volita in ordine ad conſequutionem gloriæ ex voluntate prædeſtinandi, non poteſt ſaltem modaliter aliquomodo non variari. Quod ſic diſcurro: Gratia ex hoc, quod ſit effectus volũtatis efficacis, habet, quòd infallibilitèr, & in effectu conducat ad glorię conſequutionem: & hoc eſt, quòd Deus vult efficaciter, dum ex voluntate efficaci dandi gloriam illam producit: ergo cum amor iſte prædeſtinandi nõ ſit pure affectivus, ſed vere productivus, & cauſabit tantam gratiam, & cauſabit modum efficacis conducentiæ ad gloriam. Sicque iſtæ duæ gratiæ diſtinguentur quoad intrinſeca in eo, quòd illa, quæ eſt volita ex voluntate communi reprobis, & prædeſtinatis, ſolum habet ſufficientiam ad conſequutionem gloriæ: illa vero, quę eſt effectus prædeſtinationis, habet efficaciter, & cum effectu conducere ad gloriæ conſequutionem.

481 Sed inſtas. Quòd multoties contingit, quòd gratia, quę eſt effectus prædeſtinationis, interrumpitur & ſic cũ effectu non conducet ad prædeſtinationem. Reſp. quòd quamvis interrumpatur, tamen ſemper in effectu cõducit ad gloriam, adminùs vt recuperata per pœnitẽtiam. Ex his ad argumentum, nego Min. Ad prob. dico, quòd in gratia, quæ eſt effectus prædeſtinationis, ſemper datur inæqualitas, ſaltem modalis, qua non tantũ habet ſufficientiam ad gloriam, ſed qua efficaciter conducit defacto ad gloriæ conſequutionem.

482 Ad confir. quæ formatur ex Ieſuitica doctrina ſcientiæ mediæ, dico, quòd illi ita philoſophantur, quia in ſententia eorum diſcretio vnius ab alio, licèt ſit à libero arbitrio cum gratia, non tamẽ eſt à libero arbitrio per vires gratię: & ſic ad talem diſcretionem non requirũt inæqualem gratiam quoad intrinſeca, ſed ſolum extrinſecum favorem, à qua doctrina diſtamus nos, tanquam Cœlum à terra. Et ſic inæqualitatem amoris divini ſemper explicamus per inæqualitatem gratię quoad intrinſeca.

483 Tandem arguitur. Amor divinus pręſupponit bonũ in homine, quòd ſit motivum dilectionis Dei: ergo falſo dicit D. Thom. quòd amor divinus cauſat in homine bonum, & non ſupponit illud. Prob. Antec. Ex illo Eſaiæ 43. *Ex quo honorabilis factus es in oculis meis, ego dilexi te*, quo ſignificatur dilectionẽ Dei

non

non cauſaſſe,ſed ſuppoſuiſſe, quòd fuerit honorabilis,& glorioſus. Secundò. Deus amat hominem in ordine ad beatitudinẽ propter merita : ergo amor divinus præſupponit,& non cauſat bonitatem meritorum,ſine quibus non daret gloriã. Tertiò. Obiectum præintelligitur,& præſupponitur ad actum,ſed bonum,quòd relucet in creaturis,eſt obiectum dilectũ per actum divinæ voluntatis: ergo prẽintelligitur, & præſupponitur ad illum.

484 Ad hoc argumentum negò Antec. Ad prob dico, quòd ly *ex quo* in illo loco Eſaię non dicit prioritatem,ſed concomitantiam : vndè D. Thom. ibidẽ ſic gloſſat : *Ex quò glorioſus,& honorabilis factus es in oculis meis,id eſt,inquit,feci, & reputavi te,dilexi te*,quaſi velit, idem fuiſſe diligere Iacob & honorabilem, & glorioſum facere eũ: vndè quia præceſsit amor vt cauſa,ideò in effectu ſequuta eſt gloria,& honorabilitas. Ad ſecundũ diſt. Conſeq Ergo amor divinus præſupponit, & non cauſat bonitatem meritorum in ordine intentionis,nego Conſeq.in ordine exequutionis,concedo Conſeq Itaque ordine intentionis Deus vult dare gloriam,& ex amore gloriæ vult dare merita,& in exequutione prævidens merita, vult propter illa dare gloriam : vndè ſola voluntas exequutiva gloriæ ſupponit bonitatem meritorum, vndè hæc poteſt optimè cauſari per aliam voluntatẽ Dei. Ad tertium dico,quòd amor divinus, cũ ſit fœcundus,primo ſe explicat in effectũ,vt cauſa,& deindè afficitur circa ſuũmet effectum, quem producit : ſicut dictio,vel intellectio primo vt dictio producit Verbum, & deinde contemplatur ipſum,& in ipſo.

§. III.

Vtrùm gratia ſit qualitas,& in qua ſpecie?

485 VIDIMVS gratiam eſſe quid productum per divinũ amorem,& inhærens nobis: reſtat explicandum,vtrùm hoc productum nobis inhærens,ſit qualitas? Circa quòd Hæretici,qui dicunt nos iuſtificari formaliter ipſa iuſtitia,qua Deus in ſe iuſtus eſt facilè dicent gratiam ſanctificantem non eſſe qualitatem,ſed ſubſtantiã, quia forma,qua Deus in ſe ipſo iuſtus eſt, non eſt accidens,ſed ipſa ſubſtantia Dei Hoc ipſum tenetur dicere Magiſter Sent. dũ in primo diſt.17.docet charitatem, qua Deum diligimus, non eſſe aliud, quam ipſum Spiritum Sanctum, ineffabili modo voluntati noſtræ vnitum.

486 Cæterum cum Concilio Tridentino iuxta explicationẽ Cathechiſmi Romani ſupra adductam aſſerendum eſt contra huiuſmodi errorem gratiam eſſe qualitatem animæ inhærentem, eſſeque iuſtitiam,non qua Deus in ſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit. Tum quia Deus nequit vniri intrinſecè alicui,niſi ad modum ſpeciei impreſſæ, vel per modum ſubſiſtentiæ, aut perſonalitatis, qui ſoli modi vnionum non dicunt imperfectionem Deo repugnantem,cum tamen aliæ vniones eam dicant,ſaltem eam, quæ eſt informationis, vere Deo repugnantem. Vndè falſiſsimum eſt gratiam eſſe ipſam iuſtitiam divinam nobis vnitam. Quòd ſi gratia ſanctificans ſubſtantia Dei nõ eſt, aliquid creatum nobis inhærens erit,veraque qualitas permanens,& per conſeq. verus habitus. Cuius illationẽ ſic probo: nam ipſa gratia quantitas non eſt, cum hæc ſit proprietas materiæ, & ſolis rebus corporeis conveniat. Neque relatio eſt, cum gratia nõ ſit ad aliquid; ſed aliquid, quo in ſe homo iuſtus,gratus, & amicus Dei eſt. Neque actio,aut paſio eſt, cũ gratia habeat eſſe fixum in anima, illa autẽ in fluxu,& tranſitu conſiſtunt. Neque in aliquo ex ſex vltimis modis valet collocari,quia iſti per ſe ſequuntur ad res corporeas: reſtat ergo, quod ſi alias ſubſtantia non eſt,qualitas ſit.

Quod etiam permanens ſit,facilè deduci poteſt ex locis Sacræ Scripturæ. Nã 1.Ioan.3.habetur: *Omnis, qui ex Deo natus eſt,non peccat,quia ſemen Dei manet in illo*, id eſt gratia ſanctificans,vi cuius Filij Dei ſumus. Similiter Ioan.14.habetur, *ad eum veniemus,& manſionem apud eum faciemus*. Quibus conſonat optima congruentia D. Thom. Nam Deus non minùs providet hominibus, quos diligit in ordine ad finem ſupernaturalem,quã creaturis,quas diligit in ordine ad bonũ naturale; ſic autem his providet,vt non ſolum moveat eas ad actus ſuos naturales, ſed etiam ipſis largiatur formas,& virtutes quaſdam,ſeù qualitates fixas, & permanentes,quæ ſunt principia actuum, vt ſecundum ipſas inclinentur ad huiuſmodi motus, vt patet in lapide, cui dedit

gravitas

gravitatem, vt connaturaliter moveatur in centrum, & in igne, cui indidit levitatem vt connaturaliter feratur ſurſum: ergo debuit infundere aliquas formas, ſivè virtutes, & qualitates ſupernaturales fixas, & permanentes illis, quos movet ad finem ſupernaturalem, per quas promptè, & ſuavitèr ab ipſo moveantur ad bonũ æternum conſequẽdum Et ſi inſtes, quòd gratia vi letur facilè tranſiens, cum per vnum actum peccati mortalis auferatur: ergo nequit eſſe habitus. Reſp. cum D. Tho. quæſt. 27. de verit. art. 1. ad 9. quòd quamvis per vnum peccatum mortale gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur, quia habenti gratiam non eſt facilè illum actum exercere propter inclinationem in contrarium, ſicut Philoſophus dicit in 5. Ethicorum, quòd *iuſto difficilè eſt operari iniuſta.*

487 Et quidem de iſta concluſione iam inter Catholicos non dubitatur, ſed vt certa tenetur ab omnibus. Qua autem certitudine teneri debeat, quòd gratia ſit qualitas habitualis, indubium vertitur. Circa quod prima ſententia affirmat adeò eſſe certum, quòd gratia ſit habitus, vt oppoſitum ſit hæreſis Sic ex antiquis tenuere Gabriel in 3. diſt. 23. q. 2. artic. 2. Almainus tractatu 2. moralium; Caſtro lib. 3. contra hæreſes, verbo Baptiſmus, hæreſi 4. Vega 7. de iuſtificat. cap. 24. Belarm tom. 3. lib. 1. de gratia. Et modernis Lorca 1. 2. q. 113. art. 6. diſp. 35. mẽbro 1. Secũda ſentẽt. eſt Vazquez diſp. 203. Gratiam iuſtificantem in parvulis, vel recipientibus in Sacramento ex ſola attritione eſſe de fide, eſſe qualitatem, non autem in alijs, licèt ſit probabilius eſſe de fide. Tertia ſententia affirmat non eſſe de fide expreſſum, quod gratia ſit qualitas habitualis, nec eſſe ſolam concluſionem theologicam, ſed eſſe ita certum, vt oppoſitum ſit non ſolum temerarium, ſed etiam errori proximum Sic tenent Cano, lib. 7. de locis, cap. 2. Medina hic, Bañez 2. 2. quæſt. 23. artic. 2. Soto 2. de natura, & gratia, cap. 18. & 19 & in 4. diſt. 6. quæſt. 1. artic. 3. Ioannes Vincentius lib de grat. Chriſti, quæſt. 1. concluſ. 6. § *Dico* 3. Gregorius Martinez hic, art. 1. dub. 1. & iam eſt cõmunis inter Thomiſtas Et quia iudico, eam eſſe veritati conformiorem, eam ſtatuto pro concluſione.

488 Non eſt expreſſum de fide, quòd gratia ſit qualitas habitualis: eſt tamen ita certum, vt oppoſitum ſit errori proximum. Primam partem diſcurro ſic: nullibi eſt expreſſe diffinitum, quod gratia ſit qualitas habitualis: ergo cum alias hoc non conſtet expreſſe ex Scriptura, neque ex antiqua traditione Eccleſiæ, nõ eſt aſſerẽdum eſſe expreſſe de fide, quòd gratia ſit qualitas habitualis. Prob. Ant. Nam ex Concilijs ſolum habemus, quòd gratia ſit quid nobis inhærens: ergo dũmodo dicamus gratiam eſſe accidens nobis inhærens, non errabimus expreſſe contra fidem. Confir. In Concilio Vienenſi ſententia, quæ affirmat gratiam eſſe habitum, ſolum acceptatur, vt quid probabilius, & vt magis conſonum doctrinæ Sanctorum Patrum: ergo ſentit Concilium Vienenſe prædictam doctrinam non eſſe certam de fide, alias ipſam definiſſent vt certam de fide.

489 Dices propoſitionem, quæ ſequitur ex vna immediatè de fide, & altera evidenti naturali, ſaltem eſſe per ſe ſecundo de fide, ſicut iſta *Chriſtus eſt riſibilis* eſt per ſe ſecundo de fide, ita vt oppoſitum ſit error in fide; quia ſequitur ex hac de fide *Chriſtus eſt homo*, & ex hac evidenti naturali, *Omnis homo eſt riſibilis*; ſed talis eſt hæc propoſitio, gratia eſt qualitas habitualis: ergo. Prob Min. Benè valet, gratia eſt aliquid realitèr inhærens, quę eſt immediatè de fide; at nõ eſt inhęrens per modum quantitatis, nec relationis, nec actionis, nec per modũ alicuius alterius prædicamẽti: ergo erit inhærens per modum qualitatis: & ſic erit per ſe ſecundo de fide, nam minor eſt naturaliter evidens.

Aliqui reſp. Minorem, ex qua infertur prędicta propoſitio, non eſſe evidentem. nam ſi quis diceret gratiam eſſe relationem, non diceret contra fidem. Poſſet enim quis theologizari ſic, quòd diceret, quòd ad actionem, per quam quis iuſtificaretur, ſequeretur relatio gratiamici, & accepti à Deo ad participium gloriæ, & hoc in adultis, in parvulis autem ſequi ad actionem deſtructivam peccati originalis, quę eſt actio Sacramenti. Et ſi contrà dicas, quòd ad actionem deſtructivam nõ ſequitur relatio, ſed ſolum ad productivam, vbi terminus productus eſt fundamentum, ad quod ſequitur relatio, & tale fundamentũ eſſet gratia. Reſp. adhũc hanc doctrinam non eſſe de fide;

fide, nam Scotus tenet impunnis ad aliquas relationes eſſe per ſe motus ſine productione alteriùs, quòd ſe habeat per modum fundamenti.

490 Sed quidquid ſit de hac ſolutione, ego concederem, quòd gratia eſſet aliquid inhærens per modum qualitatis, & negarem eſſe habitum, cum melior pars Thomiſtarum fateatur auxilium efficax eſſe qualitatem phyſicam, & phyſicè inhærentem, & neget eſſe habitum. Concludetur ergo ſyllogiſmo facto gratiam eſſe qualitatem phyſicè inhærentẽ, non vero concludetur eſſe habitum. Dices contra hoc. Permanentia gratiæ probatur ex Scriptura, nam 1. Ioan. 3. habetur: *Omnis, qui ex Deo natus eſt, non peccat; quia ſemen Dei manet in illo.* Et Ioan. 14. habetur: *Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*: ergo ſi alias probatur, quòd gratia ſit qualitas inhærens, probabitur quoque, quòd ſit inhærens per modum habitus. Reſpondeo, ad veram rationem habitus non ſufficere, quod maneat in ſubiecto, ſed vltra requiri, quod ex natura ſua ſit difficilè mobilis à ſubiecto, quod cùm non probetur convenire gratiæ, nunquam probabitur eſſe de fide, quod ſit habitus.

491 Secunda pars concluſionis, videlicèt quod ſit errori proximum negare, quod ſit habitus, prob. Nam poſita propoſitione de fide, quod videlicèt ſit qualitas inhærens, & manens in ſubiecto, propoſitiones ex Philoſophia deſumptæ ad inferendum, quod ſit habitus, certiores ſunt, & probabiliores, & cõmunes in Philoſophia, licèt non ſint evidentes: ergo eſto nõ ſit error aſſerere, quod gratia nõ ſit habitus; erit tamẽ errori proximũ. Secundo prob. Nam poſtquam Vienenſe Concilium determinavit ſententiam aſſerentem, gratiam eſſe habitum, eſſe probabiliorem, & illam acceptavit, vt magis conſonam dictis Scripturæ, & Sanctorum Patrum, iam opinio oppoſita in praxi nullam habet probabilitatem, nec aliquis Catholicus ſequutus eſt eam: ergo licèt non ſit error contra fidem, ſaltem erit proxima errori.

492 Sed contra hanc veritatem ſunt aliquæ difficultates ſolvendæ. Prima eſt: Gratia non eſt qualitas: ergo non eſt habitus. Conſeq. eſt evidens, & Antec. prob. Gratia eſt perfectior, quam ſubſtantia: ergo non eſt qualitas. Prob. Conſeq. quia qualitas eſt longè imperfectior ſubſtantia. Secũdo prob. idem Antec. Gratia eſt perfectiſsimũ accidẽs omniũ ergo nõ eſt qualitas, quia qualitas nõ eſt perfectiſſimũ genus accidẽtiũ, cum perfectior ſit quantitas. Tertiò prob. idẽ Antec. Gratia eſt in genere relationis: ergo nõ eſt qualitas. Prob. Ant. Totum eſſe gratiæ eſt ad aliud, cũ ſit ſimilitudo Dei, & participatio naturę illius. Quartò. Non poteſt aſsignari ſpecies huius qualitatis, in qua gratia ſit: ergo nõ eſt in genere qualitatis. Prob. Antec. Quia nequit dici, quod ſit in ſpecie diſpoſitionis, quia hæc non eſt perfectiſsima ſpecies qualitatis, & gratia perfectiſsima eſt: neque poteſt dici, quod ſit habitus propter eandẽ rationẽ, nã habitus non eſt perfectiſsima ſpecies qualitatis, cũ perfectior ſit potentia. Tũ quia habitus eſt difficilè mobilis à ſubiecto, gratia autẽ facilè amittitur per vnũ actũ peccatis mortalis, cũ tamẽ habitus nõ per vnũ, ſed per plures tantũ amitti poſsit. Neque poteſt dici quod ſit potentia, quia hæc eſt connaturalis alicui eſſentiæ: gratia autem nulli eſſentiæ creatæ connaturalis eſſe poteſt. Non ergo eſt potentia, & à ſufficiẽti enumeratione habebitur, quod non ſit qualitas.

493 Hæc tamen veritati noſtræ concluſionis parum obſtant Vndè ad 1. nego Ante. Ad prob. gratia eſt perfectior, quã ſubſtãtia, quoad ordinẽ, cõc. Antec. à toto genere entis, nego Ant & Conſeq. Etenim cum omnis ſubſtantia creata ſit ordinis naturalis, & gratia, vt dicemus, ſit ordinis ſupernaturalis, ſtando in perfectione ordinis, perfectior eſt gratia, quã omnis ſubſtantia creata: cum quo benè ſtat, quod, penſata ratione entis, ſit ſubſtãtia omnis perfectior gratia, quia ſubſtantia eſt ens per ſe, & propter ſe, gratia autem, cũ ſit accidens, eſt pura affectio ſubſtantiæ: vndè non eſt ens, ſed entis ens. Ad 2. prob. nego Cõſeq. Ad prob. nego, quod quantitas ſit perfectior qualitate; etenim quantitas ſequitur ad ſubſtantiam corpoream ratione materiæ, & qualitas ratione formę: cum ergo forma ſit perfectior materia, perfectior erit qualitas ſequuta ratione formæ, quam quantitas ſequuta ratione materiæ.

494 Inſtas. Illud accidens perfectius eſt, quod magis accedit ad ſubſtantiam, & magis participat proprietates ęius; at hoc eſt quantitas, & nõ qualitas: ergo

ergo perfectior erit quantitas, quàm qualitas. Prob. Min. De ratione ſubſtãtiæ eſt, quòd ſubſtet omni accidenti & illud ſuſtentet: hoc autem ſoli convenit quantitati, vt conſtat ex Sacramento Altaris, vbi videmus quantitatem vt *quòd* ſuſtentare omnia alia accidentia, ipſiq; vt ſubiecto *quòd* inhærere. Inſuper: quantitati convenit, quod cum forma ſubſtantiali vnum compoſitum ſubſtantiale per ſe faciat, vt aſſerit probabilis opinio aliquorũ ſacri ordinis Clericorum Minorum tenẽs, quòd in generatione vermis ex corruptione ſpecierum ſacramentalium quantitas panis eſt ſubiectum formæ ſubſtantialis vermis: & ex illa, & forma vermis ſit vnum compoſitum per ſe ſubſtantiale

Ad hoc diſt. Mai. Illud accidens perfectius eſt, quòd magis accedit ad ſubſtantiam, & magis participat proprietates eius, quoad eſſe corporeum, & materiale, nego Mai. Quoad eſſe formale, cõcedo Maiorem, & diſt. Min. hoc eſt quãtitas, & non qualitas, quoad eſſe corporeum, & materiale, concedo Min. quoad eſſe formale, & actuale, nego Min. Et diſt. Conſeq. perfectior erit quoad conditiones materiæ tranſ. Conſ. quoad rationem actus, & formæ, nego Conſeq. Itaque ſubſtantiam corpoream quoad rationẽ corporei, & materialis magis imitatur quãtitas, quam qualitas; at quantũ ad rationẽ actus, penes quam rei perfectio menſuratur, magis imitatur ſubſtantiam qualitas, quam quantitas: & ſic, omnibus penſatis, perfectior eſt qualitas.

495 Ad tertiam nego Antec. Ad prob. nego Antec. Eſto enim gratia ſit Dei ſimilitudo; non tamen eſt ipſa relatio ſimilitudinis, quæ ad illam conſequitur: ſed conſtitutivè per relationem tranſcẽdentalem conſtituitur, ad quam relatio prædicamentalis menſurati ad menſurã conſequitur. Ad quartã dico eſſe in ſpecie habitus. Et ad id, quòd dicitur, quòd habitus eſt difficilè mobilis à ſubiecto, dico, quod ſic, & quod gratia non de facili amittitur, quamvis per vnum peccatum mortale amittatur, quia, vt vidimus ex D. Thom. non eſt facilè habenti gratiam exire in caſum mortalis peccati, quia inclinatio gratiæ ad oppoſitũ ſemper obſtat. Et ad id, quod dicitur, quòd potentia ſit perfectior qualitas habitu, diſt. in eo ordine, vbi habetur potentia, & habitus, conc. in ordine, in quo ſolum habetur habitus, & nequit haberi potẽtia, nego. Et quia gratia eſt in ordine ſupernaturali creato, in quo nequit haberi potẽtia, & habetur habitus, ideò gratia debet haberi in ſpecie habitus.

§. IV.

An gratia habitualis ſit entitatiuè ſupernaturalis?

496 CVM ſupernaturalitas gratiæ ſit formalis participatio ſupernaturalitatis Dei, neceſſe eſt prius examinare, in quo ſupernaturalitas Dei conſiſtat, vt ex hoc facilè veniamus in cognitionem ſupernaturalitatis gratiæ habitualis. Eſt autem valdè difficilè ſcire, in quo Dei ſupernaturalitas conſiſtit: nã ſuper hoc plures ſunt modi dicendi, quòs pro nunc omittimus, & quid certum ſit declaramus. Deum igitur eſſe ſupernaturalem nihil aliud eſt, quam eſſe elevatũ ſupra totam naturam creatam, & creabilem quoad omnia, quę in natura creata, & creabili reperiuntur. Sicut enim Angeli ſupernaturales ſecundum quid dici poſſunt, quia ſuper omnem naturam corpoream elevati ſunt, & cœli poſſunt etiã aliquo modo ſupernaturales dici, quia ſupra totam naturam ſublunarem elevati ſunt: ita, & Deus ex eo debet dici ſupernaturalis ſimpliciter, & omnibus modis, quia ſuper omnem naturam creatam, & creabilẽm à ſe ipſo elevatum eſt. Hinc omnia prædicata divina habent aliquem peculiarẽ modum à creaturis, ſivè factis, ſivè factibilibus imparticipabilem: in linea entis eſt ens à ſe, ſubſiſtẽs in ipſa plenitudine eſſendi, actus purus omnis potẽtialitatis phyſicè & metaphyſicè expers, infinitus omni limitatione carens: in linea durationis æternus: in linea operativa omnipotens: in linea locativa immenſus: in linea boni ſummum bonum: in linea veri ipſa veritas: in linea intellectiva ſuus intellectus, intellectio, ſpecies impreſſa, & expreſſa, ſuum obiectum, & alia huiuſmodi, quæ à nulla creatura creata, & creabili participari poſſunt.

Ex quibus fit, quòd nulla res creata, vel creabilis ſupernaturalis dici poteſt per formalem participationem horum modorum divinorum: ſunt enim prædicti modi id, per quòd divina diſtinguũtur per ſe à creatis, & creabilib⁹. Vndè

dè nulla res creata, vel creabilis poteſt dici ens à ſe, ſubſiſts in ipſa plenitudine eſſendi, omnipotens, infinita, æterna, immẽſa, actus purus, ſummum bonum, ipſa veritas, ſuus intellectus, intellectio, ſpecies impreſſa, & expreſſa, & ſuum obiectum. Ex alia ergo Dei formali participatione gratia ſanctificans ſupernaturalis entitativè debet dici. Sunt ergo alię divinæ perfectiones, quæ licèt in ſe à parte rei determinatæ ſint per prædictos modos, non tamen proût à nobis intelliguntur prædictam indiviſibilitatem modorum divinorum explicant: ſicut Deum intelligere ſe ipſum, proût eſt in ſe, amare ſe ipſum, proût eſt in ſe, quæ licèt Deo cõveniant connaturaliter & modo infinito, & compræhenſivo, quo modo reduplicato, nulli creaturæ formaliter poſſunt cõvenire; tamen dum eſſentialialiter non conſiſtunt in modo indiviſibili, poſſunt à creatura perfectiſsima participari: & ſic gratia ſanctificans poteſt participare formaliter huiuſmodi prędicata. Vndè ſicut natura divina eſt radix videndi, & amandi Deum, proût eſt in ſe, ita & gratia, quę eſt formalis participatio naturæ divinæ, eſt radix videndi, & amandi Deũ, ſicuti eſt in ſe. Et hac ratione ſupernaturalis dicitur participativè, quia licèt videre Deum, & amare, proût in ſe eſt, in tota ſui plenitudine gratia non capiat, tamen vere partem capit, dum radicat actº limitatos vidẽdi, & amandi Deum, proût eſt in ſe.

497 Sed inſtas. Gratia ſanctificans nequit dici ſupernaturalis, niſi ex participatione prædicati divini, vt ſupernaturale eſt; at videre Deum, & amare, ſicuti eſt in ſe, in Deo prędicatum ſupernaturale non eſt: ergo gratia ex participatione talis prædicati nequit dici ſupernaturalis. Prob. Min. Supernaturale in Deo ex hoc dicitur aliquod prædicatum, quia per illud Deus ſuperat omnem naturam creatam, & creabilem; ſed per videre ſe, & amare ſe Deum, ſicuti eſt in ſe, Deus non ſuperat omnem creaturam, ſiquidem gratia creatura eſt, cui tamen per nos convenit radicare viſionem, & amorem, proût eſt in ſe: igitur videre, & amare Deum, ſicuti eſt, in Deo prædicatum ſupernaturale non eſt.

498 Ad hoc nego Min. Ad prob. conceſſa Maiori, diſt. Minor. Sed per videre ſe, & amare ſe Deus non ſuperat omnem naturam creatam, vt hoc reperitur in ſupremo analogato, nego Minor. vt explicat rationem analogam ad Deũ, & ad gratiam, conc. Minor. & nego Conſeq. Itaque hoc prædicatum *videre ſe Deum, & amare ſe, proût in ſe eſt*, conſiderari poteſt dupliciter, vel proût in Deo adæquatè reperitur, & per eſſentiam, tanquam in ſupremo analogato: & hoc modo habet diſtinguere Deũ ab omni creatura, etiam quæ ſit gratia ſanctificans, quia in ea tantum invenitur per participationem phyſicam, & in Deo per eſſentiam. Poteſt etiam conſiderari logice, proût ex illo per eſſentiam, & ex hoc per participationem Logicus analogice abſtrahit conceptum videndi ſe, & amandi ſe; & hoc modo non diſtinguit Deum à gratia, ſed facit convenire Deum cum illa, conveniẽtia quidẽ analoga: qua ratione gratia ſupernaturalis dicitur analogicè cũ Deo.

Hinc diffinire poſſumus ſupernaturalitatem gratiæ per radicem virtutũ, quæ à Deo, proût in ſe eſt, ſpecificantur: nam hoc prædicatum ſolum poteſt competere Deo per eſſentiam, & gratiæ per participationem. Ex quo inferre etiam poſſumus gratiam eſſe entitativè ſupernaturalem; nam entitas gratiæ nihil aliud eſt, quam quædam participatio divinæ ſupernaturalitatis per modum naturæ, vt infra dicemus: ergo eſt ſupernaturalis entitativè. Quòd confirmari poteſt. Nam ſi tantum eſſet ſupernaturalis quoad modum, non eſſet magis ſupernaturalis, quã viſus reſtitutus cæco nato; quòd planè videtur abſurdum, cum gratia ſit principiũ meriti vitæ ęternę, & lemen gloriæ, iuxta illud Apoſtoli: *Gratia Dei vita æterna*: ergo eſt ſupernaturalis entitativè, & in ſua ſubſtantia.

499 Sed obijcies. Supernaturalitas creata nõ conſiſtit eſſentialiter in habitudine ad Deum, ſicuti eſt in ſe: ergo ex hoc, quòd gratia dicat habitudinem ad Deũ, ſicuti eſt in ſe, non infertur, quòd ſit entitativè ſupernaturalis. Prob. Antec. Donum ſcientiæ ſupernaturale eſt; & tamen non dicit habitudinem ad Deum, ſicuti eſt in ſe: ergo. Prob. Min. ex D. Th. 2. 2. q. 9. art. 2. in corpore, vbi habet ſic: *Et ideò cognitio diuinarũ rerũ appellatur ſapiẽtia; cognitio vero rerũ humanarũ vocatur ſciẽtia, quaſi cõmuni nomine importante certitudinẽ indicij appropriati ad iudiciũ, quòd*

fit per cauſas ſecundas: & ideò ſic accipiẽdo ſcientiæ nomen, ponitur donum diſtinctum à dono ſapientiæ: vndè donum ſcientiæ eſt ſolum circa res humanas, vel circa res creatas. Ex quibus fit argumentum. Donum ſcientiæ eſt ſolum circa res humanas, vel creatas: igitur non dicit immediatam habitudinem ad Deum, prout eſt in ſe. Idemque argumentum fit de virtutibus moralibus infuſis, quæ ſupernaturales ſunt: & tamen non dicunt habitudinem ad Deum, prout eſt in ſe, alias eſſent theologicæ.

500. Ad hoc reſpondet Gonet donum ſcientiæ non ita in Dei cognitionẽ ex creaturis procedere, quin totus ille proceſſus innitatur formaliter divino teſtimonio, quòd eſt ratio formalis obiecti fidei: dona enim Spiritus Sancti innitũtur virtutibus theologicis, & ideò tendunt in Deum, vt eſt in ſe. Sed meliùs reſp. ex doctrina eiuſdem D. Thom. ibi, art. 3. ad 3. vbi habet ſic: *Dicendum, quod ſicut dictum eſt de dono intellectus, quòd nõ quicumque intelligit, habet donum intellectus, ſed qui intelligit quaſi ex habitu gratiæ, ita etiam de dono ſcientiæ eſt intelligẽdum, quòd illi ſolum donum ſcientiæ habeãt, qui ex infuſione gratiæ rectum iudicium habent circa credenda, & agenda, ita quod in nullo devient à rectitudine iuſtitiæ. Et hæc eſt ſcientia Sanctorum, de qua dicitur: Iuſtum deduxit Dominus per vias rectas, & dedit illi ſcientiam Sanctorum.* Sic D. Thom.

Ex cuius mirabili doctrina ad argumentum nego Antec. Ad prob. ex D. Th. dico ſolum convincere, quòd donũ ſciẽtiæ non dicat habitudinem ad Deum, tãquam ad obiectum, non verò, quòd non dicat conſtitutivè habitudinem ad Deũ, vt mobile ad per ſe motorem eius: ideò enim donum Spiritus Sancti dicitur, quia ex ſolo inſtinctu Spiritus Sancti procedit ad iudicandum de credendis. Erit ergo donum ſcientiæ vere ſupernaturale, quia habitudinem dicit ad Deum ſupernaturalem Auctorem, ex cuius ſolo ſupernaturali inſtinctu procedit ad iudicandum de credendis. Ad confir. dico virtutes morales per ſe infuſas ſupernaturales dici, quia verſantur circa media ſupernaturalia, vtpotè per ſe ordinata ad finem vltimum ſupernaturalem: ex quo enim obiectum earum ad Deum Auctorem ſupernaturalem ordinatur, vere ipſæ ſupernaturales ſunt, & per obiecta, à quibus ſpecificantur, ad Deũ, prout in ſe ipſo eſt, ordinantur. Et licèt theologicæ non ſint, quia Deum pro obiecto non habent immediato, ſupernaturales tamen ſunt, quia ſaltè per ſuum obiectum ſpecificativum ad Deum, vti eſt in ſe, ordinantur.

501 Obijcies ſecundo. Gratia ſanctificans non eſt habitus operativus: ergo non poteſt attingere Deũ, vti eſt in ſe per modum obiecti ſpecificativi, aut finis connaturalis, ac per conſequens ſi ſupernaturalitas entitativa conſiſtat in habitudine ad Deum, vti eſt in ſe, non poterit eſſe ſupernaturalis. Cõfir. Gratia ſanctificans conſtituit hominem obiectum formale divinę dilectionis; obiectum autem alicuius actus, eſto conectatur cum actu, non tamen ad ipſum relatione tranſcendentali refertur: ergo gratia non ordinatur tranſcendentaliter ad Deum, & ſic ſi ſupernaturalitas creata deſumitur ex habitudine ad Deum, gratia ſanctificans non erit ſupernaturalis.

502 Ad hoc reſp. gratiam ſanctificantẽ multipliciter ad Deum ordinari. Primo enim immediatè in genere cauſæ formalis ordinatur ad Deum, quatenus eſt immediata participatio divinæ naturæ, habens pro exemplari ſui operativo ipſam Dei naturam, prout eſt in ſe: exemplatum autem per ſe ordinatur ad ſuum per ſe exemplar. Secundo. Quia in genere cauſæ formalis nos adhærere facit Deo, vt vltimo fini, qua ratione peccatũ mortale eſt incõpatibile cũ gratia: alias haberet homo duos vltimos fines. Tertiò. Quia ex radix operum ſupernaturalium, quæ à Deo, prout in ſe eſt, ſpecificantur; qua ratione mediate ordinatur ad Deũ, quòd ſufficeret ad hoc, quòd entitativè eſſet ſupernaturalis. Vndè informa, conceſſo Antec. nego Conſeq. propter rationes dictas. Ad confir. dico, quòd quando obiectum præſupponitur ad actum, & nõ eſt effectus actus, tunc ſolũ cõnectitur cũ actu; quando autem eſt effectus eius, vere ordinatur ad actum, à quo efficitur: gratia ergo eſto ſit obiectum divinæ dilectionis, eſt tamen effectus eius, & ſic ordinatur ad divinam dilectionem, per quam efficitur.

503 Tertiò obijcies. Si gratia ſanctificãs eſſet entitativè ſupernaturalis, ex omnib⁹ cauſis ſuis ſupernaturalis deberet eſſe; at gratia nequit eſſe ſupernaturalis

ex

ex quatuor cauſis ſuis: ergo. Prob. Minor: Cauſa materialis gratiæ, nempè ſubiectũ, in quo immediatè recipitur, ſupernaturalis non eſt, quia immediatè recipitur in natura: ergo ex cauſa materiali ſupernaturalis non eſt. Nec ſufficit reſpondere, quòd recipitur in natura, nõ ratione potentiæ naturalis, ſed ratione potẽtiæ obedientialis. Non quidem ſufficit: nam licèt anima ex obedientia ad Deum Auctorem ſupernaturalem gratiam recipiat, tamen immediatè in natura recipitur, & ab ipſa immediatè in genere cauſæ materialis cauſatur: ergo nõ cauſatur ſupernaturalitèr in genere cauſæ materialis. Prob. Conſeq. Quia cauſa materialis ex hoc immediatè cauſat, ex quo immediatè recipit: ergo ſi gratiam immediatè recipit ratione naturæ, ratione naturæ immediatè cauſat.

Explicatur hoc. Gratiam educi ex potentia obedientiali animæ, & in natura ratione obedientię ad Deum Auctorẽ ſupernaturalem recipi, nihil aliud eſt dicere, quam quod naturæ non repugnat ex ea immediatè gratiam educi, & in ea immediatè recipi; at hoc non eſt dicere ipſam educi ex aliquo ſupernaturali, & ratione illius recipi: ergo non poteſt verificari gratiam pro cauſa materiali habere aliquid ſupernaturale, nec verificari etiam poterit, quòd cauſalitas materialis gratiæ vires paſſivas naturæ ſuperet: & ſic gratia ex quatuor cauſis ſupernaturalis non erit. Quod ſi hoc devoretur, inferam gratiam non eſſe adæquatè ſupernaturalem, ſed eſſe partim naturalem, & partim ſupernaturalem; quòd non videtur dicendum, alias actus ab ipſa procedentes non eſſent ſimilitèr adæquatè ſupernaturales: nam radicatum nequit in ordine excedere ſuam radicem: ergo ſi gratia radix non eſt adæquatè ſupernaturalis, neque actus ab ipſa per ſe procedẽtes erunt adæquatè ſupernaturales.

504 Hoc argumentum planè convincit gratiam ſanctificantem ſolum eſſe poſitivè ſupernaturalem ex tribus cauſis, nempè efficiente, finali, & formali, quia ſoli harum trium cauſarum influxus poſitivè ſupernaturales ſunt; ex parte autem cauſæ materialis eſſe à natura, prout hæc ſubditur agenti ſupernaturali ſoli: neque enim per actionem agentis naturalis educi poteſt à natura, & in ipſa recipi, ex quo accipit non eſſe naturalem abſolutè. Vndè poteſt dici ex nulla cauſa ſua eſſe naturalem: nam ex cauſa naturali non educitur, niſi connotando actionem agentis ſupernaturalis: vnde poſſumus dicere etiam in genere cauſę materialis cauſari ſupernaturaliter, quia non cauſatur à natura, niſi connotando actionem agentis ſupernaturalis. Neque hoc derogat dignitati gratiæ, quia cum ſit ſupernaturale accidens, neceſſe eſt, quòd informet naturam, & in ea immediatè recipiatur, & conſequenter quod in genere cauſæ materialis ex influxu naturæ proveniat, non tamen ex actione naturæ, ſed ex actione agentis ſupra totam naturam. Neque ex hoc ſequitur partim eſſe naturalem, & partim ſupernaturalem, quia eſſe rei non deſumitur ex cauſa materiali, ſed ex cauſa efficienti, formali, & finali: etenim materia ſolum habet recipere eſſe, quòd ex cauſis ſuis efficienti, formali, & finali præſupponitur habere eſſe naturale, vel ſupernaturale. Vndè iuxta doctrinam datam concedatur argumento intentum, quia eo conceſſo, non infertur non eſſe adæquatè ſupernaturalem, quia cauſæ, quę dant ei eſſe, omnes ſunt ſupernaturales, licèt cauſa recipiens ſit naturalis. Ex quibus infero actus vitales procedentes à gratia, & virtutibus maiori ſupernaturalitate gaudere, quam gaudeat gratia, quia iſti, cum ſint vitales, recipiuntur in principio ſupernaturali, à quo etiam educuntur: vndè poſitivè ex quatuor cauſis ſupernaturales ſunt, ideòque magis immediatè ad Deum, ſicuti eſt, ordinantur.

§. V.

Vtrùm gratia ſit participatio formalis naturæ divinæ ſolùm moralis?

505 SVPPONO vt certum apud omnes Theologos gratiam eſſe participationem divinæ naturæ quòd infert D. Thom. hic artic. 3. ex illo 2. Petri 1. *Per quem maxima, & pretioſa nobis promiſſa donavit, vt per hæc efficiamini divinæ conſortes naturæ.* Natura autem divina poteſt participari ſecundum phyſica, quæ habet, nempè Deum conſtituere, & radicare noſtro modo intelligendi actus vitales tendẽtes in ipſũ, ſicuti eſt: poteſt etiã participari ſecundũ cõceptũ moralis rectitudinis, qua ratione

ſanctitas eſt, Deumque totum denominat ſanctum, converſum ad te ipſum, tanquam ad ſummum bonum, & averſum ab omni iniquitate: eſt enim iuſtus, ſanctus, & rectus in omnibus operibus ſuis. Quo ſuppoſito, aliqui tenẽt gratiam ſanctificantem ſolum eſſe participationem naturæ divinæ quantum ad moralem rectitudinem, non vero quantum ad phyſica prædicata eius.

506 Sed partem negantem tenet melior pars Theologorũ & merito quidem, nam participare ſolum Dei rectitudinem moralem eſt habere ſolum conſortium morale cũ Deo, hoc autem non ſufficit ad verificandum ea, quæ de gratia habituali in Scriptura Sacra dicuntur: ergo. Prob. Min. Nam per gratiam habitualẽ homo in Scriptura dicitur naſci, & renaſci ex Deo Ioan. enim 1. habetur: *Ex Deo nati ſunt.* Et Ioan. 3. *Qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit.* Primæ Petri 1. dicuntur homines renati ex ſemine incorruptibili. Et Ioan. 1. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri*: hæc autẽ verificari non poſſunt per ſolũ conſortiũ morale hominis cum Deo: ergo gratia non eſt ſola participatio moralis naturæ Dei. Prob. Min. Nam nativitas, & filiatio exigunt, vt filius participet naturam patris ſubſtantialiter, ſi filiatio ſit ſubſtantialis, & accidentaliter, ſi fuerit accidentalis: ergo ad hæc verificanda de gratia non ſufficit pura moralis participatio rectitudinis moralis Dei.

507 Secundo probo. Nam effectus cõſequuti ad gratiã non ſunt purè morales: ergo neque gratia erit purè moralis participatio naturæ divinæ. Conſeq. patet, effectus enim non debent excedere ſuam cauſam, ſed cum ipſa proportionari: ergo ſi iſti non ſunt purè morales, gratia non debet eſſe participatio purè moralis naturæ divinæ. Antec. verò prob. Nam effectus gratiæ habitualis ſunt virtutes ſupernaturales, & dona, mediis quibus gratia radicat actus ſupernaturales videndi, & amandi Deum; hæc autem non ſunt purè moralia, ſed verè phyſica: ergo. Confirm. Nam loquendo de effectibus, quos gratia tribuit in genere cauſæ formalis, plures eorũ nõ ſunt purè morales: ergo nec ipſa eſt participatio purè moralis. Prob. Ant. numerando eos. Primo enim gratia habitualis elevat animã in ordine ſupernaturali, & facit illã participativè divinã. Secundo reddit hominẽ gratũ, & Deo dilectũ intrinſecè, ita quod hoc non ſit denominatio quędã extrinſeca, ſed intrinſecũ donũ cauſatum in homine per divinã dilectionem. Tertiò emundat à peccato, & renovat, ſeù rectificat hominem interius. Quartò facit filiũ adoptivũ, tribuẽdo ius ad gloriam tanquam ad hæreditatem. Quinto habet Deum inhabitantem in nobis. De quibus effectibus planè conſtat, quòd non ſunt purè morales: ergo.

508 Sed contra concluſionẽ obijcies. Etenim vt gratia in genere cauſę formalis filium adoptivum faciat, ſufficit, quòd ſit moralis participatio divinæ naturæ: ergo. Prob. Antec. ex Scriptura. Nã Chriſtus vocat fratres ſuos ſecundum naturã divinam eos, qui fecerint voluntatẽ Dei, & habuerint cum ea conformitatem, in qua rectitudo moralis humanæ voluntatis conſiſtit: ergo ſolum morale conſortium cum Deo ſufficit, vt filij Dei nominemur, & ſimus. Patet Conſeq. Nam qui eſt frater alicuius, vt natus à tali patre, eſt filius eius. Secundo ad Galat. 3. dicitur: *Vos eſtis Filij Dei per fidem*; & tamen fides non eſt participatio naturæ divinæ, ſed ſolius cognitionis Dei: ergo ex eo, quòd ex Scriptura conſtet nos per gratiam fieri filios Dei adoptivos, ſolum inferri poteſt gratiam eſſe moralem participationem naturæ Dei.

Tertiò. Res inanimatæ dicuntur naſci ex Deo, & ab ipſo generari; & tamen illę non participant naturam Dei, vt eſt in ſe: ergo ex eo, quòd homo ratione gratiæ ſanctificantis dicatur in Chriſto renaſci, & à Deo generari, non rectè probatur ipſum per gratiã phyſicè participare naturam Dei. Prob. Ant. Nam Pſal. 148. habetur: *Ipſe dixit, & facta ſunt.* Vbi Baſilius legit: *Et nata ſunt.* Iob 38. dicitur: *Quis eſt pluviæ Pater, aut quis genuit ſtillas roris?* Ergo. Quartò. Nõ eſt de ratione adoptionis, quod cõmunicetur natura perſonæ, quæ adoptatur in filiũ, ſed tãtũ, quòd ipſi tribuatur ius ad hæreditatẽ, quòd non habet ex vi ſuæ originis: vt cõſtat in adoptione, quæ fit inter homines, per quam adoptatus non recipit naturam ab adoptante, alias adoptiva filiatio non diſtingueretur a naturali; ſed tantũ acceptatur ad hæreditatem: vndè à Iuriſtis adoptio diffinitur, voluntaria aſſumptio, ſivè gratuita acceptatio perſonæ extraneæ ad hæreditatẽ, ad quã ex ſua origine nõ habet

ius,

ius, in qua definitione nulla fit mentio de communicatione naturæ, sed solum de acceptatione ad hæreditatem: ergo licèt homo per gratiam fiat Filius Dei adoptivus, non infertur, quòd per ipsam gratiam physicè debeat habere naturam Dei.

509 Ad hoc nego Anteced. Ad prob. dico, fratres Christi appellari, qui in omnibus faciunt voluntatem Dei, non quia per illud facere voluntatem Dei constituantur fratres Christi, & consequenter filij adoptivi; sed quia illa opera sunt opera filiorum, qui per gratiam habitualem Filij Dei fiunt, & Christi fratres. Vndè non probatur, quòd solum morale consortium cum Deo filios Dei adoptivos faciat. Ad 2. prob. dico, quòd sicut in Sacra Scriptura fides iustificare nos dicitur, non quia fides formaliter forma iustificans sit; sed quia initium nostræ iustificationis à fide est: ita, & dicimur Filij Dei per fidem, non quia fides filios Dei formaliter faciat, sed quia initiat iustificationem, ex qua habemus, quòd formaliter simus Filij Dei. Ad tertiam dico illas locutiones esse impropias; sunt enim inanimata propriæ filiationis adoptivæ in capacia, sicut & iuris ad hæreditatem: homo autem sic dicitur ex Deo nasci, & renasci, quòd vocetur ad gloriæ hæreditatem, iuxta illud Pauli: *Quod si filij, & hæredes, hæredes Dei, & cohæredes Christi*, ad quod requiritur vera participatio naturæ Dei.

Ad vltimam dico, quòd licèt in humanis adoptatus nõ accipiat naturam ab adoptante, requiritur tamen indispensabiliter, quod adoptatus sit eiusdem naturę cum patre: in filiatione autem adoptiva Dei, cum adoptatus nequeat habere naturam adoptantis ab alio, quam à Deo adoptante, & alias requiratur esse eiusdem naturæ cum Deo adoptante, requiritur indispensabiliter, quòd à Deo naturam accipiat participativè, quamvis non in sui plenitudine. Et sic ad filiationem adoptivam Dei non sufficit morale consortium cum Deo, sed requiritur physica participatio naturæ Dei. Est insuper aliud discrimen cum conveniẽtia, conveniunt enim filij adoptionis, tàm humanæ, quàm divinæ in eo, quòd ambo sunt filij dilectionis patris adoptantis: sed ex hoc discriminantur, quòd cum dilectio humana non sit effectiva, sed pure affectiva, adoptati in humanis solum dicuntur filij secundum effectum adoptantis; at cum dilectio efficax Dei vere effectiva, sit, ab ipso adoptati dicuntur filij secundum affectum, qui est gratia. Et sic est necesse, quòd sit aliqua participatio physica naturę adoptantis. Quod magis patebit ex §. sequenti.

§. VI.

An gratia sit formalis participatio naturæ Dei?

510 SI gratia habitualis non est sola participatio moralis naturæ Dei, erit physica naturæ Dei participatio: sicque illi conveniet esse Dei naturam ex ipsa rei natura, omni pacto, vel actu voluntatis secluso. Est autem duplex physica participatio alicuius, alia virtualis, alia formalis; virtualis dicitur, vel quia est participatio alicuius virtutis ad producendum, vel continendum id, quòd in se habet participationem formalem: sicut species impressa dicitur virtualis participatio obiecti, quia continet virtualiter speciem expressam, quæ est formalis repræsentatio obiecti: & semen dicitur virtualis participatio generantis, quia est virtus ad producendum simile, in quo est formalis participatio generantis; vel etiam dicitur virtualis participatio, quia solum participat id, quòd est virtualitèr, & eminenter in suo principio, non quod formaliter, sicut intra terram participatur calor solis, & non lux, cum tamen calor solum virtualiter sit in sole. Formalis autem participatio est illa, quę participat id, quòd formaliter est in alio, sicut aër participat lucem à sole, quæ in illo formaliter est. Creaturæ ergo secundum ordinem naturalem participant id, quòd est in Deo eminenter, & ideò vocantur virtuales participationes Dei: participare autem id, quòd Deus formaliter est, hoc pertinet ad supernaturalia, & hoc inquirimus de gratia; an sit participatio formalis, & expressa eius, quòd in Deo formaliter invenitur, sicut lux aëris participat lucem solis?

511 Circa quod quæsitum duæ sunt sentẽt. Prima est pluriũ Thomistarũ, qui

ſequuti Vincentium relectione de gratia Chriſti tenent gratiam eſſe participationem formalem divinæ naturæ, quia participat divinas perfectiones, in quantum divinæ ſunt, id eſt in quantũ actus purus, & ipſum eſſe independens, & immutabile: alioquin non erit participatio ſupernaturalis, ſi non participat id, quòd divinum eſt in eo, in quo elevatur ſupra totam naturam creatam Secunda ſententia eſt aliorum oppoſitum tenẽtium, exiſtimantiumque implicare, quòd ipſa ratio actus puri & divini eſſe, vt eſt in ſe, participetur formaliter ab aliqua natura creata, quę limitata eſt, & formalitati actus puri oppoſita. Sic tenet Curiel hic vbi ſupra.

512 Sit concluſio. Gratia ſanctificans eſt formalis participatio naturæ divinæ. Ita communiter tenent Thomiſtæ. Et prob. Nam operationes naturę ſuperiori connaturales non poſſunt vllo modo fieri cõnaturales alteri, niſi aliquo modo habeant in ſe formaliter naturam illam ſuperiorem: ſed viſio Dei, vti eſt in ſe, & eius dilectio ſuper omnia, quę ſunt connaturales naturæ divinæ, fiunt connaturales homini iuſto per gratiam ſanctificãtem: ergo homo iuſtus per illam habet in ſe formaliter naturam divinam participativè Min. patet: Tum quia delectatio orta ex aliqua operatione eſt ſignum connaturalitatis illius; ex viſione autem beata, & dilectione Dei ſuper omnia maximè oritur delectatio in homine, & Angelo: ergo. Tum quia, quæ ſunt ex inclinatione ſubiecti, ſunt connaturalia: illæ vero operationes ſunt ex inclinatione hominis iuſti, vel Angeli: ergo ipſis fiunt connaturales per gratiam. Mai. vero prob. Operatio dicitur connaturalis, quia fit conformiter ad naturam, à qua procedit: ergo impoſsibile eſt illud, quòd eſt alicui naturę ſuperiori connaturale, fieri connaturale alteri, niſi aliquo modo habeat illam naturam formaliter: vndè quia naturę hominis, vel Angeli nullomodo reperiuntur in bruto, repugnat, quòd actiones Angelicæ, & humanæ connaturales, ſcilicèt intelligere, & velle bruto fiant connaturales. Quę ratio inſinuatur à D. Dionyſio cap. 2. Eccleſiaſt. Hierarchiæ aſſerente: *Hominem non poſſe operari diuina, qui ſtatum gratiæ nõ fuerit conſequutus, quia vnus quiſque ſolũ agit, quæ ſubſtãtiæ, ſtatuſq; ſui ſũt.* Et à Cyrillo, lib. 2. Theſauri, cap. 1. aſſerente *eandem operationem connaturaliter habentes cum Deo neceſſe eſt eſſe eiuſdem naturæ.*

513 Secundò prob. Illa forma, ex qua oritur inclinatio in Deum, vt eſt in ſe ipſo, eſt participatio formalis naturę divinæ: ſed à gratia ſanctificante oritur talis inclinatio: ergo Min. patet. Ex gratia conſequitur, ſivè ſequela ſola rationis, vt vult Scotus, ſivè realiter, vt dicunt Thomiſtæ, charitas theologica, quæ eſt eſſentialiter inclinatio in Deum, vt eſt in ſe ipſo, quia regulatur per fidem, vel clarã viſionem, quæ in Deum, vt eſt in ſe, tendunt, amor vero Dei naturalis, quia regulatur per cognitionem, quam habemus de Deo per creaturas, & ex creaturis, non tendit in illum, vt eſt in ſe; ſed proùt relucet in ſpeculo creaturarum: ergo. Maior vero ſuadetur. Inclinatio in Deum, proùt eſt in ſe, fundari debet in aliqua natũra, cum omnis inclinatio fundetur, & radicetur in aliqua natura: ſed non poteſt fundari in aliqua natura creata: ergo ſolum poteſt fundari in aliqua participatione naturæ divinæ. Probo Min. Omnis inclinatio tẽdit in bonum proprium naturæ, in qua radicatur: ergo inclinatio tendens in bonum divinum, vt eſt in ſe ipſo, nequit radicari in natura creata, ſed ſolum in divina per eſſentiam, ſi inclinatio ſit aliquid increatum, & in divina per participationem, ſi ſit aliquid creatum, vt contingit in propoſito. Prob. Antec. Omnis inclinatio tendit eſſentialiter in bonum: & cum nulla inclinatio ſit propter ſe ipſam, ſed propter naturam, in qua fundatur, ſequitur, quòd omnis inclinatio tendat in bonum proprium naturæ, in qua radicatur. Et quidem ſi inquiramus, cur inclinatio lapidis ſit ad centrũ, & ignis ad locum ſurſum, nõ poteſt aliud reſponderi, niſi quòd centrum eſt bonũ proprium congruum, & conveniens naturæ lapidis, & ſurſum eſt bonum conveniens naturæ ignis.

514 Tertiò prob. Participare formaliter aliquid eſt habere convenientiã formalem cum illo, ſaltem analogam, vt patet in accidẽte, quòd participat rationem entis formaliter, quia in illa habet convenientiam formalem analogam cũ ſubſtantia; ſed gratia ſanctificans habet talem convenientiam cum natura divina: ſicut enim natura Dei eſt eminenti quodam modo radix cognitionis, & amo-

ris,

tis,quo Deus se ipsum,vt in se est, infinito modo cognoscit,& amat,ita gratia est radix intelligendi,& amandi Deum, vt in se est,& proùt transcendit totum ordinem creatum,& creabilem: ergo gratia sanctificans est participatio formalis divinæ naturæ.

515 Sed contra hanc conclusionem sunt quædam difficultates solvēdæ. Prima est,quia gratia habitualis in Scriptura appellatur semen Dei,vt patet ex illo 1.Ioan.3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit,quia semen eius manet in eo*,id est gratia, vt communiter explicant Patres; at semen solum virtualiter participat naturam generantis, vt semen arboris est arbor,non formaliter,sed tantum virtualiter: igitur gratia sanctificans nō est formaliter natura Dei,sed solum virtualiter. Ad hoc dicitur gratiam dici semen Dei, non per ordinem ad naturam Dei, cuius est participatio,sed respectu visionis beatificæ,quia est radix illius, & quia clara Dei visio in virtute gratiæ, vt arbor in virtute seminis, continetur, iuxta illud Apostoli: *Gratia Dei vita æterna*. A gratia enim consūmata patriæ oritur cō naturaliter lumē gloriæ, vt proprietas ab essentia,arbor à semine,& rivus a fonte: vndè Ioan.4.dicitur: *Fons aquæ salientis in vitam æternam*. Quod docuit D. Thom.1. part quæst.62.art.3.vbi ait: *Gratia gratū faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem*: vndè 1.*Ioan.* 3. *Gratia semen Dei nominatur.*

Secundò possumus respondere, quòd cum Deus sit beatus per essentiam,nō tamen beatus sit ratione essentię, sed per intellectum,vt docet D.Thom.1.part.q. 15.artic.3. natura Dei formaliter vt natura consistit in radice beatitudinis suæ: ac per consequens in quòdam divino semine,ex quo oritur,vt fructus ex arbore. Vnde participare formaliter naturam divinam,vt natura est,nihil aliud est, quam participare formaliter rationem divini seminis beatitudinis divinę & sic ex hoc quod gratia dicatur semen, non sequitur quod solum virtualiter naturam Dei, vt naturam participet,sed formaliter, quia sicut natura divina,vt talis, semen gloriæ per essentiam est,ita & gratia semē gloriæ per participationem formalem Dei est.

516 Secunda difficultas est. Nam si gratia formaliter naturam divinā participaret, participaret quoque eius attributa;sed non participat formaliter attributa Dei:ergo neque eius naturam. Mai. patet,cum enim natura sit radix proprietatum, qui naturam aliquam formaliter participat,etiam eius proprietates consequenter participat. Ergo Minor verò prob. Attributa divinæ naturæ sunt immutabilitas,infinitas, omnipotentia, dominium in omnes creaturas, & alia huiusmodi; at qui gratia nihil ex his participat,cum non sit immutabilis,indefectibilis,sed per peccatum possit amitti, nec faciat nos infinitos in essendo, omnipotentes,aut rerum omnium dominos: ergo.

Ad hoc argumentum concedit Mai. & negat Minorem Magister Gonet, & conatur ostendere ad longum modum, quo gratia prædicta omnia participat formaliter. Sed de veritate solutionis dicemus in §. sequenti, vbi,Deo dante,negabimus omnia ista, quæ concedit Gonet. Vndè ad difficultatem prę sentem. dist. Mai. Participaret quoque formaliter omnia attributa naturæ divinæ,omnia,ad quorum actus elevari potest homo,conc. Mai. Ad quorum actus nequit elevari homo, nego Mai. & concessa Minori. dist. Consequ. Ergo neque participat formaliter naturam divinam adæquatè, vt radix est omniū eorum, quæ in Deo radicat,tàm in ordine essendi, quàm in ordine intelligendi,& amandi Deum,concedo Consequ. inadæquatè,& restrictivè in ordine intelligendi,& amandi Deum,sicuti est,nego Consequ. Itaque gratia solum potest participare naturam divinā, secundum quòd radicat eas perfectiones, ad quarum actus homo potest elevari: non vero eas, quarum denominatio omninò repugnat homini. Non repugnat homini videre Deum,sicuti est, nec amare illum,sicuti est,quia obiectum humani intellectus est verum vt sic, sub quo continetur Deus,vt clarè videndus, & obiectum humanæ voluntatis est bonum vt sic,sub quo continetur bonum divinum, sicuti est: & sic potest homo elevari ad videndum Deum,sicuti est, & ad amandum eum,sicuti est: vndè gratia,per quā ad hæc elevatur homo, potest participare formaliter naturam Dei, secundum quod radicat visionem beatam, amorem beatificum,& fruitionem Dei.

Ter-

517 Tertia difficultas eſt. Quia natura divina in ſententia plurium Thomiſtarum conſiſtit in ipſo intelligere ſe; ſed gratia non eſt formalis participatio divini intelligere: igitur gratia non eſt participatio formalis divinæ naturæ. Prob Min ex D. Thom. hic artic. 4. vbi diſtinguit inter participationem divinæ cognitionis, & amoris, & participationē divinæ naturæ, primam attribuit fidei, & charitati, ſecundam attribuit gratiæ. Reſpondent Auctores, qui tenent diuinā naturam conſtitui per ipſum intelligere divinum, quòd divinum intelligere eſt quædam virtualitas, quæ habet diſtincta munia, nempè naturæ, intellectus, & intellectionis: gratia ergo participat formaliter divinum intelligere ſecundum munus naturæ, ſub qua formalitate noſtro modo intelligendi habet præcedere intellectum, & divinam intellectionem per modum attributi, & ſub hac participari formaliter à fide.

Sed hoc valdè difficilè apparet: nam noſtro more intelligendi id, quòd præcedit intellectum, nequit eſſe intelligere; ſed intellectualitas radicalis: ergo ſi gratia participat divinum intelligere, vt noſtro modo intelligendi præcedit intellectum, participabit formaliter divinam intellectualitatem, non verò ipſum intelligere, & conſequenter ſi in ipſo actuali intelligere ſtat conſtitutivum divinæ naturæ, gratia non erit formalis participatio divinæ naturæ. Deinde in ſententia horum Auctorū ipſum intelligere actuale eſſentialiter conſtituit Deum, quia cōceptus differentialis Dei debet eſſe perfectiſsimum prædicatum; nō autem eſſet perfectiſsimum prædicatum, ſi eſſet intellectualitas radicalis: ergo dum in gratia vident participari ſolam intellectualitatem radicalem, vel debent dicere gratiā non eſſe formalem participationem naturæ divinæ vel debent dicere naturam divinam non conſtitui eſſentialiter per ipſum actuale intelligere.

Vnde reſpondetur difficultati propoſitæ, quòd in ea ſententia, quæ docet ipſum intelligere eſſe conſtitutivum naturæ divinæ, non poſsit defendi gratiā eſſe formalem participationem divinæ naturæ Quòd docuit S. Doctor loco adducto, dum ex vna parte dixit gratiam eſſe participationem divinæ naturæ, & ex alia dicit non eſſe formalem participationem, neque cognitionis divinę, neque amoris divini.

518 Quarta difficultas eſt. Quia ſi gratia eſt formalis participatio naturæ divinæ, gratia participans formaliter divinitatem erit formaliter divina: ergo erit increata, ens à ſe, actus purus, omnipotens, &c. quæ ſunt modi Divinitatis; Conſeq. eſt falſum: ergo gratia non eſt formalis participatio naturæ divinæ. Cōſeq eſt bona: Min. in noſtra ſentētia evidens, & Mai. prob. Etenim gratia nequit eſſe formalis participatio entis increati, quin ſit formaliter increata, nequit formaliter participare rationem entis à ſe, quin formaliter ſit ens à ſe, nequit eſſe formalis participatio infinitatis, quin ſit formaliter infinita: ergo pariter nequibit formaliter participare rationem naturæ divinæ quin ſit formaliter participative divina.

Ad hoc nego Mai. Eſt enim conceptus divinitatis ſub ratione naturæ participabilis à gratia per cōvenientiam analogicam: vndè & gratia dicitur divina, id eſt, principium radicale operationum divinarum, quæ tales dicuntur, quia à Deo, proùt eſt in ſe, ſpecificantur. Pro cuius aliquali explicatione advertere oportet, quod Deo conveniunt aliquę perfectiones ita differentialiter, & propriæ, quòd in explicito earum conceptu explicetur id, per quod Deus diſtinguitur ab omni eo, quòd Deus non eſt: cuiuſmodi ſunt eſſe à ſe, quòd ex terminis repugnat gratiæ, cum ipſa gratia formaliter à Deo ſit, & in ſuo proprio differētiali conceptu, quo dicitur participatio Dei, negationem entis à ſe explicat. Idem dico de conceptu ſubſiſtentis in ipſa plenitudine eſſendi, de ratione actus puri, & de conceptu omnipotentis, æterni, immenſi, & aliorū huiuſmodi, quæ in ſuo cōceptu ita explicant id, quòd proprium eſt Dei, quòd explicite dicunt ſoli Deo convenire poſſe. Vnde iſtæ neque analogicè alteri à Deo formaliter poſſunt convenire. Aliæ ſunt perfectiones convenientes Deo non ita propriè, quòd in ſuo cōceptu explicent id, per quod Deus diſtinguitur ab omni eo, quòd Deus non eſt: & huiuſmodi ſunt eſſe radicem divinarū operationum, quæ ab ipſo Deo, proùt eſt in ſe, ſpecificantur. Et huiuſmodi divina poſſunt per gratiam homini communicari, & in hoc ſenſu gratia divina dicitur;

tur: neque enim negare possumus, quòd sit radix videndi & amandi Deum, prout est in se. Vndè difficultati propositæ cõcedo, quòd gratia sit formaliter divina per modum elevantis hominem ad operationem divinam, nego tamen, quòd sit increata, ens à se actus purus, omnipotẽs, &c. Quia hæc non quomodocumque divinitatem dicunt; sed explicant illam eo modo, quo alijs à Deo incomunicabilis est. Vno verbo dicam. Explicant distinctivum Dei ab omni alio, quòd Deus non est, sivè ens naturale, sivè supernaturale sit. Vndè gratiæ nequeunt formaliter convenire.

519 Quinta difficultas est: quia si gratia naturam divinam formaliter participat: ergo ipsam naturam divinã formaliter exprimit, sicuti est in se: ergo dabilis erit species creata, per quam possimus essentiã divinam videre, sicuti est in se; consequens nulla via admittitur à Thomistis: ergo. Prob. sequela. Tota repugnantia ad non dandum speciem expressam representantem naturã divinã, sicuti est in se, est, quia natura divina, sicuti est in se, est actus purus, infinitus, omnipotens, &c. & sic ij species creata repræsentaret naturam divinam, sicuti est in se, deberet in esse intelligibili hęc omnia esse, quòd repugnat creaturæ; at hoc non sequeretur: ergo. Prob. Minor. Gratia per nos exprimit naturam divinam, sicuti est, & non est actus purus, neque infinitus, neque omnipotens, &c. ergo similiter posset species expressa naturæ divinæ solam naturam divinam expressare, sicuti est in se, etiam si non expressaret actum purum, infinitum, &c. Et sic non requireretur talem speciem in esse intelligibili esse actum purum, infinitum, &c.

Ad hoc nego sequelam. Ad prob. dico, quòd gratia non exprimit naturam divinã, sicuti est in se; sed exprimit quãdam rationem naturæ divinæ solum analogicè convenientẽ Deo, & gratiæ, quòd, vt vidimus, non repugnat creaturę supernaturali: species autem expressa informans intellectum ad videndum naturam divinam, sicuti est in se, deberet expressare non aliquam rationem communẽ analogicè Deo, & gratiæ, sed deberet expressare immediatè ipsam naturã divinam, sicuti in se est quidditativè; & quia in se est actus purus, infinitus, &c. hæc omnia immediatè deberet exprimere, & per consequens deberet in se formaliter in esse intelligibili continere: quòd cum creaturæ repugnet, speciei expressę quidditativè intuitivè Deum representantis exprimit repugnantiam.

520 Sexta difficultas est Si gratia sanctificans formaliter participaret conceptum naturæ divinæ, gratia ex suo cõceptu formali faceret filium adoptivum; at hoc non facit: ergo. Prob. Min. Nam gratia communicata fuit Christo; & tamen Christus filius adoptivus non est; ergo. Secundò conceptus filiationis formaliter est relativus; sed gratia est forma absoluta: ergo nequit formaliter facere filium adoptivum. Ad hoc dico, quòd gratia ex suo conceptu formali dicitur facere filium adoptivum pro fundamento, non pro relatione filiationis, quæ consequitur in subiecto capaci ipsam gratię communicationem: & cum Christus sit incapax filiationis adoptivæ, quia non est extraneum suppositum naturæ Patris adoptantis, quamvis gratiam habeat, filius tamen adoptivus non est. Ad 2. prob. concedo Mai. & Min. & dist. Conseq. ex conceptu primario gratiæ, concedo Conseq. ex consequenti, & ex conceptu secundario, nego Conseq. Multa poterant opponi contra solutionem, sed reservantur suo proprio in loco dissolvenda.

Solum hoc vnum placet dissolvere. Filiatio naturalis ita requirit suppositum intraneum naturæ generantis, sicut filiatio adoptiva requirit extraneitatem in supposito adoptato ad naturam adoptantis; sed Christus dicitur filius naturalis Virginis, cum tamen suppositum Christi sit extraneum naturę Virginis generantis: ergo etiam cum intraneitate supposito adoptati ad naturam Patris adoptantis poterit, si gratia facit filios adoptivos, facere Christum filium adoptivum.

Respondetur, concessa Maiori, negando Minorem. Licèt enim suppositum Christi secundum se sit extraneum naturæ Virginis; tamen ex quo naturam humanam naturali generatione acceptam à Virgine intrinsecè terminat, & ad se trahit, vt subsistat, & existat eadem subsistentia & existentia, qua in natura divina subsistit, & existit, tale suppositum fit intraneum naturæ acceptæ à Virgine: & sic ad generationem naturalem non de-

est

eſt intraneitas ſuppoſita, ac per conſequens non deeſt id, quòd requiritur ad hoc, vt Chriſtus ſit vere filius naturalis Virginis. Reſpectu autē filiationis adoptivæ Chriſtus reſpectu Patris adoptantis nullo modo extraneus eſt, nō ſecundum ſe, vt per ſe patet, neque ratione humanitatis, quia licèt hæc ſit extranea ſecundū ſe, tamen dum terminatur per propriam ſubſiſtentiam Verbi, fit Verbo intranea & ſic nequit reddere ſuppoſitum Verbi extraneum reſpectu Patris adoptantis. Vnde deeſt requiſitum per ſe ad filiationē adoptivam: & ſic gratia communicata Chriſto nequit illum reddere filium adoptivum.

§. VII.

An gratia ſit formalis participatio modorum eſſendi à ſe, actus puri, infinitatis, omnipotentiæ, & ſimilium?

521 QAMVIS cōſtet ex dictis veritas partis negativæ, tamē placet ex profeſſo, & non per tranſeſſam, vt dicitur, punctum præſentem examinare. Et quidem aliqui ex Thomiſtis partem tenent affirmativam, inter quos Gonet talem ſtatuit concluſionem: Gratia ſanctificans eſt participatio phyſica divinæ naturæ etiam formaliter, & reduplicativè, vt infinita eſt, & actus purus, habetque totam eſſendi plenitudinem. Sed oppoſitum tenendum eſt cum alijs Thomiſtis nō ignobilioris notę. Et probatur ratione ſatis, meo videri, efficaci. Si gratia eſſet formalis participatio horum modorū, daretur ratio actus puri, infiniti, eſſe à ſe, ſubſiſtentis in ipſa plenitudine eſſendi communis ſaltem analogicè analogia proportionalitatis Deo, & gratiæ; conſequens nō poteſt admitti: ergo. Conſeq. eſt bona, & probo Præmiſſas. Maiorem quidem: Nam quia gratia eſt formalis conceptus naturæ divinæ, ratio naturę divinæ analogicè analogia proportionalitatis communis dicitur de Deo & de gratia habitualis, ita vt ſicut Deus formaliter dicitur natura divina, ita & gratia formaliter dicatur natura divina: ergo ens à ſe, actus purus, infinitus, ipſum ſubſiſtere in ipſa plenitudine eſſendi, ſi formaliter participatur à gratia, erit analogicè commune analogia proportionalitatis Deo, & gratiæ, & dicetur de gratia, quòd ſit actus purus, infinitus, ſubſiſtēs in ipſa plenitudine eſſendi. Minorem vero ſic probo. Iſtę ſunt in materia repugnanti: ens ab alio eſt ens à ſe, ens potentiale potentialitate metaphyſica eſt actus purus, ens finitum, & limitatum eſt formaliter, & in omni genere infinitum ſimpliciter, formaliter inhęrens vt verum accidens ſubiecto eſt ens ſubſiſtens in ipſa plenitudine eſſendi: ergo Min. Illa falſiſsima eſt.

522 Huic rationi reſponderi poteſt ex doctrina Gonet, videlicèt quòd vt dici poſsit gratiam formaliter participare naturam divinam formaliter, vt infinita eſt, non requiritur, quòd totam Dei infinitatem in ſe capiat, ſed ſufficit, quòd ei conveniat aliqua pars, ſeù aliquis modus divinæ infinitatis; capit autem gratia aliquem modum infinitatis Dei: & ſic participabit naturam divinam, vt infinita eſt. Maiorem probat. Nam participare nihil aliud eſt, quam partem capere, & partem relinquere. Minorem ſuadet: nam Deo, vt eſt ens infinitum, & per eſſentiam tria conveniūt, nempè habere ſuam eſſentiam pro obiecto connaturali, & pro forma intelligibili: hoc enim ipſi competit, prout excedit totum ordinem naturę creatę, & creabilis: ſubindeque convenit ei, vt infinitus eſt, & ens per eſſentiam, & vt ſubſiſtens in ipſa plenitudine eſſendi: ſecundum eſt, vt idemtificet ſibi tale obiectum, ſpeciem, & operationem, qua in illud tendit: tertium, vt illud comprehendat, & cognoſcat, quantum cognoſcibile eſt; at quamvis gratia ſanctificans non poſsit duo poſteriora in ſe habere, primum tamen, nempè habere eſſentiam divinam pro obiecto connaturali, & forma intelligibili, illi convenit: ergo gratia ſanctificās aliquid de infinitate Dei in ſe capit.

523 Sed contra hanc doctrinam ſic inſto. Nam formaliter participare infinitatem eſt exprimere formaliter id, quod exprimit attributū infinitatis, prout diſtinguitur ab alijs attributis: ſicut formaliter participare naturam Dei per modum naturæ eſt exprimere conceptum naturę divinæ, prout hic ab alijs divinis perfectionibus diſtinguitur, ita vt de participante verificetur formaliter, quòd natura Dei ſit, ſaltem ſub conceptu communi analogo; at gratiæ repugnat participare

cipare infinitatem ſic; quòd ſicut verificatur de illa, quòd natura Dei ſit, verificetur quoque de illa, quòd formaliter infinita ſit: ergo repugnat gratiam Dei infinitatem formaliter participare.

Explicatur hoc. Deum eſſe formaliter infinitum eſt eſſe formaliter omnia divina ſic, quòd copulativè ſit hoc, & hoc, & hoc, & illud, & ſic de omnibus alijs divinis: ergo formaliter participare naturam divinam ſub expreſsione infinitatis erit non ſolum participare formaliter cõceptum naturæ, vt naturæ, ſed erit participare illam, vt eſt omnia divina. Ex hoc enim natura divina infinita eſt, quia omnia divina eſt; ſed gratia ſic eſt natura divina, quòd nõ formaliter ſit alia perfectio divina, imo neque materialiter: ergo gratia non participat formaliter naturam divinam ſub expreſsione ſuæ infinitatis. Idemque argumentũ efformo de alijs modis divinis eſſe à ſe, ſubſiſtere in ipſa plenitudine eſſendi, eſſe omnipotẽtem, & alijs, quæ ex proprijs rationibus in divinis virtualiter diſtinguuntur.

Et quidem ſi participare formaliter ens à ſe non eſt aliud, quam participare eſſe ens, & relinquere aſeitatem, & participare rationem actus puri ſit ſolũ participare eſſe actum, & relinquere puritatem, & participare formaliter omnipotentiam ſolum ſit participare potentiã, & relinquere Deo omneitatem, omnia entia creata erũt formales participationes entis à ſe, actus puri, & omnipotẽtiæ, quia formaliter ſunt entia, ſunt actus, & habẽt poſſe ad aliquam operationẽ; quod quidem dici non valet: nam formales participationes prædictorum modorum neceſſariò deberent eſſe entia ſupernaturalia, & non omnia, quæ formaliter ſunt entia, actus & habent poſſe, ſupernaturalia ſunt. Erit ergo neceſſe ad formalem participationem entis à ſe, ipſum cõceptum aſeitatis exprimere, & ad formalem participationem actus puri ipſam puritatem actus participare, & ad participationem omnipotentię ipſum modum omneitatis exprimere: quòd cum ex terminis repugnet creaturę, ſivè naturali, ſivè ſupernaturali, neceſſe erit dicere gratiã non participare formaliter prędictos modos.

Tandem hoc ipſum probo ad hominem contra Gonet. Quia ipſe in 4. cõcluſione probat gratiam eſſe formalem participationem naturæ divinæ ſub munere naturæ, quia id, quòd participat gratia, habet ſimilitudinem analogam cũ divina natura: ergo ſecundum ipſum, vt gratia formaliter participet modum infinitatis, à ſe, & ſubſiſtentis in ipſa plenitudine eſſendi, debet id, quòd gratia ſignificat, habere convenientiam analogam cum prædictis modis; at id, quòd gratia ſignificat, talem convenientiam analogã cum prædictis modis non habet: ergo nõ eſt formalis participatio prædictorum modorũ. Prob. Min. Ratio analoga analogia proportionalitatis formaliter prædicatur de ſuis analogatis; at ratio eſſendi à ſe, infinitatis, actus puri, ſubſiſtentis in ipſa plenitadine eſſendi, omnipotentis, & his ſimilium non verè affirmatur de gratia, cum omnes iſtæ falſiſsimę ſint: gratia eſt ens à ſe, eſt actus purus, & ſubſiſtens in ipſa plenitudine eſſendi, eſt omnipotens: igitur id, quòd gratia ſignificat, non habet analogam convenientiam cum prædictis modis.

§. VIII.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

524 PRIMO arguitur. Si gratia non participaret naturam divinã, vt ſubeſt prædictis modis, nõ eſſet entitativè ſupernaturalis; conſeq. eſt cõtra dicta: ergo eſt formalis participatio naturæ divinæ, vt ſubeſt formaliter prædictis modis. Prob. Mai. Vt gratia ſit ſupernaturalis participativè, debet eſſe formalis participatio Dei, vt ſupernaturalis eſt; at Deus ſupernaturalis eſt ratione talium modorum: ergo vt ipſa ſupernaturalis ſit, debet eſſe formalis participatio talium modorum. Ad hoc nego Mai. Ad prob. diſt. Min. Deus ſupernaturalis eſt ratione talium modorum ſupernaturalitate omnino incommunicabili omnibus alijs à ſe, ſivè naturalibus, ſivè ſupernaturalibus, conc. Min. Supernaturalitate ex gratuita Dei miſericordia communicari nata, nego Min & Conſeq. Itaque Deus duplici ſupernaturalitate ſupernaturalis eſt, alia, qua dicitur eſſe ſuper omnẽ naturam, & ſuper omnem gratuitam cõmunicationem; & hanc habet Deus ratione modorum, qui diſtinguunt ipſum ab omni

ni creato,& creabili, quia explicant diſtinctivũ Dei ab omni participabili: alia ſupernaturalitas eſt, quæ licèt quid proprium Dei per naturàm explicet, tamen ex gratuita voluntate aliquibus entibus communicari valet, cuiuſmodi eſt ratio radicis operum divinorum,& ratio radicis virtutum infuſſarum,quæ connaturaliter ſoli Deo valent convenire,ex gratia autem alijs à Deo valent communicari: & hac ſupernaturalitate gratia ſupernaturalis eſt.

§ 25 Inſtas. Nihil eſt magis proprium Deo,quam eius natura, ſiquidem conceptus naturæ eſt cõceptus differentialis Dei,illum eſſentialiter diſtinguens ab omni,quòd Deus non eſt; & tamẽ per nos conceptus naturæ à gratia participatur: ergo à fortiori modi prædicti poterint participari formaliter.

Ad hoc diſt. Mai. A toto genere divinitatis, nego Mai. inter gradualiter proprtia,conc. Mai. & conceſſa Minori, nego Conſ. Itaque veriſimum eſt, quòd inter gradus,ex quibus Deus conſtat, cõceptus differentialis eſt magis proprius Deo,quia in alijs gradibus ſuperioribus poteſt habere convenientiam cum alijs, quæ non ſunt Deus,etiam attentis iuribꝰ eorum; at in vltimo gradu, quòd videlicèt eſt cognoſcere ſe connaturaliter, ſicuti eſt,non poteſt habere convenientiã, attentis iuribus ſuis: poteſt tamen benè gratuitò ſe diffundere, & analogice in alios à ſe. Præter hunc autem conceptũ differentialem gradualem habet divinitas alias perfectiones ſic incommunicabiles, quòd de nullo alio à Deo poſsint verificari, & iſti ſunt modi infinitatis, actus puri,& alij ſimiles memorati, qui explicitè important primo diverſitatem Dei ab omni alio, quòd Deus per eſſentiam non eſt: & hos negamus poſſe formaliter participari à gratia habituali Itaque attentis rerũ naturis,& iuribus,Deus per gradum entis convenit cum naturalibus,& per gradum ſubſtantiæ convenit cum alijs ſubſtantijs à ſe, & per gradum viventis cum alijs viventibus,& per gradum intelligendi cum alijs creaturis intellectivis: per hoc autem,quòd eſt intelligere ſe ipſum,ſicuti eſt, cũ nulla creatura, attento iure ſuæ connaturalitatis, poteſt convenire. Non repugnat autem, quòd per gratiam aliquam creaturã elevet ad participium huius, quòd eſt Deũ videre,& amare,ſicuti eſt; quia cum Deus vt clarè viſus cõtineatur intra obiectum intellectus noſtri,habet obedientiam intellectus noſter,vt Deum,quem naturaliter videre non valet, per gratiam elevatus videat,quia per hoc non extrahitur à ſuo obiecto ſpecificativo, ſed tantum extrahitur à ſuo obiecto connaturali: & ſic ratio naturæ divinæ, quæ in radice operum tendentium in Deum,ſicuti eſt in ſe, conſiſtit,poteſt homini media gratia cõmunicari. At licèt poſsit homo videre rationẽ actus puri,entis à ſe, &c. eſſe tamẽ actum purum,ens à ſe,infinitum, &c. omninò repugnat ipſa explicatione terminorum: & ſic poteſt homo per gratiam videre illa,eſſe autem illa nullomodo poteſt.

§ 26 At inſtas. Niſi gratia ſit participatio formalis prædictorum modorũ, nequit inclinare hominem ad videndũ illos; at inclinat hominem ad videndũ prædictos modos, ſicuti ſunt in ſe: ergo præcontinet formaliter in ſe prædictos modos. Prob. Mai. Si gratia nõ eſſet formaliter natura divina,non inclinaret hominem ad videndum Deum, ſicuti eſt; ergo ſi formaliter non eſt ens à ſe,infinita,actus purus, &c. non poterit inclinare hominem ad videndum prædictos modos. Hanc inſtantiam valdè magnificat Gonet: ſed,meo videri,ipſe tenetur illã ſolvere; ipſe enim non ſic dicit gratiam participare prædictos modos, quòd formaliter denominetur ab illis: vndè negat gratiam eſſe ens à ſe,infinitam,actum purum,&c. ſed tantum dicit partem capere ex illis, & partem relinquere. Tunc ſic: gratia non eſt actus purus; & tamen inclinat hominem ad perfectè videndũ rationem actus puri: non eſt infinita; & tamen inclinat hominem ad perfectè videndam Dei infinitatem: non eſt ſubſiſtens in ipſa plenitudine eſſendi; & tamẽ inclinat hominem ad perfectè videndũ ſubſiſtens in ipſa plenitudine eſſendi: ergo non eſt neceſſe, quòd gratia ſit formaliter omne id,ad quod videndum perfectè hominem inclinat. Tenetur ergo ſolvere inſtantiam,quam contra nos producit. Et quidem nullus concedere poteſt,quòd gratia ſit formaliter Trinitas; & tamen omnes debemus concedere, quòd gratia inclinet hominem ad perfectè videndam Trinitatem.

Reſp. Ergo ad inſtantiam factam, ne-

negando Maiorem. Ad hoc enim, quòd inclinet gratia hominem ad videndum prædictos modos, non requiritur, quòd sit formaliter ipsi modi; sed sufficit, si sit virtualis participatio eorum; non enim gratia est species expressa prædictorum modorum, vt, quia inclinat ad videndum illos, debeat formaliter prę contínere illos: sufficiet ergo, quòd gratia ad prædictos modos aliquam habitudinem dicat, vt ad tales modos videndos possit inclinare. Et ad prob. Maioris negatæ dico, quòd Antec. est falsum: non enim gratia est natura divina præcisè, quia inclinat ad videndum Deum, sicuti est, sed quia in hoc, quòd est esse formaliter naturam divinam, nulla adest repugnantia, & quia constat ex Scriptura, quòd per gratiam ex Deo nascimur, & renascimur, & quod per illam consortes sumus divinę naturę. Itaque si non esset revelatum per gratiã nos fieri Dei filios, ex Deo nasci, & renasci, consorteſque fieri naturæ divinæ, non cogeremur asserere ipsam esse naturam divinã formaliter ex hoc præcisè, quòd est radix videndi Deum, sicuti est: vndè ex hoc præcisè, quòd inclinat ad videndum modos prædictos, nõ sequitur, quòd formaliter sit prædicti modi, sed sufficit, si sit virtualis participatio prædictorum modorum.

527 Secundò arguitur. Operationes connaturales alicui naturæ nequeũt competere naturaliter, nisi habẽti talem naturam, saltem participativè; sed visio beatifica, quę est operatio gratiæ consũmatæ, competit Deo, vt est ens infinitũ, & per essentiam: ergo gratia consummata patrię participat naturam divinã, vt est ens infinitum, & per essentiã. Confir. Gratiæ consummatæ connaturaliter debetur essentia divina, vt species repręsentans totum Deum, vt est in se ens infinitum, & per essentiam: ergo, & ipsa est participatio Dei, vt est ens infinitum, & per essentiam. Prob. Conseq. Nulli naturę connaturaliter debetur species, nisi eiusdem ordinis, & perfectionis cũ illa: ergo si gratiæ consumatæ connaturaliter debetur species, quę est infinita, & ens per essentiam, ipsa etiam saltem participativè debet esse ipsum ens infinitum, & per essentiam.

528 Ad hoc argumentum nego Min. Visio enim beatifica, per quã Deus modo finito, & limitato videtur, quæ est operatio gratiæ consummatæ, non cõvenit Deo, ex quo infinitus, & actus purus est, sed solum convenit Deo, ex quo infinitus est, videre se ipsum modo infinito; vndè nõ requiritur, quòd gratia consummata infinita sit, & actus purus. Ad cõfir. dist. Antec. gratiæ consummatæ debetur connaturaliter essentia divina, vt species repræsentans totum Deum, vt est in se ens infinitum, repręsentans modo finito, concedo Antec. repræsentans modo infinito, nego Antec. & Conſ. loquendo de formali participatione. Ad prob. Conſ. conced. Antec. & nego Conseq. Gratia enim cõsummata cum sit eiusdem ordinis cum specie quidditativè repræsentante Deũ, sicuti est, benè potest sibi facere debitam connaturaliter essentiam Divinam sub ratione finitè repræsentantis Deum: vndè non requiritur, quòd sit formaliter infinita, sed sufficit, quòd sit natura Dei radicans visionem finitam infiniti.

529 Tertiò arguitur. Vt gratia sanctificans dici possit participare naturam divinam, vt infinita est, non requiritur, quòd totam Dei infinitatem in se capiat, sed sufficit, quod ei cõveniat aliqua pars, seù aliquis modus divinæ infinitatis; at gratia sanctificãs aliquam partem, seù aliquem modum infinitatis Dei in se capit: ergo participat naturam divinam, vt infinita est. Mai. patet; participare enim aliquam perfectionem non est habere illam totaliter, & complete, sed partialiter, & inadæquatè: cum participare nihil aliud sit, quam partem capere, & partem relinquere. Min. verò suadetur: Deo, vt est ens infinitum, & per essentiã, tria conveniunt; primum est habere suã essentiam pro obiecto cõnaturali, & pro forma intelligibili, ad cuius modum alia intelligat: hoc enim ipsi convenit, proùt excedit totum ordinem naturæ creatæ, & creabilis, subindeque vt infinitus est, & ens per essentiam, habetque totam essendi plenitudinem. Secundum, vt identificet sibi tale obiectum, & speciem, ac operationem, qua in illud tendit. Tertiũ, vt illud comprehendat, & cognoscat, quantum cognoscibile est. At quamvis gratia sanctificans non possit duo posteriora in se habere, primum tamen, nempè habere essentiam divinam pro obiecto connaturali, & forma intelligibili, illi convenit, & in eo cum Deo communicat: ergo gratia sanctificans aliquid de

infini-

infinitate Dei in ſe capit, ſubindeque naturam Dei, vt infinita eſt, participat.

530 Ad hoc argumentum nego Min. Ad prob. dico illud primum non conuenire Deo ratione ſuæ infinitatis; videmus enim, quòd Angelus infinitus non eſt, & tamen ſe ipſum pro obiecto connaturali habet, & pro ſpecie intelligibili: ſed hoc oriri ex proportione, quam habet Deus cum ſe ipſo in ratione obiecti, & ſpeciei intelligibilis; cũ enim ſit ſummè immaterialis ſe ipſo eſt intelligibilis in actu primo: & licet ad participationẽ formalem non requiratur totum capere, tamen requiritur, quòd ratio ſignificata per nomen formaliter reperiatur in participante, ſicut reperitur in participabili, quòd reſpectu modorum infinitatis, actus puri, & aliorum huiuſmodi locum habere non poteſt, ipſo atteſtante Gonet, qui non admittit rationem actus puri formaliter de gratia dici, nec rationem infinitatis. Vndè participationes, quas ipſe fingit in gratia ipſorum modorum, nõ ſunt formales, ſed ad ſummum virtuales: cũ enim modi iſti indiviſibiles ſint, & indiviſibilitatem formaliter explicent, formaliter participari nequeunt, niſi adæquatè participentur, quòd non evenit in alijs perfectionibus divinis.

531 Quartò arguitur. Charitas noſtra eſt formalis participatio divinæ charitatis, vt eſt infinita: ergo & gratia poterit eſſe participatio formalis naturæ divinæ, vt reduplicativè eſt infinita. Patet Conſ. & Antec. prob ex D. Th 2.2. quæſt. 24. art 7. vbi probat charitatem viæ poſſe augeri in infinitum, *quia eſt participatio infinitæ charitatis Dei.* Quæ verba sũt intelligenda formaliter; alias ſi non eſſet participatio formalis infiniti vt ſic, ſed ſecundum aliquem gradum determinatum, non poſſet augeri vltra illum, quia iam non participaret talem gradum, ſed ſuperiorem: ſicut intellectus Angeli, & eſſe ſubſtantiale hominis non poſſunt augeri in infinitum, quia licèt participent formaliter intellectum, & eſſe Dei, quæ infinita ſunt, ea tamen non participant formaliter, vt infinita, ſed ſecundum aliquem gradum determinatum.

532 Ad hoc argumentum nego Antec. Ad prob. ex D. Thom. dico Div. Thom probare charitatem viæ poſſe augeri in infinitum ſinchategorematice, quia eſt participatio virtualis infinitæ charitatis Dei, nec amplius poſſet probare D. Thom. Siquidem infinitas charitatis viæ tantum eſt infinitas in potentia, quæ non eſt formalis participatio infinitatis charitatis Dei, quæ eſt infinitas in actu. Et ad prob. in contra dico, quòd charitas viæ in actu ſemper eſt finita, nec vlla via poteſt eſſe in actu infinita, licèt in potentia non habeat determinatũ gradum ob infinitatem in potentia, quã habet, quæ ſolum eſt virtualis participatio infinitatis Dei. Niſi velit Gonet, quòd infinitas ignis, quæ eſt infinitas in potentia, ſit formalis participatio infinitatis Dei: & infinitas durationis Angeli, quæ etiam eſt infinitas in potentia, ſit ſimiliter participatio formalis infinitatis æternitatis Dei. Neque eſt verum, quòd dicit Gonet, quia ſi non eſſet formalis participatio, non poſſet augeri, niſi vſque ad determinatum gradum. Falſiſsimum enim eſt hoc, nam ex infinitate Dei duæ poſsũt virtuales penſari participationes, alia finita in actu, & potentia, ſicut intellectus Angeli, & eſſe ſubſtantiale hominis, quæ ſic ſunt in actu finita, quòd non ſunt in potẽtia ad vlteriores gradus: alia eſt virtualis participatio infinitatis Dei, qua res ſemper eſt finita in actu, ſed poteſt ſemper creſcere citra infinitum in actu, & huiuſmodi eſt intenſio charitatis. Quòd patere poteſt ex eo, quia omne augmentum charitatis eſt ad amandum Deum finito modo.

§. IX.

Fertur iudicium de Sententia Ioannis à S. Thoma circa gratiæ participationem.

533 HIC SS. Magiſter circa præſentem punctum, poſtquam recenſet duas Sententias inter ſe oppoſitas, quarum altera dicebat gratiam non eſſe formalem participationem divinæ naturæ, ſed tantum virtualẽ, & altera dictabat eſſe formalem participationem, mediam viam inſinuans, ſic ait: Reſolutorie dico, quòd gratia eſt formalis participatio naturæ divinæ, & infinitatis eius, vt in ſe eſt, obiectivè; non tamen id habet modo infinito in ſe, & ex parte ſubiecti: & ita ſufficit conuenientia cum Deo quaſi obiectiva: ſicut imago convenit cum obiecto, quòd repræſentat

ſentat formaliter; convenientia obiectiva, & ſimiliter potentia, aut virtus cum obiecto. Itaque gratia eſt quædam ſimilitudo, & fulgor divinę intellectualitatis, elevans creaturam rationalem, vt reſpiciat pro obiecto ſpecificativo talis intellectualitatis, & gratuitæ Deum ipſum: ſicut enim noſtra intellectualitas reſpicit pro obiecto quidditatem ſenſibilem, & intellectualitas Angeli quidditatem ſpiritualem, ita intellectualitas gratiæ, quæ eſt participatio Dei, reſpicit quidditatem divinam, & conſequenter ipſum actum purum, & eſſe divinum vt intelligendum in ſe. Dicitur autem expreſſio divinæ naturæ, non ſicut repræſentatio intelligibilis, ſed ſicut virtus intellectualis, & ſicut principium intelligendi Deum in ſe: & ſic formaliter convenit cum Deo convenientia obiectiva, qualis eſt inter virtutem intelligendi, & obiectum ſpecificativum eius, non tamen convenientia entitativa, quaſi ipſa forma participans ſit eiuſdem entitatis cum Deo. Sic Ioannes à S. Thom.

534 Cæterum hic modus dicendi nunquam mihi placere potuit. Tum, quia ſi gratiam ſanctificantem ſubiectivè, & ex parte ſuæ entitatis non damus, quod formaliter naturam divinam imitetur, ſic vt analogice natura divina de ipſa formaliter dicatur eo modo proportionaliter, quo de Deo dicitur, non verificantur proprie loca Scripturæ, in quibus habemus, quod ex Deo nati ſumus, & filij Dei ſumus, & hoc non virtualiter, ſed formaliter iuxta intelligentiam Sanctorum, quod non poſſumus admittere. Prob. Maior. Etenim vt propriè dicamur naſci ex Deo, & eſſe filios Dei, debemus habere in nobis naturam Dei, ſi non cum ea plenitudine, qua eam habet Deus, ſed tamen analogicè cum Deo; neque enim propriè naſci ex Deo dicitur, qui in ſe naturam Dei ſecundum conceptum naturæ non habet: cum ergo ex Scriptura naſci ex Deo dicamur, & eſſe filios Dei, neceſſe erit aſſerere, quod gratia, quæ in nobis huiuſmodi effectus formales cauſat, ſubiectivè, & entitativè naturam Dei formaliter imitetur.

535 Secundo. Quia hic Auctor non cognoſcit in gratia formalem participationem naturæ divinæ; nam Curiel, & alij, qui tenent, gratiam ſolum eſſe Dei participationem virtualem, non negãt gratiam ex parte obiecti habere formalem convenientiam cum Deo: cum omnes affirment eſſe radicem videndi, & amandi Deum, ſicuti eſt; & tamen negant eſſe formalem naturæ divinæ participationem: ergo dum hic Auctor ſolum agnoſcit inter Deum, & gratiam formalem convenientiam ex parte obiecti, & negat ex parte ſubiecti omnem formalem convenientiam, etiam analogicam, gratiæ ſolum attribuit rationem virtualis participationis naturæ divinæ, non vero formalem.

Tertiò. Illa intellectualitas, cui ex parte obiecti datur habere Deum, ſicuti eſt, pro obiecto ſpecificativo, divinæ intellectualitatis formalis participatio eſt; ſed intellectualitas divina, prout à Deo immediatè ſpecificatur, divina natura eſt: igitur gratia ſanctificans, quæ in tali intellectualitate conſiſtit, formalis participatio divinæ naturæ eſt. Conſeq. videtur bona, & probo præmiſſas: Maiorem quidem. Nam formalem participationem, prout à virtuali diſtinguitur, illam dicimus, quæ ſecundum formalem conceptum de participante, & participabili dicitur; ſed conceptus intellectualitatis, cui datur Deum habere pro obiecto ſpecificativo, formaliter dicitur de Deo, & de gratia: ergo gratia eſt formalis participatio divinæ intellectualitatis, prout hæc habet Deum pro obiecto ſpecificativo. Min. autem diſcurro ſic. Nomine naturæ divinæ eam intelligimus perfectionem divinam, quæ noſtro modo intelligendi eſt radix operum divinorum, nempè amoris, & viſionis beatificæ: ſicut naturam rationalem dicimus, quæ eſt principiũ radicale ratiocinandi; at intellectualitas activa divina, quæ habet Deum pro obiecto ſpecificativo, eſt principium radicale videndi, & amandi Deum, ſicuti eſt: igitur in illa cõceptus formalis naturæ divinæ conſiſtit.

Forſan hic Auctor ſe defendet dicendo naturam divinam formaliter non cõſtitui per ſummam intellectualitatem, ſed per ipſum intelligere ſumme actuale, vt ipſe tenet in Tractatu de Scientia Dei, in qua opinione nos ſupra diximus gratiam ſanctificantem non poſſe eſſe

formalem participationem naturæ divinæ, quia gratia non est ipsum intelligere, per quod natura divina formaliter constituitur in sententia huius Auctoris.

539 Sed si his se defendat, parum refert, cum habeamus ex D. Tho. hic articulo 2. quod *id, quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante diuinam bonitatem.* Et in fine corporis: *Est tamen nobilior, quam anima, in quantum est expressio, vel participatio diuinæ bonitatis.* Et in articulo 3. vocat gratiam altiorem naturam, hoc est, inquit: *In ordine ad naturam diuinam participatam, quæ dicitur lumen gratiæ secundum quod dicitur secundæ Petri primo, vt per hoc efficiamini diuinæ consortes naturæ, & secundum acceptionem huiusmodi naturæ dicimus regenerari in filios Dei.* Et quidem cum gratia habeat radicare operationes, quæ habent pro obiecto specificativo Deum, prout in se ipso est, & in genere causæ formalis habeat nos facere formaliter filios Dei, vellem scire ab hoc Auctore, quid est illud subiectivè conveniês gratiæ, quòd, ex quo subiecto communicatur in genere causæ formalis, illud facit filium Dei? Certè hoc non est solum convenire cum natura divina ex parte obiecti; hoc enim competit illi vt radici operum divinorum, quæ Deum habent, vti in se est, pro obiecto specificativo: erit ergo aliud, per quod gratia subiectivè, & in sua entitate habet imitari Deum, vt sicut natura divina verè Deum facit filium per essentiam, ita & gratia verè facit filios Dei per participationem; at natura divina non facit formaliter filium: ergo nec gratia faciet filium per participationem, nisi vt formalis participatio naturæ diuinæ.

537 Et licèt hic Auctor in favorem tui modi dicendi nullum adducat argumentum, possumus tamen in eius favorem hoc argumentum producere. Etenim divina natura subiectivè constituitur formaliter per conceptum perfectissimum summæ intellectualitatis; non datur autem conceptus analogus summæ intellectualitatis Deo, & gratiæ communis: ergo gratia nequit ex parte subiecti participare formaliter naturam divinam. Potest autem ex parte obiecti hæc formalis convenientia designari; nam Deus in se ipso est visibilis, & amabilis modo infinito, & finito; primo modo à Deo, secundo modo à creatura: ergo nulla est repugnantia in eo, quod aliqua intellectualitas creata hominem elevet ad cognoscendum, & amandum Deum, sicuti est, modo finito, & per conseq. quod ex parte obiecti habeat convenientiam formalem cum natura divina.

538 Ad hoc argumentum dist. Mai. constituitur per conceptum summę intellectualitatis, explicando ipsam summitatem, nego Mai. explicando radicem operum divinorum, conc. Maior. & concessa Minori, nego Consequentiam. Itaque in divinis omnia sunt actus purus, infinitus, à se, & subsistens in ipsa plenitudine essendi; sed alia prædicata hæc explicitè non important: & ista participari formaliter ab aliqua creatura nequeunt, quia ex vi sui expliciti conceptus incommunicabilitatem cum alijs à Deo important. Alia autem prædicata divina actus purus, à se, infinitus, &c. sunt, sed non explicant; sed tantum explicant rationem particularem, licèt prædictos modos implicent: & ista benè possunt alijs à Deo communicari. Et huiusmodi est prædicatum naturæ divinæ, quæ actus purus est, sed sub peculiari ratione radicis operum divinorum naturam divinam constituit: & ista benè participari possunt per convenientiam analogicam ab alijs à Deo. Summa ergo intellectualitas naturam Dei constituit, sed non sub explicito conceptu summitatis, sed sub explicito radicis operum divinorum. Gratia ergo sanctificans ex parte subiecti importat radicem operum divinorum, & hoc est esse intellectualitatem, cui debetur Deus, prout in se est, pro obiecto intellectus, & voluntatis specificativo actuum, quos ratione illius homo elevatus elicit: & sic ex parte subiecti importat convenientiam cum explicito constitutivo naturę divinæ; quia licèt non participet summitatem, quam natura divina implicat, participat tamen radicem operum divinorum, quam natura divina sub conceptu expresso naturæ explicat. Et sic non solum habet convenientiam formalem cum Deo ex parte obiecti, sed etiam ex

parte

parte obiecti, sed etiam ex parte subiecti.

539 Sed instas Natura divina licèt ex conceptu naturæ non explicet summitatem intellectualitatis, tamen ex quo explicat conceptum Divinitatis, indispensabiliter debet explicare summam intellectualitatem: ergo gratia sanctificans solum poterit participare formaliter conceptum naturæ, non vero participare poterit conceptum naturæ divinæ, vt divinæ. Ad hoc nego Anteced. Nam conceptus naturæ divinæ vt divinæ solum explicat radicem operum divinorum, id est eorum, quibus debetur Deus, prout in se ipso est, pro obiecto specificativo, quod in Deo, licèt implicet summã intellectualitatem, non tamen illam explicare necesse est.

540 Instas. Natura divina, vt Deum constituit, debet explicare naturam divinam in supremo analogato, & prout in supremo analogato est; prout sic autem explicat summam intellectualitatem, nam debet explicare modum, quo differt à minus principali analogato: ergo prout Deum constituit, explicitè importat summam intellectualitatem, cui debeatur pro specificativo Deus modo infinito attingibilis.

Ad hoc dist. Minor. Prout sic explicat summã intellectualitatem, summitate actus puri, nego Min. Summitate delinea naturæ, conced. Min. & dist. Consequens. Explicat summam intellectualitatem, summitate de linea naturæ, concedo Consequent. Summitate actus puri, nego Consequentiam. Itaque summitas in Deo stat dupliciter prædicatis divinis convenire, primo idemtice, ex quo transcendentaliter omnia divina actus purus sunt, infinitus, &c. alio modo formaliter intra propriam lineam, sicut summa iustitia intra rationem iustitiæ est ipsa ratio iustitiæ, & summum bonum est ipsa ratio boni; & per hanc summitatem supremum analogatum distinguitur à minus principali analogato: & sic natura divina in Deo supremo analogato dicit perfectionem, quę maxima est in ratione radicis operum divinorum; hanc autem gratia participat formaliter, id est, huius maximi, & summi capit partem, per quam vt minus principale analogatum distinguitur â Deo supremo analogato, in quo habetur natura divina cum omni sua perfectione de linea naturæ. Et isto modo gratia est formalis participatio summæ intellectualitatis; quia licet divinam intellectualitatem cum omni sua perfectione non participet, conceptum tamen intellectualitatis, cui debetur ex propria linea Deus pro obiecto specificativo, formaliter participat: & sic habet, quod sit natura divina participativè non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte subiecti.

§. X.

Vtrùm gratia sanctificans possit variari in specie?

541 AVDIVI, cum essem iuvenis, in schola Salmantina, vbi nutritus sum, quendam Primarium Salmantinum ordinis M. Parentis Augustini docentem de Cathreda necessariò esse distinguendas specie duas gratias habituales, alteram sanctificantem hominem de peccato mortali, & alteram compossibilem cum peccato: cum enim, dicebat, homo per peccatum mortale expellit gratiam, gratia vt iustificans recedit ab homine, quia impossibile est hominem per gratiam esse iustum, & simul per peccatum mortale esse peccatorem. Sed quia non poterat habere fidem, & spem, nisi radicatas in gratia, & ex illa dimanantes, ideò necesse erat aliam gratiam habitualem agnoscere in peccatore, non vt illum sanctificaret, sed vt fides, & spes possent in homine peccatore permanere: quam dicebat gratiam fidei, quia per se habebat connexionem cum fide, & spe, non cum charitate, quam solum radicari à gratia sanctificante dictabat. Ideòque specie duas gratias habituales multiplicabat per hoc, quòd vna erat radix charitatis, & alia erat radix per se connexa cum fide, & spe.

Quod hoc argumento probabat; In ordine naturali nequeunt haberi virtutes, nisi adsit natura, ex qua originentur: ergo in ordine supernaturali nequibunt haberi virtutes supernaturales, nisi adsit natura supernaturalis: ergo cum fides, & spes sint virtutes ordinis supernaturalis, nequibunt permanere

nere in peccatore; nisi in eo maneat natura supernaturalis, quæ est gratia habitualis; at gratia manens in peccatore non est gratia iustificans, quia hæc saltē de lege ordinaria non componitur cum peccato: ergo est alia gratia habitualis specie distincta à gratia habituali sanctificante: dantur ergo duæ species gratiæ habitualis.

Præterea Act' fidei, & spei sunt adequatè entitativè supernaturales: ergo necessariò habēt pro sui radice aliquid entitativè supernaturale: ergo gratiam habitualem, quæ sola est radix operum supernaturalium at in peccatore non possunt habere pro radice gratiam sanctificantem: ergo habent aliam specie distinctam, quæ in sua entitate compatibilis est cum peccato: dantur ergo duæ gratiæ habituales specie distinctæ. Præterea Fides & spes supernaturales debent disponere hominem vt convenienter ad suam naturam suos actus eliciat: ergo in homine peccatore debet esse natura supernaturalis, cuius sint dispositiones convenientes fides, & spes, & penes ordinē ad quā connaturaliter suos actus eliciant. Cum ergo in peccatore hæc natura supernaturalis non possit esse gratia sanctificans, erit necessariò alia gratia supernaturalis specie distincta à gratia sanctificante.

542 Hæc tamen opinio falsissima est, & pro falsissima semper habita est: & meritò quidem; nam iuxta eam nullū erit peccatum mortale, quòd habeat vires destructivas omnis gratiæ habitualis, nisi peccatum infidelitatis, aut desperationis, quòd plusquam falsum est: ergo. Prob. Sequela. Licet omne mortale peccatum per istum Auctorem habeat destruere gratiam habitualem sanctificantem; tamen solum peccatum infidelitatis, quòd destruit fidem, potest destruere hanc gratiam habitualem, quæ est radix fidei, nam manēte fide, necesse est, quòd hæc gratia habitualis maneat: ergo non erit peccatum mortale, quòd habeat vires destructivas omnis gratię, nisi peccatum infidelitatis; hoc autem admittendum non est, quia ansam præbet errori illorum hæreticorum, qui dicebant nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, quia solum per illud semel accepta iustitia amitti poterit: quam damnat Cōcilium Tridentinum Sess. 6. de iustificatione, canone 27. illis verbis: *Si quis dixerit nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi, & enormi, præterquam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti, anathema sit.* Huic errori favet hæc opinio. & ideò vt falsissima reijcienda est.

543 Secundo impugnatur. Nam si hæc gratia sit vera species gratiæ habitualis, debet convenire generice cū gratia sanctificante: debit ergo esse vera natura divina participativè: ergo debebit facere filium Dei adoptivum: & cum de lege ordinaria componatur cum homine existente in peccato mortali, vere fidelis peccator de lege ordinaria erit filius Dei. Prima Conseq patet; nam tales gratiæ habituales specificè distinctæ verè debebunt contineri sub genere gratiæ habitualis, quòd aliud esse non posset, nisi natura divina participativè: peccator ergo fidelis habens talem gratiam verè erit filius Dei, nam filius Dei ille dicitur, qui habet naturam Dei. Tertio. Hoc ipso, quòd talis gratia sit radix fidei virtutis, non poterit non informare talem fidem, & dare ei vitam gratię: ergo opera procedentia ex tali fide erunt viva vita gratiæ, contra Concilia determinantia opera peccatoris esse emortua, & nullius conducentiæ ad vitam æternam.

Deinde. Si gratia hæc, quæ radicat fidem, specie differat à gratia sanctificante, erit necesse, quòd fides, & spes existentes in peccatore sint distinctæ speciei à fide & spe, quas accipit homo, dum primo iustificatur, ex vi gratiæ iustificantis: consequens est falsitsimum: ergo. Prob. Min. Radici specie distinctæ nequeunt assignari proprietates eiusdem speciei: sed gratia iustificans radicans fidem, & spem in prima iustificatione est specie distincta ab ea, quæ in peccatore radicat fidem, & spem: igitur fides, & spes radicatæ erunt quoque specie distinctæ. Neque enim fieri potest, quod naturę radicantes specie distinctæ non habeāt proprietates radicatas specie distinctas: ergo fides, & spes hominis fidelis peccatoris erūt specie distinctæ à fide, & spe acceptis ex vi primæ iustificationis.

544 Si dicatur fidem, & spem non esse proprietates per se gratiæ iustificantis: vnde solum hæc distinguetur specie

à

à gratia existente in peccatore per hoc, quod radicat charitatem; hæc autem, quæ in peccatore existit, solum valet radicare fidem, & spem: vndè non erit necesse, quòd fides, & spes varientur secundum speciem, esto gratiæ varientur. Sed contra. Nam si fides, & spes per se radicantur à gratia, quæ existit in homine fideli peccatore, sequitur, quòd dum primo iustificatur homo, habeat duas istas gratias habituales, aliam, vt radicet charitatem, & aliam, vt radicat fidem, & spem; Conseq est falsum: ergo Prob. Sequela. Quia charitas est vera proprietas gratiæ sanctificantis, nequit existere in homine, nisi radicata à gratia iustificante: ergo quia fides, & spes sunt per se proprietates gratiæ specie distinctæ, non poterunt existere, nisi existat gratia, quæ est radix eorum: cum ergo in prima iustificatione accipiat homo charitatem, fidem, & spem, debebit habere simul gratiam sanctificantem, vt radicet charitatem, & aliam gratiam, vt radicet fidem, & spem. Quæ hucusque inaudita sunt.

545 Iam oportet respondere ad argumentum huius Auctoris, quod aliqualem videtur habere difficultatē. Dico ergo, quod ad conservandum in peccatore fidem, & spem, non opus est conservare gratiam habitualem, quia ab hac per se non dependent secundum substantiam suam, sed solum in esse virtutis: cumque in peccatore non habeant esse virtutes, ad sui conservationem non indigent gratia habituali. Et ad argumentum, quod in ordine naturali non dātur virtutes, nisi detur natura, ex qua oriantur, & per quam conserventur: ergo similiter in ordine supernaturali non dabuntur virtutes, nisi detur natura ordinis supernaturalis, ex qua oriantur, & per quā conserventur. Concesso Antecedenti, nego Conseq. Quia in ordine naturali potentiæ, quæ sunt virtutes ānimæ, cum non sint primæ, debent necessariò, & indispensabiliter supponere naturam, ex qua oriantur, & per quam conserventur; in ordine autem supernaturali fides, & spes non sunt proprie virtutes secundum suam substantiam, sed sunt quidam habitus, à quibus per se inchoatur ordo supernaturalis: vndè & fides dicitur exordium nostræ iustificationis: & sic per se non habent præsupponere naturam ordinis supernaturalis, ad quam disponunt remotè, sed solum supponunt naturam, & potentias, in quibus subiectantur, nempè fides intellectum & spes voluntatē. Operantur autem in peccatore connaturaliter connaturalitate habitus, non connaturalitate naturæ ordinis supernaturalis; cum enim per se habeant disponere ad naturam, non requiritur, quod illam præsupponant: & sic possunt manere in peccatore sine eo, quod in ipso maneat gratia.

Ad secundū concedo, quòd actus fidei, & spei sunt entitativè supernaturales, sed ex hoc non sequitur, quod debeant in subiecto præsupponere radicem supernaturalem, quia per se habent inchoare ordinem supernaturalem, vti dispositiones remotæ ad gratiam: sicut neque actꝰ proveniētes ab auxilio supernaturali gratiam prę̄supponunt in peccatore; quantumvis entitative supernaturales sint. Ad vltimū dico, quod prædicti habitus disponunt hominem convenienter ad suam naturam quæ in ordine naturali convenienter perficitur per illos per intellectum, & voluntatem, quorum sunt immediatæ perfectiones, quamvis non connaturaliter, quia non oriuntur ex natura hominis, sed à Deo infunduntur vt inchoationes ordinis supernaturalis. Vndè pro his conservandis in peccatore fideli non requiritur gratia habitualis specie distincta à nostra gratia habituali.

546 Hac ergo sententia reiecta, ad aliam difficultatem veniamus vtrùm videlicet de potētia absoluta possint dari duæ gratiæ habituales specie distinctę secundum esse physicum, seù metaphysicum? In quo dubio primo certum est secūdum esse morale, seù in esse moris, benè posse dari duas gratias habituales specie distinctas: nam quæ differunt in esse moris pęnes finitum, & infinitum, eiusdē speciei non sunt, sed diversæ, sed gratia Christi, & nostra in esse moris differunt pęnes finitum, & infinitum: cum gratia Christi possit esse principium satisfactionis, & meriti infiniti, gratia vero nostra solum sit principium satisfactionis, & meriti finiti: igitur istæ duæ gratiæ in genere moris specie distinguūtur. Etiam est certum sacramentaliter specie distingui: nam gratia, quæ confertur in Sacramento baptismi, per se regenerativa est; gratia, quæ confertur in Sacramento pęnitentiæ, per se sanativa est:

gratia, quæ confertur in Euchariſtia, per ſe gratia cibans eſt: ergo iſtæ gratiæ ſacramentaliter acceptæ ſpecie per ſe diſtinguuntur.

547 Difficultas ergo in eo ſolum conſiſtit, an in eſſe phyſico, ſeù metaphyſico poſsint de potentia Dei abſoluta duæ gratiæ habituales ſpecie diſtingui? Circa quod Quæſitum ſententia negativa communis eſt inter Theologos, & à nobis tenenda. Probaturque primo. Nam gratia, vt vidimus, eſt formalis participatio naturæ divinæ; conceptus autem naturæ divinæ ſimpliciſsimus, & veluti athomus eſt: ergo nequit formaliter participari, niſi ab vna ſpecie gratiæ. Maj. certa eſt, & ſimiliter Minor; nam hic non loquimur de natura divina identicè ſumpta, id eſt, ſecundum illas perfectiones, cum quibus identificatur: ſed loquimur de illa, ſecundum quod ab omnibus alijs divinis perfectionibus diſtinguitur per puram explicationem radicis divinorum operum, qua ratione ſimpliciſsimus conceptus eſt. Conſeq. prob. Nam vbi participabile, vt tale, eſt omninò eiuſdē rationis, formaliter participantia ipſum, vt tale, nequeunt non eſſe eiuſdem rationis; ſed conceptus naturæ divinæ, vti explicatur diverſus ab omni alia divina perfectione, ſimpliciſsimus eſt, & in tota ſua linea omogeneus: ergo formalis participatio illius non poteſt non eſſe omogenea: ergo cum gratia conſtituatur per hoc, quod ſit formalis participatio naturæ divinæ, nulla potentia Dei attenta, poterit ſpecie multiplicari. Itaque conceptus naturæ divinę, quamvis intra propriam lineam infinitatem habeat, habet illam reſtrictam ad perfectionem eiuſdem rationis, & ſic intra eādem rationem poterit magis, & magis perfici; & ſic poterit vna gratia intenſior eſſe alia gratia habituali vſque in infinitum: ſpecie autem diſtingui non poterit, quia ex quo gratia eſt, alterius perfectionis divinæ formalis participatio eſſe non poteſt: non ergo poteſt gratia habitualis vlla via ſpecie multiplicari.

548 Dices intellectum divinum, ſecundum quod ab alijs perfectionibus divinis diſtinguitur, ſemper explicare eandem virtualiter, & formaliter perfectionem, & hoc non obſtante, dari perfectiones creatas formaliter participantes divinum intellectum ſpecie diſtinctas: nam lumen gloriæ, fides, prophetia, & ſciētia per ſe infuſſa participationes formales intellectus divini ſunt; quæ tamen ſpecie diſtinguuntur: ergo licèt in Deo conceptus naturæ divinæ ſit athomus, & omogeneus, poterit tamen à multis ſpecie diſtinctis participari, & ſic poterunt dari gratiæ habituales ſpecie diſtinctæ.

Sed contra eſt: nam intellectus divinus obſui eminentiam ſibi identificat formaliter multas perfectiones divinas; eſt enim formaliter intellectus, ſcientia viſionis, viſio beatifica: vndè poteſt formaliter participari ſecundum diverſas perfectiones, quas ſecum formaliter idētificat, & ſic poſſunt dari participationes formales divini intellectus ſpecie diſtinctæ. Sed ſi conſideretur tantum ſub munere intellectus, nequit à diſtinctis ſpecie formaliter participari: & ſic quia lumen gloriæ eſt illius, vt intellectus eſt, formalis participatio, nequeunt duo lumina gloriæ ſpecie multiplicari, neque duę viſiones beatificæ ſpecie diſtinctæ. Sic, quia intellectus divinus ſapientia eſt, vt ſapientia participatus formaliter non in duas ſapientias ſpecie diſtinctas dividitur: idemque dico de ſcientia. Quamvis ergo natura divina multa præcontineat, eaque ſpecie diverſa: tamen vt determinatur ad munus naturæ, id eſt, radicis divinorum operum, ſic ad vnum ſimplex determinat, quod illius formales participationes ſpecie diſtinctę dari non poſsint.

549 Secundo prob. concluſio. Nam de potentia abſoluta Dei nequeunt virtutes à gratia procedentes ſpecie diſtingui ſic, vt dentur duæ charitates ſpecie diſtinctæ, duæ fides, & duæ ſpes ſpecie diſtinctæ: ergo nequibunt etiam gratiæ, quę ſunt radices earum, ſpecie diſtingui. Prob. Conſeq. Nam vbi proprietates nequeunt ſpecie multiplicari, ſimiliter nequeunt earum radices ſpecie multiplicari: ergo dum prædictæ virtutes nequeūt ſpecie multiplicari, nequibunt & gratię earum radices ſpecie multiplicari.

550 Sed contra Concluſionem adeſt hoc argumentum. Formæ, à quibus diverſæ ſpecie dimanant proprietates, ſpecie diverſæ ſunt; ſed à gratia noſtra, & gratia Chriſti diverſæ dimanant proprietates; ergo phyſica ſpecie

diver-

diversæ sunt. Prob. Min. A gratia Christi secundum opinionem valde probabilem dimanat virtus iustitiæ commutativæ, vi cuius potest satisfacere Deo pro peccato mortali ad æqualitatem, quam impossibile est dimanare à nostra gratia habituali; quia nos ex vi nostræ iustitiæ nequimus satisfacere Deo ad æqualitatem pro peccato mortali: igitur iustitia nostra specie distinguitur à iustitia Christi.

551 Ad hoc quidam respondent, quòd licèt ita sit informis substantialibus, quod illæ, quæ habent distinctas specie proprietates, specie quoque distinguantur; non tamen hoc verum habet informis accidentalibus, qualis est gratia sanctificans. Cum enim proprium sit formæ accidentalis perficere subiectum, in quo recipitur, iuxta modum, & exigentiam illius, pro diversitate subiectorum diversos producit effectus, interdum specie distinctos: v. g. calor, vt est in igne, producit ignem, vt est in animali, & vt est instrumentum potentiæ nutritivæ, producit sanguinem, & carnem, vt est in fœmina, producit lac. Item influentiæ corporum cœlestium pro diversitate subiectorum, in quibus recipiuntur, varios operantur effectus: nam in hortis producunt flores, in vineis vbas, in olivetis olivas. Et aqua, cum vnius sit speciei, vario modo operatur, dealbans in lilio, rubricans in rosa, purpurizans in viola. Ita gratia licèt vna, & simplex qualitas, pro diversa tamen subiectorum, in quibus recipitur, capacitate, & exigentia multiplices, & interdum specie diversos operatur effectus: nam in nobis causat filiationem adoptivam, sed non in Christo; quia cum Christus sit filius Dei naturalis, est incapax adoptionis: in nobis causat pœnitentiam, in Christo iustitiam commutativam: in Adamo ante lapsum causabat iustitiam originalem, & donum integritatis; post lapsum vero in nobis causat pœnitentiam: in nobis producit virtutes moderatrices passionum, sed non in Angelis. Denique cum gratia sit prima radix reducendi creaturam rationalem in Deum, tanquam in vltimum finem, duplicem habet statum, scilicèt tendentiæ, sivè motus in illum finem, & quietis in eodem fine; & in primo connaturaliter exigit fidem, & spem, nam hic per fidem ambulamus, vt ait Apostolus: in secundo vero necessariò postulat lumen gloriæ, quo eliciat claram visionem, & dotes, nedum animæ, sed etiam corporis. Sic discurrit Magister Gonet.

552 Cæterum solutio hæc multa continet, quæ vera non sunt. Etenim si formę accidentales possunt habere plures proprietates specie distinctas: ergo malè probavit ipse Gonet gratiam habitualem non posse specie multiplicari, quia nequeunt virtutes gratiæ, nempè fides, spes, & charitas specie multiplicari, quia proprietates quarto modo dicuntur ad convertentiam cum essentia: ergo dum proprietates nequeunt specie multiplicari, neque ipsa earum radix poterit specie multiplicari. Et in hac solutione dicit hanc doctrinam esse veram solum informis substantialibus, non vero informis accidentalibus, quæ non sibi bene cohærent.

Deinde exempla, quibus vtitur in hac solutione ad probandam suam doctrinam videlicèt quod ex sola diversitate subiectorum possit forma accidentalis habere distinctas proprietates; falsissima sunt: calor enim ignis, & animalis non solum ex diversitate subiectorum producit effectus specie distinctos; nam ex bona Metaphysica constat, quod calor ignis producit ignem, quia est virtus ipsius ignis, & in animali producit carnes; quia est virtus ipsius animalis: vndè iuxta diversitatem substantiæ specificam prædicti calores in ratione virtutis distinguuntur specie, & sic possunt producere effectus specie distinctos. Vndè non est pura differentia materialis ex sola distinctione subiectorum desumpta, sed formalis, & specifica: quia videlicèt sunt virtutes substantiarum specie distinctarum. Aliud etiam exemplum, quòd adducit de aqua, licèt contra ipsum sit, quia aqua forma substantialis est, nihil tamen probat; quia talis diversitas effectuum non oritur ex aqua, sed ex diversitate seminum: seminantur enim in horto flores, & sic nascuntur in eo flores, hique distincti iuxta diversitatem seminum. Vndè quia lilium est album, aqua albescit in lilio; & quia semen rosæ rosam producit rubicundam, aqua rubescit in rosa: & sic de alijs. Itaque diversitas horum effectuum oritur ex seminibus specie distinctis, non ex aqua, quę

vnius athomæ ſpeciei eſt. Similiter quod gratia diverſos effectus formales habeat, non eſt reducendum ad puram diverſitatem ſubiectorum, ſed ad ipſam gratiam, quæ obſui maximam perfectionem aptanata eſt prædictos effectus præſtare, ſi nõ impediatur ex incapacitate ſubiecti, in quo invenitur. Vndè ſi gratia ex ſua eſſentia limitata eſſet ad aliquos effectus formales præſtandos, quamvis ſubiectis capacibus aliorum effectuum applicaretur, non poſſet prædictos effectus præſtare diſtinctos ab his, quos ex ſua eſſentia aptanata eſt præſtare.

553 Aliter ergo ad argumentum factum quod videlicet in Chriſto virtus iuſtitiæ commutativæ in ordine ad Deũ habeatur, quod non contingit in nobis, cum tantum in ordine ad Deum habeamus virtutem pœnitentiæ quæ iuſtitia ſolum potentialis eſt, reſpondeo, quod ipſamet gratia, quæ in nobis impotentibus ſolvere Deo pro peccatis ad æqualitatem pœnitentiam producit, in Chriſto ab intrinſeco potẽte ad æqualitatem pro peccatis ſatisfacere iuſtitiam commutativã radicat. Nec hoc oritur ex ſola diverſitate ſubiecti, ſed quia in Chriſto Deo homine habet iuſtitia commutativa ſuum eſſentiale conſtitutivum, nempè æqualitatem rei ad rem, quam implicat inveniri in puro homine erga Deum pro peccatis mortalibus. Vndè in nobis non ex impotentia gratiæ non producitur iuſtitia commutativa in ordine ad Deum, ſed ex impotentia ab intrinſeco medij iuſtitiæ commutativæ; quod non contingit in Chriſto, qui potuit eligere medium virtutis iuſtitiæ commutativę: & ita in ipſo gratia habitualis potuit explicare virtutem ſuam derivando ad ipſum per veram radicationem iuſtitiam commutativam in ordine ad Deum.

§. XI.

An gratia ſanctificans præſtet formaliter eſſe filium Dei adoptivum, eaque ſola talem effectum præſtare poſsit?

554 VT nihil ſpectans ad eſſentiam gratiæ ſanctificãtis intactũ relinquatur, hoc quæſitum proponitur. In quo duo inquirimus; primum an gratia ſanctificans filium Dei adoptivum faciat: ſecundum, an hoc ita ſit gratiæ propriũ, quod nulli alteri formę poſsit convenire? Pro explicatione autem preſentis difficultatis, & quia hæc eſt loquutio de adoptione ſupernaturali, ante omnia præſupponenda eſt eius definito, quę ſic habet: *Aſſumptio gratuita perſonæ extraneæ in filium.* Dicitur *perſona extranea* Deo adoptanti quæcumque creatura intellectualis, quia nulli debetur ius ad hæreditatẽ, ſeù propria bona Dei. Dicitur *gratuita aſſumptio*, id eſt indebita & liberalis: vbi etiam clauditur libertas ex parte aſſumptionis in filium. Et intelligitur libertas propriè, ſi ipſa ſit ſui iuris: ſi autem non ſit ſui iuris, ſufficit libertas Eccleſiæ. Et ratio huius eſt, quia invito non fit gratia. Vndè Tridentinũ exprimens adoptionẽ adulti inquit Seſſ. 6. de iuſtific. cap. 7. *Quod ſit per voluntariam ſuſceptionẽ gratiæ, & donorũ.* Poſſet Deus etiam hominem adultum adoptare de potentia abſoluta ſine motu liberi arbitrij; ſed tamen cum gratia, & donis ſupernaturalibus infundit voluntatem acceptandi eadem dona: quòd ſufficit ad aſſenſum requiſitum ex parte adoptati. Denique dicitur *in filium* per communicationem iuris ad Dei hæreditatem.

555 Hoc ſuppoſito, circa hoc quæſitum primo certum eſt tanquam de fide dari huiuſmodi adoptionem Dei circa homines, non ſolum in lege gratię, ſed etiam datam fuiſſe in lege veteri. Et de lege gratiæ patet ex Apoſtolo ad Roman. 8. *Accepiſtis*, inquit, *ſpiritum adoptionis.* Et ad Galat. 4. *Vt adoptionem filiorum reciperemus.* Et ad Epheſios 1. *In adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum.* Quod etiam conſtat ex Tridentino Seſſ. 6. de iuſtific. cap. 3. referente Verbum Apoſtoli ad Coloſenſes 1. *Qui eripuit nos de poteſtate tenebrarum, tranſtulitque in regnum filij dilectionis ſuæ.* Et cap. ſequẽti inquit de iuſtificatione, *quod ſit tranſlatio ab ſtatu, in quo homo naſcitur filius iræ, in ſtatum gratiæ, & adoptionis filiorũ Dei.* Ergo de fide eſt homines in ſtatu gratię filios adoptivos Dei conſtitui.

556 Quod autem in lege veteri reperta fuerit hæc adoptio, probatur manifeſtè ex illo ad Rom. 9. vbi dicitur: *Qui ſunt Iſraelitæ, quorum eſt adoptio filiorum.* Loquitur enim Paulus de Iſraelitis adhùc ante adventum Chriſti. Vnde ibi dicit

D. Thom. *Vndè dicitur Exodi 4. Primogenitus meus Israel.* Et hoc idem dicitur quantum ad spirituales viros, qui fuerunt in illo populo; quantum ad carnales vero supra cap. 8. innuit, quod acceperunt spiritum servitutis in timore: ergo ex mente Apostoli vera adoptio filiorum reperta fuit in viris spiritualibus veteris legis. Hinc Isaiæ 2. dicitur: *Filios enutrivi, & exaltavi, ipsi autem spreverunt me.* Matth. 15. dixit Christus: *Non est bonum sumere panem filiorum, & dare canibus*; filios vocat Iudæos, canes vero Gentiles: filij ergo erant Iudæi ante adventū Christi, licet in fide redemptoris. Ex quibus arguitur. De fide est, quòd cultores præsentis legis sunt vere filij adoptivi Dei, quia Scriptura Sacra eos absolutè appellat filios Dei per adoptionem; sed idem facit Scriptura loquendo de Patribus veteris legis: ergo de fide etiam est, quòd vere sint, & debent appellare filij adoptivi.

Deinde hoc ipsum confirmatur ex Paulo ad Rom. 5. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus*: ergo omnes prædestinati iuxta Apost sūt tandem suo tempore filij & fratres Christi ante exequutionem vitæ æternæ; sed plures fuerunt prædestinati in veteri lege, qui iam consequuti sunt vitam æternam: ergo plures fuerunt filij Dei.

Quod & ratione suadetur sic. Si Patres veteris legis non fuissent vere filij Dei adoptivi, hoc ideò esset, quia vsque ad Passionem, Mortem, & Resurrectionē Christi non dum fuit solutum cum effectu impedimentum ingressus Regni cœlestis; sed hæc ratio non convincit: ergo. Prob. Minor. Etiam si ante Passionē Christi Domini, vi cuius apertum est Regnū Cœlorum, collata fuerit gratia Veteribꝰ Patribus, tamen fuit infusa per fidem Christi & consequenter remotionis omnis impedimenti ad ingressum Regni cœlestis: ergo collata est gratia sine impedimēto ad filiationem adoptivā. Prob. Conseq. Licèt quando de facto modo infunditur gratia à Deo hominibus, simul cum gratia collata reperiantur plura impedimenta, nempè debitum multiplicis pœnæ solvendę ante ingressum Regni Cœlorum, insuper & plura peccata venialia, à quibus etiam mundari oportet homines, vt videant Deum, nihilominus gratia illa verè cōstituit filios adoptivos, quia in gratiæ infusione veluti in radice clauditur debitū remotionis omnis impedimenti ad ingressum Regni Cœlorū: ergo pariter si cum gratia infusa Patribus antiquæ legis coniungitur fides Iesu Christi, & remotio omnis impedimenti ad ingressum Regni Cœlorum, manifestum est talem gratiam constituere filios adoptivos cum omni rigore, & perfectione.

557 Sed contra hanc suppositionem militant testimonia D. Pauli satis difficilia. Nā ad Galatas 4. inquit Apost. *Quanto tempore hæres parvulus est, nō differt à servo, ita & nos cum essemus parvuli, sub elementis mundi huius eramus servientes: at vbi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, vt adoptionem filiorum reciperemus.* Quibus Apostolus indicat discrimen novæ legis à lege veteri in eo, quòd lex nova per adventum Christi est instituta, vt adoptionem filiorum recipiamus, ad quod nō valebat lex antiqua. In cuius confirmationem Ioan. 1. dicitur: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, quasi cęperit hæc potestas in existentibus in lege Gratiæ per adventum Christi. Et ad Rom. 8. loquens Apost. cum existentibus in statu legis novæ, inquit: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis, in quo clamamus Abba Pater: ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus filij, & hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Quibus constare potest solum spiritum servitutis ad legem veterem pertinuisse, & adoptionem in filios propriam esse legis novæ sub Christo. Deinde hac adoptione summus cohæredes Christi, quòd non poterat esse ante adventum Christi, vbi Christus non erat hæres Dei.

Ratione etiam confirmantur hæc omnia. Nam in Patribus veteris legis nō fuit perfecta, & plena gratia communicata, neque fuit amicitia in eo gradu perfectionis, quo est in lege nova, sed ad rationem filij perfectè, & propriè talis requiritur perfecta gratiæ communicatio, & perfecta amicitia: ergo in lege veteri non fuit vere & propriè nomē Filij. Mai. prob. Tum quia amicorum omnia sunt communia; sed bona supernaturalia, super quibus fundatur amicitia, in statu veteris legis non perfectè communicaban-

tur,

tur, quia vita æterna eis non communicabatur: ergo. Tum etiam. Nam quibus perfectè est gratia communicata, quæ est semen vitæ æternæ, communicatur hæreditas vitæ æternæ; sed in illo statu non communicabatur: ergo non erat perfectè gratia communicata. Confir. Si cives aliqui in humanis Regis maiestatem læsissent, & ab eo deprecarentur veniam, neque tamen repulsam paterentur, neq; indulgentiam perfectam assequerentur, sed expectarent filium Regis, qui obtineret pro eis veniam apud patrem, isti, inquam, cives non dicerentur grati perfectè Regi, neque ipsius amici, vsque dū filius deprecaretur pro eis patri; sed Patres veteris legis sic se habebant in illo statu, expectabant enim adventum Filij Dei, qui satisfaceret pro peccatis ipsorū, vt perfectam veniam assequerentur: ergo non erant perfectè grati Deo, & amici ipsius.

558 Sed ad hæc suo ordine respondetur. Et ad primum testimonium Apostoli dicatur Apostolum ibi comparasse legem veterem secundum statum illius, ita quòd illius cultores non ingrederentur aliqua ratione legem novam, quæ est lex gratiæ, in sui plenitudine communicata: & hoc modo certum est, quòd ex vi legis antiquæ servi eramus sub elementis huiusmodi servientes, & timore pœnarum ducebamur. Sed per hoc non tollitur, quin plures illius legis ascendissent ad perfectionem legis gratiæ, quòd negare non possumus de S. Ioāne Baptista, qui amicus spōsi, id est Christi, appellatur in Evangelio Ioan. 3. & quo inter natos mulierum nō surrexit maior iuxta testimonium Christi, & quem Angelum Christus appellat, & à quo voluit Christus in Iordane baptizari, & socium habere in obseruantia omnis iustitiæ, dū dixit: *Sine modo, sic nos decet adimplere omnem iustitiam.* De hoc ergo excellentissimo viro nullus audebit negare fuisse perfectè gratum, amicum, & filium Dei: & idem dico de pluribus alijs, cum constet pro obseruantia legis obijse, & maiorem charitatem nemo habet, quam vt animā suam ponat quis pro amicis suis. Quis etiam negare poterit, quòd Abrahæ obedientia in oblatione filij orta fuerit ex amore Dei? Labores etiam, quos Iacob sustinuit ex persequutione fratris sui Esau; & Ioseph venditus à fratribus sine dubio propter Deum passus est. Et denique opera strenua misericordiæ, & aliarum virtutum, quæ operati sunt Patres veteris legis, quis dubitabit ex amore Dei perfecto ortum habuisse? Ergo multi in lege veteri perfectè filij meruerunt nuncupari.

Vnde D. Thom. de his loquens supra quæst. 107. art. 1. ait: *Fuerunt tamen aliqui in statu Veteris Testamenti, habentes charitatem, & gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales, & æternas: & secundum hoc pertinebant ad legem novam.* Et iterum in fine corporis: *Illi autem, qui in Veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant; non enim iustificabantur, nisi per fidem Christi, qui est Auctor novi Testamēti.* Vndè & de Moise dicit Apostolus ad Hebræos 11. quod maiores divitias æstimabat thesauro Ægyptiorum, improperium Christi. Ad secundum testimonium dico ibi Apostolum loquutum fuisse de lege nova ex terminis oppositivè ad legem veterem secundum se: etenim lex nova, quę est lex gratiæ, ex terminis legis gratiæ habet inducere in suos cultores spiritum gratiæ, & sic habet facere filios Dei adoptivos, licèt aliquî carnales existant in ea, vt docet D. Thom. loco citato, qui talem spiritum nolunt accipere. Vnde Ioann. 1. non dicit, dedit eis filios Dei fieri, sed dicitur, dedit eis potestatē filios Dei fieri. In lege autem veteri ex terminis legis solū debetur spiritus seruitutis; cum quo tamen stabat, quòd aliqui iustificarentur per fidem Christi more eorum, qui in lege nova iustificantur: & isti accipiebant spiritum filiorum Dei.

Sed instas. Si in lege veteri habetur iustificatio, per quam datur spiritus filiationis, non apparet ratio, obquam adoptio filiorum specialiter tribuatur adventui Christi. Respondeo, quòd cum omnis adoptio, quocunque tempore facta sit in ordine ad Christum venturum, & per ipsum, nihil mirum est, si adventui Christi specialiter tribuatur facere filios adoptivos.

Ad argumentum ex ratione desumptum nego Mai. Fuit enim plena gratia, & perfecta amicitia Patribus veteris Testamenti: & quamvis non fuerit communicata visio beata ante adventum Christi, fuit tamen in gratia tanquam in

radice,

radice, quòd sufficit ad perfectam amicitiam. Obquam rationem ante passionẽ, & mortem suam potuit dicere Christus Apostolis: *Iam non dicam vos servos, sed amicos.* Ad confir. dico simile nõ esse adęquatum, quia cives illi à Rege nullam dicuntur recepisse gratiam, nisi adveniente filio Regis: at casus noster non contingit sic, nam apud omnes est certum veteres Patres per fidẽ Christi venturi recepisse veram gratiam, per quam vocati sunt ad hæreditatem regni cœlestis suo tempore posidendi, nempè remotis impedimentis, quæ auferenda erant per mortem, & passionem Christi.

§. XII.

Referuntur, & refutantur aliqui modi dicendi.

559 IAM tempus est, vt accedamus ad resolutionem nostri principalis quæsiti, circa quod tres reperio sentẽtias. Quidã dicũt divinitatẽ Spiritus Sãcti iustis extrinsecè vnitã media gratia habituali esse formam, quæ præstat esse filium Dei adoptivum. Itaque in hac sententia gratia habitualis non est forma præstans huiusmodi effectum, sed tantũ est conditio applicans formam: mediante enim gratia nobis applicatur Spiritus Sanctus, a quo vt à forma effectus filiationis præstatur. Ita tenet Lessius lib. 2. de summo bono, cap. 2. Alij asserunt charitatem habitualem esse formam, quæ talem effectum præstat, & quæ filiationis adoptivæ fundamentum proximum præstat. Sic docet Aureolus in primo, dist. 17. quæst. 1. art. 2. Nominales vero cum Scoto, & Durando tenent filiationem adoptivam præstari à gratia sanctificante, non 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 cõtulit. Sicut moneta regio sygillo signata certum valorem, & æstimationem habet, quam ex se non obtinebat. Suarez lib. 7. de gratia, cap. 3. docet gratiam habitualem ratione suæ entitatis, nullo Dei favore extrinseco expectato, filiationẽ adoptivam formaliter causare: sed addit num. 16. de potentia absoluta Dei posse Deum filium adoptivum facere per solam extrinsecam denominationẽ sine vllo habitu, vel qualitate intrinseca, quia Deus hominem potest sola sua extrinseca voluntate ad hæreditatem regni cœlestis acceptare.

560 Cæterum omnes isti modi dicendi insufficientes sunt. Primus quidem: nam forma, qua quis regeneratur in filium Dei, seù quæ terminat spiritualem generationẽ, causat formaliter fundamentum generationis adoptivæ; sed divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsecè vnita, quantumvis intimè assistens, nõ est forma, qua quis regeneratur in filium Dei: ergo non causat fundamentum filiationis adoptivæ. Mai. patet: nam de filiatione adoptiva, proportione servata, philosophandum est, sicut de naturali; in naturalibus autem id, quod terminat formaliter generationem, causat formaliter fundamentum filiationis naturalis: ergo pariter fundamentum filiationis adoptivæ causatur formaliter à forma, quæ est terminus formalis spiritualis generationis. Min. vero suadetur primo ex D. Thom. hic art. 3. in corp. vbi explicans de gratia habituali illud 2. Petri 1. *Maxima, & pręciosa nobis promissa donavit, vt per hoc efficiamini diuinæ cõsortes naturæ*, addit: *Et secundum acceptionem huius naturæ dicimur regenerari in filios Dei.* Ergo ex D. Thom. forma, qua quis regeneratur in filium Dei, est ipsa gratia habitualis, & non divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsecè vnita.

Secundo prob. eadem Minor. Forma, terminans spiritualem generationem est, qua terminus genitus spiritualiter vivit; sicut forma dans vitam formaliter termino generationis naturalis est illa, qua naturaliter vivit; sed Divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsecè vnita non est principium quo vivendi spiritualiter: ergo nec potest esse terminus spiritualis generationis. Mai. est evidens, primo ex D. Thom. 2. 2. qyæst. 23. art. 2. ad 2. ibi: *Deus est vita effectiuè, & animæ per charitatem, & corporis per animam*; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut anima corporis: ergo ex D. Thom. Divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsecè vnita non est principium quo formale vivẽdi vita spirituali. Quod & ratio suadet. Nam forma, quæ est principium quo formale viven-

di

di, debet per identitatem, aut physicam informationem accipienti vitam vniri; at divinitas Spiritus Sancti nullo ex his modis nobis vniri potest, cum vterq; modus vnionis imperfectionem importet: ergo nequit esse principium quo formale vivendi spiritualiter.

Prob. tertiò. Nam eadem forma, quæ facit filium adoptivum, hominem iustificat, vt constat ex Concilio Tridentino, Sess. 6. cap. 4. ibi: *Nostra iustificatio est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, & adoptionem filiorum Dei*; sed Divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsecè vnita non iustificat nos formaliter, vt colligitur ex eodem Tridentino ibidem cap. 7. dicente: *Vnica formalis causa nostræ iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit*: iustitia autem, qua Deus est iustus, est ipsa divinitas: ergo iuxta Tridentinum Divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsecè vnita non est forma, quæ dat esse filium Dei adoptivum. Vndè doctrina Lessij parum videtur Tridentino consentanea.

561 Secundus modus dicendi etiam insufficiens apparet: primo ex eodem Tridentino eadem Sess. cap. 7. vbi ait: *In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidē, spem, & charitatem.* Vbi Concilium distinguit iustificationem à comitantibus ipsam; & tanquam comitantes assignat virtutes, fidem, spem, & charitatem: ergo charitas habitualis non est forma iustificans, & per conseq. nequit facere filium adoptivum. Confir. Per formam, qua efficimur filij Dei, regeneramur in filios Dei; sed forma regenerans solum potest esse gratia habitualis, non habitus charitatis: ergo sola gratia habitualis est, per quam efficimur filij adoptivi. Prob. Min. Forma regenerans solum est natura in ordine supernaturali; sed sola gratia habitualis est natura, nō habitus charitatis: ergo sola gratia est forma regenerans. Maior probatur à paritate generationis naturalis. In ordine naturali forma generans, aut constituens genitum naturalem sola est natura: ergo forma regenerans in ordine supernaturali erit sola natura ordinis supernaturalis; hæc autem non est charitas, sed gratia habitualis: ergo habitus charitatis non est forma faciens filium adoptivum.

Explicatur hoc. Sicut prima forma in naturalibus se habet ad constitutionē filij naturalis, ita etiam prima forma in supernaturalibus debet se habere ad cōstitutionem filij adoptivi; sed in naturalibus sola prima forma constituit filium naturalem, neque potentię, aut proprietates naturales constituunt aliquem filiū naturalem: ergo pariter in supernaturalibus respectu eiusdem patris adoptantis sola prima forma, quæ est gratia, constituit filium adoptivum, & nō habitus charitatis. Deinde demus, quòd habitus charitatis iustificat, adhùc debemus distinguere duas formas iustificātes, aliam primariam, quæ est gratia, & prima radix omnium supernaturalium, aliam secūdariam, quæ est habitus charitatis; sed hæc secundaria nequit facere filium adoptivum: ergo charitas nulla via potest filiū facere adoptivum. Prob. Minor. Si nanq; naturalis filiatio non est duplex, vt per se constat, & filiatio adoptiva substituit pro filiatione naturali, filiatio adoptiva nequibit esse duplex; alia, quam præstet gratia; & alia, quam pręstet habitus charitatis.

562 Sed contra hoc instabis. Si communicaretur voluntas Divina substātialiter, & idem dico de alijs attributis divinis, verè animam sanctificaret in sēntia, quæ dicit conceptum sanctitatis esse transcendentem omnia divina: ergo participatio formalis eius, quæ est charitas, verè animam sanctificaret; nam quod faceret attributum Dei substantialiter, eius participationes formales in nobis deberēt necessariò efficere: ergo & posset charitatis habitus filium facere adoptivum, quia hoc necessariò annectitur formæ sanctificāti. Sed respōdetur, quod esto habitus charitatis sanctificaret, non tamen filium Dei faceret adoptivū, quia hoc non convenit cuicunque sanctitati, sed solum convenit primariç; charitas ergo tunc esset forma sanctificans, non primaria, sed secundaria: & sic non posset filium adoptivum efficere, alias sicut daretur duplex sanctitas, alia primaria, & alia secundaria, daretur quoque duplex filiatio, alia primaria, & alia secundaria, quod repugnat conceptui filiationis naturalis, & ex consequenti repugnat conceptui filiationis adoptivæ.

Instas. Potest dari aliqua participatio alicuius divini attributi, quæ sit sanctitas pri-

primaria: ergo hæc poterit facere filium adoptivum. Prob. Ant. Possibilis est participatio personalitatis divinæ supernaturalis, sed hæc communicata primario sãctificaret: ergo esset sanctitas primaria. Prob. Min. Nam immediatè creaturam rationalem sanctificaret: ergo esset sanctitas primaria: ideò enim gratia habitualis primaria sanctitas est, quia animã immediatè sanctificat. Prob. Antec. Nam talis participatio personalitatis, sicut quilibet modus personalitatis, immediatè afficeret naturam: ergo immediatè eam sanctificaret. Ad hoc nego Antec. Ad prob. nego, quod sit possibilis formalis participatio supernaturalis personalitatis divinæ, nam hęc non posset immediatè terminare, nisi naturam substantialem sui ordinis; non est autem possibilis substantia supernaturalis, cum qua sola talis participatio haberet proportionem: & sic pariter non est possibilis talis participatio supernaturalis divinæ supernaturalitatis.

Sed instas. Magis supernaturalis est divina personalitas Verbi divini, quam esset supernaturalis prædicta participatio; sed de fide est, quòd personalitas Verbi immediatè terminat humanitatẽ Christi, quæ naturalis est: ergo & talis participatio supernaturalis posset immediatè terminare naturam ordinis naturalis: ergo ex impossibilitate naturę supernaturalis creatæ non infertur impossibilitas prædictæ participationis. Respõdetur concessis præmissis, negando Consequentiam. Etenim personalitas Verbi non terminat primario humanitatem Christi, sed solum secundario: vndè non est instituta, vt humanam naturam terminet, ac per consequens potest optimè naturam humanam immediatè secundario terminare. At illa formalis participatio, cum creata esset, deberet institui primario ob finem terminandi naturam sui ordinis: & sit dum hæc est impossibilis, pariter est impossibilis talis supernaturalis participatio divinæ personalitatis.

563 Tertius etiam modus dicendi Scoti & Nominalium reijcitur. Nam ex Scriptura, Conciliis, & Patribus constat gratiam habitualẽ facere filios adoptivos; at neque in Scriptura, nec in Conciliis, nec in Patribus habetur indigentia pacti, vel legis ad præstandum prædictum effectum filiationis adoptivæ; ergo debemus dicere independenter ab istis præstare prædictum formalem effectum. Confir. Secundum omnes gratia prædictum effectum præstat quia est participatio formalis naturæ divinæ sub cõceptu naturę, sed talem conceptum gratia ex intrinseca sua entitate formaliter participat independẽter à prædicta lege, & pacto: ergo & independenter ab istis filium faciet adoptivum. Explicatur innaturalibus, ad quorum similitudinem instituitur filiatio supernaturalis. Hoc ipso quod genitum secundum rationem vnivocam participat naturam patris, verè fit fundamẽtum filiationis naturalis, omni alio secluso: ergo in spirituali filiatione hoc ipso, quod genitum participat naturam Dei secundum rationem analogam, fiet fundamentum filiationis adoptivæ, sed per gratiam habitualem spiritualiter genitum participat cum Deo secundum rationem analogam naturam divinam: ergo hoc ipso independenter à quocunque extrinseco fiet fundamentum filiationis adoptivæ.

Respondebis cum Scotistis, negando paritatem nam acceptioni naturę humanæ per naturalem generationem est annexum ius naturale ad hæreditatem patris; secus autem acceptioni naturæ divinæ per spiritualem generationem, nisi accedat extrinseca acceptatio ad gloriã: vndè licet prima naturæ acceptio absque vllo favore extrinseco filium naturalem constituat, secunda tamen non constituit filium Dei adoptivum, nisi accedat favor extrinsecus Dei acceptantis ad gloriæ hæreditatem.

Sed contra est. Nam etiam gratiæ habituali, secluso quocunque extrinseco pacto, est annexum ius ad hæreditatẽ vitæ ęternæ: ergo nulla solutio. Prob. Antec. Dona supernaturalia, quibus de facto quis assequitur vitam æternam, secluso omni pacto, radicãtur in gratia habituali, quę est radix omnium bonorum supernaturaliũ: ergo & secluso omni extrinseco pacto, gratia dat ius ad hæreditatem vitæ æternæ: ergo &, secluso omni pacto, dabit gratia filiationem adoptivam. Antec. probatur. Nam dona, quibus assequitur vita æterna, sunt charitas, & lumẽ gloriæ; hęc autem ex gratia oriuntur, & in ea radicantur: ergo. Conseq. autem probatur. Nam quod ex se habet ius radicandi ea, quibus vita æterna consequi-

tur, non potest non habere ius ad ipsam vitam æternam consequendam: ergo cũ gratia radicet naturaliter prædicta dona, quibus vita æterna consequitur, habebit necessariò ius ad ipsam vitam æternam. Itaque certissimum est, quod sine voluntate Dei acceptante ad vitam æternam non habetur filiatio adoptiva, sed cum gratiæ debeatur radicatio donorum supernaturalium, quibus vita æterna consequitur, voluntas dandi gratiam est voluntas dandi ius ad vitam æternam, & consequenter est acceptatio ad æternam hæreditatem: ergo, omni pacto extrinseco secluso, gratia habitualis faciet filium adoptivum.

565 Tertio impugnatur hic modus dicendi. Si gratia habitualis à pacto Dei constitueretur in ratione formæ dãtis filiationem adoptivam, sequeretur pactum Dei sine gratia posse esse formam constituentem filium adoptivum, adhùc ex natura rei, & de potentia ordinaria; Conseq. est falsum: ergo & illud, ex quo sequitur. Prob. sequela. Nam si pactum ex natura sua est forma dans valorem ad effectum iustificationis adoptivæ, & providentia Dei, sicut & rerum natura paucitati studet: ergo sine gratia pactum Dei se solo debet constituere filium adoptivum. Explicatur hoc. Pactum valorans gratiam nihil intrinsecum ei communicat, sed designat gratiam, qua posita, intelligatur homo filius adoptivus Dei: ergo non gratia, sed pactum constituet filium adoptivum, & gratia erit quasi vacuum, & egenum elementum Prob. Conseq. Sacramenta veteris legis dicebantur infirma, & vacua elementa ad Galatas 4. & non causabant gratiam, quia solum ex pacto Dei ad præsentiam illorum conferebatur gratia solum ratione pacti: ergo pariter si gratia solum ratione pacti spectat ad filiationem adoptivam, absolutè negandum erit, quòd gratia constituat filium adoptivum: quòd est contra Scripturam, Concilia, & Patres.

Nec contra hanc veritatem potest esse argumentum alicuius momenti. Solum enim potest argui, quòd non potest esse forma ita excellens, quòd se ipsa independenter à pacto Dei possit facere filium Dei adoptivum. Sed hoc ea facilitate, qua dicitur, reijcitur: cum Scripturæ affirment de gratia habituali, quod per eam *magna nobis Deus, & præcioſa promiſſa donavit, vt per hæc diuinæ efficiamur conſortes naturæ*: promissa autem ista sunt visio beata, de qua dicitur: *Similes ei erimus, quia videbimus eum, ſicuti eſt.* Et illud: *Conformes fieri imagini filij ſui.* Hæc autem ex gratia habituali oriuntur, & in ea radicantur: ergo absq; inconvenienti possumus dicere, quòd gratia ex sua entitate habeat facere filios adoptivos, id est, habentes ius ad hæreditatem æternam.

§. XIII.

Statuitur noſtra Concluſio.

566 HIS modis dicendi reiectis, vera sententia sequenti traditur Conclusione. Sola gratia habitualis ex natura sua, omnique extrinseco pacto secluso, verè facit filios Dei adoptivos absq; extrinseca condonatione offensæ ex parte Dei. Conclusio, loquendo de lege ordinaria, est communis, & prob. Nulla forma potest nos facere filios adoptivos, nisi illa, quę nos facit consortes divinę naturæ; sed sola gratia habitualis facit nos consortes divinæ naturæ: ergo illa sola potest nos facere filios adoptivos. Mai. prob. Nam loquendo de filiatione pro fundamento relationis filiationis, sola acceptio naturæ patris tale fundamentum apponere potest: ergo loquẽdo de filiatione pro fundamento, sola illa forma potest filios adoptivos facere, quę potest facere nos consortes divinæ naturæ. Min. autem traditur à D. Petro illis verbis: *Per quam*, id est, gratiam, *magna nobis, & præcioſa promiſſa donavit, vt per hæc efficiamini diuinæ conſortes naturæ.* Et Conseq est in forma.

Dicis ad veram intelligentiam D. Petri sufficere, quòd per amorem Dei coniungamur Deo, & ex vi talis coniunctionis reddamur consortes divinæ naturæ, quod & sufficiet ad filiationem adoptivam, quæ in amicabili communicatione cum Deo consistit. Sed contra. Communis Theologorum sententia est, quòd gratia habitualis sit participatio formalis divinæ naturæ, & consequenter quod per illam efficiamur divinæ consortes naturę non tantum moraliter, sed physicè participando convenientiam cum divina natura: ergo nulli formę, nisi gratiæ, debet attribui facere nos consortes

divinę

divinæ naturæ, & consequenter neque facere filios Dei adoptivos. Vrgetur. Filiatio adoptiva, quantum possibile est, debet assimilari filiationi naturali; sed data in gratia hac participatione formali, non potest intelligi maior assimilatio cum filiatione naturali, quam per ipsam: ergo sola ipsa est, quæ cõstituit nos filios Dei adoptivos. Secundo. Dato, quòd gratia non sit formalis participatio divinę naturæ, tamen illi tanquam primæ radici debet tribui, quod simus communicãtes cum Deo, & illi coniuncti: ergo illi soli tribui debet, quod constituat nos filios adoptivos. Prob. Conseq. ex eodem principio. Nam per illam formam debet homo cõstitui filius adoptivus Dei, qua magis assimilatur filiationi naturali; sed sola gratia, quæ habet rationem primæ radicis huius communicationis cum Deo, magis assimilatur homo in ratione filij adoptivi filiationi naturali: ergo per illã solam efficitur filius Dei adoptivus. Prob. Min. Nam quis efficitur filius naturalis pro fundamento per formã, quæ est prima radix in illo: ergo si gratia obtinet rationem primæ radicis, illi soli tribui debet, quod constituat filium adoptivum Dei. Amor autem, cum non sit prima radix consortij, aut admirabilis coniunctionis cum Deo, non poterit constituere filium adoptivum Dei.

567 Secũdo principaliter prob. cõclusio ex Trident. Sess. de peccato originali, vbi loquens de remissione peccati originalis inquit: *Ideò in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, vt in eis regeneratione mundetur, quod generatione cõtraxerunt: nisi enim quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed generatio terminatur ad animam, cui communicatur peccatum originale: ergo regeneratio terminatur ad formã, quæ recipitur in anima, & est mundativa peccati originalis; sed forma in anima recepta est gratia habitualis: ergo hæc est, quæ mundat nos, & iustificat peccato originali infectos. Tunc sic sed iustificatio hæc, iuxta Concilium Sess. 6. de iustificatione, cap. 4. est trãslatio ab statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, ad statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei: ergo adoptio fit formaliter per gratiam, qua iustificamur.

568 Secunda pars, quòd videlicèt non requiratur pactum, aut extrinseca condonatio offensæ, prob. 1. ex loco nuper relato Concilij, vbi dicitur, quòd *iustificatio est translatio, &c.* Ex quibus ita argumentor. Hic Concilium numerat ex parte termini *a quo* iustificationis, quòd homo sit filius primi Adę, vbi clauditur offensa peccati originalis, & nõ sola macula, & ad horum remotionem solũ numerat ex parte termini ad *quem* statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei; sed in his non clauditur aliqua extrinseca condonatio ex parte Dei: ergo non requiritur præter gratiam habitualem extrinseca condonatio offensæ, vt constituatur homo iustus & filius adoptivus Dei. Cõfir. ex cap. 7. eiusdem Sessionis, vbi assignans causam formalẽ iustificationis impij inquit: *Denique vnica causa formalis iustificationis nostræ est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua iustos nos facit, qua videlicèt à Deo donati, renovamur.* Et infra eandem qualitatem causæ declarãs inquit: *Iustitiam in nobis recipientes, vnusquisque suam secundum propriam vnicuique iusque dispositionẽ.* Ex quibus verbis argumentor sic. Hic numeratur à Concilio causa adæquata formalis nostrę iustificationis, alias diminutè processisset nõ tradens doctrinam de adæquata causa formali, intendẽs eam tradere, cum causam finalem, efficientem principalem, meritoriã, & dispositivam complete docuerit; sed solum assignavit iustitiam, nõ qua Deus in se iustus est, sed qua iustos nos facit, & hæc est iustitia in nobis recepta: ergo hæc est causa formalis adæquata nostræ iustificationis; hæc autem est gratia intrinseca nobis, non condonatio extrinseca: ergo ad iustificationem impij, vbi remittitur offensa, causa formalis adæquata est gratia, neque aliquo modo ingreditur condonatio extrinseca Dei, & consequenter neque ad constitutionem filij adoptivi, cum pro eodem reputet Concilium statum gratiæ iustificãtis, & adoptionem filiorum Dei.

Vlterius probatur eadem pars auctoritate D. Thomæ in 4. dist. 15. quæst. 1. art. 2. ad 1. vbi cum proposuijsset argumentum ad probandum, quòd homo nõ possit Deo satisfacere, sub hac forma: *Satisfactio debet æquari offensæ, vt ex dictis constat; sed offensa in Deum commissa est infinita, quia quantitatem recipit ab eo, in quem committitur, cum plus offendat, quã*

Prima

Principem percutit, quam alium quemcunque: cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur, quod homo non possit Deo satisfacere. Quo argumento, vt patet, directè quæritur de forma remissiva offensæ. Cui ita satisfacit D. Thom. *Dicendum, quòd sicut offensa habuit quandam infinitatẽ ex infinitate diuinæ Maiestatis, ita & satisfactio accipit quandam infinitatem ex infinitate diuinæ misericordiæ, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur, quod homo reddere potest.* Ex quibus patet, quod forma dans valorem sufficientem ad remissionem offensæ, est gratia informans opus satisfactorium: ergo secundum D. Thom. non requiritur ad remissionem offensæ æqualem extrinseca condonatio, licèt valor sit ex gratia Dei intrinsecè recepta: cum ergo ad alia, quæ reperiuntur in peccato, non requiratur nisi gratia habitualis, sequitur, quòd gratia ita cõstituat filium adoptivum, quòd non requirat aliam formam extrinsecam ad præstandum talem effectum formaliter, etiam si hominem trãsferat ab statu peccati, & offendentis Deũ ad statum filij adoptivi.

570 Idem etiam prob. ex eodem S. Thom. infra quæst. 113. art. 2. vbi S. D. inquirit, vtrum ad remissionem culpæ, quæ est iustificatio impij, requiratur gratiæ infusio, & respondet affirmativè. Et id probat in corpore articuli, eo quod ad remissionem offensæ, quę est in peccato, requiritur gratiæ infusio: ergo iuxta D. Thom. remissio offensæ formaliter fit per infusionem gratiæ. Antec. prob. Homo peccando Deum offendit, sed offensa generaliter non remittitur alicui, nisi per hoc, quod animus offensi paccatur offendenti: ergo Deus non remittit offensam, nisi homini offendenti sit paccatus. Tunc sic: sed Deus non intelligitur paccari homini offendenti, nisi per infusionem gratię: ergo de primo ad vltimũ Deus remittit homini peccatum, etiam in ratione offensæ, per infusionem gratiæ. Min. subsumptam probat. Paccari Deum homini offendenti, seu habere pacem cum illo est Deum illum diligere; sed Deum de novo hominem diligere est de novo infundere gratiam, quæ per peccatum ablata erat: ergo Deum paccari, aut remittere offensam homini intelligitur per infusionem gratiæ formaliter. Mai. est certa, & Min. prob. Deum nos diligere de novo nõ intelligitur per mutationem aliquam sui; quia dilectio Dei, quantum est ex parte sui, est æterna, & immutabilis: ergo de novo solum intelligitur diligere hominem, imprimendo aliquem effectum in illo, qui non est alius, nisi gratia, quę per peccatum aufertur. Hic est discursus D. Tho. ex quo patet ad remissionem offensæ solum requiri infusionem gratiæ, & consequenter propter remissionem offensæ non est superaddenda in iustificatione impij, neque ad constitutionem filij adoptivi aliqua condonatio extrinseca Dei.

571 Vrgetur hoc tradendo modum, & differentiam, qua homo se habet vt offensus in comparatione ad aliũ hominem, qui erat sibi gratus, & amicus, & modum, quo Deus se habet vt offensus peccatori: homo enim respectu alterius hominis se habet vt offensus, non solum quia illum repellit à sua gratia, seu ex parte affectus, sed etiam ex parte sui, quatenus in se immutatur, & concipit in se furorem contra offendentem; sed Deus, cũ in se immutabilis sit, solum ex parte effectus se habet vt offensus homini: ergo solum per hoc se habet vt offensus homini, quia repellit illum à gratia sua: ergo cum contraria contrarijs curentur, sequitur, quòd paccator homini, & remittit illi offensam, solum ex parte effectus infundẽdo iterum illi gratiam, à qua ipsum repulerat.

Dices D. Thom. non meminisse condonationis extrinsecæ, quia essẽtialiter comitatur infusionem gratiæ: quia nequit intelligi, quòd Deus infundat gratiam, quin remittat offensam, licèt remissio offensæ extrinseca sit. Sed contra est primo, quia Divus Thomas nunquam meminit condonationis extrinsecæ comitantis gratiam, quacumque ratione illam comitetur: licèt enim essentialiter adiungatur gratiæ, non ideò debuit omitti à D. Thom. sed potiùs magis exponi, vtpotè quæ erat de essentialiter requisitis ad iustificationem impij. Secundò. Quia ad remissionem offensæ formaliter requisivit D. Thom. infusionem gratię: ergo gratia est forma, tanquam terminus Dei remittentis offensã. Et in loco citato Sententiarum æquavit valorem gratiæ valori offensę; sed excessus offensæ supra gratiam est vnica ratio, qua Auctores contrarij requirunt cõdonatio-

nationem extrinsecam supperadditam: ergo non est superaddenda iuxta mẽtem D. Th. Denique quia iuxta hanc doctrinam ratio D. Th. nõ subsisteret, quia iuxta auctores huius doctrinæ necessariò dicendum est, quod per condonationẽ extrinsecam Deus remittit offensam, & consequenter Deus paccatur offendenti formaliter per illam, & hominem, cui offensam remittit, de novo diligit; sed ad hæc requirit D. Th. in ratione proposita ex 1.2. effectũ de novo productum a Deo, quia dilectio Dei in se considerata est æterna, & immutabilis: ergo iuxta Div. Th. non potest condonatio extrinseca esse remissiva offensæ, cum nihil producat in anima.

§. XIV.

Soluuntur argumenta in favorem Scoti.

572 PRIMO arguitur. Homo ex natura rei per solam acceptationem extrinsecam efficitur Filius adoptivus alterius: ergo homo per solam acceptationem extrinsecam efficietur filius adoptivus Dei iuxta rerũ naturam. Prob. Conseq. Quia non est minus potens Deus ad adoptãdũ sine aliquo intrinseco, quam homo. Confir. 1. Fundamentum adoptionis in filium in humanis est, quo homo adoptandus fit gratus adoptanti, & quia hoc potest fieri sine aliquo intrinseco, ideò vnus homo potest adoptare alterum per solam acceptationem extrinsecam; sed non est ratio, cur Deus non possit facere hominem gratũ sibi sine aliquo intrinseco superaddito sibi: ergo etiam poterit per solam acceptationem extrinsecam adoptare hominẽ. Cõfir. 2. Maius quid est prædestinare aliquem, quam constituere filium Dei adoptivum; sed Deus prædestinat homines ad gloriam sine aliquo intrinseco posito in homine: ergo potest etiam iuxta providentiam ordinariam sine aliquo intrinseco constituere filium adoptivum, sicut etiam in hac providentia sine aliquo intrinseco prædestinat. Maior patet. Potest esse filius adoptivus, & reprobus, & prædestinatus, & in peccato mortali existẽs; sed magis amabile est bonum prædestinationis cum peccato mortali præsenti, quam filiatio adoptiva præsens cum reprobatione futura: ergo maius quid est prædestinatio præsens cum peccato mortali, quam filiatio adoptiva præsens cum reprobatione futura; & consequenter ex terminis maius quid est prędestinatio, quam filiatio adoptiva.

573 Respondebis ad argumentum principale esse valde dispare rationẽ inter adoptionẽ humanã & divinã; nã ante adoptionẽ humanam, & filiationẽ supponitur proportio, & convenientia in natura specifica, vt possit homo vnus possidere hæreditatẽ alterius: & ideò solũ restat, quod ab homine adoptante filiali affectu admittatur in possessionem hęreditatis. Cuius oppositum contingit respectu Dei in hominẽ, quia homo secundũ suam naturam non habet convenientiã cum natura divina, & consequenter neque proportionẽ ad possessionẽ hæreditatis divinę: & ideò vt Deus adoptet, communicat naturã gratiæ, & sic redditur homo proportionatus ad hæreditatẽ Dei. Quę videtur doctrina D. Th. q. 26. de veri. a. 1. ad 2. dicentis: *Quod ipsa acceptatio, quæ est in voluntate diuina respectu æterni boni, producit in homine accepto aliquid, vnde dign⁹ sit consequi bonũ illud: quod non contingit in acceptatione humana.* Hæc D. Tho. Etidem docuerat in corp. art.

574 Sed hæc solutio non placet quantum ad illã partẽ de adoptione humana, quatenus inquit, in homine adoptando supponi convenientiã in natura humana, quæ sit proportio ad possessionẽ hæreditatis humanæ; nã hæc proportio est valdè remota: & illa supposita adhùc vnus homo non est gratus alteri, quod est fundamentũ filiationis adoptivæ; sed non aliud requiritur ad fundamẽtũ filiationis adoptivę Dei, nisi quod homo, supposita natura intellectuali, fiat gratus Deo: ergo non amplius ponit Deus in homine, quam requiratur ex parte hominis in cõparatione ad adoptantẽ. Vrgetur. Si supponatur homo adoptandus inimicus adoptantis, licèt supponatur convenientia in natura, super hoc addenda est gratitudo: ergo idem, quod supperadditur ad filiationem adoptivã Dei, proportione servata, debet etiam ex parte hominis adoptandi, supponi in comparatione ad adoptantem.

Secundo non placet solutio. Nam si supponatur respectu Dei convenientia in natura ex ratione, qua vnus homo est similis alteri, sine eo, quod homo esset grat⁹ Deo, sicut vn⁹ homo nõ est grat⁹ alteri propter cõveniẽtiã in natura, Deus adoptaret hominẽ sine aliquo intrinseco posito in illo; Cõs. est falsũ. & cõtramẽte D. Th.

ergo ſolutio tradita inſufficiens eſt. Sequela patet, quia hac ratione vnus homo iuxta traditã doctrinã acceptat alterũ ad eſſe filiũ adoptivũ ſine aliquo intrinſeco ſuperaddito ad naturã, ſed ſolũ illum extrinſecè acceptando. Quod verò Conſeq. ſit falſum & contra mentẽ D. Th. patet: nam Deus diligens, eo præcisè quod de novo diligat, debet producere aliquid intrinſecũ in dilecto, ratione cuius termi net dilectionẽ: ergo ſuppoſita ſimili cõvenientia hominis cum Deo illi, quã vn⁹ homo habet cũ altero, adhùc Deus deberet producere aliquid intrinſecũ in homine ratione cuius illũ adoptarer. Antec. prob. ex dictis. Quia denominatio nova diligentis in Deo non poteſt eſſe per mutationẽ aliquã ex parte Dei, quia voluntas Dei, & eius dilectio eſt æterna: ergo ſolũ per mutationem ex parte hominis poteſt eſſe, & conſequenter Deus de novo diligens hominẽ, in omni eventu, etiã ſi ſupponatur prædicta convenientia in natura, deberet producere aliquid intrinſecũ in illo. Itaque omnis denominatio nova ſemper eſt per mutationẽ alterius extremi, ſi eſt denominatio nova diligentis in Deo, cũ non ſit aliqua mutatio ex parte Dei, debet de novo poni aliquid in homine. Et huic doctrinæ conſonant verba D. Tho in prima ſolutione relata. Si verò ſit denominatio in homine alterum diligente, poteſt contingere, vel per mutationẽ diligentis, vel per mutationẽ dilecti: ſemper tamen debet ſupponi in dilecto aliquod bonum, ratione cuius ſit gratus diligenti.

575 Ex qua doctrina melius ſolvitur argumentũ conc. Antec. nego Cõſeq. Et ratio diſparitatis eſt, quia homo acceptans hominẽ ad hæreditatẽ, aut ad filiationẽ, cũ eius voluntas ſit mutabilis, bonum, quod exiſtimat eſſe in homine, de novo acceptat: & ideò hominem diligit, & ad gratiam ſuã admittit. Deus autem cum non mutetur, ſi hominẽ de novo diligit, non debet eſſe ratione boni, quod præexiſtebat in homine; alias iam dilexiſſet illum: vndè ſolum eſt ratione boni, quod de novo in homine producit, quod eſt gratia. Et ad prob. Conſeq. reſpondetur, quod Deus magis potens eſt, quam homo, quia ſine mutatione ſui hominem de novo diligit, quod non poteſt facere vnus homo de novo alterum diligens. Per quod patet ad confirm. primam negando Min. propter rationem traditã. Ad 2. confir. conceſſa Mai. quia adoptatio præſens cum reprobatione futura importat hominẽ per æternitatẽ in peccato, & de præſenti ſolum filium adoptivũ; prædeſtinatio autem cum peccato præſenti è contra importat hominẽ de præſenti ſolum peccatorem, & per æternitatem cum gratia, & gloria: diſt. Min. Sine aliquo poſito, vel ponendo, nego: ſine aliquo poſito de præſenti, conc. Sed quia illud, quod ponendum eſt, per æternitatem durat, melius eſt, maius quid eſt, non ratione extrinſeci præſentis, ſed ratione intrinſeci futuri.

Vel aliter dici poteſt, quod ſi fiat reſtrictio ad tempus præſens, magis exigibile eſt eſſe iuſtum præſcitum, quam peccatorem prædeſtinatum, quia de præſenti maius bonum habet in ſe iuſtus præſcitus, quam peccator prædeſtinatus, & quia nunquam exigibile eſt peccatum: ſi autem quis elegiſſet ſecundum tempus præſens prædeſtinationem cum præſenti peccato, elegiſſet iã peccatum, quod cũ nullo bono futuro eligi poteſt. Quæ ſolutio deſumitur ex D. Th. 1. part. quæſt. 20. art. 4. ad 5. vbi ſolvens idem argumẽtum. Ait: *Quod cum Deus ſit cauſa bonitatis in rebus, ſecundum illud tempus penſanda eſt bonitas eius, qui amatur à Deo, ſecundum quod dandum eſt ei ex voluntate diuina aliquod bonum*: ſecundum ergo illud tempus, quo prædeſtinato peccatori dandum eſt ex voluntate divina maius bonum, melior eſt, licèt ſecundum aliquod aliud tẽpus ſit peior. Ex quo ſequitur Deum præſcitum iuſtum ſecundum tempus præſens magis diligere, quam peccatorem prædeſtinatum: licèt ſecundum tempus futurum è contra ſit dicendum.

576 Secundo principaliter arguitur. Satisfactio Chriſti pro peccatis noſtris de rigore iuſtitiæ communicatur nobis, vt membris eius, ita quod nos ſatisfacimus in illo de rigore iuſtitiæ: ergo iuſtitia, qua Chriſtus iuſtus eſt, poteſt cõmunicari nobis, ita quod per illam, vt mẽbra eius, ſimus formaliter iuſti, & conſequenter filij adoptivi. Cõſeq. patet: quia ſatisfactio inhæret Chriſto, ſicut iuſtitia, & gratia, quia ſatisfactio eſt actus immanens illius: ergo qualiter ſatisfactio, non obſtante eius immanentia, communicatur nobis, in quantum ſumus eius membra, ſimiliter communicabitur

nobis

nobis illius iustitia, & gratia, ita quod simus iusti per illam. Antec. autem est expressa doctrina D. Th. 3. p. q. 49. art. 2. ad 1. & est communis doctrina in materia de satisfactione.

Ex quo venit impugnanda solutio D. Th. loco citato ad 1. tradens differentiã, quare scilicèt vnus non possit cõteri, aut confiteri pro alio, & tamen possit pro illo satisfacere. Reddit inquam, rationem differentiæ, quia satisfactio consistit in actu exteriori, non sic contritio, aut confessio: hoc enim est falsum, quia satisfactio Christi est actus immanens in ipso, & ex hoc sumitur totus valor ad satisfactionem. Deinde: confessio manifestè est actus exterior: ergo etiam dato, quod satisfactio esset actus exterior, ex hoc præcisse nõ deberet solverepro alio, sicut neq; vn⁹ homo potest pro alio confiteri.

577 Resp. esse magnam differentiam inter satisfactionem, & iustitiam, seu gratiam. Et differentia sumitur ex eo, quod satisfactio cõsistit in actu exteriori, quod exponi debet iuxta doctrinã Caietani. Dupliciter enim iuxta illum accipitur actus exterior; vno modo contrapositive ad interiorem, quemadmodum visio est actus exterior cõparative ad actum imaginativæ: & hoc modo non est sermo de actu exteriori, quia certum est, quod opus videndi vnus pro alio exercere non potest. Alio modo sumitur actus exterior, quatenus respicit medium exterius, id est medium rei, qualiter de iustitia dicitur, quod respicit medium rei: & hac ratione ad solvendum debitum pecuniæ, vel quid simile potest vnus ex amicitia solvere pro altero. Et hoc medium rei contraponitur ad medium rationis, in quo per se primo inspicitur proportio operis ad operantem, id est, quod fiat secundum circunstantias, quibus debet fieri actus, & hic vocatur actus exterior in præsenti satisfactio, quatenus respicit medium rei: & ideò vnus pro alio satisfacere potest ex amicitia, & charitate, & potiori iure quando se habent vt caput, & mẽbra, quæ constituunt vnã personam mysticã, qualiter fideles, & Christus Dominus comparantur. Quare rectè Christi satisfactio extenditur ad omnes fideles. Non autem potest vnus conteri, aut cõfiteri pro alio, quia in his actibus respicitur mediũ rationis, id est, proportio operis ad operantem.

Ex qua doctrina conc. Antec. & nego Consequentiam. Quia iustitia, & gratia solũ comparantur ad subiectũ, in quo est illud intrinsecũ renovans, & sanctificans: quare hæc iustitia, vel gratia non potest esse alterius, & ideò argumentũ omninò inefficax est. Sicut si aliquis sic argumentaretur: vnus pro altero solvere potest debitũ pæcuniæ: ergo vnus pro alio potest elicere actũ prudentiæ. Imo & in mẽbris naturalibus, & capite naturali nõ valet argumentũ, nã caput potest satisfacere pro peccato pedibus cõmisso; & tamen perfectio intrinseca pedũ non potest reputari perfectio intrinseca capitis: sicut neq; forma intrinseca pedis est forma capitis. Et eodẽ modo neq; vnus pro alio potest mereri, quia meritũ est actus interior voluntatis disponens operantẽ: & etiã quia respicit præmiũ, quod solum datur propter merita propria: neque enim alicui datur braviũ, aut corona propter merita aliena. Per quod patet ad replicas: quia licèt satisfactio secũdum aliquid importet rationẽ actus immanentis, tamen respicit medium exterius, id est medium rei, seu proportionẽ rei ad rẽ, vt dictũ est, & de confessione dictum est oppositum.

578 Tertiò arguitur. De facto dilectio, qua Deus nobis infundit gratiã, antequã intelligatur gratia inhærẽs, & cõmunicata nobis, intelligitur sufficienter in ratione formæ iustificãtis: ergo de facto gratia non iustificat & consequenter nec cõstituit filios adoptivos. Ant. prob. Quãdo Deus nobis gratiã infundit, prius intelligitur diligens nos, & nos denominamur dilecti à Deo, quã intelligatur gratia infusa nobis: ergo intelligimur grati Deo ante cõmunicationẽ gratiæ habitualis, & cõsequenter intelligimur filij adoptivi ante gratiæ infusionẽ. Prob. Antec. Hæc est vera causalis, *quia Deus nos diligit, ideo nobis gratiã cõmunicat*; sed gratia propriori naturæ præcedit effectum: ergo prius intelligitur Deus nos diligẽs, quam intelligatur gratia communicata.

Ad hoc argumentum dicunt aliqui, quod prius quam nobis cõmunicetur gratia, Deus nos diligit, & denominamur dilecti denominatione extrinseca: nõ autẽ denominatione intrinseca: denominatio autem extrinseca dilecti non sufficit constituere hominem gratum Deo, sed requiritur denominatio intrinseca dilecti, quæ quidẽ habetur, posita cõmuni-

catione gratiæ intrinseca, & ideò hæc constituit gratos, & filios adoptivos.

579 Sed contra hoc est. Si proprio-ri ad infusionem gratiæ denominamur dilecti à Deo extrinsecè: ergo grati extrinsecè: ergo extrinsecè filij adoptivi. Prob. prima Conseq. Denominatio dilecti intrinsecè infert denominationē grati intrinsecè: ergo denominatio dilecti extrinsecè infert denominationem grati extrinsecè. Secundo. Denominamur dilecti extrinsecè à dilectione Dei infundentis gratiam: ergo non denominamur odio habiti à Deo: ergo grati aliqua gratitudine, saltem extrinseca. Prima Consequentia prob. Quia virtualiter contradictoriè opponuntur dilectum extrinsecè, & odio habitum etiam extrinsicè, sicut diligens & odio habens.

Confir. hoc ipso, quòd homo sit dilectus extrinsecè à Deo, est non odio habitus, vel Deus non odio habet illum: ergo Deus remittit illi peccata; sed remissio peccatorum, quæ ex dilectione procedit, constituit iustum, & sanctum: ergo hoc ipso, quod homo sit dilectus à Deo, licèt extrinsecè, fit iustus, & sanctus, licèt extrinsicè. Tertio dilectio hæc præcedens infusionem gratiæ est causa infusionis gratiæ: ergo si ab illa dicatur homo dilectus, erit gratus Deo. Prob. Conseq. Nā dilectio causativa gratiæ, si denominet, debet denominare iuxta suam naturam; sed denominatio dilecti iuxta naturam dilectionis gratię debet esse denominatio grati: ergo denominatio dilecti in præsenti est denominatio grati.

580 Quare, hac reiecta solutione, ad argumentum resp. negando primum Antec. Sed dilectio hæc solum præstat effectum dilecti intrinsecè, & hunc media gratia, quam causat, quia prædicta dilectio est causativa gratiæ secundum primum munus illius. Ad prob. neg. Antec. Ad cuius prob. nego causalem maioris. Si enim communicatio activa gratiæ esset effectus dilectionis divinæ, sicut in causali importatur, esset duplex actio distinguenda ad causalitatem gratiæ ex parte voluntatis divinæ, alia, qua nos diligit, alia, qua nobis cōmunicat gratiam; quod quidem falsum est, sed eadem dilectio est causalitas gratiæ, quia Deū diligere nos est velle nobis bonū gratiæ, qua ordinamur in vitā æternā, quia gratia Dei vita æterna, vt ait Apostolus, Et hæc est doctrina D. Th. q. 27. de verit. art. 1. in corp. ibi: *Ex hoc ipso, quod Deus aliquē ordinat ad vitā æternā, præstat ei aliquid, per quod fit dignus vita æterna.* Vbi non aliā actionē requirit S. D. ordinativā hominis ad vitam æternā, nisi illā, quæ confert bonū, quo fit dignus vita æterna: imo formaliter hoc ipsum, quod est ordinare ad vitam æternam, non aliter cōcipit S. D. nisi per hoc, quod confertur à Deo homini bonum, quo fit dignus vita æterna.

581 Quarto arguitur. Præcipuum principium ad probandū, quod gratia se sola valet constituere filiū adoptivū, est, quia dat ius ad hæreditatē Dei; sed hæc ratio est nulla, & hoc etiam est falsum: ergo. Prob. Minor quoad primāpartē. Tum quia Spiritus Sanctus habet ius ad hæreditatem Patris æterni; & tamen non est filius naturalis Dei: ergo. Deinde: Consanguinei inter homines ad invicem sūt hæredes: & tamen non omnes cōsanguinei sunt Filij. Tum denique, quia nepos vere est hæres respectu avi, & tamen non est illius filius. Neque oppositum convincit testimoniū Apostoli, quando ait: *Si Filij, & hæredes*: ex hoc enim solum probatur, quod omnis filius sit hæres; non vero quod omnis hæres sit filius: vnde non debet probari ex iure ad hæreditatem filiatio, neque naturalis, neque adoptiva.

Quoad secundam vero partem prob. Nam si præstaret talè ius, maximè quia per gratiam datur homini participatio divinæ naturæ: vnde ratione divinæ naturæ iam convenit homo in natura cum Deo; sed hæc ratio est nulla: ergo. Prob. Minor. Maior enim convenientia in natura est in homine respectu alterius; & tamen hæc convenientia non sufficit, vt vnus homo habeat ius ad hæreditatem alterius, sed id ius debet esse specialis gratia: ergo ratio est nulla. Mai. prob. Nā convenientia ratione gratiæ habitualis cum Deo est convenientia analoga; convenientia vero, quam vnus homo cum altero habet, est convenientia specifica infima: ergo hæc est maior convenientia. Vrgetur amplius. Filiatio adoptiva est quædā acceptatio gratiosa ad hæreditatē; sed maius fundamentū est ad acceptandū gratiosè ad hæreditatē ratione convenientiæ specificę, quam sit in homine ratione cōvenientiæ analogicæ per gratiam cum Deo; ergo si hoc nō obstāte,

inter

inter hominẽs illud fundamẽtũ, non ſufficit ad filiationẽ adoptivã, nec gratia poterit conſtituere filium adoptivum Dei.

Secundo prob. eadem pars Minoris. Si in gratia eſſet ius ad hæreditatẽ Dei, quę eſt vita æterna, iuxta providentiã ordinariã Dei habenti gratiã non denegaretur vita æterna; Conſeq. eſt falſum, vt patet in iuſto reprobo: ergo non eſt ius in gratia. Sequela prob. Nam Deus iuxta providentiã ordinariam non operatur contra ius connaturale rerum. Tertio prob. Si gratia dat ius ad hæreditatem, eſt per modum radicis luminis gloriæ; ſed gratia non radicat lumen gloriæ: ergo in gratia nõ fundatur tale ius. Mai. videtur certa, quia non apparet alius modus fundãdi ius ad vitã ęternã in gratia, niſi per modũ radicis luminis gloriæ. Min. autẽ prob. Sequeretur enim, quod cum gratię ſemper eſſet coniunctũ & connexũ lumẽ gloriæ, ſicut radicatum cũ radice, vel ad modum, quo aliæ virtutes ſupernaturales, quæ radicantur in gratia, ſemper concomitantur gratiam; Cõſeq eſt falſum, alias omnis iuſtus, in quo eſt gratia, videret Deum: ergo gratia non fundat ius ad hæreditatem æternam.

Confir. Si gratia radicat lumen glorię per modũ naturæ in ordine ſupernaturali, vel illud radicaret ratione ſuæ entitatis, vel ratione alicuius modi ſuperadditi; ſed quolibet modo illud radicaret, ſemper lumen gloriæ deberet concomitari gratiam: ergo cum hoc non ſit verum, nec verum eſt, quod gratia lumen gloriæ radicat. Prob. Min. quoad 1. partem. Quia enim gratia ſua entitate ſola radicat alias virtutes, ſemper illæ commitantur gratiam: ergo ratione ſuæ eſſentiæ ſolius non radicat lumen gloriæ. Quoad ſecundam partem etiam prob. Vel namque ille modus ſequitur naturã gratiæ ſecundum ſe, vel ratione alterius ſuperadditi; ſi hoc ſecundum dicatur, dabitur proceſſus in infinitum, quia eadem ratio erit de ſequela illius ſuperadditi, atque de ſequela modi primi: ſecũdum ergo illum modũ sẽper radicat gratiã, & cõſequẽter ſi ratione modi radicat lumen gloriæ, ſemper illud radicabit.

583 Nec valet dicere ad inſtantiam nuper factam, quod gratia habitualis habet diverſos ſtatus, nempè ſtatum viæ, & terminum patriæ: & gratia radicat lumen gloriæ in ſtatu termini, nõ vero in ſtatu viæ. Cuius plura exẽpla poſſũt adduci. Nã gratiæ Chriſti non debetur habitus pœnitentię, quem tamen radicat in homine puro. Deinde eidẽ gratiæ exiſtẽti in Chriſto debetur iuſtitia commutativa, & in illa hæc virtus radicatur: non tamen radicatur in gratia exiſtente in homine puro. Deinde filiatio adoptiva, quã nos aſſerimus radicari in gratia cõvenięti homini puro, non radicatur in gratia convenienti humanitati Chriſti; ſimiliter ergo aſſerimus convenire radicare lumen gloriæ, non gratiæ exiſtenti in via, benè tamen gratiæ exiſtenti extra ſtatum viæ, & in termino.

Non, inquã, ſatisfacit hæc ſolutio: quia hoc, quod eſt eſſe in termino, vel in via, non mutat gratiã, neque reperitur diſpoſitio in ſubiecto petens aliã radicationẽ: gratia ergo eodẽ modo debet radicare lumen gloriæ in vtroque ſtatu, vel nullibi illud radicat. Neque eſt ſimile in exẽplis, quę adducũtur, eo quod cũ nec pœnitentiæ, nec filiationis adoptivę ſit capax Chriſtus, etiã ratione humanitatis, non mirũ, quod hæc in illo non radicet: è contra dicendũ, quod hæc gratia radicat in alijs puris hominibus, eo quod iſti ſunt capaces prædictorũ effectuũ. Et pariter eadem gratia radicat in humanitate Chriſti iuſtitiam commutativam ad Deum iuxta plurium ſententiam, & non in alio, quia in illo ſolum talis virtutis habetur capacitas.

584 Clauditur etiam alia difficultas in hac radicatione iuris ad gloriam, quoniam ſi gratia illud ius radicat, ſequitur, quod radicat vnionẽ eſſentiæ divinæ per modũ ſpeciei intelligibilis; quæ vnio videtur ſuperare vires cuiuſcumq; creaturæ: hac enim ratione non eſt creatura aliqua, cui debeatur vnio hypoſtatica, quę eſt vnio Dei in ſe ſpecialis ad creaturam. Et licèt non ſit æqualis dignitatis vnio hæc intelligibilis cum vnione hypoſtatica; tamen eſt maximæ dignitatis, qualem non aſſequitur creatura aliqua: ergo non poteſt dari talis radicatio iuris in gratia ad hæreditatem Dei. Accedit quod viſio beata Dei eſt perfectior gratia, quia eſt beatitudo, & vltimus finis creaturę rationalis, de cuius ratione eſt, quod ſit ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus: ergo nulla apparet via aſſerendi, quod gratia habitualis tribuat ius ad viſionẽ beatã, quę eſt hæreditas Dei

585 Ad Arg. respondetur notando prius, quare filius dicitur habere ius ad hæreditatem patris. Ratio enim specialis est, quia filius est; sed ratio generalis, & sufficiens est, quia accepit naturam à patre, ad quem spectat cõservare naturam, quam cõmunicat, eo modo, quo sibi possibile fuerit; cum autem Spiritus Sanctus, licèt non sit filius, verè tamen acceperit naturam divinam à Patre, & Filio, exinde habet ius ad hæreditatem, quæ est Patris, & Filij: est namque hæreditas illud, quo accipiens naturam habet conservari, & quodammodo perpetuari. Ex quo informa resp. disting. causalem maioris: quia dat ius fundatum in natura accepta ab adoptante modo gratuito, concedo: quia dat ius vtcumque, sivè quolibet modo ad hæreditatem, nego causalem, & Minorẽ quoad vtramque partem sub hac distinctione. Ad primam prob. quoad primam partem Minoris conc. Mai. & Min. sed cum Spiritus Sanctus accipiat naturam, sicut Filius ex parte rei acceptæ, quantũ ad prædictum ius eadem est ratio.

Ad secundam prob. dico, quod hæreditas consanguineorum non est ex iure, quia non accipiunt naturam abinvicem, sicut in præsenti supponimus, quod per gratiam accipit homo naturam divinam participativè à Deo: quare cũ hac deber coniungi aliquod ius ad conservationem illius, qui sic accepit naturam, quod fit media assequutione hæreditatis Dei. Ad illud de nepote dico, quod quia accepit naturam, licèt mediatè, ab avo, ideò habet ius ad eius hæreditatem. Ad illud, quod dicitur circa testimoniũ Apostoli, respondetur ita esse, quod non omnis hæres sit filius, tamen omnis accipiẽs naturam ab alio est hæres illius, vt iam probatum est: & hoc solum intendimus ex gratia inferri immediatè. Sed quod hæreditas ratione gratiæ inferat filiationem adoptivã, deducimus ex modo, quo per participationem gratię accipiũt homines ius prædictum: accipit enim homo ius ad hæreditatem Dei ratione gratiæ, quia in illa accipit à Deo participationem immediatam naturę divinæ, per se primo intendente Deo talem communicationem, in quo debet constitui filiatio adoptiva. Quod discurrimus ex humanis: eo namque vnus homo adoptare dicitur alium hominem, tãquam filium, quia intendit illum sic vnire sibi, quasi accepisset naturam ab illo; & quia hoc per se primo intendit sua voluntate, ideò verè dicitur adoptare in filiũ: ergo cum Deus sic ex intentione cõmunicet participationẽ suæ naturæ immediatè voluntariè, & gratiosè, debet cõstituere filium adoptivũ, dando ei ius per participationẽ respectu propriæ hęreditatis, sicut dedit naturã per participationẽ. Ex quo sequitur disparitas à Spiritu Sancto, quia licèt Pater, & Filius dent naturã propriã Spiritui Sancto, & voluntariè; nõ tamen ex intentione per se primo cõmunicant naturã divinã: quare nec filius naturalis, nec adoptivus dicitur, licèt vt non sit filius adoptivus, adsit ea potissima ratio, quia Spiritus Sanctus est eiusdẽ dignitatis, & authoritatis cũ Patre, & Filio producẽtibus, quare nec ipsi ex gratia cõmunicãt naturam divinam, sed ex necessitate naturali.

586 Ad probationẽ secũdæ partis Minoris resp. Ad 1. explicando Maior. quia datur homini participatio naturę divinæ à Deo, & respectu Dei, id est, à quo accipit naturã, & cũ quo est talis cõvenięntia, cõcedo. Pręcisè propter cõvenientiã in natura, nego. Et sub hac distinctione, nego Min. Ad prob. conc. Ant. & nego Cõseq. Quia licèt inter homines sit maior cõvenięntia in natura; tamẽ vnus homo nõ hoc ipso, quod cõveniat in natura cũ altero, accipit naturã ab illo, & hoc ipso vnꝰ homo nõ tenetur alterũ alere, aut cõservare, quia alterius natura est, nõ propria, nec naturaliter ab illo orta, nec gratis accepta; sed Dei natura est participativè gratia quarę infundẽs Deus gratiã, quæ est sua natura per participationẽ, confert ius ad propriã hæreditatem per participationẽ. Ad confir. similiter conc. Mai. nego Min. vel dist. ratione cõvenientiæ, si alias supponatur, quod vnus homo sit alteri acceptus per gratiam, concedo. Illo non supposito, nego Min. In Deo autem est convenientia aliqua in natura per gratiam acceptam ab ipso, vt dictum est.

Ad 2. prob. dist. Mai. homini non denegaretur vita æterna tempore statuto, concedo: immediatè cõmunicata gratia, nego. Neq; hoc est novum in supernaturalibus, quia etiã in humanis licèt filius naturalis vere accipiat ius naturale ad hæreditatẽ patris, nõ tamen ideò immediatè accipit hæreditatẽ, sed tẽpore statuto, nempe post mortem patris. Circa possessionẽ autẽ hæreditatis in filio adoptivo

tivo Dei determinatur tempus mortis, & perſeverantia finalis in gratia. Ad prob. conc. non operari Deum iuxta providẽtiam ordinariam contra ius naturale; ſed tamen neque in gratia datur ius connaturale ad coniunctionẽ immediatam cũ gloria, quando verè poſsidetur primo eadẽ gratia à ſubiecto, ſed quando datur ex parte hominis perſeverantia in gratia vſque ad mortẽ. Ratio eſt, quia tunc petit gratia coniungi cum gloria, quando immobiliter poſsidetur ab homine; tunc enim coniunctio cum gloria eſt proportionata ſtatui immobili gratiæ: & etiam quia aliquando gratia debet habere hãc coniunctionem cum gloria, cuius radix eſt; ſed non quando gratia mobiliter poſsidetur: tunc enim non petit immobilitatem: ergo ſolum datur hæc exigentia efficax, quando immobiliter poſsidetur.

587 Ad tertiã probationem de lumine gloriæ prius quam reſpõdeam, advertere oportet, & tanquam indubitabile in litter. D. Th. quòd gratia habitualis radicat phyſicè lumen glorię. Sic colligitur ex D. Th. 3. p. q. 3. 4. art. 1. vbi expreſſe loquẽs de gratia habituali in fine corp. inquit: *Vnde manifeſtũ eſt, quòd non ſolũ tantã gratiã, quantã cõprehenſores habent, ſed etiã omnib⁹ cõprehenſoribꝰ maiorẽ in primo ſuæ cõceptionis inſtãti Chriſtus accepit.* Ex quo infero, quòd gratia habitualis eſt etiã cõprehenſoris propria; ſed non aliter eſt cõprehẽſoris, vt talis, niſi quia radicat rationẽ luminis gloriæ: ergo gratia habitualis vere radicat lumen gloriæ. 2. prob. ex ſeqq. verbis. Nã de eadẽ gratia habituali cõprehẽſoris ait: *Et quia gratia illa nõ fuit ſine actu, conſequens eſt, quod actu fuerit cõprehenſor, videndo Deũ per eſſentiã.* Ex quibus clare liquet, quòd actus cõprehenſoris qui eſt viſio beata, eſt iuxta D. Thom. actus gratiæ habitualis; ſed nequit eſſe actus gratiæ habitualis, niſi media radicatione phyſica luminis gloriæ: ergo iuxta D. Th. gratia phyſicè radicat lumen gloriæ. Quo ſuppoſito ad formã probationis 3. conc. Mai. nego Mi. Ad cuius prob nego ſequelã quoad 1. partẽ: & quoad ſecundã diſt. ſi ſermo ſit de virtutibus infuſis cũ perfectione illa, quã habent in patria, conc. Si ſermo ſit de virtutibus infuſis cũ imperfectione, quam habent in via, nego. Sicut nõ ſẽper invenitur gratia cõiuncta virtutibus in eo ſtatu, in quo ſubijciant appetitum ſenſitivum rationi, vt docet D. Thom. 3. part. quæſt. 15. art. 2.

Ad confir. reſp. quod radicatio luminis glorię ſequitur ad gratiã inhærentẽ animæ ſub illa virtualitate, qua anima eſt capax videndi Deum, ſub qua ratione in via gratia habitualis animam nõ perficit. Et ſub hac intelligẽtia, nego Mi. ad prob. 1. diſt. Ant. ſẽper illæ virtutes comitantur gratiã, virtutes in ſtatu perfecto, neg. An. in ſtatu imperfecto, ſicut etiã gratia communicatur in via, cõc. Ant. Nec dicimus hanc perfectionẽ in gratia ſequi ad ipſã ſolũ ex eo, quòd perveniat ad ſũmum, ſed quod Deus illã ſuperaddat, qualiter auget gratiã, prædicto enim augmẽto perfectionis eget ad radicandum lumen gloriæ. Et verũ eſt, quod in ſolutione dicitur ibidẽ, quòd nẽpe gratia in termino cauſat lumẽ gloriæ, ſed eſt gratia augmẽtata, vt dictũ eſt: & propter perfectionẽ etiã peculiarẽ, quã habet in humanitate Chriſti, radicat iuſtitiã cõmutativã, ſi datur, & nõ radicat filiationẽ adoptivã. Contra quã doctrinã non militant, quæ ibi ſubiunguntur. Et negandum eſt, quod gratia in termino, & in via nõ mutatur, quia augetur valde, & ſpeciali modo perficitur, vt dictum eſt.

Ad vltimũ exẽplũ de vnione eſſentiæ divinæ per modũ ſpeciei intelligibilis reſpondetur verũ eſſe, nulli creaturæ ſubſtãtialiter, & vt *quò* operanti connaturalem eſſe vnionẽ eſſentiæ divinæ proùt ſic, ſed elevativè ratione luminis gloriæ poteſt ei cõvenire; nec mirũ, quia lumen gloriæ tendit ad Deum in ſe ipſo per modũ termini: ergo ſine inconvenienti poteſt illum habere per modum principij obiectivè, quod eſt munꝰ ſpeciei intelligibilis

§. XV.

Soluuntur argumenta, quæ intendunt probare gratiam abſque condõnatione extrinſeca non poſſe facere filium adoptiuum.

588 PRIMO arguitur. Gratia ſe ſola ſine acceptatione extrinſeca Dei non velet remitere peccatum: ergo ſine acceptatione extrinſeca Dei non conſtituit filiũ adoptivũ. Cõſeq. eſt evidens, quia filius adoptivus ſecũ trahit remiſsionẽ peccatorũ. & Ant. probat. Gratiæ ſolũ opponitur moraliter, non phyſicè peccatũ: ergo ad remiſsionẽ peccati requiritur acceptatio extrinſeca Dei. Ant. prob. ſpecialiter loquẽdo de peccato in ratione offenſæ. Tũ quia offẽia vt talis nihil phyſicũ ponit in ſubiecto: ergo ſolũ

poteſt fundare oppoſitionem moralem. Deinde: nam peccatum, proùt ſic acceptum, opponitur demeritoriè gratiæ: ergo moraliter. Conſeq. eſt bona, & Antecedens probatur. Quia Deus ſe habet vt offenſus reſpectu creaturæ intellectivæ, ideò eam à ſua gratia repellit: ergo peccatum, vt offenſa, demeritorie opponitur gratiæ. Confir. Num concurſus meritorius non eſt phyſicus, quia eſt reſpectu termini extrinſeci, nempè premij: ergo concurſus demeritorius nõ eſt phyſicus, ſed moralis, quia eſt reſpectu termini extrinſeci, nempe pœnæ, quæ etiam eſt terminus extrinſecus.

Tertiò prob. Anteced. Peccatum v. g. homicidij ſolum importat de ſe iuxta vnam ſententiam tendentiam ad obiectum diſſonũ rationi, vnde ſequitur privatio rectitudinis iuſtitiæ, quæ eſt virtus ſpecialis: vel iuxta aliam ſententiam ſolum importat privationem prædictam rectitudinis iuſtitiæ, in qua ratione non eſt oppoſitio privativa ad gratiam; quia vna privatio ſolum eſt reſpectu vnius formæ: & ſi eſt oppoſitio contraria, tantum eſt reſpectu actus, aut tendentiæ ad obiectum conſonum legi iuſtitię, & non reſpectu alterius, quia etiam vnum vni contrarium eſt: ergo neque in hac conſideratione eſt oppoſitio contraria peccati ad gratiam; & alia oppoſitio phyſica nõ apparet: ergo ſolum eſt oppoſitio moralis. Ex alia etiam parte apparet impoſſibile, quòd ſit oppoſitio phyſica inter peccatum actuale, & gratiam, phyſica, in quam, & contraria, quia contraria ſunt ſub eodem genere, & in eodem ſubiecto; quod non convenit peccato, & gratiæ: nam gratia eſt in anima, & eſt habitus, peccatum vero actuale eſt actus, & ſubiectatur in voluntate.

Denique prob. Antec. Quia ſi peccatum expellit phyſicè gratiam, vel expellit effectivè, vel formaliter; non formaliter, quia non eſt in eodem ſubiecto: non etiam effectivè, quia illud opponitur effective alteri, quòd producit aliquid in ſubiecto formaliter deſtruens, aut etiam diſpoſitionem incompoſsibilem cum alia forma; ſed nihil producit peccatũ actuale, nec habitum, nec habitualem diſpoſitionem vitioſam, quæ cũ gratia non opponitur, ſed compatitur: ergo talis oppoſitio non eſt phyſica, ſed moralis. Vnde ſequitur, quòd potiori iure peccatum habituale non opponitur phyſicè gratię, cum etiam petat idem ſubiectum, ac peccatũ actuale: & peccatum habituale nihil eſt phyſicum, quia non eſt aliud, quam peccatum actuale non retractatum, aut non condonatum à Deo, quæ nihil phyſicum important.

589 Pro ſolutione huius argumenti duo notanda ſunt, quæ in ſe importat peccatum mortale, & quæ relinquuntur in anima, poſt quam tranſit. Primo peccatum quantum ad ſui ſpecificam cõſtitutionem importat vel tendentiam poſitivam ad obiectum diſſonum legi, ex qua ſequitur privatio iuxta vnam ſententiam: vel iuxta aliam importat quaſi de materiali tendentiam prædictam voluntariam ad obiectum diſſonum legi, & de formali carentiam privativam conformitatis ad legem. Sed loquendo de peccato mortali in ratione talis importat peccatum mortale actuale, v. g. homicidij, de converſione, & de averſione; importat quidem de converſione aut poſitivum contrarium ad iuſtitiam, ſecundum quod importat tendentiam ad obiectum diſſonum legi iuſtitiæ, aut privationem rectitudinis iuſtitiæ: & loquor de converſione ſecundum id, quòd habet malitiæ. Vndè conſtituit ſubiectum iniuſtè operans, ſicut de ſpecie peccati dictum eſt. Sed eſt differentia, quòd huic converſioni in peccato mortali repertæ annexa eſt averſio à Deo bono incommutabili, in qua averſione clauditur, quòd homo, qui eſt averſus à Deo, ſeu à bono incommutabili, offendat Deum, poſtponens ipſum creaturæ, & quod ponat impedimentum influxui gratiæ à Deo in anima. Effectus autem peccati mortalis in anima ſunt tã ex parte cõverſionis, quàm ex parte averſionis: ex parte quidem converſionis cõverſio habet pro effectu quandam diſpoſitionem in anima vitioſam, vel etiã habitum, ſi actus frequenter iterentur. Ita D. Thom. 3. part. quæſt. 36. art. 2. ad ſecũdum, quæſt. etiam 86. art. 1. ad 3.

Ex averſione etiam infieri intelligimus in anima maculam relinqui, quę eſt carentia privativa gratiæ, quatenus illata ex averſione infieri à Deo, ſeu ex actu cõiuncto averſioni. Dupliciter autem prædicta macula ex averſione infertur; vno modo ex illa, quatenus offenſa Dei eſt, hoc ordine: prius homo offendit Deum averſione activa, poſtponendo creaturæ,

ex

ex quo ſequitur Deum ſe habere vt offenſum homini, vnde tandem ſequitur, quòd repellit offendentem à gratia ſua: & hęc eſt carentia privativa gratiæ, ſeù macula. Alio modo ſequitur prædicta carentia voluntaria gratiæ ex averſione, quatenus eſt fractio legis divinæ, & ponit impedimentum Deo infundenti gratiam, aut illam conſervanti. Quęmadmodum ſi obſtaculum ponatur ſoli illuminanti, ſequitur tenebra; ſic enim ſe habet Deus infundens in homine gratiam, & charitatem, ſicut ſol illuminans: apponit autem homo per peccatum mortale impedimentum Deo vt infundenti gratiam, & charitatem, eo quod Deus infundens prædicta dona intendit mediis illis ſuorum præceptorum, & voluntatis obſervãtiam. Vnde qui frangit præceptum per peccatum mortale, opponitur voluntati divinæ vt infundenti gratiam, & conſequenter tollit influxum gratiæ, & ſequitur carentia illius in anima voluntaria per ordinem ad actum peccaminoſum, qui præceſſit. Cum autem privatio non tollatur, niſi per oppoſitam formam, carẽtia privativa gratiæ originata ex offenſa Dei, & prædicto impedimento ad gratiam, eadem gratia ſolum auffetri debet. Aliud etiam advertimus, nempè quod effectus actus peccati, vt converſio eſt, videlicèt habitus vitioſus, aut diſpoſitio, nõ opponitur gratiæ, quia ſimul cum gratia contingit eſſe habitus vitioſos: vnde nec eſt oppoſitio cum filiatione adoptiva. Solum igitur verſatur oppoſitio inter gratiam, & peccatum, vt averſio eſt, vel in fieri, vel in facto eſſe, vt dictum eſt.

590 Ex quibus in forma ad Argumentum reſpondetur neg. primum Antec. Ad prob. iterum nego Antec. Nam gratia expellit phyſicè carentiam gratiæ perſeverantem in ratione voluntariæ ex connotatione ad actum peccati præcedentem; & excluſa carentia gratiæ, excluditur perſeverantia voluntaria peccati præcedentis, quia ablato ſubiecto, aufertur omnis denominatio conveniens ſubiecto: carentia autem gratiæ eſt quaſi ſubiectum voluntarietatis ex actu præcedenti peccati. Ad prob. primam nego Antec. ſed peccatum in ratione offenſæ infert carentiam gratię, quia tandem infert, quòd Deus repellat hominem à gratia ſua, vt dictum eſt. Ad ſecundam prob. nego Antec. loquendo de demerito rigoroſſo, quod comparatur ad pœnam, tãquã ad terminum omninò extrinſecum: ſed verum eſt Antec. loquendo de demerito, ſecundum quod importat debitum infallibile expulſionis gratiæ, vt expoſitum eſt. Quare nõn eſt eadem ratio, atque demerito reſpectu gloriæ, quæ etiam ſe habet vt terminus omninò extrinſecus. Per quod patet ad Confirmationem.

Ad tertiam prob. reſpondetur. Quod ibi ſolum agitur de ſpecie peccati, vel de peccato in ratione converſionis, ſub qua conſideratione non opponitur gratiæ; non verò eſt ſermo de peccato mortali in ratione averſionis, ſub qua ratione opponitur gratiæ, vel infieri, vel in facto eſſe, ponens carentiam gratię: neq; enim illa oppoſitio prima, vel cõtraria, vel privativa reſpectu virtutis, ſola opponitur gratiæ, quia reperitur in peccato veniali, ſed quatenus cõiungitur averſioni. Quod expreſſè docet D. Thom. 3. part. quæſt. 80. art. 4. ibi: *Vndè ſi ſit inordinata converſio ad bonum commutabile ſine averſione à Deo, ſicut eſt in peccatis venialibus, non debetur peccato pœna æterna.* Vndè conſtat, quod neque opponitur gratiæ. Ad illud, quod ibi ſuperadditur, concedo oppoſitionem non eſſe contrariam inter peccatum, & gratiam, etiam loquendo de peccato habituali: ſed ſolum eſt oppoſitio privativa phyſica. Ad vltimam prob. reſpondetur, quòd peccatum actuale, quatenus averſio eſt infieri, opponitur veluti effective gratiæ, quia infert carentiam illius: & quatenus averſio eſt in facto eſſe, opponitur formaliter, ſicut privatio opponitur formæ privatæ. Ad illud, quòd additur de peccato habituali, iam conſtat ex dictis; peccatum enim habituale non eſt aliud, quam macula, ſeù carentia privativa gratię, quæ voluntaria eſt in cõparatione ad actum peccaminoſum, & offenſivum Dei mortaliter: de qua iam conſtat, quomodo opponitur gratiæ.

§. XVI.

Reſolvitur, quod nulla forma præter gratiã habitualem, adhùc de potentia abſoluta, poſſit facere filium adoptivum.

591 FORMÆ, de quibus poterat dubitari, quòd facerent filium adoptivum, ſunt dilectio extrinſeca Dei, habitus charitatis, vel actus, vel

vel visio Beata & his tribus negamus posse competere, adhùc Dei potentia attenta, facere filium adoptivum. Prob. Conclusio quoad 1. partem. Dilectio extrinseca Dei non est sufficiēs remittere peccatum: ergo nequit facere filium adoptivum Dei. Conseq. videtur evidens, quia forma constituens filium adoptivum ad minus debet esse iustificans; sed iuxta Concilium Tridentinum iustificatio est remissio peccatorum: ergo si dilectio extrinseca Dei non est remissio peccatorum, neque constituet filium adoptivum. Antec. vero probatur. Ad remissionem peccati requiritur ablatio maculæ, quæ ex peccato relinquitur; sed per dilectionem extrinsecam nō potest auferri macula: ergo neque potest remitti peccatū. Prob. Minor. Nam macula est voluntaria privatio gratiæ habitualis: ergo dilectione extrinseca Dei nequit auferri.

592 Dices privationem gratiæ non esse maculam, nec privationem rigorosam, nisi sit voluntaria: & ideò potest auferri à prædicta privatione ratio maculę, si possit ab ea auferri ratio voluntarij; hæc autem auferri potest, si v. g. homo eliciat aliquem actum bonum supernaturalem in compensationem offensæ mortalis, & Deus acceptet talem actum, tanquam compensativum: tunc sanè privatio gratiæ est involūtaria habenti illam. Alio etiam modo potest auferri à privatione gratiæ ratio voluntarij, si Deus voluntate extrinseca non velit imputare offensam peccatori: per hoc enim privatio, quæ antea imputabatur moraliter ratione offensę, iam non imputatur ratione illius, posita remissione illius, & consequenter non est voluntaria.

593 Sed contra sic arguitur primo contra primum modū. Privatio gratiæ semel causata ex actu præcedenti voluntario semper remanet voluntaria, si privatio ipsa quasi entitativè, quæ est quasi subiectum voluntarietatis, non tollitur: ergo etiam dato actu opposito sub quibusvis conditionibus semper manet privatio gratiæ in ratione voluntariæ. Prob. Antec. Illa privatio quasi entitative perseverans connotat tāquam causam actum voluntatis præteritum; sed hoc est carentiam illam voluntariam esse: ergo semper carentia hæc remanet voluntaria, & consequenter culpabilis, si quasi entitativè remanet. Est simile, si quis se proijciat in puteum: hoc enim dato casu, ille semper est voluntarius, licèt retractet, qui se proiecit, dum tamē non egrediatur à puteo, quia subiectum illius voluntarietatis, quod est proiectio passiva, semper remanet, neque est alius modus, quo tollatur voluntarietas: ergo similiter dicēdum de aversione passiva à Deo, seù de carētia gratiæ inducta ex peccato.

Et si dicas, quòd carentia iam non imputatur, quia non est culpabilis; sed si Deus acceptet actum aliquem compensativum pro offensa, iam non est, cur imputetur carentia illa: ergo non erit culpabilis. In contra est. Vel acceptatio illa actus cōpensativi pro offensa trahit subiectum ad amicitiam Dei, & suam gratiam, vel non trahit: si dicatur primum, iam infundit gratiam, vnde tollitur macula: si non trahit, acceptatio illa non superaddit ad actum, qui elicitur quare sicut actus ille non tollit offensam, ita neque superaddita acceptatione. Deinde in hac acceptatione actus compensativi, si aliud non superadditur, clauditur complicatio, quia si non tollitur carentia voluntaria gratiæ, non potest tolli offensa; sed carentia voluntaria gratiæ nō potest auferri, nisi auferatur ipsa carentia, quæ est subiectum talis voluntarietatis, quæ sine gratia non aufertur: ergo neque offensa valet auferri.

594 Contra secundum modum auferendi voluntarietatem, nempè per remissionem offensæ, sic argumentor. Nā posito, quòd illa carentia voluntaria gratiæ secum adiungat rationem offensæ, per remissionem illam extrinsecam, cum nihil superadatur subiecto, non tollitur carentia voluntaria gratiæ: ergo numquam aufertur offensa. Antec. prob. ex dictis, quia non aufertur carentia; ergo neque voluntarietas illius.

Si iterum respondeas, quod macula, seù peccatum habituale non est aliud, quam peccatum præteritum cum carentia passiva condonationis, quòd ita exponitur: quod cum carentia illa sequatur ex peccato actuali, & sit macula, sicut in nostra sententia carentia gratię illata ex peccato actuali prout sic est macula, cui annectitur offensa: qualiter ergo posita gratia habituali à solo Deo, tollitur macula, & offensa illi coniuncta in nostra sententia, ita similiter posita condonatione activa peccati ex parte Dei, tollitur

passiva

passiva carētia condonationis, vt ex peccato relicta, quæ in hac sententia est macula peccati.

Contra hoc sic argumentor. Nam ratione peccati non tantum contrahit homo negationem voluntariam condonationis, sed est offensus Deo & Deus repellit eum à sua gratia intrinsecè iustificanti: sic enim est ratione peccati Deus inimicus peccatoris: ergo per solam condonationem extrinsecam non potest remitti peccatum. Secundo cōdonatio purè extrinseca non aliud est, quam Deum non odio habere; sed remittere peccata amplius aliquid benevolentię importat, quam non odio habere: ergo condonatio extrinseca non est remissiva peccatorum. Maior videtur certa, quia sicut non odio habere nihil benevolentiæ explicat circa subiectum, ita nec condonatio extrinseca: ergo idem est condonatio extrinseca, atque non odio habere. Min. vero prob. Quia Deus non odio habet eum, qui neque offendit, neque dilexit Deum; sed remittere peccata aliquid benevolētię importat circa eum, cui remittit peccata, quod non explicat circa eum, quem neque diligit, neque odio habet: ergo remissio peccati aliquid importat supra hoc quod est non odio habere.

595 Confir. In humanis aliquam benevolentiam declarat homo circa cū, cui offensam remittit, quam non explicat circa eum, quem solum non odio habet: ergo pariter in Deo. Et in debitis pecuniæ id constat: quando enim vnus homo alicui remittit magnam summam pecuniæ, argumentum est, quod speciali dilectione prosequitur ipsum, quomodo non se habet circa eum, cui nihil condonat. Et in materia de peccatis id manifestè deducitur ex Evangelio Lucę in illo colloquio, quod refert habuisse Christum Dominum cum Pharisęo in favorem S. M. Magdalenę, vbi constituit duos debitores, quorū vnus debebat denarios quingentos, & alius quinquaginta: & interrogavit Christus Dominus, quis illorū plus diligebat creditorem vtrique debitori remittentem summam pecuniæ. Cui respondit Pharisæus, quod is, cui plus dimisit. Et iuxta placitum Christi rectè iudicavit. Vbi autem est maior dilectio ex parte debitoris ex parte etiam creditoris aliqua dilectio correspondet, qua sibi gratus est debitor: ergo generaliter remittens debita diligit debitorem, & ibi intercedit aliqua speciales benevolentia supra id, quod est non odio habere.

596 Secundo prob. principaliter eadem pars. Dilectio extrinseca Dei vel constituit filium adoptivum, quatenus exigit gratiam, & gloriam hic & nunc homo ratione illius, vel quatenus exigit gratiam, & gloriam futuro tempore habendam: si primum dicatur, nūquam potest dari filiatio adoptiva, nisi per dilectionem Dei habentem pro termino gratiam habitualem, & ita constituet filium adoptivum effectivè, & formaliter per gratiam, quæ est terminus illius, sicut modo contingit: si secundum dicatur, hoc non est aliud, quam promissio gratiæ, & gloriæ, quę cōvenit prædestinationi, quæ est præparatio gratiæ, & non constituit filium adoptivum: ergo nec prædicta dilectio extrinseca.

Tres aliæ partes conclusionis de habitu charitatis, actu, & visione beatifica simul probantur. De ratione formæ constituentis filium adoptivum Dei essentialiter est, quod sit participatio naturæ divinæ; sed nec de potentia absoluta potest esse, quod habitus, aut actus charitatis, vel etiam visio beata sint participationes formales naturæ divinæ, quia essentialiter sunt participationes attributales volūtatis divinę, & visionis propriæ Dei: ergo nullo modo possunt constituere filium adoptivū. Ptob. Mai. Filiatio adoptiva est ad modum filiationis naturalis, & quasi similitudo illius; sed nec de potentia absoluta potest filiatio naturalis haberi nisi per naturam ipsam acceptam naturaliter à patre: ergo nec filiatio adoptiva Dei potest haberi nisi per similitudinem naturæ divinæ, quæ cōstituit filium naturalem Dei. Et vrgetur. Filiatio adoptiva in humanis est per participationem filiationis naturalis alterius hominis, quasi accepisset naturam ab illo: ergo filiatio adoptiva Dei est per participationem naturæ divinæ essentialiter constituentis filium naturalem Dei. Vndè manet fixum, quod sola gratia habitualis essentialiter constituit filium adoptivum Dei neque oppositum de potentia absoluta possit contingere.

597 Sed contra hanc conclusionem est argumentum intendens probare, quod visio beata de potentia absoluta constituere possit filium adoptivum. Potest

teſt Deus de ſua abſoluta potentia velle homini efficaciter gloriam abſque voluntate efficaci conferendi gratiam habitualem; ſed homo in tali caſu eſſet filius adoptivus Dei: ergo de potentia abſoluta poſsibilis eſt filiatio adoptiva ſine gratia habituali. Mai patet: gloria enim non habet eſſentialem dependentiam à gratia habituali: ergo poteſt Deus velle efficaciter gloriam, non volendo efficaciter gratiam. Minor vero prob ex definitione adoptionis, quæ eſt *gratuita, & liberalis aſſumptio perſonæ extraneæ ad alterius hæreditatem*; ſed voluntas illa Dei eſſet gratuita, & liberalis, & homo aſſũptus perſona extranea reſpectu hæreditatis Dei, & ad illam ordinaretur: ergo haberet quidquid requiritur ad rationem filij adoptivi.

598 Ad hoc nego Min. Ad prob. dico, quod quando adoptio diffinitur: *Gratuita, & liberalis aſſumptio perſonæ extraneæ ad hæreditatem*, hoc debet intelligi de aſſumptione communicante naturam, nõ vero de ſimplici aſſumptione ordinante ad hæreditatem. Conſtat hoc in humanis, & civilibus; nam poteſt vnus alteri promittere hæreditatem abſque eo, quod illum adoptet in filium: nõ ſufficit ergo etiam ad humanam, & civilem adoptionem quælibet ad hæreditatem aſſumptio, ſed neceſſariò requiritur affectus communicandi naturam, alias omnes inſtituti hæredes eſſent inſtituti filij. Vndè cum in caſu poſito voluntas efficaciter ordinans hominem ad gloriã non communicaret affectivè naturam divinam affectu ſaltem efficaci, cum talis affectus ſine gratia habituali ſequuta non poſsit ſubſiſtere, nec tali volitioni cõveniret diffinitio adoptionis, nec homini ſic ordinato vera ratio filij adoptivi conveniret.

Quod ſic declarari poteſt. Actio conſtitutiva filij debet eſſe communicativa naturæ, vel realiter, vel affective; quod patet in acceptatione civili ad filiationem adoptivam, ad quam, vt vidimus, non ſufficit ordinare ad hæreditatem, ſed inſuper requiritur affectus communicandi naturam, ſi poſsibile eſſet, qui affectus explicatur per hæc verba, *vtinam filius meus eſſes*: ergo etiam adoptio divina petit ex parte Dei affectum efficacem communicandi ſuam naturam. Vndè cum implicet Deum velle efficaciter communicare ſuam naturam, 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 iuſtificantem. Quare ſi de potentia abſoluta Deus vellet homini efficaciter gloriã abſque voluntate efficaci cõferendi gratiam habitualem, talis homo filius Dei adoptivus non eſſet. Et certè rehac bene inſpecta, invenietur ſolida argumenti ſolutio. Etenim Deus volens efficaciter facere filium adoptivum, efficaciter debet velle facere filium: ergo & debet efficaciter velle communicare naturam divinam, ſine qua nullomodo habetur conceptus filiationis: ergo cum ſola voluntate inefficaci faciendi filium nequit ſtare voluntas efficax faciendi filiũ adoptivum; ſed voluntas tantum efficax dandi gratiam non eſt voluntas efficax faciendi filium: ergo cum hac ſola voluntate nequit ſtare voluntas efficax faciendi filium adoptivum: ergo in caſu noſtri argumenti homo non erit de facto filius adoptivus.

599 Dices in humanis vere fit filius adoptivus cum ſola voluntate inefficaci faciendi filium; hoc enim ſonant illa verba, vtinam filius meus eſſes: ergo pariter hoc ſufficiet in divinis. Reſpondeo ex doctrina D. Thom. 3. part. quæſt. 23. art. 1. ibi: *Hoc autem plus habet adoptio diuina, quam 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 iam idoneum eligit adoptando.* Sic D. Thom. Ex quibus patet, quod ad filiationem adoptivam in humanis non requiritur, quod ille, qui adoptatur, effectivè ſit filius adoptantis, ſed ſufficit, quod ſit putè affectivè filius, quia independenter à filiatione in re habita idoneus eſt ad hæreditatem adoptantis. At in adoptione divina non ita contingit; nam ille, qui adoptatur à Deo, non habet idoneitatem ad hæreditatem, niſi quam ei tribuit gratia habitualis: vnde niſi effectivè adoptans det adoptato gratiam habitualem, non conſtituet eum in re filium adoptivum.

Deinde eſt aliud magnum diſcrimẽ, quod in poteſtate hominis alium adoptantis non eſt facultas communicativa

Datus

naturæ adoptantis, neque ſecundum rationem vnivocam, neque analogam. Et ſic adoptatus ſolũ poteſt eſſe filius adoptantis ſecundum affectum. At Deus adoptans ſaltem ſecundum rationem analogã poteſt facere eum, quem adoptat filium communicando ei gratiam: vnde dum hanc efficaciter non vult communicare, cenſetur non velle conſtituere filium adoptivum.

600 Sed inſtas, iſtam doctrinam veram eſſe pro filiatione adoptiva divina, quæ contingit defacto: non vero pro ea, quę de potentia abſoluta poſſet contingere. Quod diſcurro ſic. Etenim in humanis datur filius adoptivus in re, qui tamen in re non eſt filius, ſed ſolum ſecundum affectum: ergo ſi hoc ipſum demus in filiatione divina adoptiva, dabitur filius adoptivus in re, qui ſolum filius ſecundum affectum erit; at ſi Deus alicui velit gloriam & gratiam ſolum ineffaciter, dabitur filius ſolum ſecundum affectum & non in re: ergo ſine gratia communicata in re poterit dari filius adoptivus adoptione divina.

Reſp. quod cum in humanis non poſſit adoptans adoptatum facere filium in re, neque ſecũdum rationem vnivocam, neque ànalogam, ſed ſolum poſsit affici circa illum affectu puro paternali, diſpoſuerunt iura, quod ille, qui eſſet filius ſecundum affectum, & ex vi huius paternalis affectus ad hæreditatem adoptantis vocaretur, verè cẽſendus eſſet filius adoptivus in humanis. At in divinis, cum adoptans Deus vere poſsit facere adoptatum filium ſecũdum rationem analogam, res non ita contingit, nec cõtingere poteſt, ſed ſolum cenſetur filius Dei adoptivus, qui per gratiam vere eſt filius Dei, & ipſa gratia redditur idoneus ad hæreditatem cœleſtem. Cumque hoc non habeat filius pure affective, & non realiter, non erit cenſendus vere filius Dei adoptivus, qui ex vi dilectionis Dei non evadit filius in re.

601 Sed adhùc inſtas. Illum hominem cui Deus defacto denegaret gratiam, circa quem tamen afficeretur, tanquam circa filium, poſſet Deus beatificare; at hoc ipſo quod beatificaret, vere ille homo eſſet filius Dei adoptivus: ergo ſine gratia poteſt Deus conſtituere filium adoptivum. Mai eſt certa, quia beatificatio non dependet eſſentialiter à gratia; ergo ſine gratia poſſet Deus illum hominem beatificare. Minorem diſcurro ſic; Ille homo ex vi dilectionis pure affectivæ vocaretur ad hæreditatem filiorum Dei, & defacto poſsideret illam: ergo vere eſſet filius Dei adoptivus.

Ad hoc dico, quod poteſt Deus ſua potentia abſoluta dare alicui beatitudinẽ abſolutè, ſed non ex iure filiationis, ſi talis defacto filius non ſit per gratiam; quia ad beatitudinem actu poſsidendã nequit dare ius, niſi gratia, quæ ſola eſt ſemẽ gloriæ, & per quam ſolam ſit generatio ſpiritualis: poſsideret ergo tunc ille homo ex Dei beneplacito hæreditatem Dei, ſed non ex iure filiationis, quia neq; eſſet filius de præſenti, nec filius de futuro, cuius doctrinæ ea aſsignatur ratio: nam filiatio adoptiva divina, cum ſit perfectiſſima, debet imitari filiationem naturalẽ pro poſsibili: cum autem poſsibile ſit, quod Deus adoptans adoptatos cõſtituat vere filios ſecundum rationem analogã, qui ad hanc rationem defacto non pervenit, non cenſetur filius adoptivus Dei.

§. XVII.

Vtrùm gratia habitualis ſit realiter idem cum habitu charitatis?

602 PROCEDIT præſens quæſitum de gratia, & habitu charitatis, non de habitu fidei, & ſpei, quia de fide eſt hos duos habitus remanere in peccatore fideli, amiſſa gratia per peccatum. Procedit etiam quæſitum de ſola gratia habituali, qua fit interior renovatio, & ſanctificatio animæ: non de gratia actuali cito tranſeunte, qua anima non iuſtificatur, eſto in ſententia probabili diſponat proxime ad iuſtificationẽ. In cuius reſolutione ſunt duæ ſententiæ. Prima affirmat eſſe realiter idem. Hanc tenent ex antiquis Scotus, Durandus in 2. diſt. 27. Maior ibidem, & Magiſter in 2. diſt. 26. vbi tenet gratiam, & virtutẽ ſolum diſtingui ratione, cuius meminit D. Thom hic art. 3. Ex Recentioribus tenent Belarminius lib. 1. de grat & lib. arbitrio, cap. 7. Vega lib. 7. in Trident. cap. 26 & 27. Coninch. de actibus ſupern. diſput. 21. dub. 7. & Pater Martinus Eſparza longam texit de hac re quæſtionem, tomo de gratia, vbi apertiſsimè tenet hanc eandem ſentẽtiam. Leſius lib. 13. de perfectio-

fectionibus divinis, num. 76. Secundam ſententiam negantem realiter eſſe idem tenent communiter Theologi cum D. Thom hic art. 3. & 4. cum quibus ſentio.

603 Sit concluſio. Gratia ſanctificans, & habitus charitatis realiter diſtinguuntur. Ita D. Thom. hic art. 3. Antonius, Alexander, Caietanus, Conradus, Argentinas, Ferrara, Capreolus, Egidius, Hiſpalenſis. Medina, Soto, & Valentia, quos refert, & ſequitur Suarez lib. de gratia, c. 12. num. 1. Zumel hic, art. 4. ad 1. Curiel hic, art. 3. dub. 1. Tortes 2. 2. diſp. 68. Lorca, diſp. 16. Ripalda tom. 2. de ente naturali, & ſupernaturali, diſp. vltima de gratia habituali, num 67. Martinez, Gonet, Contenſon, & alij plures. Et prob. Quia Scriptura, & Concilia de gratia, & charitate loquuntur tanquam de diverſis donis. Patet ex illo 1. Chorinth. 13. *Gratia Domini noſtri Ieſu Chriſti, & charitas Dei, &c.* Roman. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis*: prius ergo diffunditur gratia per Spiritum Sanctũ, & ex conſequẽti charitatis habitus, vt fructus eius. Ad Timoth. 1. *Superabundavit Gratia Domini noſtri Ieſu Chriſti cum fide, & dilectione.* Et Tridentinum Seſſ. 6. can. 1. *Si quis dixerit iuſtificari homines ſola remiſſione peccatorum, aut ſola imputatione iuſtitiæ Chriſti, excluſa gratia, & charitate, anathema ſit.* Et cap. 7. dicitur: *Iuſtificari homines per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum.* Similiter in Clement. de ſumma Trinit. & fide Catholica dicitur in baptiſmo infundi gratiam, & virtutes. In quibus cum Concilia dogmatice loquantur, ſtandum eſt modo loquendi Cõciliorum: ergo cum Concilia loquantur de gratia, & charitate, vt de diverſis, debemus dicere ea eſſe diverſa, nõ ſola diverſitate rationis, ſed abſoluta diverſitate, nempè reali.

604 Probat Ripalda concluſionem. Non repugnat iuſtitia realiter diſtincta à charitate: ergo hæc de facto exiſtit. Antec. probatur. Non repugnat iuxta Authores oppoſitos iuſtitia à charitate indiſtincta: ergo neque repugnabit iuſtitia à charitate realiter diſtincta. Conſeq. vero probatur. Nam per iuſtitiam realiter à charitate diſtinctam explicatur melius conditio naturæ, & participatio iuſtitiæ divinæ in ratione naturæ. Deinde: cum de conceptu naturæ ſit radicare realiter proprietates, & virtutes ſui ordinis, ſupponendo gratiam eſſe naturam ordinis ſupernaturalis, & charitatẽ eſſe eius virtutem, debemus dicere gratiam realiter radicare charitatem: & conſequenter realiter à charitate diſtingui.

Quod ſi dicas cum Durando hoc munus naturæ cõvenire poſſe charitati, quæ, cum ſit accidens, poteſt ſimul hominem in eſſe ſupernaturali conſtituere, & poteſtatem operandi ſibi identificare. Vt hoc impugnet Ripalda, inquit: fateor equidẽ id non repugnare; at non ita factum eſſe oſtendo; quia ex natura rei virtus intelligendi prẽcedere debet virtutem volẽdi; nam eo modo, quo intelligimus operationes, debemus intelligere principia earum; ſed primo intelligimus intelligere, & deinde velle: ergo primo debemus intelligere principium intellectivum, & deinde volitivum; at ſi charitas daret eſſe ſupernaturale per modum naturæ, charitas deberet præcedere fidem, & lumen gloriæ, quia omnia hæc deberent oriri ex charitate, tanquam ex natura: & ſic in ordine ſupernaturali principium volitivum deberet præcedere intellectivum, quod eſt evertere ordinem rerum: ergo non eſt admittendum charitatem eſſe naturam ſupernaturalem. Confir: In patria ante lumen gloriæ intelligitur anima grata, & ſanctificata; at ante lumẽ gloriæ non intelligimus charitatem: ergo anima non redditur grata, & ſancta formaliter per charitatem, & ſic gratia erit donum realiter diſtinctum à charitate.

Sic Ripalda. Quę tamen ratio placere non poteſt. Quia ſolum probat, quod de facto ita ſit, quod gratia realiter diſtinguatur à charitate; cum tamen de poſsibili non repugnet gratia iuſtificans indiſtincta realiter à charitate: quod nõ poſſumus admittere, qui ſupra defenſavimus non eſſe poſsibiles duas gratias habituales ſpecie eſſentialiter diſtinctas. Et quidem gratia ſanctificans, quæ eſſet charitas, ſpecie eſſentiali diſtingueretur à gratia realiter diſtincta à charitate, cum illa eſſentialiter eſſet charitas, iſta autem nõ, ſed ſolum haberet charitatem pro veriſſima proprietate. Sicut ſi fingamus duos homines, quorum alter ex ſua eſſentia ſit riſsibilis, & alter ſolum ex proprietate riſsibilis ſit: iſti duo homines eſſentialiter ſpecifice diſtinguerentur. Hac ergõ ratione vti non poſſumus, qui prętendimus

pro-

probare, quod ex ipsa rei natura gratia realiter distinguatur à charitate : sicut homo ex sua essentia realiter distinguitur à sua risibilitate, nec est possibilis homo indistinctus realiter ab illa.

605 Hac ergo ratione reiecta, aliter probatur Conclusio. Etenim gratia sanctificans ex sua natura tantum est participatio formalis naturæ divinæ, quæ est radix omnium attributorum, sivè spectãtium ad intellectum, sivè spectantium ad voluntatem; charitas autem solum est cõprincipium voluntatis in ordine ad eliciendum actum amoris Dei, & proximi: ergo necesse est, quod gratia sanctificans realiter distinguatur à charitate. Consequentia videtur bona, & Antec. prob. Nam natura divina in Deo nostro modo intelligendi radicat omnia attributa sivè spectantia ad intellectum, sivè spectantia ad voluntatem : ergo gratia, quæ est formalis participatio naturæ divinæ, vere erit radix omnium attributorum, sivè spectãtium ad intellectum, sivè spectantium ad voluntatem.

Secundò id ipsum probo. Nam in ordine naturali vere datur natura, quæ est realis radix omnium potentiarum, quæ spectant ad ordinem naturę & perducũt ipsam naturam ad optimum eius: ergo in ordine supernaturali vere dabitur natura supernaturalis, quæ realiter radicet omnes eius virtutes, quæ perducant ad optimum ipsam naturam Prob. Consequentia. Nam nobilior ordo, qualis est supernaturalis, non debet carere ea perfectione, quam habet inferior ordo; sed perfectio ordinis naturæ exigit habere naturam realiter radicantem suas potentias, & virtutes : ergo superior ordo hac perfectione carere non debet. Debemus ergo illi assignare naturam supernaturalem, ad quã pertineat radicare omnes suas virtutes vera, & reali radicatione.

606 Confir. hæc ratio. Licèt verum sit, quod vnum accidens possit dare esse, & simul possit esse comprincipium ad operandum; vt contingit in calore; tamen dare esse vniversale, & radicare omnem operationem subiecti, in quo inhæret, non potest, quia est virtus proxima ad determinatam operationem : & sic nequit esse principium omnis operationis, quæ subiecto, cui inhęret, valet convenire. Admittit ergo, quod charitas possit voluntati dare esse supernaturale proportionatum cum voluntate, & simul possit elevare volũtatem ad actum amoris Dei, & proximi : dum tamen est virtus proxima de genere volitivo, implicat, quod sit radix omnium operationum supernaturalium, quas anima potest per elevationẽ elicere. Necesse ergo est præter charitatem, quæ proxime subiectatur in voluntate, & coarctata est ad lineam volitivã, elevare animam per gratiam, quæ perficiat ipsam in ordine ad radicandum omnes actus supernaturales, sivè spectantes ad intellectum, sivè spectantes ad voluntatem.

Confirm. secundo. In sententia Durãdi, qui admittit in ordine naturali substantiam realiter distingui à suis potentijs, & virtutibus operativis, nempè ab intellectu & voluntate, si admittatur gratiam esse charitatem, debet poni gratiam subiectari immediate in anima, & immediatè subiectari in voluntate; Consequẽs est falsissimum : ergo & Antec. Prob. Sequela. Gratia immediatè subiectatur in subiecto, quod immediatè elevat; at si gratia sit realiter ipsa charitas, habebit immediatè elevare animam, & immediatè elevare voluntatem : ergo subiectabitur immediatè in anima, & subiectabitur immediatè in voluntate. Quod autẽ hoc sit falsissimum, ex eo deducitur: nam accidentia, cum inhæreant subiectis suis, implicat non distingui ad distinctionem suorum immediatè subiectorum : ergo cum substantia animę, & voluntas eius realiter distinguantur, vt admittit Durãdus, gratia, & charitas necessariò debebunt realiter distingui.

Explicatur hoc. Si anima, & voluntas realiter distinguuntur, & gratia, & charitas realiter identificantur, in quo subiecto immediatè gratia, & charitas subiectantur adęquate? Nõ in anima, quia hæc non est immediatè operativa, & sic nequit esse subiectum immediatum charitatis; non in voluntate, alias anima non elevaretur immediatè per gratiam : ergo debent habere pro subiecto immediato animam, & voluntatem sic, quod ea parte, qua gratia est, subiectetur in anima, & ea parte, qua charitas est, subiectetur in voluntate : erit ergo idem numero accidens immediatè in duobus subiectis realiter distinctis.

607 Dicis non esse inconveniens hoc, si subiecta inadæquata sint, vt patet

in

in numero, cuius forma ſubiectivè inhæ-ret pluribus vnitatibus: nec hoc habetur pro inconvenienti, quia prædictæ vnitates non ſunt ſubiecta adæquata. Sed contra eſt Nam ſi accidens ſit tantum vnum ſola vnitate ordinis, non eſt inconveniēs: ſed ſi ſit vnum vnitate ſimplicitatis non conſtans ex partibus phyſicis, implicationem involuit, quod in pluribus ſubiectis realiter diſtinctis ſubiectetur accidēs omninò partibus indiſtinctum; at ſi gratia, & charitas realiter ſint idem, accidēs, quod erit gratia, & charitas, erit vnum vnitate ſimplicitatis: ergo implicabit ſubiectari immediatè in pluribus ſubiectis realiter diſtinctis, ſivè adæquata, ſivè inadæquata ſint.

608 Tertiò prob. concluſio ratione D. Th. quæ ſic formari poteſt. In ordine ſupernaturali dantur in nobis virtutes rectè diſponentes & ordinantes hominē erga finem ſupernaturalem, ſicut in ordine naturali dantur virtutes, quibus rectè diſponamur, & ordinemur circa finē naturalem: ergo id, quod requiritur, vt conſtituantur virtutes in ordine naturali, requiritur ſuo modo, vt conſtituantur in ordine ſupernaturali; ſed virtus adquiſita, & naturalis eſt diſpoſitio ſecundum convenientiam ad naturam rationalem naturaliter operantem: ergo virtus ſupernaturalis debet importare diſpoſitionem ſecundum convenientiam ad naturam rationalem vt elevatam, & ſupernaturalizatam; nam ad naturam ipſam ſecūdum ſe, & in ordine naturali non habet convenientiam, & proportionem, ſed exceſſum: ergo non poteſt ſortiri rationem diſpoſitionis convenientis, & conſequenter veræ virtutis, niſi ſupponatur natura elevata, reſpectu cuius reddatur illa virtus diſpoſitio conveniens: ergo ante omnem virtutem ſupernaturalem ſupponi debet aliqua forma reddēs naturam elevatam, vt in ordine ad illam virtus ſit diſpoſitio conveniens; ſed charitas eſt vera virtus, & vna ex theologicis, vt conſtat: ergo debet diſponere ſubiectum convenienter ad naturam rationalem vt elevatam in eſſe ſupernaturali, quia in ordine naturali non eſt diſpoſitio conveniēs, ſed excedens. Illa ergo forma, qua elevatur natura antecedenter ad illam diſpoſitionem, quæ eſt virtus, & dicitur charitas, diſtinguetur ab ipſa charitate, quia præſupponitur ad illam, ſicut natura rationalis ad virtutem.

609 Ad hoc dicatur eandem formam poſſe præſtare vtrumque effectum, & elevationis naturæ, & diſpoſitionis ad operandum; quia, licèt virtus adquiſita debeat eſſe diſtincta ab ipſa natura, quia diſponit convenienter ad naturam rationalem, quæ eſt ſubſtantia: tamen virtus, quæ diſponit convenienter ad naturam accidentalem, quæ eſt gratia, non oportet, quod ſit diſtincta ab ipſa natura accidentali, cui convenienter diſponit; ſed eadem qualitas elevabit naturam, & reddet diſpoſitam ad operandum: ſicut calor reddit lignum diſpoſitum, & potens calefacere ſine alia forma accidentali, quæ diſponat naturam.

Sed contra eſt. Iſtæ virtutes non diſponunt ſubiectum præcisè ad agendum erga aliud, ſed vt ipſa natura convenienter ad ſe operetur: ergo debent ſupponere naturam in tali ſtatu, & diſpoſitione, quod reddatur ſibi conveniens operari per tales virtutes; ſed non redditur cōveniens naturæ non elevatæ operari per virtutes ſupernaturales, quia non ſunt ſibi proportionatæ: ergo vt infundatur virtus ſupernaturalis in ſtatu, & in eſſe virtutis, debet ſupponere naturam elevatā. Non poteſt autem eadem forma præbere vtrumque effectum: Tum, quia elevatio naturæ eſt effectus pertinens ad eſſentiā animæ, non ad potētias; virtus autem debet ſubiectari in potentia, quia ad operādum diſponit: non poteſt autem eadem indiviſibilis qualitas informare ſubſtātiam, & potentiam, cum ſint res realiter diſtinctæ.

Tum, quia ſi neceſſe eſt dari iſtos duos effectus formales elevationis naturæ, & virtutis operativæ, connaturalius eſt id fieri per duas formas, quam per vnā, quia vt vtrumque præſtetur per vnam formā, requiritur magna eminentia formæ, ita quod complectatur vtrumque effectum dandum ſubſtantiæ, quod non ita connaturale eſt. Imo ſi vna forma ob ſui eminētiam poteſt iſtos effectus præſtare; cur nō etiam dicemus, quod vnica forma præbeat omnes effectus virtutum infuſarū, & donorum? Et ſic non erit neceſſe diſtinguere ſeptem dona Spiritus Sancti, & tres virtutes theologicas, aliaſque virtutes infuſſas, quod eſt contra commune placitum Theologorum. Prob. ſequela. Non eſt ratio, cur ponatur vnica forma propter eminentiam præbere effectum

eleva-

elevationis in anima, & operationis in potentia, & non poſſe vnicam formam ex ſimili eminentia præbere plures effectus virtutum in potentia. Pono exemplum huius doctrinæ. Etenim in ſententia, quæ aſſerit ſubſtantiam eſſe ſuas potentias, ponitur, quod in ordine naturali vna forma ſit natura, ſit intellectus, & ſit voluntas: ergo ſi in ordine ſupernaturali vna forma obſui eminentiam ſit natura, & ſit ſua virtus operativa, nempè charitas, non erit ratio convincens, quod obſimilem eminentiam non ſit omnis virtus ſupernaturalis, & dona etiam. Vbi enim non obeſt pluralitas, non oberit infinitas.

610 Secundo reſpondebis rationi Div. Thom. Virtutes infuſas, & ſupernaturales non requirere præter animam aliam naturam ordinis ſupernaturalis, cuius ſint virtutes, & diſpoſitiones convenientes in ordine ad operandum; nam licèt non ſint diſpoſitiones connaturales animæ, ſed excedentes illam in ordine, tamen ſunt virtutes conſonæ, & convenientes perfectiones eius, diſponentes eam ad altiores operationes his, quæ naturaliter animæ convenire poſſunt: & ſic non opus erit, præter eas ponere in anima aliquod donum ſupernaturale, quod realiter diſtinguatur à charitate, & à cæteris virtutibus, & donis ſupernaturalibus.

Sed contra eſt. Nam ſi charitas, & aliæ virtutes ſupernaturales non ſunt virtutes gratiæ, ex illaque vt veræ eius virtutes promanantes, ſed tantum ſint virtutes animæ rationalis, quia vere eam elevant ad operandum operationes altiores his, quas animę naturaliter operari poteſt, ſequitur, quod natura illa, cuius participatione dicimur naſci ex Deo, & eſſe filios Dei, & hæredes regni cœleſtis, ſit ipſa anima rationalis; conſequens eſt contra fidem: ergo. Prob. ſequela. Nos non poſſumus dici naſci ex Deo, neque eſſe filij Dei filiatione ſupernaturali, niſi ab aliqua natura exiſtente in nobis: neque enim à virtute aliqua poteſt haberi nativitas, neque generatio ſpiritualis locum habere poteſt ex ſola virtute elevante nos ad operandum; at ſolutio data nullam agnoſcit naturam in nobis, cuius charitas ſit virtus, præter animam rationalem: ergo ab anima naturali, tanquã à forma dicemur formaliter filij Dei, & naſci ex Deo; quod manifeſtè conſtat, repugnare principijs fidei: debemus ergo agnoſcere præter charitatem virtutem reſidentem in voluntate noſtra, gratiam reſidentẽ in anima, quæ ſit participatio formalis naturæ Dei, vi cuius dicamur naſci ex Deo, eſſe filij Dei, amici, & intrinſicè dilecti à Deo.

611 Dices. Fides, & ſpes ſunt virtutes ſupernaturales, nam infunduntur in iuſtificatione ſimul cum gratia, vt tradit Trid. Seſſ. 6. cap. 7. & tamen non requirũt naturam eſſe elevatam per gratiam, vt anima diſponatur conuenienter ad operandum, ſi quidem manent in peccatore: ergo ſimiliter dicendum de alijs virtutibus ſupernaturalibus, quod non requirent naturam ſupernaturalem, cuius ſint diſpoſitiones, ſed ſint immediatæ elevationes animæ diſponentes illam ad operandum operationes altioris ordinis.

Sed contra eſt. Nam fides, & ſpes ex ſuo conceptu eſſentiali, & entitativo non ſunt virtutes ſupernaturales; ſed ſunt quidam habitus ſupernaturales diſponentes ad gratiam diſpoſitione remota: & ideò vt tales poſſunt remanere, abſente gratia. Vnde ratio Div. Thom. à nobis adducta non procedit de habitibus ſupernaturalibus, ſed ſolum de virtutibus, quę proût ſic ad gratiam ſequentur, gratiamque ſupponunt, habentque rationem diſpoſitionis conuenientis ad optimum ipſius gratiæ, vel animæ elevatæ per gratiam. Vnde ratio noſtra manet inconcuſſa. Ratio enim dictat, vt abſente gratia, & charitate in peccatore aliquod ſemen ſupernaturalitatis maneat in illo, quo poſsit excitari, & diſponi, vt convertatur ad Deum, iuxta illud Eſaiæ 1. *Niſi Dominus reliquiſſet nobis ſemen*, id eſt, fidem, *quaſi Sodoma fuiſſemus.*

612 Sed iam inquiris, quare habitus ſupernaturales ex terminis habitus ſupernaturalis non præſupponant naturam ſupernaturalem, quæ ſit radix operationum talium habituum, & hoc præſupponant neceſſariò virtutes? Reſpondetur habitus ſupernaturales, qui non ſunt virtutes, nullam habere ſui radicem in anima, ſed omninò reſpicere naturam ſubſtantialem, vt ſubiectum: & ſic non requirunt animam elevatam per ali-

quod donum ſupernaturale. At virtutes ſupernaturales ex terminis virtutis ſupernaturalis habent in anima ſui intrinſecam radicem, nec per ſe primo infunduntur animæ, ſed ex conſequenti: ſicut proprietates fiunt ex conſequenti per illam actionem, per quam primo producitur natura: & ſic virtutes ſupernaturales habent neceſſariò præſupponere naturam ſupernaturalem, cuius virtutes ſunt.

613 Sed inſtabis. Si fides, & ſpes ſolum compararentur ad animam, vt ad purum ſubiectum, anima non elevaretur ad operandum, vt verum principium radicale ſuarum operationum; hoc autem eſt falſiſsimum: ergo. Prob. Maior in calore exiſtente in aqua, quia non comparatur ad aquam, vt comprincipium ad principium, ſed tantum vt forma ad ſubiectum, non reddit aquam calefacientem, vt cauſam principalem calefactionis: vnde aqua ſolum dicitur calefacere, quia eſt ſubiectum ſuſtentans virtutem calefactivam: ergo ſi fides, & ſpes ſolum comparantur ad animam, vt ſubiectum anima non credet, nec ſperabit, vt cauſa principalis vitalis actus credendi & ſperandi.

Ad hoc reſpondetur diſtinguendo Maiorem. Si comparentur ad animam, vt ad purum ſubiectum, tam per excluſionem radicis, quam per excluſionē coaptationis eſſentialis, quam anima habet ad operandum, vt cauſa principalis intra ſuum obiectum adęquatum, conced. Maiorem, ſi comparentur ad animam, vt ad purum ſubiectum per ſolam excluſionem radicis prædictorum habituum, nego Maior. in quo ſenſu nego Minorem. Itaque anima poteſt dici purum ſubiectum fidei, & ſpei, quia prædicti habitus in anima nullum habent ſui principium, ex quo fluant. Quia tamen anima eſt elevabilis, ſivè mediatè, ſivè immediatè ad operandum principaliter intra ſuum obiectum adæquatum, ſecundum hanc rationem non eſt purum ſubiectum reſpectu fidei, & ſpei, quarum altera elevat intellectum ortum ex anima ad operandum intra rationem veri, quod eſt obiectum adæquatum eius, & conſequenter animæ vt radicis eius, & altera elevat voluntatem ad operandum intra rationem boni, quod eſt obiectum adæquatum voluntatis; & conſequenter animæ vt radicis voluntatis. In quo habetur magnum diſcrimen inter animam, & aquam calidam; nam nullomodo ex prædictis perficit aquam in ratione cauſæ, & principij calefactionis, quia calefacere eſt extra obiectum adæquatum activitatis aquæ: ideòque calor ſolum comparatur ad aquam, vt forma ad purum ſubiectum omni modo. Et ſic calefactio tantum eſt ab aqua, vt à puro ſuſtentante calorem: vnde non eſt paritas. Ex his infero fidem, & ſpem non formatas per gratiam non eſſe diſpoſitiones animæ rationalis connaturales, quia licèt ſint ei conſonæ, dum illam perficiunt ratione puræ potentiæ obedientialis; non tamen convenientes ſunt ei ratione alicuius principij exiſtentis in anima, vi cuius animæ debeantur: & ſic diſpoſitiones animæ connaturales non ſunt.

§. XVIII.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

614 CONTRA concluſionem ergo primo arguitur. Non appareret aliqua neceſsitas ad diſtinguendum realiter gratiam, & charitatis habitum: ergo fruſtra diſtinguentur realiter. Prob. Anteced. Apud Scripturas, & Sanctos omnia, quæ attribuuntur gratiæ, attribuuntur charitati: verb. grat. attribuitur gratię iuſtificare, expellere peccatum, facere amicum Dei; hæc autem etiam attribuuntur charitati; nam 1. Petri 4. dicitur: *Charitas operit multitudinem peccatorum.* 1. Ioann. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet.* Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ioann. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ad eum Veniemus, & manſionem apud eum faciemus.* Obquam forſan cauſam Trident Seſſ. 6. cap. 7. dum numerat omnes cauſas iuſtificationis, numerat charitatem, & nullam facit mentionem de gratia, quaſi pro eodem reputat gratiam, & charitatem; loquendo enim de vnica cauſa formali iuſtificationis,

qua

qua interius renovamur, subdit: *Id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus nostris*: ergo charitas est ipsa forma iustificans.

Ad hoc argumentum nego Antecedens. Iam enim assignamus plures rationes prædictæ necessitatis, quarum præcipuam crediderim esse, quia vbi anima, & potentiæ realiter distinguuntur, oportet elevare animam per modum naturæ, & elevare potentias per modum principij proximi: vnde sicut subiecta immediate elevabilia habent inter se realiter distingui, & immediatæ elevationes eorum, necesse est, quod realiter distinguantur. Ad prob. Antecedentis negati dico, quod quando iustificare animam, & expellere peccatum tribuuntur charitati, non est loquutio de habitu theologico charitatis, sed de actu eius, quia vltimo disponit ad gratiam iustificantem, iustificare dicitur: non quidem formaliter, sed vltimo dispositivè.

Dum autem Tridentinum affirmat iustificationem fieri, dum charitas Dei diffunditur in cordibus nostris: dico, quod cum gratia sit terminus charitatis divinæ, ad literam verificatur, quod dum Deus simpliciter nos diligit, nobis gratia iustificans communicatur. Itaque per diffusionem amoris Divini primo infunditur nobis gratia, qua Deo tumus chari, & dilecti: & deinde coinfunditur habitus charitatis, quo proximè Dei dilectores efficitur. Vnde non probatur charitatem à gratia non distingui. Concilium autem inter causas iustificationis numerat charitatem, & non gratiam, quia de illa mentionem fecerat, dum dixit causam formalem iustificationis esse iustitiam Dei, non qua in se iustus est; sed qua nos iustos facit: iustitia autem: qua Deus in genere causæ formalis nos iustos facit, gratia habitualis est.

615 Sed instas. Sequitur, quod si per potentiam Dei absolutam gratia, & charitas separentur inter se sic, quod maneat habitus charitatis in subiecto sine gratia, homo habens habitum charitatis sine gratia non sit formaliter iustus; Consequ. est falsum; ergo. Prob. sequela. Nam non est formaliter iustus, qui non habet formalem iustitiam: ergo cum per nos sola gratia, & non habitus charitatis sit formalis iustitia, talis homo habens charitatem, & non gratiam, non erit formaliter iustus. Ad hoc aliqui admittunt casum: & dicunt in tali eventu hominem iustum debere dici dispositivè vltimo, non formaliter; quia haberet charitatem, quæ est vltima dispositio ad gratiam iustificantem. Vnde in tali casu homo non haberet peccatum mortale; non quia illi esset directè remissum, cum non haberet gratiam, per quam solam directè formaliter remittitur peccatum: sed quia haberet charitatem, quæ est dispositio ita intima gratiæ, quod non posset in præsentia eius conservare peccatum.

Sed melius alij negant casus possibilitatem: nam licèt possit Deus conservare naturam sine proprietatibus quarto modo, tamen ipsas proprietates quarto modo nequit sine earum natura conservare. Vnde dicunt, quod nequit Deus calorem vt octo ponere in ligno sine eo, quod forma ignis existat in eo. Sed de charitate alia vrgentior ratio est: nam ipsa essentialiter habet, quod formata sit, nec potest de potentia absoluta dari habitus charitatis informis; omnis autem formatio virtutis debet esse per gratiam, saltem primordialiter: & sic implicabit charitatem existere in voluntate sine gratia existente in anima. Sicut enim è contra non est possibile peccatum mortale existere in voluntate, quin inferat privationem gratiæ in anima, & hoc ideò, quia est mors animæ: ita cum charitatis habitus sit vita secunda animæ, nequit existere in voluntate sine vita premordiali existente in anima.

Vrgetur hoc virtutes dicuntur formari à gratia, quatenus ex illa oriuntur, & eidem continuantur: ergo si ponamus charitatem nec oriri ex gratia, nec illi continuari, ponemus habitum charitatis esse informem: & si ponamus, esse informem, ponemus ex consequenti, non esse virtutem, sicut dicitur de fide, & spe, existentibus in peccatore. Anteced. est D. Th. in 1. distinct. 26. articulo 4. ad 5. vbi

explicans modum ; quo virtutes informantur à gratia , ſic inquit: *Sed gratia informantur per modum originis, quia ſcilicèt ex ipſa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum , per diuerſas potentias diffuſi ; illud autem, quod ab alio oritur , formam , & ſpeciem ab eo trahit , & in ſuo vigore conſiſtit , quandiù origini conſtituatur: & ideò non oportet , quod gratia ſit idem, quod charitas , quamvis charitas numquam poſſit eſſe ſine gratia* : ergo iuxta illum , ſi charitas nec oriretur à gratia , nec continuaretur illi , eſſet informis.

616 Secundo arguitur principaliter. Gratia poteſt eſſe immediatè operativa : ergo non eſt neceſſe eam realiter diſtingui à charitate. Conſeq. videtur bona. Nam in ordine naturali tota ratio , obquam realiter ſubſtantia diſtinguitur à ſuis potentijs , eſt , quia ſubſtantia nequit eſſe immediatè operativa ; & ita vt operetur , oportet ei ſuperaddere potentias , ratione quarum operetur : ergo ſi gratia poteſt eſſe immediatè operativa , non erit neceſſe, eam realiter diſtinguere à charitate. Anteced. autem probat. Gratia eſt verum accidens ; ſed non implicat accidens eſſe immediatè operativum , vt Thomiſtæ admittunt: ergo non implicabit gratiam eſſe immediatè operativam. Vrgetur hoc. Ideò ſubſtantia nequit eſſe immediatè operativa , quia cum actus , & potentia ſint in eodem genere , ſi ſubſtantia eſſet immediatè operativa , operatio , à qua ſpecificaretur , deberet eſſe ſubſtantia ; non datur , neque dabilis eſt extra Deum operatio , quæ ſubſtantia ſit : & ſic ſubſtantia nequit eſſe immediatè operativa ; at hæc ratio non militat in gratia , nam cum ſit accidens , abſque inconvenienti poterit ſpecificari ab operatione , quæ etiam accidens ſit: ergo non implicat , quod gratia immediatè operativa ſit.

Ad hoc argumentum vt reſpondeat Ripalda vbi ſupra num. 64. negat ſubſtantiam animę à ſuis potentijs diſtinguendam , vt non admittatur ſubſtantia immediatè operativa , ſed diſtingui ex eo , quia anima limitatæ , & vniverſalis virtutis eſt , vt ſola abſque conſortio potentiarum in tot actionum generà non ſufficiat : nam licèt anima à ſuis potentijs diſtinguatur , actus vitales immediatè efficiet cum illis. Tenet enim hic auctor , quod anima immediatum principium ſit ſuarum actionum vitalium , non ſufficiens , ſed partiale : ideòque natura dedit illi potentias realiter inter ſe , & ab anima diſtinctas , non per quas , ſed cum quibus tam varias actiones efficere poſsit.

Hæc tamen doctrina falſiſsima eſt. Nam ſi anima ſemel ponitur immediatè operativa , ſicut eſt principium ſufficiens omnium ſuarum potentiarum, ita & erit principium ſufficiens omnium actionum earum : & ita non indigebit à potentijs ſuis deſtingui , vt ſufficienter operationes vitales ſuas eliciat. Deinde. Identificans ſibi principium proximum activum per ſe ordinatum ad operationem identificat ſibi ipſam operationem : ergo ſi ponatur, quod anima ſit omnis ſua operativa potentia , ponetur , quod ſit omnis ſua operatio : ergo ratio , obquam anima realiter diſtinguitur à ſuis potentijs , non eſt, quia quamvis immediatè ſit operativa, non tamen eſt principium ſufficiens omnium ſuarum operationum , ſed quia vere implicat , quod ſubſtantia ſit immediatè operativa. Cuius implicantię rationem ex eo deducunt Thomiſtæ, quia ſi ſubſtantia ſit immediatè operativa, per ſe ordinabitur ad operationem, tanquam ad proprium actum : ergo erit neceſſe , quod proprius actus ſit operatio de genere ſubſtantiæ; nam cum actꝰ, & potentia ſint in eodē genere , ſi potentia per ſe operativa immediatè ſubſtantia ſit , neceſſe erit , quod actus operationis ſit ſubſtantia. Et cum hoc ſit impoſsibilè ; nam ſola illa actio ſubſtantia eſt , quæ cum Dei ſit , ipſa ſubſtantia Dei eſt : implicat , quod noſtra ſubſtantia immediatè operativa ſit.

Aliter ergo reſpondetur ad argumentum neg. Antec. Ad probationem concedo Mai. & diſt. Minor. loquendo de accidenti, quod eſt natura , immediatèque inhæret animę, nego Min. loquendo de accidenti per ſe primo inſtituto ad operandum , concedo Minorem , & nego Conſequentiam. Itaque hoc eſt mirabile in ordine ſupernaturali , quod natura talis ordinis non poſsit eſſe ſubſtantia, ſed debeat eſſe accidēs, per quod

natura

natura elevatur immediatè ad esse supernaturale: & sic est necesse, quod in illa immediatè subiectetur. Vnde sicut natura, quæ elevatur, nequit esse immediatè operativa, ita & accidens, quod sic immediatè elevat naturam, nequit similiter esse immediatè operativum: cum ergo gratia sit participatio naturæ divinæ, & sic elevatio substantiæ rationalis in ratione naturæ, in ea immediatè subiectatur, vnde sicut natura rationalis prout sic nequit esse immediatè operativa, ita nec gratia. De alijs autem accidentibus, quæ subiectantur in potentijs per se operativis è contra philosophandum, quia enim immediata subiecta eorum immediatè operativa sunt, ipsa quoque accidentia immediatè operativa sunt.

QVÆSTIO XI.

De subiecto gratiæ habitualis.

REM hanc dilucidè per tract. D. Thom. hic quæst. 110. artic. 4. vbi inquirit, an gratia sit in essentia animæ, tanquam in subiecto? Et respondet, quod sic.

§. I.

Vtrùm anima sit subiectum gratiæ habitualis?

617 LOQVIMVR de gratia habituali: nam de alijs gratijs actualibus, quæ vt in plurimum dantur ad operandum, certissimum est subiectum earum esse potentias proximas, ad quarum actus supernaturales eliciendos elevant. Circa quod quæsitum varij sunt modi dicendi. Antiqui Nominales Gabriel, & Ocham, qui nullam distinctionem agnoscunt inter essentiam animæ, & potentias eius, affirmant gratiam subiectari simul in essentia animæ, & potentijs eius. Qui cum Scoto autem dicit animam, & potentias formaliter ex natura rei distingui, ait gratiam subiectari per se in potentia, appropriari tamen animæ, ita vt hæc causalis sit vera, quia anima est grata, voluntas, & eius actus est gratus: non tamen hæc est vera gratia inhæret animæ. Qui autem cum Scoto nullam inveniunt distinctionem inter gratiam, & charitatem, sicut absolutè ponunt charitatem in voluntate, ita & gratiam dicunt residere in voluntate, nulla facta appropriatione ad animam: vnde dicunt hanc causalem esse veram, quia voluntas est grata, & accepta, ideò anima est accepta, & grata.

Qui vero existimant gratiam, & virtutem realiter distingui, vnanimiter tenent gratiam subiectari in anima, & virtutem in potentia. Vbi singularis est sententia Bonaventuræ, qui ex vna parte affirmat gratiam, & charitatem realiter distingui, & ex alia asserit vtramque subiectari in voluntate; nec in hoc aliquod esse inconveniens, quia gratia & charitas specie distinguuntur: & sic sine inconvenienti eidem subiecto inhærere possunt. D. autem Thomas hic in articul. 4. absolute docet gratiam subiectari in anima, charitatem vero subiectari in voluntate. Quam sententiam etiam tenet quæst. 22. de verit. artic. 6 & in 2. dist. 26. artic. 2. & 3. part. quæst. 7. artic. 2. in corp. & quæst. 62. artic. 2. quem sequuntur omnes eius Discipuli.

Cum quibus sentio gratiam subiectari in anima, & charitatem in voluntate. Et probo primo. Nam gratia per se datur ad esse; charitas per se datur ad operari: ergo gratia subiectatur in anima, quæ in ordine naturali per se datur ad esse, & charitas subiectatur in voluntate, quæ per se datur ad operari. Prob. Conseq. Nam forma, & subiectum debent inter se proportionari: ergo vt gratia, & charitas proportionentur cum suis immediatis subiectis, erat necesse, quod gratia, quæ per se datur ad esse, subiectetur eo in subiecto, quod per se respicit esse, vt per illam elevetur ad nobilius esse, & forma, quæ per se datur ad operari, subiectetur eo in subiecto, quod per se respicit operari, vt per illam elevetur ad nobiliorem operationem.

Deinde. Ex mente Sanctorum gratia est vita animæ; sicut enim in ordine naturali corpus vivit per

animam, ita anima id ordine ſupernaturali vivit per gratiam: ergo ſicut anima ſubiectatur in corpore, quod immediatè vivit per animam vita naturali, ita & gratia ſubiectabitur immediatè in anima, quæ per gratiam vivit vita ſupernaturali. Deinde. Anima elevata immediatè per gratiam radicat virtutes ſupernaturales in potentijs animæ: ergo ratio dictat, quod gratia ſubiectetur in anima, ex quâ radicat virtutes, & virtutes ſubiectentur in potentijs animæ, vt ſic radix ſit in radice, & ſecundo radicatum in primo radicato. Deinde. Vt vidimus ſupra peccatum ratione ſuæ maculæ contrariatur gratiæ, ſeù privativè illi opponitur: ergo oportet, quod gratia inſit ſubiecto, cui ineſt macula, quæ eſt privatio gratiæ; at millies diximus maculam peccati mortalis inhærere animæ: ergo ibi debet inhærere gratia: non ergo ſubiectatur in voluntate, vt vult D. Bonaventura.

619 Sed contra hanc veritatem objicies primo. In eodem ſubiecto eſt gratia, in quo eſt gloria, cum hæc nihil aliud ſit, quam gratia conſumata; ſed ſubiectum immediatum gloriæ eſſentialis non eſt anima, ſed intellectus: ergo gratia non ſubiectatur in anima. Prob. Minor. Nam gloria eſſentialis vel accipitur in actu primo, & tunc dicit intellectum perfuſſum lumine gloriæ cum actuactione eſſentiæ divinæ per modum ſpeciei impreſſæ: ſi accipitur in actu ſecundo, ſic dicit actum viſionis Dei, in quo noſtra beatitudo eſſentialiter conſiſtit: ergo gloria ſecundum nullam ſui acceptationem immediatè ſubiectatur in anima.

Ad hoc dico, quod non ſunt idem gratia, & gloria, ſed valdè diverſa; nam ex gratia in termino oritur id, quod dicitur formaliter gloria: ſicut in via ex gratia oriuntur virtutes per ſe infuſſæ. Cum autem communiter dicitur à Theologis, quod gloria nihil eſt aliud, quam gratia conſummata, loquuntur de gloria adæquate, proùt includit perfectibile, & perfectionem; perficitur enim gratia, & conſummatur per gloriam: & ſic gratia perfectibiliter eſt gloria, quia hæc eſt maxima perfectio eius. Nec requiritur, quod perfectibile, & perfectio in eodem ſint ſubiecto, quando perfectio extrinſeca eſt: ſubſtantia enim per operationem perficitur, nec tamen operatio immediatè ineſt ſubſtantiæ, ſed potentiæ operativæ. Et ratio eſt, quia ſubſtantia perficitur per operationem terminativè, quia dum eſt in termino operationis arguitur habere eam perfectionem, ad quam poteſt pervenire. Sic & gratia perficitur per gloriam, quia dum ad eam pervenit, arguitur habere omnem perfectionem, ad quam poteſt pervenire. Vnde dicitur gratia conſummata; iam enim eſt in termino ſuæ vltimæ perfectionis: & ſic tunc datur illi, quod lumen gloriæ ex ſe derivet, & eſſentiam divinam per modum ſpeciei impreſſæ ſibi vniat.

620 Objicies ſecundo. Si gratia ſubiectaretur in eſſentia animæ, prius redundaret in intellectum, quam in voluntatem; Conſequens videtur falſum: ergo. Maior. patet. Nam anima prius redundat in intellectum, quam in voluntatem, cum intellectus ſit prima potentia animæ: ergo gratia ſubiectata immediatè in eſſentia animę prius quoque redundaret in intellectum, quam in voluntatem. Minor. autem prob. Nam actio intellectus non intelligitur prius grata meritoriè, vel bona, niſi præcedat grata, & bona voluntas; ablata enim voluntate, etiam ſi maneret intellectus, actio iſtius non eſſet moraliter bona, & meritoria: ergo.

Ad hoc dicitur, quod ſi gratia conſideretur ſecundum ſe, prius redundat in intellectum, quam in voluntatem: vnde in ſtatu perfecto prius intelligitur radicare lumen gloriæ, quam charitatem, cum illud pertineat ad intellectum, hæc vero pertineat ad voluntatem. In ſtatu vero viæ per accidens ex imperfectione ſubiecti prius oritur charitas, & perficit voluntatem, quam intellectum.

Sic reſpondet Gregorius Martinez. Sed ſolutio non placet, nec placere poteſt. Nam in prima infuſsione gratiæ primo perficitur anima per gratiam, deinde perficitur intellectus per fidem, & tandem voluntas per charitatem. Vnde Trident. Seſſ. 6. cap. 7. ſic determinat: *In ipſa iuſtificatione cum remiſsione peccatorum hæc omnia ſimul infuſſa*

accipit

accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem; nam fides, niſi ad eam ſpes accedat, & charitas, neque vnit perfectè cum Chriſto, neque corporis eius viuum membrum efficit. Qua ratione veriſsime dicitur fidem ſine operibus mortuam, & otioſam eſſe. Ex quibus patet gratiam iuſtificationis primo derivare ad intellectum fidem, deinde communicare voluntati ſpem, & tandem charitatem.

Vnde ad argumentum nego Min. ad prob. dico, quod actio intellectus, qua credimus fide divina, proùt præcisè correſpondet fidei originatę ex gratia, & illi continuata, eſt actio grata, & dilecta in radice, à qua formatur, & cui continuatur: in ſe ipſa autem, cum ſit pura tendẽtia in verum, non intelligitur moraliter bona, & meritoria, donec accedit charitatis imperium, ex quo tendit in vltimũ finem, qui eſt obiectum charitatis. Vnde non ſequitur, quod gratia prius derivet charitatem ad voluntatem, quam fidem ad intellectum; hoc enim, quod fides accipit à charitate, eſt, quoddam accidens fidei, ad quod præſupponitur ſubſtantia fidei: nec aliter res ſe habere poteſt, cũ gratia imitetur eſſentiam animę, quam elevat, vt radicet virtutes ſupernaturales eo ordine, quo eſſentia animæ radicat ſuas potentias. Anima autem ſic radicat potentias ſuas, quod prius radicat intellectum, & deinde voluntatem: & ideò neceſſe quoque eſt, quod gratia primo radicet perfectionem intellectus, & deinde radicet perfectionem voluntatis.

621 Obijcies tertio. Gratia eſt habitus: ergo eſt per ſe operativus, & conſequenter ſubiectatur in potentia, quæ ſola eſt per ſe operativa. Reſp. quod non omnis habitus eſt per ſe operativus; ſed ſolum ille, qui eſt perfectio potentiæ in ordine ad immediatam attingentiam ſui obiecti. Sed quia vltra hoc datur diſpoſitio habitualis, qua anima bene diſponitur in ordine ad ſe ipſam, vt bene ſe habeat in ordine ſuperiori, dandus neceſſariò eſt habitus, qui per ſe operativus non ſit, ſed ſolum elevet naturam ad radicandum virtutes, quas ex proprijs natura rationalis radicare nequit. Et hic eſt habitus gratię, qui per ſe datur ad eſſe, & non ad operari.

Dices non poſſe dari accidens, quod ſpecificetur ab eſſe: & ſic debebit ſpecificari omne accidens à ſui operatione. Anteced. probabis. Nam nullum eſt accidens, quod ſit, vt ſit, ſed vt alteri inſit; accidens autem, quod per ſe ſpecificaretur ab eſſe, eſſet vt eſſet, non vt in eſſet: debet ergo accidens omne perficere ſubſtantiam in ordine ad ſui operationem. Deinde perficere ſubſtantiam vt ſit, eſt perficere eam in ratione entis per ſe; hoc autem repugnat omni accidenti, quia cum omne accidens eſſentialiter ſit ens in alio, nequit alicui accidenti convenire, perficere ſubſtantiam, ex quo ipſa eſt ens per ſe.

Deinde ſi gratia elevaret ſubſtantiam, vt eſſet in ordine ſuperiori, elevaret eam vt in ordine ſuperiori eſſet ens per ſe; at hoc nequit efficere gratia: ergo. Mai. patet. Nam ſubſtantia rationalis tantum habet à natura, vt ſit ens per ſe in ordine naturali; at poſita gratia eſſet ens per ſe in ordine ſupernaturali: ergo à gratia habituali haberet eſſe ens per ſe in ordine ſupernaturali. Minorem autem diſcurro ſic: nam gratia, vt communiter defenditur à Theologis, licèt ſit ſuperior ſubſtantia naturali quantum ad participationem nobilioris gradus; tamen conſiderata in ordine ad eſſe, eſt longè inferior ſubſtantia naturali, quia hæc eſt ens per ſe; illa autem eſt ens in alio: ergo nequit dare ſubſtantiæ naturali, quod ſit ens per ſe in ordine ſupernaturali, ſi ergo nequit dare ſubſtantiæ, vt ſit ens per ſe in ordine ſupernaturali: ergo non habet perficere ſubſtantiam in ordine ad ſuum eſſe.

622 Ad hæc ſuo ordine reſpondetur. Ad primum nego Antecedens. Ad prob. conceſſa Maiori, nego Minor. Itaque eſſe ſtat dupliciter, vel proùt diſtinguitur ab operari, vel proùt diſtinguitur contra *ineſſe*: hoc ſecundo modo accipiendo eſſe, nullum eſt accidens, quod per ſe ſpecificetur ab eſſe; hoc enim ſolius ſubſtantiæ eſt: & ſic accidenti nequit communicari. Primo modo ſumendo eſſe, ineſſe accidentis eſt eius eſſe: ſic enim ſe habet accidens ad ſuum ineſſe, ſicut ſubſtantia ad ſuum eſſe per ſe. Cum ergo dicimus gratiam habitualem eſſe, vt ſit,

non vero vt operetur, accipimus esse gratiæ pro eius inesse : & sic verificamus, quod gratia datur ad esse, non vero ad operari.

Ad secund. prob. dist. Mai. Perficere substantiam vt sit, est perficere eam in ratione entis per se : perficere per modum dantis esse existentiæ, vel subsistentiæ, cõcedo Mai. perficere purè elevando illam ad ordinem nobiliorem ordine naturali, nego Mai. & dist. Min hoc autem repugnat, &c. primo modo sumendo perficere, conc. Min. secundo modo sumendo perficere, nego Min & Conseq. quæ debebat inferri. Itaque cum dicimus gratiam perficere substantiam, vt sit, nolumus dicere gratiam dare substantiç existentiam, & perfeitatem perfectiorem ea, quam ex se habet substantia : sed solum volumus dicere, gratiam elevare substantiam rationalem ad ordinem supernaturalem, in quo possit radicare perfectiones supernaturales.

Ad tert. quæ est horum replica, dist Mai elevaret eam, vt in ordine superiori esset ens per se, perfeitate ordinis superioris, nego Mai. iam enim supra vidimus subsistentiam creatam supernaturalem esse impossibilem : purè elevando eam ad ordinem superiorem, conc. Mai. in quo tensu nego Min. Ad cuius prob. concesso Antec. dist. Conseq. dando existentiam, & modum perfeitatis ordinis supernaturalis, conc. Conseq. dando puram supernaturalitatem, nego Conseq. Itaque ordo supernaturalis nec dat, nec dare potest existentiam, & perfeitatem substantialem, sed eam supponit, & accidentaliter supernaturalizat, non vt immediatè supernaturaliter operetur, sed vt accidentaliter supernaturalis fit. Et hoc est gratiam dari ad esse, non ad operari.

623 Obijcies quarto. Virtutes dimanant ex gratia; at virtutes sunt in potentia animç : ergo & gratia erit in potentia animæ. Maior, & Minor sunt certissimæ, & Conseq. prob. Nam potentia realiter distinguitur ab anima; sed à subiecto in subiectum realiter distinctum dimanatio esse non potest : ergo si virtus est in potentia animç, gratia, à qua dimanat, erit pariter in potentia animæ. Vrgetur hoc ipsum. Hoc est discrimen inter veram actionem producentem & dimanationem, seu resultãtiam, quod vera actio potest producere terminum extra proprium subiectum, vt patet in calefactione, quæ producit calorem in ligno; resultantia autem necessario producit terminum intra subiectum resultantiæ : ergo cum virtutes habeant resultare ex gratia, si virtutes sunt in potentia, tanquam in subiecto, etiam gratia erit in potentia, tanquam in subiecto.

Ad hoc aliqui respondent charitatem non produci per resultantiam ex gratia, sed vere produci per actionem realiter distinctam ab ea, qua producitur gratia. Dicitur autem comproduci cum gratia ob inseparabilem connexionem inter gratiam, & charitatem quoad produci, & quoad existere. Iuxta quam solutionẽ non habet locum argumentum factum. Hæc tamen solutio admitti nequit : quia cum de charitate, & gratia philosophemur iuxta modum philosophandi de anima, & potentijs eius; si dicamus charitatem per novam actionem produci ab ea, qua producitur gratia, facilè dicemus intellectum, & voluntatem produci per distinctas actiones ab ea, qua producitur anima, & consequẽter dicemus esse creatas, sicut anima, non verò concreatas, sicut commune tenet placitum Theologorum.

Secundo resp. quod quando subiectũ est omninò extraneum comparativè ad subiectum, vbi est radix dimanationis, ita res habet, quod per solam resultantiam nequit produci terminus extra proprium subiectum radicis : quando verò subiectum est intime coniunctum cum subiecto radicis, benè potest radix existere in vno subiecto, & in altero realiter distincto resultare radicatum. Et quia volũtas, & anima licèt realiter sint distinctæ, intime tamen sunt vnitę, non est inconveniens, quod ex gratia existente in anima resultet in volũtate charitas. Adducitur que exemplum de risibilitate, quæ est propria passio animæ rationalis : & tamẽ subiectatur in subiecto corporali ab anima realiter distincto.

Tertiò resp. quod proprietates cum essentialiter integraliter spectent ad habentẽ essentiam, extra aliud habẽs quod non possunt produci, ita vt verificetur aliud esse suppositum habens essentiam, & aliud esse suppositum habens proprietates; intra autem idem habens benè produci possunt, puta in alio subiecto *quò* spectante ad integritatem eiusdem habentis

bentis vt *quòd* : & sic cum voluntas sit subiectum *quò* charitatis, & spectet ad integritatem habentis vt *quod* animæ rationalis, absque incõvenienti potest charitas radicari à gratia, quæ existit in anima, & existere in volũtate. Per quod patet ad confirmationem.

624 Tandem obijcies. Nam gratia, & peccatum, cum sint contrariè opposita, debent esse in eodem subiecto; sed peccatum est in voluntate : ergo gratia debet subiectari in voluntate. Resp. peccatum actuale non opponi cõtrariæ gratiæ, nisi ratione effectus, quem causat in anima, nempè maculę, quæ essentialiter est privatio gratiæ. Sed instas. Peccatum mortale, & gratia essentialiter opponuntur; at effectus peccati est extra essentiam peccati : ergo gratia non solum debet opponi peccato ratione effectus causati in anima, sed ratione alicuius essentialiter pertinentis ad peccatum ; at hæc est in voluntate : ergo gratia debet existere in voluntate. Mai. patet : nam peccatum, & gratia opponuntur, sicut vita, & mors; at hæc essentialiter opponuntur : ergo peccatum, & gratia essentialiter opponũtur. Min. patet, & Conseq. est in forma.

Ad hoc dico. Quod de peccato mortali possumus loqui dupliciter, nempè vel de illo, proùt est illativum mortis, & isto modo non opponitur directè gratiæ, sed indirectè, vti calefactio opponitur frigiditati, vel de illo, vti est mors animæ in facto esse, & isto modo directè contrariatur gratiæ, sicut tenebræ luci, & isto modo peccatum subiectatur in anima, in qua etiam subiectatur gratia. Et sic omnia consonant.

§. II.

Virùm Dei potentia attenta possit creatura non rationalis esse subiectum gratiæ habitualis?

625 PRO explicatione adverto nomine creaturæ non rationalis eam intelligere, quæ intellectualis non sit, sic vt neque Angelus neque homo sit. Secũdo de gratia habituali dupliciter loqui possumus quoad hoc, quod est subiectari in creatura nõ intellectuali, primo in esse gratiæ, sic quod effectus peculiares suos creaturæ non intellectuali tribuat, nempè filiationis, gratitudinis, esse dilecti, & amici Dei : vel in esse qualitatis, sic quod solum qualificet subiectum, non vero illud reddat gratum, acceptum, amicum, & intrinsicè dilectum. Hoc ergo animadverso, aliqui Auctores dicunt gratiam in esse qualitatis posse subiectari in creatura irrationali, non vero in esse gratię : sed ad hoc secundum requirere pro subiecto creaturã intellectualẽ, sive homo, sive Angelus sit.

Sit conclusio. Sola creatura intellectualis est subiectum gratiæ habitualis, sic quod neque de potentia absoluta Dei possit subiectari gratia in creatura irrationali. Prob. que primo. Gratia est forma intellectualis, principium, & radix intellectionis supernaturalis, præcipuè visionis beatificæ : ergo nullo modo potest subiectari in creatura nõ intellectuali : neque enim intelligi potest, quod forma intellectiva, & quæ est pura elevatio ad intelligendum, & volendum, possit in subiecto inepto ad intelligendum, & volendum subiectari. Confir. Gratia est participatio formalis intellectualitatis divinæ : ergo quod est incapax intellectualitatis, à fortiori erit incapax gratiæ. Patet Consequentia : nam gratiam participare est participare divinam intellectualitatẽ; ergo quod est incapax participandi divinam intellectualitatem, erit incapax participandi gratiam.

Deinde. Forma spiritualis habitualis nequit subiectari in subiecto corporali, sicut neque forma corporalis potest subiectari in subiecto pure spirituali ; neque enim albedo potest subiectari in Angelo : ergo cũ gratia sit forma spiritualissima, nequibit subiectari in subiecto corporali; omnis autem substantia non intellectualis corporalis est : ergo gratia nulla via subiectari poterit in substantia non intellectuali.

626 Et si dicas animam rationalem esse pure spiritualem, & subiectari in corpore : ergo etiam gratia, esto spiritualis sit, poterit in substantia corporali subiectari. Sed contra est. Nam est magnum discrimen inter formam rationalẽ, & gratiam; illa enim, cum sit virtualiter corporea, potest vniri corpori, quia habet effectum formalem, quem dat corpori, nempè gradum corporeitatis. Vnde in corpore est principium radicale operationum corporearum eius ; at gratia nequit tribuere corpori aliquem effectum

corpo-

corpori proportionatum? neque enim eſt formaliter, neq; virtualiter corporea. Vnde nullius actionis corporalis poteſt eſſe principium. Tum etiam. Nam cum gratia ſit ens in alio, à quo dependet in eſſe, & in operari, ſi ſubiectaretur in corpore, à corpore dependeret in eſſe, & in operari; & ſic non poſſet eſſe principiũ operationis pure ſpiritualis, quod falſiſſimum eſſe, quis non videt? At anima, cum ex ſe ſit forma ſubſiſtens, habet eſſe independens à corpore in eſſe, & in operari; & ſic quamvis ſit in corpore, poteſt exiſtere ſine corpore, & ſimiliter poteſt eſſe principium operationis omninò indepẽdentis à corpore, & per conſequens omninò ſpiritualis. Vnde non eſt inconveniens, quod ſpiritualis forma ſit, & in corpore ſubiectetur: ergo.

§. III.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

627 CONTRA cõcluſionem arguitur primo. Verbum divinum magis ſpirituale eſt, quã gratia habitualis; & nihilominus poteſt cuilibet corporali naturę vniri, & reddere illam per ſe ſubſiſtentem: ergo eſto gratia ſpiritualis ſit, poterit vniri ſubiecto corporali. Confir. 1. Virtutes, quibus ſacramenta ſuos effectus producunt, ſpirituales ſunt, & nihilominus informant vt proprium ſubiectum res corporeas, vt docet D. Th. 3. part. quęſt. 62. ar. 4. ergo eſto gratia ſupernaturalis ſit, poterit in natura corporali ſubiectari. Confir. 2. Virtutes morales infuſæ ſupernaturales ſunt; & tamen aliquæ ex illis ſubiectantur in appetitu ſenſitivo, appetitus autem ſenſitivus corporalis eſt: ergo eſto gratia ſupernaturalis ſit, poterit in natura corporali ſubiectari.

Ad hoc argumentum, conceſſis præmiſſis, nego Conſeq. & aſſigno diſcrimẽ: etenim Verbum divinum vniri poteſt naturæ corporali, quia non vnitur illi per informationem, ſed per intrinſecam terminationem, in qua vnione non intelligitur accipere eſſe à forma corporali, ſed dare eſſe, cuius forma corporalis eſt capax, cum ei non repugnet ſubſiſtere per divinam ſubſiſtentiam: nam hæc cum infinita ſit, præcontinet eminenter formaliter ſubſiſtentiam cuiuſcunque naturæ, ſivè intellectualis, ſivè corporalis ſit. Ex parte etiam naturæ terminabilis nulla in hoc habetur repugnantia, quia hoc tantum eſt naturam corporalem ſuſtentari à verbo ſpirituali, & ab illo accipere incõmunicabilitatem reſpective ad ſubſtantiam propriam. Gratię autem, cum ſit accidens, repugnat per puram terminationem vniri rei corporali, aut ſpirituali. Vnde oporteret, quod à re corporea dependeret in eſſe, & in operari: & ſic non poſſet eſſe principium operationis purè ſpiritualis; quia vbi forma in eſſe dependet à corpore, neceſſe eſt, quod etiam in operari dependeat ab illo: operatio autẽ dependens à corpore, vti à principio, purè ſpiritualis eſſe nequit.

628 Et ſi dicas hoc ſolum convincere, quod gratia in eſſe gratiæ, & ſecũdum quod principium eſt intellectionis, vel volitionis, nõ poſsit vniri naturæ corporali, nõ vero probare, quod in eſſe qualitatis non poſsit vniri illi, dando ei eſſe quale, cuius natura corporalis eſt capax: ſicut dicitur de viſione, quod licèt in eſſe viſionis nequeat eſſe in lapide, ſic quod reddat lapidem videntem, benè tamen poteſt exiſtere in lapide, vti in ſubiecto, ſic vt det illi eſſe quale, cuius lapis eſt capax. Reſpondeo, quod ſi viſio corporalis ſit, poterit qualificare lapidem, dando ei eſſe qualitatis corporeæ, quamvis non eſſe viſionis: gratia autem, cum adæquatè ſpiritualis ſit tàm ſecundum conceptum gratiæ, quàm ſecundum conceptum qualitatis, neque enim qualitas corporea eſt, cum adęquatè ſupernaturalis ſit, nullum gradum habet, cuius capax ſit natura corporea: & ſic nullum effectum formalem ei tribuere valet, & ſic in illa tanquam in ſubiecto eſſe non poteſt.

Inſtabis. Eſto gratia non poſsit dare ſubiecto corporali intellectualitatem, & vitalitatem radicalem, quia ſubiectum corporale huius omninò incapax eſt; poteſt tamen à ſubiecto corporali accipere rationem accidentis, huius enim gratia eſt capax, & natura corporalis, cum ſubſtantia completa ſit, eam poterit tribuere gratiæ: ergo hac via poterit gratia eſſe, tanquam in ſubiecto, in natura corporali. Ad hoc nego Antec. Non enim ſubiectũ poteſt alicui formæ dare eſſe accidentis, niſi poſsit ab ipſo accidenti aliquid accipere: etenim omne accidẽs informãs ſubiectum accipit à ſubiecto ingere cau-

ſæ

sæ materialis, & dat subiecto in genere causę formalis id, quod habet; at gratia, cū sit pura intellectualitas, subiecto corporali in genere causę formalis nihil dare potest: ergo neque à substantia corporali poterit esse accidentis accipere: nulla ergo via potest gratia habitualis à natura corporali accipere esse accidentis.

Ad 2.prob.de qualitate spirituali subiectata in corpore, vt operetur effectus supernaturales, dico, quod virtus spiritualis potest per modum transitus subiectari in corpore, quia corpus capax est concursus instrumentalis respectu effectus spiritualis: & sic qualitas spiritualis potest dare corpori virtutem ad instrumentaliter efficiendum effectum supernaturalem. At gratia habitualis cum sit radix principalis operum vitalium supernaturalium, nequit elevare naturā corporalem ad operandum vitaliter actiones supernaturales, quæ non possunt procedere à natura elevata per gratiam instrumentaliter; sed debent procedere ab ipsa, tanquā à principio radicali principali: & sic gratia nequibit subiectari in corpore. Cæterum solutio difficultatem præsentem non videtur solvere; nam difficultas stat in eo, quod virtus spiritualis subiectatur in sacramento corporali: quare ergo similiter non poterit gratia, esto spiritualis sit, subiectari in natura corporali.

629 Doctissimus quidam Thomista, vt difficultatem hāc evadat, dicit virtutem subiectatam in sacramento ad producendam gratiam in se nō esse spiritualem, sed materialem; dici tamen spiritualem ex parte causæ, ex qua efficitur, & ex parte effectus, ad quem datur: efficitur enim à causa principali spirituali, & datur ad causandam gratiam. Vnde negat hic Auctor virtutem spiritualem subiectari in corpore. Quam solutionem fundat in D.Th.quæst.27.de verit.art.4. ad 5.vbi ad simile argumentum respondet talem virtutem nec posse dici corporeā, nec incorpoream, proprie loquendo; sed reducitur ad incorpoream, nempè ad gratiam: in quo insinuat talem virtutem solum esse spiritualem ex parte effectus. Et 3.part.quæst.62.art.4.ad 1.ait: *Nihil prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, in quantum corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum.* Quibus insinuat talem virtutem esse spiritualem ex parte causæ spiritualis, & ex parte similiter effectus. Quod confirmat exemplo, quo ad id explicandum vtitur D.Thom.de voce; ait enim: sicut & in ipsa voce sensibili est quędam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit à conceptione mentis: & hoc modo, inquit, virtus spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur à Deo ad effectum spiritualem. Vbi hic auctor ait, quod virtus vocis, sicut & ipsa vox, est corporea, sed dicitur spiritualis ex parte effectus, ad quem ordinatur. Sic discurrit Greg.Martinez hiē art.4.dub.3.

Sed doctrinam hanc falsissimam dixerim, & S.Præcept.siniſtram interpretationem. Primum probo. Nam in via Thomistica sacramenta causant physicè gratiam, at non possunt eam physicè causare, nisi per virtutem supernaturalem ad physicè causandum eleventur: ergo virtus existens in illis, vt causent gratiam, debet necessariò esse spiritualis, & non materialis, neque corporea. Prob.Minor. Nam causa efficiens physica, esto instrumentalis sit, debet præhabere, esto imperfecte, effectum, quem causat, neque enim in genere causæ efficiētis physicè potest dare id, quod non habet; at virtus materialis nullomodo potest præcōtinere gratiam: ergo sacramenta, vt causent gratiā, debent elevari per aliquid spirituale.

630 Nec sufficit dicere, quod ad causandam gratiam physicè sufficit, quod virtus materialis entitativè sit spiritualis ex causa principali spirituali, & ex effectu spirituali, ad quem causandum ordinatur. Non, inquam, sufficit. Nam esse à causa spirituali, & ordinari ad effectum spiritualem causandum nihil intrinsecū spirituale ponit in tali virtute elevante; ergo non dat sacramento præcontinentiam intrinsecam gratiæ, quæ est quid omninò spirituale. Nec videtur vere dictum, quod causa principalis spiritualis ordinet qualitatem materialem entitativè ad causandam effectivè effectum pure spiritualem, qualis est gratia. Etenim causare gratiam, quę pure spiritualis est, est vere dare illi esse spirituale, quo ipsa gaudet; hoc autem dare nequit virtus materialis: ergo nequit virtus materialis ad causandum gratiam effective ordinari à causa spirituali.

Quod etiam assignata intelligentia

D. Thom. ſit ſiniſtra, & verè extranea ipſius menti, ſuadetur. Per hoc, quod Div. Thom. dicit illam virtutem propriè loquendo neque eſſe corpoream, neque in corporeã, ſed reduci ad ineacorporeã, ſolum vult docere, quod illa qualitas eſt incompleta, & vialis: & ſic abſolutè loquendo nec eſt dicenda corporea, quia tantum eſt motio corporis, & non forma habens eſſe ratum in corpore: neque abſolutè loquendo incorporea propter eãdem rationem, quia in ordine ſpiritualiũ non habet eſſe ratum, & fixum, ſed viale. Eſt tamen reductivè in corporea, nõ quia in ſe materialis ſit, ſed quia ſpiritualitas eius incompleta, & vialis eſt ad effectũ incorporeum producendum. Hæc eſt legitima mens D. Th neque quod dicit de voce, rectè interpretatur. Nam licet vox materialis ſit, dum tamen ex conceptu purè ſpirituali procedit, quamdam vim ſpiritualem habet, per quam excitat intellectum hominis. Vnde ex materialitate vocis male infert hic auctor, vim illam ad excitandum intellectum hominis eſſe materialem entitativè, & ſolum ex parte effectus, ad quem ordinatur, eſſe ſpiritualem: cum impoſsibile ſit intellectum pure ſpiritualem excitari per aliquid pure materiale.

631 Hac ergo doctrina reiecta, debemus dicere talem virtutem ſacramentorum eſſe ſpiritualem: ſed quia vialis eſt, & non habet eſſe ratum, & fixum in corpore, poteſt ſubiectari in corpore, quia cum motio ſit cauſæ principalis, magis ſequitur conditionem agentis ſpiritualis, quam moti corporalis. Gratia autem cum ſit forma completa, & perfecta, habenſque eſſe fixum, & ratum in ſubiecto, deberet ſequi cõditiones ſubiecti: & cum hoc ſit materiale, deberet eſſe materialis. Ad exemplum de virtutibus infuſsis, quæ ſpirituales ſunt, & ſubiectãtur in appetitu ſenſitivo materiali, dico tales virtutes vere eſſe materiales; nec eſſe inconveniens, quod gratia pure ſpiritualis ſit, & radicet virtutes materiales: ſicut nec eſt inconveniens, quod anima pure ſpiritualis ſit, & derivet virtutes corporales, quæ ſunt perfectiones corporis, ſicut riſsibilitas & aliæ eiuſmodi.

Inſtas. Nam anima non poſſet radicare virtutes corporales, niſi eſſet virtualiter corporea, & daret corpori gradũ corporeum; at gratia neque formaliter, neq; virtualiter corporea eſt: ergo nequit derivare ex ſe virtutes ſupernaturales, quæ corporeæ ſint. Poſſum' ergo dicere, quòd virtutes infuſsæ morales non oriuntur ex gratia, tanquã vere proprietates, ſed quod ſimul infunduntur cum gratia, & charitate ad complementum perfectionis ſpiritualis, ad quod eſt neceſſe, quod ſicut pars rationalis ſe habet ad vltimum finẽ per virtutes theologicas, ita pars ſenſitiva ſe habeat ad media per virtutes morales infuſsas. Neque enim prædictæ virtutes poſſunt non eſſe corporales: quia ſunt comprincipia corporis in ordine ad operationes corporales, & in ordine ad ſedandas paſsiones corporales.

Sed adhuc inſtas. Nam charitas imperat actus talium virtutum, producendo in illis aliquid ſupernaturale, vi cuius tẽdunt in vltimum finem obiectum charitatis; & tamen talis virtus ſpiritualis ſubiectatur in corpore, vbi ſunt tales virtutes: ergo bene poteſt aliquid ſpirituale ſubiectari in corpore. Reſp. Greg. Martinez illud imperium paſsivè receptum in virtutibus infuſsis ex parte charitatis imperantis eſſe ſpirituale: prout autem recipitur in prædictis corporalibus virtutibus, eſſe corporale ex hoc, quod in corpore recipitur. Sed meliùs dicetur tale imperium eſſe ſpirituale; nam eſt id, vi cuius prædictæ virtutes in ſuis actibus attingunt vltimum finem, quæ attingentia ſuperat omnem rationem corporis: eſt ergo ſpirituale, & ſubiectatur in corpore, non quaſi eſſe fixum, & ratum habens in corpore, ſed pure viale: vnde magis ſequitur conditionem moventis, quam corporis moti.

§. III.

Vtrùm gratia recepta in naturis intellectualibus ſpecie diuerſis differat ſpecie iuxta ſubiectorum diuerſitatem?

632 IVXTA diverſitatem ſpecificam Angelorum diverſas gratias intra eandem ſpeciem diviſas dari conſtat ex tractatu de Angelis. Modo inquirimus de diverſitate ſpecifica gratiæ, an videlicet iuxta diverſitatẽ ſpecificã naturæ intellectualis diverſa quoque ſpecie gratia aſsignãda ſit, ita vt melioti naturæ intellectuali in ſpecie me-

lior

ſior quoquè in ſpecie gratia habitualis debeat elargiri? Et pars negativa cõmunis eſt. Sit concluſio. Gratia habitualis in quacumque natura intellectuali recipiatur, eiuſdem athomæ ſpeciei eſt: vnde ex ſubiecto ſuo, cui inhæret, ſolum habet numericam diſtinctionem. Prob. Forma, quę ex natura ſua athoma ſpecifice eſt, ex diverſitate ſubiectorum, in quibus recipitur, nequit accipere ſpecificam diſtinctionem; ſed gratia habitualis ex ſuis intrinſecis prædicatis vna in ſpecie athoma eſt: ergo ex diverſitate ſubiectorum non variatur ſpecie. Prob. Min. Gratia ex ſuis intrinſecis prædicatis eſt formalis participatio naturæ divinæ: ergo cũ hęc vna in ſpecie athoma ſit formaliter, & virtualiter, gratia quoque vna in ſpecie athoma erit: videmus enim, quod lux ſolis in quocumque reperiatur, ſemper eiuſdem athomæ ſpeciei eſt, quia lux ſolis, cuius illa participatio eſt, eiuſdem ſpeciei eſt.

Secundo prob. Nam quando accidentia propria ſunt, & connaturalia ſuis obiectis, tunc contingit diſtingui ſpecie, quia ſunt virtutes ſubiectorum ſpecie diſtinctorum; quando autem ad ſubiecta comparantur vt accidentia extranea, tũc non cõtingit, nec cõtingere poteſt, quod iuxta ſolam diverſitatem ſubiectorum diſtinguantur: vnde videmus, quod albedo in eadem ſpecie manens exiſtit in lapide, in homine, in leone, & in alijs pluribus ſpecie diſtinctis; at gratia reſpectu naturæ intellectualis creatę accidẽs omninò extraneum eſt: ergo non debemus eam diſtinguere iuxta diverſitatem naturarum intellectualium creatarum.

633. Dicis hanc rationem non eſſe efficacem. Nam habet manifeſtam inſtantiam in exiſtentia: hæc enim accidens extraneum eſt reſpectu cuiuſcumq; exiſtentis creati; & tamen ſpecie diſtinguitur iuxta diverſitatem ſpecificam ſubiectorum ſuorum: ergo, eſto gratia ſit accidens extraneum naturæ intellectualis creatæ, poterit nihilominus iuxta eorum ſpecificam diverſitatem differentiari ſpecie. Reſpondetur, quod exiſtentia non variatur ſpecie iuxta ſolam diverſitatem ſubiecti ſui; ſed variatur ſpecie ex eo, quod, cũ eſſentia reſpiciat eſſe vt proprium ſpecificativum ſuum, neceſſe eſt, vt iuxta diverſitatem actuum ſpecificantium ſumatur diverſitas ſpecificatorum; & ſic eſt neceſſe, quod rerum diverſarum exiſtentiæ ſpecie diverſæ ſint.

Eſt autem valde difficile intelligere, à quo exiſtentiæ ſuam diverſitatem ſpecificam accipiant: nam eam non accipiunt ab eſſentia, cum ad illam comparẽtur vt accidens extraneum non ortum ex viſceribus eſſentiæ; verum eſt enim, quod exiſtentia non eſt accidens eſſentiæ extraneum, id eſt, extra lineam eius, neque enim accidens prædicamentale eſt, ſed merè prædicabile, delineaq; ſubſtantię. Sed dum ab ipſa eſſentia nõ oritur, non videtur, quomodo ſpecifice differat iuxta eſſentiæ ſpecifice diſtinctæ diverſitatem. Et quidem vt hãc difficultatem diſſolvam, crediderim exiſtentiã oriri ex eſſentia, non ſequela logica, ſed phyſica, id eſt, ſupponẽdo phyſicam productionem eſſentiæ. Itaque non oritur exiſtentia ab eſſentia ex vi terminorum, nam in ſtatu poſsibilitatis res non habẽt exiſtentiam, neque identificatam ſecum, vt volunt aliqui moderni, neque dimanãtem ex eis, vt proprietatem, ſed ex ſuppoſitione, quod eſſentia producatur, tunc ex illa exiſtentia oritur diverſa iuxta radicis ſuæ diverſitatem. Si enim non ita philoſophemur, non invenio modum diſtinguendi ſpecie exiſtẽtias iuxta diverſitatem eſſentiarum. Et quidem ſi actus potentiæ activæ non prękõtineretur virtualiter in potentia activa, non poſſent diverſis potentijs activis aſsignari diverſi actus formaliter: ſed eſt neceſſe, vt actꝰ in ſe habeant diverſitatem formalẽ, quod effective illam hauriant ex præcontinentia ſui in principio activo proportionato. Vnde actus obſui diverſitatem formalem habent diſtinguere potentias; ſed in genere cauſæ efficientis habent accipere ſuam diſtinctionem à potentijs: ita ergo oportet, quod diſtincti actus eſſendi formaliter ſpecificent diſtinctas ſpecies eſſentiarum, ſed in genere cauſæ dimanativæ accipiant diverſitatem ex eſſentiarum diverſitate.

634. At inſtas. Si eſſentia radicat exiſtentiam, & hæc oritur ex illa, exiſtentia habebit pro ſubiecto connaturali eſſentiam, & ſic exiſtentia non erit accidens commune eſſentiæ, ſed proprium; quod videtur extraneum à bona metaphyſica. Reſp. Eſſe extraneum à bona metaphyſica, quod eſſentia ſit ſubiectum cõnaturale ex vi terminorum in creatis reſpectu

reſpectu exiſtentiæ: ſed quod, facta aliqua ſuppoſitione, nempè productione eſſentiæ exiſtentia illam reſpiciat vt proprium ſubiectum cõnaturale, non eſt extraneum à bona metaphyſica, nam hoc videmus Angelis convenire, qui ex quo producti ſunt, ſemper ex ſe derivant exiſtentiam, & phyſicè ſunt ab ea inſeparabiles.

Sed ex hoc magnum ſumitur argumentum contra nos. Tum quia ſolius Dei exiſtentia propria eſſentia eſt, & Angelis tantum eſt proprietas exiſtere, poſtquam phyſicè producti ſunt: ergo reſpectu noſtri exiſtentia nec erit propria eſſentia, nec proprietas communis, ſed erit purum accidens commune. Tum etiam: quia in nobis productis paſsim exiſtentia ſeparatur ab eſſentia; paſsim enim contingũt rerum corruptiones, neque enim eſſentia ſemel ſeparata ab exiſtentia exigit cõiungi cum illa: quod eſt evidens ſignum, quod neque logicè, neque phyſicè eſſentia eſt ſubiectum cõnaturale exiſtentiæ, ſed ad illam comparatur vt ad purum accidens commune.

Reſpondeo, quod quandiù eſſentia tam in Angelo, quam in homine conſervat rationem producti, tandiù ex ſe derivat exiſtentiam; ſed eſt diſcrimen in eo, quod, cum Angeli non conſtent ex contrarijs, non habent principium intrinſecum ſui non eſſe: & ſic poſtquam ſemel producti ſunt, ſemper perſeverant in eſſe producti: & ſic ſemper poſſunt ex ſe derivare exiſtentiam. Vnde non ſolum ex eorum eſſentia oritur, verum etiam inſeparabiliter eam concomitatur. In nobis autem corruptibilibus non ſic, ſed poſtquam paſsim producimur, paſsim deſtruimur: & ſic paſsim amittimus conditionẽ illam, ſine qua non radicat eſſentia exiſtentiam ſuam. Vnde eſſentia radicat exiſtentiam non ſemper, & pro ſemper, ſed ad tempus, dum videlicet conſervatur in eſſe producti. Et iſto modo, & cum his reſtrictionibus dicimus exiſtentiam ex viſceribus eſſentiæ productæ oriri. Totum hoc video, quod ſit difficilè, & potiùs eligerem audire, quam modum iſtum diſtinguendi exiſtentias ſpecie iuxta diverſitatem eſſentiarum in veritate explicare.

635 Sed contra concluſionem reſtat ſolvere hoc argumẽtum. Intellectiones hominum, & Angelorum, etiam ſupernaturales, & eorũ viſiones beatæ ſpecie diſtinguuntur: ergo & gratia illorũ. Patet Conſeq Nam radix talium actuũ, præcipuè loquẽdo de viſione beata, gratia habitualis eſt: ergo ſi iſtæ ſpecie diſtinguuntur, etiam gratia in Angelis, & hominibus diſtinguetur ſpecie. Antec. vero prob. Intellectus omnium illorum inter ſe ſpecie diſtinguũtur, cum ſint proprietates naturarum intellectualium ſpecie diſtinctarum: ergo & actus talium intellectuum ſpecie quoque diſtinguentur inter ſe, cum potentiæ per diverſos actꝰ diſtinguantur. Qui contra Thomiſtas tenent viſionem beatam ſumere vitalitatẽ ab intellectu, & ſupernaturalitatem à lumine gloriæ, affirmant viſiones beatas in ratione vitalium ſpecie diſtingui ex diverſis intellectibꝰ ſpecie diſtinctis, à quibus proceduntꝫ in ratione autem ſupernaturalitatis eſſe eiuſdem ſpeciei ex vnitate ſpecifica luminis gloriæ, à quibus omnes procedunt. cum ergo gratia ſic principium radicale viſionis, non ratione vitalis, ſed ſolum ratione ſupernaturalis, ſit conſequens omnes viſiones beatas eſſe eiuſdem athomæ ſpeciei.

Cæterum hunc modum dicendi ad longum refutavimus in noſtro Tractatu de Charitate, & in noſtro Tractatu de Viſione. Vnde hac reiecta doctrina. Secundo reſp. ad argumentum, negando Anteced. Ad prob. diſt. Conſeq. vbi tota ratio proxima operandi eſt natura intellectuũ prædictorum, concedo Conſeq. vbi tota ratio proxima operãdi eſt gratia, ſeù principium ſupernaturale, nego Conſeq. Itaque intellectus hominis, & Angeli dum circa naturalia operantur, cum ex proprijs, diverſiſque naturalibus operentur, ſuam diverſitatem naturalem refundunt in actus ſuos: & ſic iſti evadunt ſpecie diſtincti iuxta diverſitatem ſpecificã naturarum ex quibus procedunt. In ordine autem ſupernaturali tota virtus proxima ad operandum eſt gratia, ſeù lumen: vnde & actus procedentes adęquatè ſupernaturales ſunt, & ſic ex principijs remotis naturalibus, ſicut nec eſſe accipiunt, ſic nec diſtinctionem. Et ſic viſiones beatæ omnes eiuſdem athomæ ſpeciei ſunt ex vnitate athoma luminis, per cuius vires Deum vident.

636 Inſtabis. Dato, quod ita ſit, quod tota virtus proxima ad videndum Deum ſit lumen, tamen ad ipſam viſionem homo

mo, & Angelus non comparantur vt pura ſubiecta, ſed vt vera principia effectiva: ergo diuerſitas hominis & Angeli vere ſe explicat effectiue in illas viſiones: ergo ex eorum ſpecifica diuerſitate viſiones beatæ differẽtiam aliquam accipiũt; non tantum numericam: ergo ſpecificã. Ad hoc concedo, quod intellectus hominis, & Angeli non ſe habent vt pura ſubiecta viſionum beatarũ, ſed vere vt principia effectiva; ſed dum non agunt viribus proprijs, ſed ſola virtute luminis, non producunt in viſionibus differentias de ordine naturæ, ſed ſolum de ordine gratiæ ſpecificam identitatem.

Inſtas ſecundo. Homo videns Deum vere vt homo Deum videt, & vt homo etiam beatur, ad differentiam Angeli videntis Deum qui vt Angelus Deum videt, & vt Angelus in particulari beatur; hoc autem eſſe nequit, niſi altera viſio formaliter ſit humana, & altera Angelica: ergo viſiones illæ differre debent penes Angelicam, & humanam. Ad hoc diſt. Mai. vere vt homo Deum videt, & vt homo etiam beatur, ex parte rei beatæ, conc. Mai. ex parte modi beandi, nego Maiorem. Et diſt. Min. Hoc autem eſſe nequit niſi altera viſio formaliter ſit humana, & altera formaliter ſit Angelica, ex virtute propria hominis, & Angeli, nego Min. ex virtute elevante hominem, & Angelum ad videndum, conc. Minor. & nego Conſeq. Itaque viſio hominis homini tribuit videre, & viſio Angeli ſoli Angelo tribuit videre, & ſic ex parte recipientium effectus formales viſionũ habetur differentia penes hominem, & Angelum: ex parte autem illius, quod recipitur ab vtroque, diſtinctio ſpecifica non habetur, quia quod recipitur adæquatè eſt ſupernaturale, & ſic eſt omninò extra differentias naturæ Angelicæ, & humanæ. Inſuper vnuſquiſque recipit virtutẽ elevantem, & elevationis effectum in ſuis naturalibus, ſed non ratione naturalium, per quod diſtinguũtur; ſed ratione ſolius potentiæ obedientialis, in qua cõveniũt: & ſic nulla relucet ſpecifica differentia inter prædictas viſiones penes ſpecificam differentiam hominis, & Angeli.

Sed adhuc vrgetur hoc in fide diuina hominis & Angeli. Credant enim fide divina Angelus, & homo hanc veritatem, *Verbum caro factum eſt*, tunc homo credit illam formaliter cõponendo prædicatum cum ſubiecto, & Angelus credit ſimplici intuitu cognoſcendo prædicatũ in ſubiecto: ergo homo intelligit intellectione ſupernaturali more hominis, & Angelus credit more Angelico: ergo illi duo actus fidei diuinę ſpecificè differũt penes Angelicum, & humanum. Ad hoc non poſſumus negare illas duas fides materialiter differre penes Angelicam, & humanam: etenim divina fides perficit hominem iuxta modum ſibi connaturalem intelligendi, & ſimiliter fides Angelica perficit Angelum iuxta ſuum modũ intelligendi. Vnde quamvis homo credat ipſa fide in ſpecie athoma eadẽ, qua credit Angelus, Angelus credit more Angelico, & homo credit more humano: & ſic fides non dividitur per intraneas differentias; ſed valdè materialiter ſe habẽtes ad vnitatem athomam fidei divinæ. Quod patere poteſt ex eo, quod idẽ credunt, & ſub eadem ratione formali, nempè revelationis divinæ Catholicæ.

QVÆSTIO XII.

De diuiſione gratiæ.

HÆC quęſtio 111. eſt in litera Div. Thom. in qua poſtquam accurate, vt ſolet, conſiderauit eſſentiam gratiæ, & proprietates eius, ad longum tractat, de eius diviſione ſervans methodum optimæ literaturæ. Dividit ergo primo gratiam in gratiam gratum facientem, & gratis datam. Circa quam diviſionem ſit.

§. I.

Vtrùm prædicta diuiſio bona ſit?

637 MEMBRA huius diviſionis nõ ſunt inventa à D. Tho. ſed ex ſcriptura deprõpta. Etenim Rom. 3. de gratia gratum faciente, ſic habetur: *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius.* Ad Epheſ. 1. *In laudem gloriæ gratiæ ſuæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio ſuo.* Et 2. Petri 1. *Maxima, & præcioſa nobis promiſſa donavit, vt per hæc efficiamini diuinæ conſortes naturæ.* In quibus explicantur effectus formales, quos gratia habitualis animæ tribuit. De gratia gratis

gratis data etiam habetur 1. ad Chorint. 12. *Diuiſiones gratiarum ſunt, alij quidem per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ: alij autem ſermo ſcientiæ, &c.* Et deinde: *Quoſdam quidem poſuit Deus in Eccleſia, primũ Apoſtolos, ſecundo Prophetas.* Et ad Epheſ. 3. *Cuius*, inquit Paulus, *factus ſum ego miniſter ſecundum donum gratiæ Dei, quæ data eſt mihi ſecundum operationem virtutis eius.* Pro quorum intelligentia notanda eſt doctrina D. Thom. in artic. 1. videlicèt, quod gratia gratum faciens per ſe datur in vtilitatem habentis eam: & ſic explicatur per hoc, quod eſt facere gratum in genere cauſæ formalis ſubiectum ſuum, coniungendo illud Deo, non per operationem, ſed ſe ipſa immediatè. Gratia autẽ gratis data datur per ſe in aliorũ vtilitatem, id eſt, vt cooperetur ad ſalutẽ aliorum: ideòque in ſcriptura explicatur per officia, & miniſteria, quæ in aliorum ſalutem inſtituta ſunt. Sicq; ex Scriptura Sacra deſumitur iſta diuiſio.

638 Secundo eſt advertendum diuiſſum in huiuſmodi gratias eſſe donum Dei gratis datum, id eſt, ſine merito naturæ, & ſine merito perſonæ. Vnde quia gratis data parum, aut nihil addit ad rationem communem gratiæ, gratia gratis data dicitur ſimili modo, quo logici diſpoſitionem dividunt in habitum, & diſpoſitionẽ, ita vt imperfectiſsima ſpecies prædictæ diuiſionis remaneat cum nomine ſui generis. Sic donum gratuitum, id eſt, ſine merito naturæ, & ſine merito perſonæ datum dividitur in gratiam gratum facientem & gratis datam, ita vt gratis data obſui imperfectionem ſolo ſui generis nomine gaudeat. In ſumma, vt poſſum colligere, gratia gratis data dicitur, quia ſtando in linea gratiæ, nihil aliud habet, quam dari ſubiecto gratis, id eſt, vt dixi, ſine merito naturæ, & ſine merito perſonæ, ad differentiam gratię gratum facientis, quæ vltra illud, quod eſt gratis dari, intra lineam gratiæ habet gratificare, ſanctificare, & Dei amicum facere ſubiectum, cui inhæret: qui omnes effectus perfectiſsimè gratuiti ſunt.

Ex quibus infero prædictam diuiſionem optimam eſſe. Nam vel hic accipitur diuiſſum pro dono ſubiecto gratuitò dato, id eſt, ſine meritò naturæ eius, vel eius perſonæ: & hoc optimè dividitur per hoc, quod gratia gratum faciens vltra rationem illam communem dat ſubiecto, in quo eſt, plura bona gratuita à nobis iam aſsignata, & per hoc, quod gratia gratis data totum, quod tribuit ſubiecto ſuo, ordinat ad bonum aliorum. Eſt enim valde congruum, quod bonum ſalutis æternę ordine quodam perveniat ad nos, ſicut de Angelis dicitur, quod sũt adminiſtratorij ſpiritus, ſecundum quod alij per alios de divinis illuminantur, & ſic in ſpiritualibus proficiunt. Poſſumus etiam pro diuiſo huius diuiſionis aſſumere donum gratuitum datum in vtilitatem credentium, cuius alterum membrum eſt bonum gratuitum per ſe reſpiciens vtilitatem habentis, & aliud eſt bonum gratuitum per ſe reſpiciens vtilitatem aliorum. Vbi apponimus illas particulas *per ſe* ad metodandum, quod licèt iſta duo vni exiſtis gratijs poſsint convenire: non tamen per ſe, ſed per accidens. Videmus enim, quod gratia gratum faciens, quæ per ſe reſpicit vtilitatem habentis, poteſt alteri ab habente eſſe vtilis: vt patet in gratia Chriſti, quæ fuit vtilis omnibus iuſtis. Gratia etiam prophetiæ, quam habuit B. V. fuit etiam per accidẽs vtilis ipſi B. V. & per ſe vtilis fuit alijs ab ipſa: fuit enim vtilis B. V. quatenus conducebat ad ornatum ſuæ perſonæ, quam tamen per accidens in vtilitatem aliorũ non exercuit, ſed per ſe.

639 Difficultant tamen hic Theologi, an hæc diuiſio ſit adæquata? In quo puncto Soto lib. 2. de natura, & gratia, capit. 3. & Vazquez hic affirmant in adæquatam eſſe. Fundanturque iſti Authores in eo: nam datur aliquid gratuitum non pertinens ad aliquod membrum ex enumeratis: ergo non eſt adæquata. Prob. Antec. Iuſtitia originalis, quam ſecũ ſervabat Eva, antequam peccaret Adamus, (nam teſte Caiet. Eva non amiſit originalem iuſtitiam, antequam Adamus per ſuum peccatum illam amitteret) pro illo tempore non erat gratia gratum faciens, quia hæc non componitur cum peccato mortali, & illa componebatur cum peccato mortali Evæ; nec etiam erat gratia gratis data, quia non ordinabatur per ſe in bonum aliorum: ergo.

Secundo prob. Nam fides, ſpes, & auxilia, cæterę que diſpoſitiones præcedentes iuſtificationem dona gratuita ſunt; nec tamen in aliquo ex duobus membris adductis collocantur, vt per ſe patet, cum nec formaliter iuſtificent, nec in bonum aliorum

aliorum ab habente concedantur: ergo. Similiter habitus infusi subsequentes ipsam iustificationem aliquid gratuitum sunt; nec tamen in aliquo membro ex adductis collocantur: ergo. Prob. Mi. Nam si in aliquo collocarentur, maximè in gratia gratum faciente; at in hoc non collocantur: ergo. Prob. Min. Nam dona præcedentia iustificationem non sunt gratum facientia; subsequentia autem ad iustificationem gratificationem supponunt: ergo prædicta ad gratiam gratum facientem non spectant. Simile argumentũ fit de gratia consummata, & gloria, quæ sunt dona gratuita; nec tamen sunt gratia gratum faciens, nec gratia gratis data, quia sunt ex meritis: non ergo hæc divisio est adæquata.

640 His tamen non obstantibus, debemus dicere prædictam divisionem esse adæquatam. Nam ex Scriptura, iuxta quam debemus loqui in materia tam gravi, non habemus alia membra gratiæ revelata, nisi vel illa, quę bonum faciunt habentem, & eius actum bonum reddunt, & ea, per quam ministerialiter cooperamur ad salutem aliorum: Vnde ad difficultatem propositam ex Soto, & Vazquez resp. Ad 1. hic esse locutionem de gratia supernaturali; iustitia autem originalis, quæ mansit in Eva post peccatum suum, ante quam Adam peccasset, donum supernaturale non erat: & sic nulli mirum, quod sub membris huius divisionis non comprehendatur. Vel meliùs dicetur, quod iustitia originalis, quæ ante peccatum Adæ remanebat in Eva, erat ipsa gratia gratum faciens in corrumpi: deseruerat enim per Evæ peccatum partem superiorem rationis Evæ, & manebat in sola subiectione appetitus inferioris ad rationem, quæ erat effectus secundarius eius, expectans ad sui adæquatam decisionem solemnitatem peccati Adæ, cui primo dictum fuerat: *In quacũque die comederis ex eo, morte morieris.*

Ad secundum dico, omnia illa dona præcedentia iustificationem reduci ad gratiam gratum facientem: nam licèt in recto gratia gratum faciens non sint, sunt tamen gratia gratum faciẽs in obliquo, quatenus ad gratiam gratum facientem disponunt. Idemque dico de alijs donis gratuitis subsequutis ad iustificationem, quæ etiam ad gratiam gratum facientem reducuntur, quatenus ex illa consequuntur. Similiter visio beata, & gratia, vt consummata per gloriam, non sunt gratia in se, quia ex meritis conceduntur: vnde non continentur indiviso, quod est donum supernaturale, nec debitum naturæ, nec debitum personæ, siquidem ex debitis cõceduntur. Non sic philosophandum de gratia, & gloria parvulorũ, quæ non ex meritis, sed per modum gratuitæ hereditatis à Deo liberaliter donantur: ista enim ad gratiam gratum facientem reducuntur, vel vt nobilissimus eius ornatus, vel vt vltimi fructus.

641 Sed instas. Quæ disponunt ad iustificationem propriam, per nos reducuntur ad gratiam gratum faciẽtem; sed gratia gratis data etiam disponit ad iustificationem aliorum: ergo etiam reducetur ad gratiam gratum facientem aliorum: & sic hæc divisio bona non erit, quia eius membra non erunt opposita inter se suis rationibus formalibus. Similiter gratia Christi per se habebat gratificare animam Christi, & per se etiam habebat conducere ad iustificationem aliorum; nam Christus *Propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de Cœlis*, imò & principale motivum advẽtus eius fuit redemptio nostra, & iustificatio nostra: ergo eidem indivisibili gratiæ cõvenit adæquata divisio gratiæ in gratum facientem, & gratis datam.

Ad hoc concedo, quod dispositiones ad gratiam iustificantem reducuntur ad membrum gratiæ gratum facientis, quia cum sint in eodem, in quo est gratia gratum faciens, per se sunt in vtilitatem habentis; dispositiones autem existentes in vno extremo ad iustificationem alterius extremi propriè non sunt in vtilitatem habentis illas, sed in vtilitatem alterius; & sic nequeunt reduci ad gratiam gratum facientem, sed reducentur ad gratiam gratis datam, quia per se respiciunt bonum alterius subiecti.

Ad illud de gratia Christi dico, quod in ea hoc fuit singulare, quod & erat gratia Christi in specialissimum ornatum eius; & sic erat gratum faciens, & respiciebat vtilitatẽ solam humanitatis eius; & erat gratia capitis, quæ per se habebat influere in membra sua salutem æternam, & temporalem: & sic iuxta diversas formalitates erat gratum faciens, & gratis data, id est, per se conducens

ad vtilitatem aliorum. Vnde hic debemus philosophari de gratia Christi, sicut in proœmialibus Theologiæ philosophamur de practico, & speculativo: Cum enim habitus inferioris ordinis dividantur per practicum, & speculativum, tanquam per differentias sibi oppositas, habitus Theologiæ ob sui eminentiam simul est speculativus, & practicus formaliter eminenter: ita & de gratia Christi dicendum quod cum gratia hominis puri dividatur per gratiam gratum facientem, & gratis datam, gratia tamen hominis Dei obsui superioritatem non sic debet dividi, sed in vna ratione eminenter secum debet adunare vtramque formalitatem gratiæ gratum facientis & gratis datæ quintum ad hoc, quod est per se respicere vtilitatem habentis, & vtilitatem aliorum.

642 Sed instas. Gratia gratis data secum compatitur peccatum mortale, vt communiter dicitur à Theologis; at gratia Christi secundum nullam sui formalitatem erat compatibilis cum peccato: ergo secundum nullam sui formalitatem erat gratia gratis data. Confir. Gratia gratis data ex eo dicitur, quia nulli datur ex debito; at gratia habitualis Christi data fuit Christo iuxta aliquos ex debito physico, & iuxta alios, qui melius sentiunt, ex debito decentiæ: ergo gratia habitualis Christi non fuit gratia gratis data.

Ad primum dico, quod licèt hoc admittatur de gratia gratis data, prout in inferioribus invenitur divisa à gratia gratum faciente; non tamen est verum de gratia gratis data, prout in vna superiori gratia habituali Christi habetur eminenter adiuncta. Secundò. Licèt hoc possit convenire gratiæ gratis datę, prout reperiri potest in subiecto peccabili, non tamen hoc convenire ei potest, prout reperitur in subiecto impeccabili, qualis fuit Christus. Ad confir. dico, quod debitum solius decentiæ non tollit rationem gratię, nec gratis datę, nec gratum facientis.

643 Sed contra huiusmodi doctrinam, quod videlicèt gratia habitualis Christi, vt fuit gratia capitis, fuerit gratia gratis data, ingentem habeo difficultatem. Nam, vt scimus ex Div. Thom. 3. part. quæst. 7. artic. 7. præter gratiam habitualem Christi, vt quidam homo singularis erat, & gratiam etiam vt capitis, inveniuntur omnes gratiæ gratis datæ, vt constat ex litera artic. 7. citati, vbi probat in Christo, quia excellentissimus, primus, & principalis fidei doctor, affuisse excellentissime omnes gratias gratis datas: non ergo debemus dicere ipsam gratiam habitualem, prout capitis, fuisse in Christo gratiam gratis datam.

Quod sic vrgetur. Nam, vt inquit Div. Thom. in adducto artic. gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei, & spiritualis doctrinæ manifestationem: oportet enim eum, qui docet, habere ea, per quæ sua doctrina manifestetur, alias sua doctrina esset inutilis, ex quibus infertur clare, quod influxus gratiæ gratis datæ in vtilitatem aliorum debet esse per actum externum, quo exterius doctrina fidei manifestetur; influxus autem gratiæ Christi, vt capitis in membra sua non fuit per actum externum; sed fuit per actus meritorios, tam interiores, quam exteriores: & sic ex illo influxu male colligimus gratiam Christi capitalem fuisse gratiam gratis datam. Quæ doctrina videtur litera Div. Thom. ad 1. ibi: *Dicendum, quod sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios, tam interiores, quam exteriores; ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, & alia huiusmodi.*

Quibus benè libratis, & ponderatis, sum in eo sensu, quod videlicèt gratia capitalis Christi, quæ non est alia, nisi gratia habitualis cum modo, nulla via gratia gratis data prout sic dici possit; nam influxus gratiæ capitalis est solum per meritum, sivè internum, sivè externum, vt vidimus ex Div. Thom. supra: influxus autem gratię gratis datæ tantum est per actus externos manifestativos fidei divinæ, & veritatis Christianæ, qua salvamur, puta per externam revelationem secretorum cordis, per patrationem miraculi, & alias huiusmodi, ad quos actus perficiendos Christus habebat omnes gratias gratis datas distinctas à gratia habituali, etiam vt capitalis erat. Vbi pondero, quod influxus

gratiæ

gratiæ gratis datæ in aliorum vtilitatem non est ille, quo effectivè meritoriè gratia iustificans in alios derivatur, sed est influxus purè manifestativus, quod verè sit fides, in qua Catholici salvari prætendimus: hoc autem manifestare non pertinebat ad gratiam Christi, neque secundum quod gratia singularis erat, neque secundum quod gratia capitalis, quia proùt sic erat causa meritoria gratiæ omnium hominum, qui subChristi redemptione salvandi erant. Et hæc de isto quæsito.

§. II.

Vtrùm diuisio gratiæ in operantem & cooperantem sit conuenienter tradita?

644 IN artic. 2. huius quæstionis 111. docet Div. Thom. gratiam, sivè accipiatur pro dono actuali, sivè pro habituali, convenienter dividi in operantem, & cooperantem. Docet insuper D. Thom. quod voluntas in actu interiori, quo incipit velle, retrahendo se à malo, habet se tantum vt mota, & consequenter talis motus est gratia operans: in actu vero interiori imperato, quo prosequitur exequutionem boni intenti voluntas habet se vt movens mota, & consequenter talis motus est motus gratiæ cooperantis. Tandem docet, quod gratia habitualis, quatenus gratificat, & sanat hominem, est gratia operans: quatenus vero est principium operis meritorij, simul concurrens cum libero arbitrio est gratia cooperans.

Hæc divisio celebris est, & ex litera P. Augustin. desumpta. Nam libro de gratia, & libero arbitrio capit. 17. sic habet: *Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit, quoniam ipse, vt velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Et infra: *Vt ergo velimus, sine nobis operatur: cum autem volumus, & sic volumus, vt faciamus, nobiscum operatur.* Hinc hanc distinctionem admittunt omnes Scholastici: quamvis circa explicationem eius non sit concors eorum sententia. Et quidem primo difficultant, quid sit ille motus, seù Dei effectus, qui dicitur gratia operans. Secundo difficultant, quid sit illud operari in nobis sine nobis.

Et quamvis Div. Thom. dicat in articul. citato, quod gratia, sivè accipiatur pro habituali, sivè pro actuali, convenienter dividitur in operantem, & cooperantem: tamen difficultas præsens non est de gratia habituali, cum sit facilè intelligere, quod gratia habitualis eo modo gratum facit, ac in nobis gratitudinem operatur; dum enim primum non intelligitur de vera efficientia, sed solum de communicatione effectus formalis: ita & secundum non intelligitur de vera operatione, sed de communicatione effectus formalis, quo effectu formali communicato, facilè est etiam intelligere, quo modo ipsa gratia gratum faciens cooperari dicatur per hoc, quod est principium nostri boni operis meritorij, quod simul procedit à gratia, & libero arbitrio. Relicta ergo gratia operante, & cooperante habituali, ad solam actualem reducitur præsens difficultas, & primo circa intelligentiam gratię actualis.

645 Et quidem sunt aliqui Doctores, qui gratiam actualem dicunt actum nostrum à nobis elicitum, & effectum. Alij autem sunt, qui gratiam istam operantem ponunt in quadam applicatione efficaci, quam aliqui dicunt motum virtuosum: alij qualitatem transeuntem, vi cuius voluntas primum actū suum operatur. In qua sententia gratia actualis operans semper est aliquid nobis inhærens. Tertio alij dicunt gratiam actualem operantem consistere in quadam subordinatione ad Deum, vi cuius, dum Deus vnitur per modum moventis voluntati, ipse operatur sine aliquo intrinseco recepto in voluntate. Itaque Deus movet voluntatem in hac sententia sine eo, quod aliquid efficiat in ea, sed voluntas sic extrinsicè mota operatur, quod Deus vult eam operari per quamdam naturalem subordinationem ad Deum primo moventem. Hæc sententia solet tribui Asturicensi in manuscriptis ad tractatum de gratia. Vnde hic auctor licèt sit de illis, qui cum Scoto ad applicandam voluntatem efficaciter ad operandum nihil intrinsecum inhærens voluntati à solo Deo causatum apponunt, tamē non est de illis, qui dicūt voluntatem primo se determinare, ita vt

teneantur ad ſcientiam mediam recurare: nam in hoc modo dicendi Deus primo incipit movendo voluntatem, & voluntas operatur iuxta talem motum. In qua ſententia fuerunt primi Ieſuitæ, de quibus catalogum intexi in ſecũdo tomo meæ primæ partis in principio voluminis.

Inter eos autem, qui primam ſententiam tenent, adhũc eſt magna diviſio. Nam nomine actus noſtri, in quo dicunt gratiam operãtem conſtitui, quidem intelligunt omnem actum noſtrum præcedentem noſtram iuſtificationem, etiam ſi deliberatè fiat: actus autem, qui ſequuntur iuſtificationem, ad gratiam cooperantem pertinere affirmant. Sic Molina in Concordia quæſt. 14. artic. 13. diſput. 4. Alij intelligunt illum actum, qui eſt intentio ſimplex, vel ſimplex voluntas, qua primo volumus, ſeũ intendimus bonum: electionem vero, & reliquos actus poſteà ordinatos ad finem intentum, in quibus voluntas ſe movet, & deliberatè procedit, dicunt ad gratiam cooperantem pertinere. Quæ ſententia tribuitur Caietano, & Soto à Magiſtro Curiel.

Alij dicunt gratiam operantem eſſe actum noſtrum internum, cooperantem vero externum. Quod tribuitur Durando in 2. diſt. 16. quæſt. 3. nomine autem actus interni intelligunt actum imperantem, & nomine actus externi actus extra voluntatem imperatos. Alij dicunt gratiam actualem operantem ex parte intellectus eſſe piam, & ſanctam cogitationem, qua ſubito illuſtratur intellectus, & afficitur voluntas: & ſic mediante illa cogitatione operatur Deus ea, quæ pertinent ad noſtram converſionem movendo, ſuadendo, atque alliciendo voluntatem. Ita Vazquez 1. part. diſput. 88. cap. 6. qui omnem gratiam actualẽ reducit ad ſanctam cogitationẽ.

646 In hoc puncto primo oportet tenere cum nobiliſsimis Thomiſtis gratiam actualem operantem non eſſe actũ noſtrum à nobis effectum, & elicitum. Hoc exiſtimo eſſe claram literam Div. Thom. hic artic. 1. ibi: *Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, ſed moventis: in illo ergo effectu, in quo mens noſtra eſt mota, & non movens, ſolus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, & ſecundum hoc dicitur gratia operans.* Itaque illa eſt gratia actualis operans, ad quam voluntas noſtra ſe habet vt purè mota; at voluntas reſpectu cuiuſcũque actus ſui ab ipſa effecti & eliciti non ſe habet vt purè mota, ſed ſe habet vt movens, cum ſit principium activum ſui cuiuſcumque actus: ergo in nullo actu voluntatis ſtare poteſt gratia vt operans. Deinde Gratia operans eſt Dei auxilium collatum voluntati ad hoc, vt ipſa primo operetur, id eſt, vt primam ſui eliciat operationem: ergo ipſa prima operatio volũtatis eſt effectus gratiæ actualis operantis: ergo in tali actu nequit ſtare gratia actualis operans. Itaque gratia vt operans illa tantum eſt, quæ prout ſic ſolum à Deo eſt; quilibet autem volũtatis actus à voluntate effectivè vitaliter eſt: nullus ergo actus voluntatis gratia operans eſſe poterit.

647 Secundo hic tenere oportet cõtra Ioannẽ Vincentium hanc gratiam actualem operantem non conſiſtere in illa plena ſubiectione, qua voluntas operatur, ex hoc ſolum, quod vult eadem operari, ſecluſo omni intrinſeco applicante voluntati inhærenti. Nam voluntas vt ſequatur motum divinum, & iuxta illum operetur, neceſſe eſt, quod prẽhabeat vires ad producendum actum, quem Deus vult illam elicere, neque aliter poteſt Deo moventi in operando ſubordinari; at ſi Deus reſpectu actus gratuiti ſupernaturalis, dum voluntatem movet, nihil intrinſecum inhærens voluntati in voluntate ponat, voluntas nullas habet vires ſupernaturales, neque permanentes, neque tranſitorias ad elicientiam actus ſupernaturalis: ergo talis motio, ſuppoſita ſubordinatione voluntatis, non eſt gratia actualis operans. Prob. Min. Nam voluntas ad primum actum ſupernaturalem non habet vires ex ſe, cum ex ſe tantum ſit in ordine naturę; neque ex vi motionis divinæ illas accipit, cum talis motus nihil intrinſecum ponat in voluntate: ergo ex nullo capite habet vires, quibus poſsit actum ſupernaturalem elicere.

Neque illa ſubordinatio, & innata obedientia ad Deum ſufficit: nam voluntas nequit obedire in elicientia actus, quem non præcontinet; debet enim principiũ effectivum actus actu virtuali præhabere eſſe, quod debet dare effectui: ergo ſi iſte ſupernaturalis ſit, debet exiſtere aliquid ſupernaturale in voluntate,

ratione

ratione cuius in effectum supernaturalem voluntas prodire possit. Deinde. Cum Deus de novo voluntatem movet, illique vnitur vt mobili, ex parte alicuius extremi debet esse physica mutatio; non ex parte Dei, quia impossibile est Deum intrinsicè mutari: ergo ex parte voluntatis recipientis aliquid à Deo, ad quod mere passive se habeat: ergo dum ille motus activus Dei nihil ponit in voluntate, nec voluntas passivè movetur, nec virtute Dei aliquid potest efficere; non ergo ibi invenitur ex parte Dei gratia actualis operans, quia nihil operatur.

Nec valet dicere, quod invenitur mutatio ex parte creaturæ, nempè actus elicitus ab ea virtute motus divini, & innatæ obedientiæ voluntatis. Non, inquam, valet. Nam voluntas nequit obedire faciendo id, ad quod non habet vires; at si ex divino motu nihil accipit supernaturale, ex nulla parte habet vires ad supernaturaliter operandum: ergo sic Deo moventi non poterit obedire in elicientia effectus supernaturalis.

648 Similiter tenendum est contra Vazquez gratiam operantem nō posse consistere in sancta cogitatione, vt inductiva est motus voluntatis. Nam sancta illa cogitatio, quamvis ex parte objecti voluntatem inflammet, seu alliciat, dum tamen in voluntate subiectivè nihil ponitur, voluntas non habet vires physicas, quibus physicè possit effectum supernaturalem actus parturire: ergo in sola illa sancta cogitatione gratia actualis operans stare nequit. Et quidem Pelagius illam sanctam cogitationem ponebat, de qua dictabat illuminare intellectum, & suscitare voluntatem; & hoc non sufficere ad actum salutarem voluntatis, docebat Augustinus: ergo gratia actualis operans nequit consistere in prędicta sancta cogitatione, etiam interna. Prob. Mai. Nam, vt refert Augustinus lib. de grat. Christi, cap. 10. tom. 7. Pelagius sic dictabat: operatur Deus in nobis velle, quod bonum est, velle, quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, & mutum more animalium tantummodo præsentia diligentes futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum pollicitatione succendit, dum revelatione sapientiæ in Dei desiderium stupentem suscitat voluntatem, dum nobis, quod tamen alibi negare non metuis, suadet omne, quod bonum est. Vbi Augustinus subiungit: *Quid manifestius, nihil aliud eum dicere gratiam, qua Deus in nobis operatur velle, quod bonum est, quam legem, & doctrinam, &c.*

Vbi ponderandum Pelagium non solum loqui de revelatione fidei ad credendum, sed etiam ad operandum, in illis verbis: operatur in nobis velle, quod sanctum est, quod vtique pertinet ad operandum, & non solùm ad credendum. Item loquitur de illa revelatione, qua excitatur volūtas ab intellectu: dicit enim, quod Deus per illam stupentem suscitat voluntatem. Item loquitur de revelatione sapientiæ, quæ vtique semper fit per internā illustrationem. Ac deinde, vt certissimè constet Pelagium admisisse internam revelationem per illustrationem, & cognitionem intellectus, non tamen inspirationem internam ex parte voluntatis, quæ per subministrationem spiritus nobis datur, legatur Augustinus in eodem lib. cap. 24. vbi contra Pelagium sic ait: *Legant, & intelligant, intueantur, & fateantur, non lege, atque doctrina in sonante forinsecus, sed interna, atque occulta, mirabili, & ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras illuminationes, sed etiam bonas voluntates.* In quibus Augustinus distinguens inter doctrinam extrinsecus propositam, & illuminationem internam dicit istam non sufficere, nisi etiam Deus operetur bonam voluntatem: ergo secundum Augustinum gratia operans nequit consistere in sola interna illuminatione, in quo, & non in alio consistit sancta cogitatio adducta à Patre Vazquez.

Iam adest tempus explicandi, quid sit gratia operans, & cooperans. Et quidem istæ gratiæ non distinguuntur per hoc, quod gratia operans sit à Deo, & gratia cooperans sit à Deo, & à creatura: cum omnis gratia entitativè sumpta à solo Deo fieri debeat. Gratia ergo operans entitativè à solo Deo est, & operatur in nobis illum quidem primum actum, quo primo volumus, quod bonū est: vnde ille primus actus effectus est gratiæ operātis, quia sola virtute motionis, vel qualitatis à nobis elicitur. Ex hoc enim quod Deus efficaciter applicat

voluntatem noſtram, vel per motionem, vel per fluidam qualitatem, voluntas illũ actum primum præcontinet, & cõſequẽter efficit ſine nobis, non ſine nobis elicientibus talem primum actum, ſed ſine nobis deliberatè elicientibus illum; quia ad poſitionem talis gratiæ ſubito, & ſine deliberatione prædictum actum elicim⁹: & ſic circa talem actum non movemus nos, ſed præcisè à Deo movemur. Et quia operari non tribuitur mobili ſed moventi, cum ſolus Deus ad illum primum actũ moveat nos, ideò illa gratia operans dicitur.

Et ſi inſtes, quod cum illa prima actio ſit libera, licèt non deliberata, neceſſe eſt, quod voluntas circa illam ſe habeat vt principium activum, & paſsivum, ac per conſequens quod ſe moveat ad illã; nam ſe movere non eſt aliud, quam vitaliter agere, & vitaliter pati, ac per conſequens talis prima actio erit à nobis, non tantum elicitivè, ſed etiam motivè: & ſic non erit effectus gratiæ operantis, ſed cooperantis. Reſpondeo, talem actionem eſſe à voluntate motivè elicitivè, quia elicit, & recipit illam; non vero eſſe à voluntate ſic motivè, quod ipſa facta in actu per ſuum proprium actum ſe determinet ad viteriorem actum, ſicut intellectus factus in actu per principia ſe movet ad actum concluſionis, in quo ſolum propria ratio motus intellectualis, & voluntarij invenitur: & ſic movens propriè ad talem actionem ſolus eſt Deus: & ſic talis actio propriè effectus gratiæ operantis dicitur. Poſtquam autem iam ſummus in actu proprio conſtituti, & ex iſto actu movemus nos ad vlteriorem actum, ex proprijs determinando nos ad illum, tunc dicimur cooperari gratiæ Dei, quia, cum ad talem actionem nos vere, & propriè moveamus, vere Deo operanti cooperari intelligimur.

Sed inſtas. Poſtquam iam ſumus in actu per primam operationem, cum ſimus indifferentes ad bonam, vel malam electionem, non determinamur ad bonam, niſi virtute novę gratię efficacis, cuius hæc ſecunda operatio eſt effectus: ergo hæc non erit effectus gratiæ cooperantis, ſed ſolum operantis. Sed reſpondeo negando Conſequent. Quia licèt determinemur à Deo, vt à cauſa prima; tamen ſic determinamur, quod etiam virtute primi actus nos determinemus, & moveamus ad prædictæ actionis elicientiam; vnde talis actio eſt à nobis, tanquam à moventibus nos, & ſic eſt effectus gratiæ cooperantis.

650 Sed hinc inſurgit difficultas non retinenda. Etenim cum Angeli libere, & meritoriè per primum ſuum actum in primo ſuæ conditionis inſtanti elicitum moveantur; non videtur, qua ratione actus ille primus meritorius ſit actus gratiæ operantis. Vi huius difficultatis præocupatus P. Franciſcus Roſende ex Ordine Clericorum Minorum in ſuo tomo de ſtatu originalis iuſtitiæ negavit illum primum actum Angelorum fuiſſe liberum libertate indifferentiæ, ſed ſolum fuiſſe liberum à coactione: vnde & dixit fuiſſe meritorium, & negavit potuiſſe eſſe peccatum. Sic ad litteram tenet tractatu 3. diſput. 8. num. 48. Quam opinionem ſupra tomo 1. in 1.2. ad longum impugnavimus: & exiſtimo propter eam, & alias ſimilis furfuris librum talis Auctoris eſſe prohibitum. Qua doctrina reiecta, reſpondeo cum noſtris Thomiſtis actum primum Angelorum fuiſſe liberum, & meritorium, non tamen deliberatum: & ſic fuiſſe effectum gratiæ operantis, à qua licèt procedat actus neceſſarius quoad ſpecificationem, non tamen eſt neceſſe, quod talis actus ſit neceſſarius omni neceſsitate, tam quoad exercitium, quam quoad ſpecificationem.

Et ſi inſtes, quod ex litera D. Tho. in hoc articulo 2. conſtat, quod gratia habitualis, ſecundum quod ſubiectum gratificat, eſt operans; ſecundum vero quod eſt principium actus meritij, eſt cooperans: vnde ſi primus actus Angeli meritorius fuit, cũ ex gratia proceſſerit, debuit eſſe effectus gratię operantis iuxta doctrinã D. Th. Reſpondeo doctrinam D. Thom. debere intelligi non de primo actu, ad quem voluntas non poteſt ſe movere ex præcedenti actu ſuo. Et ſi inſtes, quod ſi ille actus fuit liber libertate ſaltẽ quoad exercitiũ, voluntas potuit non elicere illũ & potuit illũ elicere: ergo ſe determinavit ad elicientiam illius; ac per conſequẽs non fuit tãtum à Deo mota in elicientia eius, ſed verè ſe movet: ac per Conſeq. talis actus fuit effectus gratiæ coope-

cooperantis, nam iste contingit, quando non solum Deus est movens, sed etiam voluntas se movet. Sed respondeo effectum gratiæ cooperantis non contingere, quando voluntas se movet ex solo Dei dictamine, sed quando se movet ex proprio actu eius precedente. Angelus autem in primo actu non se movet ex proprio actu, sed solum ex Dei dictamine: & sic tale meritum non fuit effectus gratiæ cooperantis, sed solius operantis Dei.

651 Adhúc instas, quod voluntas Angeli ante primi actus elicientiam habeat perfectum iudicium, & indifferentiam: ergo non solus Deus determinavit illam ad actum, sed verè etiam illa determinavit se ad illum. Deinde. Ille actus equivalenter fuit multiplex, nam per illum verè voluit finem, & media: ergo ex volitione finis potuit se movere, saltem virtualiter ad volitionem mediorum. Quod videtur sufficiens ad asserendum prædictum actum, secundum quod virtute finis amati voluit media, respectu mediorum fuisse effectũ gratiæ operantis; nam in secundo instanti non se movit ex vno actu ad alium actum, sed tantum continuavit libere primum: & tamen illa continuatio fuit effectus gratiæ cooperantis.

Respondeo concedendo ante elicientiam primi actus voluntatem fuisse indifferentem, id est, ex ipsa rei natura non determinatam, & habuisse perfectissimum iudicium: cæterum dum non erat in actu, non habuisse principium ad determinandum se ex proprijs. Vnde solum se determinavit elicitivè, id est, per elicientiam, & passivam receptionem talis primi actus: & sic tota illa determinatio reducta fuit ad gratiam Dei, & talis actus fuit effectus solius gratiæ operantis.

Ad secundum dico, quod respectivè ad Angelum ille actus nõ fuit multiplex, sed fuit vna simplex volitio mediorum in fine; non autem ex amore finis etiam virtualiter: & sic non se movit ex amore finis ad volitionem mediorum: sed ille actus tantum habuit id, quod attinebat habere primum actum Angelicum, per quem primo factus est Angelus in actu, ex vi cuius potuit cõtinuare primum meritum, vel illo relicto, peccare per amorem alterius pravi finis. Vnde non fuit idem de primo instanti, & de secundo; nam ad primum nullo modo præcessit alius, ex quo posset se movere ad aliũ, vel ad continuationem primi; benè vero in secundo instanti præcesit: & sic continuatio meriti fuit effectus gratiæ cooperantis. Hinc etiam patet, quam solidè probant Thomistæ Angelum in primo actu suo etiam libero non potuisse peccare, esto potuerit mereri. Etenim, cum ille actus fuerit primus, non potuit Angelus ex proprijs se determinare, sed solum potuit determinari ex Dei dictamine: cumque ex Dei dictamine nihil obliquum, seù moraliter deficiens sequi possit, peccatum in illo primo actu haberi non potuit: potuit tamen adesse meritũ, quia ad hoc sufficit se movere ab bonum elicitivè, sivè ex proprio, sivè ex Dei dictamine.

§. III.

Soluuntur aliquæ difficultates contra dicta.

652 PRIMO arguitur contra id, quod dictum est, quod gratia operans non sit actus interior voluntatis. Etenim D. Tho. hic in articulo. Secundo ad primum dicit, quod gratia, vt est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter: at vero gratia operans agit in animã effective, siquidem in nobis aliquid operatur sine nobis: ergo gratia operans nõ est qualitas impressa in nobis, & sic erit operatio nostra. Secundo quæst. 110. artic. 2. dicit, quod gratuitus effectus, quo movetur anima à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, non est qualitas, sed motio quædam animæ; cuius reddit rationem, quia actus moventis in moto est motus: ergo si gratia operans movet nos ad agendum, tanquam aliquid impressũ à Deo, necessariò est motus aliquis in nobis, & nõ qualitas, siquidem est actio moventis in moto; in intellectu autem, & voluntate idem est motus, & actus: & sic gratia operans erit actus noster.

Respondetur ad 1. Div. Thom. stare pro nobis: nam non dicit, quod gratia operans consistit in ipso motu interiori, sed dicit, quod secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum interiorem, dicitur gratia operans, non ipse actus interior,

qui est effectus ipsius motionis, sed ipsa Dei motio. Per id autem, quod dicit ad primum, quod gratia, vt est quæda qualitas accidentalis, non agit in animam effectivè, sed formaliter, solum vult, quod comparatione formæ ad subiectum gratiæ qualitas non agit effective: non vero negat, quod respectu actus interioris, qui est elicitive ab anima, non possit comparari gratię qualitas effective; sicut de omni forma accidentali operativa dici debet, quod in ordine ad subiectum, cui inhæret, solum causat formaliter, quia solũ comparatur vt forma ad subiectum: cum quo benè stat, quod si actio sit vitalis, & maneat in subiecto, effective illam causet in subiecto.

Ad id, quod adducitur ex quæst. 110. quod auxilium ad cognoscẽdum, vel aliquid volendum non est qualitas, sed motio, dico solum velle non esse qualitatem quoad modum, quia non est permanens, sed fluida, & per modum tranſeuntis cõmunicatur subiecto: non autem negat quoad suam entitatem esse qualitatẽ applicativam, & effectivam prædicti primi interioris actus. Sed demus, quod sit motus quidam virtuosus, quo anima movetur à Deo ad prædicti actus interioris elicientiam: nõ sequitur ex hoc, quod gratia operans sit ipse motus interior voluntatis. Et ad prob. quod actus moventis in moto est ipse motus, dico duplicem esse motum inmobili, alium, respectu cuius mobile purè movetur, alium, cuius ipsum mobile est principium activum vitale; primus est gratia operans, secundus est effectus gratiæ operantis: vnde nunquã sequitur, quod primus motus interior voluntatis sit gratia operans.

653 Sed instas. Si talis motus receptus, & impressus à Deo non sit qualitas operativa, non potest intelligi, quod effective causare possit motum interiorẽ voluntatis: ergo nõ poterit intelligi, quod verè sit gratia operans. Conseq. videtur bona, nam de conceptu gratiæ operantis est, quod physicè efficiat in nobis aliquẽ bonum effectum. Antec. autem prob. Nã de conceptu motus purè recepti, & impressi à Deo solum est voluntatem denominare passivè motam; per hoc autem solum, quod voluntas passivè moveatur, nõ fit potens ad efficiendum actum: sed vltra prærequiritur, quod in se habeat vires effectivas actus, vi quarum applicata per prædictum motum actus, ad quos movetur, eliciat; motus enim tantum intelligitur esse applicatio virium præcontinẽtium actum efficiendum: ergo si talis motus non sit qualitas operativa, non poterit intelligi, quod sit principium effectivum prædicti actus interioris.

Ad hoc nego Antec. Nam, vt benevidit Caietanus, ille motus receptus in voluntate, & impressus à Deo est motus ex Dei efficacia virtuosus, & quia virtuosus, reddit voluntatem potentem, imò & necessariò operãtem illum primum actũ interiorem. Vnde talis motus nõ est pura applicatio virium voluntatis, sed etiã dat virtutem incompletam, qua voluntas fit potens exire in primum actum indeliberatum: cum enim ille primus actus sit imperfectissimus, ad sui efficientiam non requirit qualitatem per modũ qualitatis influentem, sed sufficit illi ratio motus ex Dei efficacia tribuens virtutem ad eliciendum actum.

654 Semper tamen habetur difficultas in dignoscendo, quid sit illa virtus operativa, si qualitas non sit. Sed dicatur motum agentis infinitè efficacis posse ex efficacia virtutis divinę participare vim necessariò illativam actus in voluntate: neque enim necesse est, quod omnis vis effectiva sit qualitas; hæc enim solum est operativa per modum actus primi, & indiget, vt operetur, alio applicante ab ipsa qualitate distincto: motus autem receptus in voluntate est ipsa applicatio efficax per modum vsus primi agentis necessariò connexi cum elicientia actus ex parte mobilis. Vbi adverterim hic omnia esse difficilia: nam si dicamus non esse motum, sed qualitatem per modum fluxus, & transitive, etiam hoc nõ caret gravissimis difficultatibus. Nam nequit intelligi aliqua qualitas transiens in intellectu, nisi per modum actus secundi, vel per modum actus primi; si sit per modũ actus secundi, nequit esse nisi intellectio; si per modum actus primi, cum sit actus primus creatus, indigebit alia applicatione, seù qualitate, & sic dabitur processus in infinitum. Quod si dicatur non indigere; nec aliæ virtutes per modum actus primi nova applicatione indigebunt; quod in nostra Schola defensari non potest.

Item si ad primum actum indeliberatum, quia primus, qualitas desideratur,

etiam

etiam desiderabitur ad actus malos, si primi sint: dicetur ergo Deus operari in nobis sine nobis, & excitare nos ad actū peccati, saltem pro materiali, quod nullo modo potest admitti, alias inciperet Deus in nobis actum peccati, seù id, quod pertinet ad operandum peccatum excitando, & movendo ad illud. Tertiò. Quia in intellectu, quando primo excitatur, & vocatur à Deo, non requiritur alia qualitas, quam repræsentatio obiecti convenientis, qua repræsentatione dicitur illuminari, & illustrari intellectus; sed repręsentatio non fit per qualitatem fluentem, sed per species impressas, quæ solum sunt repræsentativæ obiecti: ergo non consistit illa excitatio, & illustratio obiecti per qualitatem transeuntem.

655 Sed ad hæc respondeti potest, primam illam qualitatem nec esse actum primum per modum habitus, neque esse actum secundum intellectus, qui dicitur intellectio, sed esse quid medium inter habitum, & intellectionem applicans efficaciter actum primum ad actum secundum, & faciens, quod actus secūdus egrediatur efficaciter ab actu primo; cū enim actus primus sit in potentia simpliciter ad actum secundum in actualitate perfectiorem, non potest actus secundus immediatè, & se ipso egredi à primo: & sic, vt egrediatur, requiritur prædicta qualitas transiens, & fluens, quæ est maioris actualitatis actus primi, coniungens actum primum cum actu secundo. Nec tamen prædicta qualitas ad præstandum hunc effectum requirit aliam applicationem; quia hac solum indiget qualitas habitualis, quia hæc sola est in potentia simpliciter ad actum, & omninò indeterminata, & indifferens ad illum: qualitas autem nostra non sic, quia ex ipsa Dei efficacia est intransitivè determinatio ad determinatum actum.

Ad secund. nego Antec. Deus enim ad actus malos pro formali non movet, neque excitat, sed voluntas, cum sit primum deficiens, proposito obiecto alliciente illam ad sui pravum amplexum, se determinat; nam ad malum sibi sufficit, non vero ad bonum: vnde nec physicè, nec moraliter primi actus mali ad Deum reducuntur. Ad tert. dico qualitatem hanc fluidam non requiri ad intellectionem per modum illuminantis, & illustrantis per repræsentationem obiecti, sed per modum applicantis potentiā, vt cum talibus speciebus eliciat aprehēsionem, seù iudicium de conveniētia obiecti; nam ad illam vtrunque requiritur, nempè concursus obiecti per species, & potentiæ: vt ergo potentia efficaciter applicetur, talis qualitas requiritur.

§. IV.

Explicatur; quid sit gratia cooperans, & adiuvans in gratia actuali.

656 DE gratia cooperante non vno modo loquuntur Theologi. Aliqui enim existimant idē esse gratiam operantem, & cooperātem, sub diversa tamen consideratione. Nam quatenus antecedit nostrum consensum, est operans; quatenus vero in nobis permanens efficit consensum liberum, dicitur cooperans: nam ita tunc consensus noster est à Deo, quod non solum immediate in illum influit vt causa physica, sed etiam vt causa moralis media cogitatione, & modo, quo intellectus allicit voluntatem. Et per hanc cogitationem, quatenus tendit in consensum, Deus cooperatur nobiscum: & sic habet rationem distincti beneficij & novæ gratię, vt respicit novum effectum, qui est cōsensus, sed nō est nova entitas auxilij. Ita tenet Vazquez hic disp. 185. soletque tribui hæc sententia Molinæ in concordia, quæst. 14. artic. 3.

Secundò alij dicunt auxilium cooperans esse auxilium speciale respectu illorum actuum, qui sequuntur primum; nā primum actum dicunt pertinere ad gratiam operantem, qua aliquis non se movet, sed movetur à Deo: ad gratiam vero cooperantem dicunt pertinere, quod voluntas etiam se moveat. Distinguunt tamē duplex se movere, nempè physicum, & morale, & dicunt Deum non esse causam moventem physicè sine nobis; atque adeò in motione physica voluntatis cooperantem gratiam inveniri: esse tamen Deum causam moralem allicientem, & suadentem sine voluntate, quia voluntas, etsi libere eliciat actum, non tamen moraliter se movet ad illum, quia non sibi persuadet, nec se allicit, sed tantum ab obiecto allicitur. Et sic ad primum actum datur gratia operans, quia in primo actu voluntas non se movet nec impellit: post-

quam

quam vero attracta est ab obiecto, ipsa se incitat ad reliquos actus. Citantur pro hac sententia Bellarm. lib. 1. de grat. & lib. arb. cap. 14. & Valentia 1. 2. disput. 8. quæst. 3. part. 5. Itaque in hac sententia Deus dicitur tribuere gratiam operantē, quando se solo movet moraliter, mediāte proportione obiecti interius facta, alliciendo, & retrahendo voluntatem; tribuit autem gratiam cooperantem, quando viam parat ad ea, ad quæ moraliter movet, vt exequutioni mandentur, dando facultatem, & vires, aut etiam concursum physicum generalem in actum, qui etiam adiuvat & cooperatur: nam in genere physico solum cōcursum concomitantem, & in ipsum actum influētem agnoscunt prædicti Auctores. Et quia hic concursus identificatur cum actu, aliqui ex istis dicunt auxilium cooperans esse ipsum liberum actum.

Ex his etiam, qui hanc divisionem in gratiam operantem, & cooperantem ex parte physicæ motionis, & auxilij admittunt, aliqui tenent gratiam operātem nihil esse aliud, quam ipsum motum subitum, & indeliberatum, mediāte quo Deus movet voluntatem ad consensum liberū. Ita Curiel hic tract. de gratia actuali, dub. 2. §. 6. & Gonçalez 1. part. disp. 58. sect. 3. Alij tenent gratiam cooperantem esse distinctam motionem, seù qualitatē quæ post gratiam operantem, & excitantem determinat ex parte Dei ad consensum liberum, non quoad specificationē: sed quoad exercitium actus; quoad specificationem enim semper supponitur aliqua virtus, quæ pertinet ad auxilium sufficiens: illi vero motus in deliberati cōcurrunt ex parte causę creatæ, non autē se habent vt concursus Dei causæ vniversalissimæ. Ita communius tenēt Thomistæ. Lorca hic disp. 18. existimat gratiā adiuvantem non esse vnicum donum, sed coalescere ex pluribus. Primo enim consistere docet in aliquo habitu, quo adiuvatur potentiarum infirmitas. Secundo in cogitatione congrua: multum enim nos adiuvat ipsa moralis motio obiecti. Tertio in externa protectione Dei tollēte impedimenta, & tentationes, & conferente incitamenta ad bonum. Quarto in concursu generali concomitante, & influente in ipsam operationem.

657 Pro exacta intelligentia huius difficultatis adverto, quod gratia, seù auxilium dicitur adiuvās dupliciter; vno modo in lata quadam significatione; alio modo specialiter, & stricte. Generaliter sumpta est omne auxilium, quod aliquo modo potest cōducere ad bonum opus, sivè intrinsecè, sivè extrinsecè, sivè antecedenter, sivè concomitanter. Et sic non est dubium, quod sententia Patris Lorca verissima est: quia in hac acceptione gratia adiuvans, & omne illud, quod cōducit ad opus, imò in hoc sensu gratia etiam operans iuvans est. Qua ratione forsan moti sunt, qui non distinxerunt gratiam operantem, seù excitantem ab adiuvante, seù cooperante. Specialiter autem, & stricte sumitur gratia adiuvans, & cooperans, prout condividitur à gratia operante, seù excitante.

Quæ divisio convenienter sumitur, eo quod Pelagiani gratiam adiuvantem, prout concomitans est, admiserunt, sed non excitantem physicè per subministrationem spiritus interiorem. Dicit enim Augustinus lib. 1. contra duas epist. Pelagianorum: *Vos autem in bono opere sic putatis adiuvari hominem gratia Dei, vt in excitanda eius ad bona opera voluntate, nihil eam credatis operari.* Et hoc dicebant quidam discipuli Pelagij, sic admittentes gratiam Dei, quod homo propria voluntate excitatus in ipso opere divinitus adiuvaretur, quod vtique pertinet ad concursum concomittantem: necesse ergo fuit distinguere gratiam adiuvātem, seù cooperantem speciali modo ab ipsa gratia excitante. Et saltem constat apud omnes diversa esse officia, & effectus gratię excitantis, & adiuvantis; cum gratia excitans præbeat ipsam inclinationem, & exordium totius conversionis nostræ, vt inquit Tridentinum Sess. 6. cap. 5. officiū autem adiuvantis, & cooperantis est inceptum opus conversionis promovere, & adiuvare eliciendo liberum consensum cum ipsa voluntate. Punctus ergo præsentis difficultatis reducitur ad duo: primū, an ista diversa officia etiā distinctas gratias, seù dona postulent? Secundum, an quælibet illarū sit aliqua motio, vel qualitas à Deo proveniens, & ipsi potentiæ impressa antecedenter ad actum liberū? An vero sit ipse actus indeliberatus concurrens, & derivans ex se liberum, actum, vel saltem sit ipse concursus Dei concomitans, & identificatus cum actu?

658 Hic in primis reijcienda ve-

nit

nit sententia P. Vazquez de eo, quod idem sit gratia operans, & cooperans, sub diversa tamen consideratione modo explicato supra. Et quidem cogitatio congrua, in qua Vazquez vtramque identificat gratiam, operantem videlicèt, & cooperantem, non aliter movet, & cooperatur ad consensum liberum, nisi proponẽdo obiectum, cuius conveniẽtiam, & bonitatem sequatur voluntas: ergo si gratia adiuvans & cooperans non distinguitur à sancta cogitatione, quæ est gratia operans, communiter omnes vires, quib⁹ gratia nos adiuvat, consistunt in ipsa cogitatione proponente obiectum; sed totum, quod pertinet ad cognitionem obiecti, non exijt rationem doctrinæ, & revelationis: ergo tota ratio gratiæ adiuvãtis consistit in doctrina, si consistit in sancta cogitatione. Prob Min. Nam vt dicit August. lib. de gratia Christi, cap. 10. *Ad doctrinam pertinet etiam, quod sapiẽtia revelatur: ad doctrinam pertinet, cum suadetur omne, quod bonum est*: Ergo omnis suasio boni non excedit lineam, seù rationem doctrinæ; cogitatio autem non alio modo influit, & cooperatur in liberũ cõsensum, nisi suadendo, & alliciendo, quia non operatur, nisi medio obiecto cogitato, & proposito, quod vtique non habet alias vires, quam suadendi, & alliciendi; ergo si gratia cooperans, & adiuvans reducitur ad sanctam cogitationem, quatenus permanendo in nobis efficit nobiscũ consensum liberum, omnis gratia adiuvans reducitur ad suasionem, & allicientiam obiecti cogitati; sed omnis suasio boni pertinet ad doctrinã iuxta August. ergo omnis gratia Dei tam excitans, quã adiuvans cõsistit in doctrina. Quam propositionem tanquam damnatam in Pelagio execratur August.

Dices gratiam illam non esse cooperantem, præcisè quatenus cogitatio est, sed quatenus habet adiunctum affectum voluntatis ex cogitatione ortum, & quatenus datur à Deo in tali occasione, qua prævidetur voluntas contensura. Sed cõtra. Nam totus iste affectus reducitur, & originatur ex ipsa cogitatione, nec alias vires, & influxum ponit ad illum, quam ipsas vires cogitationis. Sic Pelagius fatebatur bonum affectum voluntatis ortũ ex sancta cogitatione: vt patet in lib. de gratia Christi, cap. 10. ibi: Operatur in nobis velle, quod bonum est, dum revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem, dum nobis, quod tu alibi negare non metuis, suadet omne, quod bonum est: ergo tam illustratio intellectus, quàm suscitatio voluntatis ex illa orta ponebatur à Pelagio, & consequenter non negabat sanctam cogitationem, vt excitativa est voluntatis; neque enim suasio boni, & revelatio sapientiæ fit, nisi per cogitationem, & hanc dicebat suscitare stupentem voluntatem.

Quod vero detur cogitatio in occasione, qua prævidetur consensura voluntas, hoc nõ explicat vires gratiæ, sed vsualem proportionem voluntatis, vt in tali occasione cõsentiat. Vnde vel gratia dat illam occasionem, & coaptationem volũtatis, vel non; si dat illam, gratia antecedit prævisionem voluntatis cõsensuræ: si quidem non prævidetur consensus ille, nisi pro tali occasione, neque illa occasio prævidetur, nisi per gratiam, à qua datur; Si autem gratia non dat, sed præsupponit illam occasionem, gratia non addit nisi cogitationem; & cum occasio non sit à gratia, sed præsupponatur ab illa, sequitur, quod gratia solum sit cogitatio, & consequenter vires gratiæ non sint, nisi vires cogitationis, & suasionis: quod totum pertinet ad doctrinam, vt dicit Augustinus. Stat ergo invicta consequentia illata.

659 Secundo reijcienda venit sententia Ioannis Gonçalez de eo, quod gratia cooperans consistat in ipso motu subito, & indeliberato à nostra voluntate elicito. Hæc primo reijcitur ex doctrina tradita supra, videlicèt quod nullus effectus causatus à causa creata possit esse ipsa causalitas, seù virtus causæ primæ, quæ vniversalissimà est in causando; actus autem indeliberatus est effectus procedens à voluntate creata, cum sit actus vitalis eius: ergo non potest esse ipsa causalitas, aut virtus causæ vniversalissimæ, qua Deꝰ influit in causas inferiores; auxilium autem cooperans est vere auxilium, & influxus, quo causa prima influit, & adiuvat causas secundas: ergo nõ est effectus procedens ab ipsa causa secunda.

Secundo motus ille indeliberatus non est sufficiens ad determinandam voluntatem, vt libere, & cum indifferentia operetur; quia motus indeliberatus non habet per se connexionem cum actu libero, nisi mediante cogitatione, & pro-

posi-

positione obiecti indifferentis: implicat enim sequi actum liberum, nisi ad cognitionem, & propositionem obiecti cum indifferentia; ipse autem actus indeliberatus neque in se ipso est indifferens; cum indeliberatus, & naturalis sit, neque cogitatio prima, ex qua talis actus sequutus fuit, indifferens est, sed necessaria, & naturalis: ergo vt sequatur actus liber, necesse est, quod post actum indeliberatum formetur in intellectu nova cogitatio, & propositio obiecti cum indifferentia, ad quam proximè sequatur actus liber: ergo actus indeliberatus neque est immediatè cooperans actui libero; neque connexionem per se habet cum illo, sed media nova cogitatione indifferenti, in qua est radix libertatis: & cum ista cogitatio non cooperetur actui libero, nisi morali modo, & vt proponens obiectum, consequēter totus concursus auxilij cooperantis devoluitur in cogitationem. Quæ est sententia Pat. Vazquez à nobis impugnata.

Tertio impugnatur. Nam stat benè actum indeliberatum dari, & non sequi consensum liberum, & è contra dari cōsensum liberum sine hoc, quod præcedat actus indeliberatus: ergo nullo modo actus indeliberatus est auxilium cooperans, præsertim efficax, quia auxilium efficax ex sua natura est cōnexum cum effectu. Antec. quoad secūdam partem manifestè constat in Christo, & in Angelis, qui primum actum habuerūt liberum, vt potè meritorium, & sic non incœperunt ab actu indeliberato; & tamen habuerūt auxilium cooperans: ergo. Quoad primam vero partem constat ipsa experientia sæpissimè dari in nobis istos motus, & inspirationes, quas tamen reijcimus, & non sequitur ad illas consensus liber. Inquiro ergo, quando tales motus indeliberati efficaces sunt respectu actus liberi, quid habent distinctum ab eisdem motibus, quando efficaces non sunt? Vel enim aliquid intrinsecum illis supperadditur præter naturam motus indeliberati, vt efficaces reddantur, vel non; si primum, in illo intrinseco, quod recipiunt, consistet ratio gratiæ cooperantis efficaciter: nec potest assignari quid sit, nisi aliqua motio divina, & easdem difficultates patitur hoc intrinsecum, quidquid illud sit in ordine ad libertatem non lædendam, quam physica illa qualitas. Si secundum; ergo gratia efficax non distinguitur ab ineffieaci per aliquid intrinsecum; quod isti Auctores in doctrina S. Thom. & D. Augustini renuunt confiteri, & coguntur reducere infallibilitatem auxilij efficacis ad intrinsecam providētiam, vel præscientiam Dei, quia scilicèt datur auxilium, seù motus ille indeliberatus tali occasione, & tempore, quo prævidetur eliciendus consensus liber: & sic inciditur in scientiam mediam, vt explicetur infallibilitas auxilij.

Tandem impugnatur hic modus dicendi ex D. Th. quæst. 3. de potentia art. 7. ad 7. vbi dicit, quod id, quod Deus agit in causa creata, quo agat actualiter, est sicut intentio habens esse incompletum, sicut virtus artis in instrumento artificis; hoc autem non verificatur de actu indeliberato, quia iste est actus vitalis elicitus à potentia, non habens esse incompletū, sicut virtus artis in instrumento, sed tam completum, quam alij actus naturales, & necessarij; verificatur autem hoc de motione, seù qualitate transeunte: ergo.

660 His omnibus abunde reiectis, dicendum existimo gratiam cooperantē consistere in motione Dei per modum qualitatis impressę potentię ad eliciendū actum liberum, ad quem actum etiam influit Deus concursu cōcomitanti: sed per hunc influxum non movetur à Deo potentia, sed ipse actus recipit esse. Explicemus hoc. Gratia operans est illa motio, seù qualitas, quæ datur ad primum actū, quo voluntas potest se movere ad vlteriorem actum; sed quia indifferens est ad electionem mediorum se ipsa primo determinare non potest: & sic Deus vt illā determinet ad eam partem, quam ipse vult, per novam motionem, seù qualitatē per modum transeuntis illam applicat, quę sic applicata se libere determinat, eligendo hoc præ alio. Et sic illa qualitas, quæ sic movet, quod facit volūtatem etiam libere se movere, gratia cooperans dicitur. Præter istam etiam motionem est alius concursus Dei in ipsum actum, qui gratia concomitans & adiuvans dicitur, non tamen in ea ratio gratiæ cooperantis stat, sed in priori qualitate transeunte, per quam Deus, non in actum, sed in ipsam potentiam agit.

Possumus hoc probare ex D. Tho. hic artic. 2. ibi: *Deus nos adiuvat, & interius confirmando voluntatem, vt ad actum perveniat, & exterius, facultatem operandi præ-*

præbendo: & respectu huius actus dicitur gratia cooperans. Itaque circa actum deliberatum duo facit Deus, primo enim confirmat interius voluntatem, vt ad prędictum actum perveniat; quod vtique facit agendo in eam per prædictam qualitatem: deinde auxilio suo concomitante agit in ipsum actum: & sic circa istum actum habetur gratia cooperans. Vnde gratia cooperans non est solus influxus in actum, sed determinatio prævia ad illum sic movens, quod sinat volũtatem ex actu præcedenti factam in actu se movere deliberatè ad illum. Quod possumus colligere ex illo ad Rom. 8. *Spiritus adiuvat infirmitatem nostram*: infirmitas enim tenet se ex parte potentiæ, & hæc adiuvatur per illam motionem, seù impressam qualitatem in potentia, ex qua potentia sic confirmata simul cum cõcursu simultaneo Dei exit actus.

661 Sed in favorem sententiæ Albeldę, quod videlicèt gratia cooperãs sit noster actus indeliberatus, possunt adduci ex Augustino difficilia verba. Etenim lib. 2. de peccat. meritis, & remissione capit. 17. inquirens, quare homines nolunt facere, quod iustum est, inquit: *Ideò non facere, quia vel latet, vel quia non delectat.* Vnde infert, cap. 19. quod *Deum permittere peccatum nihil aliud sit, quam non tribuere vel certam scientiam, vel victricem delectationem.* Et concludit: *Vnde cum ab illo illius adiutorium deprecamur ad faciẽdam, perficiendamque iustitiam, quid aliud deprecamur, quam vt aperiat, quod latebat, & suave faciat, quod non delectabat?* Ergo gratia cooperans non consistit in aliqua alia qualitate, sed solum in cognitione, & delectatione, alioquin aliquid aliud peteremus, quando petimus auxilium Dei, præter illa duo. Quo eodem modo loquitur lib. 1. ad Simplicianum quæst. 2. quãdo dicit vocatione Dei id agi, vt credamus, & vocationem Dei esse effectricem bonæ voluntatis; vocatio autem Dei solũ in actu indeliberato consistit: vnde & gratia Dei vocatur inspiratio, & vocatio, quod non convenit qualitati, quæ se habet per modum actus primi, sed motioni, quæ est actus secundus vitalis.

662 Ad hoc dico convinci, quod ad gratiam cooperantem requiratur victrix delectatio. In quo autem ista consistat, dicimus non consistere solum in motu indeliberato, sed aliquid debere addi, vt delectatio illa victrix reddatur, eo quod solus motus indeliberatus non habet infallibilitatem, & efficacem influxum in actum liberum, nisi mediante motione divina, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, vt supra diximus ex eodem Augustino de spiritu, & litera, cap. 3. Quando vero addit Augustinus, quid aliud deprecamur, quam cognitionem & delectationem: cum loquatur de delectatione victrici, & efficaci, iam in tali delectatione includit, non solum motum indeliberatum, sed vt habet adiunctã qualitatem moventem ad actum liberũ. Vel si loquitur de sola, & nuda vocatione, vt præcisè dicit actum indeliberatum, intelligitur, quod efficit bonam voluntatẽ, non proximè influendo, & cooperando efficacitèr, sed remotè, quatenus inchoat primam operationem, & actum indeliberatum, qui prærequiritur, & antecedit actum liberum: sed tamen solus ille motus indeliberatus non sufficit, nisi illi adiungatur motio Dei, & qualitas per modũ transeuntis. Quando vero Concilia dicũt gratiam Dei esse vocationem, & inspirationem: loquuntur de gratia operante, non de cooperante; quæ, vt dixi, solus motus indeliberatus non est.

663 Sed instas. Voluntas his duobus præventa, nempè propositione obiecti per intellectum, & victrice delectatione per voluntatem, efficacissimè præparatur, & infallibiliter physicè influit in consensum liberum: ergo superfluit illa qualitas transiens. Prob. Antec. Nam in primis ille motus indeliberatus voluntatis non movet ex parte obiecti, quod est genus moralis motionis, sed ex parte subiecti, quia ex parte voluntatis se tenet: ergo movet physicè. Tum etiam: quia movet per modum actus secundi, qualitas autem illa per modum actus primi, cum sit antecedens ipsum actum secundũ; efficatius autem movet, & determinat actus secundus, quam primus: ergo maior efficacia invenitur in illo motu indeliberato, quam in qualitate à nobis superaddita. Vrgetur hoc. Qualitas, quę determinat ad actum indeliberatum, & antecedit illum, proportionata est, & efficax etiam ad actum liberum; dummodo ponatur nova advertentia rationis, qua illud obiectum proponatur cum indifferentia: ergo superfluit omnis alia qualitas, præsertim quia ista qualitas non potest operari,

rati, niſi præſuppoſito conſilio rationis; poſito autem,& ſtante iudicio practico, & conſilio rationis, voluntas non diſſentiet: ergo non requiritur alia qualitas.

Ad hoc dico ſufficere victricem delectationem, vt voluntas efficaciter moveatur: ſed tamen delectationem non eſſe victricem, niſi mediante motione, & qualitate illa, quæ ab Auguſtino vocatur diffuſio charitatis, vt diligatur id, quod delectat. Et ad 1. prob. dico, quod motus ille indeliberatus voluntatis non quidem movet ex parte obiecti, cum non pertineat ad intellectum, ſed ad voluntatem; licèt enim ex parte voluntatis ſe teneat, cum ſit elicitus ab illa, nõ tamen eſt motio, ſeù auxilium, quo Deus movet volũtatem ad actum liberum, ſed eſt id, quo voluntas ſe movet: voluntas autem non eſt movens infallibile, & efficax etiã reſpectu ſui, ſed contingẽs, & fallibile, quia non poteſt ſe movere de ſuo ad aliud, niſi mediante iudicio & propoſitione practica cum indifferentia. Vnde non habet ex ſe infallibilem efficaciam, ſed dependenter à motione morali obiecti, per quã voluntas ſe movet, faciendo, quod intellectus proponat obiectum cum indifferẽtia ad actum liberum: vbi ſæpè contingit fruſtrari talem motionem ad actum liberum: quare vt infallibiliter moveatur, indiget motione infallibili, quæ Dei ſolius eſt.

664 Ad ſecundam partem dico, quod motus indeliberatus movet per modum actus ſecundi: diſtinguo, per modũ actus ſecundi moventis contingenter, & fallibiliter, concedo; vtpotè cum ſit motus, & actus cauſæ ſecundæ: moventis infallibiliter, nego. Motio autem Dei dicitur movere per modum actus primi, diſtinguo, qui ſit virtus ſuperaddita cauſæ creatæ, nego: qui ſit applicatio virtutis creatę ad agendũ, concedo. Iſta autẽ motio Dei, quã ponimus, non eſt per modũ habitus, aut virtutis activæ; ſed eſt qualitas trãſiens per modum applicationis virtutis ad agendum: & ita infallibiliter deducit voluntatem vſque ad actum ſecundum, & efficacius movet applicando, quã quilibet alius actus cauſæ creatæ, quia iſte eſt actus ſecundus cauſæ primæ, & ita excedit actum ſecundum indeliberatum.

Sed inſtas. Illa qualitas ſuperaddita actui indeliberato non eſt virtus operativa actus liberi, ſed eſt purè applicativa voluntatis ad illum: ergo nulla ratione poterit dici gratia cooperans. Prob. Conſeq. Nam eſſe cooperativam actus ſupponit habere vim operativam reſpectu illius: ergo cum gratia purè applicativa voluntatis ad actum non ſit virtus operativa eius, nõ poterit dici cooperativa eius. Reſpondeo, quod licèt qualitas illa tranſiens non ſit virtus agens in actum liberum, tamen eſt virtus agens in voluntatẽ, vt ſecundum propriam virtutem voluntas libere ſe moveat per elicientiam actꝰ liberi: & ſic ad illum actum propriè cooperatur, quia voluntatem phyſicè movet, vt eliciat illum, ſe movendo ad illum.

Ad vltimum dico, quod illa qualitas tranſiens, quæ antecedit actum indeliberatum, tranſit quoque cum ipſo actu indeliberato, & non movet ad alios actus, quia, vt bene diffinit Auguſtinus, & Patres, ad ſingulos actus datur, & requiritur gratia Dei. Vnde hoc ipſo, quod ad elicientiam actus liberi requiritur nova advertentia rationis, etiam requiritur novus concurſus, & auxilium Dei, vt modo libero moveat voluntatem. Vnde iſta qualitas, & motio Dei poſt iudicium practicum, & conſilium rationis ſupervenit voluntati, tanquam applicatio cauſæ primæ ad agendum, quia iudicium practicum applicat applicatione cauſæ creatæ, & mediante obiecto propoſito, quod totum non inducit niſi moralem motionem, & fallibilem; poteſt enim ceſſare illud iudicium practicum, & voluntas diverti ad aliud: quare vt infallibiliter moveatur à Deo, indiget diſtincta motione à Deo proveniente.

665 Cæterum contra noſtram explicationem gratiæ cooperantis, in qua dicimus gratiam non dici propriè cooperantem ex hoc ſolum, quod influit nobiſcum in actum noſtrum liberum, ſed ex hoc, quod applicat nos efficaciter ad illũ eliciendum, videtur Gonet hanc tertiam ſtatuere concluſionem, in qua ſic habet; dico tertiam gratiam actualem dici operantem, quatenus intellectum, aut voluntatem movet ad agendum: cooperantem vero, in quantum cum illis potentijs ad agendum applicatis producit actionem. Quod ſic probat. Gratia dicitur operans reſpectu illius effectus, in quo mens noſtra eſt mota, & non movens, ſolus autem Deus movens: cooperans vero in ordine ad illum, in quo mens noſtra & movet, & movea-

movetur: sed respectu illius effectus, qui est applicare voluntatem ad agendū, voluntas est mota, & non movens, cum ad illum voluntas mere passivè se habeat, recipiendo divinam motionem, per quā ad agendum applicatur: respectu vero alterius se habet simul vt movens, & mota, cum operationem, & consensum voluntatis solus Deus non efficiat, sed etiā ipsa voluntas. Vnde ait Augustinus de gratia, & libero arbitrio cap. 17. *Deus, vt velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus, nobiscū operatur*: ergo gratia actualis rectè dicitur operans, quatenus applicat voluntatem ad agendum, cooperans vero, quatenus cum voluntate sic applicata eandem producit operationem, & effectum. Ex quo infert omnem operationem voluntatis, sivè libera, sivè necessaria sit, sivè antecedens, sive consequens iustificationem, esse à gratia operante, nō quantum ad substantiam, sed quantum ad applicationem: illud enim est à gratia operante, in quo volūtas se habet vt mota tantum, sed voluntas se habet vt mota tantum in omni opere suo, quantum ad hoc, quod est applicari, & determinari à Deo prius natura, quam operetur: ergo omnis operatio voluntatis, sivè libera, sivè necessaria, sivè antecedens, sivè consequens iustificationem, est à gratia operāte quantum ad applicationem voluntatis. Vnde Concilium Arausicanum ait: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, vt operemur, operetur.* Vbi particula illa *quoties* omnem operationem ad salutem hominis conducentem significat.

666 Cæterum hæc doctrina Gonet ex supradictis manet impugnata. Etenim divisio hæc gratiæ in operantem, & cooperantem est divisio gratiæ moventis nos; per concursum autem concomitantem, quo Deus agit in actum nobiscum, Deus non movet nos, quia non agit in nostram voluntatem, sed præcisè in actū eius: non ergo ratio gratiæ cooperantis proprie stat in illo concursu concomitāte. Vnde D. Thom. hic articulo 2. docet gratiam operantem esse illam, qua Deus movet voluntatem ad actum interiorem; cooperantem vero, qua illam movet ad actum exteriorem: quibus manifestè docet omnem gratiam, tam operantem, quā cooperantem esse gratiam moventem voluntatem; cum ergo gratia, qua Deus influit in actum, non sit movens voluntatem, propriè in illa ratio gratiæ cooperantis non stabit.

Secundo. Vt constat ex ipso Gonet, tunc est gratia operans, quando Deus solus est movens, sic quod voluntas propriè non se moveat; sed quando Deus applicat voluntatem, vt se moveat ex vno actu ad alterum, non solum Deus est movens, sed etiam voluntas, quæ deliberatè elicit illum: igitur gratia tunc applicans non est operans, sed cooperās. Explicatur. Circa illum actum deliberatū Deus movet, ex quo ad illum voluntatem applicat efficacitèr: voluntas etiam se movet; nam licèt in recipiendo applicationem volūtas non se moveat, movet se tamen, dum, Deo movente applicativè, illa ex deliberatione activè actum illum elicit: nec enim invenitur alius modus, quo circa vnammet actionem Deus moveat, & voluntas propriè se moveat, nisi per hoc, quod Deus ad aliquem actum efficacitèr applicet, & ad eundem voluntas ex deliberatione concurrat.

Explicatur vlteriùs. Circa primum actum voluntatis non datur gratia cooperans, quia circa illum solus Deus est movens: nam licèt voluntas activè eliciat illum, non tamen propriè se movet, quia non ex deliberatione illum elicit: ergo dum ad actum deliberatum Deus applicat, & voluntas propriè deliberat, ille actus erit effectus gratiæ cooperātis. Prob. Cōseq. Nā ille actus est effectus gratiæ actualis moventis ad illum; at non est gratia actualis movens ad illum, nisi efficacitèr applicans ad illum: nam simultaneus cōcursus, cum sit tantum influxus in actum simul omninò cum voluntate in Schola Thomistica, non potest dici, quod verè moveat voluntatem. Asseverandum ergo est, quod auxilium verè applicans voluntatem ad actum deliberatum sit gratia propriè, & strictè cooperans.

667 Ex his ad argumentum relatum ex Gonet conc. Mai. & dist. Min. cōsiderata voluntate solum inadequatè secundum conceptum passivè recipientis gratiam Dei, concedo Min. considerata voluntate adæquatè, etiam secundū quod virtute talis applicationis deliberat, nego Min. & Conseq. Itaque voluntas propriè loquendo non dicitur cooperari gratiæ Dei per hoc, quod Deo operante actum, ipsa cum Deo actum operetur; sed propriè

priè dicitur cooperari, quia Deo operante in voluntatem, ipsa operatur actum se movendo ad illum.

Quod voluit nos docere Trident. Sess. 6. can. 4. ibi: *Si quis dixerit liberum arbitrium, à Deo motũ, & excitatum nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti, &c.* Quibus cooperationem ex parte nostri docet esse effectum motionis, & excitationis divinæ: & sic gratia illa, qua physicè applicamur ad deliberatè movendum nos, erit gratia cooperans, quia & ipsa movet nos, & nos libere etiam movemur à nobis. Ex quo patet falsum esse primum corollarium Gonet, quod omnis actio sivè prima, sivè secunda, sivè necessaria, sivè libera, seù deliberata est effectus gratiæ operantis. Falsum quidem est: nam ad rationem effectus gratiæ operãtis requiritur, vt vidimus ex D. Thom. quod solus Deus sit movens ad illum; at in actione deliberata Deus verè movet, dum voluntatem applicat, & voluntas verè se applicat, dum deliberatè eligit hoc præalio: ergo talis actio deliberata non erit effectus gratię operantis, sed cooperantis.

668 Sed instas. Ad effectum gratiæ cooperantis requiritur, quod reducatur in Deum vt operantem illum; sed actº deliberatus, proùt reducitur ad gratiam actualem proximè applicantem voluntatem ad illum, non reducitur tanquam ad causam operantem illum, quia gratia illa applicans non influit in illum: ergo gratia illa applicans non erit gratia cooperans, cuius effectus sit actus deliberatus. Resp. dist. Mai. requiritur, quod reducatur in Deum vt operantem illum, movendo voluntatem ad ipsum, conc. Mai. per influxum immediatum exequutivum ipsius actus deliberati, nego Mai. & dist. Min. non reducitur tanquam ad causam operantem illum, per influxum immediatum in illum, concedo Min. per influxum in voluntatem, vt hæc operatur illum, nego Min. & Conseq. Itaque iam dixi, quod gratia actualis cooperans non dicitur per influxum operativum actus deliberati, sed per influxum applicativum voluntatis ad hoc, vt eliciat illum, se movendo ad illum.

Sed adhùc instas. In voluntate efficaciter applicata, & determinata reperitur virtus gratuita, qua vtitur, dum actum deliberatum elicit: ergo illa erit propriè gratia cooperans, quia propriè cooperatur gratiæ Dei, dum propriè operatur effectum, ad quem Deus vere movet. Itaq; in voluntate efficaciter mota ad actum deliberatum præter gratiam applicantẽ datur alia gratia, vi cuius actus deliberatus effectivè producitur à voluntate, & à Deo per concursum simultaneum: ergo illa gratia, vi cuius voluntas se movet, erit vere gratia cooperans. Resp. nos non loqui de gratia habituali, sed de sola gratia actuali, quia hæc sola est, qua Deus movet voluntatem. Fatemur ergo voluntatem efficaciter applicatam ad actum deliberatum vti aliqua gratia habituali, vel habitu residẽte in volũtate, vi cuius operatur actum deliberatum, & talem gratiã posse dici cooperantem, quia vere Deo efficaciter moventi ad actum deliberatũ illa gratia, seù potiùs voluntas illa affecta prædictum actum, ad quẽ movetur, operatur. Cæterum de ista cooperatione nõ loquimur, nam quod illa gratia habitualis, seù voluntas illa affecta exeat in illum actum, est effectus gratiæ actualis efficaciter applicantis, & moventis ad illum: & sic hoc agere, quod est cooperari gratię efficaciter applicanti, reducitur in gratiã applicantem, tanquam effectus in suam veram causam, nam licèt gratia applicãs non efficiat talem consensum deliberatum, efficit tamen, quod voluntas affecta aliquo dono habituali defacto exeat in actum, quod est cooperari gratiæ efficaciter applicanti ad illum.

667 Sequebatur hic agere de gratia sufficienti, & efficaci, de quibus tantũ dicimus, quod gratia sufficiens est illa, qua possumus velle, vel efficere aliquod bonum opus: gratia autem efficax est illa, qua defacto volumus, vel de facto operamur. Hinc gratia sufficiens datur omnibus, quos Deus vult obligare ad obseruantiam mandatorum suorum, quia sine posse nullus obligari potest: nec enim Deus impossibilia iubet, sed iubẽdo monet & facere, quod possit, & petere, quod non possit. Nõ sic de gratia efficaci philosophandũ; sed Deus eam elargitur, quibus vult, & proùt vult: alias non contingeret frangi diuina præcepta, cuius oppositum toties experimur. Erga alia plura, quæ examinanda erant circa efficaciã divinæ gratiæ, lectorem remittimus ad tomum 2. in 1. part. tract. 9. de voluntate quæst. 7. & tract. 12. quæst. 8. Vbi omnia, quæ hic desiderari possunt ad concordiã

gratiæ

gratiæ ab intrinseco efficacis cum libertate creata fusè discussa inveniet.

QVÆSTIO XIII.

De causa gratiæ.

DE huius quæstionis argumento agit D. Th hic quæst. 112. quam inscribit de causa gratiæ. Et quāvis gratia habitualis, de qua est quæstio, habeat plures causas, nempè efficientem, finalem, materialem, & formalem: tamē D. Th. in singulari inquirit de causa gratiæ, & non de causis in plurali, quia mēs eius hic tantum est agere de causa efficienti principali gratiæ, esto accessoriè agat de causa dispositiva eius, & de causa etiam instrumentali, de quibus omnibus placet ex professo determinare, vt noster tractatus de gratia vndequaque absolutus evadat. §. I.

Vtrùm solus Deus sit causa efficiens principalis gratiæ?

670 REspondet D. Th. quod sic: ipsumque sequuntur omnes eius Discipuli. Et patet primo ex Trident. ex quo habemus, quod efficiens causa nostræ iustificationis est misericors Deus, qui gratuito abluit, & sanctificat, signans, & vngens spiritu promissionis sancto. Cumque effectus formalis primarius gratiæ sit iustificare animā, & effectus formalis intrinsec⁹ nihil aliud sit, quam forma cōmunicata, si solus Deus misericors est causa efficiens principalis nostræ iustificationis, ipse solus erit principalis causa efficiens nostræ gratiæ sanctificātis animam. Quam doctrinam existimo hausisse Trident. ex illo ad Rom. 3. *Quoniam vnus est Deus, qui iustificat.* Et ex cap. 8. *Quos vocauit, hos & iustificauit.* Et ex 2. ad Chorinth. 1. *Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, & qui vnxit nos Deus, & dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Isaiæ 45. *Ego sum, qui deleo iniquitates tuas, narra si quid habes, vt iustificeris.* Quod pluribus alijs testimonijs probat Vega lib. 7. super Concil. Trid. cap. 4. Confirmarique possunt hæc ex Augustino tom. 7. de peccatorum meritis c. 14. ibi: *Quisquis ergo ausus fuerit dicere, iustifico te, consequens est, vt dicat etiam crede in me.* Solus autem Deus est, in quem possumus credere: solus ergo ille erit, de quo affirmare possimus, quod efficienter iustificat nos per efficientiam gratiæ iustificantis nos.

Secundo prob. ratione D. Tho. Nam gratia est effectus supernaturalis excedēs perfectionem totius naturæ: ergo nulla causa naturalis per virtutem naturalē potest attingere productionem principalē gratiæ, quia inter causam principalem, & effectum debet esse debita proportio; nō est autem proportio aliqua inter causam naturalē, & gratiam, quia hæc totū ordinē naturæ excedit: ergo. Quam rationē, vt intelligamus de facili, oportet solvere obiectiones aliquas, quæ contra illam occurrere possunt.

671 Primo ergo obijcio. Nam cum dicit D. Th. quod gratia excedit totā facultatē naturæ, vel nomine facultatis naturæ intelligit vires activas naturæ, & hoc idē est, ac dicere, quod natura nequit producere gratiam, quod profecto probādū est: vel intelligit perfectionē, id est, quod gratia sit simpliciter perfectior natura; & hoc non est verum, nam licèt secundum ordinem gratia excedat substantiam naturalem, tamen simpliciter, & absolutè substantia naturalis perfectior est gratia: ergo ratio D. Th non probat efficaciter, quod nulla natura creata possit esse principalis causa gratię.

Ad hoc respondet Curiel ibi intelligere D. Th. nomine facultatis naturæ perfectionē naturæ. Et ad improbationē dicit, quod licèt substantia naturalis sit perfectior gratia quoad esse, quia illa habet esse per se, gratia vero cum sit accidens, habet esse in alio, tamen quoad essentiā, & gradum simpliciter gratia perfectior est substantia naturali: & sic ab ipsa in genere causæ efficientis principalis gratia egredi non valet.

Cæterum solutio non placet. Loquitur enim ibi D. Th. de facultate productiva, quod patebit producendo in medium literam D. Th. quæ talis est: *Nulla res potest agere vltra suam speciem, quia semper oportet, quod causa potior sit suo effectu: donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit, quam quædā participatio diuinæ naturæ, quæ excedit omnē aliā naturā, & ideò impossibile est, quod aliqua creatura causet gratiam.* Sic D. Th. Quæ ratio in primis procedit de causalitate principali, nam instrumentaliter benè potest aliqua causa agere vltra suā speciē. Procedit etiam de excessu in ratione

effectus ad cauſam: cum enim omnis effectus ſit participatio ſuæ cauſę principalis, quod ſolius naturæ divinæ formalis participatio eſt, ſolum poteſt à natura divina principaliter effici, & quia conceptus naturę divinæ adæquatè extra cõceptum omnis naturæ creatæ eſt, cõcluditur evidenter nullam creatam naturam poſſe principaliter gratiam efficere. Vnde ratio non procedit ex maiori perfectione gratiæ ſupra naturam quamlibet creatã, ſed ex tali ratione perfectionis, quod videlicèt formalis participatio naturæ divinæ eſt.

672 Explicatur hoc. Nulla eſt natura creata, vel creabilis, quæ formaliter, vel eminenter natura divina ſit: (loquor de natura ſubſtantiali) ergo nullus erit effectus principalis eius, qui formalis participatio naturæ divinæ ſit. Conſeq. eſt bona, nam nullus effectus principalis poteſt eſſe extra adæquatam continentiam ſuæ cauſæ; ſed hoc ipſo, quod nulla natura ſubſtantialis creata, vel creabilis natura divina ſit, conceptum formalem naturæ divinæ extra ſe adæquatè habet: ergo hoc ipſo principaliter conceptum naturæ divinæ principaliter efficienter dare non poterit. Itaque ratio hæc fundatur in eo, quod omnis effectus principaliter procedens ab aliqua cauſa debet præcontineri vel formaliter, vel eminenter in illa; gratia autem, cum ſit formalis participatio naturæ divinæ, in nulla ſubſtantia naturali formaliter, vel eminenter valet contineri: ergo principaliter à nulla ſubſtantia naturali valet cauſari. Nec excellentia in eſſe, quam habet ſubſtãtia creata ſupra gratiam, iuvare poteſt ad præcõtinentiam gratię, & per conſequens nec iuvare poteſt ad principalem cauſalitatẽ eius. Prob. Antec. Nam prædicta excellentia ſupra gratiam non elevat ſubſtantiam naturalem ab ordine naturæ: ergo nequit dare illi præcontinentiam principalem gratiæ, quæ ordinis divini eſt.

Confirm. Hæc maior excellentia ſubſtantiæ naturalis ſupra gratiam non facit, quod ſubſtantia naturalis formaliter, aut eminenter ſit eſſentia gratiæ: ergo nullam dat ei principalem continentiam gratię Conſeq. eſt bona, & Antec. patet ex eo, quod eſſentia gratiæ ſolum ſumitur ex formali participatione prędicatorum divinorum; ad hanc autem formalẽ participationem prędicatorum divinorum ſubſtantia naturalis ex hoc, quod ens per ſe ſit, nequit pervenire: ergo talis exceſſus ſupra gratiam non dat ſubſtantiæ naturali præcontinẽtiam formalem, aut eminentialem gratiæ. Quod benè ponderabat Div. Thom. dum dixit 2. 2. quæſt. 23. art. 3. ad 3. *Omne accidens ſecundum ſuum eſſe eſt inferius ſubſtantia, quia ſubſtantia eſt ens per ſe, accidens ens in alio. Sed ſecundum rationem ſuæ ſpeciei accidens, quod cauſatur ex principijs ſui ſubiecti, eſt indignius ſubiecto, ſicut effectus cauſa: accidens autem, quod cauſatur ex participatione alicuius ſuperioris naturæ, eſt dignius ſubiecto, in quantum eſt ſimilitudo ſuperioris naturæ. Et hoc modo charitas eſt dignior anima, in quantum eſt participatio Spiritu Sancti.* Sic D. Tho. Ex quibus patet, quod cum exceſſus circa eſſe, quem habet ſubſtantia naturalis ſuper omne accidens, non conſtituat ſubſtantiam in aliquo ordine ſuperiori extra conceptum naturæ, & gratia, ſeù charitas debeat eſſe formalis ſimilitudo alicuius naturæ ſuperioris, quia hęc eſt eſſentia eius, videlicèt quod ſit formalis participatio naturæ divinæ, fit inde, quod non niſi à natura divina, cui tantum aſſimilari poteſt, principaliter cauſari poſsit.

673 Sed adhuc in tuto non ſumus. Nam cum exiſtentia ſubſtantiæ naturalis ſimpliciter perfectior ſit exiſtentia gratiæ, nõ videtur, quod eſſentia gratiæ ita ſit perfectior eſſentia ſubſtantiæ naturalis, quod ab ipſa principaliter cauſari non poſsit efficienter: ergo cum ex ſolutione conſtet exiſtentiam ſubſtantiæ naturalis ſimpliciter eſſe perfectiorẽ exiſtentia gratiæ, non convincitur ratione adducta gratiam principaliter efficienter non poſſe cauſari à ſubſtantia naturali. Prob. Antec. Nam cum exiſtentia ſit actus formalis eſſentiæ, à quo eſſentia ſuam accipit ſpecificationem, dum hic ſimpliciter eſt perfectior exiſtentia gratiæ, non videtur, quod eſſentia gratiæ ſimpliciter ſit perfectior eſſentia ſubſtantię naturalis; ſic enim debemus loqui quoad perfectionem de ſpecificatis, quo modo loquimur de ſpecificativis: ergo ſi ſpecificativum ſubſtantiæ naturalis, quod eſt exiſtentia, ſimpliciter perfectius eſt ſpecificativo eſſentiæ gratię, quod eſt eius in eſſe, non poterimus dicere eſſentiam gratię eſſe ſimpliciter perfectiorem eſſentia ſubſtantiæ naturalis.

Deinde

Deinde eſſentia gratiæ eò eſt ſimpliciter ſuperior eſſentia ſubſtantię naturalis, quia eſt ordinis ſupernaturalis, & ſimilitudo naturæ ſuperioris; ſed exiſtentia gratię etiam eſt ſupernaturalis, & ſimilitudo exiſtentię ordinis ſuperioris, ob cuius excellentiam gratia nequit recipi in potentia naturali ſubſtantiæ naturalis, in qua recipiuntur omnia alia accidẽtia naturalia, ſed neceſſariò exigit recipi in potentia obedientiali: ergo ſicut eſſentia gratię excedit in ordine ſubſtantiam naturalem, & hac ratione eſt ſimpliciter perfectior illa, ita & exiſtentia gratiæ erit excedens in ordine exiſtentiã ſubſtantiæ naturalis, & erit ſimpliciter perfectior illa. Vnde non debebimus diſtinguere in gratia, & dicere, quod quoad eſſentiam ſit perfectior ſubſtantia naturali, & quoad exiſtẽtiam ſit imperfectior illa.

674 Ad hoc primo poſſemus reſpondere cum Domino Caietan. ſuper illum locum 2. 2. quando Div. Thom. dicit gratiam ſecundum rationem ſuę ſpeciei eſſe perfectiorem ſubſtantia naturali, non eſſe ſenſum, quod ſit ſimpliciter perfectior, ſed ſolum ſecundum quid, id eſt, non velle D. Thom. quod differentia ſpecifica gratię ſecũdum ſibi propria perfectior ſit ipſa differentia animæ, ſeù ſubſtãtiæ naturalis, ſed tãtũ velle eſſe perfectiorem, quia ordinis altioris eſt, id eſt, ſuperare illam in ordine, quia ordinis diuini eſt, quo exceſſu exiſtentia gratiæ etiã excedit exiſtentiam ſubſtantiæ: & ſic gratia quo ad eſſentiam, & quoad exiſtẽtiam habet excedere ſubſtantiam naturalem, quia hæc adæquatè in ordine inferiori eſt, gratia vero in ordine ſuperiori, ſed exceſſus iſte tantum eſt ſecundum quid. Nec ſequitur gratiam poſſe cauſari ex principijs ſubſtantiæ naturalis, quia licèt ſubſtantia naturalis ſimpliciter perfectior ſit gratia; cum tamen ſit ordinis naturalis, non habet præcontinere gratiam, quæ ſpecies ordinis ſuperioris eſt, & ſic nequit eam principaliter cauſare. Nec enim ſubſtantia naturalis habet in ſe præhabere prædicata divina, quæ ſola habet imitari gratia.

Hæc tamen Caietani doctrina non placet communiter Thomiſtis. Nam D. Thom. non præfert gratiam animæ precisè in eo, quod gratia ſupernaturalis ſit, ſed præfert in eo, quia gratia eſt maior, & perfectior participatio divinæ naturæ quaſi gratia perfectiora prædicata naturæ divinę participet, quam anima, vtpotè quæ participat eſſe radicem videndi, & amandi Deum, ſicuti eſt in ſe. Sed audiamus Div. Thom. infra quæſt. 113. artic. 9. in corp. vbi habet, quod *iuſtificatio impij, quia terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis, eſt maius opus quantum ad magnitudinem termini, quam creatio Cœli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis.* Sub qua certum eſt etiam comprehendere Angelos, & animas noſtras: ergo aſſeverandum erit, gratiam quoad ea prædicata, in quibus eſſentia eius ſtat eſſe perfectiorem ſubſtantia naturali.

675 Vnde placet, hac ſolutione derelicta, aliter reſpondere ad argumentum negando Antec. & ad prob. ſimiliter nego Antec. Nam in exiſtentia ſubſtantiæ naturalis ſunt duo conſideranda: alterum, quod ſit ens per ſe independens ab alio in ſuſtentari, & ex hoc capite, ſicut exiſtentia ſubſtantiæ perfectior eſt exiſtentia accidentis, ita & eſſentia ſubſtantiæ perfectior eſt eſſentia gratiæ. Sunt etiam in eſſentia ſubſtantię naturalis conſiderãda prædicata eſſentialia, ex quibus conflatur, & iſto modo, cum prædicata ſubſtantiæ naturalis ſint participationes prædicatorum communium Deo, & creaturæ, non ſunt ita excellentia prædicata, ſicut prædicata gratiæ, quæ ſunt formales participationes ſpeciales prædicatorum propriorum Dei, vt ipſe à creaturis eſſentialiter diſtinguitur. Neque eſt bona Conſeq. quod ſi prædicata gratiæ conflant eſſentiam præſtantiorẽ ſubſtantia naturali, quod exiſtentia gratiæ debeat eſſe perfectior exiſtentia ſubſtantiæ naturalis: nam prædicata gratiæ non habent in gratia eam exiſtentiam, quam ex proprio conceptu formali petunt: cum enim ſint divina, ex ſe petunt divinam exiſtentiam; ſed quia repugnat, quod ſint participata, & inveniantur in ſubſtantia, ſolum reperiuntur in accidenti, & ſic non gaudent ea exiſtentia, quæ illis debetur per ſe. Vnde non fit bonum argumentum ex maiori præſtantia eſſentiæ gratię ad maiorem præſtantiam exiſtentiæ eius; nam hoc argumentum

tantum tenet in existentijs per se exactis ab essentia, quod non verificatur in existentia gratiæ, quæ per accidens, & non per se est existentia prædicatorum divinorum, ex quibus essentia gratiæ conflatur.

Ad 2. prob. dico existentiam gratię esse supernaturalem, & in ordine superiori eo ordine, in quo est existentia substantiæ naturalis, sed non esse formalem participationem existentiæ Dei: nam vt benè vidit D. Thom. prædicata divina, quæ in Deo substantia sunt, & per se existunt in gratia, sunt entia in alio, & sic existentia gratiæ non participat à Deo perfectius, neque æqualiter perfectum prædicatum, ac participat existentia substantiæ naturalis, sed quia talis existentia gratię supernaturalis est, non potest in naturalibus recipi ratione naturalitatis: vnde recipitur in illis ratione potentiæ obediē tialis, quod tantum convincit, existentiā gratiæ excedere existentiam substantiæ in ordine, non in participatione perfectioris prædicati, & sic tantum convincitur, secundum quid excedere existentiā substantiæ, non vero simpliciter. Vnde omnia consonant.

§. II.

Vtrùm humanitas Christi sit causa principalis nostræ gratiæ?

676 SI enim, vt probavimus, solus Deus de lege ordinaria est causa principalis gratię, consequenter infertur, quod nulla substantia creata est causa principalis efficiens nostræ gratiæ, saltē de lege ordinaria. Sed difficultas specialis est de humanitate Christi, obquam specialitatem quidam ex Recētioribus, quos supresso nomine refert Curiel hic, §. 3. affirmant Christum vt hominem esse causam secundam post primam, quæ Deus est, principalem nostræ gratiæ, in quo modo loquendi manifestè ardicant, se non loqui de Christo vt homine, specificativè sumendo li vt, sed reduplicativè, ita vt velint, quod sicut suppositum divinum terminans humanitatē ratione humanitatis per ipsam humanitatem operatur omnes actiones eius, ita & per humanitatem, & virtutem, quæ illi inest efficaciter, efficienterque principaliter gratiam causet.

Cæterum pars negativa tenenda est. Nam humanitati Christi eo conveniret hæc causalitas principalis gratiæ, quia ex vnione ad suppositum divinum fieret ad hoc intrinsecè potens, vel quia, supposita tali vnione per modum decentiæ, & ornatus vnionis daretur ei virtus principaliter causativa gratiæ; at ex nullo capite enumerato hoc convenire potest humanitati Christi: ergo. Prob. Min. Et quidem cum suppositum non vniatur humanitati per modum formę intrinsicè informantis illam, nequit humanitas physicè fieri potens ex vi illius vnionis ad aliquam actionem principaliter exercēdam, ad quam ex se non esset potens; at humanitas ex se, sicut & omnis alia creatura, est impotens ad causandum principaliter gratiam: ergo neque ex vi vnionis ad Verbum habet hoc illi convenire. Neque etiam hoc habet illi cōvenire ex 2. capite. Nam gratia est participatio formalis divinæ naturæ, proùt in se ipsa est; ergo implicat, quod principaliter causetur, nisi ab habente divinam naturam, cui soli assimilari potest, tanquam effectū causæ; sed humanitati Christi nequit communicari divina natura, proùt in se ipsa est: ergo & nequit communicari virtus principaliter causativa gratiæ.

Nec valet dicere ad principalem causalitatem gratiæ non requiri naturam divinam per essentiam, sed sufficere quandam perfectam participationem formalem eius, quæ de facili potest communicari humanitati Christi. Non, inquam, valet. Nam gratia non est formalis participatio naturæ Divinæ participatæ accidentaliter in aliqua creatura, sed tantum est formalis participatio naturę divinæ, proùt in se ipsa est: habet enim ex hoc gratia facere filium Dei, ex hoc, quod ipsam Dei naturam, proùt in Deo est, formaliter participat; illa autem gratia, quæ esset formalis participatio naturæ divinæ vt participatæ ab aliqua creatura faceret non filium Dei, sed illius creaturæ, cuius formalis participatio esset: ergo cum humanitati Christi nequeat natura divina, proùt in se ipsa est, participari, nequibit quoque ipsi communicari virtus principaliter gratiæ causativa.

Dicis, quod si semel admittatur participatio formalis naturæ divinæ principaliter causativa alicuius qualitatis perfectè sibi assimilatæ, illa erit

erit gratia; nam habebit eadem prædicata, quæ haberet virtus, à qua causaretur: ergo ad principalem causalitatem gratiæ non requiritur pro causa ipsa natura divina, prout in se ipsa est, sed sufficit, prout in participante invenitur. Sed contra est. Nam illa talis participatio participationis divinæ non esset gratia: ergo solutio nulla. Prob. Ant. Gratia est formalis participatio naturæ divinæ; at prædicta participatio participationis non esset participatio formalis naturæ divinæ, sed humanitatis Christi, quæ ageret vt causa principalis, & prædictam qualitatē produceret: ergo talis qualitas nō esset gratia habitualis.

677 Secundo potest probari conclusio ratione, qua vtitur D. Tho. 3. part. quæst. 64. art. 1. vbi probat solum Deum esse causam principalem gratiæ, quia solus Deus illabitur animæ, in qua gratia existitiat humanitas Christi nequit illabi animæ: ergo nequit esse causa principalis gratiæ. Dices Min. esse falsam, nā humanitas Christi, cum sit instrumentū cōiunctum diuinitatis, causantis gratiam in anima, dum diuinitas causando gratiam illabitur animæ, etiam humanitas illabitur ei. Sed contra est. Nam non est de ratione instrumenti, etiam coniuncti habere illapsum immediatum in subiecto, in quo instrumentaliter operatur, si verè, & propriè instrumentum sit, quod dico propter virtutem instrumentariam, quæ non est propriè instrumentum, sed virtus proxima causæ principalis, media qua proxima causa principalis principaliter operatur: at humanitas non est virtus instrumentaria, media qua proximè principaliter Deus operatur, sed est purum instrumentum per virtutem superadditam elevantem gratiam producens; & sic sine illapsu in animam potest instrumentaliter gratiam in anima producere.

Nec valet dicere, quod cum humanitas sit inseparabiliter coniuncta Verbo Diuino, vbicumque est Verbum Diuinū per illapsum, ibi quoque humanitas necessariò est per illapsum: & sic si Verbū, dum principaliter gratiam operatur, est in anima per illapsum, necesse quoq; erit, quod humanitas ibi per illapsum sit. Nō, inquam, valet. Nam aliud est, quod aliqua inter se inseparabilia sint quoad esse, & aliud est esse inseparabilia quoad locum, quare ex eo, quod Verbum sit vbique, non infertur humanitatem illi inseparabiliter vnitam pariter esse vbique, vt contra Vbiquistas defendunt Theologi, & sic ex eo, quod Verbum sit in anima per illapsum, dum gratiam principaliter producit in anima, non sequitur, quod humanitas quoque illi inseparabiliter vnita quoad esse sit quoque in anima per illapsum. Quod autem instrumentum propriè talè non requirat illapsum in subiecto, vbi operatur, manifestè probatur ex Sacramentis causantibus gratiam in anima cum sola existentia in corpore, omni illapsu ad animam secluso.

678 Sed contra conclusionem potest argui ex aliquibus locis Sacrę Scripturæ. Nam probamus Deum esse causam principalem gratiæ, quia de ipso dicit Scriptura, quod iustificat nos, & sanctificat animas nostras; sed hoc ipsum dicitur de quolibet iusto: ergo. Prob. Minor. Nā 1. Ioan. 3. dicitur: *Omnis qui habet spem hanc in eo, sanctificat se, sicut ille Sanctus est.* Ecclesiastici 2. *Qui timent Dominum, præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Et Ezech. 18. *Cum averterit se impius ab impietate sua, quam operatus est, & fecerit iudicium, & iustitiam, ipse animam suam vivificabit:* ergo. Ad hoc dicitur hæc verificari de homine, qui per auxilium effective disponit se ad gratiam, qua dispositione dispositivè tangit gratiam, non effective.

Sed instas. Qui se movet effective ad dispositionem ex natura rei connexam cum forma, effective se movet ad ipsam formam; sed dispositio vltima ad gratiam ex ipsa rei natura necessariò connectitur cum gratia: ergo qui effective ponit dispositionem vltimam ad gratiam, producit quoque effective ipsam gratiā: ergo dum homini conceditur, quod effective se vltimo disponat ad gratiam, debet quoque concedi, quod effective principaliter producat ipsam gratiam. Ma. prob. etenim ille, qui effective vltimo disponit lignum ad formam ignis, effective producit ignem in ligno, quia talis vltima dispositio ex natura rei necessariò connectitur cum forma ignis: ergo qui effectiva se movet ad vltimam dispositionem ad aliquam formam, effective producit talem formam.

Ad hoc dist. Maiorem, si se moveat effective ad dispositionē per formā æqualiter perfectā cū forma, ad quā disponit,

concedo Maior. si se disponat per formã ignobiliorem forma, ad quam se disponit, nego Maiorem, & concessa Min. nego Conseq. Quia homo non disponit se ad gratiam per formam æquè nobilem cum gratia: siquidem se disponit per auxilium gratiæ, quod ignobilius gratia est: & sic non sequitur, quod si vltimo effectivè se disponit ad gratiam, effectivè producat gratiã. Nec valet dicere, quod in sententia valde probabili dispositio vltima ad gratiam est effectivè ab ipsa gratia: vnde se disponens vltimo effectivè ad gratiam se disponit per formam æquè nobilem cum gratia. Non, inquam, valet. Nam prædicta sententia non ponit, quod homo per gratiam iustificantem, & per modum habitus acceptam vltimo se disponat ad gratiam, sed tantum per illam sumptam per modum auxilij & transeunter, & potiùs magis se tenet ex parte Dei mouẽtis, quam ex parte mobilis, quomodo gratia non est ita perfecta cum se ipsa, vt introducenda per modum habitus, & sic non se disponit effectivè ad gratiã ex principio æquè nobili cum gratia introducenda: vnde non potest effectivè se mouere ad illã. Sed de hoc argumẽto infra ex professo, Deo dãte, redibit sermo.

679 Sed vlteriùs potest argui, & suppono actum contritionis, & dilectionis Dei super omnia esse formas iustificãtes, & non puras dispositiones. In hac suppositione hæc est vera: *Homo iustificat se* effectivè, & formaliter, nã est causa principalis ipsius actus cõtritionis, qui est formalis iustitia: ergo & poterit esse causa principalis gratiæ, nã Deũ dicimus causam principalẽ gratiæ, quia est causa effectiva nostræ iustitiæ formalis: ergo si homo sit causa principalis nostræ formalis iustitiæ, poterit esse causa principalis gratiæ. Ad hoc, supposita illa sententia, quę loquendo de lege ordinaria nõ habet veritatem, nã iuxta Concilium Tridentinũ de lege ordinaria sola gratia forma iustificans est, debent enim eius verba saltẽ de lege ordinaria habere verum, conc. Ant. & nego Conseq. Nam actus vitales supernaturales sunt à nobis principaliter effectivè, de quo nulla est controversia: vnde si in ipsis ponatur formalis iustitia, homo eliciens prædictos actus erit causa effectiva suæ formalis iustitiæ: & sic non solum dispositivè, sed etiam formaliter iustificabit se, neque actus vitalis supernaturalis est immediata participatio naturæ diuinæ, proùt in se ipsa est, sed principij vitalis operantis per formã supernaturalem æquè nobilẽ cum ipso actu: est enim actus noster, & sic debet esse à nobis elicientibus illũ, non vt principijs instrumentalibus, sed vt verè principaliter operãtibus; at gratia habitualis est immediata participatio naturæ diuinæ, proùt in se ipsa est; vnde cum solus Deus natura diuina sit, solus ipse potest principaliter gratiã causare, dum hæc ipsi soli assimilari potest.

§. III.

Vtrùm de potentia absoluta possit alicui creaturæ conuenire, quod causa principalis gratiæ sit?

680 DVpliciter intelligere possumus aliquam substantiã creatam posse esse causam principalẽ gratiæ. Primo ponendo esse possibilem creationem alicuius substantiæ supernaturalis, cui sit connaturalis gratia, imò & lumen gloriæ, de cuius creationis possibilitate satis abundè tractauimus 1. tomo in primam partẽ tractatu de visione Dei, vbi multis probauimus esse impossibilẽ. Alio modo intelligi posset, quod aliqua creatura esset causa principalis gratiæ, nempè per hoc, quod eleuaretur per aliquam virtutẽ supernaturalẽ verè habitualis gratiæ productivã, sicut eleuamur ad producendã visionẽ beatã per lumẽ gloriæ, & tunc adhùc possemus distinguere vel de elevatione ad producendã gratiã in proprio subiecto, quod fieret per actionem immanantem, vel ad producendam gratiam extra proprium subiectum, quod deberet fieri per actionem transeuntem.

Sit conclusio. Implicat, quod aliqua creatura sit causa principalis gratię. Sic cõmunitèr tenent Theologi. Soletq; probari hæc conclusio auctoritate S. Scripturæ, ex qua videtur constare, quod solius Dei est principaliter iustificare animã, vt probatur ex illo ad Rom. 3. *Vnus est Deus, qui iustificat.* Et ex illo Iob 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, non ne tu, qui solus es?* Et ex illo Oseæ 3. *Saluator non est præter me.* Et Isaiæ 45. *Ego sum, qui deleo iniquitates tuas, narra si quid habes, vt iustificeris.* Cæterum ex hoc non videtur, quod probetur efficacitèr nostra conclusio. Nam cum his loquutionib⁹ Scripturæ cõponitur, quod potẽtia abso-

absoluta homo per actum charitatis formaliter iustificet se in sententia probabili aliquorum Theologorum, quã tenent extra scholã D. Th. Vazquez, & ex Thomistis. SS. Araujo, & RR. Magister Serra: ergo ex prædictis Scripturæ S. loquutionibus non convincitur, quod de potentia Dei absoluta nulla creatura possit producere principaliter gratiã habitualem in se, vel in alieno subiecto. Et ratio est, quia licèt de lege ordinaria sola gratia habitualis formaliter iustificet, tamen in ordine ad absolutã Dei potentiã potest dari alia forma, quæ etiã formaliter iustificet, quã cũ possit effectivè causare creatura, non repugnat, quod de potentia absoluta creatura sit causa effectiva formalis iustitiæ: & sic ex hoc, quod Scriptura dicat solum Deũ esse, qui iustificat, non probatur solum Deum de potentia absoluta posse esse causam principalem gratiæ.

681 Hoc ergo fundamento relicto, prob. conclusio ratione D. Tho. hic quæst. 112. art. 1. Donum gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum sit formalis participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam: ergo nulla Dei potentia attenta produci principaliter potest ab aliqua creatura. Consequentiam probat D. Thom. quia nulla res agere potest vltra suam speciẽ, cum causa debeat esse potior suo effectu; sed dum gratia excedit omnem facultatem naturæ creatæ, potior est omni natura creata: ergo in genere causæ principalis nequit effective causari ab aliqua natura creata. Hæc ratio, quamvis Div. Thom sit, multis tamen probari potest, quod inefficax sit. Primo quidem, quia illa consequentia videtur nulla, *Gratia excedit omnem facultatem naturæ creatæ; ergo nequit principaliter produci ab aliqua creatura*: nam antecedens stat solum pro naturis creatis, & consequens stat non solum pro creatis, sed etiam pro creabilib⁹, & hoc de potentia absoluta: ergo talis consequentia bona non est. Esset autem bona dicendo sic, gratia excedit omnem naturã creatã, & creabilem: ergo à nulla creatura potest principaliter produci.

Sed resp. quod D. Thom. nomine naturæ creatæ accipit creatum, prout dividitur contra increatum iuxta celebrem divisionem mataphysicalem, qua ens dividitur in creatum & increatum, & sic est bona Consequentia, nam illa divisio adequata cum sit, sit bonum argumentum; excedit omnem naturam creatam: ergo nequit ab aliquo creato principaliter produci. Quia cum creatum in hoc sensu adæquatè opponatur increato, si à nullo creato gratia potest principaliter produci, sequitur, quod à solo increato principaliter produci valeat, & quod in hoc sensu loquatur D. Thom. patet ex probatione antecedentis, videlicèt quia divinæ naturæ participatio est, quod antecedẽs, si potens est inferre, quod si à nullo creato existenti defacto gratia potest principaliter produci, etiam à nullo creato possibili potest principaliter produci.

Secundo instari potest. Nam gratia, esto sit superior omni natura à se specificè distincta, non tamen superior est se ipsa, cum dentur plures gratiæ habituales eiusdem speciei: ergo nihil valet Consequentia facta, quia licèt probetur non posse produci à natura ipsa gratia superiori, poterit produci principaliter ab aliqua natura æquali imperfectione cum ipsa: sicut ignis, esto non possit principaliter produci ab aliquo, quod ignis nõ sit, tamen vnus ignis potest produci principaliter ab alio igne æqualis perfectionis cum ipso. Respondetur gratiam non posse principaliter producere aliam gratiam eiusdem speciei cum ipsa, alias gratia producta non esset solius Dei formalis participatio, sed alterius gratiæ, à qua principaliter produceretur, ideò enim vnus ignis potest principaliter produci ab alio igne eiusdem rationis cum ipso, quia ignis solius ignis formalis participatio est: cum ergo gratia nõ sit alterius gratiæ participatio, sed solius naturæ divinæ, solum à natura divina principaliter valet produci.

682 Instas. Sicut gratia est participatio Dei auctoris supernaturalis, ita ignis est participatio Dei auctoris naturæ, qui etiam est virtualiter ignis, sed nõ repugnat ignem principaliter produci ab alio igne eiusdem rationis cum ipso: ergo pariter non repugnabit gratiam produci principaliter ab alia gratia eiusdem rationis cum ipsa. Respondetur ignem esse participationem Dei solum virtualem, & vt effectus primæ causæ; non vero esse essentialiter Dei participationem, quasi per hoc essentialiter constituatur, videlicèt quod Dei participatio sit, vnde non repugnat, quod

ab alio igne principaliter cauſari poſsit; at gratia eſſentialiter cõſtituitur per hoc, quod naturę divinæ participatio ſit: vnde cõtra eſſentiam gratiæ eſt, quod principaliter producatur ab alio, qui Deus per eſſentiam non ſit, alias illius, à quo principaliter produceretur, participatio eſſet: vnde eius eſſentia non conſiſteret in eo, quod Dei participatio eſſet.

Sed inſtas. Ignis eſſentialiter habet eſſe participationem ignis per eſſentiam, qui Deus eſt, & tamen hoc nõ tollit, quin ab alio igne principaliter efficiatur: ergo quod gratia eſſentialiter conſtituatur per hoc, quod participatio Dei ſit, non auferet, quod ab alia gratia principaliter efficiatur. Prob. Mai. Omne tale per participationem eſſentialiter habet participare, quod eſt tale per eſſentiam, ſed ignis creatus eſt ignis per participationem: ergo eſſentiale eſt illi, quod participet ignem per eſſentiam. Ad hoc diſt. Mai. eſſentialiter habet eſſe participationem ignis per eſſentiam, per dependentiam à cauſa vniverſali, conc. Mai per dependẽtiam a cauſa particulari, & proxima, nego Mai & conceſſa Minori, nego Conſequentiam. Itaque eſſentialis dependentia ab aliquo, vt effectus à cauſa, ſtat dupliciter; primo, vt à cauſa vniverſali: ſecundo, vt à cauſa particulari immediata, & proxima. Ex quibus prima ſicut non tollit effectum dependere ab alio ſicut à cauſa particulari, ſic non tollit effectum conſtitui per participationem cauſæ particularis. Secunda tollit, quia implicat effectum dependere à duabus cauſis particularibus. Hoc autem eſt diſcrimen inter ignem, & gratiam, quod ignis eſt participatio ignis per eſſentiam, qui Deus eſt, vt effectus à cauſa vniverſali: & ſic hæc participatio, quamvis eſſentialiter habeat convenire igni, nequit auferre, quod ignis alterius ignis participatio ſit, & per illam in ſuo eſſe eſſentialiter conſtituatur. Gratia autem eſt participatio eſſentialis Dei vt particularis, & immediatè agentis in illam: & ſic tollit, quod gratia alterius gratiæ vt principaliter agentis effectus ſit.

683 Inſtabis. Stat in ordine ad abſolutam potentiam Dei, quod effectus dependeat ab alio, tanquam à cauſa particulari, & nihilominus fiat à Deo, agente ſe ſolo vt cauſa particulari; ignis enim, licèt effectus ſit alterius ignis, vt particulariter agentis, tamen de potentia abſoluta poteſt immediatè produci à Deo: ergo etiam ſtabit benè, quod effectus ſit à Deo, tanquam à cauſa particulari, hoc illi conveniente per ſe, ſicut dicimus convenire gratiæ, & quod effective principaliter poſsit à cauſa creata particulariter agente produci. Et ſic ex hoc, quod gratia ſit à Deo effectivè immediatè, vt ab agente particulari, non auferetur, quin ab alia cauſa creata, nempè ab alia gratia, poſsit immediatè effective produci principaliter.

Ad hoc conceſſo Antecedenti, nego Conſeq. Quia cum virtus Dei ſimpliciter infinita ſit, poteſt, ſecluſis imperfectionibus, ſic præcontinere virtutem cauſæ ſecundæ, vt quod poſsit principaliter facere cauſa ſecunda, poſsit ſe ſola efficere: & ſic licèt ignis de lege ordinaria poſsit producere alium ignem, poteſt Deus ſe ſolo principaliter efficere ignem; at virtus cauſæ ſecundæ, cum limitata ſit, non præcontinet omne id, quod prima, & ſic nequit ſe ſola facere, quod facit prima: vnde non ſequitur, quod ſi Deus poteſt immediatè principaliter efficere gratiã, etiam creatura immediatè principaliter poſsit efficere illam.

Tertiò inſtari poteſt contra id, quo probat D. Th. ſuam primam conſequentiam, videlicèt nulla res agere poteſt vltra ſuam ſpeciem, cum cauſa debeat eſſe potior ſuo effectu. Nam vel D. Thom. loquitur de cauſa ſolis viribus proprijs operante principaliter, vel etiam loquitur de cauſa viribus ſuperioris agentis elevata; ſi dicatur primum, vera eſt illa propoſitio, ſed non eſt apta ad inferendum gratiam de potentia abſoluta non poſſe principaliter effici ab aliqua cauſa naturali; ſi loquatur ſecundo modo, eſto ſit apta ad probandum intentum, tamen falſa eſt, vt patet in intellectu noſtro, qui elevatus lumine gloriæ producit principaliter viſionem Dei, quæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ: ergo.

Ad hoc reſpondetur propoſitionem D. Thom. eſſe veriſsimam, & cõſtare evidẽter de ſua veritate ex diſtinctivo, quod aſsignãt metaphyſici inter cauſam principalem, & inſtrumentalem, quod ſtat in eo, quod agens principale debet agere intra proprium ſpecificativum, cum tamen inſtrumentale extra ſuum obiectum adæquatum agere poſsit inſtrumentaliter. Vnde reijciendus occurrit Suarez,

dum

dum dicit intellectum cum lumine gloriæ ſolum inſtrumentaliter elevari ad efficiendam viſionem. Reijciẽdus quidem occurrit: nam cum videre Deum ſit intra obiectum ſpecificativum intellectus noſtri, nequit hic elevari ad viſionem vt merum inſtrumentum. Dico ergo ad argumentum nullam rem agere poſſe vltra ſuam ſpeciem, nam licèt agere poſsit vltra ſuum obiectum proportionatum, non tamen vltra ſuum obiectum ſpecificativũ principaliter agere valet. Propoſitio ergo D. Thom. *Nulla res agere valet vltra ſuam ſpeciem* veriſsima eſt, etiam loquendo ſuppoſita elevatione; quia, vt dixi, nihil principaliter agere valet vltra ſuum obiectum ſpecificativum, intra quod etiã agit intellectus noſter, dum per lumen gloriæ elevatur ad videndum Deum, prout eſt in ſe.

§. IV.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

684 VISA iam efficacia rationis D. Thom. adhũc in tuto non ſumus, ſed debemus eam defendere pro viribus, quod fiet, ſi argumẽtis, quæ contra ipſam obijci poſſunt, ſatisfaciamus. Argumentor igitur primo contra concluſionem. Nam anima Chriſti per gratiam habitualem verè fuit cauſa principalis gratiæ habitualis aliorum fidelium: ergo gratia poteſt principaliter cauſari ab aliqua creatura. Conſeq. eſt bona, & Antecedens, in quo eſt difficultas, prob. Cauſa principalis eſt illa, cui proprie aſsimilatur effectus, ſed gratia Chriſti fuit cauſa gratiæ habitualis fidelium ſic, quod gratia in fidelibus producta ei aſsimilata fuerit: igitur fuit cauſa principalis gratiæ aliorum fidelium. Prob. Minor. Nam effectus eiuſdem ſpeciei cũ ſua cauſa verè aſsimilatur ſuæ cauſæ; ſed gratia habitualis aliorum fidelium erat eiuſdem ſpeciei cum gratia Chriſti illã cauſante: ergo aſsimilata eſt gratiæ Chriſti. Explicatur hoc. Causã ſibi aſsimilare effectum non eſt aliud, quam producere effectum ſimilem ſibi; ſed gratia habitualis Chriſti verè produxit gratiam aliorũ fidelium, quæ eiuſdem rationis ſpecificæ eſt cum gratia Chriſti producente: ergo gratia Chriſti aſsimilavit ſibi, dum produxit, gratiam aliorum fidelium.

Ad hoc argumentum, quod habere ingentem difficultatem negare non poſsum, nego Anteced. Ad prob. nego Min. Ad prob. diſt. Min. effectus eiuſdem ſpeciei cum ſua cauſa verè aſsimilatur ſuæ cauſæ, ſi talis cauſa operatur per propriã virtutem, concedo Mai. ſi operetur per virtutem à ſuperiori agente elevante illã derivatam, nego Mai. & diſt. Min. ſed gratia habitualis aliorum fidelium erat eiuſdem ſpeciei cum gratia Chriſti producente illam, in eſſe effectus, nego Min. in eſſe entis, concedo Min. & nego Conſequentiam. Itaque de gratia aliorum fidelium cauſata à gratia Chriſti dupliciter loqui poſſumus; primo in eſſe entis, & quoad participationem prædicatorũ, ſibi eſſentialium: & ſub hac cõſideratione non poſſumus negare, quod eſſet eiuſdem ſpeciei cum gratia Chriſti. Alio modo loqui poſſumus de illa, nempè in eſſe effectus principalis, & ſub hac conſideratione gratia fidelium nõ eſt eiuſdem ſpeciei cum gratia habituali Chriſti, quia prout ſic ſuperat adæquatè vim cauſativã gratiæ Chriſti: & ſic nequit ad gratiam Chriſti comparari vt effectus principalis ad ſuam cauſam principalem.

Hanc ſolutionem benè perciperem, ſi non admitteretur gratiam Chriſti eſſe veram cauſam efficientem gratiæ aliorũ fidelium; cæterum hoc admiſſo, videtur per illam nõ ſolvi argumentum factum, ſed manere in ſuo robore: nam argumentum prætendit probare gratiam fidelium in ratione effectus nõ excedere gratiam Chriſti vt cauſam, quia quoties productũ eſt eiuſdem rationis cum producente, toties productum vt productum aſsimilatur producenti; ſed gratia fidelium verè producitur à gratia Chriſti, & alias eſt eiuſdem rationis cum gratia Chriſti: ergo gratia fidelium non excedit gratiã Chriſti, vt effectus ſuam cauſam, ſed potius illi aſsimilatur aſsimilatione effectus cum cauſa.

Sed ad hoc diſtinguo Maior. toties productum aſsimilatur producenti ex vi cauſalitatis producentis, vel alias ex alio capite, concedo Maior. tantum ex vi cauſalitatis producentis, nego Mai. & diſtinguo Minorem pro illa parte, & alias eſt eiuſdem rationis cum gratia Chriſti ex vi cauſalitatis gratię Chriſti, nego Minorem, alias ex alio capite concedo Minorem, & nego Conſequentiam. Itaque

aliquid producere ſibi ſimile ſtat dupliciter: vno modo ſic, quod productum ex hoc, quod ab alio producitur, illi aſſimiletur: alio modo, quia videlicet indepẽdenter à producente habet ſimilitudinẽ cum producente, puta, quia productum, & producẽs eiuſdem ſpeciei ſunt. Si primo modo res contingat, tunc cauſa producens eſt cauſa principalis effectus, ſi ſecundo modo contingat, non ſic: & ratio eſt, quia in primo caſu producens eſt vera cauſa, quod productum aſſimiletur producenti, & ſic ſit cauſa principalis producti: in ſecundo non ſic, ſed productum independenter à cauſalitate producentis habet aſſimilari producenti: & ſic ex hac productione non convincitur, quod producens ſit cauſa principalis producti. In caſu ergo noſtro cum Chriſti gratia effective producit gratiam fidelium, verè producit ſimile ſibi, quia cum gratia fidelium ſit eiuſdem ſpeciei cũ gratia Chriſti, non ſtat gratiam Chriſti producere gratiam fidelium, & non producere effectum ſimilem ſibi; non tamen ſtat eſſe cauſam principalem gratię fidelium, quia gratia Chriſti non cauſat in gratia fidelium, quod aſſimilatur gratiæ Chriſti, ſed ſola divinitas huius eſt cauſa: & ſic illa ſola eſt cauſa principalis gratiæ fideliũ, non vero gratia Chriſti.

685 Secundo arguitur. Chriſtus vt homo fuit cauſa principalis moralis noſtræ gratiæ habitualis: ergo & potuit eſſe Chriſtus vt homo cauſa principalis phyſica noſtræ gratiæ habitualis. Ant. eſt certum. & Conſeq. prob. Nam ſicut ad productionem principalem, vel per modum cauſę principalis phyſicam requiritur virtus infinita ſimpliciter, ita & ad producendum principaliter moraliter gratiam virtus infinita ſimpliciter requiritur, nam multoties requiritur expulſio peccati infiniti in ratione offenſæ, quod nequit fieri principaliter, niſi per virtutẽ ſimpliciter infinitam: ergo ſi hoc non obſtante, gratia Chriſti poteſt principaliter moraliter gratiam habitualem producere, poterit, hoc non obſtãte, principaliter gratiam phyſicè cauſare.

Ad hoc communiter reſpondetur negando Conſeq. Ad prob. conceſſo Antecedenti, nego Conſeq. Quia ad productionem phyſicam principalem alterius gratiæ requiritur virtus infinita ex parte principij *quo*, cumque repugnet cauſę creatæ operari per principium *quò* ſimpliciter infinitum, ſit conſequens, quod repugnat aliquid creatum eſſe cauſam phyſicam principalem alterius gratiæ; ad influxum autem moralem principalem in alteram gratiam hoc non requiritur, ſed ſufficit infinitas principij *quod* valorantis, & dignificantis operationes creatas: cumque non repugnet operationes phyſicè finitas ex forma phyſicè finita infinitari moraliter ex ſuppoſito infinito, nõ repugnat quoque gratiam Chriſti eſſe cauſam moralem principalem alterius gratiæ habitualis.

686 Sic communiter ſolet reſponderi ad hoc argumentum. Cæterum melius reſpondetur ad argumentum negando conſequentiam cum Illuſtriſſimo Godoy. Ex alio principio, videlicèt quod ad producendam principaliter moraliter gratiam, etiam in ſubiecto peccatore, nõ requiritur virtus infinita, neque ex parte principij *quò*, neque ex parte principij *quòd*. Nam gratia puri hominis poteſt de condigno promereri alicui gratiam peccati remiſſivam, & defacto peccatum remittentem, licèt non per ſatisfactionem de rigore iuſtitię ſatisfaciẽtem pro peccato, quia ad huiuſmodi influxum moralem principalem ſufficit exhibere per gratiam obſequium tanti valoris, quanti eſt gratia habitualis; hæc autẽ, cum qualitas finita ſit, per aliud finitum æquari poteſt: & ſic vt de condigno promereatur, non requiritur virtus infinita in promerente, ſed ſufficit finita tanti valoris finiti, quanti eſt gratia, quæ promeretur. Ad cauſandum autem phyſicè requiritur, quod ſit cauſans ipſe Deus, quia facere principaliter Deum per participationem ſolum poteſt, qui Deus per eſſentiam eſt, ſicut neque ignire principaliter poteſt, niſi verus ignis, vel formaliter talis, vel eminenter talis, vt habet D. Thom. hic illis verbis: *Sic neceſſe eſt, quod ſolus Deus deificet communicando conſortium naturæ diuinæ per quandam ſimilitudinis perfectionem: ſicut impoſsibile eſt, quod aliquid ignietur, niſi ſolus ignis.*

Sed inſtas. Licet gratia finita ſit phyſicè, & moraliter, tamen peccatum mortale in ratione offenſæ moraliter infinitũ eſt: ergo vt expellatur, requirit in expellente infinitatem ſimpliciter, qualis ſolũ Deo per eſſentiam valet convenire. Ad hoc diſtinguo conſequens, vt expellatur per

per æqualem ſatisfactionem, concedo Conſeq. vt expellatur per ſolam incompoſsibilitatem, nego Conſeq. Itaque peccatum dupliciter poteſt expelli à ſubiecto primo per exhibitionem obſequij tãti valoris, quantæ gratuitatis peccatũ eſt, & hoc modo requiritur, quod ſicut peccatum infinitum ſimpliciter eſt in ratione offenſæ, ſic ſatisfactio ad æqualitatem pro eo infinita ſimpliciter ſit. Alio modo peccatum remitti poteſt per incompoſsibilitatem, quam habet cum forma finita, nempè cum gratia cũ peccato incõpoſsibili, & ad huiuſmodi expulſionem nõ requiritur virtus infinita, ſed ſufficit obſequium tanti valoris, quanti eſt gratia, quæ, dum de condigno pro meretur, de condigno quoque habet expellere peccatum per incompoſsibilitatem cum eo.

687 Tertio arguitur ex phyloſopho 4. metaphyſicæ. *Perfectum eſt vnumquodque, quando poteſt alterum ſibi ſimilem facere*; ſed habens gratiam perfectum quid eſt magis, quam habens naturam, & habens naturam poteſt producere ſibi ſimile in natura: ergo & habens gratiam poterit producere alium ſibi ſimilẽ in gratia. Hoc argumentum proponit D. Thom. quæſt. 27. de veritate artic. 3. & ſolvit ſic: *Dicendum eſt, quod perfectio gratiæ potior eſt perfectione naturæ ex parte formæ perficientis, non autem ex parte perfectibilis: nam quodammodo perfectius poſſidetur, quod eſt naturale, in quãtum eſt naturali virtuti proportionatum, cuius proportionem donum ſupernaturale excedit, & ideò propria virtute non poteſt aliquod donum ſupernaturale transfundere, quam vis poſsit facere ſibi ſimile in natura.* Sic Div. Thom. Ex quibus informa ad argumentum factum diſtinguo Minorem: habens gratiam perfectum quid eſt magis, quam habens naturam, ex parte formæ perficientis, conc. Min. ex parte perfectibilis, nego Min. & Conſeq. Itaque perfectior eſt gratia, quam natura, ſed à ſubiecto habente perfectiori modo poſsidetur natura, quam gratia: & ſic non ſequitur, quod ſi ſimile in natura producere poteſt ſibi ſimile in natura, ſimile in gratia poſsit effective principaliter producere gratiam.

Sed inſtabis. Saltem Chriſtus vt homo poſſedit gratiam perfectiori modo, quam agens naturale poſsidet formam naturalem: ergo ſi agens naturale ſic poſſidet naturam, quod poſsit producere ſibi ſimile in natura, Chriſtus vt homo poſſedit gratiam ſic, vt poſſet in alios eam principaliter diffundere: & ſic facere ſibi ſimiles in gratia. Prob. Ant. Nam Chriſtus vt homo poſsidet gratiam in ſummo ſic, quod illam haberet in omni perfectione, cum qua haberi poteſt de lege ordinaria; nullum autem agens naturale ſic poſsidet formam naturalem; ergo ex parte perfectibilis perfectiori modo poſsidet Chriſtus gratiam, quam agens naturale poſsideat formam naturalem.

Secundo prob. eadem maior ex Div. Thom. 3. part. quæſt. 7. art. 9. ibi: *Secundo ex comparatione eius ad effectum, ſic enim recipiebat anima Chriſti gratiam, vt ex ea quodammodo transfunderetur in alios, & ideò oportuit, quod haberet maximam gratiam: ſicut ignis, qui eſt cauſa caloris in omnibus calidis, eſt maximè calidus.* Ergo anima Chriſti non ſolum habebat gratiam perfectiorem forma naturali, ſed ex parte modi habendi perfectiori modo, vel ſaltem æquè perfecto, quo agens naturale habet formam naturalem. Prob. Conſequentia: nam modus habendi formæ naturalis eſt ſic habere illam, quod poſsit ad alios naturaliter transfundere; ſed iſto modo anima Chriſti habebat gratiam, vt poſſet eam in alios transfundere: ergo ex parte modi poſsidendi non erat inferior gratia Chriſti modo poſsidendi, quo agẽs naturale poſsidet formam naturalem.

688 Ad hoc nego Antecedens. Ad prob. conceſsis præmiſsis, nego Conſeq. Itaque anima Chriſti gratiam habitualẽ poſsidebat in ſummo, id eſt, cum maiori perfectione, qua poterat poſsideri à creatura rationali, in quo excedebat modum, quo agens naturale formam naturalem poſsidet; ſed adhùc modus iſte poſsidendi non adæquat modum, quo agens naturale poſsidet formam naturalem, qui cõſiſtit in eo, quod naturaliter, & connaturaliter formam poſsideat, in quo modo poſsidendi fundatur, quod poſsit in alios principaliter eam diffundere: & ſic non ſequitur, quod anima Chriſti poſſet eſſe cauſa principalis gratiæ.

Ad 2. prob. Mai. nego Conſeq. Ad prob. modus habendi formam naturalem eſt ſic habere illam, quod poſsit eam in alios transfundere ſolum miniſterialiter, nego Mai. quod poſsit eam transfundere in alios principaliter, concedo Maior. &

nego

nego Minorem. Itaque habens formam naturalem alicuius effectus productivam non vtcumque poteſt eam in alios tranſfundere, ſed poteſt transfundere, vt cauſa principalis talis transfuſionis. Porrò anima Chriſti non ſic habebat gratiam, ſed tantum eam habebat, vt ſolum miniſterialitèr poſsit eam trãsfũdere in alios. Et ſic nõ æquabat modus poſsidendi gratiam animæ Chriſti modum poſsidendi, quo gaudet agens naturale reſpectu formæ naturalis.

Sed inſtas. Quod Div. Thom. ex hoc infert, animam Chriſti habere maximã gratiam, quod non benè infertur ex hoc, quod ſolum miniſterialitèr poſſet Chriſtus gratiam in alios transfundere, cum ad ſolũ miniſterialitèr transfundere gratiam, hoc non requiratur: ergo loquitur D. Thom de habere ſic gratiam, quod poſsit eam transfundere, vt cauſa principalis. Reſpondeo, quod non infertur ex neceſsitate; infertur tamẽ ex maxima cõgruentia: congruum enim eſt, & valdè, quod potens transfundere gratiã in alios habeat maximam gratiam, vt etiam in miniſteriali transfuſione ſit diſtinctio inter animam Chriſti, & alios, qui ſolũ miniſterialiter eam in alios transfundere valent. Fuit enim anima Chriſti inſtrumentum excellentiæ: & ſic debuit ſuum miniſterium exercere excellentiori modo, quo cum implent alia inſtrumenta.

Sed contra ſolutionem primæ inſtantiæ argumentor ſic. Si admittatur ſubſtãtia ſupernaturalis creata, debemus dicere eam habituram connaturaliter gratiã, & virtutes: ergo debebimus dicere eam habituram gratiam eo modo, quo agens naturale habet ſuam formam, & conſequenter debebimus dicere, quod vt cauſa principalis poſſet eam in alios transfũdere: ergo cum probabiliter admitti poſsit ſubſtantia ſupernaturalis creata, probabiliter quoque admitti poterit, quod gratia habitualis ſit cauſa principalis alterius gratiæ habitualis. Ad hoc concedo Antecedens cum prima, & ſecunda Conſequentia, nego ſuppoſitum vltimæ conſequentiæ, nempè quod probabiliter admitti poſsit ſubſtantia completa ſupernaturalis creata: multis enim, & evidentiſsimis rationibus probant Theologi talem ſubſtantiam eſſe impoſsibilem, & ſic de eius poſsibilitate nulla dari poteſt probabilitas.

689 Quarto arguitur. Nam quod creatura nequeat producere principaliter gratiam, nequit proyenire, niſi vel ex eo, quod gratia eſt qualitas ſupernaturalis, vel quia eſt participatio formalis alicuius prædicati divini; ſed non implicat creaturam producere principaliter qualitatem ſupernaturalem, quæ formaliter participet aliquod prædicatum divinum, nam intellectus perfuſſus lumine gloriæ producit principaliter viſionem beatificam, quæ eſt qualitas ſupernaturalis participans formaliter aliquod prædicatum divinum: ergo non implicat, quod creatura producat principaliter gratiam.

Confirmatur 1. Quia gratia habet finitam, & limitatam perfectionem, cum ſit aliquid extra Deum: ergo ad producendum principaliter gratiam nõ requiritur virtus infinita; ſed virtus, quæ infinita non eſt, poteſt creaturæ communicari: ergo non implicat, quod creaturæ communicetur virtus, per quã producat principaliter gratiam. Confir. 2. Non repugnat, quod creatura participet alia attributa, nempè voluntatem divinam, quam participamus media charitate: ergo non repugnat ſimiliter participare creaturam omnipotentiam; ſed hac data participatione, poteſt per illam gratiam principaliter producere: ergo non repugnat creaturam gratiam principaliter producere. Prob. Minor. Nam ad gratię productionẽ nequit deſiderari maior virtus illa, quæ eſt formalis participatio omnipotentiæ divinæ: ergo ſi participatio omnipotentiæ non repugnat, pariter non repugnabit creaturam gratiam principaliter producere.

Ad argumentum dico repugnare naturam creatam principaliter producere gratiam, quia gratia eſſentialiter cõſiſtit in eo, quod ſit immediata, & formalis participatio Dei, ex hoc enim fit impoſsibile, quod ab alio, qui Deus per eſſentiã non eſt, effici poſsit principaliter. Quod non militat in viſione beata, quæ cũ actus vitalis ſit, immediatè debet procedere à ſuo principio vitali: & ſic impoſsibilitas gratiæ, vt producatur à creatura, nec eſt, quia qualitas ſupernaturalis eſt, nec quia participat formaliter aliquod prædicatũ divinum, ſed quia immediatè debet participare naturam Dei.

Dices, ſeù inſtabis contra ſolutionem. Nam videtur ex illa ſequi viſionem beatam

tam

tam non esse tãtę supernaturalitatis, quã-tæ est gratia; consequens nequit admitti: ergo neque antecedens. Conseq. est bona, Minor videtur certa, nam visio beata in ordine supernaturali perfectior est gratia habituali, quia per illam formaliter beamur, & non per gratiam habitualem, vnde de illa dicitur, quod est gratia consummata: ergo visio beata perfectior est gratia habituali. Maior autem prob. magis supernaturale est, quod Deum, proùt in se ipso est, immediatè participat, quam sit id, quod immediatè aliquid creatum participat, & solius Dei mediata participatio est; sed per nostram solutionem visio beata solum mediatè Deum, proùt in se est, participat, & immediatè solum participat visivam potẽtiam, quæ quid creatum est, cum tamen gratia sit immediata, & formalis participatio naturæ Dei proùt in se est: ergo maior erit supernaturalitas gratiæ supernaturalitate visionis beatæ.

Confirmatur. Magis supernaturale est, quod solum potest fieri virtute divina principaliter operante, quam illud, quod fieri potest, imò de facto fit virtute creata; sed per nos gratia principaliter solũ potest effici à virtute divina immediatè, & visio beata exigit immediatè fieri à virtute creata: ergo magis supernaturalis erit gratia, quam visio beata. Ad hoc cõcessa Maiori, nego Minorem, ad prob. nego Antecedens, & ad id, quod dicitur; quod per visionem beamur, & non per gratiam, concedo Antec. & nego Conseq. Quia per visionem non ideò beamur formaliter, quia perfectior sit gratia, sed quia actus noster est perfectissimus omnium actuum, quos elicere potest creatura rationalis: & sic non convincitur visionem beatam esse perfectiorem gratia habituali. Ad confir. concedo intentum per illam.

Ad primam confirmationem principalis argumenti concedo Antec. & nego Conseq. Et insto illam in opere creationis, quod finitum est; & tamen adhùc divinitus concedi nequit creaturæ, quod principaliter aliquid creare possit. Ad secundam concedo Antec. & nego Cõseq. Etenim charitas non est immediata participatio voluntatis divinæ, sed mediata: nam immediatè participat gratiam, cuius est virtus, & in ea radicatur, vti radicantur attributa in essentia; & sic vti virtus fit à sua essentia per sui radicationem, ita & charitas fit à gratia; gratia autem, cum sit participatio immediata naturæ divinæ, nequit præsupponere in creatura aliquid, ex quo oriatur, tanquam virtus à sua essentia: & sic est necesse, quod solius Dei effectus principalis sit.

690 Quinto arguitur ex doctrina RR. Ioannis à S. Thom. Etenim in sententia huius auctoris gratia non est immediata, & formalis participatio Dei subiectivè, sed tantum obiectivè, in quãtum est radix videndi, & amandi Deum immediatè, sicuti est: ergo non repugnat, quod fiat principalitèr ab aliqua creatura. Probatur Conseq. quia ideò non posset fieri à creatura principalitèr, quia solius Dei per essentiam est facere Deum per participationem: ergo si gratia non facit Deũ formalitèr per participationem, poterit principaliter fieri ab aliquo, quod Deus per essentiam non sit, & sic poterit principaliter fieri à creatura.

De hac sententia RR. Ioannis à S. Th. iam supra mentionem fecimus in hoc tractatu quæst. 10. §. 9. vbi ad longum eã impugnavimus, & quod tunc scripsimus, modo confirmamus: vnde super hoc nihil aliud dicendum occurrit: & sic modo, ea admissa, ad argumentum factum, concesso Antec. nego Conseq. Ad probationem distinguo Antec. quia solius Dei per essentiam est facere Deum per participationem, sivè subiectivè, sivè obiectivè, concedo Antec. tantum subiectivè, nego Antec. & nego Conseq. vel suppositũ cõsequentis. Quia in hac sentẽtia licèt gratia nõ faciat Deos formaliter subiectivè, tamen facit Deos formaliter obiectivè, tanquam prima radix videndi, & amandi Deum, & sic à nulla creatura principaliter effici potest, quia talis radix est prima, & sic non præsupponit in subiecto aliquid, à quo principaliter fieri valeat; vnde necesse est, quod à solo Deo fiat.

Ex dictis infero discrimen inter gratiã, & virtutes supernaturales in eo, quod cum gratia per se præsupponatur in subiecto ad fieri earum, iam præsupponitur id, quod requiritur ad hoc, vt ipsæ per radicationem fiant, sicut aliæ proprietates per radicationem fiunt ab essentia earum: vnde verificatur eas à parte rei poni per activitatem alicuius creaturæ, nẽpè gratiæ præsuppositæ. Neque in hoc inconveniens admittitur, quia fieri pro-

prie-

prietatum non eſt ſimpliciter fieri, ſed ſolum eſt confieri, id eſt, fieri per eãdem actionem, per quam fit radix earum: vnde ſimpliciter, & abſolutè loquendo non verificatur de virtutibus per ſe infuſis, quod ab alio, quam à Deo fieri poſsint, quia actio, per quam fiunt, eſt vera actio Dei primo explicata in gratiã, & per cõnexionem cum illa explicata in virtutes. Et hæc de hoc §.

§. V.

Vtrùm natura intellectualis habeat efficaciam ad conſervandam, & ſuſtentandam gratiam?

691 EXplicatur titulus quæſtionis. Vidimus in præcedentibus ſolum Deum poſſe eſſe cauſam principalem huius, quod eſt gratiam fieri, & primo extra cauſas poni, modo reſtat videndum, vtrùm eius, quod eſt gratiam in ſubiecto conſervari, poſsit aſsignari efficientia principalis ſubiecti gratiæ, nempè naturæ intellectualis, in qua recipitur, & aqua ſuſtẽtatur. Quod dubiũ procedit admiſſo, quod ſubiectum intrinſicè receptivum aliorum accidentiũ materialiũ verè effectivè principaliter concurrit ad conſervationem eorum in ſubiecto per veram ſuſtentationem eorũ. Circa hoc dubium Gregorius Martinez hic quæſt. 112. dub. 5. notat, quod qui tenent ſubſtantiam intellectualem eſſe perfectiorem gratia, conſequenter dicunt habere efficaciam circa illam in ſuſtentando: qui autem tenent gratiam omninò eſſe perfectiorem quacumque ſubſtantia creata, conſequenter dicunt nõ poſſe ſubſtantiam intellectualem habere efficaciã circa gratiam. Quo breviter prænotato, talem ponit concluſionem: ſubſtantia intellectualis nullam habet efficaciam circa gratiam.

§. VI.

Statuitur concluſio.

692 LOQVENDO de efficientia ſuſtentiva gratiæ in anima non poſſumus negare animam veram habere efficientiam in gratiam. Cõcluſio ſtatuitur contra Gregorium Martinez loco citato. Et probatur primo: Quia gratia fit ex anima, cum educatur ex potentia obediẽtiali eius, ſicut & alia accidentia materialia fiunt per eductionem ex potentia ſuorum ſubiectorum: ſed hæc ita fiunt ex ſuis ſubiectis, vt per eorum efficientiam ſuſtententur in eſſe: ergo gratia pariter ſuſtẽtabitur in eſſe media efficientia animæ in ipſam. Ad hoc, conceſsis præmiſsis, negabis Conſeq. & aſsignabis diſcrimen, nam ſubſtantia materialis, cum ſit nobilior ſuis accidẽtibus materialibus, non repugnat, quod habeat influxum principalem in eorum ſuſtentatione; at anima eſt ignobilior gratia: & ſic nequit habere influxum effectivum in eius ſuſtentationẽ, cum ſemper cauſa eſſe debeat potior ſuo affectu. Sed contra ſolutionẽ inſto ſic. Nam licèt anima quoad participationem formalem ſuorum prædicatorum eſſentialiũ ſit ignobilior, quã gratia, quia hæc eſt participatio formalis naturę divinæ, tamẽ quoadmodum eſſendi longè perfectior eſt anima, quam ſit gratia, cum hęc ſit ens in alio, & anima ſit ens per ſe: ergo poterit anima effectivè principaliter concurrere, licèt non ad eſſe gratię, tamen ad hoc vt gratia ſuſtẽtetur in eſſe. Confir. Nobilitas gratiæ non tollit, quin gratia ſuſtentetur principaliter ab anima, ſicut alia accidentia ſuſtentantur verè à ſuis ſubiectis; ſed hęc ſuſtẽtatio in alijs ſubiectis eſt per aliqualem efficientiam, & influxum in accidentia ab ipſis ſuſtentata: ergo & vera ſuſtentatio animæ ad gratiam erit per veram efficientiam animæ in gratiæ ſuſtentationem.

693 Dices, quod cum alia accidentia fiant à ſuis ſubiectis nõ ſolum per cõcurſum materialem, id eſt, purè receptivũ eorum, ſed etiam per influxum, & veram efficientiam, poſſunt quoque ab ipſis ſuſtentari in eſſe per veram illorum efficientiam; gratia autem non fit per aliquã efficientiam animæ in ipſam, ſed per ſolam Dei actionem, primo educentem illam expotentia obedientiali animæ: & ſic in eo quod anima ſuſtentet gratiam, nulla elucere poteſt efficientia animæ in gratiam. Sed contra eſt. Nam Deus poteſt ſeparare gratiam ab anima & conſervare ſic ſeparatam ſupplendo concurſum, quẽ anima haberet in illam; at concurſum ſolius cauſæ materialis ſolum receptivum Deus ſe ſolo ſupplere non poteſt: ergo præter iſtum anima habet concurſum effecti-

festivum, quem solum Deus se solo dare potest. Dicendum ergo est animam habere influxum effectivum, dum sustentat in esse gratiam: & sic quoad sui sustentationem in anima vere gratiam in genere causæ efficientis dependere ab influxu animæ.

Confir. Anima vltra hoc, quod est concurrere ad existentiam gratiæ, habet dare gratiæ, quod subsistat per quendã specialem modum: habet enim gratia non solum existere in anima, sed etiam subsistere non per se, sed in alio; at hoc subsistere in genere causæ efficientis tribuitur gratiæ ab anima: ergo verè anima concurrit effective ad sustentationẽ gratiæ. Probatur Minor. Nam alia accidentia talem modum subsistendi habent effectivè à suis subiectis: ergo & gratia talem modum subsistendi effective habebit ab anima. Itaque hic sunt duo consideranda: alterum est, quod gratia existit in anima, & hoc effective causatur à Deo immediatè, nam hoc est gratiam à Deo immediatè produci. Alterum est sustentari in esse, quod sic est debile, quod non sibi sufficit, & sic necesse est, quod ab alio sustentetur: respectu ergo huius secundi habet anima efficientiam in gratiam: vnde respectu huius anima dicitur habere esse simpliciter, & gratia solum dicitur habere esse secundum quid, in quantum esse suum sic est debile, quod ablato influxu animæ in ipsam, nequit permanere. Ex his infero, quod si vera est sententia de concursu sustentativo effectivo aliorum subiectorũ in sua accidentia ipsis inhærentia, vera quoque erit sententia de gratia, quod videlicèt effective sustentetur ab anima. Et quia Gregorius Martinez primum concedit, vt consequẽter loqueretur, debebat etiam admittere secundũ.

§. VII.

Soluitur argumentum, quod est fundamentum oppositæ sententiæ.

694 OPortet iam satisfacere argumento oppositæ sententiæ. Arguit enim Gregorius Martinez sic. Si subiectum haberet aliquam efficientiam ad conservationem gratiæ, quam sustentat, illa efficientia deberet esse causæ principalis: hac enim ratione D. Th. vocavit subiectum causam secundam, quod non esset, nisi esset principalis; sed, vt dictum est, implicat aliquã creaturam esse causam principalem gratiæ; ergo & implicat aliquam creaturã principaliter effective concurrere ad sustentationem, seù conservationem gratiæ.

Ad hoc argumentum distinguo Minorem, implicat aliquam creaturam esse causam principalem gratiæ quoad sua prædicata quidditativa, conc. Minorem, quoad solam sustentationem eius in subiecto, nego Minorem, & nego Conseq. Itaque aliud est loqui de gratia secundũ sua prędicata quidditativa, & primo existere eorum, & aliud est loqui de sustentatione in subiecto ipsius gratiæ. Respectu primi verum est, quod nulla creatura potest principaliter causare gratiam; falsum est de secundo, supposito, quod alia subiecta effective principaliter concurrant ad eorum sustentationem in subiecto: quia eo prorsus modo, quo illa principaliter sua accidentia sustentãt, eo modo etiam anima principaliter habet sustẽtare gratiam in anima. Vnde si in aliorum principali sustentatione intervenit efficientia subiectorum, ita in sustẽtatione principali gratiæ intervenire debet efficientia animæ in ipsam.

Dices hanc efficientiam non posse convenire animæ ex proprijs naturalibus eius, quia, cum sit supernaturalis, nequit ex solis naturalibus fieri, neque etiam valet convenire animæ, etiam vt elevatæ per gratiam, quia gratia nequit esse principium operandi in se ipsam: nulla ergo via poterit anima effective concurrere ad sui sustentationem in anima. Resp. hãc vim sustentativam gratiæ in subiecto cõvenire animæ elevatæ per gratiam, non quia gratia sit principium agendi in se ipsam, sed quia anima quæ ratione potentiæ obedientialis potest recipere gratiã, habet ex consequenti vim activè sustentativam ipsius gratiæ. Etenim sustentatio hæc, licèt de genere efficientiæ sit, tamẽ cum ad hoc, quod est perfectè recipere gratiam, sequatur sustentare illam, sicut consequitur ad receptionem aliorum accidentium, sequitur, quod recipiens sustentat ea, sic ad receptionem gratiæ sequitur, quod anima illam recipiens verè ex consequenti eam in se ipsa sustentet, ad quod non requiritur gratia per modũ principij proximè operativi, sed sufficit, quod per existentiam eius in anima hæc

conferrur ad mãnutenentiam eius.

Dicis, quod hoc eſt ponere potentiam obedientialem activam in ordine ad ſupernaturalia, quam negant omnes Thomiſtæ Reſpondeo Thomiſtas negare potentiam obedientialem activam in ordine ad ſupernaturalia directè, & per ſe activam, quam nos etiam negamus, non autem negare potentiam obedientialem, quæ ſolum ex conſequenti ad paſsivam, ſit activa, quod ſolum nos concedimus.

695 Secundo arguitur. Si anima activè ſuſtentaret gratiam in ſe ipſa, ſequeretur, quod in diviſione entis in ſubſtantiam intellectualem, & gratiam mẽbrum magis principale eſſet anima; hoc non videtur poſſe dici propter magnam nobilitatem gratiæ, & eius exceſſum ſuper naturam intellectualem: ergo nõ eſt dicendum animam activè concurrere ad ſuſtentationem gratiæ Prob. Maior. Quia ſubſtantia ideò eſt principale analogatũ diviſionis, qua ens dividitur in ſubſtantiam, & accidens, quia activè habet ſuſtẽtare accidens: ergo ſi anima habet activè ſuſtentare gratiam, etiam in diviſione entis in naturam intellectualem, & gratiam principale membrum erit anima, & minus principale gratia.

Reſpondetur concedendo ſequelam Maioris, & negando Min. Ad prob. dico, quod licèt gratia ſit nobilior anima, ex quo participat nobiliora prædicata eſſẽtialia, tamen in modo eſſendi eſt ignobilior, cum anima ſit ens per ſe, & gratia ens in alio. Imò iudicaverim in conſequenter loqui auctores, qui dicunt in diviſione entis in ſubſtantiam, & accidens magis principale analogatum eſſe ſubſtãtiam, & minus principale accidens, & cum dividitur ens in animam, & gratiã, nobilius analogatum eſſe gratiam: in cõſequenter enim loquuntur, ſiquidem eo modo, quo ſubſtantia excedit accidens, anima excedit gratiam, cum anima ſit ens per ſe, & gratia ſolum ens in anima ſeu affectio animę ſit.

696 Tertio arguitur, Deus non ſolum eſt cauſa gratiæ effectiva, ſed etiã effectivè conſervat eam in anima: ergo ex vi ſolius efficientiæ divinæ gratię cõſervatur in anima: & ſic non erit indigentia concurſus activi animæ in gratiã, vt hæc ſuſtentetur ab anima. Per quod aſsignatur magnum diſcrimen inter gratiam comparatam cum anima, & alia accidentia comparata cum ſuis ſubiectis. Hæc enim active agunt ad productionẽ eorum, & ſic non eſt mirum, quod activè operentur ad ſuſtentationem eorum in ſe ipſis. Anima autem ad productionem gratiæ nullam activitatem habet, ſed ſolum ex virtute divina habet principaliter produci: & ſic conſervatio activa gratiæ ſolum reducetur in Deum auctorem gratię, non vero in animam.

Ad hoc nego Conſeq. Quia ad productionem gratiæ ſolum concurrit Deus activè, cum productio gratiæ ſolum terminetur ad eſſe gratię in anima, ad quod ſolum concurrit anima paſsivè purè recipiendo gratiam. Ad conſervationem autem gratiæ in anima requiritur, quod gratia ſubſiſtat in anima, & ab ipſa ſuſtentetur. Cum autem hæc ſuſtentatio fiat per activitatem animæ ſuſtentantis, fit conſequens, quod in conſervatione animæ duæ activitates reperiantur, alia Dei conſervãtis eſſe, quod primo produxit, & alia animę, per quam gratia in anima ſubſiſtat. Itaque in conſervatione gratiæ duo reperiuntur, nempè activa cõſervatio eſſe producti, & activa ſuſtentatio eius in ſubiecto, & ſic ad conſervationem requirũtur duæ efficientiæ, altera in gratiam ſecundum ſe, & altera in gratiam prout in ſubiecto: & ſic nulla eſt paritas adducta. Sic reſpondent aliqui Theologi.

Sed ſolutio non placet. Nam ex quo gratia ſubſiſtit in anima, colligitur animã activè ſuſtentare gratiam; ſed gratia ex quo primo producitur, non ſolum exiſtit, ſed etiam ſubſiſtit in anima: ergo etiam in prima productione gratiæ anima ſe debet habere activè, & non ſolum paſsivè, & purè receptivè. Vnde ad argumentum nego Conſeq. Quia ſicut conſervatio non fit, niſi per activitatem Dei, & animę, ita & productio prima non fit niſi per efficientiam Dei, & animæ, Dei vt attingẽtis gratiam ſecundum ſe, & animæ vt ſuſtentantis effectum Dei. Et ſi inferas: ergo non ſolum Deus eſt cauſa principalis effectiva gratiæ, ſed etiam creatura, nempè anima, quæ principaliter effectivè eam ſuſtentat in ſe. Nego Conſeq. Quia ſuſtẽtatio in ſubiecto gratiæ non eſt productio gratiæ, ſed quid ab ea diſtinctũ. Sic probabiliter, & ſolius diſputationis gratia noſtra concluſio poterit defenſari. Sed verius, & tutius eſt ſequi in hac parte cõmuniorem ſententiam noſtræ concluſione

ne oppositam. Solet hic ab aliquibus disputari, vtrum gratia producatur per creationem, vel per eductionem ex potentia obedientiali animæ. Sed quia ad longum de hoc egimus 3. tomo in primam partē tractatu de creatione, omittimus hic. Solet etiam ab aliquibus disputari de causa effectiva dispositionum ad gratiam, quam reservamus pro tractatu de iustificatione. Faxit Deus vt ad ipsum perveniamus, & feliciter absolvamus.

§. VIII.

Vtrùm gratia sit augmentabilis in infinitum, ita vt qualibet data, possit dari maior?

697 SVPPONIT hoc quæsitum, tanquam certum de fide gratiam non esse æqualem in omnibus iustis (loquendo de adultis) contra hæreticum Iovinianum, qui vt refert Prateolus lib. 9. cap. 28. dixit gratiam in omnibus iustis esse æqualem, sicut dixerunt Sthoici omnia opera virtutum esse æqualia, & sicut dicunt hæretici nostri temporis, quamvis alio fundamento ducti, videlicèt omnes esse formaliter iustos per iustitiam Christi. Contra quem errorem D. Hieronymus scripsit tres libros. Et Augustinus hæresi 32. Castro verbo *beatitudo* hæresi 6. Soto 1. de natura, & gratia cap. 15. Vega lib. 10. de iustificatione à cap. 13. vsque in finem. Colligiturque falsitas huius erroris ex illo Matth. 25. *Dedit illis talenta secundum propriam virtutem*, id est, gratiam iuxta mensuram dispositionis, vt explicant D. Hieronymus loco citato, & D. Thom. 2. 2. quæst. 24. art. 3. ad 1. Colligiturque similiter ex Iob 1. dum Deus dicit de illo, quod non sit visus similis ei in terra. Et ex 11. Apocalypsis, vbi dicitur, quod Agnus redditurus est mercedē Sanctis, & electis, pusillis, & magnis: ergo inter Sanctos alij sunt maiores, & alij minores. Diffinitaque est nostra suppositio in Tridentino Sess. 6. cap. 7. illis verbis: *Iustitiam in nobis recipientes, vnusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, & secundum propriam dispositionem, & cooperationem.*

Supposito ergo, quod gratia non sit æqualis in omnibus adultis evidenter colligitur, quod in alijs sit minor, & in alij maior, & siquidem maior sit, statim occurrit inquirere, vtrum possit ita esse maior, vt ipsa alia maior sine termino dari possit? An vero talis magnitudo terminum habeat, quam transilire non possit? Et hoc non solum de facto, sed etiam de possibili. Et quidem Gabriel in 1. dist. 17. quæst. 1. & Gregorius ibidem tenēt, quod potest dari gratia in tanta magnitudine, quod alia maior dari non possit, nempè gratia infinita in actu: neque enim dari infinitum in actu, isti reputarunt impossibile. Alij è contra opinati sunt dicentes gratiam habere terminum præfixum, vltra quem de potentia etiam absoluta crescere non potest. Sic Magister Sent. in 3. dist. 13. Scotus, & Durandus ibidem q. 1. Ricardus, Ægidius, & Cartuxianus in 1. dist. 17. quæst. 9. citaturque pro hac Sententia Caiet. 3. part. quæst. 7. art. 5. & 2. 2. quęst. 24. art. 7. Tertio alij dicunt, quod licet ex natura rei gratia habeat certum terminum, vltra quem de lege ordinaria crescere non possit, de potentia tamē absolutā potest crescere in infinitum, sicut contingit in alijs qualitatibus naturalibus. Sic tenent Soto 3. physic. & Capreolus in 3. quæst. 1. art. 2. dist. 15. Tandē alij dicunt, quod licèt gratia secūdum se nullum habeat certum terminum, tamen ex parte subiecti illum habet, ita vt amplius crescere non possit.

698 Sit conclusio. Loquendo de potentia absoluta gratia nō habet terminum præfixum, sed potest crescere in infinitum syncathegorematicè. Prob. gratia ex natura sua non habet, vnde limitetur: ergo non repugnat illi amplius, & amplius semper crescere. Prob. Antec. In primis ex sua causa principali, quæ Deus est, limitari non valet, quia Deus infinitæ virtutis est, neque ex parte finis, cui cōiungit, quia semper amplius, & amplius potest divinam naturam participare, & quantumvis magna sit, nunquam de facto participabit totum, quod in Deo participabile est, quia quantumcunque magna, semper manet creatura: & sic semper manet inferior Deo, quem participat: & sic semper illi aliquid participandum restat. Non etiam limitetur ex parte subiecti, quia anima non recipit illam secundum potētiā naturalē finitā, sed secundū obedientialē syncathegorematicè infinitam, quia Deus de creatura sibi obedienti nūquā tantū facit, quod amplius facere non

poſsit, quia obedit illi vt agenti infinito.

Dices, quod potentia obedientialis terminatur per diſpoſitionem determinatam. Non, inquam, valet. Nam licèt non detur in actu diſpoſitio, quæ determinata non ſit, tamen ex rei natura non datur diſpoſitio ſic determinata, quod ipſa maior, & maior dari non poſsit iuxta extenſionem potentiæ obedientialis: ergo per diſpoſitionem non ita limittatur, vt amplius, & amplius anima recipere gratiam non poſsit. Dices, quod ſi hoc eſſet verum, non poſſet dari caſus, in quo potentia obedientialis de facto ſic eſſet reducta ad ſuum actum, quod non remaneret in potentia ad vlteriorem actum: hoc enim eſt de conceptu infiniti in potentia, quod videlicèt ſemper manet in potentia ad vlteriorem actum; at datur caſus, in quo potentia obedientialis ſic ſit reducta ad actum, quod non manet in potentia ad vlteriorem actum: ergo non eſt verum, quod potentia obedientialis in eſſe talis ſit infinita ſyncathegorimaticè. Prob. Min. ex D. Thom. 3. part. quæſt. 11. artic. 1. ibi: *Dicendum, quod conveniens fuit, vt anima Chriſti omninò eſſet perfecta per hoc, quod omnis eius potentialitas ſit reducta ad actum. Eſt autem conſiderandum, quod in anima humana, ſicut in qualibet creatura, conſideratur duplex potentia paſsiua: vna quidem per comparationem ad agens naturale, alia vero per comparationem ad agens primum, quod poteſt quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale, & hæc conſueuit vocari potentia obedientiæ in creatura. Vtraque autem potentia animæ Chriſti fuit reducta in actum ſecundum hanc ſcientiam diuinitus inditam*: ergo potentia obediẽtialis animæ Chriſti ſic fuit reducta ad actum per ſcientiam animæ Chriſti, quod non remanſit vlteriùs in potentia ad vlteriorem actum.

699 Sed hæc non convincit intentum. Nam reſpondetur negando Min. Ad prob dico ſolum velle D. Tho. potentiam obedientialem animæ Chriſti fuiſſe reductam ad actum ſibi adæquatum de lege ordinaria, non ad actum, quem etiã habere poſſet de poſsibili, & per ordinẽ ad potentiam abſolutam Dei, ſicut enim Chriſtus habuit gratiam in ſummo de lege ordinaria, ita & ſciẽtiam inditam habuit in ſummo de legẽ ordinaria: & ſic potentia eius obedientialis, tam ad gratiam, quam ad ſcientiam reducta eſt ad actum, ita vt de lege ordinaria non remaneret potentialitas ad ſcientiam. Cũ quo bene ſtat, quod abſolutè, & Dei potentia abſolutè attenta potuerit ſe extendere ad vlteriorem actum. Sed contra ſolutionem inſtabis. Nam potentialitas obedientialis, cum ſit in ordine ad agens primum operans in creatura, quidquid non repugnat creaturæ, ſi infinita ſyncathegorematicè ſit, non ſtat reduci ad actum adæquatum de lege ordinaria, & inadæquatum de potentia abſoluta: ergo cum D. Thom. dicat, quod omnis potentialitas animę Chriſti, videlicèt naturalis, & obediẽtialis reducta eſt ad actum, vel falſum dixit, vel ſi verum dixit, debebimus dicere, potentiam obedientialem animæ Chriſti ſic reductam fuiſſe ad actum, quod non remanſerit Chriſtus in potentia ad actum, adhùc Dei abſoluta potentia attenta: & ſic potentia obedientialis non erit ſyncathegorimaticè infinita, quod eſt contradicta.

Ad hoc nego Antec. Nam primum agens ex ſola obedientia creaturæ dupliciter intelligi poteſt, primo de agente ex ſola obedientia creaturæ de lege ordinaria, & de agente ex ſola obedientia creaturæ, qualibet Dei potentia attenta. Pono exemplum: hominem iuſtificari per gratiam non poteſt fieri, niſi Deo operante ex ſola obediẽtia creaturæ; & tamen de aliquibus iuſtis dicimus iuſtificatos fuiſſe de lege ordinaria, & de alijs, vt Paulo, & Magdalena, dicimus iuſtificatos fuiſſe, Deo operante de potentia abſoluta, quia miraculosè iuſtificati ſunt: benè ergo ſtat potentiam obediẽtialẽ animæ Chriſti per ſcientiam inditam fuiſſe reductã ad actum ex ſola obedientia ad primum agens de lege ordinaria, & manere in potentia ad actum de potentia abſoluta, id eſt, in ordine ad primum agens nullis legibus alligatum.

§. IX.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

700 SED contra concluſionem obijcies primo. Gratia ex natura ſua dicit ordinem ad ſubiectum: ergo ex natura ſua dicit finitam, & limita-

limitatam perfectionem, & consequenter poterit devenire ad terminum, vltra quem ascendere non possit. Prob. Antecedens. Tum quia est accidens. Tum quia determinate respicit hominem, vel Angelum. Et Consequentia probatur. Nam gratia habet determinationem ex parte subiecti, licèt non ex parte obiecti: si ergo ex natura rei respicit subiectum, ex natura sua importabit determinationem. Confirmatur. Nam capacitas subiecti est finita, cum sit ipsa entitas creata: ergo tandem poterit impleri, ita vt subiectum iam amplius gratiam recipere non possit ex hoc præcisè, quod capacitas ad recipiendum finita, & limittata est.

Ad hoc concesso Anteced. nego Consequentiam. Ad prob. distinguo Anteced. habet determinationem ex parte subiecti ad hunc sensum, quod non possit esse infinita in actu, concedo Anteced. ad hunc sensum, quod non possit esse infinita in potentia, nego Anteced. & disting. Consequens ex natura sua importabit determinationem, ita vt non detur gratia in actu infinita, conc. Consequentiam, ita vt non sit infinita in potentia, nego Consequentiam. Sed instas. Anima, quæ est subiectum gratiæ, est finita in actu, & in potentia: ergo gratia, quę iuxta subiecti determinationem, determinatur, non solum actu erit finita, ita vt infinita in actu esse non possit, sed etiam ita vt adhùc in potentia infinita esse non possit. Prob. Conseq. Nam ideò ignis crescere potest in infinitum syncathegorimaticè, quia cum nova parte formæ advenit de novo nova pars materiæ actuabilis per formam: ergo si in augmento gratiæ non ita contingit, sed semper perseverat eadem anima, non stabit gratiam esse infinitam in potentia.

Ad hoc dist. Antec. quoad entitatem ipsius animæ, conc. Antec. quoad perfectibilitatem eius per gratiam, nego Antec. & Consequentiam. Ad prob. concesso Antecedenti, nego Consequentiã. Itaque augmentum ignis, cum non sit intensivum, sed tantum extensivum, necesse est, quod nova pars ignis, quæ in tali augmento advenit, in distincta parte materię subiectetur, ne contingat, duas formas substantiales esse in eadem indivisibili materia: & sic cum nova parte formæ necesse est, quod nova pars materiæ actuabilis adveniat, dum ignis augetur: augmẽtum autem gratiæ purè intensivum est: & sic cum nova perfectione formæ augmẽtatæ non requirit novitatẽ animæ actuabilis, sed sufficit ad ipsum; quod eadem anima iam perfecta per gratiam magis perficiatur per ipsam magis perfectam: cum ergo anima sit infinite syncathegorimaticè perfectibilis per gratiam, gratia quoque perficiens syncathegorimaticè infinita erit. Itaque augmentum ignis opposito modo se habet cum augmẽto gratiæ; nam in eo producitur de novo nova pars materiæ, & nova pars formæ: in augmento intensivo gratiæ nec habetur distinctio ex parte materiæ, neque ex parte formæ, sed solum reperitur magis perfici animæ, & magis perficere gratiæ: & sic postquam anima perfecta est per gratiam adhùc restat in potentia, vt magis per gratiã perficiatur, & gratia postquam actu perficit animam, adhùc potest magis, & magis perficere illam: & sic sicut anima est in perfectibilitate sua syncathegorimeticè infinita, ita & gratia in perficiendo animam est quoque syncathegorimaticè infinita.

Ad confir. dist. Antec. capacitas subiecti est finita, proùt finitum opponitur infinito in actu, conc. Antec. proùt finitũ opponitur infinito in potentia, nego Antecedens, & Consequentiam. Sed instas. Ergo capacitas animæ ad recipiendam gratiam non est tota simul, sed successivè crescit in infinitum, sicut de gratia dimus successivè posse augeri vsque in infinitum syncathegorimaticè; Conseq. non videtur posse admitti: ergo. Prob. sequela Maioris. Si tota simul esset, esset infinita in actu; sed hoc est contra dicta in solutione confirmationis, vbi diximus esse finitã, proùt finitũ opponitur infinito in actu, non proùt opponitur infinito in potentia: ergo. Falsitas autem Minoris ex eo deduci potest, quod cũ nova gratia nõ advenit nova capacitas, sed præexistens repletur: ergo capacitas ad recipiendã gratiam non crescit successivè, sed est tota simul. Ad hoc concessa sequela, nego Min. Ad prob. nego Antec. nam. Postquam capacitas ad vnum gradum gratiæ v. g. repletur actu, resultat proxima capacitas ad vlteriorem gradum gratiæ, quæ antea non erat proxima, sed tantum remota, & per repletionem fit in actu proxima, & sic

deinceps vſque in infinitum ſyncathegorematicè.

701 Secundo arguitur. Reliquæ formæ creatæ habent terminum ſui augmenti, vltra quem creſcere non poſſunt ſecundum Philoſophum lib. 1. de anima: ergo idem dicendum erit de gratia: ſi quidem & ipſa forma creata eſt, & in determinato genere qualitatis collocata. Reſp. quod gratia eſt participatio divini eſſe infiniti, quod in ratione participabilis nunquam exhauritur, ſed quacumque eius participatione facta, ſemper reſtat amplius, & amplius participabile: & ſic non fit bonum argumentum ab alijs qualitatibus ad gratiam. Sed reſponſio non videtur ſufficiens, quia licèt ſit participatio infiniti eſſe, tamen eſt participatio finita; & modo finito, ſicut aliæ creaturæ ſunt participationes auctoris naturæ, qui infinitus eſt; & tamen illæ finitæ ſunt: ergo reſponſio data non ſufficit.

Confirmatur. Sic ſe habet individuum reſpectu ſpeciei, ſicut ſpecies reſpectu generis; ſed ſub ſpecie determinata poteſt dari individuum, quo perfectius eſſe non poſsit, vt ſi habeat perfectionem debitam ſuæ ſpeciei, & loquamur V. g. de ſpecie humana, quæ expoſcit in individuis terminum ſecundum magnitudinem determinatum, ad quam dum aliquod individuum eius pervenit, non poteſt aliud dari, quod ſit illo maius, quia nullum aliud poteſt habere maiorem quantitatem, quã ſua ſpecies expoſcit. Idemque dicendum de ſpeciebus reſpectu generis, quod cum genus V. g. qualitatis importet terminum, neceſſariò etiam in ſpeciebus eius terminus debet aſsignari, quia cum perfectiſsima ſpecies pervenerit ad terminum ſui generis, amplius creſcere non poterit: ſic ergo philoſophandum de gratia, & dicendum, quod ex ſua ſpecie expoſcit habere terminum, ad quem cum pervenerit individuum eius, ita magnum erit, quod eo aliud maius dari non poterit.

Ad hoc argumentum benè dictum eſt. Ad eius replicam dico, quod licèt gratia ſit participatio finita, & modo finito divini, & infiniti eſſe in actu, ita vt nunquam ſit, nec poſsit eſſe infinita in actu, tamen citra hoc nequit de facto eſſe ita magna, quod ea maior eſſe non poſsit. Nec idem iudicium ferendum de alijs qualitatibus, quæ licèt participent Deum Auctorem naturæ infinitum, vt cauſam earum vniverſalem, non tamen participant ſic, quod earum eſſe in ipſa ratione participationis conſiſtat; gratia autem participat ipſum divinum eſſe conſtitutivè ſic, quod in hoc eius eſſentia conſiſtat: vnde non eſt paritas. Inſtas. Sententia probabilis eſt inter Thomiſtas, quod gratia non ſic eſt participatio formalis divini eſſe, quod participet modum infinitatis eius; ſi autem gratia eſſet augmentabilis in infinitum ſyncathegorematicè, cum hoc haberet ex participatione divini eſſe, prædicta ſententia probabilitate careret: ergo ſequentes illam, & admittentes eius probabilitatem poterimus quoque dicere eam non poſſe creſcere in infinitum.

Ad hoc nego Minorem: nam licèt gratia ex hoc, quod eſt formalis participatio Dei, habeat, quod poſsit creſcere in infinitum, tamen hoc non eſt formaliter participare modũ infinitatis Dei, qui nõ cõſiſtit in infinitudine ſyncathegorematica, ſed cathegorematica. Ad cõfirm. Principalis argumenti, quidquid ſit de alijs ſpeciebus à gratia, quarũ aliæ petũt terminũ intrinſecum, & aliæ non, ſed ſolum extrinſecum & finitum in potentia, de gratia autem loquentes dicimus non expoſcere terminum intrinſecum ſuæ magnitudinis, quia immediata participatio Dei cum ſit, poteſt in magis, & magis participari, ita vt non repugnet procedere in infinitum in eius participatione: & ſic nihil convincitur contra noſtram reſolutionem. Sed inſtas. Gratia habet eſſentiam intrinſicè determinatã: ergo & habebit augmentum intrinſicè determinatum, nam formam determinatam ſequuntur accidentia determinata, quorum alterum eſt quantitas, ſivè molis, ſivè virtutis.

Reſpondetur, conceſſo Antec. negando Conſeq. Ad prob. formam determinatam ſequuntur accidentia determinata, diſt. Ant. formam determinatam præcisè quoad numerũ prædicatorũ eſſentialiũ, ſequuntur accidentia determinata, nego Antec. determinatam in ratione radicis accidentiũ, concedo Ant. & nego Conſeq. Itaque forma, ſeù ratio gratiæ, eſto determinata ſit quoad numerum ſuorum prædicatorum eſſentialium, ex quibus cõſtat, tamẽ in ratione radicis, ſeù in

radicando quantitatem virtutis determinationem intrinſecam non habet ; ſed poteſt eam ſecundum magis, & minus vſque in infinitum participare, quia cõſtituitur per participationem eſſe divini, quod cum infinitum ſit, ſine termino participabile eſt. Habemus huius optimum exemplum in anima noſtra, quę, cum ex ſuis prædicatis intrinſecis determinata ſit, tamen in radicando ſui intrinſecam durationem ; detetminata non eſt : vnde licèt non habeat durationem infinitam in actu, tamen non tantum durat, quin magis, & magis vſque in infinitum durare poſsit.

702 Tertio arguitur. Nam ſi gratia non habet terminum ex ſua natura, ſequitur, quod in actu poſsit eſſe infinita; Conſeq. eſt falſum : ergo. Conſeq. eſt bona, Minor certa, vt demonſtratur tertio phyſicorum, & ſequela probatur. Nã etiam ſi in ſucceſsivis non ſequatur, quod ſi poſsit in amplius, & amplius, poſsit etiã in totum ſimul eſſe infinitum, in permanentibus tamen benè ſequitur, quod ſi albedo v.g. amplius, & amplius creſcere poſsit, poſsit poni in actu ſecundum vltimum, ad quod poteſt creſcere : ſi ergo gratia poteſt creſcere in infinitum, poterit in actu poni infinita. Ad hoc nego Maiorem. Ad prob. dico verum eſſe id, quod dicitur in argumento, quando habent vltimum; non autem eſſe verum, ſivè habeant, ſivè non habeant, & quia licèt gratia ſit permanens ; tamen non habet vltimum, ſed quolibet termino ſignato, poteſt in vlteriorem devenire; ideò non ſequitur, quod ſi poteſt in amplius, & amplius creſcere, poſsit pervenire ad vltimum.

§. X.

Soluitur argumentum de gratia Chriſti.

703 QVARTO arguitur. Gratia Chriſti Domini defacto eſt ſumma, qua excellentior eſſe non poteſt, vt dicit Div. Thom. & Diſcipuli eius 3. part. quæſt. 7. art. 12. ergo dabilis eſt in gratia certus gradus, vltra quem aſcendere non poſsit. Et vt magis appereat difficultas adduco literam Div. Thomæ ex artic. 12. ibi : *Sicut autem aliarum formarum eſt ex diuina ſapientia determinata propria menſura, ita & gratiæ, ſecundum illud Sapientiæ 11. Omnia in numero, & pondere, & menſura diſpoſuiſti. Menſura autem vnicuique formæ præfigitur per comparationem ad ſuum finem, ſicut non eſt maior gravitas ; quam gravitas terræ, quia non poteſt eſſe inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ eſt vnio creaturæ rationalis ad Deum ; non poteſt autem eſſe, nec intelligi maior vnio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ eſt in perſona : & ideò gratia Chriſti pertingit ad ſummam menſuram gratiæ. Sic igitur manifeſtum eſt, quod gratia Chriſti non poteſt augeri ex parte ipſius gratiæ.* Sic Div. Thom. in quibus videtur, docere contra noſtram concluſionem, & contra probationem eius.

Circa ſolutionem huius argumenti aliqui auctores, quos ſupreſſo nomine citat Gregorius Martinez dicunt gratiam Chriſti Domini etiam in eſſe phyſico eſſe actu infinitam, non in eſſe entis, vel qualitatis, ſed ſecundum rationem differentialem gratiæ. Pro quo notant gratiam in eſſe phyſico poſſe dupliciter conſiderari, primo in genere qualitatis, ſecundum quod eſt participatio divini eſſe inhærens animæ, ſecundo in genere naturalis potentiæ, ſecundum quod eſt propria paſsio vnionis hypoſtaticæ. In prima ratione eſt finita, in ſecunda eſt infinita. Quod exemplificant in calore, qui vt naturalis potentia in animali habet perfectionem generandi carnes, quam non habet in igne, licèt in illo calor ignis perfectior ſit in eſſe qualitatis. Sic de gratia Chriſti, licèt in eſſe qualitatis finita ſit, in eſſe tamen naturalis potentiæ infinitè perfecta eſt ex conjunctione ad Verbum perfectione phyſica, & reali, non rationis tantum, quod nihil ponit in re. Fundantque hanc ſuam doctrinam in Div. Thom. 3. part. quæſt. 7. aſſerente gratiam Chriſti ſecundum propriam rationem gratiæ eſſe infinitam, quod de illa in eſſe potentiæ ſaltem debet intelligi, quæ conſideratio non eſt extra rationem gratiæ.

704 Hic tamen modus dicendi falſiſsimus eſt. Soletque impugnari ex eo, quod non appareat, à quo producatur talis modus phyſicæ infinitatis. Nõ enim, vt dicunt, producitur per reſultantiam ex vnione ad Verbum, vel exactione productiva gratiæ in natura vnita Verbo.

Non quidem ex primo, quia vnio humanitatis ad Verbum tantum datur ad esse, & non ad operari: ergo nequit ad illam sequi per resultantiam physicam talis modus physicæ infinitatis. Neque etiam ex secundo capite. Nam actio productiva gratiæ in humanitate Verbo vnita solum respicit gratiam productam, vt effectum, & humanitatem Verbo vnitam, vt subiectum receptivum gratiæ: ergo modus ille infinitatis nequibit produci per actionem productivam gratiæ in humanitate vnita Verbo. Patet consequentia, quia vt talis modus fieret per talem actionem, requirebatur, quod humanitas vnita Verbo haberet influxum in gratiam in genere causæ efficientis, quo caruit, dum vt purum subiectum in genere tantum causæ materialis ad prædictam gratiam concurrit.

Secundo impugnatur. Nam in linea physica extra Deum nequit dari infinitum in actu: ergo cum ille modus reddat gratiam infinitam in actu in esse physico extra Deum, chimæra erit, & non habebit subsistentiam veritatis. Nec huic fit satis dicendo, quod ille modus non esset productus extra Deum, quia conveniret gratiæ informanti humanitatem Verbo intrinsicè vnitam. Non, inquam, valet. Nam cum dicimus non posse dari infinitum in actu extra Deum, solum volumus dicere, quod infinitum in actu non possit obtinere veram rationem effectus, ex hoc enim capite probatur implicare, & Deum non posse illud efficere: vnde solum volumus dicere, quod in rerum natura solus Deus potest esse infinitus in actu: cum ergo modus ille infinitatis Deus non sit, infinitus in actu esse non poterit.

Tertiò impugnatur idem modus dicendi. Nam gratia Christi verè physicè informaret humanitatem physicè finitam: ergo necessariò deberet physicè limittari ex limitatione subiecti, quod informaret. Sicut & alia accidentia eiusdem humanitatis physicè limittantur ex limittatione physica eiusdem. Nec valet dicere gratiam esse capacem infinitatis, non vero alia accidentia. Non, inquam, valet. Nam accidentia, quæcumque illa sint, dum physicè informant subiectum, sicut non possunt non habere esse à subiecto, sic nec possunt non limittari ex illo: ergo gratia Christi, dum informaret humanitatem, verè physicè ex illa haberet limittationem.

Sed ad hoc posset dici benè stare, quod gratia Christi ex limittatione humanitatis physicè limitteretur, & ex modo habeat physicam infinitatem, sicut actiones Christi, licèt non essent infinitæ ex obiectis suis, quæ solum finito modo attingebant, tamen ex persona simpliciter infinitæ erant. Sed contra est. Nam licèt in sententia Theologorum agentium de Incarnatione benè stet, transeundo de genere ad genus limitatio ex vno, & infinitas ex alio; non tamen benè stat, perseverando in eodem genere. Sic enim communiter admittimus gratiam Christi esse finitam in genere physico, & in genere moris dicimus esse cathegorematicè infinitam, non autem admittimus in genere physico esse finitam ex vno, & ex alio esse infinitam in actu, quod etiam dicimus de actionibus Christi Domini: ergo non stabit gratiam Christi Domini ex subiecto physicè limittari, & ex modo physico habere physicam infinitatem.

Nec huic modo dicendi favet Diva Thom. dum in locis supra adductis dicit Christum habuisse gratiam in summo, & gratiam Christi esse infinitam in esse gratiæ; primus enim locus verum habet de lege ordinata ex divina sapientia, secundum quam debemus fateri Christo Domino defacto fuisse concessam gratiam in summo, id est, in eo gradu, tam alto defacto, quod eam alius à Christo non sic possederit, nec possessurus sit: nec ex secund. Nam gratia Christi potest dici infinita in esse gratiæ moraliter, quia influxus eius defacto se explicavit in omnem gratiam, iustis defacto concessam, & quæ in posterum concessura sit, sic vt quotquot salvantur, ex Christi gratia salventur. Ex quibus patet ad quartum argumentum.

)0$0(

* * * * * *

QVÆ-

QVÆSTIO XIV.

De certitudine Gratiæ.

705 VT feliciter absolvamus tractatũ de Gratia Dei, placuit pro coronide aliquid dicere de gratiæ certitudine. Certitudo ergo cõtingit dupliciter, altera evidens desumpta ex ipsis rebus, vt certitudo sciẽtiæ, altera vero in evidens, & obscura, quæ desumitur ex auctoritate dicentis, quæ adhuc duplex est, altera quæ desumitur ex testimonio omninò infallibili, quale est testimonium Dei, & talis est certitudo fidei Divinæ, de qua Div. Thom. 2. 2. quæst. 3. Altera vero desumitur ex testimonio humano, vt certitudo de eo, quod Roma sit in his, qui non viderunt Romam in se ipsa, & hæc patitur latitudinem iusta maiorem, vel minorem auctoritatem dicentis. Sed quia certitudo est firma adhæsio excludens omnem hæsitationem, advertendum est non esse certitudinem quamcumque adhæsionem firmam; sed solum illam, quæ desumitur, vel ex rebus, vel ex testimonio certo; non autem, quæ desumitur ex proprio cerebro, multi enim (inquit Arist. 7. Æthicorum) firmius adhærent suis opinionibus, quam aliorum demonstrationibus: vnde illa pertinacia est, non certitudo, quod contingit in hæreticis.

§. I.

Vtrùm possit aliquis certo scire se habere gratiam certitudine, cui non possit sub esse falsum?

706 CIRCA quod quæsitum primo occurrit reijciendus error Lutheranorum asserentium omnes fideles per fidem supernaturalem infusam certitudine infallibili posse agnoscere se habere gratiam. Imò, inquiunt, ad hoc teneri. In qua sententia fuerunt Begardi, & Catherini. Contra quos firmiter tenendum est certitudine fidei, quod nullus potest, secluſa revelatione, certitudine fidei supernaturalis cognoscere se habere gratiam. Sic tenet Belarmin. lib. 3. de iustificatione, Vega lib. 9. in Tridentin. cap. 15. Soto 3. de natura, & gratia 3 capit. 20. Rosensis artic. 10. & 11. Castro Verbo *Gratia* hæres. 3. Ricardus Taper art. 9. convinciturque hic error primo ex Iob cap. 9. *Si iustificare me voluero, os meum condemnabit me.* Et rursus: *Si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea.* Et rursus: *Si venerit ad me, non videbo eum.* Eccles. 9. *Nescit homo, vtrum odio, vel amore dignus sit, sed omnia in futurum reservãtur.* Et Ioan. 3. *Spiritus vbi vult, spirat, & nescis, vnde veniat, aut quo vadat, sic est omnis, qui natus est ex fide.* Idem Proverb 20. *Quis potest dicere, mundum est cor meum, purus sum à peccato?* Qui locus cõmuniter explicatur de incertitudine gratiæ. Item 1. Corinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Ex quibus evidẽter colligitur falsitas erroris propositi.

Suadetque id ipsum ratio. Nam iustificatio dependet ex Dei voluntate, & nostra vltima dispositione; sed nostra vltima dispositio non potest cognosci per fidem infusam certo, & infallibiliter: ergo nec nos habere gratiam potest cognosci certo, & infallibiliter. Minor prob. celebri testimonio D. Gregorij in pastorali, cap. 9. vbi ait: *Quod mens sæpè mentitur de se ipsa, & de bono opere, & fingit se amare, quod non amat.* Cuius ratio est, quia cum amor naturalis maximam habeat similitudinem cum supernaturali, non est facilè cognitu, vtrum amor naturalis, vel supernaturalis sit, & consequẽter vtrum sit vltima dispositio; nõ cognito autem certo, & infallibiliter, quod quis se vltimo in re despoſuerit ad gratiam, nequit certo, & infallibiliter cognoscere se defacto habere gratiam: & sic materia hęc in certa est, & sola revelatione Divina potest quis ad certitudinem devenire.

Deinde probatur. Quia ad fidem Divinam tantum pertinent, quæ habentur in Scriptura, vel Concilijs, vel determinatione S. Pontificis, & ea, quę pertinent ad communem statum Ecclesiæ; sed me habere gratiam nihil istorum est: ergo non pertinet ad fidem hoc certo cognoscere. Sed dicunt hæretici in Scriptura esse revelatum, apud Deum esse propitiationem, & quod parcat peccatis nostris. Cæterum isti sunt sermones in communi, non in particulari; vnde sunt insufficientes ad hoc, vt quis esseveret de se ipso sibi defacto esse peccata dimissa, & se esse

in gratiæ. Etiam in Scriptura reuelatum eſt, quod niſi quis pœnitentiam habuerit, peribit: ex quo tamen non ſequitur eſſe revelatum, quod quilibet in particulari pœnitentiam habeat.

707 Hoc errore exploſo, iam oportet referre ſententias Catholicorum. Inter Catholicos ergo prima ſententia eſt Ambroſij Catherini, hic ſcripſit duo opuſcula de certitudine gratiæ contra Sotũ, & alterum quatuordecim propoſitionũ circa eandem materiam, in quibus tenet fide Divina poſſe aliquem eſſe certum de ſua gratia, etiam ſine revelatione. Difert tamen ab hæreticis primo, quia non dicit hanc fidem ſufficere ad iuſtitiam, ſicut dicebant hæretici. Secundo difert, quia non fatetur hanc fidem eſſe neceſſariam ad iuſtificationem, ſed ſolum eſſe poſsibilem. Tertio difert, quod hæretici dicunt hanc cognitionem, qua aliquis credit ſe eſſe in gratia inniti immediatè Dei revelationi; Catherinus vero dicit hanc cognitionem eſſe quidem infallibilem, atque fidei; tamen non inniti immediatè revelationi, ſed medio diſcurſu ex vna de fide, & altera lumine naturali nota. V. g. Lumine fidei cognoſcimus Deum remittere peccata vere pœnitentibus, atque diligere diligentes ſe; ſed quod ego diligã Deum, aut veram pœnitẽtiam habeo, poteſt cognoſci lumine naturali: ergo ex fide poſſum cognoſcere, quod ſim diſpoſitus ad gratiam: ac per conſequens, quod habeam illam. Quam ſententiam refert Vega habuiſſe multos Doctores ante determinationem Concilij Tridentini.

Hæc tamen ſententia ob multa capita ſuſtineri non valet. Primo ergo reijcitur vt falſa, quia talem cognitionem diſcurſui innixam dicit eſſe de fide. Et quidem fides non innititur diſcurſui, ſed ſoli divinæ revelationi: ad credendum enim fide divina ſolum datur vnicũ medium, nempè divina revelatio, hocque indiviſsibili medio credi debent omnia, quæ ſunt de fide, obquam rationem qui negat vnum articulum fidei, totam fidem amittit, quia dũ no credit vni, quia Deus dicit, nulli verè credit, quia Deus dicit, & ſic circa nullum illorum conſervat in ſe fidem divinam, quod è contra contingit in ſcientia, in qua, dum iuxta diverſitatẽ concluſionum habetur diverſitas mediorum, ſtat errare circa vnum, & non amittere ſcientiam circa alia.

Secundo reijciendus eſt Catherinus in eo, quod dicit poſſe aliquem certitudine infallibili cognoſcere ſuam gratiam. In quo temerarium dixit, & errori proximũ. Prima pars probatur ex Innocentio III. cap. vltimo de purgatione Canonica, vbi temerarium eſſe dicitur iurare, quod ſint remiſſa peccata alicui per pœnitentiam; ergo temerarium eſt aſſerere hoc eſſe infallibile. Do textum: *Præſumimus*, inquit Pontifex, *quod volebat* (loquitur de quodã Epiſcopo damnato de temerario) *ſub ea forma iurare, videlicèt quod immunis erat ab illis criminibus, tãquam dimiſsis per pœnitentiam, iam eſſet immunis ab illis; ſed hoc iurare non parvæ temeritatis exiſteret, cum Beatus Iob dicat, & ſi ſimplex fuero, hoc ipſum ignorabit anima mea*: ergo temerarium eſt aſſeverare, quod adhuc poſt pœnitentiam quis gratiam habeat, qua peccata remittuntur.

Reſpondet Catherinus, quod, quamvis ſint dimiſſa peccata per pœnitentiam quãtum ad culpam, poteſt manere reatus pœnæ temporalis, & ideò iuramentũ fuit temerarium. Sed cõtra eſt, quod poſtquã eſt remiſſum peccatum quantum ad culpam, etiam ſi maneat reatus pœnæ tẽporalis, dicitur peccatum ſimpliciter remiſſum; alias Sacramentum pœnitentiæ non diceretur ſimpliciter remittere peccata; vnde ſi aliquis cognoviſſet infallibiliter ſibi eſſe remiſſum peccatum quantum ad culpam, etiam ſi maneret reatus pœnæ temporalis, non eſſet temerarius iurando ſe eſſe immunem à tali culpa.

Quod vero ſententia Catherini ſit erronea, aut errori proxima ſuadetur ex Tridẽtino Seſſ. 6. cap. 9. ibi: *Sicut nemò priuſ de Dei miſericordia, de Chriſti merito, de que Sacramentorum virtute, & efficacia dubitare debet, ſic quilibet, dum ſe ipſum, ſuamque propriam infirmitatem, & indiſpoſitionem reſpicit, de ſua gratia formidare, & timere poteſt, cũ nullus ſcire valeat certitudine fidei, cui non poteſt ſub eſſe falſum, ſe gratiam Dei eſſe conſequutum.* Cui diffinitioni, cum ſe opponat Catherinus, proculdubio eius ſententia aut erronea erit, aut errori proxima. Reſpondet Catherinus, hoc decretum eſſe contra errorem hæreticorum, vt patet ex titulo capitis, videlicèt *contra innanem hæreticorum fiduciam.* Secundo dicit, quod non ſolum ipſe, ſed multi Patres, qui aderant Concilio, eandem ſententiam tenebant de hac re;

re. Tertio dicit, quod ipse aderat, quando lectum est hoc decretum, & respondit se consentire, quatenus non contradicit sententiæ Theologorum de hac re. Quarto dicit, quod in hoc decreto solum damnatur, qui dixerit fide divina, & Catholica cognosci posse, quod aliquis sit in gratia: ipse autem non loquitur de fide Catholica, sed de fide particulari.

708 Cæterum hæc parum, aut nihil suæ sententiæ favent. Ad primũ enim dico verum esse, quod principale intentũ Concilij fuit damnare errorem hæreticorum nostri temporis, tamen consequẽter damnat Concilium sententiam Catherini, quatenus asserit fide divina, atq; certitudine, cui non possit sub esse falsũ, posse aliquem scire se esse in gratia. Ad secundum & tertium respondetur, quod parum refert, quod multi Patres senserint cum Catherino, & quod ipse Catherinus non consenserit huic decreto; nam postquam maior pars Concilij fecit hoc decretum, & præcipuè postquam confirmatum est à Pio IV. nequit ipse Catherinus, & alij Doctores contradicere huic decreto, & ita eorum sententia defensabilis nõ est. Ad quart. dicitur, quod etiam si non asseratur esse certum fide divina, si tamẽ asseritur cognitione infallibili, cui non potest sub esse falsum, aliquem posse cognoscere se esse in gratia, hoc contradicit decreto Concilij, vt patet ex verbis citatis. Et vt benè advertit Vazquez, neque hæretici dixerunt hoc pertinere ad fidẽ Catholicam, sed ad fidem peculiaris promissionis: damnat ergo Concilium eos, qui dixerint fide Divina, sivè Catholica, sivè privata hoc posse cognosci.

709 Tandem ratione probatur hanc sententiam esse falsissimam. Quia cognitio infallibilis de aliqua re habetur per causam, aut per effectum; neutro autẽ modo potest quis infallibiliter cognoscere suam gratiam. Quia triplex causa potest assignari gratiæ, principalis vna, nempè voluntas Dei remittentis peccata, secunda instrumentalis, scilicet Sacramenta, tertia dispositiva, scilicet nostra pœnitentia; ex nulla vero causa istarum potest aliquis infallibiliter cognoscere suam gratiam: ergo Prob. Min. primo de voluntate Dei non potest constare, quia quæ sũt Dei, nemo cognovit, nisi spiritus Dei: nõ ergo constat, quod Deus ex inimico fiat amicus. Deinde de effectu Sacramentorũ constare non potest infallibiliter, quoniã pendet hoc ex intentione ministri, & nõ est evidens suscipienti Sacramentũ, quod minister habuerit intentionem. Deinde vt minister conficiat Sacramentum, debet esse rite, & rectè ordinatus, & non cõstat de intentione Episcopi in ordinatione. Deinde de dispositione nostra nõ cõstat infallibiliter. Nam præterquam quod sunt variæ opiniones Theologorum, quæ, & qualis debeat esse dispositio ad effectũ Sacramenti, adminus debet esse supernaturalis, & propter motivum supernaturale, neque potest aliquis evidenter cognoscere, quod ex tali motivo habuerit actum pœnitentiæ. Denique quod neque ab effectu hoc possit colligi evidenter, patet, quia nullus est assignabilis talis effectus: propterea enim dixit David, *ab occultis meis munda me Domine*, & Paulus, *nihil mihi conscius sum*, & Ecclesiasticus, *de propitiato peccato noli esse sine metu.*

Quod confirmatur respondendo ad argumentum Catherini: dicebat enim colligi hanc cognitionem ex vna de fide, & altera lumine naturali nota. Ad quod negatur Antec. Nam quamvis sit de fide illa maior: *Verè pœnitentibus Deus remittit peccata*, tamen Minor, quam assumit Catherinus, quod ego habeam verã pœnitentiam, aut quod suscipiam verum Sacramentum, & sicut oportet, non est evidens lumine naturæ, sed tãtum ex cõiecturis cognoscitur: atque ita conclusio, quod ego, aut ille sit in gratia, tantum est coniecturalis, incerta, & fallibilis.

Sed obijcit secund. Catherinus. Saltem minister conficiens Sacramentum infallibiliter cognoscere potest, quod sit in gratia ille, qui suscipit, quoniam minister potest cognoscere evidenter suã intentionem. Sed aliud est, quod minister hoc possit cognoscere, & aliud, quod ille, qui suscipit Sacramentum, possit esse certus de sua iustitia: hoc secundum debebat probare Catherinus, nõ primum. Sed nec adhùc minister de hoc potest certo iudicare, quia nõ cognoscit certo, & evidenter, quod rite ordinatus est. Deinde quia ad sic iudicandum debebat Sacerdos certo cognoscere esse in suscipiente debitam dispositionem, saltem dum recipit Sacramentum Eucharistiæ, quod certo cognoscere non potest: ergo.

710 Sed instat Catherinus. Saltem quando aliquis baptizat infantem, potest infal-

infallibiliter cognoſcere illum ſuſcipere gratiam, quoniam infans nulla indiget diſpoſitione, neque baptizans indiget ordine, aut charactere. Reſpondetur ita eſſe, vt argumentum probat, quod ille baptizans infallibiliter cognoſcit ſuam intẽtionem. Rurſus cum Sacramentũ ex opere operato conferat gratiam, infallibiliter cognoſcit infantem illum iuſtificari; tamen iſta concluſio infallibilis non eſt fidei Divinæ, ſed eſt ſcientifica ex vna de fide, & altera lumine naturali nota. Præterquam quod quamvis ille, qui baptizat, poſsit certo cognoſcere infantem baptizatum eſſe in gratia, tamen infans, qui baptizatur, hoc cognoſcere non valet, quod requirebatur, vt argumentum faceret in favorem ſententiæ Catherini. Quod prævidens Catherinus iterato prętendit hoc ipſum probare de adulto accedente ad Sacramentum Euchariſtiæ. Nam poſſet aliquis dicere eum, qui accedit ad Sacramentum Euchariſtiæ, peccare, ſi non infallibiliter noverit ſe eſſe rectè diſpoſitum: ergo requiritur, quod talis accedẽs poſsit cognoſcere ſuam diſpoſitionẽ certo, & infallibiliter. Reſpondetur, falſum eſſe antecedens. Sufficit enim quod accedens ad Euchariſtiam ſe ipſum probaverit, & examinaverit, quamvis poſt examen maneat aliqua formido: cum hac enim formidine ſtare poteſt, quod aliquis non ſit ſibi cõſcius peccati mortalis. Rurſus quod habeat cõſcientiam huius, quod eſt ſe eſſe rectè examinatum, & diſpoſitum.

Tandem obijcit Catherinus. Saltem qui accedit ad Sacramentum Baptiſmi, & pœnitentiæ poteſt cognoſcere infallibiliter ſe habere diſpoſitionem ſufficientem, ſiquidem ad hæc Sacramenta ſufficit attritio cognita: ergo hic poterit cognoſcere ſe eſſe in gratia. Sed reſpondetur non ſufficere cognoſcere ſe habere attritionem, nam ſic cognoſcens adhùc ignorare poteſt, ſi illa attritio cognita ſit ſufficiens ad recipiendam gratiam horum Sacramentorum, quia ſunt multæ ſpecies attritionis, ſcilicèt dolor propter pœnas temporales, aut propter pœnas inferni, aut propter ipſam fœditatem peccati: neque enim quælibet attritio cognita eſt ſufficiens diſpoſitio, ſed requiritur talis, vt excludat complacentiam peccati mortalis & includat propoſitum de cætero non peccandi. Neque enim qui accedit ad Sacramentum, infallibiliter novit ſe habere illam attritionem, quæ ſufficit, & requiritur ad recipiendum fructum Sacramenti.

§. II.

Referuntur aliæ ſententiæ.

711 SECVNDA ſententia eſt, poſſe eſſe certitudinem gratiæ moralem, cui non poſsit ſub eſſe falſum tanta certitudine, quanta cognoſcimus eſſe Romam. Hanc tenent Soto in Apologia contra Catherinum cap. 3. & 4. Vega lib. 9. in Trident. cap. 46. Ricardus art. 8. & 9. Alexander 3. part. quæſt. 61. membro 106. aſſerens poſſe haberi certitudinem experimentalem ex effectibus gratiæ, licèt non certo quis ſciat illos effectus à gratia procedere.

Hæc tamen ſententia falſiſsima eſt, & communitèr reijcitur à Theologis. Legatur Medina in præſenti, Araujo dub. 4. concluſ. 2. Gonet diſput. 5. artic. 2. concluſ. 1. Salmanticenſes de gratia tract. 14. numer. 8. & alij. Probaturque falſitas eius. Quia certitudo moralis adeò magna, vt comparetur certitudini, qua credimus Romam eſſe, excludit actu, & habitu dubium, & formidinem; ſed homo, excluſo ſpecialis revelationis privilegio, non habet tantam ſuę iuſtificationis certitudinem, vt actu, & habitu excludat dubiũ, & formidinem: ergo nõ habet moralem ſuæ iuſtitiæ certitudinem æqualem illi, qua credimus Romam eſſe. Maior patet. Nam de exiſtentia Romæ tam magnam certitudinem habemus, vt nõ ſolum actu non formidemus, aut dubitemus, ſed etiã vel volentes, & conantes dubitare, & formidare non poſsimus; licèt enim non repugnet metaphyſicè omnes homines decipi, in credibile tamen eſt, & nunquam contingens, quod omnes ſimul decipiantur, vel ad vnam falſitatem conſpirent: ergo tam actu, quam habitu excludit omnem formidinem, & dubium circa oppoſitum: ergo certitudo tã magna, vt æquari poſsit certitudini, qua credimus Romã eſſe, omne dubium, & formidinem tam actu, quam habitu excludit. Minor autem probatur. Nam qui actu, & habitu excludit dubium, & formidinem circa ſuam iuſtitiam, nequit de illa formidare, & dubitare; ſed licèt homo non debeat ſemper

per actu dubitare,aut formidare, nihilominus,nisi habeat suæ iustitiæ specialem revelationem,est in tali dispositione, vt dubitare,& formidare possit; quilibet enim,inquit Concilium, dum se ipsum, suamque propriam infirmitatem,& indispositionem respicit, de sua gratia formidere,& timere potest: ergo homo, seclusa specialis revelationis privilegio, non habet tantam suæ iustitiæ certitudinem, vt actu,& habitu omne dubium,& formidinem excludat.

712 Secundo prob.hoc ipsum. Nam certitudo moralis qualis est illa, qua certi sumus de eo,quodRoma sit,claudit evidentiam moralem;sed nullus,seclusa speciali revelatione, potest habere evidētiā moralem de eo,quod in gratia sit: ergo nullus de hoc habere potest tantam certitudinem,quātam habet de eo,quodRomā sit.Probatur Minor: ideò de eo,quod Roma sit,habetur evidentia moralis,quia veritas hæc nititur cōsensui communi, & testimonio diversorum inter se non communicantium,quod moraliter appareret verum;sed me habere gratiam nō potest niti alicui fundamento sic simili: ergo me habere gratiam nequit esse ita moraliter certum,vt sit moraliter evidens,sicut moraliter est evidens,quod Roma sit.

Dices esse valdè probabilè aliquos devenire ad tantam sanctitatem, quod omninò sint certi de sua gratia, ita vt securi possint dicere cum Psalmista Psalm. 26. *Dominus protector vitæ meæ, à quo trepidabo?* & Psal.121.*Lætatus sum in his, quæ dicta sunt mihi,in domum Domini ibimus*, & cum Paulo: *Cupio dissolui, & esse cum Christo*, de quibus dicit Bernardus serm. 37.super Cantica,*quod in istis spes non cōfundit,quia charitas certitudinem infundit*: ergo isti erunt certi de sua gratia tanta certitudine, quanta certum est Romam defacto existere,quia hæc non est maior, quam illa,quæ excludit omnem timorem de oppositō.

Sed contra est. Nam qui tenent hanc sententiam,si verè loquantur,hoc dicunt, non seclusa revelatione,quia à sensu Sacræ Scripturæ,&Conciliorum nullus debet sine fundamento excipi;loca autē adducta vniversaliter loquuntur. Est autem multis Viris sanctissimis facta de hoc revelatio,vt inquit D.Thom. quæst. 24. de verit.&Cano lib.9.de locis cap.5.B.enim Virgini hoc revelatum est, Angelo dicēte: *Aue gratia plena*.Et Divo Paulo, dum dictum est illi: *Sufficit tibi gratia mea*. Et Abraham.Genesis 22.*Nunc cognoui, quod timeas Dominum*,id est iuxta communem explicationem,nunc cognoscere te feci. Et David ipse: *Incerta, & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi*. Et Magdalenę Lucæ 10.*Remittuntur tibi peccata tua*. Et Zachęo Lucæ 19.Et ParaliticoMatth. 9. Quam revelationem etiam habuit Divus Martinus: *Asserens Diabolo,sinus Abrahæ me suscipiet*. Et B. Dominicus affirmans *se post mortem pro futurum fratribus*: non ergo seclusa revelatione potest dici,quod multi Viri sancti cognoverint se habuisse gratiam,ita vt possent hoc asseverare omnimoda certitudine. Ex cuius sententiæ impugnatione evidenter infertur nullum teneri,seclusa revelatione, credere se esse in gratia per fidem divinam,quia ad fidē solum pertinent,quæ conducunt ad communem statum Ecclesiæ; me autem habere gratiam non est huiusmodi. Ille autem,qui habent revelationem suæ gratię, tenentur hoc credere,non per fidem infusam,sed vel per lumen propheticum, cuius generis est illa revelatio, vel per aliud quodcumque lumen particulare sibi revelans.

§. III.

Referuntur aliæ sententiæ.

713 TERTIA sentētia est, quod licèt regulariter iusti non sint certi de sua gratia, aliqui tamen sanctissimi,& multum proceres in virtute possunt habere huiusmodi certitudinē ex frequenti visitatione SpiritusSancti,& alijs signis supernaturalibus, quæ in se ipsis experiuntur.Sic tenent Decanus Lobaniensis,&Lyra super caput 9.Iob,&Gabriel in 2.dist.27.dubio vltimo,& lectione 8.super Canonem Missæ, & id ipsum definivit Academia Parisiensis, & Lobaniensis contra Lutherum. Cæterum dum hæc sententia affirmat hoc contingere posse,seclusa speciali revelatione, tenenda non est.Et impugnatur ex locis Sacrę Scripturæ,quibus alię relatæ impugnatæ manent.Et quidem à sensu communi Sacræ Scripturæ,& Cōciliorum nullus debet sine fundamento excipi; loca autem Scripturæ vniversaliter loquuntur: ergo dum exScriptura non habetur privilegiū

spe-

ſpecialis exceptionis, etiam de Viris ſanctiſsimis determinare nō poſſumus, quod fuerint certi certitudine infallibili de ſua gratia.

Neque argumenta, quibus hæc ſententia nititur, hoc ita convincunt, vt ex illis infallibilis certitudo colligatur. Arguunt ergo ſic ex illo ad Rom. 4. *Iuſtificati ex fide vt ſecundum gratiam firma ſit promiſſio*: gratia ergo facit firmitatem, quæ eſt certitudo, de qua loquimur. Et ad Rom. 5. *Iuſtificati ergo ex fide pacem habeamus*; pax autem non eſt abſque ſecuritate, & certitudine. Et ad Rom. 8. *Spiritus Sanctus teſtimonium reddit ſpiritui noſtro, quod ſumus filij Dei*. Et 1. Ioannes 3. *Scimus, quoniam translati ſumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Vbi Auguſtinus nomine translationis mortis ad vitam intelligit iuſtificationem, inquit ergo: *Scimus quoniam translati ſumus, &c. Ac ſi diceret: Certi ſumus de noſtra iuſtificatione, ſi diligimus fratres*. Et deinde: *Interroga cor tuum, & ſi ibi eſt dilectio fratris ſecurus eſto*. Et 2. ad Corinth. 13. *Vosmetipſos tentate, Vos probate, an non cognoſcitis Vosmetipſos, quia Chriſtus Ieſus in Vobis eſt? Niſi forte reprobi ſitis*. Quibus videtur ſentire reproborum eſſe non cognoſcere Chriſtum inhabitātem in nobis per gratiam.

Sed hæc non convincunt intentum. Solum enim probant ſcientiam cōiecturalem, quæ parit in anima pacem, & tranquilitatem, non autem ſignum infallibile de exiſtentia gratiæ; nam hanc pacem etiam habent aliquando peccatores ex ignorantia propriæ culpæ: vnde 1. Ioan. 3. dicitur: *Si cor meum non reprehenderit nos, fiduciam habeamus ad Deum*: fiduciā dixit, non certitudinem. Per quæ patet ad omnia, quæ adducta ſunt.

q. 714 Quarta ſententia affirmat fieri poſſe, quod homo ſecundum communem providentiam habeat moralem ſuæ gratiæ, ſivè iuſtificationis certitudinem, hoc eſt, ſimilem illi certitudini, qua credimus hominem, quem videmus celebrare, eſſe Sacerdotem, vel nos eſſe baptizatos, vel eſſe talium hominum filios. Ita noviter tenent doctiſsimi Patres Salmanticenſes hic tractatu 14. de gratia diſput. 9. dubio vnico num. 10. qui pro ſe citant Ioannem à S. Thom. diſp. 24. artic. 3. circa vltimum, vbi poſtquam dixit aliquos maximo ſtudio perfectioni incumbere, experirique in ſe ipſis virtutis amorem, & fructus; concludit: tales habent ſigna valde probabilia de ſua gratia, vel omnia iſta, vel aliqua illorum, plus, vel minus, & moraliter ſunt certi de ſua gratia, & ſalute. Quibus, inquiunt prædicti Patres, prudenter convincit probabilitatem, & moralem certitudinem, quam iuxta communem providentiam poſsibilem eſſe aſſerimus, quia hæc non excludit poteſtatem formidandi, & ſic nō differt ab inſigni quadam probabilitate, quę ob magnum ſignorum concurſum animū ſervat, & vt plurimum excludit actualem formidinem. Sic Salmanticenſes.

Sed ſalva pace tantorum Patrum tenendum eſt oppoſitum, & aſſerendum attenta communi providentia nō poſſe aliquem ita certificari de eo, quod in gratia ſit, ſicut certi ſumus de eo, quod ille homo, quem videmus in Eccleſia celebrare, Sacerdos ſit, vel de eo, quod nos baptizati ſumus, vel de eo, quod ſimus baptizatorum filij. Probatur: nam de his tribus ita certi ſumus certitudine prudentiæ, vt prudenter dubitare non poſsimus de his veritatibus; at certitudo de eo, quod ſim in gratia non eſt tanta, quod auferat prudens dubium de oppoſito: ergo hæc certitudo non eſt tanta, quanta habetur in exemplis adductis. Prob. maior per ſingula: qui enim videt aliquem in Eccleſia publica celebrantem, videt hominem exercentem impunè munus, quod ſolis Sacerdotibus exercere conceſſum eſt, & ex alia parte nullum habet argumentum ad probandum, quod Sacerdos non ſit: ergo prudenter dubitare nequit de eo, quod Sacerdos ſit. Similiter probatur quoad ſecūdam partem, nam de eo, quod baptizati ſumus, extat autentica probatio & fides autentica libri Baptiſmi. Deinde extat publica conſpiratio omnium eorū, apud quos nati, & procreati ſumus, omni in contrarium obſtaculo ablato: ergo nos eſſe baptizatos ſic eſt certum, quod de eius oppoſito prudenter dubitare nō poſſimus. Similiter patet hoc ipſum de tertio exemplo. Nam de eo, quod filij baptizatorum ſimus, fidem autenticam faciūt libri Baptiſmi ad hoc in perpetuum reſervari. Similiter facit irrefragabile teſtimonium omnium, qui noverunt nos, & patres noſtros, apud quos omnes, nemine diſcrepante, habetur huius veritatis atteſtatio: ergo nullus poteſt de hac veritate prudēter dubitare. Minorem autem pro-

bą

bo ſic ex verbis Concilij ſupra adductis: *Quilibet dum ſe ipſum, ſuamque propriam infirmitatem, & indiſpoſitionem reſpicit, de ſua gratia formidare poteſt*: certitudo ergo de eo, quod in gratia ſim, nequit eſſe tanta, quanta explicatur in tribus exemplis, ab his eruditiſsimis Patribus adductis.

Confirmatur. Ita certus ſum de eo, quod ille, quem publicè impunè celebrare video in Eccleſia, Sacerdos ſit, & de eo, quod baptizati ſumus, & de eo, quod ſimus filij baptizatorum, quod ſine aliqua hæſitatione abſolutè poſſumus aſſeverare, quod ille, qui celebrat publicè in Eccleſia impunis, Sacerdos ſit, & quod nos baptizati ſumus, & quod ſimus baptizatorum filij; at de eo, quod ſim in gratia abſolutè aſſeverare nequimus, ego habeo gratiam, vel ego iuſtificatus ſum: ergo hęc certitudo non eſt tanta, quanta explicatur in exemplis adductis. Prob. Minor. ex D. Thom. hic art. vltimo. Ibi loquens de certitudine gratiæ, ad quam, ſecluſo privilegio, poſſunt Sancti pervenire, inquit: *Iſta tamen cognitio imperfecta eſt: Vnde Apoſtolus dicit 1. ad Corinthios 4. Nihil mihi conſcius ſum, ſed non in hoc iuſtificatus ſum.* Quaſi nõ audeat Paulus abſolutè proferre, quod in gratia ſit: ergo certitudo de mea gratia non eſt tanta, quanta habetur in exemplis adductis.

Præterquam quod in exemplis adductis habetur quid poſitivum, ſuper quod fundetur certitudo, videlicèt in primo habetur viſio hominis exercentis officiũ ſolis Sacerdotibus exercere conceſſum, in ſecunda habetur publica fides baptiſmi, & omnium, qui noverunt, publicum teſtimonium, qui in hanc veritatem vnanimiter conſpirant, nemine diſcrepante, & ſimiliter in tertio exemplo hoc accidit; circa hoc autem, quod eſt, iſtum, vel illum exiſtere in gratia, nullum habetur argumentum poſitivum, ſed mere negativum, quale eſt illud explicatum à D. Paulo nihil mihi conſcius ſum: ergo certitudo de eo, quod eſt iſtum, vel illum exiſtere in gratia, non eſt tanta, vt poſsit explicari per certitudinem repertam in exemplis adductis.

715 Sed vlteriùs impugnatur hic modus dicendi, ſatisfaciendo argumento, in quo prędicti Patres fundantur. Arguunt enim ſic. De divina miſericordia præſumendum eſt, quod viris ſanctis, & qui ſummo ſtudio ei placere, illiuſque mandata ſervare, & gloriam quærere ſatagunt, impertiatur omnis illa proprij ſtatus cognitio, quæ ad maius eorum ſolatium, pacem, & profectum conducit, dũ modo oppoſitum non conſtet ex Scriptura, Concilijs, aut Patrum authoritate; ſed quod iuſti poſsint aliquam moralem certitudinem habere ſuæ iuſtitiæ, nõ repugnat Scripturæ, Concilijs, aut Patrum authoritati, & ex alia parte non parum confert ad iuſtorum ſolatium, profectum, & pacem: ergo aſſerendum eſt, quod iuſti ſecundum communem providentiam poſſunt habere aliquam ſuæ iuſtitiæ moralem certitudinem, qualem videlicèt in aſſertione deſcripſimus. Maior, & Conſequentia conſtant. Minor autem quoad primam partem ſuadetur. Nam potiùs Scriptura, & Patres ſignificant iuſtos poſſe habere aliquam ſuæ iuſtitiæ certitudinem, vt proximè vidimus, vbi autem certitudinem excludunt loquuntur vel de certitudine fidei, cui non poteſt ſub eſſe falſum, vel de certitudine morali, adeò magna, vt excludat poteſtatem formidãdi vt Concilium Tridentinum ex eis colligit, & docuit: ergo aſſerere, quod iuſti valent habere eam moralem ſuę iuſtitiæ certitudinem, vt licèt potentiam formidandi non expellat, actualem tamen, & continuas anxietates excludat, afferatque actualem quandam ſecuritatem, & pacẽ, minimè contradicit Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum doctrinæ 2. etiam minoris pars ſatis liquet. Nam dum Viri Sancti cognoſcunt ſe à Deo diligi, in eius gratia permanere, & à ſalutis itinere non exorbitare, maximè excitantur ad maiorem ipſius Dei amorem, & ad ferventius in eius mandatis obſervandis, & gloria quærenda ſtudium.

Nec inflationis periculum adeò imminet. Tum quia cum hac ordinaria Sãctorum pace, & ſecuritate ſtat ſimul poteſtas formidandi, ſi ad propriam defectibilitatem, & antiqua peccata attendant. Tum quia Deus permittit, vt non nunquam actualiter dubitent, & formident. Tum quia ſimilis formido, & ſecuritas non reperitur niſi in hominibus humilibus, cum præſumptio non ſit argumentũ ſanctitatis, nec ſerenitatem importet, ſed caliginem.

Ad hoc argumentum dato tranſeat ad Maiorem, nego Min. & adduco verba

Con-

Concilij, ibi sic: *Quilibet dum se ipsum, suamque propriam infirmitatem, & indispositionem respicit, de sua gratia formidare, & timere potest, cũ nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest sub esse falsũ, se gratiã Dei esse consequutũ.* Sic Conciliũ. Ex quibus sic argumentor. Omni cognitioni de eo, quod quis in gratia sit, potest contingere, quod falsa sit, si talis cognitio ex fide non est: ergo non est dabilis cognitio de eo, quod quis in gratia sit, ita certa, quod excludat formidinem, & dubia actualia, animoque afferat non modicam securitatem, & quietem: & sic conclusio horum Patrum licèt non se opponat literę Concilij, habebit tamen oppositionem cum his, quæ ex Concilio legitimè deducuntur. Prob. Conseq. Nam formido actualis, & actualia dubia, quæ possunt occurrere, solum possunt excludi per cognitionem, quæ omni formidine careat, & certa metaphysicè sit; cumque omni cognitioni (si de fide non est) affirmanti me esse in gratia, possit contingere, quod falsa sit, & hoc regulariter, non erit cognitio, quæ formidine careat, & omnia dubia actu alia excludat: vnde qui illam ponit, si non literæ Concilij, saltem legitimè deductis ex illa se opponit.

§. IV.

Statuitur vera doctrina D. Thom.

716 S. Thom. hic q. 112. art. 5. inquirit vtrum homo possit scire se habere gratiam, & respondet: *Dicendum, quod triplicitèr aliquid cognosci potest, vno modo per revelationem, & hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam: revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali priuilegio, vt securitatis gaudiũ etiam in hac vita in eis incipiat. Alio modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, & hoc certitudinaliter, & sic nullus potest scire se habere gratiam: certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium, sic certitudo habetur de conclusionibus demonstratiuis per indemonstrabilia vniuersalia principia; nullus autem posset scire, se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret: principium autem gratiæ, & obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus secundum illud Iob. 36. Ecce Deus magnus vincens scientiam nostrã, & ideò homo non potest per certitudinem diiudicare, vtrum ipse habeat gratiam. Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa, & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicèt percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & inquantum homo non est cõscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocalypsis 1. Vincenti dabo mannã absconditum, quod nemo nouit, nisi qui accipit, quia scilicèt ille, qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est: vnde Apost. dicit 1. ad Corinth. 4. Nihil mihi cõscius sum, sed nõ in hoc iustificatus sum, quia vt dicitur Psalm. 18. Delicta quis intelligit? Ab occultis, &c.* Sic Div. Thom. quibus quæstionem præsentem ex professo inquirit, & ex professo determinat, & suum, verumque sensum docet, explicat, & à nobis tenendum determinat.

Dicendum ergo est cum ipso, quod cognitione certa, & infallibili, secluso privilegio specialis revelationis, nemo cognoscere potest se defacto existere in gratia, sed ad magis ex solis coniecturis, & signis fallibilibus id cognoscere potest. Probatur conclusio. Nam, secluso revelatione, non est medium infallibile neque à priori, neque à posteriori, quo probari possit, quod aliquis existat in gratia; ergo revelatione secluso, nequit aliquis certo cognoscere se existere in gratia. Prob. Conseq. Quia omnis cognitio infallibilis debet procedere ex medio infallibili: ergo si nõ adest possibilitas medij infallibilis, nõ aderit possibilitas cognitionis infallibilis. Antec. autem probatur. Nam medium à priori existentiæ in gratia deberet esse cognitio diuinę volũtatis deconferenda gratia, vel de eo, quod gratiam contulit; hoc autem medium, secluso revelatione, non est cognoscibile, nam illa secluso, non possumus iudicare de libera voluntate Dei. Medium etiam à posteriori non habetur. Nam hoc deberet esse effectus sic procedens à gratia, quod ab alio promanere non posset; hoc autem haberi non potest, nam hic effectus deberet esse actus ab ipsa gratia elicitus: non possumus autem certo scire, quod aliquis actus noster sit à gratia elicitus ob similitudinem, quæ habetur inter

ter actus procedentes à natura, & procedentes à gratia, obquam infallibiliter diſcernere non poſſumus; qui ſint à natura, & qui à gratia: ergo.

Neque valet dicere, quod ipſa experientia dulcedinis, quam exiſtens in gratia percipit, quam non habet ille, qui in gratia nõ exiſtit, docet nos diſcretionem inter actus procedentes à gratia, & non procedentes. Non, inquam, valet. Nã hoc ſignum eſt valdè fallibile, ſiquidem dœmon transfigurans ſe in Angelum lucis multoties nos ſeducit, vt contigit his diebus in quodam, qui tantam dulcedinẽ experiebatur inter tractanda divina, vt pro certo haberet ſe à Deo agi, & verè vti rei probavit eventus, non à Deo, ſed à dœmone agebatur: non ergo, ſecluſa divina revelatione, poteſt aliquis certo, & infallibiliter cognoſcere, quod ipſe in gratia ſit.

Dices hoc argumentum Div. Thom. convincere, quod non poteſt eſſe certum certitudine metaphyſicali, quod aliquis defacto in gratia ſit, non vero convincere, quod non poſsit aliquis de ſua gratia eſſe certus certitudine morali. Sed contra eſt. Nam hæc certitudo moralis, vel eſſet tanta, quanta eſt in eo, quod Roma ſit, vel eſſet tanta, quanta eſt de eo, quod ille, quem publicè celebrare videmus, Sacerdos ſit, vel tanta, quanta certi ſumus de eo, quod baptizati ſumus, vel de eo, quod filij ſumus baptizatorum, ad has enim numerus moralis certitudinis reducitur ab his, qui nolunt acquieſcere D. Tho. de eo, quod ſolum eſt cognitio coniecturalis; at nemo poteſt, ſecluſa revelatione, habere tantam certitudinem de ſua gratia, quanta habetur in exemplis adductis: ergo nemo poteſt cognoſcere ſe eſſe in gratia certitudine morali. Prob Minor. quia de eo, quod Roma ſit, habetur irrefragabile teſtimonium omnium eorum, qui viderunt eam, & audierunt de ea innumera, quæ narrant, quorum nequit dari ſuſpicio de eo, quod id ex proprio cerebro fingãt. De eo, qui videt Sacerdotem publicè celebrantem, & aſſeverat illum hominem, quem ſic publicè celebrare videt, eſſe Sacerdotem, ſui dicti tanta habetur certitudo, quanta ex proprio alicuius cauſæ effectu viſo in ſe colligitur cognitio cauſæ. Alia duo exempla ita ſunt certa, vt poſſint, omni temeritate ſecluſa, ſub iuramẽto ob firmari, vt quotidie contingit in his, qui in examine boni ſanguinis, nominis, & fama ſub iuramento affirmant iſtũ, vel illum eſſe ab omni ferè infectionis immunem. De eo autem, quod quis in gratia ſit, nihil horum haberi poteſt, ſecluſa revelatione: ergo certitudine morali nequit aliquis eſſe certus de ſua gratia. Quod prævidentes Concilium, & D. Thom. nullam fecerunt mentionem huius moralis certitudinis. Reſtat ergo certum, & indubitatum, quod, ſecluſa revelatione, ſolum poteſt quis de ſua gratia habere cognitionem coniecturalem ex aliquibus ſignis, fallibilibus tamen, & non ſufficientibus ad affirmandum abſque omni formidine iſtum, vel illum in gratia exiſtere.

§. V.

Soluuntur argumenta contra noſtram reſolutionem.

717 ARguitur primo ex S. Scriptura ex illo ad Rom. 8. *Ipſe Spiritus teſtimonium reddit ſpiritui noſtro, quod ſumus Filij Dei*; cumque eſſe Dei filios habeatur per gratiam, videtur inferri Spiritum Sanctum teſtificari, quod gratiã defacto habeamus. Quod amplius vrgetur ex D. Thom. ſuper hæc verba dicente: *Oſtendit idem ex teſtimonio Spiritus Sancti, ne forte*, inquit, *aliquis dicat, quod in noſtra confeſsione decipimur, ideò*, inquit, *dico, quod in Spiritu Sancto clamamus Abba Pater.* Quomodo autem Spiritus Sanctus hoc det teſtimonium, inquit D. Thom. *Non exteriori voce, ſicut Pater poteſtatus eſt de Filio ſuo. Matth. 3. Sed reddit teſtimonium per effectum amoris filialis, quẽ in nobis facit, & ideò dicit, quod teſtimonium reddit, non auribus, ſed ſpiritui noſtro.*

Ad hoc dico, quod multoties ita contingit, quod Spiritus Sanctus teſtificatur nobis de eo, quod Filij Dei ſumus infundendo in cordibus noſtris affectum amoris filialis, ſed de hoc amore, vtrùm ſupernaturalis in re ſit, non conſtat nobis, nec conſtare poteſt abſque ſpeciali revelatione propter magnam ſimilitudinem amoris naturalis cum ſupernaturali, & ideò, iſta excluſa, nequimus habere certitudinẽ de eo, quod in gratia ſumus. Ad quod attendẽs Ioannes in ſua 1. Canonica cap. 4. conſulit caute ambulare, dum dicit

Nolite

Nolite omni ſpiritui credere, ſed probate ſpiritus, ſi ex Deo ſint: quod denotat incertitudinem cordis noſtri circa aſſenſum ad divina.

718 Secundo arguitur. De fide eſt Sacramenta conferre gratiam ea recipiẽti cum ſufficienti diſpoſitione; ſed adultus, cum baptizatur, poteſt evidenter cognoſcere ſe eſſe diſpoſitum, ſiquidem valet ſe ipſum diiudicare, & manifeſtè deprehendere, qua fide, & intentione illud Sacramentum recipiat: ergo poteſt certo credere ſe eſſe in gratia ſaltem certitudine Theologica, vel morali excludente omnem formidinem. Confir. Eccleſia nõ habet maiorem certitudinem de diſpoſitione eius, qui patitur martyrium, quam ipſe martyr; ſed Eccleſia indubitata fide illum colit, vt ſanctum: ergo ipſe martyr indubitata fide poteſt cognoſcere ſe eſſe in gratia.

Ad hoc nego Min. Nam ad recipiendam gratiam in Baptiſmo debet adultus habere aliquam diſpoſitionem ſupernaturalem, & hanc homo nequit evidenter cognoſcere. Sic reſpondent Salmanticenſes. Sed ſolutio non placet. Nam evidenter cognoſcere diſpoſitionem ſupernaturalem ſolum poteſt requiri ad evidenter cognoſcere exiſtere in gratia, quod non intenditur ab hæreticis, cum dicant hoc certum eſſe ſola certitudine fidei, ex qua credunt, quod in gratia ſint: & ſic ex hoc, quod adultus baptizatus non poſsit evidenter cognoſcere ſe habere ſupernaturalem diſpoſitionem, non infertur contra hæreticos, quod non poſsint certo cognoſcere ſuam gratiam. Vnde hac ſolutione omiſſa, ipſi Salmanticenſes ſecundo reſpondent negando Conſeq. Quia valor Baptiſmi, & infuſsio gratiæ non ſolum dependet à diſpoſitione recipientis, ſed etiam ab intentione miniſtri, quam recipiens Baptiſmum nequit evidenter cognoſcere: vnde abſolutè non valet cognoſcere ſe eſſe in gratia cum ea certitudine, quæ expellat poteſtatem formidandi.

Cæterum contra ſolutionem inſto primo. Quia vt baptizatus habeat certitudinem de eo quod in gratia ſit, non requiritur, quod evidenter cognoſcat intentionem miniſtri, ſed ſufficit certitudinaliter eam cognoſcere, neque enim hæretici dicunt ſe cognoſcere evidenter ſe eſſe in gratia, ſed tantum hoc cognoſcere certitudine infallibili ex ipſa fide deſumpta; ad hoc autem vt ſolum certitudinaliter cognoſcamus nos eſſe in gratia, ſufficiet ſolum certitudinaliter cognoſcere miniſtrum habuiſſe intentionẽ baptizandi: vt ergo argumentum propoſitũ diſſolvatur, ſufficiet dicere baptizatum nõ poſſe certitudine infallibili cognoſcere intentionem miniſtri, & ſic ſolutio vt bona eſſet, non debebat fundari in negatione cognitionis evidentis intentionis miniſtri, ſed in negatione cognitionis infallibilis eius.

Secundo inſto. Supponamus, quod baptizatus tantum ſcit per revelationem eum, qui eum baptizavit, habuiſſe veram intentionem eum baptizandi, in eo caſu non cognoſcet evidenter intentionẽ miniſtri; & nihilominus cognoſcere poterit infallibiliter ſe exiſtere in gratia: ergo vt convincatur eum infallibiliter nõ poſſe cognoſcere ſe eſſe in gratia, non debemus procedere ex negatione cognitionis evidentis intentionis miniſtri, ſed ex negatione cognitionis infallibilis intentionis miniſtri.

Et ſic reſpondetur ad argumentum non poſſe baptizatum infallibili certitudine, cui non poſsit ſub eſſe falſum, cognoſcere intentionem miniſtri baptizantis, & ſic non poſſe infallibiliter cognoſcere ſe eſſe in gratia: non enim eſt fides, ſivè humana, ſivè divina, qua infallibilitèr credere poſsit baptizatus debitam intentionem baptizantis. Ad cõfir. dico Eccleſiam colere martyrem, poſtquam ſubijt martyrium, non ante: & ſic nec ipſa, nec martyr cognoſcit martyris ſanctitatem, adhùc vivente martyre.

Tertio arguitur. Si homo non poſſet certificari de ſuæ iuſtificationis ſtatu, nõ poſſet recipere Sacramentum v.g. Euchariſtiæ; Conſeq. eſt falſum: ergo homo poteſt ſuę iuſtitiæ habere certitudinem. Prob. ſequela. Quia vt homo digne recipiat prædictum Sacramentum, debet ſe iudicare mundum à peccato iuxta illud: *Probet autem ſe ipſum homo*, &c. ergo ſi nõ valet certificari de ſua iuſtitia, nequit ad illud Sacramentum accedere. Ad hoc communiter dicitur, quod vt homo licitè accedat ad Sacramentum vivorum, quale eſt Euchariſtia, nõ requiritur, quod qui accedit, habeat iudicium certum ſpeculativè de ſua iuſtitia, ſed ſufficit, quod probabiliter iudicet ſe eſſe in gratia: nam eo ipſo poteſt formare iudicium practicũ omni-

omninò certum de licita talis Sacramẽti receptione, & non agit contra conſcientiam; ſufficit enim ad licitam Sacramentorum adminiſtrationem, & ſuſceptionẽ ea moralis certitudo, quæ intervenit in rebus humanis: nec amplius exigit Apoſtolus, quam humanam diligentiam in perſcrutando ſtatu animæ, & diſpoſitionem conſcientię. Legatur circa hoc D. Th. 3. p. q. 80. art. 4. ad 5. in cuius fine ſic habet: *Alio modo poteſt contingere ſine culpa ipſius, puta, cum doluit de peccato, ſed nõ eſt ſufficienter contritus, & in tali caſu non peccat ſumendo Corpus Chriſti, quia homo per certitudinem ſcire nõ poteſt, vtrũ ſit vere contritus: ſufficit enim, ſi in ſe ſigna contritionis inveniat, puta, ſi doleat de præteritis, & proponat cavere de futuris.* Sic D. Thom.

720 In calce huius §. placet dubitare vtrum in ſententia Salmanticenſiũ de morali certitudine circa exiſtentiam propriæ gratiæ liceat ſub iuramento affirmare, quod aliquis ſit in gratia. Negãt ipſi Salmanticenſes, quia, inquiunt, quãvis quis poſsit abſque temeritate iurare ſe credere, quod baptizatus ſit, vel quod ſit Sacerdos, nequit tamen iurare, quod re ipſa Sacerdos, & baptizatus ſit, licèt circa hoc moralem habeat certitudinẽ. Sic in præſenti inconveniẽs non eſt concedere, quod homo poſsit abſque temeritate affirmare cum iuramento ſe probabiliter credere, quod ſit in gratia, ſed temerarium eſt iurare, quod abſolutè habeat gratiam. Et ratio vtrobique eadem eſt, quod cum hac morali certitudine cohæret, quod res aliter ſe habeat in ſe: vnde licèt homo queat propriam exiſtimationem iuramento confirmare, non tamen obiectum abſolutè. Communiter tamen ſecurius affirmamus, quæ ad actus externos, præſertim aliorum pertinent, quam quæ pertinent ad propriam iuſtitiam. Tum quia huius ſigna rariora ſũt. Tum quia in aſſerendo proprio, vel alieno baptiſmo, aut Sacerdotio nullum apparet periculum, in confeſsione autem propriæ iuſtitiæ periculum alicuius gloriolæ imminet, quam iuſti formidantes, vel propriæ conſcientiæ teſtimonio non de facili credunt, ſed freqnenter de tam magno bono dubitant. Sic Salmanticenſes.

Proferam libere meum ſenſum. Et quidem ſi me habere gratiam certum ſit certitudine morali, vt iſti Patres ſupra dicunt, in eo gradu certitudinis, quo ego videns hominem celebrare iudico eum eſſe Sacerdotem, vel ea certitudine, qua credimus nos eſſe baptizatos, vel credimus iſtos, vel illos eſſe filios baptizatorũ, non eſt dubitandum de eo, quod poſsimus iurare hoc obiectum *ego ſum in gratia* abſque aliquo addito, ſed abſolutè. Prob. Nam certitudo moralis, quæ reperitur in eo, quod ego in gratia exiſtam, eſt tanta, quanta eſt in tribus exemplis adductis; ſed poſsũ abſolutè iurare, quod ille homo, quem impunem video celebrare, ſit Sacerdos, ſimiliter poſsum iurare, quod baptizatus ſim, & quod iſti, vel illi filij ſint baptizatorum: ergo ſimiliter potero abſolutè iurare, quod ego in gratia ſum. Maior eſt opinio Salmanticenſium vbi ſupra. Minor eſt omnibus conſpicua, & quotidie experimur hoc obiectum ſub iuramento firmari, & conſequentia, cum ſit informa, negari non poteſt.

Quod ſi hæc ſententia temperetur per hanc explicationem, quod ſcilicèt certitudo moralis non ſit de hoc obiecto *ego ſum in gratia*, ſed tantum de fide, qua probabiliter quis credit ſe habere gratiam, quaſi fiat ſenſus, quod ego ſim certus moraliter de eo, quod probabiliter credam me eſſe in gratia, tunc ſolum potero iurare de probabilitate meę fidei, non vero de obiecto ſecundum ſe, ſed tunc falſum erit me habere de eo, quod in gratia ſim, moralem certitudinẽ, quãtam habeo de eo, quod ille, quem publice video celebrare, Sacerdos ſit, vel de eo, quod baptizatus ſim, vel de eo, quod iſti, vel illi filij baptizatorũ ſint. Et quidẽ ſi aliter iudicandum eſt de actibus externis, ac de eo, quod in gratia ſim, tũ quia huius ſigna rariora ſum: tum quia in aſſerendo proprio, vel alieno baptiſmo, aut Sacerdotio nullum apparet periculũ alicuius gloriolæ, quam iuſti formidantes propriæ conſcientiæ teſtimonio non de facilè credunt, ſed frequenter dubitant, non debuit comparari certitudo proprię gratiæ cum exemplis adductis, dicendo eandem vtrobique adeſſe certitudinem. Sed de his, & de hoc quæſito ſatis.

§. VI.

Vtrùm quilibet fidelis certo, & infallibiliter cognoſcat ſe habere fidem Diuinam, & infuſſam?

721 CIrca hoc quæſitum primo ſupponenda eſt, vt vera doctrina D. Th. quam habet 1. ad Corinth. 13. lect. 2. & 1. p. q. 87. art. 2. ad 1. & in hoc ar. 5. ad 2. in quibus locis expreſe determinat differentiam inter fidem, & ſcientiam ex vna parte, & gratiã ex altera in eo, quod gratiam quis certo cognoſcere non poteſt, benè autem ſciẽtiam, & fidem. Cui reſponſioni conſonat Auguſtinus 3. de Trinit cap. 1. & ſuper Pſalm. 32. dicens, quod licèt quis reſpõdere non poſsit interrogatus, vtrũm ſit iuſtus, bene autem interrogatus, vtrum ſit fidelis, & in Chriſtum credat. Conſtareque hoc poteſt primo ratione D. Tho. Natura lucis eſt non ſolum alia, ſed ſe ipſam manifeſtare; ſed fides habet rationẽ luminis intellectualis: ergo non ſolum manifeſtat, quæ ex parte obiecti credibilia proponuntur, ſed etiam ſui ipſius certitudinem facit. Maior eſt vera tam de lumine corporali, quam intellectuali, vt ſcientia, intellectio, verbum, &c. Quod confirmat, quod prophetia facit ſui certitudinem, & evidentiam, & non ſolum obiecti prophetati: ergo ſimiliter erit de fide. Ant. eſt D. Th. 2. 2. quæſt. 171. ar. 5 & Conſeq. prob. Nam ex eo prophetia certificat de ſe, quia multoties inclinat ad ea, quæ rationi naturali repugnãt ſecundum ſe, vt quod Abraham occideret proprium filium; ſed ſimiliter fides inclinat cum certitudine ad aſſentiendum alicui, quod ſecũdum ſe repugnat lumini naturali, vt quod Deus ſit mortuus: ergo fides cauſat ſui certitudinẽ, niſi enim certo cognoſceret illud à Deo eſſe revelatum, non aſſentiretur tali veritati.

Eſt tamen hic difficultas in ratione, quam D. Thom. aſsignat inter fidem, & ſcientiam, videlicèt quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo donum fidei exiſtit, & ideò quicumque habet ſcientiam, vel fidem, certus eſt habere: non eſt autem ſimilis ratio de gratia, & charitate, & alijs huiuſmodi, quæ pertinent ad vim appetitivam. Et difficultas ſtat in eo, quod non videtur benè inferri: certitudo pertinet ad perfectionẽ intellectus, in quo ſciẽtia, & fides exiſtunt: ergo habens ſcientiã, & habẽs fidem certus eſt de ſua ſcientia, & de ſua fide, ſolum enim videtur benè inferri, quod intellectus per ſcientiã habeat certitudinem de his, de quibus tractat ſciẽtia, vt de proprijs obiectis, & idem dico de fide, quod reddat intellectum certũ de his, quæ credit, non vero de ipſa fide, quã habere non eſt vnũ ex credibilibus.

Sed reſpondeo Conſeq. D. Thom eſſe optimã, & fundari in natura ipſius intellectus, qui nõ ſolũ perficitur per attingẽtiã directã ſuorũ obiectorũ, ſed etiã per attingentiã eorũ, quæ reflexè cognoſcit: reflexè autẽ cognoſcit actus, quibus certificatur de ſuis obiectis, & ſic reflexè certificatur de ipſis actibus, & ſic ſi ſint ſciẽtiæ, certificatur de ſua ſciẽtia, & ſi ſint fidei, certificatur de ſua fide. Vnde habẽs ſcientiã certus eſt ſe habere ſcientiã, & habẽs fidẽ certus eſt de ſua fide. Et hinc apparet diſcrimen inter iſtas perfectiones intellectus, & perfectiones voluntatis, quod cum certitudo nõ ſit de perfectione voluntatis, dum actus voluntatis non certificant directè de ſuis directè volitis, non habent certificare reflexè de ſuis reflexè volitis: & ſic quamvis directè amãs obiectum reflexè amet ſe amare, non tamen certificat de ſuo amore.

722 Hoc ſuppoſito vt certo, in quo veri Diſcipuli D. Th. debent convenire. Circa reſolutionẽ quæſtionis ſunt variæ ſententiæ. Prima eſt negativa, videlicèt nullum fidelem poſſe certo, & infallibiliter ſcire ſe habere fidẽ. Secunda ſentẽtia huic è diametro oppoſita affirmat poſſe certo, & infallibiliter fidelem ſcire ſe habere fidem, qui auctores inter ſe dividuntur: nam aliqui aſſeriũ poſſe haberi certitudinẽ evidentiæ, alij, vt Lorca, eſſe certitudinem experientiæ actus, alij autem dicunt poſſe tantum eſſe certitudinem fidei. Rurſus alij dicunt poſſe eſſe hanc certitudinem quantum ad actũ fidei, non tamen quantum ad habitum. Sic Caiet. 2. 2. quæſt. 6. art. 1. Durandus in primo diſt. 17. q. 4. Scotus in 3. diſt. 23. q. vnica, §. *Sed quia dicit.* D. Bonaventura ibidem dub. 4. Vega lib. 9 in Trid. c. 13. & 17. Roſenſis artic. 14. & Zumel dicit hic hoc eſſe probabile. Alij dicunt non ſolum eſſe certitudinem actus, ſed etiam principij illius, licèt in cõmuni, non tamẽ in particulari. Itaque certo cognoſcit ſe habere actum fidei, & illũ procedere ex mo-

motivo auxilij ſupernaturalis, non autē certo cognoſcit, vtrū tale auxiliū ſit per modum habitus, an per modū tranſeuntis. Sic Valentia 2.2.q. 6. p. 1. Alij vero dicunt fidelē habere certitudinē, quod habeat fidem, non certitudinē evidētiæ, ſed certitudinē fidei: qui etiā inter ſe diviſi ſunt. Quidam etiā dicunt eſſe tantā certitudinē, ſicut quæ eſt de obiecto fidei, ita Medina hic cōclo. 3. Vazq. diſp. 201. cap. 2. & alij. Alij verō dicunt huiuſmodi certitudinē non eſſe tantā, ſicut de ipſo obiecto fidei, ſed minorē, quia quæ ſe tenent ex parte obiecti, attinguntur directè per aſſenſum fidei; ipſa autem fides attingitur indirectè: cognoſcitur enim ad cognitionē obiecti. Sic Bañez 2.2.q. 6. art. 2. dub. 3. concluſ. 4. & 5.

723 Sit concluſio. Nullus fidelis cognoſcere poteſt ſe habere fidē per modū habitus, neque poteſt certo cognoſcere, & evidenter, quod ſua fides ſit ſupernaturalis, ſed ſolū cognoſcit ſe habere fidem infallibilē. Probatur concluſio quoad ſingulas partes. Quoad primam, quia vſque modo non eſt certum de fide, quod fides ſit habitus, licèt enim decretū ſit in Concilijs gratiam, & virtutes verè inhærere in anima, non tamen decretum eſt, quod ſint habitus: ergo nullus fidelis poteſt certo, & infallibiliter cognoſcere, quod fides ſua ſit per modum habitus. Prob. Conſeq. Nā cognitio certa, & infallibilis de eo, quod fides ſit habitus ſolum poteſt elici à fide: ergo ſi nullus credere poteſt fide divina, quod fides ſit habitus, nullus certo ſcire poterit de ſua fide, quod habitus ſit. Quoad ſecundā partē etiā probatur, quia ſi quis poſſet certo, & evidenter cognoſcere, quod ſua fides eſſet ſupernaturalis, haberet evidentiā creditorum in atteſtante, quæ ſolis Angelis cōceditur, & hoc ſolū probabilitèr: ergo. Prob. Antec. Nam ſi fidelis evidenter cognoſcit ſe habere revelationem Dei, cum evidenter etiā cognoſcat Deū non poſſe mentiri, evidenter etiā in atteſtante cognoſcit revelatum eſſe, quod v.g. Deus ſit trinus, & vnus.

Tertio probatur. Aliquid poteſt cognoſci evidenter vel in ſe ipſo, vel per illationē evidentē ex principijs; ſed nullo iſtorū modorum haberi poteſt evidentia deſupernaturalitate propriæ fidei: ergo. Prob. Minor. Nā aliquid in ſe tantū cognoſcitur evidenter per experientiā, ſed quod mea fides ſupernaturalis ſit, nequit experiri: ergo. Prob. Minor. Nā ſi huius eſſet experiētia evidēs, hæreticus habens aſſenſū credēdi aliquā veritatē Catholicā cognoſceret evidēter illū actū nō eſſe fidei divinæ; quia nō poſſet experiri motivū divinū, quod talis actus nō habet, & qui per evidentē experientiā cognoſcit poſitivū, etiā evidenter cognoſcit privativū per defectū poſitivi: qui enim apertis oculis evidenter per experiētiā videt lucē, luce deficiente, evidēter cognoſcit tenebras. Quoad ſecūdā partē, videlicèt quod per illationē ex principijs hoc nō poſsit cognoſci, probatur, quia potiſsima cauſa fidei eſt volūtas divina; de hac autē mihi evidenter conſtare nequit: ergo etiā per illationē deductā ex principijs nequit conſtare, quod mea fides ſupernaturalis ſit.

At inſtabis contra hoc ex D. Th. hic: *Quicumque habet ſciētiā, & fidē certus eſt ſe habere fidē.* Ex quibus ſic infero: ergo ſi habeat fidē ſupernaturalem, certus erit deſupernaturalitate ſuæ fidei; ſed de facto fidelis habet fidē ſupernaturalē: ergo debet eſſe certus de ſupernaturalitate ſuæ fidei. Ad hoc nego Conſeq. Nā de hoc, quod eſt habere fidē, habet experientiā ex ipſo exercitio actus credēdi; non autē habet experiētiā de eo, quod ſupernaturalitèr credat, & ſic non eſt bona Cōſeq. ergo ſi credit fide ſupernaturali, habebit certitudinem de eo, quod ſua fides ſit ſupernaturalis. Quoad 3. partem iam manet probata ex dictis ſupra.

§. VII.

Vtrùm reflexè ſignatè poſsit quis certo cognoſcere ſe habere fidem?

724 VIdimus ipſo actu fidei quo directè credimus pertinentia ad fidem, reflexè cognoſci actum, imò & habitum, licèt non ſub expreſſa ratione habitus, quia de hoc non eſt fides. Reſtat videre, vtrum poſsit dari actus, qui directè habeat pro obiecto hoc, quod eſt me habere fidem. Super quod ſunt duæ ſententię: altera affirmativa, & altera negativa. Sum in ſententia negativa cum Gregorio Martinez hic concluſione 4. Dico ergo non datur act° reflex°, qui habeat certitudinē fidei terminatus directè, vt ab obiectū ad ipſū actum, vel habitum fidei, taliter quod actus, vel habitus fidei habeat rationem obiecti crediti per talē actū reflexū habentem

bentē certitudinem fidei. Probatur. Me habere fidem nō eſt revelatū immediatè, nec mediatè: ergo non eſt obiectum, cuius poſsit eſſe certitudo fidei, vel theologiæ. Conſeq. patet. Nam tantum vno ex his duobus modis poteſt aliquid per modum obiecti directi pertinere ad fidem. Antec vero prob. quoad primā partem. Quia me habere fidem non eſt aliquid propoſitum ab Eccleſia vt credēdū, nec revelatio facta eſt, niſi de pertinentibus ad communem ſtatū illius. Quoad ſecundam partem probatur Antec. Nam illud eſt mediatè revelatum, quod infertur per evidentem Conſeq. ex altera de fide, & altera cognita lumine naturali; ſed me habere fidem non ſic poteſt inferri: ergo Prob. Minor. Licèt hæc ſit de fide, quod qui aſſentitur propoſitis ab Eccleſia ex motivo divino, habeat fidē, quod autem ego ſic aſſentiam, non eſt de fide, ita vt ſit mihi evidens: ergo non poteſt inferri me habere fidem per evidētē Cōſeq. vt dicatur mediatè revelatū.

Alijs probationibus vtitur Gregorius Martinez, videlicèt quia ſequeretur hominem teneri ex precepto credere ſe habere fidem; Conſeq. eſt falſum: ergo, Sequela prob. Quia præceptum eſt credendi certis, & infallibilibus, & revelatis à Deo: ergo ſi me habere fidem eſt huiuſmodi, tenebor ex precepto credere me habere fidem. Cæterum hæc ratio non eſt efficax. Etenim nullus tenetur credere niſi immediatè revelatis, nam quæ ſolum per Conſeq. inferuntur medio diſcurſu ex vna de fide, & altera lumine naturali nota, nec poſſunt cognoſci per fidem nec tenetur quis eis aſſentire; me autem habere fidem non eſt immediatè revelatum: & ſic non infertur, quod ſi ego poſsū directè aſſentire huic, quod eſt me habere fidē, teneor ex præcepto illi prębere aſſenſum: ſufficit ergo in probationem noſtræ concluſionis primam rationem expendere.

Sed contra concluſionem inſtabis. Nam ea fide, qua credo Deum eſſe trinum & vnum, credo ſimiliter meā fidē, qua hoc credo: ergo ſub eadem revelatione, qua cadit hoc obiectum *Deus eſt trinus, & vnus*, cadit etiam mea fides de huiuſmodi, & Eccleſia proponens mihi hoc credibile, *Deus eſt trinus, & vnus*, proponit mihi vt credibile, quod ego habeā de hoc verā fidē: ergo dum exercite primū credo, credere etiā potero ſignate me habere fidē. Prob. Conſeq. Quia credibile eiuſdē infallibilitatis eſt reſpectu cognitionis exercitæ, ac eſt reſpectu cognitionis ſignatæ: ergo ſi reſpectu cognitionis exercitæ pertinet ad fidē, vt per eā credibile, etiā reſpectu cognitionis ſignatæ pertinebit ad fidem. 2. Inſtabis: Certitudo fidei, vt ſupra vidimus, in ordine ad certificandū de ſe ipſa habet ſe ſicut lux viſibilis in ordine ad potentiam viſivā; ſed lux viſibilis nō ſolū illuminat potentiam viſivam, vt videat viſibilia diſtincta ab ipſa luce, ſed etiam illuminat ad ſui viſionē vt *quod*, & non ſolū vt *quo*: ergo fides non ſolū certificat intellectū de ſe ipſa vt *quo*, ſed etiā vt *quod* qua ratione eſt obiectū ſignatū: ergo per fidem non ſolū exercite cognoſcimus nos habere fidē, ſed etiā cognoſcimus ſignatè, & vt creditū vt *quod* nos habere fidem.

Ad 1. nego Conſeq. ad prob. nego Antec Nā exercitè obtinet rationē revelati immediatè: Deus enim revelans ſe eſſe trinū & vnū, vt *quod*, revelat vt *quo* ipſum actū credendi, & ſic me habere fidē poteſt credi exercitè, & vt *quo*: reſpectu cognitionis ſignatè nullo modo cadit ſub revelatione, quia cū cognitio eorum ſignatè terminatur ad ipſa ratione ſui, & non ratione alterius, ſi proùt ſic non cadit ſub revelatione, nequit per fidē cognoſci. Itaque ſicut nihil eſt viſibile, niſi quod obtinet rationē lucidi colorati, ita nihil eſt credibile, niſi obtineat rationē immediatè revelati, vel vt *quo*, vel vt *quod*; me autem habere fidē non eſt revelatū vt *quod*, ſed ſolum vt *quo* ipſa revelatione, qua mihi revelatur credibile vt *quod*; & ſic ſolum poteſt credi ipſa fide, qua credo revelata vt *quod*, non autem fide terminata vt *quod* ad hoc, quod eſt me habere fidem: & ſic nō ſunt eiuſdem infallibilitatis me habere fidem ſumptum exercitè cum ſe ipſo ſumpto ſignatè.

Ad ſecundum diſt. Mai. ſi ly *ſicut* dicat ſimilitudinem in omnibus, nego Maiorem, ſi dicat ſimilitudinem in aliquo, conc. Maior. & conceſſa Minori, nego Conſequentiam. Itaque paritas ex luce deſumpta ſolum tenet quantum ad hoc, quod eſt lucem eſſe rationem formalem videndi ſe, & alia, non autē quātū ad hoc, quod eſt videri vt *quod*: & ſic non probat me cognoſcere ſignatè, & vt *quod* me habere fidē de mea propria fide. Et ratio

diſ-

disparitatis apparet in eo, quod lux corporea obtinet rationē lucidi colorati vt *quod*, & sic videtur vt *quod*, sicut alia visibilia; at me habere fidem non obtinet rationem immediatè revelati: vnde nequit signatè, & vt *quod* credi.

725 Sed inquiris, vtrum cum dicimus exercitè infallibiliter posse nos cognoscere nostram fidem, hoc debeat intelligi de cognitione clara, & evidenti, an de cognitione obscura? Aliqui dixerunt, quod lumen fidei in ordine ad se est lumen clarum, & evidens, licèt respectu revelatorum sit lumē obscurū, neque in hoc dicunt esse aliquā in consequentiam, quia contingunt hæc respectu diversorum diversitate obiecti primarij, & secundarij; nulla autē est inconvenientia in eo, quod lumē fidei respectu creditorū vt *quod* directè, & immediatè sit obscurū, & respectu huius, quod est me habere fidē, sit lumē clarū. Sicut non est incōveniēs, quod lumen fidei inclinet ad obscurè credēdū sua credibilia, & inclinet ad clarè videndum, quod credibilia sint.

Resp. quod ea obscuritate, qua credo, quod Deus sit trinus, & vnus, credo me credere quod sit trinus, & vnus: & sic licèt certo cognoscā me habere fidē, non tamen clare, sed obscurè hoc cognosco. Et ratio est, quia vtrūq; cognosco quatenus habet rationē obscurè revelati: nam, vt dixi, hic nō sunt duo directè revelata, sed vnum tantum conflatum ex recto, & obliquo: vnde simile adductum contrarium non probat, quia ratio credibilitatis mysteriorū fidei demonstrabilis est, & de facto nullus prudenter credit, nisi quod videt esse credibile; me autem habere fidem, nulla demonstratione sciri potest: vnde solum cadit sub fide, quatenus hæc inclinat ad credendum.

726 Secundo inquires, an me habere fidē signatè possit cognoscī certitudine moraliter tātum infallibili? Respōdeo affirmativè. Ratio huius est. Nam licèt non credam fide divina me habere fidē signatè; tamē possum certo cognoscere signatè me credere in actu exercito fide divina, & infallibili: ergo possum formare iudicium certum moraliter de eo, quod habeā fidē divinā. Rē duco ad praxin, & formo hunc syllogismū. Quid quid creditur fide divina sivè exercitè, sivè signatè credatur, est verè existens à parte rei, sed quod ego habeā fidē, creditur fide divina, saltē exercitè: ergo quod ego habeā fidē, est verum existēs à parte rei: ergo iudiciū de mea fide est certū, & infallibile, si nō certitudine speculativa, saltē morali, ita vt possim sub iuramento affirmare, me habere veram fidem.

§. VIII.

Soluuntur argumenta.

727 COntra dicta sic arguitur. Non est omninò certum istum esse baptizatū: ergo nec est omninò certum istum habere fidē infusam. Prob. Cōseq. Nā fides infunditur in baptismo: ergo si non est omninò certū istū esse baptizatum nō erit omninò certum habere fidē infusam. Si respondeatur fidē non solum infundi in baptismo aquę, sed etiā infundi per baptismum sanguinis: vnde si non constet de fide per baptismum aquæ, poterit constare ex baptismo sanguinis, vel flaminis. Sed cōtra est. Nā etiā de baptismo sanguinis, vel flaminis constare certo non potest; quia hæc tantum habentur per contritionē, vel dilectionem Dei, de quibus certitudo omninò infallibilis haberi non potest: ergo nulla via haberi potest omnimoda certitudo de baptismo etiam sanguinis, vel flaminis.

Ad hoc argumentum conc. Ant. & nego Conseq. Ad prob. fides infunditur in baptismo: ergo si non est omninò certum me esse baptizatum, non ero omninò certus de mea fide; concesso Antec. nego Conseq. Quia licèt fides infundatur in baptismo, tamen baptismus nō est vnicum medium ad certificandum me de fide: sed medium ad certificandum me de fide est ipsa fides, quæ dum se ipsa facit nos credere ea, ad quæ inclinat directè, reflexe facit cognoscere se ipsam in exercitio, vt supra explicatum est.

Secundo arguitur. Si propter aliquam rationē posset esse certitudo propriæ fidei, maximè quia potest quis experiri se paratum esse omnē aliā evidentiā relinquere, potiùs quam quæ proponuntur ab Ecclesia; sed hæc ratio est nulla: ergo. Prob. Minor, quia cathecumenus ante baptismum est taliter paratus, & nihilominus non est certus se habere fidē, quia hæc solum infunditur in baptismo: ergo. Ad hoc dato trans. ad Maior. nego Min. Ad prob. dist. Min. si sit certus se credere ea, quæ per se directè ad fidem pertinēt,

nego Min. si non sit certus, conced. Min. & nego Cõseq. Itaque de cathecumeno, antequã suscipiat Baptismũ in re, duplex habetur sententia, altera affirmat posse habere fidẽ eorũ, ad quæ fides per se inclinat, altera negativa. Quidquid tamen de hoc sit, si ipse habeat fidẽ obiecti directi fidei, habebit quoque fidem exercitam de sua fide; sin autem non habeat fidem obiecti directi, non habebit fidẽ exercite de sua fide. Etenim aliquem habere fidem de sua fide, supponit habere fidem de his, quæ signatè, & directè creduntur: si ergo cathecumen⁹ hãc habeat, habebit quoque fidem de sua fide: secus autem res eveniet, si non ita contingat.

728 Tertio arguitur. Si posset haberi huiusmodi certitudo, maximè ex experientia actuũ illius; sed hoc non: ergo. Prob. Minor. Nam actus fidei divinæ & humanę maximam inter se habẽt affinitatem, & similitudinem: ergo ex actu credendi non potest quis certificari de sua fide infusa, quia nõ potest certo distinguere, si talis actus à fide infusa, vel acquisita procedat, ob maximam similitudinem actuum inter se. Ad hoc nego Min. Ad prob. nego Antec. Etenim actus fidei humanæ procedit ex authoritate hominis dicentis, actus fidei infusæ procedit ex sola authoritate divina, nẽpe quia Deus revelavit: & sic sunt valdè dissimiles.

Sed instas. Quia hæreticus respectu eorum, quæ credit, non credit fide divina, sed humana; & tamen credit, quia Deus revelavit: ergo in hoc non distinguuntur actus fidei humanæ, & actus fidei infusę. Ad hoc nego, quod hæreticus credat, quia Deus revelavit. Cum enim æqualiter illi proponat Ecclesia omnia, quæ ad fidem Catholicam pertinent, quia Deus revelavit; omnia sic proposita crederet; quod tamen non ita contingit, sed ex eis æqualiter propositis vt à Deo revelatis ipse credit, quæ vult, & respicit, quæ non vult: & sic nõ credit, quia Deus revelavit.

729 Quarto arguitur. Nam Div. Thom. 2. 2. quęst. 1. art. 2. ad 4. asserit nõ esse certum de fide, quod in hac ostia contineatur Christus, quia non est certum secũdum fidem apposita fuisse omnia media ad consecrationem; sed similiter non est certum apponi necessaria ad fidem supernaturalem: ergo non est certum habere fidem. Confir. 1. Non est certũ de fide, nisi quod pertinet ad communẽ statũ Ecclesiæ; sed me habere fidẽ non pertinet ad cõmunẽ statũ Ecclesiæ: ergo non est de illo certitudo fidei. Cõfir. 2. Ad certitudinẽ fidei duplex auxiliũ requiritur, alterum ex parte intellectus, alterum ex parte voluntatis, quia ad fidẽ requiritur pia affectio voluntatis; sed nõ potest esse certitudo de auxilio ex parte voluntatis: ergo nec huius, quod est me habere fidem.

Ad hoc argumentum, quod sine luce, & sine Cruce proponit Gregorius Martinez, & cogit sic dicere; quia citat artic. 2. qui tantũ habet tria argumenta: nõ est ergo ex ar. 2. sed ex 3. qui habet 4. Deinde literam D. Th. non refert, sicut est in se, sed proùt ipse ex proptio cerebro cõposuit. Litera enim D. Th. sic habet: *Ad 4. dicendum, 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 consecratus: vnde si non sit rectè consecratus, fidei nõ suberit propter hoc falsum.* Sic D. Th. Quod dixi pro veritate. Respondeo ergo, concesis præmissis, distinguẽdo consequens: ergo non est certum de fide me habere fidem, quasi vnũ ex signate credibilibus directè, & immediatè conc. Cõseq. quasi exercite reflexe credibile, nego Conseq. Itaque (vt dixi) me habere fidẽ non pertinet ad fidem, quasi aliquod signatè revelatũ, sicut pertinent ea, quæ immediatè, & directè creduntur, sed solũ dicitur esse de fide, quia dũ quis directè credit, quod Deus v. g. sit trinus, & vnus, in ipso exercitio credit se credere, ad quod non requiruntur aliæ dispositiones distinctæ ad his, quæ requirũtur ad credendum Deum esse trinum, & vnum. Respectu autem existentiæ Corporis Christi sub hac ostia, vel illa nulla haberur fides, neque signata, neque exercita: & sic nulla est paritas.

Ad 1. confirm. dico Maj. esse veram respectu eorum, quæ signatè immediatè creduuntur, non de his, quæ solùm creduuntur exercitè per actum directè terminatum non ad ipsa, sed ad directè credita. Ad 2. dico ad certitudinẽ fidei signatè prærequiri certitudinẽ eorũ, quæ ibi recẽsẽtur, nõ vero ad certitudinẽ fidei tãtũ exercitæ. Et ratio hui⁹ est, quia hæc certitudo tãtũ cõsistit in experien-

rientia actus credendi, quoad an est: solũ enim cognoscimus nos credere, quia credimus; in quo autem consistat hoc credere, non cognoscimus: neque enim illa cognitio quidditativa est, sed solũ quoad an est, ad quod sufficit experiri actũ nostrum credendi in se ipso, id est, cognoscere, quod talis actus detur à parte rei: vnde ad sic credere non requiritur pia affectio distincta à pia affectione, qua directè, & signatè credimus obiecta, vt *quod* primò, & per se credita, sed eadem pia affectione, qua mysterium fidei credimus primario, & directè, credimus in ipso exercitio credendi nostrum actum credendi, dum experimur nos credere.

730 Quinto arguitur. De his, quæ habent certitudinem fidei nullomodo licèt dubitare, sed possumus dubitare vtrũ habeamus fidẽ: ergo nos habere fidẽ nõ est certũ certitudine fidei. Ad hoc nego Mi. cũ enim credẽs Deũ esse trinũ, & vnũ necessariò credat se credere: dũ nõ possum⁹ dubitare de eo, quod est Deũ esse trinũ, & vnũ, etiã nõ possum⁹ dubitare de eo, quod huius habeamus fidem. Sed instas. Nullus experitur in se ipso huiusmodi certitudinẽ exercitã, quã dicimus nos habere de ipso actu fidei per ipsummet actũ: ergo talis certitudo fictitia est. Respondet Magister Bañez conc. Antec. & negand. Cõseq. quia non semper percipimus omnia, quæ in nobis contingunt. Rusticus enim per habitum principiorum multis veritatibus assentitur, quẽ tamen ipse nõ percipit, nec videt, quo principio illis assentiatur. Sed si nõ percipimus huiusmodi certitudinem in nobis existere: ergo absque fundamento asseveramus nos certo cognoscere nostram fidem, id est, dum credimus v. g. Deum esse trinum, & vnum, certo cognoscere, quod credamus.

Deinde vt vidimus ex D. Th. certitudo fidei, sicut certificat nos de extrinsicè credibilibus, certificat de se ipsa, id est, de eo, quod à parte rei existat; certificare autem intellectum de sui existentia non potest, nisi media sui perceptione: ergo falsum est intellectum non percipere in se ipso talem certitudinem. Aliter ergo ad hoc respondetur dicendo, quod licet per modum signati, & vt *quod* ipso actu non percipiamus præfatam certitudinem, sicut percipimus vt *quod* lucem ipsam corporalem, quam vt *quod* videmus, tamen vt *quo*, & in ipso exercitio nos esse certos de tali certitudine cognoscimus, specialiter loquendo de nobis, qui modum intelligendi, quem servat noster intellectus rectè scimus, videlicèt quod eo actu, quo aliquid directè cognoscit, reflexe cognoscit se cognoscere, quem modum cognoscendi conservat intellectus, dum aliquid directè credit, virtute cuius affirmavimus cum D. Th. nos esse certos de nostra fide.

Sed adhùc instas. Donum intellectus, vel donum fidei sunt perfectiones intellectus, non minus quam ipsa fides; & tamen nos non habemus certitudinem, nec exercitam, neque signatam: ergo nec habebimus certitudinem de nostra fide. Maior est certa, & à nemine negabitur, & Minorem probo: quia cum hæc dona sint necessariò cõnexa cum gratia, si certo sciremus nos habere hæc dona, certo quoque sciremus nos esse in gratia; hoc autem est falsum, & contra D. Th. vt supra vidimus: ergo non sumus certi de eo, quod habeamus prædicta dona. Ad hoc argumentum respondet Gregorius Martinez concedendo sequelam Maioris, & veluti negat Minor. Ad prob. dicit, quod quamvis lumen intellectuale necessariò connectatur cum gratia, non tamen habet certificare de gratia, nisi arguitivè, ad quod requiritur cognitio reflexa, quæ non habetur, nisi per revelationem: & sic, secluſa revelatione, nequimus cognoscere nos habere gratiam.

731 Cæterum solutio displicet. Nam donum connectitur cum gratia, vt proprium quarto modo connectitur cum essentia: ergo ex infallibili cognitione de eo, quod quis habeat donum, sequitur cognitio infallibilis de eo, quod habeat gratiam, sicut ex infallibili cognitione de eo, quod Petrus est risibilis, sequitur infallibilis cognitio de eo, quod Petrus sit rationalis, sic autem infallibiliter cognoscere nos habere gratiam, secluſa revelatione speciali, repugnat: & sic repugnat solutio data. Deinde quamvis ex cognitione exercita huius, quod est me habere donum, non possit immediatè inferri: ego sum in gratia, tamen virtute primi possum inferre iudicium certum de meo dono intellectuali, sicut dicebamus de fide exercita huius, quod est me habere fidẽ, ex qua potest intellectus certum formare iudicium signatum arguendo à primo ad secundum; ex hoc autem licèt immediatè inferre, me habere

gratiam certitudine infallibili: ergo ſeclusa revelatione potero certo iudicare me habere gratiam, quod nulla via admitti poteſt: ergo ſolutio data ſuſtineri non poteſt.

Aliter ergo oportet reſpondere ad argumentum negando Min. Ad prob. conceſſa etiam Mai. nego Min. Itaque cum donum Spiritus Sancti procedat ex impulſu ſpeciali Spiritus Sancti inhabitantis animam per gratiam, non poſſumus certo experiri actum doni vt doni, niſi poſsimus cognoſcere certo, & infallibiliter nos exiſtere in gratia. Dicimus ergo ita eſſe, quod qui certo experitur ſe habere actum doni, experitur quoque ex conſequenti ſe habere gratiam. Et ſi inſtes: ergo abſque ſpeciali revelatione poteſt quis certo, & infallibiliter cognoſcere ſe habere gratiam. Reſp. vel negando ſuppoſitum, quia cognitio actus doni vt doni ſolum eſt ex ſpeciali inſtinctu Spiritus Sancti, & ſic eſt ſpecialis revelatio ex conſequenti gratiæ exiſtentis in anima. Vel ſi hoc non dicatur, quia videtur duriuſculum, dicatur nos non poſſe abſque ſpeciali revelatione cognoſcere exiſtere in gratia, quando ad hoc cognoſcendum non procedimus ex effectu proprio ipſius gratiæ: ſecus autem rem contingere, quando hoc cognoſcimus ex effectibus in ipſa gratia radicatis, quales ſunt dona, & actus donorum. Et

hæc de hoc tractatu

ad Laudem

Dei.

TRACTA-



TRACTATVS DECIMVS.

DE IVSTIFICATIONE IMPII, SVPER QVAESTIONEM 113. D. THOMÆ.

POST conſiderationem eorum, quæ pertinent ad Dei gratiam, ſequitur agere de effectibus eius, inter quos primum locum tenet Tractatus de Iuſtificatione impij. De quo multa, & ingenioſa dictat Staplatonius prolegom. 2. & 3. ad 5. librum de Iuſtificatione. Sotus 1. de Natura, & Gratia cap. 7. Vega quæſt. 1. de Iuſtificatione. Sanctus Thomas hic quæſt. 113. & in 4. diſt. 17. quæſt. 1. art. 1. quæſtiuncula 1. & omnes eius commentatores.

QVÆSTIO I.

De iuſtitia nobis inhærente.

§. I.

Quid nomine Iuſtificationis intelligatur?

732 ET quidem vt conſtans eſt apud omnes, iuſtitia multis modis ſumitur, primo prout eſt ſpecialis virtus, & vna ex quatuor cardinalibus, quæ importat rectitudinem hominis ad alterũ, & ſi ſit in ordine ad alium hominem particularem, dicitur iuſtitia cõmutativa, cuius conſideratio per ſe reſpicit humanos contractus, vel honores, ſi autem ſit rectitudo hominis vt capitis in ordine ad ſibi ſubditos, dicitur iuſtitia diſtributiva, ſi denique ſit in ordine ad bonum commune, dicitur iuſtitia legalis. Alio modo ſumitur iuſtitia pro rectitudine hominis in ordine ad Deum finem vltimum, & ſupernaturalem, & hæc iuſtitia eſt idem, quod ſanctitas, atque gratia habitualis: ad Rom. 10. *Ignorantes iuſtitiam Dei, & ſuam quærentes ſtatuere, iuſtitiæ Dei non ſunt ſubiecti.* Hæc iuſtitia dicitur iuſtitia fidei, & Chriſti, quia datur nobis per fidem Ieſu Chriſti, atque eius merita: ad Philippenſes 3. *Et inveniar in illo*

non

non habens meam iuſtitiam, ſed illam, quæ eſt ex fide Chriſti Ieſu. Ab hac ergo iuſtitia, per quam mens rectè ſe habet ad Deũ finem vltimum ſupernaturalem, & per quam remittitur peccatum, iuſtificatio dicitur, quæ etiam multis modis dicitur: primo vt iuſtificari idem omninò ſit, quod iuſtum declarari, aut pronũciari, ſivè hæc declaratio ſit authoritate publica v.g. Iudicis, iuxta illud Pſalm. 50. *Vt iuſtificeris in ſermonibus tuis.* Et Proverb. 17. *Qui iuſtificat impium, & qui condemnat iuſtum, abominabilis eſt vterque apud Deum*: ſivè hæc declaratio fiat authoritate privata iuxta illud Iob 9. *Si iuſtificare me voluero, os meum condemnabit me.* Alio modo iuſtificatio ſumitur pro motu, aut mutatione qua producitur iuſtitia, ſanctitas, aut rectitudo animæ in ordine ad Deum, ita vt iuſtificari idem ſit, quod iuſtum fieri, & iuſtificare ſit idem, quod iuſtum facere.

Vnde immerito hæretici noſtri temporis coarctãt ſignificationem huius termini iuſtificatio ad iuſtificationem forẽſem, ita vt idem ſit apud ipſos hominem iuſtificari, ac declarari iuſtum. Immeritò quidem. Nam ex Scriptura colligitur, quod iuſtificari ſit iuſtum fieri, vt colligitur ex Auguſtino in Pſalm. 30. vbi explicans illud ad Rom. 4. *Credenti in eum, qui iuſtificat impium*: inquit, *quid eſt, qui iuſtificat impium? Qui ex impio facit iuſtum.* Colligitur etiam ex Geneſi 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam.* Et Danielis 12. *Qui ad iuſtitiam erudiunt multos*, etudire enim ad iuſtitiã nihil aliud eſt, quam perducere ad iuſtitiam, & Eccleſiaſt. 18. *Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari.* Et Apocalypſis 21. *Qui iuſtus eſt, iuſtificetur amplius*, id eſt, fiat magis iuſtus, & creſcat in iuſtitia.

Hæc autem iuſtitia in homine poteſt fieri dupliciter: vno quidem modo per modum ſimplicis generationis, qui eſt ex privatione ad formam, & hoc modo iuſtificatio poſſet competere etiam ei, qui non eſſet in peccato, dum huiuſmodi iuſtitiam à Deo acciperet, ſicut Adam dicitur accepiſſe originalem iuſtitiam. Alio modo poteſt fieri huiuſmodi iuſtitia in homine ſecundum rationem motus, qui eſt de contrario in contrarium, & ſecundum hoc iuſtificatio importat tranſmutationem quandam de ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ prædictę, & hoc modo loquimur hic de Iuſtificatione impij. Sic D. Thom. in corpore art. 1. & de hac iuſtificatione inquit ipſemet, quod eſt effectus gratiæ operantis. Super quod ſit §. alter.

§. II.

Vtrùm iuſtificatio impÿ ſit effectus gratiæ operantis?

733 PRima ſententia negat. Ita Vazquez hic in introductione huius quæſtionis, dum ait, quod ſumendo gratiam operantem, & cooperantem ſecundum mentem Auguſtini, ita vt gratia operans ſit vocatio, vel ſancta cogitatio, aut volitio non libera, & gratia cooperans ſit illa, qua adiuvamur ad omne opus bonum liberum, iuſtificatio non tantum eſt effectus gratiæ operantis, ſed etiam cooperantis. 2. Sententia eſt P. Suarez 4. tom. 3. part. quæſt. 86. art. 4. ad 2. vbi habet, quod licet iuſtificatio formaliter ſolum ſit effectus gratiæ operantis, in quo ſenſu ait loqui D. Thom. tamen quatenus noſtris actibus diſponimur ad illam, ait eſſe effectum gratiæ cooperantis, quia vt ſic non fit ſine nobis libere operantibus. Similiter alij poſſent negare vniverſaliter loquendo, quod iuſtificatio ſit effectus gratiæ operantis, ſiquidem aliqui admittentes primam iuſtificationem impij ſũptam pro infuſione gratiæ eſſe à gratia operante: nihilominus defendunt à gratia cooperante eſſe omnem iuſtificationẽ ſumptam pro augmento gratiæ; & ſimiliter illã, qua iuſtificatur ille, qui poſt multa merita peccavit, & iterũ reſurgit, quia prima datur ex meritis, & ſimiliter in iſta aliquis gradus iuſtificationis, & gratiæ correſpondet meritis, quæ reviveſcunt.

734 Pro veritate ſit concluſio. Iuſtificatio propriè accepta, de qua hic loquimur, eſt effectus gratiæ operantis. Ita D. Thom. hic in introductione ad q. 113 & ſupra q. 111. art. 2. & 3. p. q. 86. art. 4. ad 2. & art. 6. ad 1. & de verit. quæ 27. art. 5. ad 1. Et prob. Vt aliquid ſit effectus gratiæ cooperantis, debet eſſe à noſtro libero arbitrio, non tantum vt diſponente ſe ad illum, ſed etiam vt accuſante illum efficienter: ſed noſtra iuſtificatio vniverſaliter accepta pro acquiſitione, vel augmento iuſtitiæ non eſt à noſtro libero arbitrio vt ab efficiente illam, ſed vt à diſponente ſe ad illam: ergo non eſt effectus

gratiæ

gratiæ cooperantis, ſed operantis. Ma. pro prima parte, quod talem effectum oporteat eſſe à noſtro libero arbitrio, oſtenditur ſupra quæſt. 111. art. 2. & à Caietano 3. part. quæſt. 86. art. 6. & à Soto in 4. diſt. 15. quæſt. 1. artic. 6. Etenim ideò Auguſtinus lib. 2. contrà duas Epiſtolas Pelagianorum cap. 3. & Concilium Arauſicanum 2. can. 19. & 20. & multi ſancti Patres docent Deum multa operari in nobis ſine nobis libere nos ad illa moventibus ex præconcepto fine, quod eſt illa eſſe à gratia operante: alia verò operari nobiſcum, quod eſt illa opera eſſe à gratia cooperante & adiuvante liberum arbitrium, vt ex fine præconcepto illa operetur libere. Et ratio id ſuadet, quia nulla forma exiſtens in ſubiecto poteſt operari ſine illo: ergo effectus, qui ſunt à gratia cooperante habituali, quæ eſt in anima, vel actuali, quæ eſt in potentia eius, nequeunt elici ab illa ſine concurſu ipſius animæ per ſuam potentiam.

Quoad ſecundam partem maioris prob. ſupponendo diffinitionem virtutis, quæ traditur ſupra quæſt. 55. art. 4. vbi dicitur quod virtus, ſcilicèt infuſſa, *eſt bona qualitas mentis, quem Deus in nobis ſine nobis operatur*; vbi D. Thom. in ſolut. ad 6. ait: *Quòd virtus infuſſa cauſatur à Deo in nobis, ſine nobis agentibus, non ſine conſentientibus*; per conſenſum autem diſponimur ad eius infuſionem: ergo non cauſatur in nobis ſine nobis diſponentibus nos ad illam. Qua diffinitione præſuppoſita, & explicata, ſic argumentor. Infuſio virtutum ſupernaturalium tribuitur gratiæ operanti, & non cooperanti, id enim ſignificant illa verba: *Quam Deus in nobis ſine nobis operatur*. Sicut è contra, gratiæ cooperanti tribuuntur illi effectus, quos Concilium, & Patres dicunt Deum in nobis, & nobiſcum operari; & tamen ad infuſionem illarum diſponit ſe liberum arbitrium per ſuos actus, vt ſuppono: ergo vt aliquid ſit effectus gratiæ cooperantis non ſufficit, vt liberum arbitrium ex gratia ſupernaturali diſponat ſe ad illum, ſed requiritur, vt effectivè ſit ab illo.

Secundo prob. eadem maior duobus teſtimonijs D. Thom. aliud deſumitur ex his, quæ docet ſupra quæſt. 111. artic. 2. ad 2. vbi cum argumentum intenderet iuſtificationem eſſe effectum gratiæ cooperantis, quia Deus non iuſtificat nos ſine nobis, reſpondet: *Quod licèt Deus non iuſtificet nos ſine nobis conſentientibus, & per conſequens diſponentibus nos per talem conſenſum; tamen quia ille motus non eſt cauſa, ſed effectus gratiæ, tota operatio pertinet ad gratiam*, & loquitur de gratia operante. Ex quo loco ſic argumentor. Certum eſt actum contritionis, vel amoris, quo diſponimur, eſſe cauſam materialem, vel diſpoſitivam illius; cæterum quia in genere cauſæ efficientis non eſt cauſa, ſed effectus gratiæ, ait D. Th. illum eſſe effectum, & non cauſam gratiæ, & per conſequens iuſtificationem, quæ eſt effectus gratiæ non eſſe effectum illius: ergo vt iuſtificatio dicatur eſſe à gratia cooperante, & ab actibus noſtris, requiritur, vt ſit effectivè ab illis.

Secundum teſtimonium habetur ex 3. part. quæſt. 86. art. 6. ad 1. vbi ſic ait: *Iuſtificatio impij eſt effectus gratiæ operantis, in qua non ſolum eſt gratiæ infuſio, ſed motus liberi arbitrij in Deum, & in peccatum; hi tamen actus ſunt ibi, vt effectus gratiæ operantis, ſcilicèt producti cum remiſſione culpæ: vnde remiſſio culpæ non fit ſine actu pœnitentiæ virtutis, licèt ſit effectus gratiæ operantis.* Ecce D. Tho. licèt concedat actus noſtros concurrere ad iuſtificationem, quia tamen concurrunt ad illam in genere cauſæ materialis, & non in genere cauſæ efficientis, quia in illo genere ſunt effectus gratiæ habitualis, qua formaliter iuſtificamur, negat iuſtificationem eſſe effectum gratiæ cooperantis: ergo vt aliquid ſit effectus gratiæ cooperantis; non ſufficit eſſe à libero arbitrio diſponente ſe ad illum, & conſentiente in illum, ſed requiritur, vt ſit à libero arbitrio, tanquam à cauſa efficiente illius.

Minor verò principalis probatur, ſcilicèt quod iuſtificatio non ſit effectivè à noſtro libero arbitrio 1. ex D. Tho. qui de verit. quæſt. 28. art. 8. ad 6. 7. & 8. ait: *Quod in iuſtificatione impij homo non eſt adiutor Dei, quaſi efficiens gratiam cum illo, ſed ſolum ſicut præparans ſe ad gratiam*: ergo. Secundò probatur. Effectus, qui procedunt effectivè à noſtro libero arbitrio, ſunt ab illo vt ab habente principium activum, ſaltem æque nobile cum effectu, ſed noſtrum liberum arbitrium non poteſt habere aliquod principium activum æquè nobile cum gratia, qua iuſtificamur, vel qua augeatur noſtra iuſtificatio.

catio, quia gratia habitualis non eſt activa, cum ſit in eſſentia animæ, & omnis alia forma eſt inferior ad gratiam, qua ſola iuſtificamur: ergo.

Tandem quod iuſtificatio non ſit effectus gratiæ cooperantis, quia meremur illam de congruo, vel eius augmentum de condigno, prob. Nam teſte D. Tho. 1. part. quæſt. 60. art. 9. ad 1. Nullus meretur, quod producit ex virtute ſibi intrinſeca; ſed effectum gratiæ cooperantis producit efficiēter noſtrum liberum arbitrium ex virtute gratiæ ſibi intrinſicat ergo iuſtificatio, quam aliqui dicunt cadere ſub merito de congruo, vel augmētum eius, quod meremur de condigno, non eſt effectus gratiæ cooperantis. Maior explicatur. Quia meritum eſt reſpectu præmij. quod ſpectatur ab alio, & ideò ſi quis habet virtutem intrinſecam ſufficienter productivam ipſius, non id meretur, nec expectat ab alio. Confirm. Nam D. Th. in 1. diſt. 17. quæſt. 2. art. 2. ad 4. ait, quod eodem modo ſumus cauſa gratiæ, & augmenti illius, ſcilicèt diſpoſitivè tantum, quia tota efficientia illius tenet ſe ex parte Dei; ſed effectus gratiæ cooperantis ſe tenet ex parte noſtra effectivè, & non tantum diſpoſitivè: ergo augmentum iuſtificationis, quod tantum diſpoſitivè eſt à nobis, non eſt effectus gratiæ cooperantis.

§. III.

Soluuntur argumentum contra concluſionem.

735 CONtra concluſionem arguitur primo. Iuſtificatio teſte D. Tho. hic artic. 1. eſt motus, vel mutatio paſsiva, qua gratia adquiritur: ergo non eſt effectus illius, ſicut generatio paſsiva hominis, vel acquiſitio cuiuslibet termini eſt via ad illam, & non effectus illius. Ad hoc reſp. ex Div. Thom. de verit. quæſt. 28. art. 1. ad 7. & in 4. diſt. 17. art. 1. quæſtiunc. 2. ad 3. vbi ait: iuſtificationem ſumi dupliciter, vno modo vt correſpondet ad iuſtificari, & ita cenſetur dicere motum ad iuſtitiam. Alio modo vt correſpondet ad iuſtificatum eſſe, & ſic ait, dicere effectum formalem iuſtitiæ ſumptæ pro gratia. Cum ergo vtroque modo accipi poſsit, de iuſtificatione verificari poteſt, quod ſit motus ad iuſtitiam, & quod ſit effectus formalis iuſtitię ſumptæ pro gratia. Placetque adducere literam D. Th. *Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut iuſtificatio poteſt accipi vt motus ad iuſtitiam, & vt effectus formalis iuſtitiæ, ita etiam remiſsio culpæ, nam ſicut iuſtitia formaliter iuſtificat, ita & culpam formaliter abijcit: ſicut formaliter albedo abijcit nigredinem. Sic ergo remiſsio culpæ, vt eſt effectus formalis iuſtitiæ, vel gratiæ ſequitur gratiam, & ſimiliter iuſtificatio; proùt autem ſignificatur vt motus quidam, præintelligitur ad gratiam: ſicut & iuſtificatio.*

Aliter hoc ipſum dicit in 4. diſt. 17. quęſt. 1. art. 1. quæſtiuncula 1. ad 3. vbi habet: *Dicendum, quod iuſtificatio poteſt ſumi dupliciter, vel ſecundum quod reſpondet ad iuſtificari, & ſic dicit motum ad iuſtitiam prædictam, vel ſecundum quod ſumitur ad iuſtificatū eſſe, & ſic eſt effectus formalis iuſtitiæ prædictæ, quia ea aliquid formaliter iuſtificatum eſt, ſicut albedine albatum. Sicut autem ab eſſentia animæ potentiæ fluunt, ita rectitudo potentiarum à gratia, quæ eſt eſſentiæ perfectio, & inter ipſas potentias ipſius voluntatis, quæ alias movet, & eis rectitudinem quodammodo largitur: & ideò prædictæ iuſtitiæ cauſa prima eſt gratia, & conſequēter charitas, quæ voluntatem ad finem perficit, à quo eſt rectitudo prædicta. Et propter hoc ipſa iuſtificatio, & peccatorum remiſsio à ſt effectus iuſtitiæ generalis: ſicut cauſæ formalis proximæ; ſed charitatis, & gratiæ, ſicut cauſarum cauſæ proximæ. Sicut aliquis æquatus dicitur, & æqualitate, & quantitate; quæ eſt æqualitatis cauſa, & quia à proximis terminis, & cauſis aliquid denominari debet, ideò prædictus motus magis denominatur à iuſtitia, quam à charitate, vel gratia.* Sic D. Th. hanc rem dilucidè per tractat.

736 Secundo arguitur. Iuſtificatio tantum in genere cauſæ materialis, & diſpoſitivæ eſt effectus vocationis, & aliorum actuum indeliberatorum, qui pertinent ad gratiam operantem; ſed etiam eſt effectus actuum deliberatorum, qui pertinent ad gratiam cooperātem: ergo malè D. Thom. ait illam eſſe effectum gratiæ operantis, & non cooperantis, ſicut meritum. Ante. patet, quia ad iuſtificationem diſponimur per liberum conſenſum, & amorem Dei, & alios actus liberos, qui teſte D. Thom. ſupra

quæſt.

quęst. 111. art. 2. sunt effect⁹ gratiæ coo. perantis. Conseq. vero prob. Quia Vazquez hic disp. 185. cap. 6. & 7. contendit gratiam operantem esse actum indeliberatum, quo vocamur à Deo, gratiam vero cooperantem esse cæteros actus liberos, quibus consentimus, & disponimur ad iustificationem: ergo iustificatio, quæ est effectus illorum in genere causæ materialis, est effectus gratiæ cooperantis.

Confir. primo. Remissio peccatorum est à gratia cooperante: ergo & iustificatio impij, quę teste D. Thom. hic art. 1. idemtificatur illi. Prob. Antec. Quia illa est effectus actus pœnitentiæ: ait enim D. Thom. 3. part. quæst. 85. art. 2. ad 3. actum pœnitentiæ effectivè expellere peccatum; effectus autem, qui in genere causæ efficientis procedit effectivè per actum liberum supernaturalem, est effectus gratiæ operãtis, vt patet supra quæst. 111. Confir. secundo. Iustificatio aliquãdo fit per actum liberum amoris Dei, qui est à gratia cooperante: ergo & ipsa est à gratia cooperante. Anteced. pro prima parte patet illo Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*: super quæ verba Iansenius cap. 46. Concordiæ ait: dilectionem esse formam iustificantem, quod vero illa sit à gratia cooperante, patet. Nam est meritoria Beatitudinis, & meritum est effectus gratiæ cooperantis. Confir. tertio. Adultus per bona opera meretur de congruo suam iustificationem: ergo iustificatio est à gratia cooperante. Conseq. patet. Quia est effectus meriti, quod est à gratia cooperante. Antec. autem probatur. Nam Iacobus de secunda ait Raheb meretricẽ ex operibus fuisse iustificatam: idem autem est iustificari ex meritis, & ex operibus.

Ad hoc argumentum conc. Antec. nego Conseq. Nam, vt dixi, ad hoc quod iustificatio esset effectus gratiæ cooperãtis, non sufficit, quod sit dispositivè à nostris actibus, sed requirebatur, quod effectivè procederet ab illis, quod probavimus esse falsum, cum causa effectiva nostræ iustitiæ solus Deus sit, quamvis disponamur per nostros actus ad illam. Ad primam confir. nego Antec. ad prob. in contrarium dist. Antec. expellit effectivè peccatum ex sua propria ratione, nego Antec. ratione gratiæ informantis, conc. Antec. Vt autem remissio culpæ esset à gratia cooperãte, & effectus actus illius, requirebatur, vt esset effectus eius per virtutem sibi propriam, non ratione gratiæ informãtis, quia cum gratia vt informans sit operans, quod est effectus alicuius ratione gratiæ sic consideratę, est effectus gratiæ operantis. Sed adduco Verba D. Thom. in solutione ad 3. citata: *Dicendum*, inquit, *quod quælibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitij oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subiecto, sed pœnitentia expellit omne peccatum effectiuè, in quantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex diuina gratia, homine cooperante.*

Ex quibus videtur posse inferri per legitimam conseq. expulsionem peccati esse effectum gratiæ cooperantis, quod directè pugnat cum nostra conclusione. Prob. bonitas illationis. Nam effectus, qui est ab homine cooperante cum gratia effectivè, est effectus gratiæ cooperãtis; sed expulsio peccati teste D. Th. est ab homine cooperante per gratiam habitualem: ergo erit effectus gratiæ cooperantis. Prob. Conseq. exemplo meriti, quod est effectus gratiæ cooperãtis, quia est effectivè ab homine per gratiam habitualem: ergo si expulsio peccati est ab homine cooperante ad destructionẽ peccati per gratiam habitualem, erit quoque effectus gratiæ cooperantis. Cõfirmatur. Expulsio peccati est ab homine non dispositivè, sed verè effectivè virtute gratiæ habitualis existẽtis in illo, & operantis cum illo: ergo erit effectus gratiæ cooperantis. Patet Conseq. ex diffinitione effectus gratiæ cooperantis.

Ad hoc vt respondeam, debeo prius explicare D. Th. & dico in loco adducto non loqui de physica expulsione peccati, sed tantum de morali: hoc sonant illa verba: *In quantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex diuina gratia, homine cooperante.* Itaque actũ pœnitentiæ expellere peccatum non est effectivè physicè agere in peccatum destruendo illud, sed est impetrare, quod gratia peccatum remittat, vel quod Deus per gratiam suam formaliter peccatum remittat: hoc autem impetrare effectus gratiæ cooperãtis est. Vnde informa dist. Conseq. infertur per legitimam Consequentiam expulsionem peccati esse effectum gratiæ cooperãtis, expulsionẽ physicam, nego Conseq. expulsionem purè mo-

moralem, id eſt, impetrationem expulſionis, conc. Conſeq. Itaque actus pœnitentiæ operatur ad deſtructionem peccati, in quantum impetrat, quod Deus per ſuam gratiam deſtruat peccatum, & hoc impetratione mediante, gratia phyſicè expellit peccatum, in quo nihil eſt, quod doctrinæ noſtræ ſe opponat.

Ad confir. diſt. Antec. ſed verè effectivè phyſicè, nego Antec. ſolum moraliter, tranſ. Antecedens, & in hoc ſenſu cõcedo Conſeq. quia nihil eſt in ea contra noſtram doctrinam. Ad ſecundam cõfir. principalis argumenti nego Antec. de quo infra erit ad longũ diſputatio, Deo dante. Ad 3. dato tranſ. ad Antec. nego Conſeq quia, vt dixi, vt iuſtificatio eſſet effectus gratiæ cooperãtis, requirebatur non ſolum quod caderet ſub merito de congruo, vel de cõdigno, ſed quod phyſicè fieret ab homine operante phyſicè ipſam iuſtificationem; quod vidimus eſſe falſum: & ſic nihil concluditur contra nos.

737 Tertio principaliter arguitur. Primarius effectus formalis gratiæ eſt eſſe participem naturæ divinæ, vt patet ex quæſt. 110. effectus autem ſecundarij eius ſunt eſſe iuſtum, hæredem beatitudinis, & conſequi illam, vt habet D. Th. quæſt. 111. art. 3. ergo diminutè D. Tho. inter effectus formales illius ſolum meminit iuſtificationis, quæ formaliter differt ab alijs: habere enim vires inferiores ſubditas rationi, & rationẽ Deo, quod eſt eſſe iuſtificatum, differt à iure, quod quis haberet ad beatitudinem, tanquam hæres illius, & ab illius conſequutione. Confir. Iuſtificatio teſte D. Thom. art. 1. eſt ordinatio omnium partium animæ; ſed illæ non ordinantur formaliter per gratiam, quæ non eſt in illis, ſed in eſſentia animæ, vt habet Div. Thom. ſupra q. 110. art. 4. ergo illa non eſt effectus formalis gratiæ. Prob. Conſeq. Quia effectus formalis formæ tantum reperitur in ſubiecto ipſius formæ.

Ad hoc reſp. cum ipſo D. Th. quæſt. 111. art. 2. quod quia duplex eſt effectus formæ, ſcilicet dare eſſe, & operationẽ, & gratia, vt dat eſſe, iuſtificat, vt vero dat operationem, eſt cauſa meriti, ideò recẽſitis iſtis duobus generibus effectuum, quia habent ſpeciales difficultates, non oportuit recenſere alios, quia non habẽt difficultates ſpeciales. Secundo reſpondetur, quod hominem eſſe iuſtificatum, vt hic loquimur, per ſe primo non dicit hominem habere rectam ordinationem partium inter ſe, & in ordine ad Deum finem ſupernaturalem, ſed per ſe primo dicit hominem habere formam, per quã ſaltem radicaliter iſtæ partes rectè coordinantur, cuius naturam explicamus per iſtum effectum, & quia forma, quæ tribuit illum, eſt gratia habitualis, quæ per ſe primo facit hominem conſortem divinæ naturæ, & per conſequẽs rectè cõpoſitum in ordine ad Deum, & ad ſe, & hæredem beatitudinis, ideò agens Div. Th. de effectu formali gratiæ, quatenus iuſtificat hominem, loquitur de effectu eius primario, à quo cæteri proveniunt. Conſequutio vero beatitudinis eſt effectus gratiæ, vt eſt perfecta in altero ſtatu, & non in iſto: hic vero ſolum numerantur effectus gratiæ operantis, & cooperantis in hac vita. Ita tenet D. Thom. in 1. ad Annibaldum diſt. 26. art. 4. ad 4. Ratio huius eſt, quia gratia, cum ſit natura intellectiva, debet eſſe cauſa alicuius luminis ſibi proportionati, & ſicut in hac vita eſt cauſa fidei, & donorum intellectualium Spiritus Sancti, ita in patria, quando fuerit perfecta, erit cauſa perfecti luminis gloriæ, propter quod D. Thom. diſt. 31. quæſt. 1. art. 2. quæſtiũcula 3. ait gratiam de ſe eſſe cauſam ſufficientem gloriæ.

Ad confir. reſpondetur iuſtificationẽ eſſentialiter non eſſe formalem, & proximam ordinationem partium animę in ordine ad Deum, & ad ſe, ſed eſſentialiter eſſe formalem acquiſitionem gratiæ, qua ſubſtantia animæ formaliter, & proximè renovatur, & qua peccata formaliter remittuntur, & ex qua vt ex principio dimanant virtutes formaliter, & proximè ordinantes potentias, ita D. Th. in 4. diſt. 17. quæſt. 1. art. 1. quæſtiuncula 1. ad 3. Quo ſuppoſito, ad argumẽtum diſt. Mai. iuſtificatio eſſentialiter eſt formalis, & proxima ordinatio partium animę nego Mai. eſſentialiter eſt formalis, & proxima ordinatio, & renovatio ſubſtantiæ animæ per gratiam prima, & radicalis cauſa ordinationis potentiarum, quatenus producit virtutes, quibus formaliter ordinantur potentiæ, conc. Mai. Ad hoc autem non obeſt gratiam eſſe in eſſentia animæ.

)(§)(

§. IV.

§. IV.

Virùm iustificatio hominum, & Angelorum sint eiusdem athomæ speciei?

738 LOquimur de hominib⁹ existentibus in peccato mortali, sivè originali, sivè personali, âquo mundantur per iustificationem: obquam rationem hæc iustificatio dicitur iustificatio impij ad differentiam iustificationis Angelorum, & hominis in statu innocentiæ, qui ex non iustis facti sunt iusti sine expulsione alicuius peccati. Circa quod quæsitum suppono vt certũ has iustificationes saltem differre inter se differentia accidentali. Nam iustificatio peccatoris est remissio peccatorum, vt probat D. Thom. hic in argumento sed contra primi articuli sub hac forma: habetur ad Rom. 8. *Quos vocauit, hos & iustificauit*, super quod Glossa inquit *remissione peccatorum*, ex quo Sanctus infert: ergo remissio peccatorum est iustificatio; at iustificatio Angelorum, & hominis in primo statu non est remissio peccatorum: ergo iustificationes istæ saltem differentia intrinseca accidentali inter se distinguuntur.

Secundo. Nam iustificatio impij in sententia multorum est verus motus à contrario in contrarium, in sententia autem aliorum est secundum rationem motus, vt tenet Caiet. hic art. 1. & late Montesinos ibidem quæst. 1. Iustificatio autem Angelorum, & primi hominis solum obtinet rationem simplicis mutationis à sola privatione ad habitum, vt docet D. Thom. hic art. 1. in corp. ergo prædictæ iustificationes intrinseca differentia saltem accidentali inter se distinguuntur. Hoc ergo supposito, difficultas præsens tota devoluitur ad hoc, an præditæ iustificationes differant essentiali differentia.

Ad quod communiter respondetur, quod sic. Et probatur. Nam licet eadem iustitia in specie athoma adquiratur per vtramque iustificationem, tamen prædicta iustitia formaliter in ratione termini diversa est penes diversitatem iustificationis, nam Angeli iustificatio terminatur ad iustitiam vt purè auferentem non esse iustitiæ; in impio autem terminatur ad iustitiam vt auferentem iniustitiam: ergo istæ duæ iustificationes, specie essentiali inter se distinguuntur.

Dices hanc diversitatem non esse essentialem, sed mere accidentalem. Nam quod in Angelis gratia, seù iustitia non expulerit peccatum, non fuit ex insufficientia gratiæ ad expellendum, sed quia defacto nõ fuit in illis peccatum expellendum: vnde ex se gratia data in Angelis expulsiva peccati fuit, quamvis defacto non expulerit, quia illud in subiecto non invenit. Cuius doctrinę optimum possumus adducere exemplum in Sacramento Pœnitentiæ, de cuius concepta est, quod det gratiam sanantem à peccato; & tamen qui illud suscipit in gratia, non suscipit Sacramentum specie diversum: quamvis per illud defacto non sanetur à peccato, quia peccatum non habuit, quod per tale Sacramentum defacto tolleretur. Sic ergo quamvis defacto gratia data Angelis in sui iustificatione, quamvis defacto non expulerit peccatũ, quia non erat; erat tamen ex se expulsiva peccati, & defacto expelleret, si in Angelis daretur: accidentalis est ergo differentia assignata, & sic non potest iustificationes hominis, & Angeli essentialiter variare.

Sed contra est. Nam cum Angeli per se, & non ex accidenti caruerint omni peccato ante sui iustificationem, imò nec potuerint peccare, iustificatio eorũ non ex accidenti, sed per se fuit ex non peccato; è contra vero in alijs hominibus post lapsum Adæ non potuit iustificatio non fieri ex peccato: ergo iustificatio Angelorum per se fuit ex non peccato, & è contra iustificatio hominum per se fuit ex macula peccati. Secundo. Demus, quod Angelis sit collata gratia ex se remissiva peccati, tamen non potuit dari ex fine remittendi peccatum, nec Deus dum gratiam dedit potuit ex fine remittendi peccatum per illam eã Angelis cõferrè; at homini post lapsum non solum datur gratia remissiva peccatorum, sed datur eo fine, vt impius per eam iustificetur ipsa remissione peccatorum: ergo gratię collatæ Angelis, & quæ defacto datur hominibus in ratione termini iustificationis essentialiter distinguuntur. Cõseq. est bona, Minor certa, & Maior probatur. Nam lapsus Angeli fuit irremissibilis: ergo non potuit Deus illi gratiam cõferrè ex fine remittendi

tendi illi ſuum peccatum. Ex quibus habetur diſparitas inter noſtrum caſum, & exemplum adductum. Etenim Sacramentum Pœnitentiæ, quamvis defacto non remittat peccatum, tamen ex ſua inſtitutione per ſe ordinatur ad remittendum peccatum: & ſic Sacramentum non remittens non habet, per quid differat eſſentialiter à Sacramento defacto ſanante à peccato. At gratia collata Angelis ex vi collationis ſuę nõ habuit poſſe remittere illis peccatum: & ſic iuſtificatio facta per illam potuit per hoc formaliter in ratione termini iuſtificationis ſpecie diſtingui à gratia, qua iuſtificantur alij homines.

79 Secundo principaliter probatur concluſio. Nam quod per ſe cadit ſub intentione Dei iuſtificantis, non poteſt non variare eſſentialiter iuſtificationem ab ea, quæ ex tali intentione nõ fit; ſed Deus dum impium iuſtificat per ſe intẽdit per iuſtificationem ab impio auferre impietatem peccati: ergo iuſtificatio impij per ſe, & eſſentialiter differt à iuſtificatione Angelorum, quæ non ex intentione expulſionis peccati à Deo facta eſt. Explicatur hoc. Eſto per accidẽs homo contrahat peccatum mortale, tamen ad tollendum illud poteſt Deus inſtituere Sacramentum per ſe deſtructivũ talis peccati, vt patet in inſtitutione Sacramenti Pœnitentiæ, per ſe inſtituti ad tollendum peccatum mortale perſonale, quod accidentaliter contrahit homo, dum actualiter mortaliter peccat: ergo ſimiliter licèt per accidens contrahat homo peccatum, dum accidit ei, quod peccet, poterit Deus illum iuſtificare iuſtificatione per ſe intendente liberationem à tali peccato, per ſeque diſtincta ab alia iuſtificatione, per quam Deus nõ hoc intendat, ſed præcisè facere conſortem divinæ naturæ, largiendo ei gratiã, & faciendo filium Dei adoptivum per illam. Antec. eſt certum. & Conſeq. probatur à paritate rationis.

Dices argumentum non convincere, quia fit tranſitus à materia libera ad materiam neceſſariam. Etenim cum Sacramenta habeant ſuum eſſe ex beneplacito Dei, & inſtitutione Chriſti, habent quoque inter ſe diſtingui ex eodẽ beneplacito Dei, & Chriſti inſtitutione: & ſic poteſt dari Sacramentum per ſe deſtructivum peccati, quale eſt Sacramẽtum Pœnitentiæ condiſtinctum per ſe ab alijs, quæ ad hoc non inſtituuntur. At iuſtificatio fundatur in ipſa natura gratiæ, quæ eſt eadem in omnibus, quibus communicatur, ſivè ſint impij per peccatum, ſive non: & ſic non habet iuſtificatio eſſentialiter differre per hoc, quod in hominibus liberet à peccato, & non in Angelis.

Sed contra eſt. Nam licèt iuſtificatio in materia neceſſaria ſit, poteſt tamen iuxta diverſitatem ſtatuum, in quibus hi, qui iuſtificantur, eſſe prævidentur, ex diſtinctis motivis eſſentialiter diverſis procedere; cũ enim iuſtificatio fiat ex prævisione ſubiecti iuſtificabilis, dum Deus hominem iuſtificat ex prævisione miſeriæ peccati, iuſtificat illum ex motivo miſericordiæ: & ſic iuſtificat eum ex intentione ſublevandi miſeriam eius, & liberandi eum à peccato, quod cum non prævideat in Angelo iuſtificando, ſolum iuſtificat eum ex motivo explicandi in eo ſuam liberalitatem. Et ſic in homine impio habet iuſtificatio, quod ſit opus miſericordię, & in Angelo tantum haberur, quod ſit opus meræ liberalitatis; vnde habent eſſentialiter diſtingui prędictæ iuſtificationes.

Poſſumuſque huius aliquale adducere exemplum. Etenim natura Divina neceſſariò communicatur Perſonis divinis, & tamen dum communicatur per intellectum, facit filium, & dum communicatur per voluntatem, facit ſupremum impulſum, & nullomodo filium, quia voluntas non habet aſsimilare in natura, ſed in proprietate, qualis eſt impulſus: ſic ergo quamvis terminus vtriuſque iuſtificationis, hominis lapſi, & Angelorũ, qui in peccatum lapſi non ſunt, ſit eadẽ gratia in ſpecie, tamen quia lapſo datur per ſe, vt ſublevet eum à miſeria peccati, & non ex hoc fine datur Angelo, ſed ob ſolam explicationem liberalitatis Divinæ, in ratione termini iuſtificationis poteſt ſpecie differre, ita vt iuſtificatio impij ſpecie diſtinguatur à iuſtificatione Angeli. Fateor, quod exemplum adductum non tenet in omnibus, quia natura Divina: nec communicatur Spiritui Sancto per ſe primo vt natura, ſed vt proprietas; gratia autem tam impio, quam Angelis communicatur, vt natura: vnde omnes facit filios adoptivos. Tenet tamen exẽplum quoad hoc, quod eſt etiam in materia

teria necessaria iuxta diversitatem subiectorum, quibus forma communicatur, possit cum diversitate specifica fieri communicatio.

§. V.

Soluuntur argumenta contra conclusionem.

740 PRimo arguitur. Prædestinatio Angeli, & prædestinatio impij sunt eiusdem speciei athomæ: ergo iustificatio impij, & Angeli nō impij erunt similiter eiusdem athomæ speciei. Antecedens suppono vt certum inter Theologos, & probo Conseq. Nam sicut impius iustificatur ex prævisione peccati, & non Angelus, sed ex prævisione naturæ innocentis, ita prædestinatur ex previsione culpæ originalis impius, & non Angelus; & sicut iustificatio impij est opus misericordiæ, & iustificatio Angeli est opus liberalitatis, ita & prædestinatio impij est opus misericordiæ, & prędestinatio Angeli est opus meræ liberalitatis; & hoc non obstante, prædictæ prędestinationes eiusdem speciei sunt: ergo etiam, hoc non obstante, iustificationes impij, & Angeli innocentis eiusdem speciei athomæ erunt.

Ad hoc argumentum conceſſo Antecedenti, nego Conseq. Ad prob. nego Maiorem. Est enim multorum Thomistarum sententia, quod homines nō sunt prædestinati post prævisionem culpæ originalis, sed ante prævisionem, de quo videri potest noster tractatus de prædestinatione, vbi ad longum de hoc agimus. Sed quia valdè probabile est oppositum, nempè prædestinationē suppoſuisse lapsum Adami, & posterorum eius, ideò cōcessa Maiori, & Minori, nego Conseq. Quia voluntas dandi gloriam non est voluntas remittendi peccatum, quod nō expellitur per gloriam, sed supponitur expulsum per collationem gratiæ viæ. Itaque terminus à quo immediatus glorię non est culpa, sed perseverantia finalis, in quo non est discrimen inter hominē, & Angelum: & sic prædestinationes vtriusque sunt omninò eiusdem speciei athomæ. At iustificatio hominis fit per gratiam expellentem se ipsa peccatum: & sic ex parte termini ad *quem* primo, & per se adquirit impius per illam gratiam vt expulsivam sui peccati, quod cum non contingat in iustificatione Angeli, gratia collata per iustificationem impij in ratione termini motus iustificationis specie distinguitur à gratia per se primo collata Angelo innocenti.

Sed instas. Falsum esse, quod iustificatio impij specificetur a gratia expulsiva peccati, vel vt expellente peccatum, etenim ex parte termini ad *quem* iustificatio à iustitia, sivè à gratia tantum specificatur; quod autem iustificatio expellat peccatum, tantum se tenet ex parte termini *à quo*: ergo differentia ex parte termini ad quem inter iustificationem hominis, & Angeli non est tanta, quod cogat has iustificationes specie essentialiter differentiare. Probabis Antecedens: Conversio hæretici ad fidem non specificatur à fide vt excludente hæresim, sed à fide absoluta secundum se sumpta; & hæresis tenet se ex parte termini *à quo*: ergo idem erit in iustificatione impij, quod remissio peccatorum in illa teneat se tantum ex parte termini *à quo*. Prob. Consequentia. Quia etiam ista conversio ad fidem est cum expulsione termini contrarij, & ideò si illa non specificatur à suo termino ad *quem* vt excludente contrarium, iustificatio impij non specificabitur à gratia vt excludente peccatum. Et Antecedens prob. Nam illa conversio hæretici est acquisitio fidei; fides autem sivè in hæretico, sivè in converso, sivè in quocumque alio est eiusdem speciei athomæ, cum habeat in omnibus idem obiectum formale, & eliciat actum etiam eiusdem speciei: ergo. Idemque argumentum fit in acquisitione scientiæ in eo, qui habebat errorem contrarium; & in acquisitione charitatis in eo, qui habebat odium contrarium; scientia enim, & charitas in illis sunt eiusdem speciei athomæ cum scientia, & charitate in illis, qui non habebant contrarium excludendum per eas, cum habeant semper idem obiectum formale, & actus eiusdem speciei: ergo idem erit in iustificatione.

Sed ad hoc respondetur, quod fides, scientia, & charitas, licèt secundum se, & materialiter sumptæ sint eiusdem speciei athomæ, tamen in ratione termini ad *quem* earum potest esse diversitas specifica penes exclusionem, & non exclusionem contrarij; ergo licèt fides sit sēper

eiuſdem ſpeciei ſumpta ſecundum ſe, tamen acquiſitio illius poteſt eſſe diuerſarum ſpecierum, quatenus fides, vt terminus ad *quem* talis acquiſitionis, excludit, vel non excludit contrarium. Sicut idē locus medius ſecundum ſe ſumptus ſemper eſt eiuſdem ſpeciei; & tamen diſtinguitur ſpecie in ratione termini, quatenus terminat aſcenſum, vel deſcenſum. Quæ ſolutio roboratur ex eo, quod Philoſophus carens cognitione ſupernaturali ſi habeat iſtum aſſenſum *Deus eſt mortalis*, incidit in Paganiſmum, ſi autem fidelis habeat eundem aſſenſum incidit in hæreſim; quæ diſtinctio non oritur aliūde, niſi ex eo, quod licèt aſſenſus ſit idē, & de eodem obiecto tamen in primo nō excludit fidem, ſicut in ſecundo: ergo motus in aliquem terminum, vt excludētem, vel non excludentem contrarium poteſt eſſe diſtinctæ ſpeciei.

741 Sed his reſpondebis cum SS. Herrera. Ad primum de motu, quod nunquam motus accipit ſpeciem à termino *à quo*. Et ad id, quod dicitur de loco medio, reſpondet illum non eſſe terminum per ſe, ſed per accidens aſcēſus, vel deſcenſus. Nam terminus per ſe aſcenſus eſt locus ſupremus, & terminus per ſe deſcenſus eſt locus infimus, à quibus vt ſic per ſe ſpecificantur iſti motus. Sed reſpondeo, nunquam nos dixiſſe ſpecificari iuſtificationes impij, & Angeli innocentis à termino *à quo*, ſed ſpecificari à termino ad *quem*, nempè à iuſtitia; quam tamen dicimus ſpecie formaliter diſtinguī, prout terminat iuſtificationem impij, à ſe ipſa, prout terminat iuſtificationem Angeli innocentis: quia prout terminat iuſtificationem impij, eſt iuſtitia prout expulſiva peccati, vel vt connexa per ſe cum expulſione peccati, quam connexionem non habet, prout communicatur Angelo innocenti: & ſic iuſtificationes iſtę ex diſtinctis terminis ad *quos*, non ex terminis à *quibus* habent ſumere ſuam ſpecificam diſtinctionem. Ad quod tenet exēplum de loco medio, qui vt connectitur cum loco ſupremo ſurſum, eſt locus ſurſum connexive, & habet ſpecificare aſcenſum, vt autem connectitur cum infimo, eſt infimus connexive, & habet ſpecificare deſcenſum. Sic in præſenti.

Ad confirm. dicit cum Caietano 2. 2. quæſt. 1. artic. 5. illam diſtinctionem non ſumi ex excluſione; vel non excluſione termini contrarij, ſed ex diuerſitate obiecti formalis penes veritatem contrariam fidei promiſſæ, vel contrariam fidei abſolutè ſumptæ. Nam iudicia contraria veritatis fidei abſolutè ſumptæ, vel promiſſæ diſtinguuntur formaliter, non quia per primum iudicium excludatur fides, quia prius eſt tale iudicium contrariari fidei promiſſæ, quam excludere illam, cum excluſio eius ſit effectus contrarietatis; ſed propter rationē formalem renitentiæ ad veritatem fidei promiſſæ: vnde ſi quis baptizatus incidat in vnam hęreſim, per illam amittit fidem, & ſi poſtea incidat in aliam, per illam non excludit fidem; & tamen non incidit in Paganiſmum, ſed in hæreſim, quia habet iudicium contrarium fidei, quam ſemel promiſit, licèt eam amiſiſſet. Sic Caietanus.

Sed hæc doctrina ex ipſo relata non habet infringere doctrinam noſtrā. Quia poſſemus dicere iuſtificationem impij non ſpecificari ab excluſione peccati, ſed à gratia, vt contraria peccato; iuſtificationem autem Angeli ſpecificari à gratia abſolutè: pari modo, quo Caietanus dicit hanc propoſitionem Deus eſt mortalis, ab infideli prolatam ſpecificare Paganiſmum, quia vt ab infideli procedit, ſolum dicit contrarietatem cum fide, & in hæretico ſpecificatur ab errore, vt contrario fidei promiſſæ: & ſic ſicut iſti duo errores habent ſpecie diſtingui, ita & iuſtificationes. Et licèt excluſio termini *à quo* oriatur ex contrarietate cum termino ad *quem*; tamen ratio expulſivi non oritur, ſed eſt ipſa ratio contrarietatis explicata per ipſam rationem expulſivi termini *à quo*. Et ad id, quod dicitur, quod ſi baptizatus incidat in vnam hæreſim, per illam amittit fidem, & ſi poſteà incidat in aliam, per illam non excludit fidem; & tamen non incidit in Paganiſmum, ſed in hæreſim, quia habet iudicium contrarium fidei, quam ſemel promiſit, licèt eam amiſiſſet, dico, quod licèt de facto non excludat fidem, quia iam excluſa erat, committit tamen errorem, quantum ex ſe eſt expulſivum fidei promiſſæ, quod ſufficit, vt ſit hæreſis.

)§(

§. VI.

Vtrùm iustificatio impij sit verus motus?

742 QVI tenent peccatum habituale, seù maculã, quæ remanet transacto actu peccati, esse quid positivum, facilè se ab hac expediunt difficultate dicẽtes, quod sic. Quia tunc facilè assignant in impij iustificatione, quæ requiruntur ad veram rationem motus, videlicèt quod sit inter duos terminos positivos cum duplici mutatiõne realiter distincta, quarum altera sit acquisitiva iustitiæ, & altera sit deperditiva peccati: prima tenente se ex parte termini ad *quem*, & secunda tenente se ex parte termini *à quo*. Difficultas ergo maxima est in sententia affirmante maculam peccati, seù peccatum habituale (de qua differentia infra redibit sermo) esse puram privationem nitoris gratiæ, iuxta quam iustificationi impij duos terminos positivos vix assignare possumus: cum tamen videatur necessarium in via D. Thom. asserere iustificationem impij esse verum motum. Quod vt appareat, placet referre literam Div. Thom hic in art. 1. vbi sic habet: *Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium, & secundum hoc iustificatio importat transmutationem quãdam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ, & hoc modo loquimur hic de iustificatione impij, & cum motus denominetur magis à termino ad quem, quam à termino à quo, ideò huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu iniustitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino ad quem, & vocatur iustificatio impij.* Sic D. Thom. In quibus clare videtur docere iustificationem impij esse motum, vt hic distinguitur à simplici mutatione.

Circa hoc quæsitum, & veram intelligentiam literæ propositæ ex D. Thom. prima sententia est, iustificationem esse verum motum integratum ex duabus mutationibus realiter distinctis, quarum prima est à non esse gratiæ ad esse gratiæ, secunda à peccato ad non esse peccati. Ita tenent omnes qui dicunt peccatum habituale esse quandam positivam conversionem ad bonum commutabile: Sicque tenet Mag. Herrera hic Gregorius Martinez, & alij. Secunda sententia est Domini Caiet. hic q. 113. artic. 1. vbi habet sic: *Nota, quod auctor non dicit, quod iustificatio impij, de qua nunc est sermo, sit motus, sed quod est secundum rationem motus de contrario in contrarium.* Et dico, hoc inquit Caietanus, quia iustificatio impij non oportet, quod sit de contrario in contrarium propriè, quoniam culpæ macula, quę est terminus *à quo*, nõ est res positiva, sed est de habente se per modum contrarij in alterum: sic enim se habet macula ad gratiam, & propterea iustificatio impij est per modum motus in nobis, in Angelis autem, & Adamo in principio fuit per modum simplicis generationis.

Caietanum sequuntur multi, sed no-visimè Salmanticenses hic hoc ipsum tenent, quamvis enim hi Patres dicant peccatum constitui per positivum; loquẽtes tamen de peccato habituali, seù de macula, quæ est terminus *à quo* huius iustificationis, dicunt esse privationem nitoris gratiæ, connotando tamen actum peccati præteriti, ex quo in peccatore huiusmodi macula relinquitur. Alij tenentes similiter peccatum habituale, seù maculam in privatione consistere, nihilominus affirmant iustificationem impij esse verum motum, propterea quod licèt macula privatio gratiæ sit, tamen termini iustificationis impij non sunt gratia & culpa, sed status iniustitiæ, & status iustitiæ, qui quid positivum est, & videtur hoc esse de mente D. Th. ibi: *Et secundum hoc iustificatio importat transmutationem quãdam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ prædictæ, & hoc modo loquimur hic de iustificatione impij*: quod & repetit in fine eiusdem articuli.

743 Pro veritate sit conclusio. Iustificatio, (proùt hic de ea loquimur) est verus motus distinctus à simplici generatione iustitiæ. Conclusio est D. Th. in hoc art. 1. ibi: *Hæc autem iustitia in homine potest fieri dupliciter, vno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex priuatione ad formam, aliomodo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium, & secundum hoc iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ*

prædictæ, & hoc modo loquimur hic de iuſtificatione impij. Nec illa verba: *Secundum rationem motus* diminuunt rationem motus, quaſi voluerit Div. Thom. ſolum dicere non eſſe verè motum, ſed habere tantum ſimilitudinem aliquam cum vero motu, vt vult Dominus Caietanus vbi ſupra. Tum quia non eſt idem aliquid fieri ſecundum ſimilitudinem motus, ſicut dicimus ens rationis fieri ad ſimilitudinem entis realis, & fieri ſecundum rationem motus. In primo enim explicatur caſus à veritate cum remanentia ſolius ſimilitudinis, vt patet in ente rationis, in ſecundo talis caſus à veritate nec eſt, nec explicatur, ſiquidem ratio vniuſcuiuſque idem eſt, quod vere eſſentia eius: & ſic ſine ſufficienti fundamento videtur dictum, quod refertur ex Caietano.

Tum etiam quia vt rationem motus Div. Thom. aſsignet, tollit, quod obſtare poſſet vere rationi motus; obſtare enim poterat, quod macula ſit terminus *à quo*, & macula quid poſitivum non ſit: quod obſtans tollit Div. Thom. dum dicit importare iuſtificationem tranſmutationem quandam de ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ prædictæ, qui duo ſtatus, inter quos eſt contrarietas, quid poſitivum ſunt: non ergo ex litera Div. Thom. adducta poteſt probari iuſtificationem impij non eſſe verè motū. Secundo probatur concluſio. Nam iuſtificatio licèt ex parte termini *à quo* dicat culpam, quæ eſt privatio gratiæ, tamen terminus *à quo* iuſtificationis non eſt ſola culpa, ſed ſtatus culpæ, ſicut dicit Div. Thom. in litera adducta ex art. c. 1. ſtatus autem culpæ, vel inculpæ, quid poſitivum eſt: ergo terminus *à quo* iuſtificationis impij quid poſitivum erit: & ſic iuſtificatio impij proprie erit inter terminos poſitivos: nam quod terminus ad *quem* ſit poſitivus, certum, & indubium eſt.

744 Sed iam inquiris, quid ſit iſte ſtatus culpæ, de quo affirmamus eſſe quid poſitivum? Reſp. eſſe quandam voluntariam permanentiam in culpa cõmiſſa, & quidem dum quis mortaliter peccat, ex eius voluntate relinquitur in anima non ſola privatio gratiæ, ſed voluntaria, dum voluntarie prædictam privationem in ſe conſervat, dum tale voluntarium non retractat. Hanc ergo permanentiam Div. Th. dicit ſtatum, & ab hac liberatur impius, dum iuſtificatur: eſt ergo iuſtificatio impij inter duos terminos poſitivos contrarios inter ſe, & per conſequens iuſtificatio impij verus motus eſt. Quam doctrinam tradit D. Th. q. 28. de veritat. art. 6. ibi: *Abſentia gratiæ ſecundum ſe cõſideratæ habet tantum rationem pœnæ, non autem rationem culpæ, niſi ſecundum quod relinquitur ex actu voluntario præcedente; ſicut tenebra non habet rationem vmbræ, niſi ſecundum quod relinquitur ex interpoſitione corporis opaci: ſicut ergo ablatio vmbræ importat non ſolum remotionem tenebræ, ſed remotionem corporis impedientis lucem, ita remiſsio culpæ non ſolum importat ablationem abſentiæ gratiæ, ſed ablationem impedimenti gratiæ, quod erat ex actu peccati præcedente, non vt actus ille non fuerit, quod eſt impoſsibile, ſed vt propter illum influxus gratiæ non impediatur.* Sic mirabiliter D. Th. docet terminum *à quo* removendum per iuſtificationem impij non eſſe ſolam privationẽ gratiæ, ſed ablationem impedientis influxum gratiæ, quod erat quid poſitivum, nempè actus præteritus nõ retractatus, quod erat cauſa conſervans abſentiam gratiæ, & impediens influxum eius.

Dices illud voluntarium relictum ex actu præterito tolli ab anima per motum animæ in peccatũ, qui eſt deteſtatio peccati præteriti, & requiritur ad hoc, vt impius iuſtificetur: & ſic iuſtificatio tãtum erit remiſsio culpæ, proũt hæc in ſola gratiæ privatione conſiſtit. Sed contra eſt; Nam voluntarium derelictũ ex actu peccati præteriti, licèt diſpoſitive tollatur per deteſtationem peccati, tamẽ formaliter non tollitur niſi per voluntariã ſuſceptionem gratiæ, quia ſolũ tollitur per id, quod ſibi directe opponitur; illi autẽ privationi gratiæ infacto eſſe voluntariæ ſolũ directe opponitur voluntaria ſuſceptio gratiæ: & ſic præter actũ deteſtativũ peccati reſtat adhuc aliquid poſitivũ in genere cauſæ formalis delendũ per gratiam iuſtificationis. Adeſt optimũ exemplum in illo, qui voluntariè ſe immiſsit in puteum, in quo quantumvis retractet voluntatem, illam, qua voluntariè ſe immiſsit, donec exeat virtute alterius à puteo, ſemper cenſetur voluntariè exiſtere in puteo, ſic & ille, qui voluntariè lapſus eſt in mortale, quantumvis voluntatem illam, qua pec-

cavit

cavit, retractet, semper perseverat voluntariè in peccato, quandiù per gratiam Dei non absolvitur à tali peccato. Remaneat ergo certum, quod iustificatio impij veram obtineat rationem motus, etiam in nostra sententia, in qua defensavimus peccatum habituale non cõsistere in aliquo positivo nempè in habituali conversione morali ad bonum cõmutabile, sed in sola voluntaria privatione gratiæ.

§. VII.

Soluuntur argumenta contra conclusionem.

745 PRimo arguitur. Nam iustificatio secũdum rem est simplex generatio iustitiæ: ergo licèt possit significari vt motus, non tamẽ potest secundum rem veram habere rationem motus Prob. Conseq. Nam secundum rem loquendo ratio simplicis generationis, & ratio veri motus pugnãt inter se: siquidem in simplici generatione iustitiæ tantum habetur vna simplex mutatio de privatione ad habitum: in motu verè motu inveniuntur duæ reales mutationes, altera, quæ est acquisitio iustitiæ, & altera, quæ est deperditio peccati; implicat autem aliquid simul realiter mutari vna sola mutatione, & mutari duobus mutationibus realiter distinctis: ergo si iustificatio realiter est simplex generatio iustitiæ, non poterit esse realiter verus motus integratus essentialiter ex duabus mutationibus realiter distinctis.

Si huic argumento dicatur, quod licèt sit possibile vtroque modo accipi iustificationem, tamen de facto solum fieri secundum rationem motus, & de facto de illa solum affirmari, quod sit motus, non autem quod vtroque contingat, quod videtur esse litera D. Th. hic in artic. 1. vbi postquam dixit illo duplici modo posse accipi iustificationem, relicto primo modo, stans tantum pro secundo inquit: *Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impij.* Si hoc dicatur. In contra instari potest ex quæst. 28. de verit. art. 1. solut. ad 7. vbi habet: *Sic ergo remissio culpæ, vt est effectus formalis iustitiæ, vel gratiæ sequitur gratiam, & similiter iustificatio; prout autem significatur vt motus quidam, præintelligitur ad gratiam: sicut & iustificatio.* Quibus videtur docere iustificationem impij de facto vtramque habere formalitatem. Erit ergo iustificatio secũdum vnam considerationem simplex generatio iustitiæ, & verus motus secundum aliam considerationem.

Ad hoc argumentum respondetur, quod cum iustificatio impij integretur ex duabus mutationibus, altera, qua peccator ex non iusto fit iustus, & altera, qua ex peccatore fit non peccator; prima est acquisitio iustitiæ, secunda est amissio peccati: vtrumque verificare possumus de iustificatione. Si enim hæc inadæquatè concipiatur, sic potest verificari, quod iustificatio sit simplex generatio iustitiæ, & quod sit simplex deperditio peccati: si autem consideretur adæquatè, potest verificari, quod sit verus motus à statu peccati ad statum iustitiæ. Neque in hoc est aliquod inconveniens; vnde D. Thom. quæst. citata de verit. artic. 1. in fine sic concludit: *Et ideò ab hac iustitia iustificatio nominatur, siuè sicut motus à termino, siuè sicut effectus formalis à forma.*

746 Secundo arguitur. Omnis verus motus est à contrario in contrarium; sed iustificatio non est à contrario in contrarium: ergo non est verus motus. Consequent. est bona, Mai. certa, & Min. probatur. Iustitia, quamvis sit incompatibilis cum peccato, non tamen peccatum, & iustitia propriè contraria sunt, cum comparentur inter se, sicut lux, & tenebræ: ergo iustificatio impij non est à cõtrario in contrarium. Si respondeatur cum Div. Thom. terminos iustificationis non esse iustitiam, & peccatum, sed statum iustitiæ, & statum peccati, qui status quid positivum sunt, quidquid sit de peccato, & de iustitia. In contra est. Nam ex solutione sequitur, quod illuminatio tenebrarum verus motus sit; consequens non videtur posse admitti: ergo. Prob sequela. Nam licet tenebra, & lux privativè opponantur, tamen status tenebrarum, seù esse in tenebris quid positivum est, sicut dicimus de statu culpæ: cum ergo illuminatio fiat per introductionem lucis, & destructionem tenebrarum vere motus erit illuminatio.

Ad hoc argumentum benè respõsum est ex D. Th. quam solutionem etiã

aſsignat Monteſinos hic, q. 1. num. 8. ibi præſertim quia iuſtificatio impij habet pro termino *a quo* nõ tam peccatum infieri, quam ſtatũ peccati, & in ſtatu peccati, quamvis pro formali includatur privatio gratiæ, & averſio à Deo, tamen connotatur relatio poſitiva ad actum præteritum non retractatum. Et concludit ecce ergo iuſtificatio impij eſt à contrario in contrarium, & à poſitivo in poſitivum ratione connotati in ipſo ſtatu peccati. Sed vellem hoc amplius explicare. Etenim poſtquam quis peccavit, quamvis deſinat actu peccare; ſemper tamen manet in peccato, quia ſemper ex peccato præterito conſervat in ſe culpam, ſeù maculam, quæ voluntaria conſervatio maculę ſtare in peccato, ſeù ſtatus peccati dicitur: per iuſtificationẽ ergo tollitur culpa, & ſtatus culpæ, quia vt dicit Scriptura: *Nihil damnationis eſt his, qui ſunt in Chriſto Ieſu.* Et ſic iuſtificatio propriè dicitur eſſe à ſtatu culpæ ad ſtatum gratiæ tranſmutando hominem ab vno in alterum ſtatum.

Ad replicam contra ſolutionem nego ſequelã Maioris. Ad prob. dico, quod ſtatus tenebrarum nihil aliud eſt, quam aerem v. g. ſuſtentare carentiam lucis, puræ vt ſubiectum eius, ſicut ſuſtẽtat murus albedinem, & ſic illuminatio aeris ſolum eſt ſimplex generatio lucis, & eſſe lucis in aere eſt non eſſe tenebrarum: vnde nulla via poteſt eſſe motus, quia eſt inter lucem, & privationem eius, iuſtificatio autem eſt inter gratiam, & voluntariam maculam derelictam ex peccato, & conſervatam propria voluntate peccatoris Et ſic eſt inter duos terminos poſitivos verè contrarios: vnde eſt verè, & proprie motus.

747 Tertio arguitur. Fruſtra fiũt per plura, quæ per pauciora fieri poſsũt; ſed iuſtificatio ſufficiẽter fit per ſimplicem generationem ex privatione ad habitum: ergo inutiliter requiritur, quod iuſtificatio ſit motus integratus ex duabus mutationibus. Prob. Minor. Per iuſtitiam primo ſanctificantem, & ſecundario expellentem peccatum proprijſsimè iuſtificatur homo; at totum hoc ſufficientiſsimè habetur per ſimplicem generationem iuſtitiæ: ergo fruſtra fiet iuſtificatio per motum. Confir. Gratia ſe ipſa in genere cauſæ formalis animam primario ſanctificat, & ſecundario peccatum remittit: ergo iuſtificatio adæquatè ſumpta eſt effectus formalis gratiæ, ſequiturque ad iuſtitiam, vt effectus formalis formę ſequitur ad ipſam formam communicatam: non ergo erit verus motus ad iuſtitiam, quia motus ad iuſtitiam præcedit iuſtitiam, ſicut via ad terminum eſt prior termino.

Ad hoc argumentum nego Minorem. Ad prob nego Minorem. Nam cum anima, quæ peccavit, ſit inſtatu peccati per proprium actum voluntatis ſuæ, neceſſe eſt, quod à peccato exeat per interiarem ſui mutationem, ex qua mutatione, & alia, qua adquiritur iuſtitia integratur complexum ex duabus mutationibus, quod vere eſt, & dicitur motus. Ad confir. diſt. Anteced. gratia ſe ipſa in genere cauſæ formalis animam primario ſanctificat, & ſecundario peccatum remittit, tranſmutando animam ab ſtatu peccati ad ſtatum gratię conc. Antec. non tranſmutando, nego Antec. & diſtinguo Conſeq. eſt effectus formalis gratiæ, per modum ſimplicis communicationis, nego Conſeq. per veram tranſmutationem, conc. Conſeq & nego aliam, quæ ſub infertur. Itaque fatemur gratiam in genere cauſę formalis vtrumque facere, nempe animam Deo reddere gratam, & expellere ab ea peccatum, ſeù ſtatum peccati; ſed quia anima nõ ex vi vnius mutationis ſimplicis hos duos effectus recipit, ſed ex vi duarum mutationum, quarum altera de non iuſta fit iuſta, & altera deſerit ſtatũ iniuſtiæ, à quo exit: ideò ex illis integratur vnus motus, qui eſt, & dicitur iuſtificatio. Idemque contingit, dum homo ex nigro fit albus, nam albedo vtrumque facit in genere cauſæ formalis, ſiquidem & dealbat, & expellit nigredinem, ſe ipſa primario faciendo album, & ſecundario expellendo nigredinem; & nihilominus de albatio ex nigredine eſt verus motus cõſtans ex duabus mutationibus, altera adquiſitiva albedinis, & altera deperditiva nigredinis: ita in præſenti gratia vtrumque facit in genere cauſæ formalis, nempe & animam gratam reddit, & à peccato mundat. Sed quia in hoc habentur duę vere mutationes, ex illis verus integratur motus, qui eſt, & dicitur iuſtificatio.

§. VIII.

§. VIII.

Vtrùm macula, quæ deperditur per iuſtificationem, verè poſsit dici peccatum habituale?

748 DIfficultas huius quæſiti oritur ex eo, quod hoc complexũ *peccatum habituale* nunquã reperitur in D. Tho. etiam in locis vbi commodè poterat, & debebat his vocibus vti. Nam quæſt. 3. de potentia art. 6. ad 23. inquit: *Macula in anima non ponit naturam aliquam, ſed ſolam gratiæ priuationem, tamen cum reſpectu ad actum præteritum, qui huius priuationis cauſa fuit, vel eſſe potuit.* Hic quæſt. 86. art. 1. ad 3. ait: *Macula nõ eſt aliquid poſitiuè in anima, nec ſignificat priuationem ſolam, ſed ſignificat priuationem quãdam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum.* Et in 4. diſt. 14. quæſt. 2. artic. 1. quæſtiunc. 3. ad 2. inquit: *Per aduentum gratiæ ad eſſentiam animæ tollitur macula, quæ nihil aliud erat, quam gratiæ priuatio.* Et diſt. 18. quæſt. 1. artic. 2. quæſtiunc. 1. ait: *Macula, quantum in ſe eſt, non ponit de eſſentia ſua, niſi priuationem gratiæ, ſed ponit vt cauſam obſtaculũ peccati, quod obſtat ad gratiæ receptionem.* Et in 4. diſt. 18. q. 1. artic. 2. ait: *Ex peccato non remanet poſitiuè aliquid in anima, niſi diſpoſitio, vel habitus, quæ conſequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit, ſed 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 ſinè gratia non aufertur: ergo macula non ponit aliquid poſitiuè in anima.* Idemque repetit in alijs pluribus locis, quæ poſsũt videri apud Salmanticenſes tract. 13. in commento ad art. 2. quæſt. 86. Itaque hoc complexum *peccatum habituale* non inuenitur. Sed nunquid dicemus illius nõ meminiſsè D. Tho. quamvis verè habeatur in re? Hoc non audebo dicere de tanto Doctore, de quo conſtat adæquatiſsimè, & exactiſsimè abſolviſſe tractatũ de peccatis, de gratia, & iuſtificatione. Inuenitur autem apud Iuniores hoc complexum *peccatum habituale.* Ex quo motus ſum ad excitandum præſens quæſitũ, vt ex eius reſolutione conſtet, quis meliùs, & verius in hac parte loquatur.

Pro explicatione veritatis aduerto, per hoc complexum *peccatum habituale* primo poſſe ſignificare aliquem habitũ, qui veram rationem peccati habeat, ſicut per gratiam habitualem explicamus verum habitum, per quẽ ſumus Deo grati, Filij Dei, & conſortes diuinæ naturæ, & per quem tanquam à forma verè denominamur formaliter iuſti, & in hoc ſenſu peccatum habituale non ſupponit, quia quamvis detur habitus vicioſus, qui ex diverſis actibus vitij generatur, & producitur in potentijs operativis, ſcilicèt intellectu, & voluntate; habitus tamen veram habens rationem peccati eſſe non dicitur, ſicut enim non meremur formaliter per habitus, ſic nec peccamus formaliter, quamvis per habitus inclinemur ad peccandum. Poſſumus etiam ſignificare per *peccatum habituale* permanentiam in peccato commiſſo; quia licèt ceſſem ab hoc, quod eſt actualiter peccare, ita vt verificetur de nobis, quod actu non peccamus, tamen ſemper in nobis manet, & permanet macula peccati mortalis, quam ſemel contraximus, & voluntariè conſervamus in nobis dũ non iuſtificamur. Et ſi hoc tantum velimus ſignificare, non propriè loquimur, illud appellantes peccatum habituale: vnde cum omnia iſta poſsimus adaptare peccato originali, non tamen verè de illo dicimus, quod ſit peccatum habituale, nec invenio, quid aliud poſsit propriè dici peccatum habituale.

749 Vnde ſit concluſio. Propriè loquendo non debemus vti hoc cõplexo *peccatum habituale.* Concluſio abſque dubio eſt D. Th. ſiquidem apud ipſum non invenitur vſus talis complexi. Et cum de omni diviſione peccatorum agat in ſuis ſcriptis, tamen numquam de diviſione peccati mortalis in actuale, & habituale tractat. Ratioque ſuffragatur. Nam peccatum mortale eſt animæ mors, & vitę privatio ſpiritualis infacto eſſe; mors autem non benè dividitur in habitualem, & actualem, ſed ex quo actualiter contrahitur tantum mors dicitur; ſic & peccatum mortale, ex quo per peccatum actuale contrahitur mors infacto eſſe dicitur, nec ex actuali tranſit in habitualem. E contrario autem infirmitas, quæ ſicut ſuſcipit magis, & minus, ita & per actualem, & habitualem dividitur.

Secundo probatur. Nam ſi verè, & propriè datur peccatum habituale, hoc deberet contraponi peccato actuali, & ſic nõ poſſet ex illo integrari peccatum actuale mortale; at ex illo peccato, quod à pluribus dicitur peccatum habituale, integratur peccatum actuale: ergo id, quod plures dicunt peccatum habituale, non eſt propriè loquendo peccatum habituale. Prob. Min. Nam macula, ſeù privatio gratiæ habitualis, quod à pluribus appellatur peccatum habituale, integrat, & cõponit peccatum actuale mortale; nam ex hoc actuale mortale dicitur, quod defacto privat gratia habituali, quæ eſt vita animæ, quamque in eo inſtanti, quo committitur, tollit defacto: ergo actuale mortale integratur ex illo, quod à pluribus dicitur habituale. Itaque peccatum actuale mortale non eſt mors animæ infieri ſed in facto eſſe: & ſi hanc dicamus peccatum habituale, verè ex peccato habituali integrabitur peccatum actuale mortale.

Dices mortem animæ non dici habituale peccatum pro eo inſtanti, pro quo actualitèr fit, ſed ſolum per ordinem ad actum præteritum: & ſic nunquam verificari, quod mortale peccatum integretur ex peccato habituali. Sed contra eſt Nam macula, ſeù privatio gratiæ non alia ratione poteſt ſignificari per hoc cõplexum *peccatum habituale*, niſi quia relinquitur ex peccato actuali mortali ſed ex quo mortale committitur, macula, ſeù privatio gratiæ in facto eſſe producitur in anima, & ex peccato relinquitur in anima, ita vt ſit verum dicere, modo committitur mortale, & modo eſt privatio gratiæ in anima: ergo erit etiã verum dicere, modo eſt peccatum habituale in anima. Deinde peccatum habituale nequit intelligi eſſe, quod quomodocumque relinquitur ex actuali mortali, ſed ſolum quod relinquitur ex peccato mortali actuali, vt verus effectus eius; ſed privatio gratiæ in facto eſſe nõ relinquitur ex peccato mortali actuali vt verus effectus eius: ergo nequit propriè dici peccatum habituale. Prob. Mi. Nam cum peccatum mortale actuale ſit mors animæ in facto eſſe, integratur ex tali privatione: vnde hæc eſt actualis eius pars, & ſic argumentum à peccato mortali actuali ad privationem gratiæ in facto eſſe eſt veluti à copulativa ad partem, nõ quaſi à cauſa ad effectum: nõ ergo propriè loquendo poterimus dicere, quod macula, quę eſt privatio gratiæ, ſit peccatum mortale habituale.

750 Vlteriùs probatur concluſio. Peccatum habituale debet aliquid dici cõtrapoſitivè ad peccatum actuale mortale, nam hoc alio modo propriè nequit intelligi, niſi dividatur peccatum mortale in illud, quod eſt actus, & in illud, quod ſit habitus; at macula, quæ relinquitur ex actu peccati mortalis, nequit eſſe habitus: ergo propriè loquendo nequit dici peccatum habituale. Prob. Minor. Macula, quæ relinquitur ex actu peccati mortalis, eſt merè privatio, & ſolum habet connotare actum præteritum, tãquam cauſam effectivam ſui; at habitus non eſt privatio, ſed neceſſariò dicit aliquid poſitivum: ergo talis macula nequit eſſe propriè loquendo peccatũ habituale.

Poterit ad hoc dici peccatum habituale propriè dici poſſe id, quod eſt privatio habitus gratiæ; cumque macula relicta ex peccato mortali verè privet animam gratia habituali, verè poterit dici talis macula peccatum habituale. Sed contra eſt. Nam ſi privare habitu ſufficit ad hoc, vt privatio propriè dicatur habitus, etiam privare forma poſitiva ſufficeret ad hoc, vt propriè loquẽdo privatio formæ poſitivæ ſit, & dicatur forma poſitiva, at abſurdum eſt privationem formæ poſitivè dicere propriè formam poſitivam: ergo & abſurdum etiã erit, quia eſt privatio habitus, vocare talem privationem habitum.

Sed contra reſolutionem noſtram obijcies. Nam tranſacto, & non dum dimiſſo peccato actuali, qui peccavit ſemper dicitur eſſe in peccato; nõ in peccato actuali, quia actualiter nõ peccat: ergo in peccato habituali. Patet Conſeq. Quia eſſe in peccato debet verificari de habente peccatum; ſed non verificatur de habẽte peccatum, vt abſtrahit ab actuali, & habituali, nec verificatur de habente peccatum actuale: ergo neceſſariò verificari debet de habente peccatum habituale: ergo propriè loquendo cogimur vti hoc complexo *peccatum habituale*.

Reſpondetur, quod quandiù peccatum, quod quis commiſit, non dimittitur per gratiam, ſemper ille, qui peccatũ commiſit, dicitur eſſe in peccato actuali,

li; quia licèt non conservet peccatum actuale in se ipso, conservat tamen illud virtualitèr; quia conservat privationem gratiæ, quæ erat pars peccati actualis: & simul dum propria voluntate illud non retractat, peccatum actuale, quod fecit, moraliter conservare dicitur. Nec tamẽ dicitur actualitèr peccare, quia ab actu peccati formaliter destitit: & sic actu peccare non dicitur. Est ergo in peccato actuali virtualiter existente in privatione voluntaria gratiæ, quam, dum actualiter peccavit, in se ipso produxit. Nec est idem virtualis existentia peccati, & existẽtia peccati habitualis, nam ad primum sufficit, quod actus existat in aliquo sui effectu, ad secundum requireretur existẽtia alicuius habitus, quod verè peccatum esset, quod non est dabile, nã habitus nulla via posset dici peccatum, nisi quia inclinaret ad peccatum, quod non est vere esse peccatum, nam concupiscentia, quæ manet in renatis per baptismum, à peccato est, & in peccatum inclinat; & tamen, vt constat ex Tridentino, peccatum non est, cum nihil damnationis sit in his, qui sunt in Christo Iesu.

Quę doctrina valdè notanda, & observanda est, quia auctores, qui communitèr hoc complexo vtuntur, nempè *peccatum habituale*, in eo falluntur, quod virtualem existentiam peccati actualis, quæ habetur per existentiam maculæ, seu privationis gratiæ, peccatum habituale dicunt, quod ineptissimè dicitur, cum aliud longè diversum sit: siquidem habitus propriè loquendo non est actus virtualitèr existens, sed quid formalitèr, & virtualitèr distinctum realiter ab actu. At virtualis existentia actus est ipse actꝰ, non in se ipso, sed in aliquo sui existens.

751 Sed instas. Si non datur peccatum habituale, sed tantum peccatum dicitur denominatione sumpta à peccato actuali, sequitur, quod gratia, & peccatum directè non opponantur, sed solũ indirectè eo modo, quo actus opponitur habitui; consequens non est admittendum: ergo neque Antec. Prob. sequela. Nam inter actum, & habitum non datur directa oppositio, nec immediata, sed solum mediata, & indirecta: ergo si non datur peccatum habituale, gratia, & peccatum non opponentur directè. Ad hoc nego sequelam Maioris. Ad prob. dist. Antec. inter actum, & habitum non datur directa oppositio, ratione illius, quod actus ponit in potentia, à qua elicitur, conc. Antec. ratione illius, quod infert in anima, in qua residet habitus gratiæ, nego Antec. & nego Cõseq. Itaque peccatum est actus malus formaliter existẽs in voluntate, sed infert privationem gratiæ in anima, vbi erat gratia, inter quam privationem, & gratiam est directa, & immediata oppositio; & sic omne peccatum mortale directè opponitur gratiæ habituali. Dicitur enim mortale ex eo, quod mortem spiritualem animæ causat, nec est necesse ad hoc, vt peccatum directè oponatur cum gratia, quod sit peccatum habituale, quia gratiæ habituali pro sibi directè oppositò sufficit macula, quæ gratiæ opponitur, sicut tenebræ opponuntur luci.

Sed iam inquiris, quare gratia, quæ est animæ vita spiritualis, propriè dicetur gratia habitualis, cum tamen nõ possimus dicere de peccato, quod sit peccatum habituale; etenim sicut anima benè disponitur per gratiam, & benè se habet in ordine ad sui naturam, ita per peccatum malè se habet in ordine ad sibi naturalia, & supernaturalia: siquidẽ peccatum cum omnibus animæ bonis oppositionem habet. Respondetur gratiam habitualem propriè dici, quia propriè est habitus: est enim bona qualitas mẽtis animæ inhærens, & cum non sit potentia, aut impotentia, convincitur, quod sit habitus. At macula non est qualitas, sed privatio qualitatis, & sic non potest esse habitus, sicut nequit esse homo, quod non est animal, neque potest esse animal, quod nequit esse vivens. Neque est verum, quod per maculam peccati mortalis malè disponamur, seu malè nos habeamus positivè, sed negativè, seu privativè, requirebatur autem ad peccatum habituale, quod daretur aliquid positivum, quod malus habitus esset.

Hinc lucem veritatis habet, quod communitèr dicitur, videlicèt aliquos peccare ex habitu, quod quidem nõ dicitur, quia detur aliquis habitus, qui sit peccatum, sed quia ex repetitione multorum peccatorum producitur in nobis vicium, seu habitus vitiosus, qui nos frequenter inclinat ad peccatum. Similitèr lucem habet, quod Sũmistæ dicunt, quod

renemur aperire in confeſsione ; à quo tempore quis in peccato perſeveret, vel per quot vices tale quid commiſſerit, vt prudens confeſſarius iudicare poſsit, ſi tale peccatum habituale fuerit, vel quis in peccato habituali exiſtat, vel ex conſuetudine peccet. Lucem quidem habet. Nam hic nomine peccati habitualis nõ intelligitur aliquod peccatum, quod ad differentiam peccati actualis habituale dicatur, ſed volumus ſignificare ipſam permanentiam in peccato actuali nõ retractato, nec confeſſo, nec per Dei gratiam remiſſo, ſed virtualiter remanente in anima, dum per cõfeſsionem nõ aperitur, nec clavibus Eccleſiæ ſubijcitur: quod debet ſcire confeſſarius, vt huic morbo prudentem applicet pœnitentiam, ſeù remediũ, quo ſanari poſsit. Peccare etiam ex conſuetudine dicimur, nõ quia ipſa conſuetudo aliquod peccatum habituale ſit, ſed quia frequenter quis labitur in peccatum mortale.

§. IX.

Vtrùm iuſtificatio Angelorum, vel hominis in ſtatu innocentiæ fuerit vera generatio iuſtitiæ?

752 SVpponimus vt verum Angelos, & primum hominem fuiſſe creatos in gratia, & Dei iuſtitia iuxta dictum celebre Auguſtini, *erat ſimul condiens naturam, & largiens gratiam.* Ita vt in primo inſtanti ſuæ cõditionis, in quo acceperunt naturam à Deo auctore naturæ, acceperint gratiam ab ipſo vt auctore gratiæ, ex quo aperitur difficultas ſuper poſsibilitatem huius. Nam ad veram generationem iuſtitiæ indiſpenſabiliter requiritur pro termino *à quo* vera iuſtificationis, ſeù iuſtitiæ generandæ privatio; privatio autem iuſtitiæ ſimul cum ipſa iuſtitia eſſe non poteſt: quia forma, & privatio in eodẽ inſtanti reali eſſe non poſſunt, cum implicet in eodem inſtanti eſſe iuſtitiam, & non eſſe iuſtitiam. Nec ad hoc ſufficit proprietas naturæ, ita vt pro aliquo priori naturæ verum ſit dicere modo non eſt iuſtitia, ſed privatio iuſtitiæ: ſed immediatè poſt hoc, id eſt, in ſigno ſequenti erit iuſtitia. Non, inquam, ſufficit. Nam prioritas naturæ tantum eſt prioritas intelligentiæ, in qua intelligimus ſubiectum, non intellecta forma, quæ tali ſubiecto inhæret, non in qua intelligimus ſubiectum eſſe ſine forma, ita vt formemus iudicium de eo, quod in illo primo ſigno non eſt forma in ſubiecto: hæc enim falſa intelligentia eſſet, ſiquidem, quod realiter ineſt ſubiecto in inſtanti reali, pro omni ſigno illius inſtãti ineſt, quamvis non intelligatur pro omni inſtanti ineſſe ſubiecto. Vnde hęc conſequentia non valet: in primo ſigno rationis intelligitur ſubiectum, & non intelligitur eſſe cum forma: ergo intelligitur eſſe ſine forma; Antecedens enim eſt verum, quia intellectio in primo ſigno ſolum vt ad rem intellectam terminatur ad ſubiectum ſecundum ſe, ab hoc autẽ, quod eſt eſſe ſine forma, vel cum forma præſcindit, quia talè quid in primo ſigno non intelligit: & ſic Conſequens eſt falſum.

Similiter non evacuat præſentem difficultatem, quod alij dicunt, videlicèt quod licèt ex parte termini *à quo* huius iuſtificationis non præcedat privatio, aut negatio, tamen præcedit hoc, quod eſt ſubiectum de ſe nõ habere gratiam, aut iuſtitiam, quod vocat D. Thom. privationem, aut negationem gratiæ. Itaque quãvis pro omni ſigno ſubiectum ſemper habeat gratiam, tamen illam non habet ex ſe, & à ſe, ſed ſolum habet per actionem Dei iuſtificantis illud. Non, inquam, hoc videtur ſufficere, quia terminus *à quo* nequit manere adæquatè ſimul cum termino ad *quem*, & poſtquam Angelus eſt in termino ad *quem* ſuæ iuſtitiæ, ſeù iuſtificationis, ſemper eſt verum dicere, quod Angelus iuſtitiam, quam habet, non habet de ſe, & à ſe: ergo terminus huius iuſtificationis *à quo* non eſt hoc, quod eſt de ſe non habere iuſtitiam.

753 Nec etiam evacuat præſentem difficultatẽ, quod hic diſcurrit Mõteſinos, videlicèt quod ſuppoſito, quod Angeli in primo inſtanti ſuæ conditionis iuſtificati ſint, in illis non præceſsit in tempore vero, neque in aliquo ſigno veri temporis privatio, aut non eſſe iuſtitiæ, quia ſi præceſsiſſet, ſemper verificari poſſet formam, & privationem eius eſſe ſimul in eodem inſtãti reali, quod à bona metaphyſica extraneum eſt. Vnde inquit privationem præceſsiſſe in tempore imaginario, quod præceſsit primum inſtans creationis Angeli. Et cum Angelus

iuſti-

iuſtitiam acceperit in tẽpore vero, quod fuit poſt imaginarium, eius iuſtifioationẽ tempore præceſsit privatio, ſeu non eſſe iuſtitiæ. Ponitque exemplum in creatione Angeli, quæ terminata eſt ad eſſe poſt non eſſe. Non poſt non eſſe Angeli, quod habuerit in vero tempore, ſed quod habuit in tempore imaginario præcedẽte.

Hic tamen diſcurſus non placet. Nam Angelus non eſt iuſtificatus in tempore imaginario, ſed in tempore vero, & reali: ergo ſi ad iuſtificationem requiritur indiſpenſabiliter ex parte termini *à quo* præcedentia privationis iuſtitiæ, etiam indiſpenſabiliter requiſitum eſt, quod talis privatio non fuerit imaginaria ſed vera, & realis, & per conſequens menſurata inſtanti reali; hæc autem non potuit eſſe privatio, quam ſolum habuit Angelus in tempore imaginario: ergo ex tali privatione iuſtitiæ non potuit iuſtificari Angelus.

Confir. ſubiectum iuſtificandum prius intelligitur habere eſſe, quam privatio iuſtitiæ, ſiquidem privatio inhæret illi, & comparatur ad illud, vt accidens ad ſubſtantiam, cui ineſt; ſed Angelus vt proximè iuſtificandus erat Angelus in vero tempore exiſtens, & non in imaginario, nam proximè iuſtificandus eſt ille, qui defacto iuſtificatus eſt, qui non eſt iuſtificatus in tempore imaginario, ſed in vero tempore: ergo privatio, ex qua tranſivit ad iuſtitiam, non fuit illa, quam Angelus habuit in tempore imaginario, ſed quam habuit, ſi habuiſſe neceſſe fuit. Confir. 2. Privatio, ſi requiritur ad generationem formæ, debet eſſe in eo ſubiecto, in quo recipitur forma; ſed Angelus, qui iuſtificatus eſt, non recepit iuſtitiã, dum erat in tempore imaginario, ſed dũ erat in vero tempore exiſtens: ergo ſi ad ſui iuſtificationem debuit prærequiri privatio, hæc non potuit eſſe illa, quam ſolum habuerit in ſtatu imaginario.

§. X.

Reſoluitur quæſtio, & ſtatuitur concluſio.

754 HIS modis dicendi reiectis, ſtatuitur cõcluſio. Angeli primo iuſtificati ſunt iuſtificatione per modum ſimplicis generationis, non ex vera privatione ad habitum, ſed ex privatione exacta, & quæ defacto ineſſet Angelis, ſi ab ipſa non præſervati fuiſſent per iuſtitiam illis à Deo in primo inſtanti communicatam. Concluſio eſt D. Thom. in hoc art. 1. ibi: *Hæc autem iuſtificatio poteſt fieri dupliciter, vno quidem modo per modum ſimplicis generationis, qui eſt ex priuatione ad formam, & hoc modo iuſtificatio poſſet competere etiã ei, qui non eſſet in peccato, dum huiuſmodi iuſtitiam à Deo acciperet: ſicut Adam dicitur, accepiſſe à Deo iuſtitiam.* Quam doctrinam ſicut defacto exemplificat Div. Tho. in Adamo, poſſet eodem modo exẽplificare in Angelis, ſiquidem hi etiam acceperunt iuſtitiam à Deo, nullo præcedente peccato in eis, ſed præcedente ſola privatione iuſtitiæ, non defacto exiſtente, ſed quæ defacto in eis exiſteret, ſi in primo inſtanti ſuæ conditionis Deus eis iuſtitiam non dediſſet. Itaque ſicut dicimus de Beatiſsima Virgine, quod ſanctificata eſt in primo inſtãti ſuæ productionis nõ à peccato, quod habuit, ſed à peccato, quod habuiſſet, ſi defacto per gratiæ infuſsionem ab ipſo præſervata non fuiſſet, ita dicimus de Angelis, quod iuſtificati ſunt non ex privatione iuſtitiæ, quæ defacto præceſſerit in eis, ſed quæ præceſsiſſet, ſi defacto in primo inſtanti ſuæ conditionis à Deo gratiam nõ accepiſſent.

In quo ſenſu intelligo doctrinam D. Th. ex 1. p. q. 62. artic. 3. ad primum ibi: *Dicendum, quod informitas illa Angeli poteſt intelligi, vel per comparationem ad formationem gloriæ, & ſic præceſsit tempore informitas formationem, vel per comparationem ad formationem gratiæ, & ſic non præceſsit ordine temporis, ſed ordine naturæ*: qui locus nequit intelligi de informitate, quæ defacto extiterit in Angelo, cum, vt dicam, per comparationẽ ad formationem per gratiam Angeli nõ fuerint defacto, etiam in ſigno naturę informes, nam ſicut in via D. Th. privatio, & gratia in eodem ſigno reali eſſe non poſſunt ſimul, ſic nec in eodem inſtanti reali poteſt verificari, quod fuerint informes, & formati per gratiam: debet ergo intelligi de informitate, quam defacto habuiſſent, ſi in ipſo primo ſuæ cõditionis inſtanti non accepiſſent gratiam formantem.

755 Probatur ſecundo. Ex eodem D. Thom. quæſt. 28. de verit. art. 2. ad 10. quod procedebat ſic: gratia, & culpa

non

non poſſunt ſimul eſſe in anima: ſi ergo gratia infunditur ad remiſsionem culpæ, oportet, quod culpa primo fuerit in anima, quando gratia non erat: ergo cũ culpa eſſe deſierit, erit dare vltimum inſtans, in quo fuit culpa, & ſimiliter cum gratia eſſe incipiat, oportet dare primũ inſtans, in quo gratia ineſt. Ad quod argumentum primo reſpondet ex ſententia aliorum opinantium gratiam, & culpam eſſe ſimul in anima in eodem inſtãti cum diverſis conſiderationibus, inde inquit, quod ad hoc, & ſimilia ſolet eſſe multiplex reſponſio. Prima eſt, quod inſtãs, quamvis ſit vnum re, eſt tamen plura ratione, in quantum eſt principium futuri, & finis præteriti; & ſic nihil prohibet ſimul, & in eodem inſtanti eſſe culpam, & gratiam in anima, ita tamen quod culpa inſiſtit in illo inſtanti, ſecundum quod eſt finis præteriti, gratia autem ſecundum quod eſt principium futuri. Quod ſic impugnat: *Sed hoc ſtare non poteſt. Nam eſſe principium futuri, & finem præteriti dicit diuerſum reſpectum inſtantis, ex quo eius ſubſtantia non multiplicatur, ſed manet vna, & ita ſecundum rem ſequitur gratiam, & culpam in eodem inſtanti indiuiſibili eſſe in anima, & ita ſequitur contraria ſimul eſſe, quod non debet admitti.* Sic D. Thom.

Quod argumentum ſicut convincit, quod gratia, & culpa nequeunt exiſtere ſimul in eodem inſtanti, etiam ſub diverſis conſiderationibus, pariter convincit de privatione gratiæ, & ipſa gratia, quod videlicèt etiam ſub diſtinctis conſiderationibus nequeunt eſſe ſimul: ſi ergo nequeunt eſſe ſimul, cum Angeli in primo inſtanti ſui eſſe defacto habuerint gratiam, non potuerunt in eodẽ inſtanti habere privationem gratiæ: & ſic eorum iuſtitiam non præceſsit privatio, quæ defacto infuerit; ſed ſolum, quæ defacto ineſſet, ſi in primo inſtanti à cõtractione illius non fuiſſent præſervati per gratiam acceptam à Deo infuſſam in primo inſtanti.

Confir. Nam generationi iuſtitiæ Angelorum ſolum debemus dare illam privationem, quæ ſufficit ad aſſerendum illam non fuiſſe creationem; ſed Angelos fuiſſe iuſtificatos ex privatione, quæ defacto ineſſet, ſi à contractione illius non eſſent præventi per gram in primo inſtanti communicatam, ſufficit ad aſſerendum iuſtitiam eorum nõ fuiſſe creatam, ſed verè eductam: ergo cum privatio defacto inhærens fuerit impoſsibilis, debebimus dicere ſolam privationem exactam præceſsiſſe veram eorum generationem iuſtitiæ Prob. Minor. Vt productio gratiæ in Angelis non ſit creatio, ſufficit, quod Angeli non ſint iuſtificati per ipſammet actionem, per quam in ſuo eſſe naturali facti ſunt, vt defacto cõtingit; ſed ex quo ſic producti ſunt, quod eadem actione, qua creati ſunt, nõ ſunt iuſtificati, ſed per aliam realiter diſtinctam, iam per creationem non accepe-runt iuſtitiam, quia creatio debuiſſet eſſe ex nihilo, & hoc ipſo quod præſuppoſuit eſſe Angelorum per aliam actionem productum, fit neceſſariò ex aliquo: ergo ex quo iuſtificati ſunt ex privatione iuſtitiæ, quam non habuerunt, ſed habuiſſent, ſi in primo inſtanti ſui eſſe iuſtificati non fuiſſent, hoc ipſo nõ habuerunt iuſtitiam per creationem, ſed per generationem.

Explicatur hoc. Gratia non eſt forma ſubſiſtens, ſed inhærens, & ſic non fit per actionem terminatam ad ipſam, ſed terminatam ad eſſe ſubiecti ſecundũ gratiam: ergo ſi non fit per actionem, per quam creatur ſubiectum, fit ex ſola eductione ex ſubiecto, & ſic fit per generationem, & non per creationem: cum ergo ſubiectum defacto non habuerit gratiæ privationem, quia ſemper fit in gratia, habuiſſet tamen illam, ſi in primo inſtanti gratiam à Deo non accepiſſet, dicendum erit, gratiam non ſequutã ad ſui privationem actu exiſtentem, ſed ad privationem, quæ defacto exiſteret, ſi in primo inſtanti Angelus iuſtificatus non fuiſſet.

Confir. ex his, quę contingunt in generatione vermis ex corruptione ſpecierum ſacramentalium. Etenim iuxta ſententiam Domini Caietani magis plauſibilem Thomiſtis quantitas panis convertitur in materiam primam, & in primo inſtanti ſui eſſe forma vermis ex ea generatur; & tamen talem generationẽ nõ præcedit in tali materia privatio formæ generandæ, ſed ſolum præcedit materiam fuiſſe factam per aliam actionem ab ea, qua fit forma vermis, quod dicunt aliqui æquivalentem, vel virtualem exiſtentiam privationis: ergo poſſumus hoc modo diſcurrere in Angelis, cum primo

iuſti-

iustifica sunt, esse iustificatos per veram generationem iustitiæ, non ex privatione eis inhærente de facto, sed quæ in esset eis, si in primo sui esse iustificati non fuissent.

Tandem probatur. Formæ cœlorum non sunt eductæ de potentia materiæ, imò nec potuerunt educi, quia necessariò factæ sunt per eandem actionem, per quam primo cœlum factum est: vnde cum cœlum factum sit ex nihilo, ipsæ quoque ex nihilo sunt confactę: ergo è contra cum gratia Angelorum non potuerit fieri per eandem actionem, qua creatus est Angelus, asseverandum erit, quod fuerit facta per veram generationem, & cum de facto nõ præcesserit privatio, dicendum erit ad generationem non prærequiri privationem in subiecto, quæ sit formalis, sed sufficere virtualem, vel quam habuisset Angelus, si in primo instanti sui esse iustificatus non fuisset.

756 Confirmantur hæc omnia. Forma, quę in esse, & fieri dependet à subiecto, si diversa actione fiat ab ea, qua fit subiectum, fit necessariò per eductionem ex subiecto; sed forma iustificans Angelos dependet in esse, & fieri à substantia Angelica, & fit per distinctam actionem ab ea, qua factum est esse Angelicum: ergo talis forma iustificans facta est per veram eductionem ex subitãtia Angelica. Conseq. est bona, & proba præmissas. Maiorem quidem: quia ad eductionem formæ ex subiecto non sufficit in esse, & fieri depẽdere à subiecto, nam potentiæ animæ rationalis, cũ sint accidentia eius, vere dependent ab anima in esse, & fieri; nec tamen fiunt per eductionem ex anima, quia per creationem, qua primario producitur anima, ipsę fiunt secundario, si autem hęc duo coniungantur, nempè quod forma in esse, & fieri dependeat à subiecto, & per distinctam actionem ab ea, qua fit subiectum, non fiat, tunc creãtur, & nõ aducũtur, neque huius doctrinæ habetur instantia: ergo vera est Maior. Minorem autem probo sic quoad primam partem. Quia cum gratia sit accidens, indispensabiliter in esse, & fieri dependet à substantia Angelorum. Quoad secũdam autem sic probo. Nam Deus vt auctor naturæ, & vt auctor gratiæ nõ operatur per eandem indivisibilem actionem: ergo cum esse Angelicum sit de ordine naturę, & iustitia sit de ordine gratiæ, nequeunt ista duo vna, & eadem indivisibili actione produci, sed diversa: ergo iustificatio Angeli non fit per actionem, qua creatur Angelus.

§. XI.

Soluuntur argumenta contra conclusionem.

757 PRimo arguitur. Angeli iustificati sunt per iustitiam, quam acceperunt à Deo, & quam neque habebant in se, neque ex vi actionis creativæ eorum habere potuerunt: ergo transierunt ad statum iustitiæ ex nõ esse iustitię: ergo cum alias essent capaces iustitię, transierunt ex privatione iustitiæ ad esse iustos: ergo vere præcesserit in eis privatio formam iustitiæ acceptam per veram generationem. Confir. Angeli ex vi actionis iustificativæ vere realiter mutati sunt; non mutatione, quæ fuisset transitus de non esse ad esse: ergo mutatione reali, quę esset realis transitus de non iustis ad esse iustos. Prob. Conseq. Nam realiter mutari est realiter aliter se habere modo aliquid ab eo, quod antea erat: ergo si per iustificationem realiter mutati sunt, non transeundo de non esse ad esse, realiter mutati sunt de non esse realiter iustos ad esse iustos realiter: verè ergo habuerunt iustitiam post non habere realiter iustitiam, quod est contra nostram resolutionem.

Ad hoc argumentum respondetur, concesso Antec. distinguendo Conseq. ex non esse iustitiæ, sub quo realiter fuerunt, nego Conseq. sub quo realiter fuissent, si non essent præventi ipsa iustitia conveniente eis in ipso creationis instãti, conc. Conseq. Itaque Angelos iustificatos esse in primo instanti suæ creationis non est prius fuisse sub negatione iustitiæ, & post modum accepisse iustitiã, sed tantum est iustitiam, quam semper habuerunt, nunquam habuisse ex se, sed accepisse a Deo auctore gratiæ. Sed instas. Non habere iustitiam debet esse talis conditionis, quod tollatur per iustitiã acceptam per iustificationem; sed non habere ex se iustitiam non tollitur per ipsam iustitiã, proùt hæc tenet se ex parte termini ad *quem*, cum de ipsa iustitia acquisita per iustificationem sit verũ dicere,

cere, quod eam Angelus non habet ex ſe, ſed ab alio: ergo non habere iuſtitiam ex ſe nequit eſſe terminus *à quo* iuſtificationis Angeli.

Reſpondetur diſting. Mai. quod tollatur ablatione ſecundum rem, nego Maiorem, quod tollatur ſecundum conſiderationem id eſt, non cadat ſub conſideratione termini ad *quem*, quaſi neceſſarium ad veram intelligentiam termini ad *quē*, conc. Maiorem, & diſt. Min. non tollitur, ablatione ſecundum rem, conc. Min. ablatione ſecundum cōſiderationē, ita vt ad intelligentiam termini ad *quem* requiratur intelligere, quod Angelus iuſtitiam, quam recipit, non habet ex ſe, nego Min. & nego Conſeq. Itaque loquendo de his, quæ contingunt ſecūdum rem in iuſtificatione Angeli, ſicut ſemper eſt verum, quod Angelus habet iuſtitiam, ſemper quoque eſt verum, quod non habuit illam ex ſe, ſed ab alio: vnde quod realiter ſe habebat ex parte termini *à quo* etiam realitèr ſe habet ex parte termini ad *quem*; ſecundum ordinem autem intelligentiæ non ſic res habet: ſed primo intelligimus in Angelo iuſtificato naturam, quam habet ex vi creationis ſuæ, & quia ex vi creationis non habet gratiam iuſtificantem, intelligimus, quantum ex ſe eſt, non habere gratiam, & ex hoc termino *à quo* tranſire ad habere gratiam ex vi actionis iuſtificativæ, & licèt gratiam, quam intelligitur habere, non habeat ex ſe; tamen hoc non habere nō eſt de intelligentia termini ad *quem*, ſed ſola gratia, quam per iuſtificationem adquirit: vnde licèt ibi ſit, tamen materialiter ſe habet, & eſt, quaſi non eſſet.

Sed quia doctrina huis ſolutionis ſupra à nobis impugnata eſt, ideò ſequentes noſtrum modum dicendi, aliter reſpondetur, conceſſis præmiſſis, diſtinguēdo Conſequens: ergo tranſierunt ad ſtatum iuſtitiæ ex non eſſe iuſtitiæ, ex non eſſe, quod de facto habuerunt, nego Conſequentiam, ex non eſſe, quod habuiſſēt, ſi de facto ab illo præſervati non eſſent, conc. Conſeq. Cuius doctrinæ explicatio iam ſupra tradita eſt. Ad confir. diſtinguo Conſeq. de non iuſtis per negationem iuſtitiæ, quam realiter habuerint, nego Conſeq. quam habuiſſent, ſi gratia iuſtificanti à tali privatione non eſſent præſervati, concedo Conſeq. Quomodo ergo realiter mutati ſunt per iuſtificationem? Dico realiter fuiſſe mutatos, quia per iuſtificationem realiter acceperunt iuſtitiam, quam non acceperant per creationem.

758. Inſtas. Si iuſtificatio in Angelis fuiſſet per veram creationē, vt hæc diſtinguitur à generatione, non fuiſſent Angeli iuſti ex vi actionis creativæ ſui eſſe, ſed per novam actionem; & tamen tunc iuſtificatio Angelorum non eſſet vera generatio: ergo ad hanc non ſufficit Angelos habuiſſe iuſtitiam ex vi alterius actionis ab ea, qua in ſuo eſſe naturali producti ſunt. Reſpondeo, quod iuſtificatio, quæ ſupponeret eſſe Angelicū productum per creationem, non poſſet eſſe creatio iuſtitiæ, nam ad hanc prærequiritur, quod fiat ex nihilo iuſtitiæ; iuſtificatio autem, quæ ſupponeret eſſe Angelicum productum, neceſſariò eſſet ex aliquo, nempè ex Angelo producto: & ſic non poſſet eſſe creatio. Vnde ad inſtātiā nego Min. cum enim iuſtitia Angeli ſit in eſſe, & fieri dependens ab Angelo, nec Angelum iuſtificari ſit aliud, quā Angelum fieri ſecundum eſſe iuſtitiæ; non ſtat fieri iuſtum per creationem iuſtitiæ, ſed neceſſariò deberet fieri iuſtum per generationem.

Sed inſtas. Ergo non poterit Deus Angelum productum ſecundum ſuum eſſe naturale iuſtificare, creando in illo iuſtitiam; Conſeq. videtur falſum: ergo non eſt bona ſolutio. Conſeq. eſt bona: Maior videtur benè inferri ex doctrina data, & Minor. prob. ſic. Non repugnat, quod Deus iuſtificet Angelū primo producendo per creationem iuſtitiam Angeli, & ſic productam per creationem deinde vnire Angelo informando ipſum; at tunc Angelus eſſet iuſtus per iuſtitiam nō eductam ex Angelo: ergo creatam. Ad hoc conceſſa Mai. nego Min. Ad prob. nego Maior. cum enim iuſtitia Angeli ſit accidens ipſius Angeli, nequit fieri per actionem per ſe terminatam ad iuſtitiā, & non ad Angelum, ſed debet fieri per actionem, per quam fiat ipſe Angelus ſecundum eſſe gratię, cuius oppoſitum fieri, dato quod non repugnet de potentia abſoluta, tamen repugnat ex natura rei, qua ſolum attenta, Angeli de facto iuſtificati ſunt.

759. Secundo arguitur. Angeli non ſunt creati cātum in naturalibus, ſed fuerunt creati in gratia; ergo habuerunt primo

primo iuſtitiam per creationem, & non per generationem, vt nos dicimus. Patet Conſeq & Antec. videtur doctrina Div. Th. 1. p. q. 62. art. 2. nam inquirens vtrũ Angeli ſint creati in gratia: reſp. *Dicendum, quod quamvis ſuper hoc diuerſæ ſint opiniones, quibuſdam dicentibus, quod creati ſunt Angeli in naturalibus tantum, alijs vero, quod ſunt creati in gratia: hoc tamen probabilius videtur tenendum, & magis dictis Sanctorum conſonum eſt, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente.*

Confir primo Non legitur in D. Th. quod iuſtificatio Angelorum fuerit per modum ſimplicis generationis, ſicut iuſtificatio Adæ, nam D. Th. in hoc artic. dum dicit iuſtitiam poſſe fieri dupliciter, per modum ſimplicis generationis, qui eſt ex privatione ad formam, expreſſe determinat hoc contingere in homine, ſic quod hoc nequit extendi ad Angelum, ſic enim habet: *Hæc autem iuſtitia in homine poteſt fieri dupliciter, &c.* Vnde ex litera D. Dhom. non poſſumus dicere, quod iuſtitia Angelorum fuerit producta per generationem.

Confir ſecundo. Sic debemus dicere Angelos iuſtificatos fuiſſe, ſicut & dicimus fuiſſe creatos, ſiquidem ſicut in eſſe, ſic in gratia creati ſunt; ſed privatio, ex qua tranſierunt de non eſſe ad eſſe, non ſubiecta eſt in illis in ſtatu verę, & realis exiſtentiæ, ſed ſolum in tempore imaginario: ergo privatio, ex qua tranſierũt de non iuſtis ad iuſtos, etiam non infuit illis in ſtatu veri temporis, ſed tantum in tempore imaginario.

Ad hoc argumentum nego Conſeq. Quia Angeli non fuerunt creati in gratia, quia eorum gratia creata fuerit, ſed quia in eo inſtanti reali, in quo creati ſũt habuerunt gratiam per generationem: vnde Auguſtinus ait: *Erat ſimul condens naturam, & largiens gratiam*: condens naturam per creationem naturæ, & largiens gratiam per generationem, ſicut cum generatur vermis ex ſpeciebus ſacramentalibus, generatur forma vermis in illo met inſtanti, in quo creatur materia: vnde in eodem inſtanti hæc duo habentur, nempè quod materia creatur, & quod vermis per generationem producatur, vnde hæc eſt vera materia creatur ſub forma; non in eo ſenſu, quod forma creetur, ſicut materia: ſed quia in eo inſtanti, in quo habet eſſe per creationẽ, habet etiam eſſe vermis per generationẽ. Ad hunc ergo ſenſum Angeli dicuntur creati in gratia, non quia hãc habuerint per creationem, ſed quia in eodem inſtanti producebantur ſecundum eſſe naturale per creationem, & formabantur per gratiam ex vi generationis.

Ad confir. primo dico, quod in illo loco loquebatur D. Tho. tantum de iuſtificatione impij, & cum hęc tantum reperiatur in homine, ſivè per modum motus, ſivè per modum ſimplicis generationis, ideò loquendo adhùc de iuſtificatione per modum ſimplicis generationis dicit hoc contingere in homine, quia ſolus homo ex impio factus eſt iuſtus. Vnde ex hoc non licèt inferri Angelos non fuiſſe iuſtificatos iuſtificatione per modum ſimplicis generationis. Ad 2. confirm. nego Mai. Nam cum Angeli fuerint creati ſecundum ſuum eſſe naturale, neque formaliter, neq; materialiter habuerũt eſſe ex non eſſe, quod habuerint in ſtatu veræ exiſtentiæ, ſed creati ſunt ex non eſſe, quod imaginamur, prius illis convenire in tempore imaginario; non ſunt autem iuſtificati per creationem iuſtitiæ, ſed per generationem: & ſic debuerunt iuſtificari ex non eſſe iuſtitiæ, quod de facto habuiſſent, ſi non fuiſſent in primo inſtanti per gratiam pręſervati. Vnde de eorum iuſtificatione non poſſumus philoſophari eo modo, quo philoſophamur de eorum creatione.

760 Tertio arguitur. Angeli iuſtificati ſunt eo modo, quo Chriſtus vt homo iuſtificatus eſt, quia iuſtificatus eſt in primo inſtanti, in quo factus eſt homo, ſicut & Angeli iuſtificati ſunt in primo inſtanti ſui eſſe naturalis; ſed Chriſtus vt homo iuſtificatus eſt ex non eſſe iuſtitię, quod præceſſit in tempore ante Chriſti exiſtentiam vt hominis: ergo & Angeli iuſtificati ſunt ex non eſſe, quod præceſſit in tempore imaginario eorum creationem. Prob Minor. ex D. Tho. 3. p. q. 34. art. 1. ad 2. ibi: *Sed Chriſtus quiã ſecundum hominem factus eſt Sanctus, quia hanc gratiæ ſanctitatem non ſemper habuit, ſed factus eſt Sanctus ex non Sancto ſecũdum hominem; non quidem priuatiuè, vt ſcilicèt aliquando fuerit homo, & non fuerit Sanctus, ſed negatiuè, quia ſcilicèt quãdo non fuit homo, non habuit ſanctitatem humanam: & ideo ſimul factus eſt homo, & Sanctus homo.*

Con-

Confirm. Christus iustificatus est per aliam actionem realiter distinctam ab ea, qua habuit esse humanum per generationem, sicut Angelus iustificatus est ex vi alterius actionis ab ea, qua creatus est secundum suum esse naturale; & tamen Christus, (vt vidimus) iustificatus est ex negatione iustitiæ, quæ præcessit in tempore Christi existentiam in esse hominis: ergo & Angelus iustificatus est ex negatione iustitiæ, quæ præcessit in tempore imaginario Angeli creationem. Hac paritate convicti gravissimi Thomistæ, videlicèt Montesinos vbi supra, & SS. Dominus Frater Petrus de Herrera in manuscriptis ad 1. artic. D. Thom. hic q. 113. dub. 2. ad 5. tenent, eodem modo philosophandum de iustificatione Angelorum, ac de iustificatione Christi.

Sed curabo aliter respondere, faxit Deus, fœliciter. Distinguo ergo Maiorem: eodem modo in omnibus, nego Maiorem, quantum ad aliqua, in quibus assimilantur istæ duæ iustificationes, cõcedo Mai. & concessa Minori propter auctoritatem Div. Thom. nego Conseq. Itaque iustificatio Angelorum, & Christi assimilantur in eo, quod sicut Christus iustificatus est in primo instanti, quo vt homo incœpit esse, ita & Angeli iustificati sunt in primo instanti sui esse. Assimilati sunt insuper in eo, quod sicut Christus iustificatus est per actionem realiter distinctam ab ea, per quam factus est homo, ita & Angeli iustificati sunt distincta actione ab ea, per quam creati sunt. Dissimilantur autem in pluribus: primo, quod Christi iustificationem præcessit tempus secundum esse verum, & reale, in quo sicut realiter potuit existere non esse Christi vt hominis, potuit quoque secundum verum tempus præexistere negatio iustitiæ Christi: Angeli autem cum in principio veri temporis creati sint, & iustificati, sicut non esse eorum non potuit præexistere secundum verum tempus, ita non esse iustitiæ eorum non potuit præcedere secundum verum tempus esse iustitiæ eorum.

Insuper dissimilantur in eo, quod Christi iustificatio fuit debita Christo vt homini: vnde iustificari in primo instanti fuit debitum Christo vt homini, ex quo consequio ex parte terminorum ad *quos* infertur etiam consequium inter terminos *a quibus*; vnde dum terminus *à quo* generationis Christi vt hominis fuit in tempore vero præcedenti, etiam terminus *à quo* iustificationis Christi fuit negatio iustitiæ pro tempore antecedenti esse Christi vt hominis. In Angelis autem non fuit sic: nam iustificatio nullo modo fuit illis debita, sed ex lege ordinaria potuerunt in solis naturalibus produci: & sic de lege ordinaria potuerunt produci cum negatione gratiæ, & defacto producti essent cum illa, nisi Deus libere, & gratiosè in primo esse eos iustificasset per gratiam. Vnde per gratiam verè liberati sunt à contractione negationis gratiæ, in qua liberatione eorum stetit iustificatio: & sic argumentum factũ non convincit contra resolutionem nostram.

Ad confirm. dist. Mai. per aliam actionem, aliam alietate solius distinctionis, nego Maiorem, per aliam alietate distinctionis, debitam tamen Christo vt homini in primo instanti sui esse, conc. Maior. & concessa Minori, nego Conseq. Itaque actio, qua Christus vt homo iustificatus est, alia, & distincta fuit ab actione, qua Christus vt homo productus est, sed fuit necessariò connexa cum illa, quia de lege ordinaria non potuit existere Deus homo sine gratia iustificãte, & sic de lege ordinaria non potuit contingere, quod Christus vt homo existeret, & vt iustus non existeret. Sicut ergo ex parte termini ad *quem* productio in esse, & iustificatio connexa sunt, sic in termino *à quo* fuerunt connexa: & sic dũ terminus *à quo* productionis Christi vt hominis præcessit in tempore, sic & negatio iustitiæ præcessit in tempore. Hæc autem connexio non fuit in Angelis ex parte termini ad *quem*: nam, vt dixi, corũ iustificatio fuit omninò indebita, & sic non oportuit, quod si in tempore imaginario habuerint terminum *à quo* suæ creationis, etiam terminum *à quo* suæ iustificationis habuerint in tempore imaginario; in tempore autem vero negationem suæ iustitiæ defacto non habuerunt: habuerunt ergo pro termino *à quo* suæ iustitię nõ negationem, quæ defacto inerit eis, sed quæ in esset, si ab ipsa præservati non fuissent. Et hoc est, quod dicit nostra conclusio.

)§(

QVÆS-

QVÆSTIO II.

De remissione peccatorum.

VSQVE modo veluti in solis præambulis ad hunc tractatum versati sumus, iam oportet vlteriùs progredi, & agere de his, quæ proprie, & per se concernunt materiam huius tractatus, & cum sit de Iustificatione impij, quæ fit per remissionem peccati, oportet primo tractare de remissione peccatorum. Sit ergo.

§. I.

Vtrùm iustificatio Impij sit remissio peccatorum?

761 CIrca cuius quæsiti resolutionem de mente Div. Tho. dubitare non possumus. Nam hic in articulo 1. iustificationem impij definiès dicit, quod *iustificatio impij est transmutatio de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ*; sed hæc transmutatio est desitio, seù remissio peccatorum: ergo iustificatio impij est remissio peccatorum. Deinde in fine corporis ait: quod cum iustificatio impij sit motus, qui est à contrario in cõtrarium, & motus principalius denominetur à termino ad *quem*, quam à termino *à quo*, principaliter diffinitur per esse iustificationem impij, quam per remissionem culpæ, quæ se tenet ex parte termini *à quo*. Quibus apertè docet esse remissionem peccatorum, sed principalius dici iustificationem à iustitia, cuius acquisitio se tenet ex parte termini ad *quẽ*, quam remissio peccatorum, quæ se tenet ex parte termini *à quò*. Sed licèt Theologi conveniant cum D. Tho. in hoc, quod est iustificationem esse remissionem peccatorum, diversificantur tamen circa sensum huius propositionis *Iustificatio impij est remissio peccatorum*. Alij enim dicunt totam entitatem, & substantiam iustificationis consistere essentialitèr in remissione peccatorum sine aliqua renovatione, & mutatione interiori. Ita hæretici huius temporis, Calvinus in Antidoto ad Sess. 1. Concilij Tridentini, & lib. 3. institutionum cap. 1. §. 2. 3. & 11. & 12. quam sententiam tenuerunt etiam Pelagiani, vt tenet August. epist. 105. & lib. de natur & grat. c. 54. & lib. de grat. Christi, c. 21. &

Secunda sententia est saltem per Dei potentiam posse dari remissionem peccatorum sine interiori renovatione per gratiam. Ita multi, quos infra dabimus. Tertia sententia asserit iustificationem impij essentialitèr, & formaliter esse remissionem peccatorum, quia iustificatio impij specificatur à gratia, vt expellente peccatum. Ita Caiet. hic art. 6. pro quo notat motum, qui excludit terminum contrarium specificari à suo termino ad *quem*, non absolutè sumpto, sed vt excludente oppositum; motum vero, quo non excluditur terminus contrarius, specificari à termino ad *quem* absolutè sumpto, vt illuminatio partium orbis solis cœva soli sumit suam speciem ab ipsa luce absolutè sumpta, & non ab illa, vt excludit contrarium: & quia iustificatio impij est motus, quo excluditur peccatum contrarium gratiæ, ideò debet specificari à gratia, vt excludente peccatum.

Quarta sententia est, quod licèt terminus primarius motus naturalis non sit expulsio termini *à quò*, & formæ positivæ, quia omnis motus tendit ad finem, & bonum, & propterea per se primo non potest tendere ad non esse talis formę positivæ, sed tantum secundario, & consequenter, quatenus illa impedit introductionem formæ per se intentę; tamen quia peccatum, quod expellitur in iustificatione, non est bonum, sed malũ, ideò etiam expulsio potest esse primo per se intenta in iustificatione, & ideò illud vt expellendum habet rationem termini ad *quem* specificantis iustificationem Impij. Ita Medina hic, artic. 6. & Petrus de Soto lect. 10. de pœnitentia. Cui sententiæ accedunt alij tenentes actiones, & passiones agentium naturalium specificari à forma introducenda, quæ principaliter intenditur; actiones vero, & passiones agentium per voluntatem posse specificari ab expulsione alicuius formæ: quia talis expulsio potest esse primo, & principaliter intenta, & quia iustificatio est actio Dei agentis per voluntatem, & passio nostra voluntaria, & libera, ideò potest spicificari ab expulsione peccati, vt per se intenta.

Quinta sententia dicit iustificationem impij dici remissionem peccatorum consequenter propter terminum secundarium, qui est expulsio

peccati. Hanc tenent Zumel hic disput. 2. & alij, qui fundantur in eo, quod existimant transacto actu peccati solum manere in homine dignitatem, vt à Deo puniatur, & odio habeatur; & quia ista dignitas solum est quædam relatio, & moralis ordinatio ad pœnam, & quod ad relationem nō est motus per se, nec mutatio: ideò mutatio, quæ est iustificatio, per se primo terminatur ad gratiam, & consequenter, ac secundario ad non esse talis relationis, vel dignitatis, quæ tollitur per gratiam, & ratione huius termini secundarij dicitur iustificationem esse remissionem peccatorum.

Sexta sententia est iustificationem, & remissionem peccatorum solum realiter idemticè, & materialiter idemtificari, & sola ratione distingui, quia realitèr, & materialitèr idem sunt gratia, & non esse peccati, sicut idē sunt lux, & nō esse tenebrarum, & iustificatio idemtificatur cum gratia, remissio vero cum non esse peccati. Ita tenent Suarez tom. 4. in 3. part. disp. 5. & 9. sect. 4. num. 18. & Valencia hic disp. 8. q. 5. cap. 3. Vltima sententia affirmat iustificationem impij includere duas mutationes, alteram, qua infunditur gratia, alteram, qua remittūtur peccata, & has duas componere, & integrare vnum motum; esse tamen mutationes realiter distinctas: sicut introductio caloris, & expulsio frigoris sunt mutationes realiter diversæ, integrāt tamen vnum motum, propter quod dicuntur esse idem in ratione motus. Ita tenēt Conradus hic, & Casalius lib. 3. de Quadripartita, Scotus in 4. dist. 26. q. 2. Gabriel dist. 14. quæst. 1. art. 1. notabili 4. & Soto lib. 2. de nat. & grat. cap. 18.

§. II.

Exploditur error hæreticorum.

762 IN hac quæstione primo reijciendus est error hæreticorum iam relatus. Circa quod duo sunt probanda, alterum est, quod iustificatio sit vera remissio peccatorum, ita vt nihil in iustificato relinquatur, quod verā habeat rationem culpæ mortalis, quod primo convincitur ex Tridentino Sess. 5. in decreto de peccato originali, ibi: *Si quis dixerit per Iesu Christi gratiam, quæ in Baptismo confertur, non tolli totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet, sed illud dici tantum radi, aut non imputari, anathema sit.* Quod ipsum determinat Sess. 6. cap. 7. ergo. Secundo hoc ipsum constat ex S. Scriptura: nam Proverb. 5. dicitur: *Iniquitates suæ capiunt impium, & funibus peccatorum suorum constringitur*; sed ab his liberari per iustificationem, habetur Psal. 11. *Dirupisti vincula mea.* Et ad Rom. 6. *Nunc vero liberati à peccato servi facti estis Deo.* Et ad Colossens. 1. *Eripuit nos de potestate tenebrarū, & trāstulit in regnum Filij dilectionis suæ*; qui autem liberatur à servitute, non manet in vinculis, sed ea deponit: ergo homo iustificatus verè deponit, seù relinquit vincula peccatorum. Vnde & dicit Ioan. 8. *Si vos filius liberavit, verè liberi estis.*

Deinde peccatum mortale mors animæ dicitur; sed Ioan. 3. dicitur: *Translati sumus de morte ad vitam.* Et ad Rom. 8. *Nihil damnationis est ijs, qui sunt in Christo Iesu.* Et ad Titum 3. *Saluos nos fecit per lavacrum regenerationis.* Et Rom. 6. *Existimatè, vos mortuos esse peccato, viuentes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro.* Ioan. 1. *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Ad Hæbreos 9. *Christus semel oblatus est ad malorum exhaurienda peccata.* Quæ loca sic expressè intentum nostrum probant, vt inutilem reddant explicationem aduersariorum, dum dicunt in his Scripturæ locis solum significari, quod per Christi iustitiam peccata tegantur, & occultentur, & quod deinde homini nō imputentur ad pœnam. Quis enim non videt, hanc explicationem esse inutilem? Forsan hæc idem sunt, Agnum Dei tollere peccatum mundi, & tegere peccatum mundi? dirumpisti vincula, & occultasti? ablatus est Christus ad exaurienda peccata, & oblatus est ad occultanda peccata? Quis ita sentiat, nisi ad lucem veritatis cæcutiat? 3. Probatur ratione ex D. Thom. 3. p. q. 86. art. 1. Quoniam quod peccata in iustificatione non auferantur, vel provenit ex eo, quod peccata semel commissa nequeūt auferri, vel ex eo, quod Deus non vult illa auferre; neutrum dici potest: ergo nullum adest fundamentum, vt dicatur peccata mortalia non auferri in iustificatione. Prob. Minor. Quoniam peccata verè remitti non consistit in eo, quod commissa non fuerint, id enim est impossibile, sed con-

consistit in eo, quod macula, & damna ex eis relicta auferantur; at qui possibile est maculam, & damna ex peccatis relicta vere auferri, nam macula, cum sit privatio gratiæ, potest auferri per positionem gratiæ sanctificantis, & aversio à Deo per actum charitatis, & defacto auferetur, cum beati, qui in via vere habuerunt mortalia, modo in patria verè carent illis: ergo possibilis est vera ablatio, & destructio peccatorum.

Quoad secundam partem etiam prob. Minor. Quia Deum nolle auferre peccata verè pœnitentibus, primo repugnat divinæ misericordiæ, de qua dicitur Ioel 2. quod *benignus, & misericors est, & patiēs, & multæ misericordiæ, & præstabilis super malitia*, vinceretur enim quodammodo Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo. Quia hoc derogat virtuti Passionis Christi, per quam pœnitentia operatur, sicut & cætera Sacramenta, cū scriptum sit. 1. Ioan. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum nostris, sed etiam totius mundi*: ergo. Sed dicunt hæretici constare ex Scriptura, quod idem est remitti peccatum, ac tegi ex illo Psal. 31. *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.* Vbi secunda pars versiculi est explicativa primæ, vt idem sit iniquitatem remitti, ac tegi peccatum. Similiter Psalmo 84. habetur: *Remisisti iniquitatem plebis tuæ, operuisti omnia peccata eorum.* Vbi idem significatur per secundam partem versiculi, ac per primam, iuxta quod 1. Petri 4. dicitur: *Charitas operit multitudinem peccatorum*: ergo idem est per iustificationem peccatum remitti, ac tegi seù operiri.

Ad hoc resp. Quod peccatum tegi, seù operiri potest dupliciter intelligi: primo quia non appareat in oculis hominum. Secundo. Ita vt non appareat etiam respectu oculorum Dei, si primo modo accipiatur, hæreticum erit dicere, quod vera remissio peccati solum sit occultatio peccati, id est, amplius non apparere peccatum in oculis hominum, in quo sensu de operimento peccati loquuntur hæretici, & sic hæreticè loquuntur. Si secundo modo accipiatur, sic idem est peccatum verè remitti, & occulos Dei effugere. qui non videt, nisi quæ verè visibilia sunt. & in hoc sēsu loquitur scriptura adducta. Vnde Augustinus in Psalm. 33. inquit: *Cooperta sunt peccata; & tecta sunt, abolita sunt*, & post pauca: *Nec sic intelligatis, quod dixit, peccata operta sunt, quasi ibi sint, & viuant: tecta ergo peccata quare dixit? Vt non viderentur, quid enim erat Deum videre peccata, nisi punire peccata?*

764 Secundo arguunt ex illo ad Rom. 7. *Iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*: ergo in homine iustificato verè permanet peccatum, licèt tegatur, & occultetur. Et ex illo Esaiæ 64. *Facti sumus vt immundi omnes, & vniuersa iustitia nostra, tanquam pannus mēstruatæ*; hoc autem verum non esset, si verè per iustificationem remitterentur peccata: ergo tantum occultantur. Ad hoc dico Paulum ibi nomine peccati intelligere concupiscentiam, quæ quia à peccato est, & ad peccatum inclinat, peccatum dici potest: non quia veram rationem peccati habeat. Ad locum Esaiæ resp. ex Div. Thom. ibidem ad illa verba: *Quasi pannus menstruatæ. Quia opus iustitiæ immundatur inquinamento, primo mortalis maculæ. Ecclesiast. 47. Dedisti maculam in gloria tua. Secundo. Commissæ negligentiæ, Hyeremiæ 48. Maledictus homo, qui facit opus Domini negligenter. Tertio. Intentionis perversæ. Matth. 6. Si oculus tuus scandalizat te, abscide eum, & proijce abs te. Quarto. Insurgentis superbiæ: Esaiæ 57. Omnes eos auferet ventus.* Sic Div. Thom. Vnde ibi non est loquutio de iustitia remittente peccata, sed de opere iustitiæ, quod contingebat immundum reddi aliquo ex prædictis capitibus.

Sed antequam ad alia transeamus, oportet hic paululum immorari super explicationem, quam dat Vazquez verbis ex Psalm. 31. adductis. Dicit enim idem esse peccatum remitti, tegi, atque non imputari, quia in peccato tria possumus considerare, scilicèt actum præteritum, qui precessit, & iam non est, nisi in memoria Dei. Secundo destinationem ad pœnam, quæ etiam est ipsum decretum Dei. Tertiò maculam, ratione cuius verè, & propriè dicitur aliquis peccator, aut esse in statu peccati. Quantum ad hoc vltimum per iustificationem dicitur peccatum remmiti, destrui, deleri, ita vt nullomodo sit. Quantum ad secundum dicitur peccatum non imputari, quia remittitur pœna adminus æterna,

Quantum ad primum vero dicitur tegi, aut quod Deus illius non recordatur, vel quod avertat faciem ſuam ab illo, quia quamvis re vera illud Deus cognoſcat, tamen ita ſe habet, vt ſi non fuiſſet, nec cognoviſſet quantũ ad hoc, quod eſt vindictam ſumere illius peccati.

765 Hæc tamen licèt curiosè excogitata ſint, verius tamen reſpondetur hæreticis, ſi dicatur idem eſſe peccatum remitti, tegi coram Deo, & non imputari ad pœnam; præcipuè cum hæc tria de peccato poſsint verificari ſecundem idẽ: nam de macula ſi verè remittitur, verè deletur, ita vt non ſit, nec in oculis Dei apparere poſsit, nec ad pœnam imputatur: ſupponunt iſta duo veram exiſtentiam peccati, quæ ſi de medio auferetur per remiſsionem, per ipſam quoque neceſſe eſt, vt peccatum non appareat amplius in oculis eius, & ſi non exiſtit per remiſsionem, per ipſam quoque habebit non imputari ad pœnam æternam. Ex quibus manet probatum contra præfatos hæreticos iuſtificationem eſſe veram remiſsionem peccatorum. Sed quia Hæretici hoc aſſerentes negabant iuſtificationem eſſe interiorem animæ renovationem per ſuſceptionem gratiæ, reſtat probare contra ipſos hoc ſecundum. Vnde ſit.

§. III.

Probatur eſſe de fide iuſtificationem eſſe interiorem animæ renovationem per infuſionem gratiæ.

766 ETENIM Concilium Trident. Seſſ. 6. cap. 7. & 11. definit vtrumque includi in iuſtificatione impij, nam cap. 4. definit illam, quod ſit translatio ab ſtatu peccati in ſtatum gratiæ, & filiorum Dei, quod desũpſit ex Paulo ad Coloſſenſ. 1. dicente: *Qui dignos nos fecit in partem ſortis Sanctorum in lumine.* Quibus verbis explicat naturam iuſtificationis, ſeù iuſtitiæ, qua reddimur digni beatitudine: vnde poſtquam dixit: *Qui eripuit nos de poteſtate tenebrarum*, ſubdit, *& tranſtulit in regnum filij dilectionis ſuæ.* Nam per iuſtitiam regnat in nobis Chriſtus: vnde ſumus ſub eius poteſtate conſtituti, ſicut per peccatum eramus in poteſtate dœmonis. Quod patet 2. ex illo Ezechielis 36. *Mundabimini ab omnibus in quibus nam entis veſtris, auferã à vobis cor lapideũ, & dabo vobis cor carneum, & ſpiritum mundum ponam in medio veſtri.* Quibus verbis ſignificatur iuſtificationem & eſſe remiſsionem peccatorum, & eſſe infuſionem gratiæ. Et ad Titum 3. *Saluos nos fecit per lavacrum regenerationis, & renovationis, quem effudit in nos abundè, vt iuſtificati, &c.* Vbi D. Th. ait, in iuſtificatione deponi peccata, & hoc ſignificari illo verbo *renovationis*, & infundi gratiam, qua regeneremur in filios Dei & hoc ſignificari verbo illo *regenerationis.*

Secundo prob. ratione. Nam ſi in iuſtificatione remitterentur peccata ſine renovatione interiori, poſt iuſtificationẽ non maneret homo iuſtus ſanctificatus, aut hæres beatitudinis; conſequens eſt contra Scripturam Sacram: ergo. Min. patet ex illo 1. Corinth. 6. *Servi quidem fuiſtis peccati, ſed iuſtificati eſtis.* Et ad Coloſſenſ. 3. dicimur renovati in ſpiritu, ſi deponamus peccata eo modo, quo fit in iuſtificatione. Sequela vero maioris probatur. Nam per deſtructionem vnius formæ, niſi ponatur alia forma poſitiva, non remanet ſubiectum habens effectus formales illius alterius formæ poſitivæ, ſicut ſi iudicium erroneum auferatur alicui per ablationem ſolam, ille non cognoſcet veritatem ſcientificam, & ſi damnati liberentur à pœna inferni, non ideò efficientur beati, vt patet in Traiano; ſed eſſe hæredem beatitudinis, & eſſe iuſtificatum ſunt effectus formales gratiæ: ergo ex hoc quod auferantur peccata ab anima, non ſequitur illam manere hæredem gloriæ, & ſanctificatam, quia poſſet manere ſine ſanctitate, & ſine peccato, qualis exiſteret homo in puris naturalibus.

767 Tertiò prob. Iuſtificatio non eſt mutatio tantum privativa, ſed poſitiva, & inductiva alicuius boni: ergo non dicit tantum remiſsionem peccati, ſed etiam addit infuſionem gratiæ. Sed in contra objiciunt hæretici illud Lucę 18. vbi Publicanus dicitur iuſtificatus, quia obtinuit remiſsionem peccatorum, quam petebat, dicens: *Propitius eſto mihi peccatori*: ergo hoc ſufficit ad iuſtificationẽ ſine alia interiori renovatione. Reſp. quod petẽs remiſsionẽ peccatorũ petebat gratiã, qua remittuntur, & illã obtinuit, cum ſcriptum ſit de illo, quod deſcendit iuſtificatus, & fuit exaltatus: quæ duo non fiunt ſine interiori renovatione per gra-

gratiam. Doctrinam huius noſtri §. benè conſiderans Calvinus motus videtur eſſe ad retractandum errorem ſuum: vnde in libro de vera Eccleſiæ reformandę ratione ſic habet: numquam reconciliamur Deo, quin ſemel donemur iuſtitia inhærente. Et paulò infra: doceantur homines fieri non poſſe, vt iuſti cenſeantur Chriſti merito, quin renoventur Spiritu in ſanctam vitam, fruſtraque gratuita Dei adoptione gloriari omnes, in quibus Spiritus regenerationis non habitat. Denique: nullos à Deo recipi in gratiã, qui non iuſti quoque verè fiant.

Sed quod verius eſt, Calvinus non retractat errorem ſuum circa remiſsionẽ peccatorum, quam dicit fieri per extrinſecam denominationem, & non eſſe effectum gratiæ ſanctificantis, in quo errore ſemper perſeverat. Vnde diſtinguit inter remiſsionem peccatorum, quam dicit eſſe iuſtificationem, & inter animæ ſanctificationem, quam dicit fieri per formam inhærentem. Ita tenet in Antidoto Concilij Tridentini Seſſ. 6. cap. 8. quem in hac parte videntur ſequuti aliqui Viri Catholici, ſed planè ſeducti sũt, Tiletanus 1. part. Apologiæ pro Concilio Trident. titulo de diſpenſat. & miniſterio adventus Chriſti, & Franciſcus Sonnius lib. 2. demonſtrationũ Chriſtianæ religionis tract. 9. cap. 5. qui licèt dicant in iuſtificatione produci formam inhærentem, aſſerunt tamen remiſsionem peccatorum non eſſe effectum huius formæ, ſed fieri per iuſtitiam Chriſti, quam nobis Deus miſericorditer applicat. Sed forſan de his infra redibit ſermo.

§. IV.

Fertur iudicium de ſententia relata ex Caietano.

768 POSTQVAM probavimus cõtra hæreticos iuſtificationem eſſe veram peccatorum remiſsionem per veram infuſionem gratię, quæ in iuſtificatione nobis infunditur, reſtat probare contra Caietanum hanc remiſsionem non ſe tenere ex parte termini ad *quem*, vt prætendit Caietanus ſupra à nobis relatus, ſed ſe tenere ex parte termini *à quo*. Et probo primo ex D. Th. hic dicente mutationem, qua homo ab ſtatu iniuſtitiæ per remiſsionem peccati tranſmutatur ad ſtatum iuſtitiæ, ſortiri nomen à termino ad *quem*, & vocari iuſtificarionem. Et artic. 6. ad 2. ait, quod ſi remiſsio peccatorum, & iuſtificatio conſiderentur ex parte obiectorum, differunt ſecundum differẽtiam culpę, quæ tollitur, & gratiæ, quæ infunditur: ſicut in rebus naturalibus differunt generatio, & corruptio. Et articul. 8. ad 1. dicit, quod termini iuſtificationis impij ſunt culpa ſicut *à quo*, & gratia ſicut terminus ad *quem*. Quod idem habet ad Titum cap. 3. lect. 1. Et de verit. quæſt. 28. articul. 7. in iuſtificatione impij remiſſionem culpæ in genere cauſæ materialis præcedere introductionem termini ad *quem*, ſcilicèt gratiæ, & iuſtitiæ: ergo iuxta Div. Thom. remiſsio peccatorum tantum ſe tenet ex parte termini *à quò*.

Dices, de mente D. Th. iuſtificationem ex parte termini ad *quem* dici iuſtificationem impij. Ita expreſsè tenet in hoc articulo primo in fine corp. ibi: *Et quia motus denominatur magis à termino ad quem, quam à termino à quò, ideò huiuſmodi tranſmutatio, qua aliquis tranſmutatur à ſtatu iniuſtitiæ per remiſsionem peccati, ſortitur nomen à termino ad quem, & vocatur iuſtificatio impij*; at iuſtificatio impij includit expulſionem peccati, vel iuſtitiam vt expellentem peccatum: ergo ſi hoc habet ex parte termini ad *quem*, terminus ad *quem* non erit ſola iuſtitia, ſed iuſtitia, vt expellens peccatum.

Sed contra eſt. Nam iuſtificationem ex parte termini ad *quem* dici iuſtificationem impij dupliciter intelligi poteſt: primo quia iuſtitia, quæ adquiritur, adquiratur vt expellens peccatum: vel ſolum vt expulſiva peccati, ſemper relinquendo ex parte termini *à quò* ipſam actualem expulſionem, & hoc ſecundo modo ex parte termini ad *quem* hæc mutatio dicitur iuſtificatio impij, non primo, alias iuſtificatio non eſſet motus, ſed ſimplex mutatio, nam in toto diſcurſu iuſtificationis nihil aliud habetur, niſi gratia & expulſio peccati: ſi ergo ex parte termini ad *quem* habetur gratia vt expellens peccatum, totum, quod includitur in iuſtificatione impij, ſe tenebit ex parte termini ad *quem*, & ſic non erunt ibi duæ mutationes, altera à non iuſto ad eſſe iuſtum, & altera à peccato in non peccatũ.

769 Sed ſecundo impugnatur ſententia Caietani. Nã in alijs motibus termi-

nus ad *quem* non eſt forma vt expellens actu contrarium, licèt ſit forma vt expulſiva contrarij: ergo idem erit dicendum de motu iuſtificationis. Prob. Ant. Nam generatio vnius non dicitur corruptio alterius, quia corruptio alterius teneat ſe ex parte termini ad *quem*, cum terminus generationis ſit ſola forma, quæ adquiritur per generationem: ſimiliter dū album fit nigrum per verum motum dealbationis, terminus ad *quem* ſpecificans non eſt albedo vt expellens nigredinem, ſed ſola albedo: ergo idem dicendum de motu iuſtificationis impij.

Ad hoc poſſet reſponderi ex Medina ſupra citato, qui idem ſentit cum Caietano, & aſſignat diſcrimen in eo, quod licèt terminus primarius motus naturalis non ſit expulſio termini *à quo*, & formæ poſitivæ, quia omnis motus tendit ad finem & bonum, & propterea per ſe primo non poteſt tendere in non eſſe talis formæ poſitivæ, ſed tantum ſecundario, & conſequenter, quatenus ille impedit introductionem formæ per ſe intentæ; tamen quia peccatum, quod expellitur in iuſtificatione, non eſt bonum, ſed malum, ideò etiam expulſio illius poteſt eſſe per ſe intenta in iuſtificatione: & ideò illud vt expellendum habet rationem termini ad *quem* ſpecificantis iuſtificationem impij.

Sed contra inſto. Nam vt ſupra vidimus, & ex D. Thom. probavimus, iuſtificatio eſt verus motus per ſe integratus ex duabus mutationibus diverſis propter diverſitatem culpæ, quæ excluditur, & gratiæ, quæ adquiritur; at culpa eſt obiectū mutationis, qua peccata remittuntur: ergo eius expulſio non eſt terminus ad *quē* mutationis, qua gratia infunditur. Secūdo. Nam licèt actio immanens, quæ eſt electio voluntatis, poſsit per ſe primo terminari ad non eſſe alicuius formæ, qua ratione damnati vellent non eſſe, & pœnitens vellet non peccaſſe, tamen actio, vel paſsio exterior, & phyſica, quantumvis procedat ab agente per voluntatem, & per illam excludatur aliqua privatio, vel forma mala, tamen per ſe primo terminatur ad finem, & bonum phyſicum, & per conſequens ad formam poſitivam; ſed talis eſt iuſtificatio impij, nam vt ait D. Thom. iuſtificatio, de qua loquimur, eſt paſsio, per quam defacto, & phyſicè tranſmutamur ab ſtatu peccati ad ſtatum gratiæ, vt probatum eſt: ergo. Maior patet. Nam ſuſcitatio mortui, illuminatio cæci, vel ignorantis, ſivè conſiderentur vt actiones agentis per voluntatem in exteriorem materiam, ſivè vt paſsiones phyſicę non ſpecificantur à morte, cæcitate, vel ignorantia, quæ excluditur, ſed à vita, vel viſu reſtituto, per quem excluditur cæcitas, vel vita amiſſa.

§. V.

Fertur iudicium de alijs modis dicendi.

770 ET quidem 4. modus dicendi coincidit cum 3. & ſic impugnatus manet eiſdem rationibus, quibus 3. impugnavimus. Reſtat ergo impugnandus quintus modus dicēdi ſupra relatus, & impugnatur ex eo, quia tranſacto actu peccati, in peccatore remanet aliquid aliud prętęr illam dignitatem, & relationem, quod debet tolli per iuſtificationem: ergo. Prob. Antec. Nam teſte D. Th. de verit. quæſt. 28. art. 6. *Tranſacto actu peccati remanet in anima impedimentum gratiæ proveniens ex prædicto actu*; ſed tale impedimentum nō eſt ſola relatio prædicta: ergo. Declaratur hoc. Tranſacto actu peccati, remanet in anima ſtatus iniuſtitię, vt habet Trident. Seſſ. 6. cap. 4. & dicit D. Tho. pluribus in locis, remanet etiam macula derelicta ex peccato: falſum ergo eſt, quod ſolum remaneat illa dignitas, ſeù relatio, vt odio habeatur ille, qui peccavit.

Sextus etiam modus dicendi, qui ponit remiſsionē culpæ ſola ratione diſtingui ab infuſsione gratiæ, non placet. Primo quia videtur eſſe contra D. Thom. quæſt. 28. de veric. art. 6. vbi in fine corporis habet: *Sicut ergo ablatio vmbræ importat non ſolum remotionem tenebræ, ſed remotionem corporis impedientis, ita remiſsio culpæ non ſolum importat ablationem abſētię gratiæ, ſed ablationem impedimenti gratiæ, quod erat exactu peccati præcedente, nō vt actus ille non fuerit, quia hoc eſt impoſſibile, ſed vt propter illum influxus gratiæ non impediatur. Patet igitur, quod remiſsio culpæ, & infuſsio gratiæ non ſunt idem ſecundum rem.* Sic D. Th. Ergo relatus modus dicendi expresè ſe opponit literæ D. Tho. Secundo impugnatur. Nam mutationes incluſæ in motu iuſtificationis ſola ratione poſſent diſtingui, quia eorum termini ſola ratione diſtinguerētur, quod eveniret, ſi termin*us à quo* remiſsionis

culpæ

culpę esset sola privatio gratiæ, tũc enim idem realiter esset esse gratiæ, & non esse culpæ: sicut idem est esse lucis, & non esse tenebrarum; at in iustificatione impij res non ita contingit, quia non solum tollitur per eam absentia gratiæ, sed verè aufertur macula vt derelicta ex peccato, & auferrur voluntarium, dum prorsus retractatur peccatum: ergo mutationes, ex quibus integratur motus iustificationis, non sunt idem secundum rem, ita vt sola ratione distinguantur.

Vltimus modus dicendi magis accedit ad veritatem, videlicèt quod iustificatio sit remissio peccatorum, quia ex duabus mutationibus, ex quibus realiter integratur motus iustificationis, altera est remissio peccatorum, quæ licèt realiter distinguatur ab infusione gratiæ, non tamen realitèr distinguitur à motu iustificationis, sed hic realiter constat ex illa, & ex infusione gratiæ: vnde iustificatio vt motus comparatur ad remissionem culpæ, & ad infusionem gratiæ quasi totum integratum ex duabus mutationibus realiter inter se distinctis, & in hoc sensu verificatur iustificationem impij esse remissionem peccatorum. Sic defendunt doctissimi Thomistæ, inter quos præcipuum locum tenet SS. & RR. noster Frater Petrus de Herrera.

771 Sed quia supra diximus iustificationem Angelorum, & hominum peccatorum specie differre, & motus speciem capit ex termino ad *quem*, & non ex termino *à quo*, dicere oportet, iustificationem impij ex parte termini ad *quẽ* non esse solum acquisitionem iustitiæ, seù gratiæ; sed esse acquisitionem iustitiæ vt expulsivæ, & destructivæ peccati, quasi inter nos, & Caietanum habeatur hoc discrimẽ, quod in sententia Caietani terminus primo acquisibilis per iustificationem est iustitia, vt expellẽs peccatum; in nostra sententia non vt expellens, sed vt expulsiva, vel vt connexa cum expulsione peccati, sic quod primo intendit Deus ex parte termini ad *quem* motus iustificationis, est gratia vt connexa cum expulsione peccati, sic enim integramus motum iustificationis ex duabus mutationibus realiter inter se distinctis. Quod in sententia Caietani veritatem habere non potest, salvamusque specificam distinctionem inter iustificationem Angelorum, & nostram, quam non salvat SS. Herrera.

Fundoque hunc modum dicendi, primo in D. Thom. hic in fine articuli vbi habet: *Et quia motus denominatur magis à termino ad quem, quam à termino à quo, ideò huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu iniustitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino ad quem, & vocatur iustificatio impij.* Ex quo infero, ergo terminus ad *quem* huius iustificationis non est tantum iustitia, sed iustitia impij, non vt mundans actu à peccato: ergo vt mundativa, seù vt connexa cum munditia à peccato. Fundor 2. Quia iustitia, quæ per se primo acquiritur per hanc iustificationem, est per se redemptiva, non ex eo solum, quod fit ex meritis Christi Redemptoris, sed quia redimit nos à peccato: ergo ex parte termini ad *quem* non est sola iustitia, sed iustitia vt redemptiva à peccato, seù vt connexa cum redemptione, & liberatione à peccato.

Dices, quod cum gratia ex natura sua sit expulsiva peccati, voluntas dandi gratiam impio est voluntas dandi gratiam vt expulsivam peccati; & sic non ponent in numero voluntas dandi gratiam absolutè cum voluntate dandi gratiam vt expulsivam: vnde noster modus dicendi non erit distinctus à modo dicendi SS. Magistri Herrera. Sed contra. Nam aliud est gratiam ex natura sua esse peccati expulsivam, & aliud est esse per se connexam cum expulsione: primum habet gratia ex se, secundum habet ex voluntate Dei conferentis gratiam: primum non supponit per se prævisionem peccati, secundum per se supponit in eo, qui iustificatur, peccatum. Deinde gratia vt connexa per se cum expulsione peccati est maior in esse gratiæ, quam gratia solum ex natura rei expulsiva peccati: ergo nostra sententia, quę hoc secundum determinat, distincta valdè est à sententia SS. M. Herrera. Quæ doctrina patet in gratia communicata Angelis, quæ communicata est eis, vt expulsiva peccati ex natura sua; non tamen communicata est, vt per se connexa cum peccati expulsione: siquidem in eorum iustificatione defacto locum non habuit peccati expulsio.

772 Ex his infero iustificationem impij esse remissionẽ peccatorũ, nõ solũ

quia eſt motus claudens in ſe duas mutationes, quarum altera eſt peccatorum remiſsio, ſed quia claudit vt per ſe exactam ab infuſsione gratiæ, quæ illi communicatur, vt per ſe connexa cum remiſsione peccati. Sed obijcies contra hanc noſtram reſolutionem. Gratiam per ſe connecti cum actuali expulſione peccati nõ poteſt convenire gratiæ ex natura ſua, ſed ex voluntate Dei diſtincta à voluntate conferendi gratiam impio: ergo impius non iuſtificatur per ſolam voluntatem collativam gratiæ; ſed inſuper ad ſui iuſtificationem requiret voluntatem extrinſecam Dei per ſe connectentis gratiã cum actuali expulſione peccati: & ſic nõ iuſtificabitur independenter à favore extrinſeco, quod videtur eſſe contra cõmunem ſententiam Thomiſtarum.

Reſpondetur, diſtinguendo Anteced. ſed ex voluntate Dei diſtincta à voluntate conferendi gratiam, reſpective ad iuſtificabile vt ſic, tranſeat Antecedens, reſpective ad impium, nego Antec. & diſt. Conſeq. ergo impius non iuſtificabitur per ſolam voluntatem collativam gratiæ, vt abſtrahit ab impio, & non impio, concedo Conſeq. vt determinat perſonã impij, nego Conſeq. & aliam, quæ ſub infertur. Itaque voluntas efficax conferẽdi gratiam impio eſſentialiter habet non ſolum gratum reddere impium, ſed reddere illum gratum ex impio, & ſic non ſolum terminus iuſtificationis eſt gratia, ſed gratia vt per ſe connexa cum expulſione impietatis. Neque hoc eſt impium iuſtificari dependenter à favore extrinſeco, nam favor extrinſecus, qui reijcitur à Thomiſtis, eſt voluntas extrinſeca Dei ſupponens aliam voluntatem conferendi gratiam impio, quod nos non dicimus, ſed tantum aſſerimus voluntatem conferendi gratiam impio intranſitive eſſe voluntatem conferendi gratiam, vt per ſe connexam cum expulſione peccati. Itaque inter nos, & ponentes dependentiam à favore extrinſeco eſt magnum diſcrimen in eo, quod ipſi autumant gratiam, etiam collatam impio eſſe inſufficientem ad tollendum peccatum impij, niſi de novo adveniat favor extrinſecus Dei de ablatione peccati; nos autem dicimus voluntatem conferendi gratiam impio eſſe voluntatem conferendi gratiam vt per ſe connexam cum expulſione peccati: & ſic ex vi illius ſolius decreto auferri peccatum abſque nova voluntate. Sed de hoc plura dicam infra, dum ex profeſſo hoc tractabo.

§. VI.

Vtrũm iuſtificemur per aliquam formam nobis intrinſicè inhærentem?

773 CIrca hoc quæſitum ſunt variæ ſententiæ. Prima eſt animã noſtram per ſe ipſam, & ſimul per iuſtitiam Dei eſſe iuſtam. Authores, qui hoc tenent, fundãtur in eo, quod putant ſubſtantiam animæ eſſe quandam portionem ſubſtantiæ Dei eiuſdem rationis cum illa: & ideò ſicut ſubſtantia Dei per ſe ipſam eſt iuſta, ita & anima noſtra, quæ eſt de ſubſtantia Dei, per ſe ipſam eſt iuſta. Ita tenuerunt Pricilianiſtæ, Manichęi, & Nicolaus Diaconus. Hoc ipſum tenuerunt Pelagiani, & Vbicleph. De quo videatur Vvaldenſis tomo de Sacramentalibus tract. 1. num. 7. 8. & 9. Secunda ſententia eſt nos eſſe iuſtos per ipſam increatam iuſtitiam Dei nos inhabitãtem, ab illaque nos denominari iuſtos, quia Deus nullam aliam iuſtitiam acceptat. Ita Oſiander in confutatione libri Melanton, quem edidit cõtra illum. Tertia ſententia dicit formalem iuſtitiam, qua ſumus iuſti eſſe ipſam iuſtitiam, qua Chriſtus formaliter eſt iuſtus: fidem vero eſſe veluti manum, qua illam aprehendimus, aut diſpoſitionem, per quam nobis applicatur. Ita tenent Luthærus ad Galat. 2. Melanton in confeſsione Auguſtana art. 2. Illiricus Centuria prima lib. 2. & Calvinus lib. 3. inſtitut. cap. 11. §. 2. ad 3. Quæ vero ſit iuſtitia Chriſti, quę nos iuſtificat, nõ eſt certum apud hæreticos: habent enim ſuper hoc pluſquam viginti ſententias.

Quarta ſentẽtia eſt dari in nobis aliquam iuſtitiam inhærentem, ſed quæ ſit imperfecta, & non ſufficit facere nos dignos beatitudine, niſi accedat iuſtitia Chriſti, qua veluti complemẽto, & forma perfecta perficiatur noſtra iuſtitia. Exemplũ huius habemus in ſatisfactione Chriſti, & noſtra: etenim noſtra eſt quidem vera ſatisfactio pro peccatis, ſed imperfecta & inſufficiens ad reddendum æquale de rigore iuſtitiæ, & tamen coniuncta ſatisfactioni Chriſti, tali modo perficitur,

vt

vt simul cum illa æqualis sit offensæ de rigore iustitiæ: similiter philosophãtur Authores huius sententiæ de nostra iustitia. Ita tenent Bucerus, & Hemnitius, vt refert Toletanus in Apologia pro Concilio Trident. Quinta sententia affirmat non solum quoad renovationem interiorem, sed etiam quoad remissionem peccatorum impij iustificationem fieri per gratiam intrinsecam nobis inhærentem. Hanc tenent omnes Catholici Theologi, vt certum de fide, vno Suario excepto, qui docet solum esse de fide, iustificationem quoad interiorem animæ renovationem fieri per formam intrinsecam; non vero quoad remissionem peccatorum. Sed quoad vtranque partem esse de fide docet Belarminius lib. 2. de iustificatione cap. 6. §. *est autem*, vbi ait illam esse adeo certam, vt negari non possit secundum doctrinam Ecclesiæ Catholicæ.

§. VII.

Refutantur errores relati vt manifeste pugnantes contra fidem Catholicam.

774 ET quidem primus error evincitur ex definitione Concilij Toletani primi, & Brachar. primo cap. 5. & ex epistola Leonis Papæ 91. ad Turibium Asturicensem, vbi definitur animam non esse de substantia Dei. Si ergo anima non est de substantia Dei, non poterit esse formaliter iusta per hoc, quod sit portio substantiæ Dei. Secundo quia in Concilio Tridentino Sess. 6. cap. 7. & canone 11. definitur causam formalem nostræ iustificationis esse iustitiam, quam Deus infundit cordibus nostris; quod autem animę infunditur, non est de substantia ipsius animę. Deinde ibidem canone 4. diffinitur nos per nostros actus disponi ad recipiendam gratiam iustificationis. Et cap. 7. diffinitur nos habere bona opera ante iustificationem. Et canone 24. diffinitur nostram iustitiam augeri per nostra bona opera. Et canone 28. diffinitur gratiam iustificationis amitti per peccatum; sed nos per actus nostros non disponimur ad habendam animam, nec augemus illam per bona opera nostra, nec amittimus illam per peccatum, nec ante illam habemus bonos actus: ergo essentia eius non est iustitia, qua iustificamur.

Tertio, quia si hoc haberet veritatem, sequeretur hominem necessariò esse iustum, quia necessariò omnis homo habet animam: ergo si per eam formaliter iustificatur, omnis homo necessariò erit iustus. Quarto per gratiam iustificationis sumus hæredes beatitudinis, vt dicitur ad Titum 3. sed nõ sumus hęredes illius per substantiam animæ, quia vt dicitur Isaiæ 64. beatitudo superat omnem ordinem naturæ, & omnem conditionem naturalem: ergo.

775 Secundus error reijcitur ex Concilio Tridentino Sess. 6. canone 7. vbi dicitur: *Iustificationis nostræ vnica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicèt à Deo donati renovamur spiritu mentis nostræ, & non tantummodo reputamur, sed verè iusti nominamur, & sumus, iustitiam in nobis recipientes, vnusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sãctus partitur singulis, prout vult.* Et iterum infra: *Id in hac impy iustificatione fit, dum eiusdem Sanctissimæ Passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret: vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem.* Et canone 10. diffinit, *si quis dixerit homines formaliter esse iustos per ipsam iustitiam Christi, anathema sit.* Et can. 11. dicitur: *Si quis dixerit, homines iustificari sola imputatione iustitiæ Christi, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, & quæ illis inhæreat, anathema sit.* Ex quibus diffinitionibus patet esse contra fidem affirmare, quod nostra iustificatio sit tantum per extrinsecam communicationem iustitię Dei, vel Christi.

Secundo convincitur contra prædictum errorem ex locis S. Scripturæ. Primus desumitur ex illo ad Rom. 5. *Si vnius delicto mors regnavit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ, & iustitiæ suscipientes, &c. Sicut enim per vnius inobediẽtiam peccatores constituti sunt multi, ita per vnius obedientiam iusti constituentur multi.* Vbi illa verba, *abundantiam gratiæ, & iustitiæ suscipientes*, & illa: *Iusti constituentur multi*, significant nos habere iustitiam

ſtitiam intrinſecam,& inhærentem,nam extrinſecam nõ ſuſcipimus in nobis, nec illa conſtituet nos vere iuſtos, licèt faceret,vt reputemur iuſti. Et vt comparatio Adæ & Chriſti ſit bona, oportet, vt vnuſquiſque iuſtorum accipiat à Chriſto iuſtitiam ſibi intrinſecam, ſicut accipimus ab Adamo peccatum originale nobis intrinſecum.

Secundum teſtimonium ſit ex eodem cap.5. *Charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis.* Super quod Auguſtinus lib. de Spiritu, & litera cap.32. ait: hic Paulum loqui de charitate,non qua Deus nos diligit, nam illa manet in eo,& nõ diffunditur in nobis, ſed de ea, qua nos diligimus Deum, & recipimus in nobis,vt iuſtificemur. Tertium ſit illud ad Roman. 8. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorũ Dei, in quo clamamus Abba, Pater*, hic ſpiritus,quem in nobis recipimus, ſignificat gratiam,per quam efficimur filij Dei. Plura alia teſtimonia, qui deſiderat, videat Belarminium lib.2. de iuſtificatione c.3.

Tertiò inſtatur contra prædictum errorem. Chriſtus eſt verum caput iuſtorum influens gratiam in illis, vt dicitur ad Coloſ.1.& ad Epheſios 4. & id ſignificat illud Ioan.1. *De plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia*: ergo iuſti recipiunt in ſe intrinſecam vitam gratiæ: nam membra vivunt per vitam ſibi intrinſecam,& non ſolum per vitam extrinſecam capitis. Idem ſignificat, quod habetur in ſcriptura, ſæpè nos per gratiã regenerari,vel effici,& eſſe filios Dei: nã regeneratio,& nativitas filij requirit vitã, & formam intrinſecam in eo, qui regeneratur, & naſcitur filius. Quarto. Gratia Dei, & Chriſti ſunt cauſa efficiens principalis,& inſtrumentalis noſtrę iuſtitiæ: ergo non ſunt cauſa formalis, qua efficimur iuſti, quia efficiens, & forma diſtinguuntur realiter. Confir. Nullus denominatione reali, & abſoluta denominatur talis formaliter à forma extrinſeca; ſed multi ſunt formaliter iuſti, & hæc denominatio eſt realis, & abſoluta: ergo non provenit à iuſtitia extrinſeca Dei, vel Chriſti.

776 Dices cum Vazquez diſp.102. cap.3. Maiorem eſſe falſam; nam humanitas Chriſti dicitur iuſta, & ſancta à perſonalitate Verbi, & Deitate, quæ non eſt forma intrinſeca illi: ergo effectus formalis benè poteſt provenire à forma extrinſeca. Deinde vrina, & medicina dicuntur formaliter ſana à ſanitate animali intrinſeca, illis autẽ extrinſeca. Deinde agens actione formaliter tranſeunte denominatur realiter formaliter agens; & tamen actio formaliter tranſiens non inhæret agenti, ſed paſſo: ergo falſum eſt, quod non poſsit aliquid formaliter denominari à forma illi extrinſeca.

Sed hæc exempla efficaciter non probant contra rationem noſtram. Non quidem primum, nam perſonalitas,eſto non inhæreat humanitati, nec eam informet, intrinſicè tamen vnitur illi per modum termini: eſt enim pars intrinſeca huius compoſiti, quod dicitur homo, & ſic ſanctitas ſubſtantialis humanitatis poteſt ab illa humanitati cõmunicari. Deus autem, nec Chriſtus non vniuntur cum hominibus ſubſtantialiter intrinſicè: & ſic nequeunt illos formaliter denominare iuſtos. Similiter non probat ſecundum exemplum. Nam cum dicimus vrinam ſanam, nolumus dicere, quod vrina ſit ſana ea proprietate, qua dicimus animal eſſe ſanum, ſed tantum volumus ſignificare eſſe ſanam ſignificative, id eſt, eſſe ſignum ſanitatis,quæ reſidet in animali, quod per analogiam attributionis ſanum dicimus. Nos autem eſſe iuſtos formaliter non eſt ſignificare iuſtitiam Dei, vel Chriſti, neque noſtram iuſtitiã eſſe cauſam inſtrumentalem iuſtitiæ, quæ ineſt Chriſto, vt ſicut medicina dicitur ſana, quia inſtrumentaliter cauſat ſanitatem animalis, ita homines dicatur iuſti, quia inſtrumentaliter cauſant iuſtitiam Chriſti: & ſic non tenet paritas. Nec tertium convincit,quia actus tranſiens ex ſuo differentiali conceptu habet denominare agens, non quia indenominabili ſubiectetur, ſed quia procedit ab eo realiter, in quo aſsimilari non poteſt noſtra iuſtitia, de cuius conceptu non eſt, quod ab alio ſit, ſed quod ſubiecto, quod denominat realiter inſit: & ſic exempla adducta nihil probant contra Catholicam veritatem. Per quod manet confutatus tertius error.

777 Quartus error impugnatur ſic. Nam in Trident. Seſſ.6.cap.7. dicitur quod cauſa formalis noſtræ iuſtificationis eſt vnica,ſcilicèt iuſtitia, quam recipimus à Deo, vnuſquiſque ſuam,ſecundũ quam verè ſumus,& denominamur iuſti: ergo

ergo iuſtitia, qua ſumus, & denominamur iuſti, non eſt duplex, altera iuſtitia Chriſti, & altera iuſtitia noſtra; ſed iuſtitia in nobis recepta ſufficit, vt vere ſimus, denominemur, & conſtituamur iuſti ſine iuſtitia Chriſti extrinſeca, quæ nos reddat formaliter iuſtos. Quod videtur ſignificare Paulus ad Rom. 5. vbi ait: *Abundantiam gratiæ ſuſcipientes, iuſti conſtituentur multi*: ergo vt teneat ſimilitudo Pauli, ſicut homines per intrinſecũ peccatum originale conſtituuntur peccatores ſimpliciter, & abſolutè, ita per gratiã, quam à Deo recipimus nobis intrinſecã ſufficienter conſtituimur iuſti.

Secundo. In nobis datur iuſtitia ſufficiens, & perfecta ad denominandos nos formaliter iuſtos, & ad expellenda peccata ab animabus noſtris: ergo vt ſimus formaliter iuſti, non indigemus iuſtitia Chriſti extrinſeca formaliter complente noſtram iuſtificationem. Anteced. prob. ſupponendo, quod ſivè gratia, & charitas identificentur realiter, ſivè diſtinguãtur, tamen ipſa gratia, & iuſtitia, qua iuſtificamur, perficitur iuxta perfectionem charitatis, & ideò ſi in nobis in via datur perfecta charitas, debet etiam dari perfecta iuſtitia; ſed in nobis in via dari perfectam charitatem docet Ioannes in ſua Canonica cap. 2. dicens; *Qui ſeruat verbum eius, in hoc vera charitas Dei perfecta eſt.* Et cap. 4. dicens: *In nobis eſſe perfectam charitatem, ſi diligamus invicem*, & homines eſſe aliquando perfectos admittit Paulus 1. ad Corinth. 13. & Philip. 3. Coloſſenſ. 4. & 1. ad Timoth. 3. ſed perfectio hominis in via conſiſtit in charitate, vt oſtendit D. Th. 2. 2. q. 184. art. 1. & 2. vbi docet hominem in hac vita poſſe habere perfectam charitatem: ergo.

Vltimo confutatur hic error. Si hæretico deſperanti, & impœnitenti infundantur fides, ſpes, & pœnitentia, illę virtutes conſtituent ſufficienter iſtum hominem fidelem, ſperantem, & pœnitentem, non obſtantibus peccatis contrarijs, quæ antea habebat; & hoc ſine dependentia à ſimilibus virtutibus, quæ ſint in Chriſto, quia Chriſtus non habet illas: ergo ſimiliter gratia nobis inhærens per ſe ſufficiet conſtituere nos formaliter iuſtos, & expellere omnia peccata noſtra, quantumvis infinita, quia habet infinitam virtutem ad deletionem peccatorum, ſicut quodlibet peccatum mortale habet virtutem excludendi quamlibet gratiam, quantumvis eſſet infinita. His ergo reiectis, quæ manifeſtè contra fidem Catholicam pugnant, ſtatuitur noſtra concluſio.

§. VIII.

Quid tenendum circa hoc quæſitum?

778 IAM de medio ablatis errorũ nebulis, veritas Catholica ſit. Non ſolum quoad renovationẽ interiorem, ſed etiam quoad remiſſionẽ peccatorum iuſtificatio impij fit per intrinſecam gratiam nobis inhærentem, & nõ per extrinſecum favorem, aut iuſtitiam Dei, vel Chriſti nobis imputatam. Prob. 1. ex illo ad Rom. 5. *Iudicium ex vno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iuſtificationem.* Vbi Paulus, teſte D. Tho. in eodem loco, non loquitur de Chriſto, ſed de gratia nobis per Chriſtũ collata, & de illa ait, quod liberat nos à multis peccatis. Ita intelligunt Paulum Hieronymus, Sedulius, & Lyra ibi, & Chryſoſtomus homilia 10. ad Rom. & Auguſtinus in Enchyridion cap. 50. ex hoc loco probat per gratiam nobis collatam remitti peccata noſtra.

Secundo prob. ex tribus teſtimonijs Concilij Tridentini: primum ſit ex Seſſ. 6. cap. 7. vbi cum Concilium diffiniſſet iuſtificationem includere remiſſionem peccatorum, & interiorem renovationẽ, & dixiſſet cauſam efficientem illius eſſe miſericordiam Dei, cauſam vero finalem eſſe gloriã Dei, & Chriſti, & cauſam meritoriam eſſe Paſſionem Chriſti de eodẽ effectu, qui procedet ab iſtis cauſis, ait: *Quod cauſa formalis illius eſt gratia nobis collata, ſed miſericordia Dei, & meritum Chriſti non ſolum ſunt cauſa interioris renovationis, ſed etiam remiſſionis peccatorum, dicitur enim Iſaiæ 44. Ego ſum, qui deleo iniquitates tuas.* Et Actorum 8. de Chriſto dicitur, *quod illi omnes prophetæ teſtimonium perhibent, quod per ipſum accipimus remiſſionem peccatorum*: ergo iuxta eandem diffinitionem certum debet eſſe, quod cauſa formalis remiſſionis peccatorum eſt gratia nobis infuſa, alias non ſufficienter expreſſiſſet Concilium cauſam formalem totius iuſtificationis, ſicut expreſſit cauſam efficientem, finalem, & meritoriam.

Se-

Secundum habetur in eodem cap. 7. vbi ſic dicitur: *Et quanquam nemo poſsit eſſe iuſtus, niſi cui merita Chriſti communicantur; id tamen in hac impij iuſtificatione fit, dum charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris.* Ex quo ſic arguitur. Hominem eſſe iuſtum includit remiſsionem peccatorum, & renovationem interiorē; ſed hominem eſſe iuſtum formaliter fit per charitatem, vel gratiam diffuſſam in cordibus noſtris: ergo per illam remittūtur etiam peccata. Tertium habetur Seſſ. 5. decreto de peccato originali, vbi ſic dicitur: *Si quis per Ieſu Chriſti Domini noſtri gratiam, quæ in baptiſmo confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam aſſerit, non tolli totum id, quod verā, & propriam rationem peccati habet, anathema ſit.* Vbi Concilium expreſſe aſſerit, peccatum remitti per gratiam intrinſecam collatam in baptiſmo: ergo de fide eſt per gratiam remitti peccata. Quā eſſe mentem Concilij teſtatur Catheciſmus eiuſdem Concilij in tractatu de Baptiſmo dicens: *Eſt autem gratia quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credē dum ſub pena anathematis proponit, nō tantum per quam peccatorum fit remiſsio, ſed diuina qualitas in anima inhærens, quæ noſtrarum animarum maculas delet.* Ecce mentem Concilij explicatam à Catheciſmo.

779 Tertio prob. Secundum fidem tenendum eſt, quod Sacerdos abſolvens, vel baptizans non ponentem obicem remittit peccata; ſed non remittit illa, niſi quia confert gratiam, per quam remittūtur, & nō quia cauſat extrinſecam acceptationem Dei, vel applicationem iuſtitiæ Chriſti: ergo. Quarto. Forma, quę acquiritur in omni motu, expellit formaliter formam contrariam, & terminum *à quo*; ſed gratia eſt, quæ acquiritur in iuſtificatione: ergo illa expellit formaliter peccatum contrarium, ſicut ipſum peccatum manēs in anima expellit gratiam. Ex dictis infertur cōcluſionem noſtram quoad omnes ſuas partes eſſe de fide contra Patrem Suarez, qui exiſtimat de fide tātum eſſe, quod iuſtificatio quoad interiorem animæ renovationem fiat per formam nobis intrinſicè inhærentem; non vero eſſe de fide fieri per formam intrinſecā quantum ad remiſsionem peccatorum. Sic tenet tomo 1. in 3. p. diſp. 4. ſect. 8. §. *Supereſt*, vbi habet; quamvis ergo quis ſentiret remiſsionem peccati fieri formaliter ſola extrinſeca cōdonatione Dei, nihil apertè diceret contra hāc Concilij definitionē, quia adhūc veriſsimum eſſet gratiam, qua iuſtificamur non eſſe tantū favorem Dei, quia licèt includat illum, non tamen ſolum illum, ſed etiam gratiā inhærentem, hanc ad rectificandum interius hominem, illum ad tollēdum peccatum.

Cæterum quod concluſio noſtra quoad vtramque partem ſit de fide, clarè patet ipſa ratione, qua vtitur ipſe Suarez ad probandum eſſe veriſsimum iuſtificationem eſſe remiſsionem peccatorum in eodem §. Nam Concilium definit Seſſ. 6. cap. 4. iuſtificationem impij eſſe translationem ab ſtatu peccati in ſtatum gratiæ, poſterius vero magis declarans hanc definitionem Concilij dicit, iuſtificationem non eſſe ſolam peccatorum remiſsionem, ſed etiam eſſe ſanctificationem, & renovationem interioris hominis: iuſtificatio ergo ex mente Concilij vtrumque includit infuſionem ſcilicèt boni, & remotionem mali. Et cap. 7. docet vnicam cauſam formalem huius iuſtificationes eſſe gratiam inhærentem: ergo ex verbis Concilij iuſtificatio eſt renovatio interioris hominis, & peccati depulſio: eſt ergo concluſio noſtra quoad vtramque partem de fide. Et quidem Calvinus, vt ſupra vidimus, libenter fatebatur iuſtificationem eſſe à forma intrinſica inhærente quantum ad interiorem animæ renovationem, & ſolū negabat remiſsionem peccatorum fieri per formam intrinſecus inhærentem: ergo vt Concilium ei adæquatè ſe opponat debuit diffinire iuſtificationem quoad vtramque partem fieri per formam intrinſecam, alias nihil contra Calvinum in his diffinitionibus Concilij actuatum eſſet.

§. IX.

Soluuntur argumenta hæreticorum.

780 PRimo arguunt hæretici. Nam ſecundæ ad Corinth. dicitur: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, vt nos efficiamur iuſtitia Dei in illo.* Quo ſignificatur, quod ſicut Chriſtus dictus eſt peccatum ex noſtris peccatis, quæ ſunt in nobis, extrinſecè imputatis illi; ita nos efficimur iuſti

per

per iustitiam, quæ est in Deo, nobis imputatam per meritum Christi. Confir. Ad Rom. 3. dicitur: *Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in eum.* Quo significatur iustitiam, quę est in Deo, aprehensam per fidē Christi iustificare nos: ergo.

Ad hoc argumentum aliqui parum affecti prætendunt carpere Caietanum, eo quod in explicatione loci adducti dixerit iustitiam Dei in Christo dici iustitiam Dei, quia est vera iustitia ad differentiam nostræ, quæ est velut pannus menstruatæ, & ideò, ait, cum communicetur nobis meritum Christi, efficimur iustitia Dei in Christo, quia efficimur iusti non iustitia nostra, sed iustitia Dei in Christo communicata nobis. Sed Caietanus ipse se explicat, quod videlicet efficiamur iustitia Dei in Christo, non formaliter, sed effectivè, vel meritoriè: subdit enim, efficimur enim coram Deo iusti ex merito Christi, & satisfactione eius, &c. Etenim sicut in linea essendi omnis creatura comparata cum esse Dei est nihil iuxta illud: *Omnia tanquam nihilum ante te*, ita in linea iustitiæ nostra iustitia comparata cum iustitia Dei, & Christi non est iustitia, sed tota Dei iustitia est, cum quo tamen stat, quod absolutè nostra iustitia vera iustitia sit.

Sed explicatio vera, & tenenda prædicti loci est, quod iuxta phrasim vsitatā scripturę ibi accipiatur abstractum pro concreto, ita vt Christum factum esse pro nobis peccatum sit idem, & factum esse sacrificium pro peccato, vt nos efficiamur in illo, id est, per meritum, & causalitatem illius iustitia Dei, id est, maximè iusti, nam ille genitivus *Dei* ad auget significationem nominis, cui additur, vt Psalm. 35. *Montes Dei*, id est, maximè sublimes. Et Psalm. 79. *Cedros Dei*, id est, maximè excelsas, ita hic: *Iustitia Dei*, id est, maximè iusti.

Ad confirm. dico ibi iustitiam Dei significare non eam, quam Deus habet in se, sed quam Deus causat in nobis inhærentem, & quia ad illam disponimur per fidem, ideò dicitur, quod iustitia, quā Deus causat in nobis, est per fidem, quia primus motus mentis nostræ, qui intervenit in iustificatione, est motus fidei. Sic Div. Th. ibidem. Dicitur autem iustitiam Dei esse per fidem Iesu Christi, non vt quasi per fidem mereamur iustificari, quasi ipsa fides ex nobis existat, & per eam mereamur Dei iustitiam, sicut Pelagiani dixerūt; sed quia in ipsa iustificatione, qua iustificamur à Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem.

781 Secundo arguitur ex illo ad Rom. 5: *Per vnius iustitiam in omnes homines in iustificationē.* Et iterum, *per vnius obeditionem iusti constituantur multi.* In quibus illa vox *per* significat causam formalem, & denotat iustitiam, vel obedientiam Christi esse formam, qua iustificamur. Quod idē significant verba ex Paulo 1. ad Corinth. 1. vbi dicitur, quod *Christus est nostra iustificatio, & sanctificatio.* Et illud Hyerem. 23. *Hoc est nomen, quod vocabunt eum, dominus, iustitia nostra*, sicut legitur in Hæbreo: ergo. Confir. Nā istam iustitiam nobis inhærentem damnat Paulus ad Rom. 10. dicens: *Ignorantes iustitiam Dei, & suam volentes statuere iustitiæ Dei non sunt subiecti, finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti.* Quibus in verbis asserit duo: primum nō esse subiectos iustitiæ Dei illos, qui suam propriam, & inhærentem iustitiam volūt statuere: ergo vt subijciamur iustitiæ Dei, oportet non agnoscere in nobis iustitiam nobis intrinsecam, sed extrinsecā Dei, qua iustificemur. Secundū est, Christum datum esse omni credenti, vt iustitiam, qua iustificetur. Cōfir. 2. ex illo Actorum 3. cap. 13. *In hoc*, id est, *Christo omnis, qui credit, iustificatur.* Et Ephæs. 1. *Gratificauit nos in dilecto Filio suo.* Quibus significatur nos iustificari per iustitiam Christi, nobis imputatam, non per iustitiam nobis inhærentem.

Ad hoc argumentum respondetur illa loca solum significare iustitiam, vel obedientiam Christi esse causam efficiētem, vel meritoriam, non vero formalē nostræ iustificationis. Quia enim Christus habet gratiam capitalem, debet efficienter, & meritoriè causare in nobis iustitiam: illa autem particula *per* significat causam efficientem, vel meritoriam, vt Proverb. 8. *Per me Reges regnant.* Ioan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt.* Et ad Rom. 5. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum.* Meritoria verò vt in eodem capite: *Pacem habemus ad Deum per Christum, per quem habemus accessum.* Quas huius particulę explicationes dat D. Th. ibi.

Ad confir. respondetur Paulum ibi tantum damnare eos, qui volunt statuere

iusti

iustitiam suam, id est, eam, quam putant ex se habere, & ignorant iustitiam Dei, id est, quod si quam habent, recipiunt illam à Deo; non vero damnat sentientes se habere iustitiam intrinsecam, causarã tamen à Deo per merita Christi, ita Concilium Trid. Sess. 6. capite 7. Ad secundã confir. Resp. particulã *in* significare idẽ, quod *per*, de quo latè in libro Hypotepoſcon, cap. 10. & ita sensus est, quod iustificamur in Christo, id est, *per* Christum, vt causam efficientem, & meritoriam, vel propter Christum, vt causam finalem. Ita D. Thom. & Caiet. ibi.

782 Tertio arguitur authoritate Sanctorum. Nam Bernardus epistola 190. ad Innocentium, & serm. 22. in Cantica ait: *Nos esse iustos, iustitia Christi*, & in Psalm. 61. ait: *Memorabor iustitiæ tuæ solius, ipse enim est mea iustitia, nempè factus est mihi iustitia à Deo.* Hieronymus Hieremiæ 31. & alibi cum pluribus Sanctis docent, omnem vitam nostram non tantum comparatione divinæ puritatis, sed etiam secundũ se ita esse imperfectam, & deficientem, vt nulla in ea reperiatur iustitia, in qua possimus sperare, sed solum in misericordia Dei, quod videtur suaderi in prædicto loco Hieremiæ 31: *Si Filius honorabilis Ephraim, miserans miserabor eius, &c.* Vbi Hieronymus ait, quemlibet hominem, quantumvis impleverit mandata Dei, & omnem eius iustitiam, indigere misericordia Dei, quia scilicèt est imperfecta: ergo non sumus iusti per iustitiam nobis inhærentem, si enim illa daretur in nobis, possemus operari in illa, quia deberetur ei beatitudo, vt præmium, vel vt hæreditas.

Ad hoc argumentum respondetur Bernardum ibi agnoscere iustitiam nobis intrinsecam, donatam tamen à Deo, & ideò quando ait, quod sumus iusti iustitia Christi, intelligitur de iustitia; quam in nobis causavit, & meruit Christus, sicut sumus peccatores peccato Adæ, id est, peccato nobis intrinseco, causato tamen ab illo. Similiter quando ait Christũ esse nostrã iustitiã, intelligit causaliter: quia causat illã, ita docet ser. 5. super illud Isaiæ 6. *Vidi Dominum, &c.* Ad Hieronymum, & alios dico loqui de operibus nostris factis ex naturalibus, nõ enim possumus sperare, aut confidere in illis, quod erunt causa nostræ salutis. Ita Sixtus Senensis lib. 3. Bibliotecæ annotatione 232. Vel loquuntur de immunditia peccatorum venialium, propter quorum admixtionem nullus iustus, excepta B. Virgine, habet iustitiam omninò purã, nisi specialiter confirmentur, vel conservent à Deo. De quo vide Bernard. ser. 5.

783 Quarto arguitur. Ita se habet satisfactio ad satisfaciendum, sicut iustitia ad iustificandum; sed homines satisfaciunt Deo pro peccatis suis ex rigore iustitiæ per satisfactionem in Christo existentem, & ipsis moraliter applicatam: ergo iustificantur etiam per iustitiam in Christo existentem, & cum eis moraliter media fide coniunctam, quin alia iustitia inhærens indispensabiliter requiratur. Min. ostenditur. Quia homines nequeunt per actus proprios satisfacere Deo pro suis peccatis ex rigore iustitiæ: ergo vel non ita satisfaciunt, vel satisfaciunt per satisfactionem à Christo Domino elicitam, & eis moraliter applicatam.

Ad hoc argumentum nego Conseq. & differentiam assignat D. Th. 3. part. q. 48. art. 2. ad 1. dicens: *Quod caput, & mẽbra sunt quasi vna persona mystica, & ideò satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra. In quantum etiam duo homines sunt vnum in charitate, vnus pro alio satisfacere potest. Non autem est simulis ratio de confessione, & contritione, quia satisfactio consistit in opere exteriori; ad quam assumi possunt instrumenta, inter quæ computantur etiam amici.* Sic D. Thom. contra quam literam statim occurrit obiectio, quod confessio etiam est actus exterior; & tamen vnus nequit confiteri pro alio: ergo disparitas adducta nõ solvit argumentum.

Sed respondetur ex Caietano ibidem confessionem esse actum exteriorẽ, prout actus exterior distinguitur contra actum internæ potentiæ, sicut videre actus exterior dicitur, prout distinguitur ab actu imaginationis; non vero quoad medium, quod est tantum medium rationis, quod per prudentiam in actibus humanis apponit ratio: satisfactio autem est actus exterior quoad medium, quoad est æquari debito, exibendo totum, quod debebatur secũdum æqualitatem rei ad rem. Ex quo sequitur posse vnum satisfacere pro alio: non vero confiteri pro alio, vel conferi pro alio.

784 Cæterum doctrina hæc non

ſolvit argumentum ex hæreticis propoſitum, quod non facit vim in exemplo cõfeſsionis, & contritionis, ſed in iuſtitia, per quam interius renovamur, & remittuntur noſtra peccata. Sic ergo arguitur: ſatisfacimus per ſatisfactionem alterius: ergo & poſſumus iuſtificari, id eſt, eſſe iuſti per iuſtitiam alterius. Vnde ex alio capite debet inquiri ſolutio. Quam tradunt Salmanticenſes hic num. 42. negando Maiorem ob manifeſtam diſparitatem inter iuſtificationem, & ſatisfactionem: hæc quippe ex genere ſuo eſt quid morale, & poteſt moraliter applicari ei, cum quo ſatisfaciens eſt moraliter vnitus, & ſic vnus homo poteſt pro altero ſatisfacere. Cæterum iuſtificatio, ſeu ſanctificatio ex genere ſuo eſt quid phyſicum: importat enim inter alia vera principia phyſica ad eliciendum operationes ſupernaturales, quibus coniungimur Deo, & mancipamur divino cultui, qua ratione nequit vnus homo ſanctificari, aut iuſtificari per ſanctitatem, vel iuſtitiam alterius, ſicut manus poteſt ſatisfacere pro delicto, quod lingua commiſit, non tamen poteſt eſſe formaliter calida per calorem in lingua exiſtentem.

Sed inſtauro alio modo argumentum. Iuſtitia noſtra eſt ita imperfecta, vt nequeat radicare in anima virtutem iuſtitiæ, per quam ad æqualitatem poſsimus ſatisfacere pro peccato noſtro; vnde ad ſatisfaciendum ad æqualitatem pro delicto indiget iuſtitia perfecta Chriſti: ergo inſufficiẽtia eius completur per Chriſti iuſtitiam, & ſic ſaltem completivè erimus formaliter iuſti iuſtitia Chriſti. Confir. Vt nos adæqualitatem ſatisfaciamus pro peccato noſtro, indiſpenſabiliter requiritur nos vniri Chriſto, vt membra capiti: ergo iuſtitia noſtra, vt purè perſonalis, non eſt ſufficiens ad ſatisfaciendum pro noſtro delicto, ſed indiſpenſabiliter requirit iuſtitiam Chriſti, vt ſuplentem in ſufficientiam noſtram.

Ad hoc diſt. Conſeq. Inſufficientia eius, &c. inſufficientia oppoſita ſufficientiæ eius ſimpliciter tali, nego ſuppoſitum, inſufficientia oppoſita ſufficientiæ quoadmodalem perfectionem, conc. Conſeq. Itaque iuſtificationem noſtrã eſſe inſufficientem poteſt intelligi dupliciter: primo quoad ſubſtantiam iuſtificationis, quę conſiſtit in renovatione animæ, & remiſſione peccatorum, & hoc modo noſtra iuſtificatio non eſt inſufficiẽs, neq; quoad aliquid horum indiget Chriſti iuſtitia, ſiquidem gratia, quæ per illam adquiritur, vtrumque formaliter præſtat: alio modo poteſt dici inſufficiens quoadmodum, quia in puro homine non poteſt radicare ſatisfactionem pro culpa exhibendo obſequium tanti valoris, quantæ gravitatis eſt culpa mortalis: & hanc inſufficientiã concedo, quod habet noſtra iuſtitia, & quoad hoc ſuppleri poteſt per iuſtitiam Chriſti nobis vnitam ea vnione, qua caput vnitur membris, in quo nullum invenio inconveniens. Ex qua doctrina reſpõdetur ad confirm.

785 Vlteriùs arguitur. Gratia acquiſita per iuſtificationem nequit ſe ipſa remittere peccatum ſub omni ratione reperta in peccato: ergo nequit perfectè iuſtificare animam. Conſeq. eſt bona, & Antec. prob. Nam gratia ſub omni ſua ratione ſubiectatur in anima; peccatum autem ſub ratione mali Dei moraliter ſubiectatur in Deo: ergo nequit deſtrui per gratiam. Ad hoc reſpondent Salmanticẽſes, quod licèt gratia immediatè formaliter per ſe ipſam non excludat offenſam paſsivam Dei, nihilominus actus divinus, per quem gratis petit produci, prædictam offenſam expellit, nam eo ipſo quod Deus gratiam in homine producat, & gratum, ac ſibi acceptum faciat, remittit iniuriã, deponit odium, & condonat offenſam. Vnde etiã gratia habet ſuo modo offenſam deſtruere; non quidem vt forma ipſi immediatè, & ſubiectivè oppoſita, ſed vt terminus neceſſariò connexus cum actu divino, per quem formaliter, & immediata excluditur offenſa: & ſic gratia offenſam Dei expellit formaliter indirectè, & completive: eſt enim terminus formæ, per quam offenſa deponitur.

Hæc tamen ſolutio non placet. Nam iuxta eam prius intelligeretur in iuſtificatione ablatio offenſæ, quam communicatio paſsiva renovationis per gratiam, ſiquidem actus productivus gratiæ, ex quo exit à Deo, prius intelligitur, quam terminus eius; ſed per primum remittitur offẽſa: ergo ante communicationem paſsivã gratiæ, & effectuum formalium eius intelligeretur ablatio offenſę. Hoc autem admitti nõ poteſt, nam offenſa, vt eſt malum Dei, oritur ex macula, quæ eſt malũ meum: vnde quandiù intelligitur in me macula, tandiù intelligitur Deum eſſe

paſsi-

passive offensum? oportet ergo prius auferrè maculam, vt ad ablationem eius directam sequatur indirecta ablatio offensæ: & sic nequit iustificatio incipere ab ablatione offensæ.

Aliter ergo respondetur ad argumentum, negando Antec. Ad prob. conc. Antec. nego Conseq. Nam sicut peccatum existens in voluntate potuit directè maculare animam, & per resultantiam offensam in Deo ponere, ita gratia existens in anima potuit destruere directè peccatũ, vt malum meum, & indirectè, vt est malũ Dei. Nec ad hoc potuit obstare, quod gratia non sit subiectiue in Deo, sed solum in anima, quia cum sit purum morale, sicut ponitur in Deo per actum subiectatum in creatura, ita & aufertur à Deo ad ablationem maculæ, quæ in erat creaturæ.

§. X.

Vtrùm ad remissionem culpæ indigeat gratia fauore extrinseco condonationis?

786 QVidam Catholici opinantur iustificationem nostrã fieri per iustitiam nobis formaliter inhærentem quoad interiorem animæ renouationem, & quoad remissionem peccatorum; Cæterum dicunt hanc iustitiam nobis inhærentem ita esse imperfectam vt indigeat ad præstandos suos effectus misericordia Dei, & fauore eius extrinseco. Sic Scotus in 4. dist. 16. q. 2. §. *Respondeo.* Gabriel, Gregorius, Ochã, Ioannes de Medina, quibus consentiunt Iesuitæ Coninch. disp. 21. de charitate, dub. 8. & videtur ad hoc inclinare Suarez tom. 1. in 3. p. disp. 4. sect. 8. de quibus merito conquæritur. Vazquez cap. 2. dicens recentiores Theologos multo magis miratus sum, quod post præclaram Concilij Trident. diffinitionem tam exilem iustitiam inhærẽtem iustis concesserint, vt ex se non habeat virtutem tergendi maculas, neque eas purgare valeat, nisi fauore, & condonatione Dei releuentur.

Sed videamus ex ipso textu Suarij quid ipse dicat: sic enim habet disput. 4. sect. 8. respondens ad 1. respondetur negando sequelam, scilicet peccatum formaliter remitti per extrinsecum fauorẽ: hoc enim dupliciter intelligi potest, vno modo iuxta opinionem asserentium tam esse intrinsecũ, & essentiale habitui gratiæ expellere peccatum, vt non possit etiã de potentia absoluta talis effectus impediri, nam iuxta hanc sententiam nihil aliud extrinsecum ad expellendum peccatum requiritur præter infusionem horum habituum. In quibus sententiam Catholicorum iuxta mẽtem Tridentini refert. De qua tamen sententia iudicium ferens addit: huius autem sententiæ nullum hactenus vidi sufficiens fundamentum, solum videtur habere quandã pietatis speciem, nam videtur multum extollere excellentiam, & dignitatem gratiæ habitualis, & omninò recedit à sentẽtia hæreticorum, qui totum negotium iustificationis, & remissionis peccati ponunt in extrinseco fauore.

Nihilominus tamen est alius modus explicãdi solidior, & verior, scilicèt quod cum beneficio gratiæ inhærentis simul etiam requiratur diuina condonatio, & remissio culpę, & hoc est magis consentaneum omnibus scripturis, & Patribus. Item est magis consentaneum Concilio Tridentino, quod hæc duo coniungit dicens iustificationem non esse solã peccatorum remissionem, sed sanctificationem, & renouationem interioris hominis. Item est magis consentaneum rationi, quia licèt id, quod est privationis physicæ in peccato, formaliter, & immediatè tollatur per oppositam formam physicã, tamen id, quod est morale, non potest ita immediatè tolli, sed aliquid morale adiungendum est, nam immediatè opposita ad eundem ordinem pertinere debent; hoc autem morale non potest esse, nisi extrinseca condonatio Dei.

Quod etiam à posteriori declaratur; Quia posset Deus de potentia absoluta conservare habitus physicos gratiæ, & charitatis in homine peccante mortaliter, quæ est enim in hoc implicatio cõtradictionis, aut quid est in peccato quod omninò necessitet Deum ad suspendendam actionem, qua conservat gratiam? Si autem potest conservare, potest aliã denuo infundere qualitatem gratiæ peccatori in peccato mananti, seu etiam homini actu peccanti; nam hæc duo eiusdem rationis sunt: ergo quando nunc tollit peccatum infallibiliter infundendo gratiam, necesse est, vt præter infusionem ipsius qualitatis aliquid aliud ex parte sua adiungat, quod ita est distinctum, vt

sit

sit etiam separabilè; hoc autem nihil aliud esse potest, quam hæc moralis condonatio, ac remissio.

787 Sed quia hoc videbatur durum, subinit sequentibus dicens, sed est attentè considerãdum, quod licèt hæc cõdonatio sit distincta ab infusione gratiæ, est tamen cum illa ita necessariò connexa, non tantum ex lege intrinseca, & pacto Dei, vt Nominales putant, sed etiam extrinseco debito, & natura talis formæ, vt propterea quasi vnum, & idem beneficium censeantur. Est enim tanta excellentia illius formæ, quæ est gratia sanctificans, vt ex natura sua nullum grave peccatum in subiecto admittat, neque moralem aversionem ab vltimo fine, eo quod intrinsecè constituat filium Dei, & Deũ per participationem, cui debita est illa puritas à tali peccato: & ideò debitum etiã est huic gratiæ, debito scilicèt cõnaturalitatis, vt peccatũ remittatur, & condonetur ei, cui ipsa infunditur. Et ideò ipsa peccati expulsio formaliter attribuitur ipsi gratiæ, non quidem tanquã primarius effectus formalis: hic enim tantum est positivus realis, ac physicus, sed tanquam secundarius, quasi privativus, & ideò etiam non repugnat de potentia absoluta à forma huiusmodi separari. In his stat sententia huius Iesuitæ de verbo ad verbum.

Quorum verborum succum si premamus, nihil aliud inveniemus, nisi quod iustificatio quoad positivum effectum formalem interiorem, nempè renovationem animæ habeatur per formam intrinsecam nobis inhærentem; quoad verò expulsionem peccati exactivè sit ab ipsa excellentia gratiæ habitualis, formaliter tamen habeatur à favore extrinseco condonationis, hoc exigente gratia ex natura sua: vnde inter Calvinum, & Suarez hanc invenio convenientiam, quod iuxta vtrumque authorem ex duobus, quæ inveniuntur in iustificatione, alterum tantum sit à forma intrinseca nobis inhærente, nempè interior animæ renovatio, remissio autem peccatorum sit à forma extrinseca; cum hoc tamen discrimine, quod in sententia Calvini remissio peccatorum etiam exactivè non fit per gratiam; in sententia tamen Patris Suarez licèt Deus per favorem extrinsecum tantum remittat peccata, tamen hoc fit exigente ex natura sua gratia, vt fiat. Sicut dicitur de speciebus Angelicis, quas habent Angeli per actionem distinctam à creatione, exactas tamen habere exigentia naturæ Angelorum.

788 Cæterum sententia Suarij, & aliorum, qui eam tenent, falsissima est. Et probo argumento, quo ipse Suarez vtitur, & cum ipso nos vsi sumus supra ad probandum esse de fide, quod iustificatio sit remissio peccatorum. Nam Concilium diffinit Sessione 6. capit. 4. Iustificationem impij esse translationem ab statu peccati in statum gratiæ, quam diffinitionem postmodum declarans ait: iustificationem non esse solam peccatorum remissionem, sed etiam esse sanctificationem, & renovationem interioris hominis: vnde ex mente Concilij vtrumque includit iustificatio, infusionem boni, & remotionem mali. Et capit. 7. docet vnicam causam formalem huius iustificationis esse gratiam inhærentem: ergo iuxta Concilium forma, qua remittuntur formaliter peccata, non est extrinseca condonatio, sed ipsa gratia habitualis.

Quod confirmo evidenti argumento meo videri, ex eodem capite, ibi: *Vnde in ipsa iustificatione cum ipsa remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per IESVM CHRISTVM, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem, &c.* Vbi pondero ipsam remissionem peccatorum diffiniri esse infusam, & infero: ergo remissio peccatorum est effectus formalis alicuius formæ infusæ: sit ergo formaliter per aliquam formam infusam, quæ non est alia, nisi gratia habitualis: non ergo remissio peccatorum est effectus formalis extrinsecæ condonationis, sed solius gratiæ. Ad hoc potest responderi ex doctrina Suarij remissionem peccatorum dici infusam, non quia sit à forma infusa, vt album est ab albedine; sed quia gratia habitualis, quæ in iustificatione infunditur, ex natura sua exigit, quod Deus ei, qui iustificatur, cõdonet peccata: sicut iustificatio dicitur remissio peccatorũ, nõ quia per gratiã iustificãtẽ formaliter remittãtur peccata, sed quia gratia

iuſtificationis exigit intrinſecè, & ex natura ſua, quod Deus per condonationem peccata remittat.

Cæterum ſolutio non valet. Nam ea proprietate dicit Concilium remiſſionem peccatorum haberi per infuſionem, qua de fide, ſpe, & charitate dicit haberi per infuſionem; ſed hæc non dicuntur infuſæ, eo ſolum quod exigantur à gratia habituali infuſa: ergo nec remiſsio peccatorum dicitur à Concilio infuſa, quia exigitur à gratia infuſa. Conſequentia eſt bona: Minor certa, & Maior patet ex littera Concilij: *Vnde in ipſa iuſtificatione vna cum remiſsione peccatorum ſimul infuſſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem*: in quibus Concilium eodem prorſus modo dicit infuſſam remiſsionem peccatorum, quo dicit infuſſam fidem, ſpem, & charitatem.

Dices, quod quamvis litera Concilij ſit eadem pro remiſsione peccatorum, & pro fide, ſpe, & charitate: tamen applicata ad diverſa poteſt habere ſenſum diverſum. Eſt autem maxima diverſitas inter remiſsionem peccatorum, & fidem, ſpem, & charitatẽ; hæc enim ſunt quid phyſicum, & capax haberi per infuſionem: remiſsio autem peccatorum eſt quid purè morale, & impoſsibile fieri per formam phyſicam infuſſam; ergo ex verbis Concilij nequit contra Suarez fieri optimum argumentum.

Sed contra eſt. Nam hæc omnia attentè, & maxima adhibita diligentia cõſideravit Concilium; & nihilominus diffinit, *vna cum remiſsione peccatorum hæc omnia ſimul infuſſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem*: ergo ſi ſtandum eſt diffinitioni Concilij, dicendum eſt remiſſionem peccatorum eſſe infuſſam eo modo, quo fides, ſpes, & charitas. Vnde aliter reſpondebis argumento facto negando, quod Concilium diffiniat remiſsionem peccatorũ eſſe nobis infuſſam: non enim hoc ſonant verba adducta, ſed verus ſenſus eorum eſt, quod ſimul cum remiſsione peccatorum accipiat homo per infuſionem fidem, ſpem, & charitatem; ex quo non ſequitur remiſsionem peccatorum haberi per infuſionem, ſed fieri ſimul cum infuſione prædictarum virtutum.

789 Sed contra eſt. Nam antecedenter dixerat Cõcilium: *Id tamẽ in hac impij iuſtificatione fit, dum eiuſdem ſanctiſſimæ Paſſionis merito per Spiritum Sanctũ charitas Dei diffunditur in cordibus eorũ, qui iuſtificãtur, atque ipſis inhæret.* Ex quibus infert: *Vnde in ipſa iuſtificatione cum remiſsione peccatorum hæc omnia ſimul infuſſa accipit homo.* Vbi illa verba: *Hæc omnia* cõprehendit omnia iſta, quæ ſunt effectus formales charitatis diffuſæ in cordibus eorũ, qui iuſtificantur: cumque inter hæc numeretur remiſsio peccatorũ, abſq; dubio inter effectus formales charitatis infuſæ, & difuſæ annumerat Concilium ipſam remiſsionem peccatorum: accipit ergo homo per ipſam impij iuſtificationem non ſolum remiſsionẽ peccatorum, ſed illam accipit vt infuſam, & ſic in hoc ſenſu dicit Concilium, vnà cum remiſsione peccatorum ſimul infuſa accipit homo fidem, ſpem, & charitatem.

Sed vlteriùs inſtatur contra Suarez, diſtinguendo fundamenta, quibus nititur. Primo enim fundatur in eo, quod Concilium dicit iuſtificationem non eſſe ſolam peccatorum remiſsionem. Sed hoc fundamentum eſt, quaſi non eſſet. Nam quid aliud præter hoc iuſtificatio ſit, exprimit Concilium illis verbis: *Sed & ſanctificatio, & renovatio interioris hominis.* Quibus Concilium ſe opponit hæreticis. Etenim hi, quia dicebant Iuſtificationem impij non fieri per iuſtitiam nobis inhærentem, conſequenter affirmabant iuſtificationem eſſe ſolam remiſsionem peccatorum, quę non erat vera remiſsio peccatorum, quia non delebantur per eam peccata, ſed ſolum tegebantur, & non imputabantur: in hacque ſola Iuſtificationem impij dicebant conſiſtere. Quibus ſe opponens Concilium definit non eſſe iuſtificationem ſolam remiſsionem peccatorum, ſic quod iuſtificari dicamur per hoc, quod nobis non imputentur peccata, ſed eſſe ſanctificationem, & renovationem interioris hominis. Quibus explicat duos effectus formales iuſtitiæ nobis intrinſecæ, nempè ſanctificare animam, & remittere peccatum vera remiſsione, ita vt verè deleantur, & nõ ſolum tegantur peccata iuxta definita ab ipſo, quod videlicèt iuſtificatio ſit trãslatio à ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatũ iuſtitiæ. Ex quibus in favorẽ extrinſecæ

seca condonationis nihil habetur prorsus.

790 Sed vellem sciscitari ab Asseclis Suarij, per quem locum arguendi teneat ista Consequentia: Concilium dicit iustificationem non esse solam remissionem peccatorum : ergo includit favorem extrinsicæ condonationis ? Et cum non invenerint, sciant Concilium definisse de iustificatione duo: alterum, quod non erat, nempè solam remissionem peccatorum : alterum, quod erat, nempe sanctificationem , & renovationem animæ interiorem. Quod alijs verbis dixerat alibi, nempè iustificationem esse translationem ab statu iniustitiæ ad statum iustitiæ.

Fundatur secundo Suarez. Quia licèt id, quod est privationis physicæ in peccato, formaliter, & immediatè tollatur per oppositam formam physicam, tamen id, quod est morale, non potest ita immediatè tolli, sed aliquid morale adiungendum est, nam immediatè opposita ad eundem ordinem pertinere debent; hoc autem morale non potest esse, nisi extrinseca condonatio Dei: ergo.

Sed & hoc nihil valet. Nam sicut peccatum habitualiter relinquit maculam in anima, quæ est privatio physica gratiæ, & moraliter subiectat in Deo offensam moralem, vnde est macula nostra, & offensa Dei, ita & gratia illi formaliter opposita non solum est quid physicum, vt expellat privationem physicam, scilicèt maculam, sed etiam in esse gratiæ est quid morale, per quod destruitur moralitas offensæ; amicatur enim anima cum Deo per ipsam gratiam, sicut erat inimica per peccatum. Nec valet dicere, quod gratia est in anima, & offensa est moraliter in Deo: ergo nequit offensa auferri per gratiam. Non, inquam, valet. Nam etiam peccatum est in voluntate; & nihilominus est offensa Dei : ergo & poterit gratia esse in anima, & causare moraliter in Deo non esse offense.

791 Fundatur vlteriùs Suarez. Quia posset Deus de potentia absoluta conservare habitus physicos gratiæ, & charitatis in homine peccante mortaliter, quæ est enim in hoc implicatio contradictionis; aut quid est in peccato, quod omninò necessitet Deum ad suspendendum actionem, qua conservat gratiam ? Si autem potest conservare, potest etiam denuo infundere qualitatem gratiæ peccatori in peccato manenti, seù etiam homini actu peccanti; nam hæc duo eiusdem rationis sunt : ergo quando nunc tollit peccatum infallibiliter infundendo gratiam, necesse est, vt præter infusionem ipsius qualitatis aliquid aliud ex parte sua adiungat, quod ita est distinctum, vt sit etiam separabile; hoc autem nihil aliud esse potest, quam hæc moralis condonatio, ac remissio. Ad hoc pro nunc nego Maiorem, de quo cum exprofesso acturi simus, ne inutiliter idem repetamus, ad alium locum solutionem exactam reservamus. Et hæc de hac quæstione.

QVÆSTIO III.

De causa formali Iustificationis impij.

VIDIMVS in precedentibus contra hæreticos nos iustificari formaliter per formam nobis intrinsecus inhærentem : sed quia nobis non solum intrinsecus inhærent habitus, sed etiam actus vitales, nam vivere non est solum vitaliter agere, sed etiam vitaliter pati, restat adhùc examinandum, an hæc forma intrinseca, formaliter iustificans nos sit habitus gratiæ, an sit actus vitalis charitatis, vel contritionis. Ad quod decidendum præsentem agitamus quæstionem.

§. I.

Vtrùm actus charitatis, & similiter actus contritionis sint forma intrinsecus iustificans nos ?

792 CIrca hoc quæsitum primo conveniunt omnes Theologi in eo, quod quando iustificatur parvulus per baptismum ante vsum ratio-

nis forma iuſtificans eſt gratia habitualis. Et merito in hoc conveniunt, quia parvulus ſic baptizatus vere eſt iuſtus, & vere illi remittitur peccatum originale, vt definit Tridentin. Seſſ. 5. per totam. Rurſus ille eſt iuſtus per aliquam iuſtitiam ſibi inhærentem, vt ex dictis cõſtare poteſt; hæc autem iuſtitia inhærens in prædictis pueris nequit eſſe aliquis actus ab eis elicitus: ergo debet eſſe gratia habitualis.

Secundo etiam eſt certum, quod quando iuſtificatur adultus per Sacramentum ſuſceptum in re cum ſola attritione, forma iuſtificans eſt ſola gratia habitualis, quod patet ex eo, quod in iſto adulto nulla forma eſt peccato incompoſsibilis, niſi habitus gratiæ, quoniam attritio, quæ eſt dolor de peccatis propter pœnas inferni, aut propter ipſam fœditatem peccati, non eſt incompoſsibilis cum peccato mortali: ſupereſt ergo quod forma iuſtificans in eo ſit ſola gratia habitualis. Nec valet dicere talem adultum fieri iuſtum per Sacramentum, & attritionem abſque alia forma. Non, inquam, valet. Nam attritio eſt pure diſpoſitio, Sacramentum eſt cauſa efficiens inſtrumentalis: ergo per ſolum Sacramentum, & ſolam attritionem nequit tunc adultus formaliter iuſtificari: iuſtificabitur ergo formaliter per ſolam gratiam habitualem.

Et ſi ſecundo dicatur, quod tunc Sacramentum excitat in nobis dilectionem Dei ſuper omnia, & per ipſam tunc adultus formaliter iuſtificatur, & non per gratiam habitualem. In contra eſt. Nam certius eſt virtute Sacramenti in nobis tunc cauſari gratiam habitualem, quam fieri in nobis talem dilectionem; nam per attritionem, & Sacramentum diſponimur ad gratiam habitualem infallibiliter habendam, ſi non ponatur obex: ergo inutiliter recurritur ad dilectionem, cum melius, & verius poſsimus recurrere ad habitum gratiæ, quem producit Sacramentum ex opere operato.

793 Tertio. Certum eſt, quod quando aliquis iuſtificatur cum actu dilectionis, aut contritione formata, etiam ipſa gratia habitualis eſt forma iuſtificans, quod concedit Vazquez, & negare non poteſt, quoniam forma iuſtificationis eadem eſt in pueris, & in adultis; ſed in pueris gratia habitualis eſt forma iuſtificans: ergo, & in adultis, quomodocumque iuſtificentur. Quod ex eo magis patet, quoniam iuſtificatio adulti, atque pueri non diſtinguuntur ex parte formæ, ſed ex parte diſpoſitionis, quoniam adultus propria diſpoſitione, puer vero ſine illa iuſtificatur. Et amplius confirm. hoc ipſum. Forma iuſtificans eſt illa qualitas inhærens, quæ natura ſua eſt incompoſsibilis cum peccato mortali; ſed gratia habitualis eſt huiuſmodi: illa igitur eſt forma iuſtificationis.

Quod vrgetur amplius, & probatur ita eſſe dicendum, etiam in ſententia Vazquez. Quoniam ipſe fatetur, de potentia abſoluta adultum poſſe iuſtificari ſine proprio actu, aut ſine propria diſpoſitione per illam gratiam habitualem expellentem formaliter peccatum; illa ergo gratia, vbicumque eſt, expellit formaliter peccatum, ac per conſequens eſt forma noſtræ iuſtificationis, & conſtituit hominem iuſtum, atque obiectum dilectionis Dei.

Quarto. Certum eſt apud Theologos, vno Vazquez excepto, actum charitatis, aut perfectæ contritionis eſſe veras diſpoſitiones ad gratiam, quod ita certum putavit Suarez 1. tomo 3. partis diſput. 4. ſect. 8. vbi ait eſſe tam certum, vt oppoſitum ſit temerarium, eſtque D. Thom. hic artic. 5. & 8. & 3. part. quæſt. 86. artic. 1. & 6. & de verit. quæſt. 28. art. 8. & aliorum plurium, qui videri poſſunt apud Suarez vbi ſupra. Et prob. ex Concilio Trident. Seſſ. 6. cap. 6. vbi inter diſpoſitiones requiſitas ad iuſtificationem recenſet aliquod odium peccati, & pœnitentiam, quam oportet agere ante baptiſmum, & dilectionem, qua homines incipiunt diligere Deum, tanquam fontem omnis iuſtitiæ, & ſtatim cap. 7. ait: *Hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa conſequitur.* Et poſt modum *iuſtitiam in nobis recipiẽtes, vnuſquiſque ſuam ſecundum menſuram, quam Spiritus Sanctus partitur ſingulis, prout vult, & ſecundum propriam cuiuſque diſpoſitionem; & cooperationem.* In quibus locis Concilium tradit doctrinam generalem de modo noſtræ iuſtificationis, ſive illa fiat virtute Sacramenti, ſive ex opere operantis per contritionem perfe-

perfectam ſine Sacramento in re ſuſcepta.

Quod ita eſſe probatur primo, quia alias Concilium proceſſiſſet diminutè non declarans modum generalem iuſtificationis, quæ fit extra Sacramentum, & quæ fiebat tempore legis naturæ, & ſcriptæ, cum non iuſtificabantur adulti per Sacramenta; nam ibi non iuſtificabantur per diſpoſitiones imperfectas: ergo ſi Concilium tantum loquitur de iuſtificatione, quæ fit per imperfectas diſpoſitiones, non loquitur generaliter de omni iuſtificatione prædicta. Secundo. Quia alias non eſſet contra prædictam Concilij definitionem aſſerere iuſtificationem, quæ fit ſine Sacramento, & fiebat ante Incarnationem Chriſti per diſpoſitiones perfectas, includere remiſsionem peccatorũ, & ſanctificationem, & quod in illa non recipimus dona ſupernaturalia. Et Conſeq. prob. Nam Concilium in prædicta diffinitione ſolum loquitur de iuſtificatione, quæ fit cum Sacramento per diſpoſitiones imperfectas, vt vult Vazquez: ergo nihil determinat de alia.

Tertio. Quia Concilium loquitur de iuſtificatione, quæ fit per baptiſmum, vel eius votum; ſed iuſtificatio, quæ fit per votum baptiſmi, fit per diſpoſitiones perfectas, & perfectam dilectionem, & contritionem: ergo de illis etiam loquitur Concilium in prędictis definitionibus. Maior patet. Nam prædictam iuſtificationem, quę fit per baptiſmum, vel eius votum, diffinierat Concilium cap. 4. & deinde cap. 5. & 6. ait de diſpoſitionibus eius, & tandem cap. 7. docet iuſtificationem conſequi ad prædictas diſpoſitiones; ſed iuſtificatio, quæ fit per votum baptiſmi, non conſequitur ad imperfectas diſpoſitiones: ergo.

Quartò. Quia Cõciliũ loquitur de iuſtificatione, quę fit per iuſtitiam, quam vnuſquiſque recipit propriam ſecundum propriam cooperationem, & diſpoſitionem; at iuſtificatio non fit ſolum iuxta quantitatem diſpoſitionum imperfectarum, puta quando iuſtificamur cum Sacramento, ſed etiam iuxta quantitatem diſpoſitionũ perfectarum, quando iuſtificamur ſine Sacramento: ergo de illis etiam debet loqui Concilium, & de illis etiam intelligenda eſt eius definitio, quæ eſt vniverſalis, & doctrinalis, applicanda omnibus prædictis diſpoſitionibus ſuo modo, nam ad illas, ſi fuerint perfectæ, ſequitur iuſtificatio ſine Sacramento, cum Sacramento vero, ſi fuerint imperfectę. Neque huic intelligentię obſtant verba ſuperius relata. Nam illa verba: *Aliquod odium peccati* ſignificant aliquando ſufficere ad iuſtificationem imperfectam cõtritionem, quando ſcilicèt quis iuſtificatur cum Sacramento, eo vel maximè, quod eſſe aliquod odium peccati non excludit perfectionem contritionis. Similiter illa verba: *Dilectionem, qua incipiunt, &c.* cum proprietate poſſunt verificari de dilectione perfecta charitatis: illa enim in ſcripturis vocatur dilectio abſolutè, & ſine aliquo addito, vt Ioann. 14. *Qui diligit me, ſermonem meum ſervabit*; & poſſet hoc ipſum alijs probari: ergo prædicta non obſtant doctrinæ noſtræ.

794 Secundo principalitèr probo noſtra ſuppoſitio ex eodem Concil. Seſſ. 6. can. 3. vbi ſic dicitur: *Si quis dixerit ſine præveniente Spiritus Sancti inſpiratione, atque eius adiutorio hominem credere, ſperare, diligere, aut pœnitere poſſe, ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, anathema ſit.* Ex quo loco ſic arguitur. Hic Concilium loquitur de perfecta contritione, & dilectione Dei, & de illis ait eſſe diſpoſitiones ad iuſtificationẽ, nam hoc ſonant illa verba: *Sicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur*: ergo. Maior probatur. Nam ſi tantum loqueretur de contritione, & dilectione imperfecta, non eſſet contra Concilium aſſerere contritionem, & dilectionem perfectam poſſe haberi ſine Spiritus Sancti inſpiratione, & adiutorio: ergo Concilium determinat nihil de illis, ſed ſolum de iſtis actibus, vt imperfecti ſunt; ergo ſalva diffinitione Concilij, poſſemus dicere actus perfectos dilectionis, & contritionis poſſe haberi ſine Spiritus Sancti inſpiratione, quod falſiſsimum eſt: loquitur ergo Concilium de dilectione & perfecta contritione.

Tertiò probatur idem, ſpecialitèr de contritione. Nam in eodem Concilio Seſsione 14. canone 9. diffinitur anathema eſſe, qui dixerit contritionem, quæ eſt cum amaritudine animæ, non præparare ad gratiam, ſed eſſe inutilem, & facere hominem hypocritam, vbi loquutio eſt de contritione perfecta, alias non eſſet

hæreſis dicere illam eſſe inutilem, & facere hominem hypocritam, & non præparare ad gratiam, ſiquidem hoc dicere de imperfecta attritione, licèt mala doctrina ſit, tamen hoc dicere hæreſis non eſt.

Quarto probatur. Nam Concilium Trident. Seſſ. 14. cap. 4. dicit contritionem, quæ quovis tempore fuit neceſſaria ad impetrandam veniam, diſponere hominem lapſum poſt baptiſmum ad remiſſionem peccatorum, ſi coniungatur cum voto præſtandi, & ſervandi cætera mandata. Vbi Concilium non loquitur de ſola imperfecta attritione, ſed etiam de cõtritione perfecta: ergo illa eſt diſpoſitio ad remiſsionem peccatorum. Prob. Antecedens 1. Quia Concilium loquitur de illa contritione, quæ omni tempore fuit neceſſaria ad impetrandam veniam; attritio vero imperfecta nõ fuit neceſſaria omni tempore, quia quando non erant Sacramenta, non iuſtificabant per ſe: ergo. Secundo. Nam Concilium loquitur expreſsè de contritione, quam ait informari charitate, & diſtingui ab imperfecta attritione: ergo. Tertio. Quia teſtimonia Scripturæ, quæ adducit Conciliũ, intelliguntur de contritione perfecta, talis enim fuit illa, qua David dixit: *Tibi ſoli peccavi. Lavabo per ſingulas noctes lectum meum, &c. Recogitabo tibi omnes annos meos, &c.* Siquidem propter illam ſine Sacramento obtinuit veniam peccatorum: ergo illa poteſt eſſe diſpoſitio ad remiſsionem peccatorum. His ergo vt valdè conducentibus ad præſentis quæſti deciſsionem ſuppoſitis. Sit.

§. II.

Proponitur ſententia Patris Vazquez, & Sodalium eius.

795 CIrca præſens, quæſitum dupliciter procedere poſſumus, primo de lege ordinaria & de facto, ſecundò de potentia abſoluta. Et quidem in primo ſenſu Pater Vazquez 1. 2. diſp. 203. licèt in initio, & fine diſputationis teneat ſignatè actum charitatis, & perfectę contritionis non eſſe formam iuſtificantem de lege ordinaria, aut ex natura rei; argumenta tamen, quibus hoc conatur oſtendere, eo tendunt, vt probent defacto prædictos actus eſſe formam iuſtificantem. Præter quamquod 3. part. quæſt. 1. artic. 2. diſput. 2. capit. 6. numer. 62. docet certius eſſe extra Sacramentum iuſtificari adultum contritione, quam gratia habituali, quod à ſe oſtenſum eſſe loco ex 1. 2. citato affirmat. In quibus videtur docere adultum contritione iuſtificari, ſic quod gratiam habitualem excludat, quod omninò tutum non eſſe docent communitèr Theologi. Qua propter Pater Ripalda tom. 2. de ente ſupernaturali diſput. 99. ſect. 3. ſentit hanc eſſe mentem Vazquez, eamque diſsimulaſſe, neque auſos fuiſſe illam prodere, qui tomum illum addiderunt, eandemque ſententiam defendit Meratius tomo 2. tractat. de gratia diſp. 12. quam præcipue expreſsit ſect. 32. ſine excluſione tamen gratiæ habitualis, cuius exiſtentiam eſſe de fide etiam in adultis defendit. Eam ſententiam ſequitur etiam Pater Ripalda diſput. citata aſſertione 6. refertque pro hac ſententia Vazquez plures ex antiquis, & modernis, qui non de poſsibili, ſed defacto loquuntur. Interpretandi tamen ſunt de charitate habituali, quam à gratia non diſtinguunt, vel de contritione proùt formata gratia habituali, de qua proùt ſic eſſe condignam, & ſufficientem ſatisfactionem pro peccato affirmant, non de illa ſecundum ſe. Vel loquuntur in ſenſu Patrum, & Conciliorum, apud quos charitas vim habet ſanctificandi, impetratoriè tamen, & diſpoſitivè. Vel tandem loquuntur de iuſtificatione completivè eo ſenſu, quo amor ſequutus ad viſionem beatificam dicitur beatificans.

Communis tamen ſententia Theologorum affirmat prædictos actus charitatis, & contritionis non eſſe defacto formam iuſtificantem, ſed tantum diſponentem ad iuſtitiam. Sic D. Th. pluribus in locis. Hic & quæſt. 28. de veritat. per totam, & ſupra quæſt. 110. articul. 1. & 2. & expreſsius quæſt. de verirat. articul. 1. & 5. & alibi. Suarez tom. 3. de grat. lib. 7. cap. 8. & 18. & 1. tomo in 3. part. diſput. 4. ſect. 8. vbi improbabilem reputat oppoſitam. Lorca tractat. de grat. diſput. 35. Monteſinos diſput. 3. quæſt. 5. Ioannes à Sancto Thoma, tomo 2. in 1. 2. diſputa 27. artic.

artic. 2. Illustrissimus Araujo artic. 2. dub. 1. Magister Serra dub. 1. Gonet de Iustificat. disp. 1. artic. 3. & novissimè Salmanticenses hic tract. 15. de Iustificat. disp. 2. dubio secundo.

796 Sit conclusio. Contritio, & dilectio perfecta Dei non est defacto, & de lege ordinaria forma iustificans. Sic Div. Thom. locis citatis, & præter auctores adductos do Vegam lib. 7. in Trident. cap. 24. Belarmin. lib. 2. de Iustificat. cap. 15. Lorcam disp. 35. Becanum tract. 8. cap. 3. quæst. 5. & Aversam in præsenti sect. 3. Oviedo de Iustificat. tract. 8. punct. 2. & alios innumeros. Solet probari conclusio ex eo, quod perfectè contritis, & Deum super omnia diligentibus speciale fit beneficium in peccatorum remissione, & iustificatione, à contritionis, & dilectionis beneficio distinctum, & ab illa separabile, solumque ex misericordia Dei, & eius lege cum primo cõiunctum. Ex quo videtur inferri contritionem, & dilectionem se ipsis effectum istum non præstare: effectus enim formalis ab aliqua forma præstitus distinctum beneficium non est ab illius formæ collatione. Assumptum probatur pluribus Sacræ Scripturæ, & SS. Patrum testimonijs.

Vim huius rationis conantur enervare aliqui Recentiores dicentes non esse contra rationem formæ iustificantis indigere nova misericordia Dei ad expulsionem peccati, quod verum putant etiam de ipsa gratia habituali: & sic ex hoc quod collatio iustificationis sit novum beneficium additum contritioni, & perfectæ dilectioni, non convinci, quod perfecta contritio, & dilectio Dei non sit forma iustificans. Cęterum hæc evasio nullius est ponderis. Tum quia supra probavimus formam iustificantem, gratiam videlicèt esse formam iustificãtem independenter à quolibet extrinseco favore condonationis peccati, in quo consentit Vazquez contra Suarez. Tum etiam quia Vazquez, contra quem formamus hanc rationem, in sola contritione perfecta, & Dei dilectione ponit rationem formę iustificantis independenter à quocumque alio Dei beneficio, quia ipse existimat in his actibus verum conceptum iustificationis adesse, sicut adest in gratia habituali: ergo si perfectè contritis, & perfectè diligentibus Deum fit nova gratia consistens in eo, quod formaliter iustificantur, fit evidens, quod ex vi solius contritionis, & dilectionis non erant formaliter iusti, & consequenter quod perfecta contritio, & dilectio Dei non est forma iustificans.

Sed secundo probatur conclusio. Nam vt constat ex dictis, perfecta contritio, & dilectio Dei est vera dispositio ad formam iustificantem: ergo non sunt ratione sui forma iustificans. Consequentia ex eo probatur, quod respectu eiusdem nequit aliquid obtinere rationem dispositionis, & rationem formæ, ad quam est dispositio: ergo si respectu ad formam iustificantem actus contritionis est forma disponens, nequibit defacto habere conceptum formæ iustificantis. Vim huius consequentiæ prævidit Vazquez, & ideò vt solvat nodum eius, negat Antec. Sed iam illud probavimus multis argumentis ex Concilio Tridentino desumptis: vnde super hoc non amplius immorabimur.

797 Tertio probatur. Nam Tridentinum loquens de forma iustificante, Sess. 6. cap. 7. sic diffinit: *Demum vnica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicèt ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ, & non modo reputamur, sed verè iusti nominamur, & sumus, iustitiam in nobis recipientes, vnusquisque secundum suam mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis, proùt vult.* Quę nullomodo possunt convenire actui charitatis, aut contritionis, nam cum isti actus sint vitales, debent esse à nobis vt agentibus, & recipientibus, cum vivere sit vitaliter agere, & vitaliter pati; ergo actus prædicti charitatis, & contritionis, stando in definitione Concilij, non sunt forma iustificans.

Ad hoc argumentum dices actus charitatis, & contritionis perfectæ, cum defacto præsupponant gratiam habitualem in anima, quamvis ex natura sua sint formæ iustificantes, non habere rationẽ formæ iustificantis in exercitio, habere tamen vim iustificandi, & defacto, si non prævenirentur à gratia, verè forma iustificans essent. Sed contra est. Nam Concilium de forma iustificante determinat, quod sit vnica, & quod

ad illam mere receptivè, & paſsivè nos habemus; hæc autem nequeunt convenire actibus charitatis, & contritionis, nã ſivè præſupponant, ſivè non habitum gratiæ, indiſpenſabiliter debent eſſe à nobis elicientibus, & recipientibus illos: ergo ſivè præſupponant, ſivè non, nequeunt habere rationem formæ iuſtificantis.

Secundò. Nam Concilium diffinit cauſam formalem eſſe vnicam; ſi autem actus charitatis, & contritionis defacto ſunt forma iuſtificans, iam forma iuſtificans non eſſet vnica, ſed multiplex, nam de gratia concedit Vazquez, quod ſit forma iuſtificans, & de actibus charitatis, & contritionis hoc ipſum prætendit ſtabilire: ergo prætendit etiam deſtruere diffinitionem Concilij determinantis cauſam formalem iuſtificationis eſſe vnicã.

Confir. 1. Concilium de cauſa formali iuſtificationis duo determinat, alterum contra hæreticos, nempè quod formaliter iuſtificamur per formam intrinſicè nobis inhærentem, alterum eſt, quod forma hæc intrinſecus nobis inhærens ſit à nobis mere recipientibus illam iuxta menſuram, ſecundum quam Spiritus Sanctus eam nobis impertitur, & quod ſit vnica non multiplex. Ex quibus actui charitatis ſolum convenire poteſt primum, nempè conceptus formæ intrinſicè inhærentis, repugnantibus ei alijs recenſitis: ergo affirmare, quod actus charitatis, & contritionis ſunt forma iuſtificans ſe opponit determinationi Concilij Tridentini.

Confir. 2. cum Concilium determinat, quod cauſa formalis iuſtificationis eſt vnica, aliquid determinare prætendit diſtinctum ab eo, quod contra hæreticos determinaverat, dum dixit cauſam formalem eſſe nobis intrinſecus inhærentẽ; hoc autem non eſt aliud, niſi quod explicat illud verbum *vnica*, quod opponitur multiplicitati, quam prætendit introducere in Eccleſia Vazquez, dum non ſoli gratiæ, ſed etiam actibus charitatis, & pœnitẽtiæ tribuit conceptum formæ iuſtificantis: ergo hæc opinio Vazquez nequit ſuſtineri, ſed reijcienda eſt.

798 Quarto prob. concluſio authoritate ipſius Vazquez. Nam in illa diſputatione 203. cap. 10. num. 127. ſic habet; addendum tamen eſt, nunc quidem iuſtificationem noſtram, & emundationem à peccato originali fieri per habitum gratiæ, non per contritionem, nam ſecundũ communem, & veram Scholaſticorum ſententiam concedẽdus eſt habitus gratiæ iuſtificantis in omnibus, qui iuſtificãtur, licèt id de fide hactenus non ſit definitum; conceſſo autem hoc habitu, multo meliùs eſt tribuere illi iuſtificationem, & emundationem à peccato, quam actui, vt in omnibus eodem modo iuſtificatio fiat, ſiquidem in parvulis & in his, qui virtute Sacramenti iuſtificantur, habitus gratiæ neceſſariò concedendus eſt: ergo loquendo defacto probabilius eſt iuſtificationem ſolum fieri per habitum gratiæ, & non per actum contritionis, vel charitatis. Sed inſtas ex ipſo Vazquez tom. 1. in 3. p. diſp. 2. cap. 6. num. 62. vbi ſic ſcribit (meminit autem contritionis) quia in adulto, qui iuſtificatur extra Sacramentum, magis certum eſt eum iuſtificari contritione, quam gratia habituali, vt oſtendimus 1. 2. diſp. 203. cap. 3. Quibus manifeſte contradicit ſibi. Sed quidquid de hoc ſit, parum curandum. Forſan hæc verba ex 3. p. relata non ſunt ipſius Vazquez, ſed illius, qui tomum illum typis mandare fecit.

Vnde ſi forſan hæc quarta probatio non placeat, addo iam quintam. Nam ſi qui extra Sacramentum iuſtificatur, non iuſtificatur per gratiam, ſed per actum dilectionis, vel contritionis, ſequitur Adamum, & omnes adultos veteris legis fuiſſe iuſtificatos non per gratiam habitualẽ, ſed per actum dilectionis, aut perfectæ contritionis; conſequens eſt falſum: ergo. Prob. ſequela. Quia illi omnes ſe converterunt ad Deum ſine Sacramento, quę converſio facta extra Sacramentum exigit actum perfectæ dilectionis, & contritionis, & alias iſti actus fuerunt forma iuſtificans, vt contendit Vazquez, & ptiores gratia, nam ideò D. Th. ait 1. p. q. 62. art. 2. ad 3. quod converſio Angelorum ad Deum fuit, qua ſe prępararunt ad gratiam, quod planè intelligitur de converſione perfecta, eo quod Angeli nullam habuerunt imperfectam præparationem, ad quam ſequeretur efficaciter gratia, ſed forma, qua aliquis prępparatur ad receptionem alterius, eſt diſpoſitio ad illã, & præcedens ipſam: ergo per illam fuerunt iuſtificati antecedenter à gratiam: & ita nullus vnquam fuiſſet iuſtificatus per gratiam, niſi qui iuſtificatur ex vi Sacramenti, aut ſine vſu rationis, ſicut docet D. Th. de B. V. exiſtente in vtero matris, nã

cum

cum cæteri homines actu charitatis, vel contritionis iustificati sint, non oportet ponere in eis gratiam habitualem, siquidem isti actus prædicti ex propria natura sunt formæ iustificantes. Imo vero sequitur, si testimonia adducta à Vazquez, & rationes, quas facit pro sua sententia, habent efficaciam, dicendum est non solũ esse probabile, quod per illos actus possit homo iustificari, sed quod defacto per illos iustificatur. Patet sequela. Nam testimonia adducta ab eo loquuntur de eo, quod defacto contingit; dicunt enim, quod contritione delentur peccata, & similiter, quod dilectione nascimur ex Deo, & sanamur à peccatis: ergo si intelliguntur, quod formaliter per hos actus iustificamur, asserendum est defacto nos per illos iustificari.

§. III.

Soluuntur argumenta contra conclusionem.

799 PRimo arguitur. Nam Scripturæ Sacræ significant per actum charitatis, & contritionis remitti peccata, homines nasci ex Deo, & iustificari: id enim significat illud Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum.* Et illud 1. Ioan. 4. *Omnis, qui diligit Christum, ex Deo natus est.* Et cap. 3. *Si diligimus fratres, translati sumus de morte ad vitam*, id est, iustificati, quia, vt dictum est, iustificatio consistit in ista trãslatione. Proverb. 10. & 1. Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum*, id est, tollit. Confir. Nam Augustinus lib. de nat. & gratia, cap. 42. ait: *Charitatem esse pulchritudinem mentis*, & loquitur de charitate actuali, qua contemnitur vita pro Deo. Et lib. de moribus Ecclesiæ cap. 12. & 13. ait, quod *charitate sanctificamur*. Similiter Chrysost. homil. 7. in 2. epist. ad Timotheum, Hieron. epist. 27. de pœnitentia, & Gregorius homil. 33. in Evangelia docent dilectione, & contritione deleri peccata. Bernardus in lib. de modo vivendi, serm. 3. ait: *Perfectam charitatem esse perfectam sanctitatem*, & loquitur de actuali, qua expellitur timor actualis, nam habitus timoris nõ expellitur per habitum charitatis. Item Augustinus contra Cresconium Grãmaticum cap. 12. ait, quod *à peccatis mundamur sacrificio cordis contriti*, id est, actu pœnitentiæ.

Hæc tamen omnia, & alia his similia non debent movere virum Catholicum, cum sit certum Patres Concilij Trident. accuratè ea vidisse, & diligentissimè examinasse, & post longum examen actibus charitatis, & pœnitentiæ solum concedũt disponere ad gratiam, & soli gratiæ, ad quam disponunt rationem formæ iustificantis concedunt: vnde ex actuatis in Concilio Tridentino supra adducto respondetur Scripturam, & Sanctos prædicta epitheta charitati, & contritioni tribuere, quia disponunt ad formam iustificantem, non quia rationem formæ iustificantis habeant.

800 Secundo arguitur. Amor actualis patriæ sine alio habitu sufficit iustificare hominem: ergo & amor actualis viæ. Patet Conseq. quia sunt eiusdẽ speciei, & habent eundem effectum formalem. Antec. autem probatur. Nam si quis existens in mortali raperetur ad visionẽ Dei, ille sine infusione alicuius habitus in voluntate, vel in essentia animæ esset beatus, & per consequens iustus, & careret miseria, quam inducit peccatum; sed tunc non haberet aliam formam iustificantem, nisi actualem amorem proveniẽtem à visione Dei: ergo.

Confir. 1. in opinione tenentium gratiam, & charitatem esse idem. Nam tunc certum est nos iustificari habitu charitatis: ergo etiam poterimus iustificari actu charitatis. Prob. Conseq. Quia, vt suppono ex D. Th. actus est perfectior habitu: ergo si habitus charitatis est iustitia, qua iustificamur, actus eius erit sanctitas, & iustitia perfectior potens formaliter iustificare perfectius, quam habitus, licèt nõ iustificet physicè tam perseveranter, sicut habitus, quia illa maior duratio nõ addit novam perfectionem, sed maiorem durationem eiusdem perfectionis, quam habuit in primo instanti.

Confir. 2. Actus charitatis formaliter excludit peccatum: ergo formaliter iustificat: diximus enim supra ab eadem forma provenire iustificationem, & remissionem peccatorũ. Antec. vero prob. Quia si non formaliter expelleret peccatum, sequeretur hominem, qui sine habitu charitatis per auxilium actuale eliceret actum charitatis, non elicere actum eiusdem speciei cum eo, qui elicitur ab actu proveniente ex habitu charitatis:

vnde

vnde diligeret Deum ſuper omnia, & nõ verè illum diligeret ſuper omnia, quod implicat. Prima propoſitio patet, nam ille actus haberet idem obiectum formale, quod haberet, ſi ab habitu eliceretur, & ſolum differret ab eo penas differentiam principij, nempè quod non eliceretur ab habitu, ſed ab auxilio; hæc autem differentia eſt omninò accidentalis. Secunda etiam propoſitio eſt manifeſta, nam ſi ille manet in peccato, per talem actum non ſe referret in Deum vt in vltimum finẽ, neque diligeret illum ſuper omnia, quia peccatum cum habeat pro vltimo fine creaturam vt vltimum finem, amat illam ſuper omnia, & non eſt referibilis in Deũ vt in vltimum finem ſui, & omnium, quæ habet, cum ſit averſus ab illo.

801 Ad hoc argumentum nego Antec. Ad prob. nego ſuppoſitum, quod ſine habitu gratiæ poſsit eſſe beatitudo, nam beatitudo eſt paſsio gratiæ, & perfectiſsimus actus vitalis procedẽs à principio radicali vitę ſupernaturalis, quod eſt gratia, & ideò ſine illa nequit elici, ſicut neque intellectio ſine principio radicali intellectuali, & idem dico de dilectione Dei, quę eſt actus perfectus vitalis, procedens à principio radicali vitæ ſupernaturalis, quod eſt gratia. Vnde eo ipſo quod Deus vellet dare alicui beatitudinem, & dilectionem, neceſsitatur ex ſuppoſitione dare illi gratiam.

Dicunt etiam aliqui authores, quod in eo caſu ille non iuſtificaretur ſimpliciter, ſed tãtum in choative, quia per amorem tolleretur habitualis converſio ad creaturam vt vltimum finem, non tamen tollererur macula, & quia ad perfectam iuſtificationem requiritur ablatio illius, ideò non maneret iuſtificatus perfectè, ſed imperfectè propter ablationem inclinationis ad vltimum finem creatum. Quæ doctrina poteſt fundari in eo, quod vt homo peccator iuſtificetur, ex Scriptura Sacra requiruntur duo, nempè quod homo convertatur in Deum per actum dilectionis, & pœnitentiæ, & quod Deus ſe convertat ad hominem per gratiam: ſi ergo ponatur ex parte peccatoris, quod convertatur in Deum, & ſimul ponatur, quod Deus non ſe convertat ad hominẽ, infundendo illi gratiam, iuſtificatio tantum inchoabitur per hoc, quod homo facit, quod in ſe eſt, non tamen conſumabitur: quia Deus non faciet, quod facere attinet ad ipſum, & ſic nihil mirũ, quòd dicetur in caſu poſito hominem nõ perfectè iuſtificari. Sed de hoc argumento, quod non eſt directè contra nos, qui non loquimur modo de potentia abſoluta, ſed ſolum de lege ordinaria, infra, Deodante, redibit ſermo.

802 Ad primam confir. dico, quod tenentes habitum charitatis eſſe idem cum gratia diſtinguunt in habitu charitatis duas formalitates, alteram principij proximè elicitivi actuum, & alteram doni gratuiti, ſe ipſo reddẽtis nos formaliter gratos, & in hoc ſecundo ſenſu dicũt eſſe idem habitum charitatis, & gratiæ, in quo etiam ſenſu dicunt habitum charitatis iuſtificare nos formaliter. Vnde conſequentia non valet: habitus charitatis eſt forma iuſtificans: ergo & actus charitatis erit forma iuſtificans. Quia licèt actus ſit nobilior habitu charitatis, vt hic eſt proximum principium actus, non tamen eſt nobilior habitu, ſecũdum quod nomine habitus charitatis ſignificamus quoddam donum ſe ipſo formaliter gratos nos reddens. Pro cuius maiori intelligentia adverto, quod ſtando in primæva impoſitione, nomen charitatis gratiam ſignificat, ſeù pulchrytudinem animę, vnde dicendo charitatem habitualem, idem ſignificare volumus, ac gratiam habitualem. Quam doctrinam multi ex antiquis, dum ſequuti ſunt, charitati habituali attribuerunt rationem formalem iuſtificãdi eo prorſus modo, quo illam attribuunt gratię habituali, ſed iam ex vſu Theologorum nomine habitus charitatis tantum ſignificatur virtus reſidens in voluntate eam inclinãs ad actus, qui charitatis actus dicuntur, in quo ſenſu falſiſimũ eſt in via D. Th. habitum charitatis à gratia habituali non diſtingui, cum D. Tho. ex profeſſo rem tractans reſolvat in hac prima ſecundę, habitum charitatis eſſe virtutem ſuorum actuum operativam reſidẽtem nõ in anima immediatè, in qua gratia recipitur, ſed in volũtate, quæ eſt animæ potentia. Vnde in via D. Tho. etiam nequit admitti habitum charitatis eſſe formam iuſtificantem: & ſic confirmatio prima nihil convincit.

Ad ſecundam confir. SS. Mag. Fr. Petrus de Herrera diſtinguit Antec. expellit peccatum formaliter quantum ad habitualem converſionem ad creaturam vt ad vltimum finem, tranſeat; quantum ad

maculam, negat Antecedens. Nam cum hæc sit privatio gratiæ, solum potest removeri per habitum sibi oppositum, qui est habitus gratiæ. Ad prob. negat sequelam, ad cuius probationem dicit, quod cum actus charitatis nequeat esse gratia, ideò habens illum super omnia diligeret Deum. Si vero sine gratia habeatur aliquis actus dilectionis, ille non erit perfectè actus charitatis, sed reductivè, quatenus non efficacitèr, & simplicitèr refert totum hominem, & omnia, quæ in illo sūt in Deum; sed habens illum remanet per maculam aversus, & invisus illi: & ita nō habebit ille actus idem obiectum formale, quia non referret simplicitèr in Deū, vt in vltimum finem, quod tamen est de ratione charitatis.

Hæc doctrina optima est, sed apparet valde difficilis, quatenus affirmat actum charitatis provenientem ab auxilio sinè gratia habituali non habere idem obiectum formale, quod haberet si ab habitu gratiæ, & charitatis procederet; & sic solum reductivè esse actū charitatis. Etenim est valdè probabilè, quod vltima dispositio ad gratiam solum procedat effectivè ab auxilio, diximus etiam supra, quod actui charitatis perfecto convenit esse vltimam dispositionem ad gratiā, ac per consequens actui charitatis proveniēti ab auxilio convenire poterit non reductivè, sed directè, & per se esse actū charitatis. Præterquam quod esse à principio fluido, & transeunti solum arguit distinctionem ex parte principij, non ex parte obiecti, vnde non est dicendum, visionem Dei Beati Pauli, quæ fuit solum à lumine gloriæ auxiliari, non habuisse idē obiectum formale, quod habent visiones beatæ aliorum beatorum: & sic pariter non erit dicendum, quod actus charitatis procedens ab auxilio non habeat idē obiectum formale, quod habent actus charitatis ab habitibus eliciti.

803 Secundo resp. Salmanticenses hic tract. 15. disp. 2. dub. 2. his verbis; si autem fiat hypothesis, quod actus contritionis separetur à gratia, expellitur proculdubio peccatum habituale: implicat enim esse habitualiter in peccato eum, qui actu convertitur ad Deum tanquam ad vltimum finem super omnia dilectum, nam hæc conversio subijcit Deo absolutè omnia, quæ sunt in homine, & peccatum habituale non est illi subijcibile. Nec tamen in eo eventu contritio dicenda esset causa formalis expulsionis peccati, quia nec ipsi immediatè opponitur, nec in eodem subiecto recipitur, sed tantum concurreret ad eam expulsionem indirectè, & dispositivè, quatenus destruit actum peccati, à quo macula dependet, & disponit ad causam formalem, per quā expellitur, quæ in eo eventu non esset aliquid distinctum à negatione, seu carētia peccati habitualis. Posito enim actu contritionis, privatio gratiæ, quæ erat in anima, & constituebat formalitèr peccatum habituale, transiret in simplicem negationem: quippè cum illa carentia iam non esset homini voluntaria, nec ab eius actu dependeret.

Hæc tamen solutio non placet. Nam licèt in actu signato dicat actum charitatis, vel contritionis non esse formam iustificantem, tamen in ipso exercitio solutionis hoc dicit, siquidem concedit Vazquio id, quod prætendit: etenim Vazquez ideò dicit actum contritionis esse formam iustificantem, quia cum sit volūtaria retractatio peccati, tollit à peccato omnem rationem voluntarij, qua ablata, macula, quæ cōsistebat in privatione privationis gratiæ, transit in puram negationem, & sic perdit rationem peccati habitualis: neq; enim ipse prætendit, quod per contritionem tollatur peccatum habituale, sicut privatio per formam sibi positivè oppositam aufertur, sed solum dicit, quod per contritionem tollitur volūtarium maculæ, quo ablato, privatio tollitur, quia amittit rationem privationis, & manet in ratione negationis. Dum autem hoc dicit, data solutio non solvit argumentum.

Secundo insto. Nam ex solutione sequitur, quod sicut in libera potestate hominis fuit per proprium actum peccare, sic in potestate hominis sit se à peccato commisso liberare per proprium actum, ab ipso effectivè procedentē, puta, si postquam peccavit, conteratur de peccato; quod est contra expressam, & communē doctrinam D. Th. quam confirmat exemplo illius, qui voluntariè se immisit in puteum, à quo exire non valet sine auxilio alterius, qui det illi manum, vt exeat: vnde quantumvis pœniteat, & retractet voluntarium suæ immissionis in puteum, non tamen exibit, nisi alterius adminiculo iuvetur. Sic (inquit Sanctus) qui volū-

tariè

tariè peccavit, non exibit à peccato, quantumvis ſuum voluntarium retractet, niſi Deus det illi ſuam gratiam. Hinc Theologi hic diſtinguunt in eo, qui peccavit, duplex voluntarium, aliud ex parte operantis, & hoc tolli poteſt per actum contrarium actualis retractationis, aliud ex parte operis, & hoc non tollitur, niſi auferatur opus operatum per ſibi poſitivè oppoſitum.

804 Tertio reſp. Illuſtriſſimus Arauſo, & SS. M. Serra, quod hoc probat de lege ordinaria actum charitatis, vel contritionis non eſſe formam iuſtificantem; nõ autem quod de potentia abſoluta nõ poſſint eſſe formæ iuſtificantes. Dari autem contritionem ſine gratia habituali ſolùm de potentia abſoluta poteſt contingere; vnde ſolum probatur, quod de potentia abſoluta actus contritionis ſit forma iuſtificans. Sed hanc ſolutionem dubio ſequẽti examinabimus. Modo ad ſecũdam cõfir. reſp. negando Antec. ad prob. nego Antec. Eliceret enim actum charitatis eiuſdem rationis cum actu elicito ex habitu, ſed non iuſtificaretur, quia ad iuſtificationem non ſufficit, quod quis convertatur in Deum, ſed requiritur etiam indiſpenſabilitèr, quod Deus convertatur ad peccatorem, diligendo ipſum dilectione effectiva gratiæ, & charitatis. Hæc enim duo indiſpenſabilitèr requiri ad iuſtificationem probavimus ſupra ex illo: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos.* In caſu autem quod homo diligeret Deum ſuper omnia, ſi tamen Deus non converteretur ad hominem, dando illi ſuam gratiam, non daretur iuſtificatio conſummata, ſed inchoata, & ſic non daretur remiſſio peccati.

805 Tertio arguitur. Qui habet actum charitatis ſine habitu gratiæ, efficitur vnus ſpiritus cum Deo: ergo verè eſt iuſtus coram Deo. Antecedens patet ex il. Io 1. ad Corinth. 6. *Qui adhæret Deo* (ſcilicèt per actum charitatis) *vnus ſpiritus eſt cum illo.* Et ex illo Ioan. 17. *Vt ſint vnum in nobis, &c.* Scilicèt per connexionem, & conformitatem affectuum. Conſeq. vero prob. Quia qui conformatur voluntati Dei, verè adæquatur regulæ, & legi diviñæ, quæ non diſcrepat à voluntate Diviña, & per conſequens eſt iuſtus in ſe, & non manet cum peccato. Confirm. In eo, qui diligit Deum, actu manet, & inhæret Deus, & ipſe manet in Deo, & habet ſemen Dei in ſe, vt dicitur 1. Ioan. 3: ergo ille eſt verè iuſtus, & ſine peccato: peccatum enim habere non poteſt ille, in quo inhabitat Deus, & qui habet ſemen Dei in ſe, nam vt dicitur Sapient. 1. *Spiritus Sanctus non inhabitat in corpore ſubdito peccatis.*

Ad hoc argumentum nego id, quod ſupponitur in antecedenti, quia (vt dictũ eſt) ſine gratia non poteſt haberi actus perfectæ charitatis, & teſtimonia adducta procedunt de adhęſione per charitatem perfectam. Et eodem modo reſpondetur ad confirmationem, quod Deus manet in illo, qui diligit ex charitate, ſed talem dilectionem habere non poteſt ſine gratia. Reſp. 2. diſt. Antec. qui habet actum charitatis ſine gratia, efficitur vnus ſpiritus cum Deo, purè affectivè, conc. Antec. affectivè, & effectivè, nego Antec. & nego Conſeq. Nam effectus formalis formę verè ſanctificantis, & iuſtificantis non eſt ſolum vnire animam Deo purè affectivè, id eſt, perficiendo vnam tantum potentiam per modum actus eius; ſed eſt vnire effectivè, & habitualitèr perficiendo ſubſtãtiam animæ in ſe ipſa, & radicaliter omnes potentias: nam totum hoc requiritur vt homo dicatur fieri vnus ſpiritus cum Deo. Actus autem charitatis per ſe ipſum non vnit animam cum Deo hoc poſteriori modo, ſed tantum illo priori: vnde non formaliter ſanctificat, ſed tantum diſpoſitivè, & in primo affectu, & propoſito.

Sed contra ſolut. inſto. Actus, qui purè affectivè avertit à Deo, verè eſt peccatum mortale: ergo actus, qui purè affectivè vnit nos Deo, verè erit formalis ſanctitas, & iuſtitia. Conſeq. patet à paritate rationis, & Antec. prob. Nam peccatum mortale non avertit nos à Deo effectivè, ſed tantũ affectivè, neque enim peccator effectivè aufert à Deo rationem vltimi finis, ſed purè affectivè: ergo nõ ſeparat nos à Deo, niſi affectivè: ergo actus, qui purè affectivè nos ſeparat à Deo, verè eſt peccatum mortale. Ad hoc nego ſuppoſitum Antecedentis. Non enim eſt peccatum mortale, quod purè affectivè avertit nos ã Deo, cum enim omne peccatum mortale privet animam vita gratiæ, omne peccatum mortale efficit in nobis privationem phyſicam gratiæ. Ad prob. peccatũ mortale non avertit nos à Deo affectivè, & effectivè, ſed purè affectivè, loquendo de Deo ſecundum ſe, tranſeat: loquendo

de

de Deo, vt est in nobis per gratiam, nego Antec. Sic enim destruit defacto gratiã, per cuius efficientiam verè Deus erat in nobis, & verè ponit in nobis separationẽ à Deo, vt participato à nobis per gratiã. Vnde nego suppositum consequẽtis. Itaque Deus sicut non est effectibilis à nobis secundum se, ita nec est destructibilis à nobis secundum suam entitatem, est tamẽ destructibilis à nobis, prout participatur à nobis per gratiam suam, & defacto destruitur, quando quis mortaliter peccat: vnde in se privationem gratię, id est, Dei prout in nobis causat: vnde peccatum nõ purè affectivè se habet erga Deum, sed verè effectivè, quia licèt Deum in se ipso non destruat, tamen destruit Deum vt à nobis participatum. Vnde iam apparet discrimen: cum enim actus divinæ dilectionis nihil producat in nobis, ratione cuius Deus verè animam nostram inhabitare possit, & se ipso tantum purus affectus erga Deum sit, tantum purè affectivè habet nos vnire Deo, quod dicimus non esse formaliter iustificare. Non sic peccatum, nam hoc cum effectivè gratiã destruat in anima nostra, privationem gratiæ Dei ponit, non dispositivè, sed verè effectivè: & sic avertit nos à Deo, non purè affectivè, sed verè effectivè.

806 Sed contra est. Nam sicut actus charitatis non producit effectivè gratiã, sed solus Deus est eius efficiens, & actus charitatis dispositivè tantum ad gratiam concurrit, ita peccatum actuale non causat effectivè privationem gratiæ, sed solus Deus est, qui eam effectivè causat, suspendendo cõcursum, quo illam in anima produxit, nam cum gratia dependeat à solo concursu Dei effectivo, per solam suspensionem concursus Dei valet destrui: ergo sicut actus dilectionis Dei purè affectivè vnit nos Deo, ita & peccatum purè affectivè avertit nos à Deo. Et tamen hoc sufficit, vt actus peccati sit vera iniustitia: ergo & sufficiet, vt actus charitatis sit vera sanctitas, & forma iustificans.

Ad hoc, quod meo videri est valdè difficilè, nego Antec. Privatio enim gratiæ in peccatore habet duas formalitates, alteram pœnæ, nam Deus ipsa privatione gratiæ punit peccatorem, & eius peccatum, alteram culpæ; primam efficit Deus per suspensionem concursus: secundam vero efficit peccator per suum peccatum, quod peccatum respectivè ad privationẽ vt pœnam solum concurrit moraliter demeritoriè: verè enim peccator meretur, vt sui pœnam, quod Deus ab eo auferat suam gratiam. Ad secundam peccatum concurrit effective, dum voluntariè à se removet gratiam, & facit ita suam, quasi ipse solus per proprium actum illam in se produceret; at actus charitatis gratiam habitualem in anima diligentis sub nulla ratione causat efficienter: vnde mere disponit ad gratiam, & sic non coniungit nos Deo effectivè, sed tantum affectivè.

Sed adhùc instas. Sicut peccator per suum peccatum facit sibi voluntariã privationem gratiæ, quam Deus causat per suspensionem sui concursus, ita homo facit sibi voluntariam gratiam, quam Deus effective causat, per actum proprium suæ charitatis: vnde Tridentinum asserit nos iustificari per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum: ergo actus charitatis erit formalis iustitia, sicut peccatum est formalis iniustitia. Respondeo, ly *sicut* non dicere æqualem paritatem, nam gratia, prout à Deo venit, voluntariè, & libere confertur, & prout sic rationẽ formæ iustificantis habet, cum simus formaliter iusti iustitia Dei, non qua ipse in se iustus est, sed qua nos iustos facit: vnde quod per actum charitatis eam faciamus nobis voluntariam, non constituit eam in ratione formæ iustificantis, sed tantũ se tenet per modum dispositionis requisitæ ex parte recipientis; at peccatum nostrum privationem gratiæ primo reddit voluntariam, & primo constituit eam in ratione culpæ, nam præscindendo ab eo, privatio non est culpa, sed pœna. Et sic omnis culpa est à nobis; omnis autem vera iustitia à Deo: vnde cum actus charitatis sit à nobis, forma iustificans esse non poterit.

807 Arguitur quarto. Si homini, qui est iustificatus per actum contritionis extra Sacramentum, Deus auferret habitum gratiæ, adhùc homo ille diceretur iustus: è contra verò si homini, qui iustificatus est per solam infusionem gratiæ habitualis, Deus talem gratiam auferret, iam homo ille non maneret iustus. Nam in priori casu, ablato habitu gratiæ, adhùc permaneret moraliter actus præteritus contritionis non retractatus, qui posset hominem iustum denominare. In secundo autem casu nihil maneret, quod ipsum denominaret iustum: siquidem au-

fertur

feretur forma, à qua adæquatè conſtituebatur in eſſe iuſti; ergo ſignum eſt, quod actus contritionis habet vim iuſtificandi, & quod iuſtificat ſaltim partialiter adultum extra Sacramentum.

Ad hoc argumentum nego Antecedens; nam ſicut actus cõtritionis dum fuit præſens in ſe ipſo, non habuit rationem formæ iuſtificantis, ſed dum tantum dicitur manere moraliter, tantùm habebit rationem diſpoſitionis virtualiter, vel ſolum moraliter permanentis: vnde homo in illa hypoteſi ad ſummum eſſet diſpoſitus ad iuſtificationem; non autem eſſet iuſtus poſitivè, & formaliter: ac proinde in tali caſu quãtum ad iuſtitiam formalẽ perinde ſe haberet, ac homo, à quo ſemel iuſtificato Deus auferret habitum gratiæ. Sed cõtra ſolutionem inſtabis. Ille homo nõ ſolum nõ haberet peccatũ, quia remiſſum ei fuiſſet per gratiam, quam habuit, ſed etiam haberet poſitivam ſanctitatem per contritionem perfectam in ipſo moraliter permanentem: ergo verè iuſtus formaliter eſſet: nam ad denominationẽ formaliter iuſti hæc duo videntur ſufficere. Secundo. In illo homine nihil damnationis adeſſet, vnde ſi de hac vita diſcederet, ſalutem æternam conſequeretur poſt adhibitam ſatisfactionem debitam pro ſuis peccatis: ergo verè eſſet abſolutè iuſtus formaliter, & non ſolum diſpoſitivè.

Pro ſolutione adverto argumentum factum non militare contra reſolutionem præſentis quæſiti. Nam hic loquimur de lege ordinaria præcisè, ſecundum quàm non ſtat Deum auferre gratiam ab homine iuſtificato, niſi per hominis peccatum; habemus enim ex Concilio Tridentino, Seſſ. 6. cap. 11. *Deus namque ſua gratia ſemel iuſtificatos non deſerit, niſi ab eis priùs deſeratur.* Quibus datur intelligi ab homine iuſtificato ſaltem de lege ordinaria Deum non poſſe auferre gratiam, niſi per ſuum peccatum hoc demereatur. Sed dico pro nunc ad argumentum, quod in caſu, quo Deus ſine culpa homini habenti perfectam contritionem auferret gratiã, tunc licèt non haberet iuſtitiam in ſe in eſſe phyſico, tamen habiturum eam moraliter, ita vt poſſet denominari iuſtus à gratia, quam habuit, virtute cuius ſunt ei peccata remiſſa. Maneret enim in illo homine effectus formalis iuſtitiæ in remiſſione peccatorum, virtute cuius poſſet moraliter exiſtere gratia habitualis, ſicut aliæ formę exiſtunt in ſuis effectibus exiſtentibus. Inſuper actus contritionis ſemper hominem ad gratiam diſponeret, eãque exigeret, ſicut vltima diſpoſitio ſuam formam, & ſic ille homo abſolutè maneret iuſtus, non per actum charitatis, ſed per gratiam, per quam ſemel habuit remiſſionem peccatorum. Vnde Vazquez non conſequitur intentum ſuum.

808 Quinto arguitur. Si contritio non concurrit per modum cauſę formalis ad iuſtificationem adulti extra Sacramentum, ſequitur contritionem non requiri iure naturali, ſed tantum iure diuino poſitivo ad talem iuſtificationem; Cõſequens eſt falſum, & cõtra omnes Theologos: ergo contritio iuſtificat adultum extra Sacramentum per modum cauſæ formalis. Sequela oſtenditur. Nam ſi ſemel contritio non concurrit ad prędictã iuſtificationem per modum cauſæ formalis, tantum concurrere poteſt per modum diſpoſitionis; ſed non habet rationẽ diſpoſitionis ex natura ſua ad iuſtificationem, & ob connaturalem connexionem cum gratia, ſed ſolum ex voluntate diuina ſic diſponente: ergo ſi non iuſtificat per modum cauſæ formalis, non requiritur ad iuſtificationem ex iure naturali, ſed ſolum ex iure diuino poſitivo.

Ad hoc argumentum nego ſequelam Maioris. Nam vt contritio requiratur ex iure naturali ad iuſtificationem, ſufficit, quod ius naturale dictet hominem obligari ad quærendam reconciliationem cũ Deo per media conducentia ad talem reconciliationem, vel ex natura ſua, vel ſaltem ex diſpoſitione diuina. Exemplum habemus in attritione, quæ non eſt ex natura rei connexa cum gratia; & nihilominus ſuppoſita lege Dei requirentis dolorẽ adminus attritionis ad iuſtificationẽ, quæ fit intra Sacramentum Pœnitentiæ, ius naturale obligat hominem ad procurandum prædictum dolorem, quando vult intra Sacramentum Pœnitentię iuſtificari. Sic ergo licèt contritio non eſſet ex natura rei connexa cum gratia, adhùc tamen homo obligaretur ad illam ex iure naturali, & non præcisè exprecepto poſitivo, quia ſaltem ex lege Dei requiritur ad iuſtificationem adulti extra Sacramẽtum, quam homo ex iure naturali procurare tenetur per media ſibi poſsibilia.

809 Sexto arguitur, Nam iuſtifica-

tio

tio debet fieri formaliter per illam formam, quæ peccato essentialiter considerato magis opponitur; sed amor Dei super omnia magis opponitur peccato essẽtialiter considerato, quam gratia habitualis: ergo iustificatio potiùs fieri debet per actum amoris, quam per gratiam habitualem. Mi. suadetur. Nam peccatum essentialiter consideratum excludit amorẽ Dei super omnia, & non excludit gratiã: si enim homo conditus in pura natura peccaret, nec excluderet gratiam, nec incurreret eius privationem: ergo actus dilectionis Dei super omnia magis opponitur amori prædicto, quam gratiæ habituali.

Ad hoc nego Min. Ad prob. nego Antec. Ad cuius probationem dist. Anteced. excludit amorem Dei super omnia, & nõ excludit gratiam, in homine elevato ad finem supernaturalem, nego Anteced. in homine in puris naturalibus tantum constituto, concedo Antec. & distinguo consequens, vbi reperitur gratia, quæ possit expelli, nego Conseq. per accidens, vbi non est possibilis gratiæ expulsio, transeat consequens. Itaque quæstio præsens vnũ supponit, & de altero inquirit: supponit enim in peccatore possibilitatem proximam ad gratiam, & ad amorem supernaturalem, & inquirit, cui ex his duobus directè opponatur peccatum: & respondetur directè opponi gratiæ, & non amori, quia peccatum in isto consistit in privatione gratiæ, quam dicimus maculam, nõ in privatione amoris, quia hæc non est mors animæ spiritualis, & potest cum huius privatione vita spiritualis consetvari: cumque in pura natura non esset gratia, nec amor supernaturalis, peccatum si tũc contingeret, consisteret in privatione vitę spititualis per modum operationis, quia hæc esset possibilis, non in privatione gratiæ, quæ in sensu composito talis status tunc possibilis non esset.

§. IV.

Refertur sententia P. Ripaldæ, & simul refutatur.

810 POSTQVAM hic auctor multis argumentis reijcit sententiam P. Vazquez de eo, quod actus charitatis sit forma iustificans, tomo 2. de ente naturali, & supernaturali lib. 4. disp. 99. sect. 6. propriam suam mentem nobis declarans talem statuit conclusionem: actus perfectus charitatis est sanctitas formalis animæ destruens peccatum dependenter à favore Dei. Hanc probat primo sic. Donum dignum remissione peccati est forma sanctificans, siquidem (vt supponimus) gratia habitualis sola ista dignitate, & connexione morali peccatis opponitur, & peccatorem sanctificat; huiusmodi est actus charitatis: ergo est forma sãctificans. Minorem probat ex Patribus: eam enim dignitatem exprimit Augustinus lib. 83. qq. q. 68. ibi: *Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quò quamvis non dum sint iustificati, digni efficiuntur iustificatione, & item præcedit in alijs peccatoribus, quo digni sint obtusione.* Ecce (inquit Ripalda) interdum præcedit ex parte peccatoris aliquid, quod licèt actu, & integrè nõ iustificet, dignum tamen eum efficit, qui accedente gratuita remissione peccati, iustificatur à Deo, nempè gravis, & perfectus dolor peccati: sicut interdum præcedit ex parte aliorum iniquitas, quæ obtusione dignos efficit. Quare subdit Aug. *Etiam si levioribus quisque peccatis, aut certè quamvis gravioribus, & multis, tamen magno gemitu, & dolore pœnitendi misericordiæ Dei dignus fuerit, miserentis est Dei, qui eius precibus, doloribusque subveniat.* Ecce (inquit Ripalda) cernis in magno dolore, vtique elicito à charitate dignitatem iustificationis, & remissionis peccati cum divina misericordia coniunctam.

Quod confirmat ex Cyrillo Hierosolymitano Catechesi 1. ibi: *Si vero dignum invenerit, huic libenter confert gratiã, non dat sanè canibus, sed vbi bonum videt propositum, illicò sanctum sygillum, & admirandum imprimit.* Expendo, inquit, sanctum charitatis propositum, cui soli libẽs, & liberalis adiũgitur misericordia iustificandi constituere peccatorem dignum, qui gratiam, & veniam peccatorum consequatur. Similiter Anselmus in Monologio cap. 67. inquit: *Absurdissimum est, vt aliqua natura semper amando illum, qui est summe bonus, & omnipotens, semper miserè viuat.* Scilicèt, inquit Ripalda, quia in dignum Deo est, & à dignitate tanti ergà Deũ amoris alienum, vt eum, qui ipsum amet, miseriæ obnoxium relinquat; nihil autẽ miserius, quam eum relinquere peccato, & ipsius pœnis obnoxium.

Ad hoc argumentum nego Maiorem

forma

forma enim ſanctificans non conſtituitur in dignitate remiſſionis peccatorum, ſed in conditione tali, quod ſe ipſa peccata remittat in genere cauſæ formalis: eſt enim iuſtificatio formaliter translatio ab ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ, quod ſit per hoc, quod ipſa forma iuſtificans formaliter ſe ipſa peccatũ expellat. Vnde quod Ripalda dicit de gratia habituali, quod ex eo forma ſanctificans dicitur, quia digna eſt, vt ad eius præſentiam Deus peccata remittat, falſiſsimum eſt. Vnde Tridentinum docet, quod in ipſa iuſtificatione ſimul cum remiſsione peccatorum accipit homo fidem, ſpẽ, & charitatem. Ex quibus colligo, quod eſto Sancti dicant actum charitatis eſſe dignum, quod Deus homini diligenti peccata remittat; non tamen ex eo licèt inferre, quod charitas ſit forma iuſtificans, ſed ad magis, quod ſit perfecta, & vltima diſpoſitio ad gratiam iuſtificantem, intuitu cuius Deus homini diligenti confert gratiam iuſtificantem. Quod continet litera adducta ex Auguſtino, vbi enumerata dignitate hominis, vt Deus illius miſereatur per liberalem collationẽ gratiæ, ſubdit *Miſerentis eſt Dei, qui eius precibus, doloribuſque ſubveniat*: vtique dando illi iuſtificationis gratiam. Quod, & non aliud vult Cyrillus illis verbis: *Si vero dignum invenerit, huic libenter confert gratiam*; vtiq; vt ſit formaliter ſãctus, qui per actum charitatis tantum erat diſpoſitivè ſanctus. Nec Anſelmus huic opponitur, quia loquitur de amore beatifico, qui cum perfectè procedat à gratia conſummata, non ſecum compatitur miſeriã peccati: vnde non ratione ſui iuſtificat, ſed ratione gratiæ, cum qua inamiſsibiliter connectitur.

811 Arguitur ſecundo. Forma ſupernaturalis, quæ verè eſt, & à SS. PP. dicitur ſanctitas, iuſtitia, ſanitas, & pulchritudo animæ, repugnat morali ſaltem dignitate peccato, & eſt ſanctificans; eiuſmodi eſt actus charitatis: ergo repugnat morali ſaltem dignitate peccato, & eſt ſanctificans. Ma. conſtat, quia non ſunt, nec à Patribus, & Concilijs tribuuntur gratiæ habituali aliæ perfectiones, quibus repugnet peccato, & formaliter ſanctificet peccatorem, quam enumeratæ. Minor probat. Nam Auguſt. de natura, & gratia, cap. 42. ait: *Charitas veriſsima, pleniſsima, perfectiſsimaque iuſtitia eſt.* Et alibi; *Homo Dei charitate ſanctificatur, vt beatiſsimus maneat.* Et tract. 9. in Ioann. *Timor medicamentũ, charitas ſanitas eſt.* Bernard. ſerm. 3. de timore Dei: *Perfecta charitas perfecta eſt ſanctitas*: ergo, &c.

Ad hoc argumentum dico maiorem eſſe verã, ſi prædicta epitheta conveniant formæ ſupernaturali formaliter, & nõ ſolum diſpoſitivè; non vero ſi tantum dicuntur de illa forma diſpoſitivè vltimo. Actui ergo charitatis illa attribuuntur à Patribus diſpoſitivè, & ſic non probatur actum charitatis eſſe formam iuſtificantem, quod mihi perſuadeo, quia has omnes authoritates perfectè prævidit, & diligenter examinavit Synodus Tridentina, ex qua ſolũ habemus, quod actus charitatis ſit perfecta diſpoſitio ad gratiam. Quod non ita eſſet, ſi Sancti prædicta epitheta dediſſent charitatis actui, vt formę verè iuſtificanti.

Sed inſtat Ripalda. Quia ſola diſpoſitio non eſt veriſsima, perfectaque ſanctitas, ſed imperfecta, & impropria; charitas autem dicitur à Patribus perfectiſsima iuſtitia: ergo. Secundo. Quia ea ratione poſſet ab hæreticis Tridentino reſponderi, etiam gratiam habitualem eſſe iuſtitiam, & ſanctitatem animæ ſolum, quia diſponit animam, vt per gratiam extrinſecam Dei, aut Chriſti ſanctificetur, atque adeò omnem veram ſanctitatem internã denegare: ergo. Tertio. Quia hic ſenſus improprius eſt, & alienum à Theologo debet eſſe teſtimonia Patrum in improprios ſenſus detorquere.

Cæterum hæc nullius ponderis ſunt. Vnde ad 1. dico, quod ſicut perfectiſsima iuſtitia opponitur diſpoſitivæ, ita & opponitur iuſtitiæ dependenti ab alio extrinſecè condonãti peccata, & inſufficiẽti ex ſe remittere peccatum; & tamen ipſe Ripalda tenet actum charitatis ſe ipſo nõ remittere peccata, ſed ſolum habere dignitatem, vt Deus ad præſentiam ſuã peccata remittat: ergo ſicut Ripalda ſalvat literam perfectiſsimæ iuſtitiæ cum imperfectione talis inſufficiẽtiæ, ita & nos poſſumus prædictam literam ſalvare per ſolum conceptum iuſtitiæ diſpoſitivæ. Ad ſecundum nego Antec. Nam pro formis extrinſecè tantum denominãtibus, & nõ intrinſecè receptis ridiculum eſſet dari diſpoſitiones intrinſecè diſponentes ſubiecta extrinſecè ſolũ denominabilia: nos autem diſpoſitiones vocamus actus charitatis,

ritatis, quia hoc ipsum probavimus ad lõgum ex Tridẽtino. Sed iam vellem scisciтari, vbi maius peccatum? In eo quod dispositiones dicamus actum charitatis, & contritionis, loquentes cum Concilio, an in vocãdo eas formas iustificãtes cõtra diffinita in Concilio? Ad quod absque dubio dicendum est in secundo maius esse peccatum, quam in primo. Ripalda ergo cum dicit secundum, & nos primum, magis ipse, quam nos, elongabitur à veritate.

Ad tert. dico, quod sicut absque inconvenienti loca scripturæ multoties secũdum improprium sensum accipimus, quando loqui iuxta proprium opponitur veritati, vel loco alicuius Concilij, vel alteri loco Scripturæ Sacræ, sic in præsenti non interpretamur loca prædictorũ Sanctorum secũdũ propriũ sensum, quia proprius sensus videtur pugnare cũ Cõcilio Trident. diffiniente vnicam esse causam formalẽ nostræ iustificationis; essent autẽ plures causæ formales, si postquã gratia absque controversia forma iustificans est, ita & actus charitatis, & actus perfectæ contritionis forma iustificans esset. Secundo poteramus dicere actum charitatis dici à Patribus perfectam iustitiã, quia & procedit à gratia, quæ perfecta iustitia est, & tẽdit ad gratiam, sicut dispositio ad formam: etenim Scriptura concupiscentiam, quæ remanet in renatis, dicit peccatum, quod explicat Concilium, dici peccatum, quia à peccato est, & ad peccatum inclinat. Sic actus charitatis perfectissima iustitia dici potest, quia à gratia effective procedit, & ad gratiam inclinat.

812 Nec huic obesse potest, quod dicit Ripalda, quod hoc esset laudare gratiam, & non charitatem; quod hîc locũ habere non potest, cum Sancti solum de charitate loquantur, nec de gratia recordantur: ergo ipsi charitati secundum se, & non ratione gratiæ encomia præfata debent applicari. Secundo. Quia cũ actus aliarum virtutum formentur à gratia, hoc ipsum, quod de charitate dicitur, de actibus aliarum virtutũ dici posset, quod est manifestè falsum: ergo. Cæterũ hæc facile solvuntur. Ad primum enim dico, quod gratia laudari potest in se, & vt eluceat in suis effectibus proprijs: dum ergo sic magnificatur actus charitatis, gratia laudatur in suis proprijs effectibus, & simul laudatur actus charitatis. Neque enim exigua la⁹ est charitatis act⁹, quod à gratia procedat, ipsa gratia informetur, & quod ad gratiã vltima dispositio sit: ad sic ergo laudandã gratiã nõ est necesse, quod signatè laudes promantur de gratia, sed sufficit scire, quod actus charitatis per se cõnectitur cum gratia ex parte principij, & ex parte termini. Ad secundum nego Antec. quia non est paritas: nã formari à gratia, procedere ab illa, & ad illam tendere per se convenit charitati; alijs autem virtutum actibus solum convenit accidentaliter vt accidenti communi, quod potest abesse, & adesse præter subiecti corruptionem: & sic quæ dicuntur de gratia, possunt dici de actu charitatis, non de aliarum virtutum actibus.

813 Tertio arguit Ripalda. Suprema excellentia gratiæ habitualis, ratione cuius tribuitur illi vis iustificandi, est participatio divinitatis; hæc à Patribus tribuitur actui charitatis: ergo & debet ei concedi, quod forma iustificans sit. Prob. Min. Augustinus 1. in Ioan. *Deum diligis, quid dicam? Deus eris? non audeo dicere ex me, scripturas audiamus: ego dixi Dij estis vos, & filij altissimi omnes.* Cyrillus Alexandrinus differens de actu charitatis: *Cæterorum instaurator exortus est, qui nos in suam imaginem transformavit, vt diuinæ ipsius naturæ characteres nobis conveniant per sanctificationem, & iustitiã, vitamque ad virtutis normam benè compositam. Quo circa in nobis quidem pulchritudo præstantissimæ imaginis resplendet, si operibus, ac rebus ipsis bonos, ac probos nos præstemus.* Vbi Ripalda: en Deus nos in suam imaginem transformat, vt divinæ ipsius naturę characteres nobis conveniant per sanctificationem, & iustitiam, non quia habitum aliquem assequimur, sed quia operibus, seu actibus charitatis, in quibus continetur omnis virtutis norma benè composita, omnisque probitas vitę, probos nos præstamus. His addit Ripalda alia Sanctorum dicta, quæ id ipsum redolere videntur.

Cæterum dicta nihil meo videri cõvincunt. Est enim impossibile actũ charitatis ita esse participationem formalem Deitatis, sicut gratia habitualis: etenim, vt in Tractatu de Gratia benè vidimus, immediatam sui participationem solus Deus facere potest:

vnde probant Theologi ibidem, quod ſolus Deus gratiam efficere poteſt, quia immediata Dei participatio eſt. Actum autem charitatis nos principaliter efficere certiſſimum eſt apud omnes: vnde non poſſumus eodem modo theologizare de actu charitatis, ac de gratia, quantum ad participationem naturæ diuinæ, vt ſicut gratia hoc habet, ita & actus charitatis hoc ſimiliter habeat. Volunt ergo Sancti addicti, quod actus charitatis purè affectiue Deus ſit, iuxta illud *qui adhæret Deo, vnus ſpiritus ſit cum illo*, per affectū quidē, quia actus charitatis transformat nos in Deū purè affectiuè, non effectiuè, quaſi actus charitatis ſit formalis participatio Deitatis. Vnde ex litera horum Sanctorum nihil verè concluditur: nam forma iuſtificans debet eſſe illa, qua formaliter participamus prædicata Dei, prout in ſe ipſis ſunt, non per ſubſtantiā, quæ ſit ipſe Deus, ſed per aliquod accidens, quod dicitur gratia Dei.

814 Sed & hoc ipſum ex vi rationis probare tentat Ripalda, & quidem à priori ſic. Participatio diuinitatis, quæ in gratia habituali fundat vim ſanctificādi, eſt continentia virtualis omnis bonitatis, & ſanctitatis moralis; at hæc cōuenit dilectioni Dei: ergo etiam cōuenit participatio Deitatis. Min. probat. nam ad Rom. 13. dicitur *plenitudo legis*. Ad Coloſſenſ. 1. *Vinculum perfectionis*. 1. ad Thimot. 1. *Finis, & complementum præceptorum*. Ioan. 14. *Obſeruantia mandatorum*. Quę eo ſenſu vera exponuntur, quia actus perfectus charitatis radix eſt omnis perfectionis moralis, & obſeruantiæ mandatorū Dei. Quare Leo Papa ſerm. de S. Laurentio inquit: *Omnis ſumma virtutū, & totius plenitudo iuſtitiæ de illo amore naſcitur, quo Deus diligitur*. Quibus addit alia quæ id ipſum probant.

Ad hoc argumentum diſtinguo Mai. participatio diuinitatis, quæ in gratia habituali fundat vim iuſtificandi, eſt continētia omnis bonitatis, & ſanctitatis moralis, continentia vtcumque, nego Maior. continentia radicalis, & per modum naturæ, concedo Mai. & nego Minorem in hoc ſenſu, quæ non probatur ex Patribus, neque ex Scriptura: nam illa epitheta quæ dicunt conuenire charitati, ſunt intelligenda de radice per modum principij proximè operativi, non de primo principio radicali per modum naturæ ſupernaturalis, quæ eſt radix adhūc bonitatis moralis, quā habet ipſemet actus charitatis. Nam ſicut habitus charitatis, & actus charitatis reducuntur ad gratiam, quia ex ea originantur, tanquam ex natura ordinis ſupernaturalis: ſic omnis bonitas moralis habitus charitatis, & actus eius reducitur ad gratiam, tanquam ad primum, & fontale principium omnis bonitatis ſupernaturalis. Forma autem iuſtificans debet eſſe radix prima totius boni ſupernaturalis: vnde quamvis prædicta dicantur de charitate, dum non dicuntur de illa vt de prima radice, non inferunt charitatem, neque actum eius eſſe formam iuſtificantem. Legatur Div. Thom. ſupra quæſt. 110. art. 3. & 4.

815 Interim contra Ripaldam talem formo rationem. Forma iuſtificans debet eſſe radix omnis bonitatis moralis ſupernaturalis; huiuſmodi non eſt charitas: ergo non eſt forma ſanctificans: Minor probo. Nam actus charitatis proximè reducitur in habitum charitatis; habitus radicatur in gratia: ergo bonitas moralis actus charitatis non eſt prima radix omnis bonitatis moralis ſupernaturalis. Sed reſpondet Ripalda num. 49. quod bonitas moralis actus charitatis, licet nō radicetur in ipſo actu charitatis, tamen eſt ipſe actus charitatis formaliter, & idemtice: ſicut neque in gratia habituali cōtinetur virtualiter ipſa perfectio habitualis gratię. Sed videre ridiculam reſponſionem, & magis ridiculam paritatē. Inquiro domine Ripalda: ipſe actus charitatis, qui, vt tu dicis, bonus moraliter eſt, non ne oritur ab habitu charitatis? & ipſe habitus charitatis non ne oritur a gratia reſidente in anima? Ita crediderim: ergo iam non eſt aliqua bonitas moralis ſupernaturalis, quæ in gratia habituali non radicetur, & ab illa non oriatur: ergo in ſola gratia habituali habetur conceptus formæ radicantis omnē bonitatem moralem, & conſequenter ſola gratia habitualis erit forma iuſtificans.

Non eſt idem de gratia habituali. Nā hęc eſt natura ſupernaturalis, quæ ſolum cognoſcit cauſam efficientem extrinſecam, nempè Deum: vnde intra hominē nequit habere radicem, ſed ipſa eſt prima radix. Actus autem charitatis efficitur ab habitu charitatis reſidente

in

in voluntate rădicata in anima, vbi eſt gratia: & ſic in ordine ſupernaturali habet radicem intrinſecam, nempè gratiã, in qua ſola ſicut habetur conceptus naturæ ſupernaturalis, ita & haberi neceſſe eſt conceptũ formæ iuſtificantis. Poſt hoc Pater Ripalda ſect. 9. ſequenti proponit hoc quæſitum, an actus charitatis defacto ſanctificet peccatorem? Circa quod tenet partem negantem, & multis id conatur probare. Ex quibus infero, quod cũ Sancti adducti in ſect. 8. loquantur defacto, vt licet videre ex litera eorum, ſi defacto ex illis nõ probatur, quod actus charitatis ſanctificet formaliter, ex illis probari non poterit, quod habeat vim ſanctificandi formaliter; ſed tantum quod ſit diſpoſitio ad gratiam, & quod ſolum iuſtificat diſpoſitivè.

§. V.

Vtrùm de potentia abſoluta actus charitatis poſsit eſſe forma iuſtificans?

816 ALiqui Authores etiam Thomiſtæ, qui nobiſcum tenẽt actum charitatis defacto, neque ex natura rei eſſe formam iuſtificantem, affirmant de potentia abſoluta Dei poſſe obtinere rationem formæ iuſtificantis. Ita tenent ex noſtris Illuſtriſſimus Araujo, & Magiſter Serra. Citantur pro hac ſententia ex Thomiſtis Cajetanus, Paludanus, Medina, Ioannes Vincentius. Sed Pater Averſa, Granados, & Suarez aſſerunt eos minimè ſentire cum Vazquez. Tenent tamen hanc ſententiam Ianſenius cap. 48. Concordiæ. Tenent hanc ſententiam Vazquez vbi ſup. ad longum. Cæterum ſententia negans actibus charitatis, & contritionis rationem formæ ſanctificantis etiam de potentia abſoluta cõmunior eſt, & tenẽda.

Sit concluſio. Etiam loquendo de potentia abſoluta prædicti actus non ſunt formæ iuſtificantes. Ita tenent Ioannes à S. Th. in præſenti diſp. 27. ar. 1. §. *Ex hac ratione*. Et Mõteſinos diſp. 33. a. 2. §. 5. n. 100. cum alijs plurib⁹ cum quibus hoc ipſum ſentiunt Salmanticenſ. vbi ſupra §. 3. Prob. 1. Quoniam actus contritionis, vel amoris ex natura ſua non eſt forma iuſtificans: ergo nec de potentia abſoluta poteſt formaliter iuſtificare. Antecedens cõſtat ex ſupra dictis, & Conſequẽtia probatur. Tum quia forma cauſat ſuum effectum formalem per exhibitionem propriæ entitatis, & naturæ; ergo ſi ex vi ſuæ entitatis, & naturæ nequit formaliter iuſtificare, nec per Divinam potentiam poterit formaliter iuſtificare. Etenim ſi albedo ex natura ſua nõ habet facere album, neque divinitus poterit in genere cauſæ formalis dealbare.

Confir. Id, quod eſt de ſe, & ex natura ſua impotens ad aliquem effectum formalem præſtãdum, ſemper manebit impotens, niſi ei aliquid ſuperaddatur, vt talem effectum formalẽ præſtet; ſed actui contritionis, & charitatis nihil ſuperaddi poteſt, vt effectũ formalem iuſtificãdi præſtẽt, quam ex ſe præſtare non poſsũt; ergo etiam Dei abſoluta potentia attẽta nequeunt formaliter iuſtificare. Prob. Minor. Id, quod adderetur actui contritionis, vel charitatis, eſſet eiuſdem lineæ cum prædictis actibus, vel eſſet lineæ diverſæ. Si dicatur primum: ergo ex vi illius nequibunt prædicti actus formalitèr iuſtificare, licèt effectus propriæ lineæ perfectius præſtare poſsint: vnde cũ ſint ex ſua natura diſpoſitiones ad gratiã, poterunt ex vi talis ſuperadditi perfectiori modo ad gratiam diſponere, non vero iuſtificare formaliter. Si dicatur ſecundum: iam actibus charitatis, & contritionis ſolum per accidens conveniet formaliter iuſtificare. Exemplum eſt clarum: ſi albedini ſuperaddatur calor, albedo calefaciet; ſed per accidens, nempè per formam caloris. Sic in præſenti.

817 Huic rationi reſponderi poſſet actum charitatis, & contritionis defacto non eſſe formas iuſtificantes, quia ſunt diſpoſitiones ad gratiam; poſſe tamen divinitus denudari à formalitate diſpoſitionis, & per conſequens ſupervẽſtiri ratione formæ iuſtificantis: poſſet enim Deus ordinare, quod actui charitatis, vel contritionis non ſuperaddatur gratia habitualis, in quo caſu actus charitatis erit vltimum beneficium, & conſequenter non erit diſpoſitio ad gratiã, ſed erit forma iuſtificans. Sic reſpondẽt Illuſt. Araujo, & SS. M. Serra. Sed pace tãtorũ virorũ ſolutio non placet. Nã in data hypoteſi act⁹ charitatis nõ expellet peccatũ: ergo nõ erit forma iuſtificãs. Prob. Ant. macula peccati, cũ ſit privatio gratiæ, & nõ ſit privatio act⁹ charitatis, ſolũ

expelli poteſt per gratiam, & non per actum charitatis; neque enim vera privatio poteſt formaliter tolli, niſi per adventum formæ poſitivæ, cuius eſt privatio, ſicut privatio lucis nequit tolli, niſi per lucem: ergo in eo caſu per actũ charitatis, vel contritionis non expelletur peccatum ab anima: ergo in eo caſu nõ erit actus charitatis forma iuſtificans.

Dices privationem gratiæ dupliciter tolli poſſe: primo directè, & ſic nequit tolli, niſi per adventum formæ poſitivæ, cuius eſt privatio: alio modo indirectè, & ſic poteſt tolli per aliquid, quo poſito in ſubiecto privatio ſubſiſtere non valet. Cum ergo anima non habeat vires ad ſuſtentãdam privationem gratiæ in præſentia actus charitatis, poſito actu charitatis, anima non poterit ſuſtẽtare peccatum: & ſic ad poſitionem actus charitatis corruet neceſſariò peccatum. Explicatur ſolutio. Poſito actu charitatis in anima, anima naturaliter non poteſt ſuſtentare privationem gratiæ, ſupernaturaliter etiam à Deo ſuſtentari non valet, quia ſicut Deus nequit eſſe cauſa peccati productiva, ſic nec poteſt eſſe cauſa peccati conſervativa: ergo poſito actu charitatis in anima neceſſe erit, quod peccatum deſtruatur, & ſic actus charitatis habebit expellere peccatum ab anima, & conſequenter poterit eſſe forma iuſtificans.

Sed cõtra hoc eſt. Nam ablata ab actu charitatis formalitate vltimæ diſpoſitionis ad gratiã, actus charitatis neque directè, neque indirectè habebit oppoſitionẽ cum peccato: ergo poterit anima in præſentia actus charitatis naturaliter cõſervare peccatũ. Prob. Antec. Actus charitatis non habere poteſt oppoſitionẽ cum exiſtentia peccati, niſi quia forma iuſtificans eſſet, vel quia vltima diſpoſitio eſſet ad gratiã; probatũ eſt actum charitatis non eſſe formã iuſtificantem, & in hypoteſi quod Deus non det gratiam, dicunt Authores, quos impugno, nõ habere rationẽ diſpoſitionis: ergo in data hypoteſi actus charitatis nõ habebit, per quid adhuc indirectè expellat peccatum.

Secundo. Sic impugno datam ſolutionem. Nam ex quo Deus in dicta hypoteſi vellet dare gratiam, non benè inferunt iſti Authores, quod actus charitatis vltima diſpoſitio ad gratiã non ſit, cũ poſſit Deus ad præſentiam vltimę diſpoſitionis non dare formã, ad quam eſt diſpoſitio: ergo non benè inferunt, quod actus charitatis forma iuſtificans ſit in data hypoteſi. Prob. Cõſeq. Nam eſſe vltimam diſpoſitionẽ, & eſſe formã iuſtificantẽ ſimul reſpectu eiuſdẽ pugnant inter ſe: ergo ſi per hoc, quod Deus in data hypoteſi nollit dare gratiam, nõ tollitur ab actu charitatis, quod vltima diſpoſitio ad gratiã ſit, non benè infertur, quod forma iuſtificans ſit. Anteced. huius rationis ſic convinco: ſi in materia vltimo diſpoſita ad formam ignis, Deo ſic volente, non introduceretur forma ignis, non ex hoc liceret inferre vltimam diſpoſitionẽ ad formam ignis amittere rationem vltimę diſpoſitionis: ergo ex hoc quod homini contrito, & Deum diligenti Deus nollit gratiam conferre, non benè infertur, quod actus charitatis amittat rationem vltimæ diſpoſitionis, & fiat forma iuſtificans.

Tertio. Quia per actum charitatis tantum vnimur Deo purè affectivè, Deus nõ eſt in nobis effectivè per aliquam formã ſupernaturalem, quæ ſit effectus dilectionis Dei ſimpliciter talis: ergo in nullo eventu per ſolum actum charitatis, quo Deum diligimus, iuſtificamur formaliter. Probatur Conſeq. Nam ad iuſtificationem formaliter requiruntur duo, nẽpè quod homo diligat Deum, & redigatur à Deo, vi cuius redilectionis Deus ſit in nobis per ſuum effectũ; hæc autem duo non habentur per actum charitatis, per quem homo tantum diligit Deum, non tamen diligitur à Deo: ergo per ſolum actum charitatis nequit quis formaliter iuſtificari.

818 Secundo principaliter probatur noſtra concluſio. Nam iuſtitia de qua loquimur, debet eſſe iuſtitia Dei, non qua ipſe in ſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos formaliter facit, ſic enim eã diffinit Tridẽt. vnde ſicut hæreticãtur dicentes eſſe noſtrã iuſtitiã, qua Deus in ſe iuſtus eſt, ſic non benè loquũtur, & cõformiter ad Cõciliũ, qui dixerint iuſtitiã eſſe illã, qua nos noſmetipſos iuſtos facimus; ſed actus charitatis non eſt id, quo Deus effectivè nos iuſtos facit, ſed qua nos noſmetipſos iuſtos facimus: ergo non eſt, nec eſſe poteſt iuſtitia, qua iuſti ſumus, ſtando in iuſtitia, quam definiunt Concilia. Explicatur. Actus charitatis non poteſt eſſe alia iuſtitia, quam ea, quam

nos

nos in nobis effectivè producimus, quæ dicitur iustitia operum, & hæc non est illa, de qua Concilium dicit, quod est iustitia Dei, qua nos iustos facit, sed solum potest esse iustitia operum: ergo actus charitatis nequit adhuc Dei attenta potentia habere rationem formæ iustificantis.

Tertio principaliter prob. conclusio. Nequit dari iustificatio impij, imò nec intelligi potest, vti docet D. Th. hic art. 2. sine infusione gratiæ, de qua doctrina dicit Caietanus ibidem, quod convincit etiam de potentia absoluta: ergo per solum actum dilectionis per nullam potentiam potest impius iustificari formaliter, cùm in ipso solo non habeatur infusio gratiæ. Nec valet dicere Div. Tho. loquutum tantum de remissione peccati, quòd communitèr fit in Ecclesia; nō de illa, quæ Dei absoluta potentia contingere valet. Non, inquam, valet. Nam Div. Thom. dicit non posse intelligi remissionem culpæ absque infusione gratiæ; si autem posset divinitus dari remissio culpę absque infusione gratiæ, posset benè intelligi peccatum remitti, & gratiam non infundi: ergo si nequit intelligi absque infusione gratię, etiam de potentia absoluta, ad remissionem culpæ infusio gratiæ requiritur.

Quod convincere videtur ratio, qua D. Th hoc probat. Sic enim habet: *Secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur, quæ quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos; dilectio autem Dei quantum est ex parte actus diuini, est æterna, & immutabilis, sed quantum est ad effectum, quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicèt ab ipso quandoque deficimus, & quandoque iterum recuperamus: effectus autem diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit, & ideò non posset intelligi remissio culpæ si non ad esset infusio gratiæ.* Dices Deum posse temporaliter pacari nobis, non producendo in nobis effectum positivum gratiæ, sed producendo tantum per suam dilectionem non esse peccati. Sed contra est. Nam cum esse peccati consistat in privatione gratię, Deus nequit sua dilectione velle non esse peccati, nisi sua dilectione vellit nobis dare gratiam; privatio enim non tollitur, nisi per adventum formæ positivæ, cuius est privatio: etenim, quia tenebra est privatio lucis, Deus nequit velle tollere tenebram, nisi vellit lucem existere, vbi anteà tenebræ erant: ergo nequit Deus auferre sua dilectione maculam peccati, si non infundat gratiam.

819 Quarto. Principaliter probatur conclusio. Homo ratione voluntatis Dei communicantis dilectionem nō diligitur amicabilitèr à Deo, neque est dignus amore amicabili Dei, quo illi reddit beatitudinem: ergo dilectio Dei nequit præstare effectum positivum sanctitatis. Prob. Conseq. Nam forma positivè sanctificans est donum, ratione cuius Deus diligit hominem simpliciter, volendo illi summum bonum, scilicèt æternam beatitudinem, saltem in iure, vt docet Div. Thom. supra quæst. 110. artic. 1. Etenim non negamus Deum diligere hominem ratione dilectionis, quæ est illius donum, sed solum negamus amorem Dei erga hominem ratione illius esse simpliciter talem, & qualem ad amicitiam requiritur. Antec. patet. Subiectum habens cō-dignitatem ad operationem præcipuè perfectissimam alicuius naturæ, habet condignitatem ad naturam; qua propter merens de condigno augmentum gratiæ, vt docet Div. Thom. 2. 2. quæst. 24. art. 6. & similiter si dilectio pro priori ad gratiam habitualem mereretur de condigno gloriam, etiam mereretur de cō-digno gratiam; sed dilectio non potest dare subiecto condignitatem ad gratiā, quæ est in anima, cuius perfectissima operatio est gloria: ergo neque ad gloriam. Min. prob. Dilectio, vt potè dispositio, & via ad gratiam, est illi inferior; sed ratione dispositionis, & viæ, quamvis subiectum habeat aliquam congruitatem ad formam, non autem condignitatem, ad quam æqualitas requiritur, ex cuius defectu actus fidei, & spei hanc condignitatem non habent: ergo quamvis, vt supra insinuavimus, dilectio ex natura rei inferat gratiam, infert tamen vt via, & dispositio, alias nedum dilectio, verum physica ad dilectionem prædeterminatio hanc condignitatem haberet. Hæc enim media dilectione cū gratia habituali connectitur, & modus vnionis gratiæ ad subiectum illud condignum gratia constitueret.

Confir. Si dilectio ſe ipſa poſſet dare condignitatem ad gloriam, ſe ipſa, ſeclu-ſa gratia habituali, poſſet eſſe meritoria illius de condigno; Conſequens eſt falſum: ergo. Sequela patet. Nam dilectio à ſubiecto grato habet condignitatem meritoriam ad gloriam: neque ad hoc eſt neceſſarium, quod à diſtincta forma conſtituatur ſubiectum gratum, & actus valoratus: de facto enim à gratia habituali redditur ſubiectum gratum, & actus dignificatus. Falſitas autem conſequentis patet 1. ex D. Th. q. 27. de verit. art. 1. ad 4. ibi: *Dicendum, quod charitas non ſufficeret ad merendum præmium æternũ, niſi præſuppoſita idoneitate merentis, quæ eſt per gratiam. Aliter enim dilectio noſtra non eſſet tanto præmio digna.* Secundo. Quia alias de facto dilectio præcedens gratiam habitualem haberet condignitatem meritoriam illius, illamque de cõdigno mereretur, quod adverſatur Trid. Seſſ. 6. cap. 8. ibi: *Gratis autem iuſtificari ideò dicimur, quia nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedunt, ſiuè fides, ſiuè opera ipſam iuſtificationis gratiã promerentur.*

Quibus non obſtat dilectionem de facto à gratia procedere, atque adeò illam de condigno promereri non poſſe. Tum quia oppoſitum eſt probabile. Tum etiam, quia à gratia effectivè procedere, dummodo aliundè habeat condignitatem, non obſtat illius merito: aſſerentes enim dilectionem diſponentem ad gratiam ab illa procedere, etiam dicunt dilectionem diſponentem ad augmentum ab illa effective cauſari; & tamen quia aliunde habet condignitatem meritoriam illius, nimirum à gratia præexiſtenti, dilectio diſponens ad augmentum illud promeretur de condigno: ergo ſi ex ſe dilectio diſponens ad gratiam haberet ſufficientem condignitatem ad illam, quamvis ab ea procederet, eam de condigno promereretur. Tum denique quia quidquid ſit, an procedat à gratia vel non, ad illam impetratoriè moraliter concurrit in cõmuniori ſententia: ergo ſi ex ſe haberet ſufficientem condignitatem, gratiam de condigno mereretur. Non enim poteſt reddi ratio, quare hęc impetratio moralis ad meritum de condigno non pertingat, niſi quia dilectio condignitatem nõ habet, niſi à gratia, tanquam à forma.

Reſpondebis, quod vt dilectio intelligatur condigne meritoria gratiæ, neceſſarium eſt, quod intelligatur expulſum peccatum; cumque pro priori ad gratiam expellentem non intelligatur expulſum, nequit pro illo priori dilectio intelligi eſſe condigne meritoria. Sed contra eſt. Nam per gratiam habitualem pro priori ad expulſionem peccati intelligitur homo cum iure hæreditario ad gloriam, cum hoc ius præſtetur à gratia ratione effectus poſitivi, qui pro priori ad expulſionem peccati intelligitur: ergo vt intelligatur vt habens ius meritorium gratiæ, non eſt neceſſe, quod pro illo priori intelligatur expulſum peccatum, ſed ſufficit, ſi intelligatur effectus poſitivus, ad quem infallibiliter ſequatur expulſio peccati.

820 Tandem prob. concluſio. Dilectio non eſt ſanctitas formaliter: ergo nequit præſtare effectum formalem ſanctitatis. Conſeq. patet. Implicat enim eſſe ſanctum formaliter, niſi à ſanctitate formaliter, ſicut eſſe album, niſi ab albedine. Antecedens autem prob. Dilectio increata Dei non eſt formaliter ſanctitas: ergo neque dilectio creata. Conſeq. patet primo ad hominem cõtra Meratiũ, quia viſio increata, cuius eſt participatio formalis viſio creata Dei, non eſt formaliter ſanctitas, nec ipſa viſio creata eſt formaliter ſanctitas, vt docet ipſe Meratius: ergo ſi amor increatus Dei, cuius eſt formalis participatio dilectio creata, non eſt formaliter ſanctitas, nec ipſa dilectio creata erit formaliter ſanctitas. Secundo. Quia licèt imprædicato participato poſsit aliquid reperiri, quod de participatione formali non dicatur, quia participatio non totum, ſed partem capit, implicat tamen in participante aliquod prędicatum reperiri non dicẽs exconceptu ſuo imperfectionem, quod in prædicato divino participato non repetiatur formaliter; ſed eſſe ſanctitatẽ formaliter nullam involuit imperfectionẽ: ergo implicat de dilectione creata dici, ſi increata formalis ſanctitas non eſt.

Tertio. Quia ideò amor increatus ſanctitas formaliter nõ eſt, quia non eſt prima radix perfectionũ divinarũ, ſed illam ſupponit; at dilectio creata prima radix perfectionũ nõ eſt: hoc enim ſolũ cõvenit gratiæ, quæ eſt divinæ naturæ participatio: ergo ſi dilectio increata non eſt ſanctitas, neq; creata eſt ſãctitas. Ant. autẽ pri-

primum probi etiam ad hominem contra Authores prædictos. Ideò enim ipſi docent viſionem increatam Dei nõ eſſe ſanctitatem, quia ſupponit naturam divinam, quę eſt prima radix, vel quia nullus Theologorum docuit eſſe ſanctitatem: primum potiori iure militat in amore increato: ſecundum autem vel eſt falſum, plures enim docent omnia attributa divina vim habere ad ſanctificandum, vel ſaltem eodem modo de omnibus attributis diſcurrunt. Et merito nam quodlibet attributum ſupponit naturam divinam, vt omnium radicem, & in propria linea habet propriã rectitudinem, & infinitam perfectionẽ: ergo ſi viſio increata Dei non eſt ſanctitas, neque amor increatus.

Et ex his prob. 2. idem Antecedens. Nam ſi amor increatus eſſet formaliter ſanctitas, quodlibet attributum eſſet formaliter ſanctitas; nam vt vidimus quodlibet ſupponit naturam, tanquam primã radicem, & in ſua linea habet propriam rectitudinem, & infinitam perfectionẽ; Conſequens autem eſt falſum, nam ſi quodlibet attributum eſſet formaliter ſanctitas, quælibet participatio formalis attributi ſaltim perfecta eſſet formaliter ſanctitas: quia enim natura divina, cuius eſt formalis participatio gratia habitualis, eſt ſanctitas, ideò ipſa gratia eſt formaliter ſanctitas. Et ſimiliter ideò in ſententia horum Authorum dilectio Dei creata eſt formaliter ſanctitas, quia increata dilectio eſt formaliter ſanctitas; at non omnis participatio etiam perfecta attributi eſt formaliter ſanctitas, vt conſtans eſt apud Theologos: ergo nullum attributum eſt formaliter ſanctitas.

§. VI.

Soluuntur argumenta.

821 COntra concluſionem arguitur 1. Auerſio actualis à Deo, & converſio ad creaturam cõſtituit hominem dignum odio, & inimicitia Dei: ergo actualis converſio ad Deum, & auerſio à creatura per actum charitatis conſtituit illum dignum amore amicabili Dei. Conſeq. prob. Tum quia immediatè oppoſitorum oppoſitus debet eſſe effectus. Tũ etiam quia nõ eſt Deus minus potens ad faciendum, quod homo per liberum actum conſtituatur dignus eius amicitia, quam homo ad ſe conſtituendum dignum inimicitia Dei. Confir. 1. Perfectiori modo coniungitur homo cum Deo per actum charitatis, quam per habitum: ergo perfectiori modo iuſtificatur. Conſequentia patet 1. Quia per peccatum actuale perfectius ſeparatur à Deo, quam per habituale: ergo perfectius per illud, quam per iſtud conſtituitur inimicus Dei: ergo ſi per actum perfectiori modo coniungitur Deo, quam per habitum, perfectius iuſtificatur.

Secundo. Quia eſſe ſanctum in perfectiſſima cum Deo coniunctione conſiſtit; qua propter quia per vnionem hypoſtaticam humanitas ſtrictiſſimè Deo coniungitur, perfectiſſimè iuſtificatur. Antecedens autem probatur 1. paritate iam facta. Per peccatum enim actuale magis ſeparatur, quam per habituale: ergo per actum charitatis perfectius Deo coniungitur, quam per habitum. Tertio. Illa eſt perfectior coniunctio, quæ immediatior, & actualior eſt; ſed coniunctio per actum immediatior, & actualior eſt: ergo perfectior. Cõfir. 2. Diligenti Deum debentur gratia, & beatitudo: ergo per dilectionem conſtituitur dignus Dei amore. Ant. prob. Diligenti Deum negari non poteſt gratia abſque miraculo, nõ ſolum quia Deus ſic ſtatuit, ſed quia ex natura rei cum illa cõnectitur, id, quod ſine miraculo negari non poteſt, debitum eſt: ergo. Et quidem ex parte Dei correſpondere diligenti ipſum amorẽ amicabilem, ipſiq; dilectioni redamationem, negari non poteſt, & conſtat ex illo Prouerb. 9. *Ego diligentes me diligo.*

Ad hoc argumentum conceſſo Antecedenti, nego Conſequẽt. & ratio eſt, quia per actualem auerſionem grauiter offenditur Deus, cum poſt ponatur creaturæ, atque adeò per illam conſtituitur homo dignus eius inimicitia, & indignº non ſolum donorum ſupernaturaliũ, quæ amicis prępărat, ſed ipſius eſſe naturalis à Deo accepti. Dilectio autem licèt diſponat hominem, vt à Deo accipiat lumẽ gratiæ, vtpote coniunctio ad Deum iuſtitiæ fontem; ipſa tamen ratione ſui non eſt radix beatitudinis, neque hominem participem naturæ Dei conſtituit, atque adeò neque dignum, cui Deus velit tantum bonum. Vbi notanda eſt differentia inter dilectionem, & peccatum actuale; hoc enim eſt prima

radix omnis mali; vnde ipſum potiori titulo, quam peccatum habituale, conſtituit Dei inimicum, cuius malitia in peccato habituali perſeverat; at dilectio non eſt prima radix donorum ſupernaturalium, ſed gratia.

Ad 1. prob. dico averſionem à Deo, & converſionem ad ipſum diverſos, & oppoſitos effectus præſtare, vt ex terminis ipſis conſtat; non tamen eſt neceſſarium, quod omnes effectus ſint immediatè oppoſiti, neque quod tantam habeat vim dilectio ad conſtituendum amicum, ſicut averſio ad conſtituendum inimicum, vt patet in obſequio, & iniuria Regi facta, quorum primum non ſufficit ad cõſtituendum amicum; iniuria autem indignum conſtituit offendentem amicitia Regis, & eius inimicum. Ad 2. dico Deũ non poſſe per actum liberum hominis ipſum conſtituere dignum eius amicitia, non ex defectu Dei, ſed ex parvitate naturæ, & magnitudine donorum, quæ amicis confert.

Ad 1. confirmationem diſt. Anteced. perfectius Deo coniungitur per actum, quam per habitum charitatis, tranſeat Antec. quam per habitum gratiæ, nego Anteced. vel illud ſubdiſtinguo: perfectius affectivè, admitto Anteced. effectivè, nego Anteced. & Conſeq. Affectiva enim coniunctio ad Deum per actũ charitatis ſolum diſponit ad perfectam, & effectivam, quæ fit per gratiam habitualem, vel illam accidentaliter complet, & perficit; per peccatum autẽ actuale potiùs à Deo ſeparatur, quam per habituale ratione, & ſenſu iam explicato. Ad 2. cõfir. diſt. Antec. debetur debito in diſpoſitione fundato, cõc. Antec. fundato in radice viſionis, & gratię, nego Anteced. & Conſeq. Debitum enim arguens dignitatem debet fundari in radice, nõ in diſpoſitione ad formam inferiorẽ illo. Qua propter & ſi homo ratione modi vnionis ad gratiam nedum connaturaliter, ſed etiam eſſentialiter cum illa connectatur, non habet condignitatem ad illam: promiſsio autem redamationis divinæ diligentibus Deum ſolũ arguit dilectionem creatam ad huiuſmodi redamationem diſponere. Videatur D. Tho. quæſt. 27. de verit. art. 2. citato.

822 Secundo arguitur. Humanitas Chriſti ſanctificatur formaliter à perſonalitate Divina, prout à natura diſtinguitur in plurium ſententia; & tamẽ non eſt ſanctitas, alias Deum ad intra ſanctificaret, quod hi auctores non admittunt: ergo ex eo, quod dilectio creata non ſit ſanctitas, mala intulimus hominem ſanctificare non poſſe. Confirm. Ex eo quod amor increatus non ſit ſanctitas, non infertur dilectionem creatam non eſſe ſanctitatem: ergo idem quod prius. Prob. Antec. Nam in plurium Thomiſtarum ſententia viſio beatifica ſufficiens eſt ad beatificandum, & conſequenter eſt ſanctitas; & tamen in eorundem iudicio viſio increata non eſt ſanctitas: ergo etiã ſi amor increatus non ſit ſanctitas, poteſt amor creatus eſſe ſanctitas.

Confir. 2. Prædicatum adintra non ſanctificans, ad extra communicatum ſanctificare poteſt, vt patet in perſonalitate Verbi: ergo prædicatum divinũ ad intra non ſanctificans, in ſui formali participatione ſanctificare poteſt. Conſeq. prob. Ideò enim primum convincitur, quia prædicatum divinum, quod adintra prima radix perfectionum non eſt, adextra poteſt immediatius vniri humanitati, & eſſe illi prima radix perfectionum ſupernaturalium; ſed quamvis amor increatus Dei eſſentialiter præſupponat naturam divinam, dilectio tamen creata poteſt antecedere gratiam, imo abſque illa exiſtere, & conſequenter eſſe prima radix donorum ſupernaturalium: ergo.

Reſp. admiſſa Maiori, diſt. Min. non eſt ſanctitas adintra, conc. Min. adextra nego Min. & Conſeq. Huius autem ratio eſt, quia adintra prima radix nõ eſt, adextra autem immediatè vnita humanitati eſt illi prima radix perfectionum ſupernaturalium, & id, ratione cuius primo debentur. Sed arguitur. Eo ipſo quod non ſit perfectio adintra, non poteſt eſſe perfectio adextra: ergo eo ipſo quod non ſit ſanctitas adintra, non poteſt eſſe ſanctitas adextra, & conſequenter ſi adintra ſanctitas non eſt, nullo modo etiam adextra ſanctitas erit; & tamen ſanctificare poteſt in ſententia oppoſita: ergo. Aliqui reſp. negando Antec. Stat enim bene, quod licet perſonalitas adintra perfectio non ſit, adextra tamen perficiat humanitatem, illamque ſanctam cõſtituat, nimirum quia illã cum Deo phyſicè coniungit, quod formaliter perfectio eſt, quis enim negabit ſic eſſe Deo coniunctam eſſe bonum humanitati?

Hæc

Hæc tamen doctrina difficilis eſt, quia forma huius concreti *perfectum* nõ poteſt non eſſe in ſe, & vt *quod* perfectio, ſicut forma huius concreti *Album* non poteſt non eſſe in ſe, & vt *quòd* albedo: ergo ſi forma, qua conſtituitur humanitas perfecta, eſt perſonalitas, non poteſt non eſſe in ſe, & vt *quòd* perfectio, ex quò ſequitur, dari in Deo tres perfectiones relativas, quod vitare contendunt aſſerẽtes relationes non dicere perfectionem. Secundo infertur perſonalitatem eſſe vt *quod* ratione ſui perfectã: implicat enim, quod perfectio non ſit perfecta, vt *quòd*, ſicut implicat, quod entitas non ſit ens vt *quòd*. Tertio inferre videtur, perficere naturam divinam, cum ſit perfectio illam afficiens.

Secundo impugnatur principaliter. Quia id, quod ſupponit, nimirum humanitatem eſſe coniunctam divinitati eſſe formaliter perfectionem non ſolum ratione naturæ divinæ coniunctæ, ſed ratione perſonalitatis coniungentis, neceſſariò negatur ab aſſerentibus perſonalitatem non dicere ratione ſui perfectionem, & ſimiliter aſſerunt hunc hominẽ per gratiam vnionis eſſe filium naturalẽ Dei non eſſe perfectionem ratione filiationis, ſed ratione naturę. Et quidem ſatis conſequenter: ſi enim Verbum divinũ eſſe in ſe filium naturalem Dei non eſt formaliter eſſe perfectum ratione filiationis, ſed ratione naturæ: & ſimiliter eſſe coniunctum cum divinitate per identitatem filiationis cum natura non eſt perfectio ratione filiationis, ſed ratione naturæ, quid mirum, quod humanitatẽ eſſe coniunctam divinitati perfectio illius non ſit ratione perſonalitatis coniũgentis, ſed ſolum ratione naturæ coniunctę.

823 Hoc doctiſsimus quidam dicit. Sed quidquid ſit de hoc, omiſſo Antecedenti, neganda eſt Conſeq. Ratio autem diſcriminis eſt, quia eſſe ſanctitatẽ ſuper conceptum perfectionis ſolum addit eſſe primam radicem perfectionum ſupernaturalium; cum autem perſonalitas, licèt perfectio ſit adintra, non tamen ſit prima radix, adextra autem ſit prima perfectio, ratione cuius debentur dona ſupernaturalia, ideò adextra ſanctificare poteſt, non tamen adintra. Et quidẽ ſemel conceſſo perſonalitatem dicere perfectionem, neceſſariò eſt aſſerendum dicere perfectionem infinitam: & conſequenter conſtituit humanitatem infinitè amabilem, & dignam, cui Deus vellit omnia bona creata.

Ad 1. confir. dicendum eſt nos non vti argumento illo, niſi ad hominem cõtra adverſarios: vnde vt vniverſaliter teneat, neceſſe eſt, quod non ſit ſpecialis ratio in participatione, ratione cuius ſanctificet, etiam ſi attributum, cuius eſt participatio ſanctitas adintra non ſit. In viſione autem creata reperitur ſpecialis ratio, nimirum quod eſt poſſeſsio Dei dans ius ad beatitudinem æternam, & quatenus eſt cũ peccato incompoſsibilis ex natura rei, quia eſt ſumma fœlicitas, & perfectiſsimum, ad quod elevari poteſt creatura rationalis, quod in dilectione non reperitur. Ad 2. confirm. Conſtat ex dictis, conceſſo enim Anteced. neganda eſt Conſeq. Ad prob. nego Min. Dilectio enim creata, quamvis poſsit præcedere gratiam, & beatitudinem, nunquam poteſt eſſe horum donorum prima radix ratione inferioritatis ad illa. Prædicatum autem divinum, quamvis noſtro modo intelligendi non ſit ęquè perfectum, atque natura divina, excedit tamen infinitè dona ſupernaturalia creata, atque adeò humanitati vnitum poteſt eſſe prima radix illorum.

824 Cæterum hæc doctrina nunquam placere potuit. Non enim video, quomodo gratia habitualis in Chriſto ratione perſonalitatis habeat rationem radicatæ perfectionis: neque enim rationem radicati habere poteſt, quia illius formalis participatio ſit, cum ſolum ſit, & poſsit eſſe participatio naturæ divinæ; neque etiam radicari in perſonalitate dici poteſt, eo ſolum quod perſonalitas ſit quid excellentius ipſa gratia habituali, nam maior excellentia ſine influxu in id, quod dicitur radicari, non ſufficit. Porrò perſonalitas in gratiam nullum habet influxum niſi ſuſtentationis: ſuſtentat enim gratiam, ſicut & alia accidentia humanitatis: vbi alia eſt ratio ſuſtentandi gratiam & alia radicandi, primum eſt influxus ſubiecti, ſecundum cauſæ effectivè influentis. Dicis huic homini, ſignato Chriſto, deberi gratiam habitualẽ, & cæteras virtutes, vnde perſonalitas nõ comparatur ad gratiam, vt purè ſuſtentans, ſed vt verè influens.

Sed contra. Nam præterquam quod hoc

hoc debitum, cum ſit ſolius decentiæ, & purè morale, non facit ad caſum, nam huic homini, ſignato Chriſto, non debẽtur prædicta dona ſupernaturalia, prout tantum explicat rationem huius hominis, ſed prout explicat rationem hominis Dei: vnde terminus prædeſtinationis Chriſti eſt filiatio Dei, qui prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute; & operationes eius Theandricæ dicuntur, id eſt, Dei vtiles. Itaque donec non explicatur natura divina, nihil formaliter ſanctũ explicatur, neque in ordine eſſendi, neque in ordine operandi: non ergo admitti poteſt vt verum, quod perſonalitas formaliter ſanctificet humanitatem, vt diſtinguitur à natura divina. Vnde ad argumentum principale dicatur, quod quãvis aliqui ita dixerint, quod divina perſonalitas, vt diſtincta à natura divina, & vt tantum eam implicãs formaliter ſanctificat, tamen ad ſic aſſerẽdum nullum adeſt ſolidum fundamentũ. Neque valet dicere, quod licèt perſonalitas non explicet naturam divinam ſub conceptu naturæ, illam tamen explicat per modum prædicati tranſcendentis, quod ſufficit ad ſanctificandum. Non, inquam, valet. Nam relatio vt relatio, quãvis ſit ens, non tamen eſſe explicat, ſed ad magis ipſum ad aliud explicat vt formam relativam, cum tamen ſanctitas debeat explicare aliquod abſolutum, quod ſit vera radix donorum ſupernaturalium.

§. VII.

Vtrùm defacto actus charitatis ſit cauſa formalis inadæquata noſtræ iuſtificationis.

825 CElebris hac tempeſtate novator Ioannes Martinez de Ripalda hic ſect. 9. num. 72. hanc ſtatuit concluſionem. Actus charitatis conſortio gratiæ habitualis iuſtificat defacto peccatorem, tanquam cauſa formalis inadæquata, etiam quoad effectum ſecundarium remittendi peccatũ, ita vt præcedente actu charitatis, remiſſio peccati concedatur à Deo non ſolum intuitu gratiæ habitualis, ſed etiam intuitu actus charitatis. Contra iſtum ergo præſens admoveo quæſitum. Et reſpõdeo negativè. Prob. 1. Actus charitatis eſt diſpoſitio ad remiſſionem peccati, vt ipſemet Ripalda ex Tridentino probat ibidem nu. 70. ergo nequit eſſe cauſa formalis iuſtificationis: repugnat enim eſſe ſimul cõparatione eiuſdem remiſſionis peccati cauſam formalem, & diſpoſitionem.

Reſpondet Ripalda rectè ſibi cohærere actum charitatis eſſe ſimul diſpoſitionem, & cauſam formalem inadæquatam remiſſionis peccati ſimul cum gratia habituali. Nam poteſt eſſe diſpoſitio quatenus eius intuitu confertur gratia habitualis perfectior actu charitatis, & ad noſtram iuſtificationem, & remiſſionem peccati defacto neceſſaria: ſimulq; eſſe poteſt cauſa formalis remiſſionis peccati, quatenus eiuſdem intuitu immediatè ſimul cũ gratia habituali Deus condonat peccatum. Sed contra ſolutionem ſic inſto. Nam in Concilio Tridẽtino vbi exactè omnia, quæ conducunt ad iuſtificationem impij, pertractantur, ſolum dicitur de actu charitatis, quod ſit diſpoſitio ad iuſtificationem: ergo contra ipſum fingitur, quod defacto actus charitatis ſit cauſa formalis inadęquata illius. Et certè negari non poteſt, quod Concilium rem hanc accuratiſsimè tractaverit, & cum forma iuſtificans conflẽtur ex duabus cauſis formalibus inadæquatis, nempè gratia, & actu charitatis (vt dicit Ripalda) ſolum de gratia dixerit eſſe cauſam formalem, abſque dubio rem diminutè tractaſſet, vel forſan Ripaldæ vt innocentiſsimæ creaturæ revelavit Deus, quod Patribus Concilij per Spiritum Sanctum congregatis abſcondit. Sed abſit, hominem Catholicum ita loqui.

826 At reſp. Ripalda Concilium tantum loquutum de cauſa formali neceſſaria, quæ gratia eſt, reſpectu ad quam actus charitatis ſola diſpoſitio eſt. Sed contra eſt. Nam gratia cauſa formalis iuſtificationis dicitur neceſſaria, quia cum neceſsitate coniungit adęquatam ſufficientiam, & tunc ſuperfluè ponitur conſortium alterius concauſæ formalis, ſcilicèt actus charitatis: vel ponitur neceſſaria, ſed inſufficiens, & ſic indiget adiutorio actus charitatis, vt concauſæ dantis id, quod gratia ſe ſola dare non poteſt, & ſic Concilium diminutè loquutum eſt, dum tantum partem cauſæ formalis iuſtificationis aſsignavit. Quod de tanto Concilio neſcio, quo iure ſibi perſuadere

ſuadere poterit Ripalda.

Secundo inſto principaliter ex Concilio Tridentino, vbi loquendo de cauſa formali iuſtificationis. Seſſ. 6. cap. 7. ait: *Demùm vnica formalis cauſa eſt iuſtitia Dei, non qua ipſe iuſtus eſt, ſed qua nos iuſtos facit, qua videlicèt ab eo donati renovamur ſpiritu mentis noſtræ & non modo reputamur, ſed verè iuſti nominamur, & ſumus, iuſtitiam in nobis recipientes, vnuſquiſque ſuam ſecundum menſuram, quam Spiritus Sanctus partitur ſingulis, proùt vult, & ſecundum propriam cuiuſque diſpoſitionem, & cooperationem.* In quibus Concilium explicat nobis cauſam formalem adæquatam noſtræ iuſtificationis, & de ipſa dicit eſſe vnicam, nempè iuſtitiam, qua ipſe Deus nos iuſtos facit, & ad quam diſponimur per actum charitatis: ergo cauſa formalis iuſtificationis nō componitur ex gratia, & actu charitatis, ſed tantum ſupponit pro gratia. Prob. Conſeq. Nam ſi actꝰ charitatis formaliter iuſtificaret, cū Deꝰ non infundat actum charitatis, ſed nos verè efficiamus illum, nō Deus eſſet cauſa efficiens adæquata, ſed nos etiam eſſemus cauſa efficiēs inadæquata, quia inadæquatè effectivè iuſtificaremus nos: vnde non ſolum diminutè proceſsiſſet in numerando cauſam formalem, ſed etiam in numerando cauſam efficientē, ſiquidem oblitus eſſet noſtri, qui effectivè producimus iuſtitiam in nobis, dum actum charitatis elicimus; quod dicere nefas eſt.

Hincque evaneſcit chymæra Ripaldę de eo, quod Concilium cauſam formalē dicat vnicam, eo videlicèt quia ly *vnica* non ſignificat eſſe vnam vnitate ſimplicitatis, ſed vnitate collectionis, ſicut Civitas Salmantina dicitur vnicus populus, non quia ſit vnus vnitate ſimplicitatis, ſed collectione. Evaneſcit quidem. Nam eo modo eſt vnica, quo verificari poteſt de illa, quod Deus ipſa iuſtitia nos iuſtos facit; at Deus non iuſtos efficit nos per actum charitatis, qui verè libere elicitur à nobis: ergo iuſtitia formalis, de qua Concilium loquitur, non eſt vnica vnitate collectionis ex gratia, & actu charitatis, ſed tātum vnitate ſimplicitatis, nempè ex vna ſimplici gratia habituali conſtituta. Sed dicit Ripalda actum charitatis eſſe diſpoſitionem ad gratiam, quia eſt inferior gratia habituali; eſſe autem formam iuſtificantem; quatenus Deus intuitu gratiæ, & actus charitatis condonat peccata: quia reſpectu huius, actꝰ charitatis dignior, & perfectior eſt.

827 Hæc tamen doctrina falſiſsima eſt. Tum quia vt ſupra vidimus, iuſtificatio eſt effectus ſolius gratiæ operātis, tam quoad interiorem animæ renovationē, quam quoad peccati remiſsionem, quod non habet locum, ſi actus charitatis forma iuſtificans ſit, nam actus charitatis liber, & deliberatus non eſt effectus gratiæ operantis, ſed cooperantis, ſiquidem eſt à nobis, libere nos ad ipſum moventibus. Tum etiam, nam cum Deus ſe ipſo condonat peccata, neſcio, quo iure actus charitatis nobilior, & perfectior ſit ipſa peccati cōdonatione, etenim actus charitatis à nobis eſt, & peccati condonatio actus divinæ liberalitatis eſt, ab ipſa Dei liberalitate procedēs; remiſsio etiam peccati eſt non eſſe mali ſimpliciter infiniti, qua ratione plures Ieſuitæ dicunt non poſſe fieri per aliquā formam creatam peccati remiſsionem, ſed debere eſſe à Deo ſe ipſo immediatè condonante: ergo ex nullo capite actus charitatis ſuperior, & nobilior eſt ipſa condonatione, ita vt ratione illius diſpoſitio eſſe non poſsit.

Præterquam quod ſtando in vera doctrina D. Thom. remiſsio peccati eſt effectus formalis ſecundarius gratiæ: vnde dum actus charitatis diſponit ad gratiam primario, debet diſponere ſecundario ad remiſsionem peccati, ſicut in alijs formis contingit, quod enim primario diſponit ad formam ignis, ſecundario diſponit ad ea, quæ ſecūdario oriūtur ex forma ignis; quod ſi actus charitatis eſt diſpoſitio ad remiſsionem peccati, non poterit reſpectu illius obtinere rationem cauſæ formalis: & ſic Deus intuitu actus charitatis tanquam intuitu cauſæ formalis iuſtificantis nō remittet peccatum, ſed ſi intuitu illius peccatum remittit, erit intuitu ſolius diſpoſitionis.

Sed vellem ſcire radicitus, quare Ripalda cauſam formalem iuſtificationis dividit in cauſam formalem neceſſariā, & in cauſam formalem voluntariam, primamque dicat gratiam habitualem, & ſecundam dicat eſſe actum charitatis. Et quidem ex Tridentino habemus Seſſ. 6. cap. 7. quod iuſtificatio eſt ſanctificatio, & renovatio interioris hominis per volunta-

ſuntariam ſuſceptionem gratiæ, neque in Concilio eſt aliud verbum, quod poſsit præbere anſulam ad prædictam diſtinctionem, niſi dicatur prædictam diſtinctionem non fundari in Cõcilio, ſed fundari in eo, quod cum præter gratiam habitualem actus charitatis in ſententia Ripaldæ ſit forma iuſtificans, ne dentur reſpectu eiuſdem effectus formalis duæ formæ omninò ſimiles, oportet eas diſtinguere, & hac de cauſa vocare vnam formam neceſſariam, & aliam voluntariam. Vel poteſt fundari hæc diviſio in eo, quod ad iuſtificandum in omni evẽtu eſt neceſſaria gratia, ita vt ſine illa ſtare non poſsit iuſtificatio, ſine actu autem charitatis haberi poteſt iuſtificatio, vt contingit, quando quis iuſtificatur intra Sacramentum, ad quam iuſtificationem non requiritur actus charitatis, vel contritionis. Vel dicetur gratiam eſſe cauſam formalem neceſſariam, quia gratię infuſsio eſt ſimpliciter neceſſaria ad iuſtificandum, actus autem charitatis eſt forma iuſtificans voluntaria, quia licèt non requiratur neceſſariò, tamen ad meliùs eſſe iuſtificationis poteſt conducere. In nullo autẽ ex iſtis modis poteſt fundari hæc diviſio: ergo malè ex cogitata eſt.

Prob. Min. Non in primo, quia cum quis iuſtificatur intra Sacramentum cum ſola attritione, iuſtificatur per voluntariã ſuſceptionem gratiæ; at tunc nõ eſt alia forma iuſtificans, niſi gratia habitualis, cum nullus interveniat actus charitatis: ergo hæc diviſio non fundatur in verbis Concilij. Non in ſecundo. Nam quod non eſt iuſtitia, nequit eſſe iuſtitia volũtaria; probat autem multis Ripalda cõtra Vazquez actum charitatis non eſſe formaliter iuſtitiam: ergo non debet affirmare de actu charitatis, quod ſit iuſtitia voluntaria: quod enim non eſt animal, nequit eſſe homo, vel leo. Secundo. Quia primo debebat ſtabilire actum charitatis eſſe formam iuſtificantem, & deinde dividere illam informam volũtariè iuſtificantem, & neceſſariò iuſtificantem, quod dum non probat, ſine fundamento aſſerit actum charitatis eſſe iuſtitiam voluntariam. Nec poteſt fundari in tertio. Nam omnis iuſtificatio ſivè extra, ſive intra Sacramentum fiat, eſt eiuſdem athomæ ſpeciei: ergo dũ in ea, quæ ſit intra Sacramentum, ſola gratia habitualis eſt forma iuſtificans, etiam in ea, quę ſit extra Sacramentum, ſola forma iuſtificans erit gratia habitualis. Et licèt in hac requiratur actus charitatis, vel contritionis, non tamen requiruntur per modum formæ iuſtificantis, ſed per modum diſpoſitionis habẽtis connexionem cum gratia, ita vt ad poſitionem eorum infallibiliter ponatur gratia independentet à virtute Sacramenti, quod non eſt actum charitatis eſſe formam iuſtificantem, nam ipſe Ripalda fatetur, quod reſpectu ad gratiam etiam perfectiſsimus actus charitatis obtinet rationem diſpoſitionis; ſed tantum eſt forma iuſtificans reſpectu remiſsionis peccatorum, quia reſpectu huius eſt perfectior, & ſic rationem diſpoſitionis habere non poteſt. Quod ſupra impugnatũ eſt. Quod autem reſpectu huius, quod eſt ſecundũ quid, & ad meliùs eſſe forma iuſtificans non ſit, ex eo patet, quia ad hoc meliùs eſſe pręſtandum ſufficit, quod actus charitatis ſit nobilior diſpoſitio, non autem requiritur, quod nobiliori modo iuſtificet, quã gratia habitualis. Scimus enim, quod ad præſentiam nobilioris diſpoſitionis forma perfectiori modo tribuit ſuum effectum formalem, non eſt neceſſe ad hoc multiplicare cauſas formales: vnde diſtinctio illa de cauſa formali neceſſaria, & volũtaria fictitia eſt: fruſtra enim fiunt per plura, quæ per pauciora fieri poſſunt.

828 Sed vlteriùs principaliter impugno modum dicendi Ripaldæ. Nã ſi defacto actus charitatis iuſtificat formaliter, igitur defacto forma iuſtificans dividitur in actum charitatis, & in gratiam habitualem, & ſicut gratia habitualis eſt inadæquata cauſa formalis noſtræ iuſtificationis, ita & defacto actus charitatis eſt cauſa formalis inadæquata, & ſic noſtra iuſtitia defacto abſtrahet ab actuali, & habituali; quod non videtur admitti poſſe. Ad hoc Ripalda negat, quod actus charitatis defacto ſanctificet, ſicut gratia habitualis. Tum quia gratia habitualis iuſtificat defacto, tanquã cauſa formalis neceſſaria ad noſtram iuſtificationem; actus vero charitatis non eſt cauſa formalis neceſſaria ad illam. Tum quia actus charitatis nõ poteſt eſſe cauſa formalis adęquata, ſed neceſſariò inadæquata remiſsionis peccati; gratia habitualis vero poteſt eſſe, & ſemper eſt cauſa formalis

malis adæquata? nam in Sacramento iuſtificat abſque conſortio actus charitatis, & extra Sacramentum ita Deus remittit peccatum intuitu gratiæ habitualis, vt ſolo eius intuitu remitteret, ſi ſola gratia habitualis abſque actu charitatis præceſsiſſet, quod defacto alienum omninò eſt ab actu charitatis, qui ſemper exigit ad remiſsionem peccati, & iuſtificationem, conſortium gratiæ habitualis.

Sed contra ſolutionem inſto ſic. Cauſæ formales iuſtificationis non debent multiplicari ſine aliqua neceſsitate cogente ad multiplicationem; at nulla eſt neceſsitas cogens ad aſſerendum actum charitatis eſſe formam iuſtificantem: ergo hęc poſitio non debet admitti. Prob. Minor. Nam iuſtificatio, ſi fiat intra Sacramentum, non eſt neceſſe, quod actus charitatis ſit forma iuſtificans, ſi autem fiat extra Sacramentum, etiam non eſt neceſſe, quod actus charitatis forma iuſtificans ſit, nam eo modo Deus intuitu actus charitatis peccatum remittit, quod ſi non adeſſet actus charitatis, ſolo intuitu gratiæ habitualis remitteret, vt fatetur Ripalda: non eſt ergo aliqua neceſsitas cogens ad ponendum, quod actus charitatis ſit forma iuſtificans.

Confir. primo. Rectè probatur actum charitatis eſſe diſpoſitionem ad gratiam extra Sacramentum, quia ſi non precederet defacto, non daretur gratia: ergo rectè probavimus actum charitatis non eſſe formam iuſtificantem, quia ſi ille non præcederet, & gratia exiſteret, eodem modo Deus peccata remitteret, vt inquit Ripalda. Confir. ſecundo. Supponamus, quod actus charitatis eſt diſpoſitio, & quod ſolo intuitu gratiæ habitualis vt formæ Deus peccata remittit. Tũc inquiro, quid deeſſet huic iuſtificationi, vt perfecta eſſet? profectò ſi ad doctrinã Tridentini attendamus, nihil. Quia Tridentinum ad perfectam iuſtificationem nihil aliud requirit, quam actum charitatis, aut contritionis, vt diſpoſitionem, & gratiam vt formam iuſtificantem, quæ omnia adeeſſent in tali iuſtificatione: ergo, ſecluſa fictione Ripaldæ de multiplicatione formæ iuſtificantis, habetur integrè, quod requiritur ad veram iuſtificationem impij.

829 Quarto vlteriùs impugnatur Ripalda. Si Deus intuitu actus charitatis conferret donum remiſsionis peccati tanquam terminum formæ iuſtificanti debitum, actus charitatis eſſet verum meritum condignum eius collatione; Conſeq. eſt falſum: ergo. Conſeq eſt bona, Min. certa, & Maior prob. Actus charitatis non eſt diſpoſitio ad remiſsionem peccati, & alias eſt tendentia in illam, inſuper habet condignitatem cum illa, & condignitatem formæ iuſtificantis: ergo defacto eſſet meritum de condigno illius. Reſpondet Ripalda negando ſequelam, quia gratia habitualis non poteſt conferre dignitatem meriti actui, quem ipſa ſubſequitur; & gratia habitualis ſubſequitur actum charitatis. Sed contra eſt. Nam licèt hoc probet, quod reſpectu gratiæ habitualis actus charitas, qui ad illam diſponit, non poſsit habere condignitatem, tamen nec probat, nec probare poteſt, quod reſpectu remiſsionis peccati non poſsit gratia dare condignitatem meritoriam: ergo ſolutio nulla. Prob. Antec. remiſsio peccati ſecundum Ripaldam ſequitur ad actum charitatis informatum gratia habituali, vt colligitur ex doctrina Ripaldæ, nam iuxta eum gratia ſequitur ad actum charitatis, & deinde Deus intuitu actus charitatis iam formati per gratiam, tribuit beneficium remiſsionis peccati; vnde remiſsio peccati ſequitur ad actum charitatis iam informatum gratia: ergo erit meritum de condigno ipſius remiſsionis peccati.

Explicatur hoc. Actus diſponentes vltimo ad gratiam ſunt merita de cõdigno gloriæ, quia licèt prcũt diſponunt ad gratiam, non informentur gratia, prcũt tamen comparãtur cum gloria, iam præſupponũtur informati gratia. Sic ergo, & non aliter fateor, quod actus charitatis, ex quo diſponunt ad gratiam, non promerentur gratiam; cæterum cum remiſſio peccati ſupponat actum charitatis, & ſupponat gratiam habitualem, & detur intuitu talis actus charitatis iam formati gratia, non eſt aliquid obſtãs, vt verè ſint merita de condigno reſpectu remiſsionis peccati. Sed dicis cum Ripalda ita eſſe, quod actus charitatis habet condignitatem ſibi intrinſecam ad remiſsionẽ peccati, & defacto Deus eam decernit intuitu talis condignitatis immediatè. Sed tamen quia non decernit eam intuitu illius ſolius, ſed etiam intuitu condignitatis gratię habitualis, nullam actui charitatis tribuentis æſtimationem, aut condigni-

dignitatem, de facto actus charitatis non habet totam condignitatem, quã Deus requirit ad remiſsionem peccati, & ſic actus charitatis non eſt meritum de cõdigno remiſsionis peccati. Sic Ripalda.

830 Sed ſane inutiliter. Nam Deus remittit peccatum intuitu actus charitatis iam formati gratia: ergo remittit peccatum intuitu actus charitatis habẽtis condignitatem gratiæ. Nam ex quo gratia informatur, non poteſt non habere gratiæ informantis condignitatem: ergo vere tribuit remiſsionem peccati intuitu actus charitatis vt meriti de cõdigno remiſsionis peccati. Dicis, quod vt actus charitatis formetur gratia, ita vt ex vi talis formationis participet cõdignitatem ex gratia, non ſufficit, quod coniungatur cum gratia, ſed requiritur, vt fiat ex ipſa gratia, aliter non participabit dignitatem ex ipſa. Sed contra eſt. Nam diſpoſitiones ad gratiam non procedũt effectivè à gratia; & tamen quia neceſſario præſupponunt illam, verè ſunt merita de condigno glorię: ergo eodẽ modo actus charitatis erit meritum cõdignum remiſsionis peccati, quia dum Deus remittit peccatum, iam præſupponitur in merente gratia habitualis.

Deinde impugnatur hæc doctrina. Nam quod Deus non remittat peccatũ ſolo intuitu actus charitatis, ſed ſimul intuitu gratiæ habitualis, ſolum probare poteſt, quod remiſsio peccati non datur tantum, vt præmium operis meritorij, ſiquidem dabitur intuitu etiam gratiæ habitualis; non autem probat, quod reſpectivè ad actum charitatis non detur vt præmium. Poteſtque ad hoc probandũ aptiſsimum accõmodari exẽplum. Etenim in Chriſto gloria corporis ſimul data eſt in præmium proprij meriti, & ſimul data eſt vt effectus ſecundarius gloriæ animæ per hoc, quod gloria primario glorificans animam, ex debito ſecundario glorificavit corpus. Sic in præſenti ſi actus charitatis eſſet forma ſanctificãs, remiſsio peccati daretur vt effectus ſecundarius gratiæ habitualis, & vt præmium meriti charitatis; quod cum admitti non debeat: neque dici poterit actum charitatis eſſe formam inadæquatè ſanctificantem.

)(§)(

§. VIII.

Soluuntur fundamenta Ripaldæ.

831 PRimo probare tentat Ripalda ſuum cogitatum. Actus charitatis conſortio gratiæ habitualis de facto iuſtificat peccatorem, tanquã cauſa formalis inadęquata. Probat: nam actus charitatis eius excellentiæ eſt, vt poſsit obire munus formæ integrè iuſtificantis, & remittentis peccatum, & alias de facto, vt cõſtat ex SS. PP. per ipſum deletur formaliter peccatũ: ergo non ſolum tanquam per diſpoſitionem, ſed etiam tãquam per formam deletur peccatum; non tanquam per formam adæquatam: ergo tanquam per formam inadæquatam. Min. prob. Quia teſtimonia, quæ ad hoc adducuntur ex Patribus, aut nihil probant, aut probant de facto charitatem eſſe formam ſanctificantem. Cõfirmat hoc. Quia actus charitatis dignus eſt, cui Deus tanquã cauſæ formali ſanctificanti faveat remiſsione peccati; aliundè promptus eſt, & pronus favor Dei in dilectionem charitatis: ergo cum præcedit actus charitatis ſimul cum gratia habituali, non eſt credendum ſoli favere gratię, deferendo dilectionem charitatis, quæ eo favore digna eſt. Præſertim cum hic favor exhibitus à Deo intuitu charitatis nullis ſacrarum literarum, Conciliorum, aut Patrum teſtimonijs contradicat.

Ad hoc argumentum, quod meo videri nihil prorſus probat, cum ſuper meras falſitates fundetur, nego Anteced. Ad probat. nego Anteced. cum omnibus, quæ ex ſolo cerebro Ripaldæ dicuntur: neque enim actus charitatis habet cõdignitatem formæ iuſtificantis, ſed ſolius diſpoſitionis, neque Patres credendum eſt aliud voluiſſe præter id, quod circa hoc determinavit Concilium Tridentinum; quod tamen poſt longam huius materiæ diſcuſsionem, & rigoroſum examen actui charitatis ſolum conceſsit eſſe diſpoſitionem ad gratiam, cui debemus ſtare, & non cerebro Ripaldæ. Et ad id, quod dicit, quod teſtimonia Patrũ aut nihil probant, aut probant de facto charitatem eſſe formam ſanctificantem, dico, vt milies dixi, quod probant actum charitatis eſſe diſpoſitionem ad iuſtitiã; nulla autem via probant, neque de facto, neque

neque ex natura sua esse formam iustificantem. Et certè incredibile est, quod post longam discusionem Concilij Tridentini sola gratia habitualis determinatur forma iustificans, & quod vt suam chymeram in Dei Ecclesiam introducat Ripalda, illam formam inadæquatam constituat, vt actum charitatis, cui Concilium solam rationem dispositionis ad gratiam tribuit, rationem causæ formalis concedat. Sic enim & integritatem caute formalis gratiæ violat, & contra bonam, & sanam doctrinam aliam causam formalem defacto prætendit cõtra actuata in Concilio Tridentino statuere.

Ad confirm. nego Maior. Non enim actus charitatis habet aliam condignitatem, nisi quam ei dedit Tridentinum; hoc autem tantum dedit ei, quod ipsi debeatur gratia habitualis debito formæ, ad quam, dum vltimo disponit, sibi debitam facit, sicut aliæ dispositiones vltimę debitas sibi faciunt formas, ad quas disponunt. Quod autem dicit, quod nullis Conciliorum, Patrum vè testimonijs repugnat actum charitatis habere condignitatem, vt Deus intuitu ipsius peccata remittat, dico, quod loquendo de intuitu eius vt formę falsissimũ est, quidquid sit de intuitu eius vt dispositionis. Quod constare ex eo potest, quod cum multoties de actu charitatis, & cõtritionis Cõcilium disserat, non aliud de ipsis determinat, nisi quod ad gratiam habitualem disponant. Et quidem cum gratiæ, debeatur remittere peccata, dum actus charitatis habet disponere ad gratiam, etiã habebit disponere ad remissionem peccati. & sic respectu eiusdem remissionis peccati actus charitatis erit dispositio, & erit causa formalis. Quæ necessariò, esto contra omnes sit, debet devorare Ripalda. Et quia præter adducta nihil est in Ripalda, quod possit facere difficultatẽ, ideò placet huic prolixę quæstioni finem imponere, & ad alia procedere.

)(§)(

QVÆSTIO IV.

De incompossibilitate peccati cum gratia in eodem subiecto.

§. I.

Vtrùm in eodem instanti reali gratia, & peccatum possint existere in eodem subiecto?

832 CIrca hoc quæsitum celebris est opinio M. Lorcæ Cisterciẽsis, qui 2.2. quæst. 24. sect. 3. quæst. 24. conatur defendere peccatũ mortale actuale simul cum gratia habituali coexistere in eodem subiecto, ita vt dum quis in gratia habituali existens mortaliter peccat, in eodem instanti reali temporis verificatur de illo esse in peccato mortali, & in gratia habituali. Quæ sententia communiter reijcitur à Theologis, & à pluribus censuræ aculeis pũgitur, dum illam temeritatis notula inurunt. Persensit Author censuræ aculeũ, & ab ipso purgari prætendens dicit loco citato num. 19. quocumque animo loquuti fuerint, facilè est ostendere magnam fuisse imperitiam in eorum verbis. Sit enim verum, aut falsum gratiam, & peccatum actuale in vno instanti indivisibili, quo consummatur peccatum, esse simul; quid autem ad fidem Catholicam attinet? Est ne contrarium alicui Sacrę Scripturæ testimonio? Adversatur Ecclesiæ diffinitioni? Opponitur communi Patrum, aut Theologorum sententię? Infert aliquod nocumentum Christianis moribus, &c. His posset aliquis respondere quod sic. Dicant alij, ego nolo aliquid signatè contra tantum authorem proferre. Sit ergo conclusio.

Opinio relata ex Lorca falsissima est. Prob. primo ex illo 1. Ioan. 3. *Omnis, qui in Deo manet, non peccat.* Et paulò infra: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Ex quibus infero, istas propositiones saltem defacto non posse concedi: *Iste homo manet actu in Deo per gratiam, & simul mortaliter peccat*, quæ tamen duo admittit Lorca, nam si peccatum mortale in eo instanti, in quo committitur, cõponi-

ponitur cum gratia habituali: ergo ſimul hæc duo habent veritatem, *hic homo actu exiſtit in gratia, & hic homo conſervando ſe in gratia pro eo inſtanti mortaliter peccat*, cuius tamen oppoſitũ ſonant Scripturæ adductæ. Secundo prob. ex Tridentino Seſſ. 5. cap. 5. vbi habetur, quod in renatis, hoc eſt, in iuſtificatis nihil odit Deus, quia nihil odit Deus in his, qui verè conſepulti ſunt Chriſto; ſi autem contingat huiuſmodi iuſtos mortaliter peccare conſervando in ſe iuſtitiam ſuam, vt fatetur Lorca, de facto odio habebit eos ratione peccati mortalis, quod dicit Lorca ſimul componi cum gratia habituali, & ſic falſificabitur Scriptura adducta.

His reſpondet Lorca ſcripturas loqui de peccato habituali, cum quo ipſe non concedit poſſe componi gratiã habitualem, etiam per minimum inſtans; nõ verò loqui de peccato mortali actuali, quod ſolum eſt via, & tendentia ad peccatum habituale. Sed contra eſt. Nã in eo inſtanti, in quo verificatur actuale mortale exiſtere, verificatur animã ſpiritualiter mori, etenim in inſtantaneis idem eſt fieri, & factum eſſe, & ſic in eo inſtanti, in quo verificatur animam mori per peccatum actuale, verificatur etiã, quod de facto ſit mortua ſpiritualiter; mors autem, cum ſit privatio in facto eſſe vitæ ſpiritualis, quam dat gratia habitualis, non poteſt de lege ordinaria componi cum gratia habituali: vnde doctrina adducta ex iſto authore falſiſsima eſt. Secundo. Scriptura dicit nihil damnationis eſſe in renatis per gratiam: ergo loquitur de omni peccato, propter quod quis contrahit reatum æternæ damnationis, vel ergo aſſerendum eſt peccatũ mortale actuale non eſſe aliquid damnationis, vel ſi concedatur eſſe dignum damnatione, fatendum eſt neceſſariò, nõ componi poſſe de facto cum gratia.

833 Huic probationi nihil poteſt reſponderi, niſi quod in renatis per gratiam habitualem nihil damnationis eſt per modum habitus; non verò nihil dãnationis eſt per modum actus: nam dum exiſtens in gratia habituali peccat mortaliter, per gratiam renatus eſt habitualiter, & per peccatum incurrit reatum damnationis. Vel poteſt dici, nihil damnationis eſt in facto eſſe; benè autem in fieri; nam peccatum actuale vere eſt fieri æternæ damnationis. Sed iſtæ ſolutiones meo videri ex non plena intelligentia rei præſentis vidẽtur procedere. Etenim (vt dixi) in inſtantaneis idem eſt fieri, & factum eſſe, neque enim habetur vnum inſtans menſurans fieri, & aliud menſurans rem in facto eſſe, & ſic ſi dum quis exiſtẽs in gratia mortaliter peccat, per modum actus habet aliquid damnationis, etiam habere neceſſe eſt aliquid damnationis per modum habitus, nam hic nomine habitus non intelligimus aliud, quam maculam, quæ eſt privatio gratiæ, quæ privatio ad poſitionem actus peccati ponitur ſimul in anima. Itaque ſicut gratia eſt ſemen vitæ æternæ, ita & privatio voluntaria gratiæ eſt (vt ſic dicamus) ſemen damnationis. Hæc autẽ privatio non dividitur per actualem, & per habitualem, ſed vel actu exiſtit, vel non exiſtit: cum ergo privatio gratiæ habitualis in primo inſtanti, in quo quis mortaliter peccat, contrahat gratiæ privationem, verè contrahit id, quod ſufficit ad damnationem, & ſic in eo inſtanti non poteſt dici de illo, quod gratiã habitualem habeat, neque poteſt dici de illo, quod habeat aliquid damnationis per modum actus, non per modum habitus.

Confir. Si peccatum mortale, quod cõmittitur in inſtanti B. v. g. non inferat in eodem inſtanti B. maculam immediatè oppoſitam gratiæ, ſequitur quod macula in inſtanti immediatè ſequenti fiat, quod eſt impoſsibile, quia in noſtro tempore poſt vnum inſtans nõ ſequitur aliud inſtans; vel quod tantum incipiat in tẽpore dicendo ſic, modo non eſt macula, & immediatè poſt hoc erit: ſic enim explicatur inceptio eorum, quę incipiunt in tempore, ex quo ſequitur, quod gratia non ſolum ſit cum peccato pro primo inſtanti, quo quis peccat mortaliter, ſed etiam in tempore ſequenti. Prob. hoc. Nã quando eſt verum dicere modo non eſt peccatum, eſt verum dicere modo eſt gratia, & immediatè poſt hoc non erit; at ſi macula non incipit eſſe in inſtanti, in quo eſt actuale peccatum, cum in inſtanti immediatè ſequenti incipere non valeat, quia poſt vnum inſtans immediatè non ſequitur aliud inſtans, neceſſe eſt, quod incipiat in tempore per vltimũ ſui non eſſe, dicendo modo non eſt macula, & pro tunc erit verum dicere modo eſt gratia; ergo ſi privatio gratiæ non

incipit cum peccato mortali actuali, perseverabit cum illo etiam per tempus sequens.

Sed vlteriùs instatur ad idem. Etenim peccatum mortale ex sua natura habet inferrè maculam in anima; quæ gratiæ privatio est; at à nullo impeditur ne inferat eam pro eo primo instanti reali, in quo habet esse: ergo defacto eam infert pro eo instanti: ergo defacto non componitur cum gratia habituali etiam pro primo instanti. Omnia sunt certa, & prob. Minor. inquirendo à quo impediatur. Respondet Lorca impediri ab ipsa existentia gratiæ, cum enim Deus non auferat à nobis gratiam, nisi priùs per peccatum nos deseramus Deum, fit inde, quod dum per peccatum nos deserimus Deum, Deus non aufert à nobis gratiam, & sic toto instanti peccati existit necessariò in nobis gratia, & sic nequit peccatum expeditè causare maculam in anima: vnde primo homo mortaliter peccat, deinde intuitu peccati Deus in pœnam aufert gratiam, & sic pro eodem instanti stant simul peccatum, & gratia.

Sed contra est. Nam hæc omnia in vno instanti temporis nostri contingunt, nempè nos deserere Deum per peccatum, & Deum deserere nos per suspensionem gratiæ: in illo ergo instanti, in quo nos deserimus Deum per actuale peccatum, Deus suspendit influxum suę gratiæ; hæc autem suspensio explicatur per primum non esse gratiæ, dicendo modo non est gratia, & immediatè ante hac erat, & sic dum peccatum incipit per primum sui esse, gratia definit per primum sui non esse: vnde non verificatur, quod sint simul peccatum, & gratia.

834 At dicit Lorca, rem non ita contingere, sed dari duo instantia temporis discreti sibi immediatè succendẽtia, in quorum primo adest peccatum actuale cum gratia, & in immediatè sequenti peccatum fit habituale, & gratia definit esse per primum sui non esse, sic vt verificetur, modo est peccatum habituale, & modo non est gratia, sed immediatè ante hac erat gratia, & quia indivisibilè additum indivisibili non facit maius, fit inde, quod his duobus instantibus correspondeat vnum indivisibilè nostri temporis, & sic verificari potest in vno instanti temporis nostri sibi coexistere gratiam, & peccatum actuale. Sed si hæc positio admittatur vera, non solum erit verum simul existere peccatũ actuale cum gratia habituali, sed erit etiam verum peccatum habituale in eodem instanti simul coexistere gratiæ habituali, cuius oppositum docet Lorca. Prob. Sequela. Omnia, quæ eveniunt in duobus instantibus temporis discreti, eveniunt simul in vno indivisibili nostri temporis; at in duobus instantibus discretis adest peccatum habituale cum gratia, quia in primo adest actuale cum gratia, in secundo adest peccatum habituale cũ gratia, quæ licèt in secundo instanti nõ sit, est tamen in primo, quod præcontinet, quæ peraguntur in duobus: ergo in instanti indivisibili temporis nostri erunt simul peccatum habituale, & gratia habitualis.

Explicatur hoc. Licèt Petrus currat in instanti B & non currat in instanti C, tamen dum instans æternitatis simul continet instans B. & instans C. verum est dicere *in nùnc* æternitatis Petrum currere, & Petrum non currere, quia *nùnc* æternitatis simul continet tempora, in quorum altero Petrus currit, & in altero non currit; sed per Lorcam *nùnc* indivisibilè nostri temporis simul continet duo instantia, in quibus non solum peccatum actuale est cum gratia, sed etiam habituale: ergo erit verum dicere in instanti nostri temporis peccatum actuale, & habituale esse simul cum gratia habituali. Idemque argumentum fit de non esse gratiæ habitualis, & de esse eius. Scio, quod Lorca hæc admitteret absque inconvenienti, quia omnis contradictio tollitur, si indivisibile instans nostri temporis admittat divisionẽ per accidens, id est, per correspondentiam ad distincta instantia temporis imaginarij. Sed certè valdè rigidum est, quod dum physicè, & realiter vivimus in hoc nostro tempore continuò, solum vt defendantur chymeræ, debeamus mensurare nostras actiones tempore imaginario, quod verum tempus non est, sed solum imaginatur esse.

§

§. II.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

835 PRIMO arguit Lorca ex Concil. Trident. Seſſ. 6. cap. 11. ibi: *Deus ſua gratia ſemel iuſtificatos non deſerit, niſi priùs ab eis deſeratur*: ergo priùs eſt, quod homo peccãdo mortaliter deſeratDeum, quam quod Deus auferat gratiam: ergo in illo primo inſtanti, in quo homo peccat, adhùc gratiam conſervat, & ſic ſunt ſimul hominem actualitèr peccare, & gratiã exiſtere. In hoc argumento ſtat totum fundamentum ſententiæ Lorcæ, & ita prætendit vrgere, vt audeat dicere non poſſe noſtram ſententiam abſque periculo defendi. Sed re benè inſpecta nullam difficultatem habet. Pro cuius ſolutione adverto diſcrimen magnum, quod intervenit inter modum, quo nos Deum deſerimus mortaliter peccando, & modũ, quo Deus deſerit nos ſuſpendendo influxum, quo gratiã cauſat in nobis. Etenim deſertio hominis fit per exhibitionem veri actus, qui eſt peccatum mortale: deſertio, qua Deus deſerit nos, ſuſpẽdendo gratiam ſuã, neque ex parte Dei, neque ex parte noſtri dicit aliquid poſitivum, ſed ſolum in nobis ponit non eſſe gratiæ in pœnam peccati noſtri: vnde hæc duo ſimul ſtant, nos deſerere Deum apponendo peccatum, & Deum auferre gratiam ponendo extra ſe non eſſe gratiæ. Sed quia noſtrum peccatum in cauſa eſt, obquam Deus punit nos privando ſua gratia, ideò ly *priùs* non dicit temporis prioritatem, ſed tantum explicat, quod licèt ſimul ſtent nos Deum deſerere, & Deum deſere nos, tamen inter ſe habent ordinem cauſæ, & effectus. Ad quem ordinem Concilium attendens dicit Deum non deſerere nos, niſi priùs deſeratur, quod non eſt aliud, quam dicere, Deum non auferre ſuam gratiam à nobis, niſi in pœnam noſtri peccati.

836 Secundo arguitur. Non minor oppoſitio reperitur inter actum charitatis, & peccatum habituale, ac inter actum peccati, & gratiam habitualem, cum vtrobique reperiatur eadẽ proportio; ſed indubitatum eſt (inquit Lorca) actum charitatis in inſtanti, quo conſummatur, coexiſtere de facto cum peccato habituali, ſiquidem iuxta Concilium prædictus actus non eſt forma iuſtificans, ſed diſpoſitio ad iuſtificationem, quæ immediatè poſt facienda eſt per gratiam ſanctificantem: ergo ex oppoſitione reperta inter peccatum actuale, & gratiam non colligitur efficaciter, quod defacto non coexiſtant ſimul in aliquo inſtanti. Quod ſic explicatur. Quoniam in eodem inſtanti, quo homo peccat omittendo actum ſibi præceptum, debet habere principium ſufficiens ad eliciendum prædictum actum, alioquin non libere, ſed neceſſariò omitteret; ſed principium ſufficiens ad eliciendum actum charitatis eſt ipſa charitas: ergo in eodem inſtanti, in quo homo peccat omittendo actum charitatis ſibi præceptum, habet charitatem: igitur hæc pro aliquo inſtanti coniungitur cum peccato actuali. Secundo. Nam ſi argumentum noſtrum deſumptum ex oppoſitione inter peccatum actuale, & gratiam habitualem eſſet efficax, ſuaderet etiam, quod neque per abſolutam Dei potentiam poſſent in aliquo inſtanti coniungi, ſiquidem ſemper retinent ſua prædicta, & oppoſitionem illis innitentem; Conſeq. (inquit Lorca) eſt contra communem Theologorum ſenſum, oppoſitum aſſerentium: ergo prædictum argumentum efficax non eſt.

Ad hoc argumentum primo nego Mai. Etenim cum actus charitatis non ſit forma iuſtificans ratione ſui, non opponitur cum peccato habituali ratione ſui, ſed ratione gratiæ habitualis, ad quã diſponit, & ſic minus opponitur peccato habituali, quam peccatum actuale mortale, quod ſicut formalis iniuſtitia, directè opponitur gratiæ habituali, quæ iuſtitia formalis eſt. Et ſic per nullam potentiam valet pro aliquo inſtanti componi cum gratia habituali. Et circa hoc valdè fallitur Lorca, qui de peccato actuali eodem modo loquitur, ac de actu charitatis, etenim actus charitatis ſolum eſt diſpoſitio ad gratiam, & cum eius carentia componi poteſt, ſaltem de potentia abſoluta; peccatum autem mortale actuale eſt ipſa formalis iniuſtitia, vnde in ſuo conceptu eſt privatio gratiæ habitualis, & ſic nullo modo eſt cõpoſsibilis cũ gratia habituali

Et

Et quidem ſi peccatum mortale actuale ſolum haberet in linea mali moralis, quod habet actus charitatis in linea boni, ſicut iſte ſolum eſt diſpoſitio ad gratiam, etiam mortale actuale ſolum eſſet diſpoſitio ad privationem gratiæ, & ſic non eſſet iniuſtitia formalis, ſed ſolum diſpoſitivè. Cum ergo in veritate loquendo mortale actuale ſit formalis iniuſtitia, non eſt ſola diſpoſitio ad privationem gratiæ, ſed intranſitivè eſt ipſa privatio gratiæ, atque adeò omnimodo incompoſsibilè ratione ſui cum gratia habituali. Itaque ſicut ſola gratia eſt forma ſanctificans, ſic ſola privatio gratiæ habitualis eſt formalis culpa, & ſi à peccato mortali actuali ſeparetur voluntaria privatio gratiæ, ſolum reſtabit diſpoſitio ad talem privationem, cum hoc ſolo diſcrimine, quod peccatum actuale erit diſpoſitio effective cauſans privationem gratiæ, & actus charitatis non efficiet gratiam, quia ſolus Deus eſt efficiens cauſa gratiæ habitualis.

Sed quia loquendo defacto, ſemper gratia habitualis exiſtit in eo inſtanti, in quo ponitur actus charitatis, qui eſt vltima diſpoſitio ad ipſam, poſſumus ſecundo reſpondere, dando tranſeat ad Maiorem, negando Minorem, quia licèt ſecundum Concilium actus charitatis ſit ſola diſpoſitio vltima ad gratiam, tamen ſecum habet annexam in primo inſtanti ſui eſſe exiſtentiam gratiæ, & ſic ratione illius fit impoſsibilè, quod cum actu charitatis defacto componatur peccatum habituale, ſeù macula, quæ eſt eius privatio.

Ad explicationem dico, quod loquendo de principio ſufficienti per modum potentiæ ita eſt, quod in eo inſtanti, in quo quis omittit actum præceptum, debet habere tale principium ſufficiens, cum enim hoc ſit inamiſsibilè per noſtros actus, debet coniungi cum elicientia illorum; non autem ita eſt de principio ſufficienti per modum habitus, cuius conſervatio ſimpliciter dependet à noſtris actibus, hoc enim amitti poteſt per ipſam omiſsionem, & ſic non requiritur, quod in ſenſu compoſito omiſſionis peccaminoſæ conſervetur in ſubiecto. Et licèt tunc non ſit talis ſufficientia in omittente, hoc tamen non tollit ab omiſsione rationem culpæ, quia ad hanc ſufficit, quod ex culpa omittentis non habeatur: habens ergo gratiam, & charitatem, cum debuiſſet illam conſervare benè operando, illam perdit, dum loco operationis conſervativæ apponit per omiſsionem præcepti eius deſtructionem. Sicque verificatur de tali omittente, quod ſi malè operatus non fuiſſet, ſufficientiam per modum habitus ad actum charitatis, quo præceptum impleſſet, habuiſſet, quod ſufficit, vt prædicta omiſsio peccaminoſa ſit. Et quidē Deus ſemel iuſtificatos non deſerit, niſi ab eis deſeratur: continuaret ergo Deus beneficium conſervationis ſuæ gratiæ vſque ad inſtās incluſivè, quo quis omittit, ſi in eo inſtanti homo peccaminosè non omitteret, & ſic dum ſua culpa gratiam amittit, peccaminosè omittit.

837 Tertio arguitur. Nam peccatum actuale ita præcedit expulſionem gratiæ, vt nullomodo ſit poſteriùs, quam illa in aliquo genere cauſæ: ergo omnibus modis præcedit eam, atque adeò poterit optimè abſque illa eſſe, & intelligi. Prob. vtraque Conſeq. Nam quod aliæ cauſæ non ſint, nec intelligantur in aliquo inſtanti abſque effectu, quem cauſant, provenit ex eo, quod inter cauſam, & effectum datur mutua dependentia, & ſic oportet cauſam ita præcedere effectum in vno genere, quod ad ipſum conſequatur in alio. Antec. autem ſuadetur; Quoniam ſi expulſio, ſeù carentia gratiæ præcederet in aliquo genere peccatum actuale, iam verificaretur, quod ſicut priùs homo deſerit Deum peccato, quam Deus deſerat ipſum ſubtrahendo gratiam, ita priùs Deus deſereret hominem auferendo gratiam, quam homo deſereret Deum peccando: vtrumque enim verificaretur in diverſo genere cauſæ; Conſequens eſt contra Concilium: ergo peccatum actuale ita præcedit privationem gratiæ, quod nullo modo ſit poſterior, quam illa.

Ad hoc argumentum primo reſpondetur ab aliquibus neg. Antec. nam peccatum actuale ita præcedit expulſionem gratiæ in genere cauſæ efficiētis phyſicæ, vel moralis, quod ſubſequitur ad illā in genere cauſæ diſpoſitivæ, nam ablatio gratiæ ſanctificantis eſt conditio, vel diſpoſitio requiſita, vt homo in actum peccati prorumpat, & vt prædictus actus poſsit animæ in eſſe, ſicut

gratia habitualis ita præcedit in genere cauſæ formalis expulſionem peccati, quod nihilominus carentia peccati præcedat gratiam in genere cauſæ diſpoſitivæ, eſt enim diſpoſitio, ſeu conditio requiſita, & deſiderata, vt gratia queat infundi, & animæ inhærere. Ad prob. autem in contrarium negant Sequelam, quoniam carentia gratiæ poteſt bifariam conſiderari: vno modo prout habet rationem peccati habitualis, & hoc pacto nullomodo eſt à Deo, ſed tantum à peccatore, implicat enim Deum cauſare aliquid, ſecundum quod exprimit malitiam: alio modo in quantum non implicat rationem peccati habitualis, ſed tantum rationem pœnę, & hoc pacto non eſt à peccatore, ſed à Deo: Deus enim eſt, qui in pœnam peccati aufert gratiam, quam priùs conſervabat, & quia malum culpę eſt priùs, quam malum pœnę, idcirco in carentia gratię priùs eſt conceptus culpę, quam pœnæ ratio, & ſic homo peccans priùs deſerit Deum per peccatum, quam ab ipſo Deo deſeratur per ablationem gratiæ ſecundum rationem pœnæ. Carentia autem gratię, ſecundum quod præcedit peccatum actuale in genere cauſæ diſpoſitivę, non eſt pœna, nec cauſatur à Deo: repugnat enim Deum cauſare diſpoſitionem ad peccatum in quantum tale, ſed eſt quædam privatio, & malum, quod alias cauſatur à peccatore in genere cauſæ efficientis. Quamobrem licèt concedatur, privationem gratię præcedere in genere cauſæ diſpoſitivæ peccatum actuale, minimè infertur, quod priùs Deus deſerat hominem, quam ab ipſo deſeratur, vel quod vtrumque valeat de illis cum eadem proprietate enuntiari. Sic aliqui reſpondẽt.

838 Sed ſolutio non placet. Nam iuxta illam ſicut hæc propoſitio Concilij eſt vera: *Deus non deſerit nos, niſi priùs deſeratur à nobis*, ſic, & hæc erit vera: *Niſi Deus deſerat nos auferendo à nobis gratiam ſuam, nos non deſerimus Deum*; Conſequens non eſt admittendum: ergo nec Anteced. Prob. Sequela. Prima propoſitio eſt vera, quia in genere cauſæ efficientis peccatum noſtrum præcedit expulſionem gratiæ: ergo ſi Deum deſerere nos per ſuſpenſionem concurſus conſervativi gratię in genere cauſę diſpoſitivæ eſt priùs, quam hominem Deum deſerere peccando, ea proprietate, qua hæc eſt vera: *Deus non deſerit nos, niſi priùs deſeratur à nobis*, erit pariter hæc vera, *niſi Deus priùs deſerat nos ſubtrahendo gratiam ſuam à nobis, nos non deſerimus Deum*; hoc autem dici nequit ſalva mẽte Concilij; ergo hæc ſolutio nequit admitti.

Secundo alij reſp. omittendo Antecedens, & negando vtramque Conſequentiam. Nam optimè cohæret aliquod eſſe ſimpliciter priùs alio, atque adeò in nullo genere cauſæ dependere, & quod nihilominus in nullo inſtanti ſit ſine illo, vel quod habeat eius oppoſitum. Sic enim ſol eſt priùs ſua illuminatione in genere cauſæ efficientis, & ab eo in alio genere non dependet; & tamen in eodem inſtanti, in quo eſt ſol, eſt etiam eius illuminatio, quin ex abſoluta ſolis illuminatione inferri valeat, quod ſol in aliquo inſtanti careat illuminatione, vel habeat aliud prædicatum illuminationi oppoſitum. Hoc ergo pacto quanvis peccatum actuale ſit ſimpliciter priùs expulſione gratiæ, & in nullo genere cauſæ ab ea dependeat, neutiquam colligitur, quod in illo inſtanti, in quo conſummatur peccatum actuale, non ſit privatio gratiæ, vel quod gratia, & peccatum in aliquo inſtanti, & ſigno, in quo ſimul ſint. Et ratio habetur ex dictis, quia videlicèt prioritas *à quò*, & cauſalitatis optimè cohæret cum ſimultate *in quo* durationis coexiſtentię, & intelligentiæ.

Solutio aſsignata probabilis eſt. Sed in meis principijs ſupra traditis meliùs reſpondeo ad argumentum, quod loquendo de peccato actuali mortali, quod eſt mors ſpiritualis animæ, & ex ipſa privatione gratiæ integratur, falſum ſupponitur, quod ſit priùs ipſa expulſione gratiæ, ſed eſt ſimul ea ſimultate, qua effectus formalis eſt ſimul cum forma communicata, vnde in nullo genere ipſum peccatum actuale eſt poſteriùs ipſa expulſione gratię: vnde optimè dicit Concilium: *Deus ſemel iuſtificatos non deſerit, niſi priùs deſeratur.* Nec poteſt vera eſſe iſta, niſi priùs deſerat Deum homo iuſtificatus: homo iuſtificatus deſerit per

ſuum

ſuum peccatum. Nec valet. Gratia ſimpliciter eſt prior expulſione peccati: ergo peccatum mortale actuale ſimpliciter erit priùs ipſa expulſione gratiæ. Non, inquam, valet. Nam cum gratia cõſtitutivè ſit quid poſitivum, & expulſio peccati ſit eius effectus negativus, prior eſt gratia conſtitutivè, quam expulſio peccati, ſicut effectus primarius prior eſt effectu ſecundario expulſionis peccati; at peccatum actuale mortale, vel eſt ipſa privatio gratiæ, vel ſaltim primario cõpletur per ipſam gratiæ privationem, & ſic vel conſtitutive, vel eſſentialiter completivè eſt expulſio gratiæ: vndè non eſt prior ſimpliciter expulſione gratiæ, vndè non eſt paritas.

839 Quart. arguitur. Privatio comparatur ad peccatum actuale, ſicut pœna ad culpam: Deus enim videns hominẽ peccare aufert ab ipſo ſuæ gratiæ donũ; ſed pœna ſupponit ſimpliciter culpam, & opus non eſt, quod defacto infligatur in eodem inſtãti, in quo culpa committitur: ergo privatio gratiæ ſupponit ſimpliciter peccatum actuale, & opus nõ eſt, quod defacto ponatur illa privatio in inſtanti, in quo homo peccat: ergo defacto in illo inſtanti coexiſtunt gratia, & peccatum actuale.

Ad hoc argumentum diſt. Maior. privatio, proùt eſt à Deo, conc. Mai. privatio, proùt eſt ab homine volũtariè ſe privante gratia, comparatur ad peccatum actuale, ſicut pœna ad culpam, nego Mai. & nego Min. videlicèt & opus non eſt, quod defacto infligatur in eodem inſtãti, in quo culpa committitur. Etenim quando pœna neceſſariò connectitur cũ culpa, imò eſt ipſa culpa, licèt ſub alia formalitate, neceſſe eſt, quod infligatur in eo inſtanti, in quo culpa committitur. Diximus enim ſupra peccatum actuale, vel conſtitui, vel ſaltem compleri per voluntariam privationem gratiæ; cum privatione autem gratiæ vt nobis, & à nobis voluntaria, neceſſariò connectitur ipſa privatio, proùt à Deo obtinet rationem pœnæ. Itaque Deus miſericors punit nos per illud met, ratione cuius culpabiliter ipſum offendimus, & ſic in eodem inſtãti, in quo culpa committimus, quæ conſiſtit in privatione voluntaria gratiæ, ipſammet gratiæ privationem infligit vt pœnam noſtram: vndè in eodem inſtanti non ſtant ſimul, nec poſſunt ſtare peccatum, & gratia, ſed culpa, & pœna modo explicato poſſunt ſtare ſimul. Huius habemus nobile exemplum. Etenim in veriori ſententia peccatum originale conſtituitur in privatione iuſtitiæ originalis, vt relicta in nobis ex peccato Adæ, quæ tamen privatio vt inflicta à Deo eſt pœna ipſius peccati originalis, & in eodem inſtanti, in quo contrahitur vt culpa, proùt eſt nobis voluntaria voluntate Adæ, contrahitur vt pœna ipſius noſtri peccati, puniente Deo per ipſam noſtram voluntariam privationem iuſtitiæ originalis. Sic in præſenti.

840 Sed inſtas. Peccatum actuale nequit cauſare phyſicè ipſam gratiæ privationem: ergo ſolum poteſt eam cauſare moraliter: ergo nequit eam cauſare in ipſo inſtanti, in quo fit: ergo non ſunt ſimul in eodem inſtanti peccatum actuale mortale, & privatio gratiæ, & ſic poterunt pro primo inſtanti ſimul ſtare peccatum actuale, & gratia habitualis. Prob. primum Anteced. Nequit phyſicè cauſare id, quod non pertinet ad genus phyſicum; ſed peccatum actuale non pertinet ad genus phyſicum: ergo nequit phyſicè cauſare privationem gratiæ.

Ad hoc nego Anteced. Ad prob. nego Maiorem. Etenim hic loquimur de cauſare phyſicè, proùt diſtinguitur à cauſare moraliter, eſt autem diſtinctio inter vtrumque modũ cauſandi, non deſumpta ex parte cauſantis, ſic quod illud, quod non eſt quid phyſicum, nequeat phyſicè cauſare, ſed deſumpta ex modo cauſandi, videlicèt ſe ipſo immediatè inferendo effectum, ſivè inferens, & illatum quid phyſicum ſint, ſivè tantum morale quid ſint; cauſare autem moraliter illud dicimus, quod ſolum cauſat alliciendo, vel per meritum, vel per impetrationem agens, vt agat: vndè qui præcibus aliquid extorquet ab alio, illud moraliter cauſare dicitur. Cum ergo peccatum actuale ſe ipſo immediatè inferat privationem gratiæ in anima, ſivè quid morale ſit, ſivè quid phyſicum; talem privationem gratiæ phyſicè cauſare dicitur.

Sed inſtas. Nam peccatum actuale mortale cauſat privationem gratiæ per demeritum, id eſt, movendo Deum, vt puniat peccantem mortaliter ipſa

gratiæ privatione: ergo nullo modo eſt cauſa phyſica privationis gratiæ, ſed purè moralis: & ſic non erunt ſimul in eodem inſtanti peccatum actuale, & privatio gratiæ. Reſp. diſtinguendo Antecedens, cauſat privationem gratiæ per demeritum præciſè, nego Antec. cauſando prius eam phyſicè per incompoſsibilitatem cum illa, conc. Antec. & nego Conſeq. Itaque peccans ſuo peccato actuali, & cauſat phyſicè privationem gratiæ, & etiam demeritoriè: phyſicè quidem, quia cum privatio gratiæ ſit ipſa culpa, nequit prout ſic eſſe à Dei cauſalitate, & ſic eſt neceſſe, quod ſit ab homine per ſuum peccatum: & demeritoriè, quia Deus non deſerit nos ſuſpendendo concurſum ſuæ gratiæ, niſi priùs nos deſseramus illum per appoſitionem peccati, quo demeremur ipſi⁹ gratiæ privationẽ.

841 At inſtas, iſtos duos modos cauſandi eſſe incompoſsibiles, & non poſſe ſimul convenire; nam cauſa phyſicè cauſans de neceſsitate infert effectum ſuũ, non ſic cauſa meritoria, ſed meritum, vel demeritum, cum ex ſe non inferant effectum, ſed ſolum moveant moraliter, vt agens effectus pœnæ, vel præmij pro ſuo beneplacito retribuat, non eſt neceſſe, quod in eo inſtanti, in quo ponitur demeritum, ponatur eius pœna, vel in eo inſtanti, quo ponitur meritũ, ponatur præmium, & ſic ſi peccator ſuo peccato demeretur privationem gratiæ, non neceſſariò coniungetur cum gratię privatione, ſed poterit differre ad tempus: vnde ſi ex alia parte phyſicè expellit gratiam, eſt neceſſe, quod ſimul cum peccato adſit gratiæ privatio, & ſic defacili dabuntur duæ contradictoriæ ſimul veræ, nempè in inſtanti, quo eſt peccatum actuale, adeſt privatio gratiæ, in tali inſtanti non adeſt privatio gratiæ, ſed ſolum demeritum privationis.

Sed ad hoc nego Antec. Ad prob. dico, quod doctrina illa eſt vera ſtando tãtum in terminis meriti, & præmij, demeriti, & ſupplicij; ſed non eſt abſolutè vera, quia poteſt contingere, quod Deus neceſsitetur ad conferendum præmium ex alio capite, vel ad inferendum pœnã. Patet hoc in actibus meritorijs augmenti gratiæ, quod Deus non tribuit hoc ipſo, quod ponuntur in re, ſed differt quo vſque merens per actum intenſiorem habitu non diſponitur ad augmentum; poſito autem actu in quantitate ſuperante habitum, de neceſsitate in eo inſtanti, quo ponitur meritum, ponitur augmentum habitus per modum præmij, quia tunc neceſsitatur Deus ad dandum præmium virtute diſpoſitionis vltimæ ad augmentum promeritum, quamvis non neceſsitetur ex terminis meriti talis augmenti. Sic ergo in præſenti contingit, cum enim peccatum mortale ex natura rei habeat expellere gratiam, & neceſsariò expellat, quamvis ex terminis demeriti, & pœnæ poſſet poni demeritum peccati, ſine eo quod defacto non infligeretur in pœnam privatio gratiæ; tamẽ quia ex alio capite nempè ex phyſica incompoſsibilitate peccati cum gratia neceſsitatur Deus ad auferendam ſuã gratiam à mortaliter peccante, neceſsariò cum demerito peccati coniungitur in eodem inſtanti peccatum, vt demeritũ, & privatio gratiæ, vt eius pœna. Vnde nõ ſequitur dari duas contradictorias ſimul veras, ſed poſito peccato, neceſſe eſt, quod adſit pœna peccati, nẽpè privatio gratiæ.

842 Quinto arguitur, Actio ordinis naturalis, cuiuſmodi eſt peccatum, nequit effectivè phyſicè deſtruere formam ſupernaturalem, qualis eſt gratia, quoniã res eiſdem cauſis corrumpitur, quibus generatur, vel producitur, qua ratione quia Angelus à ſolo Deo producitur, à ſolo Deo valet deſtrui: ergo cum ſolus Deus producat principaliter gratiam, ſolus Deus efficere poterit eius phyſicam deſtructionem. Ad hoc reſpondetur, peccatum hominis elevati ad finem ſupernaturalem, quamvis ſubiectivè, & proſequutivè ſit ordinis naturalis; tamen receſsive eſt ordinis ſupernaturalis, & ſic licet non poſsit efficere aliquid ſupernaturale; poteſt tamen deſtruere illud, quia deſtruere non eſt propriè efficere, ſed deficere. Et ad id, quod dicitur, quod eiſdem cauſis aliquid corrumpitur, quibus generatur, dico hoc ſuo modo hic obſervari, quia, vt dixi, actus deſtruens gratiam eſt ordinis ſupernaturalis receſsive, licèt non proſequutivè. Et exemplum de Angelo non eſt ad rem, quia Angelus, cum ſit ſubſtantia completa ſpiritualis, ſicut nequit habere eſſe, niſi per creationem, ſic nequit deſtrui, niſi per anihilationem, quæ ſolius Dei eſt, ſicut & creatio.

§. III.

An inter peccatum, & gratiam sit oppositio ex natura rei?

843 Licèt aliqua spectantia ad hoc quæsitum obiter sint discussa, placet tamen exprofesso, vt completa sit tractatio, ea iteratò examinare, & quod verum est eligere. Circa hoc quæsitum prima sententia docet gratiam iustificantem non expellere peccatum ex natura sua, nisi solum ex lege, & institutione Dei decernente ad præsentiam gratiæ remittere peccatum, iuxta quam sententiam suaptè natura peccatum componi poterit cum gratia, nec illi vlla vis fieret, si Deus ad præsentiam ipsius non expelleret peccatum. Pro hac sententia refert Vazquez Ricardum in 3. dist. 31. art. 1. Scotum in 4. dist. 16. q. 2. Gabrielem, Medinam, & alios. Cui sententiæ accedunt, qui peccato solum tribuunt vim demeritoriam gratiæ, & negantes oppositionem physicam. Ita Durandus, Paludanus, Conradus, & alij apud ipsum. Accedunt etiam huic sententiæ hi, qui comparant gratiam monetæ: aiiit enim hi gratiam esse sicut metallum, ex quo conflatur moneta, attenta sua entitate; formalitatem vero gratiæ, & iustitiæ, per quam Deo placemus, comparant valori, quem Rex lege, & voluntate sua monetæ imponit: & quemadmodum metallum suaptè natura sine Regis æstimatione non habet valorem monetæ, sic aiunt qualitatem illam gratiæ secundum suam entitatem non habere rationem gratiæ iustificantis, non accedente favore, & æstimatione Dei. Sic victoria, Canus, & alij apud ipsum.

Secunda sententia asserit gratiam non opponi cum peccato tanta oppositione, quanta opponitur calor cum frigiditate, sed oppositione ex natura rei solum morali fundata in quadam indecentia, quæ ex se apparet in eo, quod excellentia gratiæ coniungitur cum deformitate peccati, qualis apparet in eo, quod vir infimæ notæ assumatur ad sceptrum; poterat tamen Deus secundum legem ordinariam aliter decernere: ideòque supra excellentiam gratiæ necessaria est lex Dei ad remissionem peccati. Ita Ripalda tom. 2. de ente supernaturali disput. vltima, & alij apud ipsum. Cui sententiæ quoad substantiam, licet non quoadmodum defendendi adhæret quidam nobilis Cistercienſis hac tempestate valde celebris ob sui ingenij acumen, cuius argumenta dabimus infra, Deodante. Tertia sententia, asserit inter gratiam, & peccatum, secluso quovis favore superadditò dari oppositionem formalem physicam, & ex natura rei. Sic communiter Thomistæ cum D. Thom. tum in hac quæst. tum 2. 2. quæst. 24. tum q. 28. de verit. ferè per totam: tum q. de charitate artic. 6. 12. & 13. cui adhærēt cum Vazquez etiam Suarez, quorum primus dicit abiectè sentire de iustitia nostra priorum sententiarum AA. Suarez vero addit Concilium Tridentinum non posse sine magna temeritate huic sententiæ suffragari.

844 Sit conclusio. Gratia habitualis ex natura sua opponitur cum peccato, illudque ex vi informationis suæ expellit. Prob. ex Trident. Sess. 6. cap. 7. ibi: *Gratia nobis intrinseca est causa formalis, & vnica nostræ iustificationis.* Et iuxta idem Tridentinum est non solum peccatorum remissio, sed interior sanctificatio, & renovatio: ergo ex vi informationis sanctificat, & expellit peccatum: ergo sine aliqua cum illo oppositione, & sine vi ad illud expellendum componi non potest. Confirmat. 1. ex Sess. 11. decreto de peccato originali Can. 11. vbi dicitur, quod per gratiam tollitur totum id, quod habet veram rationem peccati: ergo gratia vim habet ad expellendum peccatum, illudque ex vi informationis expellit. Confir. 2. Nam iuxta Concilium Sess. 6. cap. 4. *Iustificatio est translatio ab statu peccati ad statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei*: ergo terminus ad *quem* huius translationis, seù motus, qui est gratia, vim habet per modum formæ ad excludēdum statum peccati, ex vi enim termini ad *quem* in motu expellitur terminus *à quò*.

Confirmat 3. Nam vt constat ex locis citatis, gratia nobis intrinsecè inhærēs est vera iustificatio nobis intrinseca, qua verè iustificamur, & qua de iniustis constituimur iusti, insuper est vera, & intrinseca sanctitas; sed vera iustitia, veraque sanctitas intelligi nequeunt

abſque vlla oppoſitione cum peccato, & abſque vi ad illud expellendum : ergo. Cõfir. 4. Nam iuſtitia, & ſanctitas eſt nobis intrinſeca in ratione iuſtitiæ, & ſanctitatis; at oppoſitio cum peccato, & vis ad illud per modum formæ expellendũ eſt de conceptu ſanctitatis, & iuſtitiæ: ergo vis hæc nobis intrinſeca eſt, & cõſequenter & gratia. Confir. 5. Nam ſi iuſtitia nobis intrinſeca vim non haberet ad expellendum peccatum, illudque nõ excluderet ex vi informationis, ſed indigeret ext. inſeco favore Dei, eſſet imperfecta in ratione ſanctitatis, quod fuit error hæreticorum, contra quos agebat Concilium : ergo oppoſitum eſt aſſerendum. Probat. aſſumptum. Ad conceptum enim ſanctitatis ſpectat oppoſitio cum peccato, viſque ad illum expellendum: ergo ſanctitas, cui hæc deſunt, & ſolum ipſi conveniunt ex favore extrinſeco Dei, imperfecta ſanctitas eſt.

Dices hæreticos erraſſe, quia docuerunt gratiam à peccato animam nõ mundare, ſed ſolum illud tegere, ſimulque in anima remanere, licèt tectum, ſeũ coopertum; oppoſiti ergo auctores hoc non docent, ſed oppoſitum : catholice enim fatentur gratiam animam à peccato mũdare, licèt extrinſeco favore. Contra hoc tamen eſt. Nam Albertus Pigius controv. 2. de fide, & Canonici Colonienſes, vt hic referunt. AA. concedunt gratiã animam à peccato mundare: errabant tamẽ, quia gratiam imperfectam ſanctitatẽ aſſerebant, cuius imperfectio in eo, quod indigeat extrinſeco favore ad expellendum peccatum, ſita eſt : ergo ſolutio hęc eſt nulla. Si vero aſſeratur erraſſe in eo, quod extrinſecum favorem cauſam formalem expulſivam peccati aſſerebant, Catholici autem, contra quos diſputamus, eſſe conditionem. Contra eſt. Quia eo ipſo, quod gratiæ negetur vis expulſiva peccati, illudque expellere ex vi ſuæ informationis, neceſſariò fatendum eſt extrinſecum favorem eſſe cauſam formalem expulſivam peccati.

845 Vltimo confir. Nemo negabit melius ſalvari teſtimonia Tridentini, concedendo gratiæ vim ad expellendũ peccatum, ſimulque aſſerendo illud defacto ex vi informationis expellere, quã ſi hoc illi denegetur; ſed hoc gratiæ cõcedere nullum affert inconveniens, aut repugnantiam naturæ gratiæ, vt conſtabit ex ſolutione argumentorum: ergo ſic concedendum eſt. Sed dicis cum Ripalda ad verificanda teſtimonia Concilij ſufficere moralem indecentiam, quæ ſequeretur ex coexiſtentia gratiæ cũ peccato. Contra quod ſic argumentor. Moralis illa indecentia non ſufficit, vt verificetur gratiam eſſe vnicam cauſam formalem noſtræ iuſtificationis; licèt enim ſufficiat, vt Deus ex illa poſsit moveri ad delendum peccatum, remiſsio tamen illius eſſet novus favor, qui abſque aliqua violentia facta gratiæ negari poteſt à Deo : adhùc enim poſita gratia, poteſt Deus nedum de potentia abſoluta, verũ etiam de potentia ordinaria peccatum non remittere : ergo defacto gratia vnica cauſa non eſt, ſed novus favor.

Secundo. Vis ad expellendum peccatum in gratia orta præciſſe ex indigẽtia morali cum coexiſtentia vtriuſque talis eſt, quod de potentia ordinaria poteſt coniungi gratia cum peccato, attenta rerum natura : ergo vt illud expellat nova vis eſt ſuperaddenda, & conſequẽter nova forma, ſeũ nova ſanctitas partialis. Conſeq. patet, quia forma naturaliter cum alia exiſtens in eodem ſubiecto nõ habet vim ſufficientem ad illam expellendam : ergo vt expellat, nova vis eſt ſuperaddenda, & conſequenter favor ſuperadditus gratiæ eſt forma partialis iuſtificans, & gratia non eſt vnica cauſa. Prob. Conſeq. Nam vt fatetur Ripalda, ſi gratia nullam haberet vim ad expellendum peccatum, favor extrinſecus expellens eſſe forma, & non conditio: ergo ſi gratia ſufficientem vim non habet, favor extrinſecus erit forma ſaltem partialis. Confir. Forma adæquata ſubiecto capaci communicata non poteſt, ſaltem de potentia ordinaria, non communicare, ſeũ cauſare ſuum effectum, tam primarium, quam ſecundarium : ergo vel gratia non eſt cauſa formalis adæquata iuſtificationis, vel dicendum eſt, quod ſemel ſubiecto communicata non poteſt de potentia ordinaria ſaltem non expellere peccatum.

Tertio. Ad favorem extrinſecum remiſsionis peccati movetur Deus, nedum ex excellentia gratiæ, ſed immediatè etiam ex ſatisfactione, & meritis Chriſti: ergo hæc erunt ſaltim partialiter cauſa remiſsionis peccati; quod ſuſtineri non valet. Prob. Conſeq. Quia ſi gratia eſt forma

ma remiſsiva peccati, eo quod Deus moveatur ad illud remittendum ex eius excellentia, cum efficacius moveatur ex meritis Chriſti, hæc potiùs dicenda eſſent forma, quam gratia. Quarto. Excellentia gratiæ, ratione cuius eſt indecens moraliter peccato coexiſtere, non ſufficit ad illam conſtituendam ſanctitatem, adhùc in actu primo: ergo dum cũ illo maiorem oppoſitionem non habet, non ſalvatur eſſe ſanctitatem, & iuſtitiã. Antec. patet. Nam etiam fides ita excellens donum eſt, vt ipſam non deceat peccato coexiſtere, & tamen fides neque in actu primo ſanctitas eſt: ergo. Dices excellentiam gratię, & coexiſtentiam illius cum peccato eſſe maioris indecẽtiæ. Fateor hoc; tamen exceſſus eſt intra eandem lineam: ergo licèt poſsit ex illo inferri gratiam eſſe perfectiorem ſanctitatem, negari non poteſt, hac doctrina admiſſa, fidem eſſe ſanctitatem.

846 Explicatur. Deus poteſt moveri ex excellentia fidei ad remittendũ peccatum, ne tantum donum fœditati peccati coexiſtat: ergo habet vim ad ſanctificandum, ſi vera eſt oppoſita ſententia. Sed & illud eſt valde ridiculum, quod docet Ripalda à ſect. 28. num. 238. vt defendat ſuam ſententiam non contrariari Concilio, nimirum quod ſi quis aſſereret peccatum prius natura remitti, & poſteriùs gratiam infundi, nulla admiſſa cauſalitate gratiæ in remiſsionem peccati, nullo pacto Tridentinum deſtrueret, quod planè abſurdum eſt, & inconſequenter dictum. Prob. primum. Nam in illa doctrina gratia non cauſaret expulſionem peccati: ergo non eſſet cauſa adæquata iuſtificationis, quæ, vt docet Concilium, & ipſe admittit, includit remiſsionem peccati. Secundo. Hac doctrina admiſſa, Deus ad remiſsionem peccati ſolum moverẽtur ex meritis, & ſatisfactione Chriſti, remiſsioque peccati ſolum niteretur meritis Chriſti, & nõ iuſtitiæ inhærenti, quem fuiſſe errorem Buceri, & aliorum, quos damnat Concilium, docet ipſe num. 240. Secundũ probatur. Nam ipſe putat neceſſariũ ad ſalvandum gratiam eſſe adæquatam iuſtificationis cauſam aſſerere, quod gratia cauſat interiorem renovationem, & ſimul movet Deum ad remiſsionem peccati, eoque tendit toto diſputationis diſcurſu; ergo iuxta ipſum oppoſitum aſſerere eſt contra Concilium; nam ipſe ſect. 12. tribuit gratię vim ad expellendum peccatum, eo quod alias favor extrinſecus eſſet forma expellens peccatũ, & non gratia, quod à Concilio damnatur: ergo ſentit negare gratiam de facto cauſare expulſionem peccati contrariari Concilio; at doctrina illius admiſſa, nullus eſſet influxus gratiæ in expulſionem peccati: ergo.

Secundo prob. Concluſio ratione. Gratia ex natura ſua, & ex vi informationis tribuit ſubiecto effectum incompoſsibilem cum peccato, ſaltem de lege ordinaria: ergo habet vim ad expellendum peccatum, illudque ex vi informationis expellit. Antec. prob. Gratia, vtpotè participatio naturæ divinæ, conſtituit hominem Deitatis participem, ſeù Deũ participativè, atque adeò obiectum congruum dilectionis amicabilis, & dignum, cui Deus velit filiationis hæreditatem, vel æternam beatitudinem; ſed effectus iſte eſt incompoſsibilis cum peccato ex natura rei, & ſaltem de potentia ordinaria? ergo antecedens eſt verum.

§. IV.

Reijcitur modus dicendi cuiuſdam Iunioris.

847 QVidam Ciſtercienſis novator Salmantinus circa deciſionem huius quæſiti novã viam excogitavit in manuſcriptis. Supponit ergo gratiam ex natura ſua eſſe formam ſanctificantem, & ſtatuens aliũ de oppoſitionẽ cum peccato ſolum moralem non ſufficere ad hoc, vt gratia ſit ex natura ſua forma ſanctificans, ait tamen non opponi ex natura rei infallibiliter, ſed contingenter cum peccato. Pro quo notat dupliciter poſſe vnam formã exigere carentiam alteriùs. Primo infallibiliter de potentia ordinaria, ſicut albedo de potentia ordinaria exigit carẽtiam nigredinis, nec ſunt vires naturales, quę poſsint vim inferre exigentiæ illi. Secundo poteſt forma exigere carentiã alterius tantummodo connaturaliter, ſed contingenter; ſicut aqua connaturaliter exigit carentiam caloris, & grave exigit carentiam motus deorſum: hęc tamen exigentia non eſt infallibilis, quia agentia naturalia viribus proprijs, & concurſu generali poſſunt impedire, & violen-

tare

tare talem exigentiam. Quibus ſuppoſitis, concludit gratiam opponi peccato oppoſitione phyſica contingentis expulſionis taliter, quod eius exigentiæ vis inferri poſsit naturaliter iuxta ſecundum relatum modum.

Hic tamen modus dicendi à veritate alienus eſt, & reijcitur primo. Nam gratia connaturaliter ex natura rei exigit expulſionem peccati, & ex natura rei opponitur illi; at non oppoſitione contingenti: ergo oppoſitione infallibilis expulſionis. Probo Min. Vt illa eſſet cõtingentis expulſionis, deberet dari agens impediens, & vim inferens exigentiæ gratiæ; at non datur tale agens: ergo. Prob. Min. tale agens vim inferens exigentiæ gratiæ vel eſſet Deus, vel ipſe homo iuſtificatus commitens peccatũ; neuter eſſe poteſt: ergo. Quod non ſit Deus videtur clarum: quis enim credet Deũ cauſare gratiam exigẽtem ex natura ſua carere peccato, & ipſum Deum violẽtare huiuſmodi exigentiam aſſociãdo gratiam peccato? Hoc enim in primis dedecet ſummam bonitatem Dei. Deinde eſt contra eius providentiam; hæc enim parat concurſum rebus iuxta earũ exigentiam, non contra eam. Quoad ſecundam vero partem ſic probo. Homo iuſtificatus committens peccatum cauſat formam, nimirum peccatum, exigentem carere conſortio gratiæ; at hoc ipſo non intendit aſſociare gratiam peccato contra eius exigentiam, ſed potiùs ſeparare vnum ab alio, quod eſt iuxta vtriuſque exigentiam: ergo homo iuſtificatus commitens peccatum non infert vim aliquam exigentiæ gratiæ: reſtat ergo, quod ſi gratia exigat expulſionem peccati, infallibiliter expellat illud. Confir. Peccatum mortale, vt ſupra vidimus, integratur ex ipſa priuatione gratiæ: ergo de facto illam deſtruit, & demedio tollit: nõ ergo ſolum impedit, ne gratia ſimul ſit cum peccato, ſed ponit ſub non eſſe exiſtentiæ ipſam gratiam, & ſic nequeũt eſſe ſimul peccatum, & gratia.

848 Secundo prob. deſtruendo fundamentum, quo hic Ciſtercienſis dicit ſe convinci. Fundamentum eſt (proponam illud de verbo ad verbum) gratia ſanctificans, quamvis mundet animã à peccato habituali, non conſtituit eam impeccabilem, alias ſemel adquiſita gratia in Baptiſmo, nunquam homines peccare poſſent; ſed ſi gratia eſſet hoc modo oppoſita cum peccato, conſtitueret hominem impeccabilem: ergo non opponitur cum illo hoc modo. Prob. Min. Illa forma conſtituit impeccabile ſubiectum, quę illud determinat infallibiliter ad carentiam peccati; ſed ſi gratia eſt oppoſita cum peccato mortali, determinat illud ſubiectum, hominem ſcilicèt ad carentiam peccati: ergo ipſum conſtituit impeccabile. Prob. Min. Forma infallibiliter connexa cum aliquo extremo infallibiliter determinat ſubiectum ad illud extremum; ſed ſi gratia eſt oppoſita prædicto modo cum peccato, eſt infallibiliter connexa cum carentia peccati: ergo infallibiliter determinat hominem ad carentiam peccati.

Confirm. Gratia vnionis determinat humanitatem Chriſti ad bonum, & carentiam peccati actualis, quia eſt incompoſsibilis cum peccato, connexaque infallibiliter cum illius carentia; ſed gratia habitualis eſt incompoſsibilis cũ peccato mortali, & connexa infallibiliter cum illius carentia: ergo etiam infallibiliter determinat hominem ad carentiam peccati actualis: ergo ſicut gratia vnionis propter iſtam rationem conſtituit humanitatem Chriſti impeccabilẽ, propter eandem rationem gratia ſanctificans conſtituet hominem impeccabilem. Hoc eſt argumentum, quo conuincitur hic auctor. Sed vt verum fatear, argumentum non eſt tanti ponderis, vt propter illud debeamus deſſerere Concilium Tridentinum, & a Div. Tho. recedere, & quod maius eſt, ipſam veritatẽ relinquere: ſicut facit modernus iſte.

849 Et in primis inſto manifeſtã doctrinam eius. Amor Petri v.g. opponitur ex natura rei oppoſitione non cõtingenti, ſed infallibili cum odio ipſius: ergo ſi quis ſemel amat Petrum, impotens ſit ad ipſum odio habendum? Antecedẽti enim exiſtente vero, Conſeq. eſt falſũ. Similiter calor habet formalem oppoſitionem ex natura rei cum frigiditate infallibilis expulſionis: ergo ſubiectum, quod ſemel afficitur calore, deinceps infrigidabile erit? Nulla eſt Conſequentia. Similiter fides myſterij Trinitatis opponitur formaliter cum errore erga illud: ergo qui ſemel crediderit fide Diuina myſterium Trinitatis, iam vltra errare non poterit circa myſterium Trinitatis

nitatis? Nulla est Conseq. Similitèr in sententia huius Cisterciensis condonatio extrinseca Dei infallibiliter destruit peccatum; & tamen, vt constans est, non cõstituit hominem impeccabilem, alioquin cui semel Deus condonasset peccatum, iam vltra peccare non posset. Quæ Consequentiæ similis formæ cum Consequentia huius Authoris nihil valent ex eodem principio, videlicèt, quia formæ infallibilis expulsionis non habent esse in subiecto inamissibiliter, sed amissibiliter, & sic cum possint amittere esse in subiecto, postquam sunt, possunt non esse, & sic potest subiectum denudari ab illis, & consequenter potest affici forma opposita. Sic in præsenti, quamvis gratia, quandiù est in subiecto, non possit compati cum peccato, tamen quia subiectum gratiæ potest amittere gratiam, potest quoque amittere expulsionem peccati, quæ necessariò fiebat ex suppositione, quod gratia existeret in subiecto.

Vnde in forma ad argumentum nego Min. Ad prob. dist. Mai. si talis forma sit inamissibiliter in subiecto, quod determinat, Concedo Mai. si sit amissibiliter in illo, nego Mai. & dist. Min. determinat cum amissibilitate à subiecto conc. Min. cum inamissibilitate à subiecto, nego Min. & nego Consequentiam. Itaque cum dicimus gratiam ex natura rei expellere peccatum, vnum ex necessitate supponimus, nempè ipsam existere in subiecto, & suppositâ existentia eius, dicimus non posse admittere secum cõsortium peccati; sed quia dum sumus in via, gratia sic inest animæ, quod potest non inesse illi, sic quoque determinat ad expulsionem peccati, quod per non suppositionem gratiæ potest non determinare. Etenim hæc propositio *homo non currit* ex duplici capite potest esse vera, vel quia cum homine existente coniungatur negatio cursus, vel quia homo non existit: est enim hæc vera per hoc, quod subiectum non supponit. Sic gratiam nõ determinare hominem ad expulsionem peccati dupliciter stare potest, primo sic, quod gratia existat, & defacto non determinet, & hoc modo dicimus esse falsum, quia ex suppositione, quod sit, incompossibilis est cum consortio peccati: alio modo per non suppositionem ipsius gratiæ, quia quod non est, nequit determinare subiectum ad expulsionem peccati, & quia gratia viæ sic inest subiecto, quod potest non inesse illi, sic determinat subiectum ad expulsionẽ peccati, quod potest non determinare ad illud, vnde non sequitur, quod postquam semel determinat, reddat impeccabile subiectum.

Ad confir. Concessa prima Conseq. nego causalem secundæ illationis. Licèt enim verum sit, quod gratia vnionis reddit impeccabilem humanitatem Christi; non tamen est verum, quod illam impeccabilem reddit, quia infallibiliter illam determinat ad expulsionem peccati: hoc enim requiritur, sed non sufficit: est ergo ratio impeccabilitatis in Christo ex eo, quod suppositum Christi, cum sit divinum, sic adhæret bono, quod nulla via possit verti in malum. At gratia viæ, cum sit in subiecto vertibili de bono in malum, & de malo in bonum, postquã per gratiam adhæret bono, potest pro sua libertate verti in malum, perdere gratiam, & incurrere peccatum, & sic nulla est paritas.

850 Tertio prob. falsitas huius modi dicendi. Ideò aquæ exigenti carentiã caloris, & gravi exigenti carentiam motus sursum potest vis inferri, quia datur aliud agens naturale maioris vis, & efficacitatis intendens contrarium, cui proinde Deus, vt Auctor generalis debet præstare concursum; at non est aliquod agens naturale, cui Deus teneatur præstare cõcursum contra exigentiam gratiæ: ergo non est agens potens inferre vim exigẽtiæ gratiæ. Min. prob. Iustus peccãs potiùs petit carentiam concursus conservativi gratiæ, quam concursum conservativum illius, & aliundè peccante iusto, non est aliud agens naturale exigẽs cõcursum conservativum gratiæ; at si in præsentia peccati non datur agens exigens concursum conservativum gratiæ, non datur agens, cui Deus teneatur præstare concursum cõtra exigentiam gratiæ: ergo.

Quart. insto contra hunc modum dicendi. Non repugnat gratiam participare à natura divina exigentiam physicam infallibilis expulsionis peccati similem exigentiæ caloris ad expulsionem frigoris: ergo dicendum est sic participare defacto. Explicatur. Melius salvatur dignitas gratiæ, & testimonia Tridentini, si gratiæ concedatur oppositio infallibilis expul-

expulſionis cum peccato, quam ſi negetur; at ex hac conceſsione nullum incõveniens, nulla vè ſequitur repugnantia: ergo dicendum eſt gratiam participare à natura divina oppoſitionem infallibilis expulſionis cum peccato. Confir. Poſſibilis eſt gratia pugnans cum peccato infallibiliter ex natura rei: ergo talis eſt gratia habitualis, quę defacto datur. Prob. Cõſeq. Nam gratia illa nihil aliud haberet, quam habet iſta, quæ datur defacto.

Dices, illam forè perfectiorem, ac proinde ratione illius exceſſus perfectioris ſibi vendicare excellentiam pugnandi cum peccato infallibiliter. Sed contra eſt. Etiam ſi ſit maior indecentia in coexiſtentia gratiæ cum peccato, quã cum fide ratione maioris perfectionis gratiæ, tamen iuxta Auctorem huius ſolutionis diſcrimen illud nullum eſt ad hoc, vt gratia ſit forma ſanctificans, & non fides: ergo pariter exceſſus ille perfectionis in illa gratia poſsibili impertinens eſt ad hoc, quod illa præ iſta infallibilitèr expellat peccatum.

Secundo. Eſto amor amicitiæ in patria ſit perfectior amore amicitię in via, tamen, vt communitèr dicitur contra Scotum, illa amicitia perfectior non poteſt nos beare, ſi iſta minus perfecta nos beare non ſufficit. Similitèr ſi calor vt duo non opponitur formalitèr cum frigiditate vt duo, nec calor vt octo, qui perfectior eſt, opponetur formalitèr cum frigiditate vt octo: ergo pariter ſi iſta gratia minus perfecta non habet oppoſitionem infallibilem cum peccato, nec gratia perfectior poſsibilis habebit talẽ oppoſitionem, & ſi illa habet, etiam iſta. Et ratio eſt, quia penes magis, & minus non variatur ſpecies: vnde cum illæ gratiæ ſolum diſtinguendæ forent penes maiorem, & minorem perfectionem intra eandem ſpeciem, hinc eſt, quod vel vtraque opponitur infallibilitèr cum peccato, vel neutra.

851 Forſan ad hoc reſpondebis gratiam illam participaturam vim expulſivam peccati infallibiliter ferè diverſæ ſpeciei à gratia, quæ defacto datur. Sed cõtra eſt. Quia communis opinio Theologorum eſt negare poſsibilitatem gratiæ diverſæ ſpeciei à gratia, quæ datur defacto: ergo talis ſolutio admittenda non eſt. Secundo, Gratia, quæ modo datur ex ſua ſpecifica ratione habet eſſe participationem perfectiſsimi prædicati Dei: ergo quamvis ſit poſsibilis alia gratia, perfectiori modo participans idẽ divinum prædicatum, tamen poſsibilis non erit gratia, quæ ſit participatio perfectioris prædicati divini: & conſequẽter nec ſpecificè perfectior. Conſeq. tenet, & Antec. prob. Gratia, quæ modo datur, eſt participatio formalis naturæ divinę; at natura divina eſt prædicatum perfectiſsimum Dei: ergo.

Explicatur. Illa gratia poſsibilis, vel eſſet participatio naturæ divinæ, vel alteriùs prædicati? Si ſecundum: ergo eſſet minus perfecta, ſicut quodvis prædicatum divinum eſt minus perfectum natura divina. Si primum: ergo vtraque gratia tàm poſsibilis, quàm quæ modo datur, convenit in ſpecifica ratione participationis naturæ divinæ: ergo ſolum poſſent diſtingui penes magis, & minus, ſicut calor vt quatuor, & vt octo, quod non diverſificat ſpeciem.

§. VI.

Soluuntur argumenta huius Moderni.

852 ARguit Modernus in ſui favorem. Primo ſic. Si peccatum actuale connaturaliter eſſet oppoſitum cum gratia, nullum eſſet peccatum mortale poſsibile, cui ex natura rei, & connaturaliter non repugnaret exiſtere ſimul cum gratia; ſed eſt poſsibile aliquod peccatum mortale, cui ex natura rei non repugnat ſimul cũ gratia exiſtere: ergo nullum peccatũ mortale eſt oppoſitum cum gratia. De maiori, inquit, non eſt dubium, minor in principijs huius ſententiæ ſuadetur ſic: Supponendo de potentia abſoluta Deum habere decretum conſervandi gratiam in homine ſivè peccet, ſivè non peccet; at hoc decretum potuit ei revelare dicens habebis gratiam in hoc inſtãti A. ſivè pecces, ſive non, & poſita ſufficienti revelationis applicatione, potuit illi præcipere, vt aſſentiretur tali revelationi vero aſſenſu ſupernaturali, & infallibili, & non ſolum exiſtimato, dando illi ſcientiam ſufficientem, vt diſcerneret inter vtrumque aſſenſum. De hoc decreto non poteſt eſſe dubium in ſententia admittẽte gratiam, & peccatum poſſe componi

de

de potentia absolutâ. Deinde supposita revelatione, & præcepto assentiendi, & cognitione talis revelationis, potuit homo nõ assentire. Quod etiam patet, quia revelatio obscurè proposita non necessitat ad assensum. Tum denique, quia si aliquid obstaret, vt non posset omittere assensum supernaturalem verum de existentia gratiæ pro illo instanti, nihil foret, nisi existentia gratiæ pro eodem instanti; sed hoc non impediret omissionem assensus, quia ita Deus vult conservare gratiam in hoc instãti, vt etiam vellit hominem relinquere indifferentem ad peccandum, vel nõ peccandum, cum decretum revelatum sit, volo vt habeas gratiam in hoc instanti, sivè pecces, sivè nó pecces: poterat ergo ille homo omittere verum assensum supernaturalem de existentia revelationis affirmantis gratiam illomet instanti existere.

Ad hoc argumentum, quod in via D. Thom. nullas habet vires, siquidem in illa peccatum, & gratia neque de lege ordinaria, neque de potentia absoluta possunt in eodem instanti coexistere, & sic nequit Deus habere decretum absolutum, & efficax, quale est illud, quod explicant istæ voces: *Volo absolutè, & efficacitèr, quod in hoc instanti A. v. g. habeas gratiam, sivè pecces, sivè non pecces in eodem instanti.* Respondeo negando, quod in casu argumenti peccatum, & gratia foret simul ex ipsa natura rei, quia tunc gratia ex vi præfati decreti absolutè non relinqueretur suæ naturæ, sed esset immobilis à subiecto pro dicto instãti *A.* Vnde si pro tali instanti homo peccasset, non posset per suum peccatũ gratiam amovere à subiecto, & sic esset necesse, quod peccatum, & gratia essent simul, sed non haberet arguens intentum suum, quia hoc contingeret, Deo operãte de potentia absoluta, & manutenente gratiam miraculosè in præsentia peccati. Itaque defendimus naturaliter peccatum, & gratiam esse simul incompatibilia in eodem, quia cum sint amobilia naturaliter à subiecto, primum esse gratiæ in subiecto est primum non esse peccati in illo, & primum esse peccati in subiecto est primum non esse gratiæ in illo, quod infallibiliter ita contingit si suæ naturæ, & modo essendi in subiecto connaturali relinquantur. Voluntas autem illa Dei absoluta; *Volo, quod habeas gratiam in hoc instãti, sivè in illo pecces, sivè non*, non relinquit formas istas suo modo cõnaturali, sed subdit eas modo à voluntate divina divinitus statuto, & sic arguens non habet intentum, quod prætendebat habere.

853 Secundo arguitur. Non est assignabilis species oppositionis inter gratiã, & peccatum: ergo non opponuntur ex natura rei. Anteced. prob. Non opponuntur contrariè, contradictoriè, vel privativè; at si aliqua species oppositiones deberet intervenire, deberet esse aliqua ex his: ergo. Prob. Mai. quoad oppositionẽ contradictoriam, vel privativam. Peccatum non consistit in privatione gratiæ: ergo non opponuntur cõtradictoriè, vel privativè. Quoad cõtrariam suadetur sic. Formæ contrariè oppositæ sunt eiusdem generis, vt constat ex diffinitione cõtrariorum; sed peccatum, & gratia non sunt sub eodem genere: cum peccatum sit naturale, & gratia supernaturalis: ergo non opponuntur contrariè.

Ad hoc argumentum resp. peccatum, & gratiam opponi privativè, nam licèt peccatum non sit privatio gratiæ, cum sit actus positivus, tamen consummatur in privatione gratiæ, nec potest intelligi, quod sit peccatum mortale, & non inferat in animam privationẽ gratiæ. Habet enim se peccatum, sicut corpus opacum interpositum inter lucem, & pavimentum, quod licèt non sit privatio lucis, tamen ex eius interpositione infallibiliter causatur privatio lucis. Quo exẽplo ad rem præsentem frequenter vtitur D. Thomas.

§. VI.

Soluuntur argumenta Ripaldæ.

854 PRIMO arguit Ripalda. Peccatum actuale nõ habet cõnexionem necessariam omninõ inevitabilem cum destructione gratiæ, qualem habet calor cum destructione frigoris: ergo nec gratia habet talẽ connexionem cum destructione peccati: & consequenter non opponitur ei ex natura rei. Prob. Antec. Privatio gratiæ est pœna peccati actualis: ergo peccatum non est inevitabiliter connexum cum gratiæ destructione. Antec. videtur constare, quia peccatum est demeritum gratiæ

gratiæ,& meretur tanquam pœnam eius privationem. Conſeq. autem prob. Demeritum ex ſe,& ex natura ſua indepenſdenter à iuſtitia punitiva non eſt connexum infallibiliter cum pœna, neque pœna, aut præmium ſunt inſeparabilia ex natura ſua à demerito, & merito: ergo peccatum non eſt inevitabiliter connexum cum deſtructione gratiæ. Anteced. prob. Præmium,& pœna ſunt capacia, vt ante meritum, aut culpam poſsit Deus illa promittere,aut comminari; at obiectum liberalis promiſsionis, vel iuratæ commínationis debet eſſe tale, vt ex natura rei poſito merito,vel demerito, Deº dare, aut negare queat: ergo pœna, & præmium non ſunt inſeparabilia ex natura ſua à merito,& culpa. Min. conſtare videtur. Nam Deus nullam liberalitatem exercet dando id, quod eſt inſeparabilè à merito, ſicut nullam liberalitatẽ exercet,non conſervãdo diſſenſum, vel odiũ, ſuppoſitis aſſenſu,vel amore: ergo.

Explicatur. Poſito iam merito, Deus confert præmium exercendo actum bonum moraliter in ſpecie liberalitatis, aut gratitudinis, & poſita culpa, punit exercendo actum bonum moraliter in ſpecie iuſtitiæ vindicativæ; at ſine libertate non poteſt exercere actum bonum moraliter: ergo poſito merito, aut demerito,Deus liber, aut indifferẽs manet ad conferendum præmium, vel pœnam: ergo meritum, & demeritum non habẽt connexionem cum pœna, vel præmio: alioquin illis poſitis, Deus non manet liber.

Ad hoc argumentum in forma nego Anteced. Ad prob. diſt. Antec. eſt pœna, & ſimul effectus,conc. Antec. eſt pœna, & non effectus, nego Antec. & Conſeq. Ad prob. diſt. Antec. pœna, & præmium non ſunt inſeparabilia à culpa, & merito,quando non ſunt effectus culpæ, vel meriti,tranſ. Antec. ſi ſint effectus, nego Anteced & Conſeq. Ad prob. Anteced. conc. Mai. de pœna, quæ non eſt effectus, nego autem de pœna,quæ eſt effectus, & conc. Min. nego Conſeq. Itaque admiſſo, quod demereatur peccatum etiam quoad efficaciam conſervationem gratiæ, dico,quod ipſe peccator cauſat illã privationem gratiæ, quæ quidem proùt eſt à Deo habet rationẽ pœnæ, & proùt inducitur à peccatore per appoſitionem formæ oppoſitæ, eſt effectus peccati, & inſeparabilis ab illo: Exemplum accommodatum eſt in illo,qui voluntariè eruit ſibi oculos,in quo non videre, & cæcum manere pœna eſt,& inſeparabilis à culpa: ſic ergo per peccatum volũtariè perdimus lumen gratiæ, & ſic non videre per tale lumen pœna eſt noſtræ culpæ,ab illa inſeparabilis.

Ad confir. dico illam doctrinam eſſe veram in his,in quibus præmium,& meritum,pœna,& demeritum ſolum cõnectuntur inter ſe,vt meritum, & præmiũ, vt ſupplicium, & demeritum; non vero eſſe veram quando ex alio capite neceſſariò connectuntur, & quia culpa mortalis,& privatio gratiæ neceſſariò connectuntur,quia eadẽ privatio proùt à peccatore eſt culpa, & proùt eſt à Deo, eſt pœna,ideò in hac materia talis doctrina non tenet.

855 At dicis peccatorem ſuo peccato non poſſe cauſare gratię privationem,niſi demerendo ſui peccato, quod Deus ſuſpendat concurſum conſervativũ gratiæ: igitur peccatum ſolum demeritoriè habet expellere gratiam. Prob. Antec. Privatio gratiæ non fit, niſi per hoc, quod Deus ſuſpendat concurſum ſuum, quo gratiam conſervat, ſicut neque gratia infunditur,niſi à Deo infundente illam: igitur peccator ſuo peccato,nequit in ſe ipſo effectivè cauſare gratiam, ſed ſolum poteſt ſuo peccato demereri,quod Deus intuitu ſui peccati ſuſpendat concurſum conſervativum gratiæ.

Ad hoc dico, quod licèt non detur privatio gratiæ,niſi Deus ſuſpendat concurſum conſervativum eius,tamen Deus duplici titulo concurſum gratiæ conſervativum ſuſpendit,primo ad exigentiam ex natura rei ipſius peccati, ex qua neceſsitatur Deus ad ſuſpenſionem ſui cõcurſus: interponitur enim peccatum inter Deum,& peccatorem, ſicut obſtaculum ex natura rei,& veluti cogitur Deus ad ſuſpenſionem ſuę gratiæ ex vi incompoſsibilitatis peccati cum gratia; ſicut ad poſitionem caloris intenſi cogitur Deus ad ſuſpenſionem concurſus conſervativi frigoris. Alio modo ſuſpendit Deus concurſum ſuæ gratiæ,dum intuens demeritum peccati vult illud punire auferendo à peccatore gratiam. Eſt exemplum huius doctrinæ in merito de condigno augmenti gratiæ. Quando enim eſt vltima diſpoſitio ad augmentum,

Deus

Deus neceſsitatur ad dandum tale augmentum duplici titulo: & per modum formæ debitæ vltimæ diſpoſitioni: & per modum præmij debiti ipſi vt merito. Sic in preſenti cum peccatum ſit ex natura rei incompatibile cum gratia, ad poſitionem peccati duplici titulo Deus aufert gratiam: primo ex vi oppoſitionis peccati cum gratia: ſecundo vt pœnam ipſius demeriti.

856 Secundo arguitur. Ad exiſtentiam gratiæ non remittitur inevitabiliter peccatum: ergo non opponitur ex natura rei cum illo. Prob. Antec. Gratiæ habituali ſecundum ſe non poteſt eſſe debitus effectus ſecundarius ſuperans in æſtimatione morali præſtantiam ipſius; ſed remiſsio peccati ſuperat in æſtimatione morali præſtantiam gratiæ habitualis: ergo remiſsio peccati nequit ex natura rei annexa eſſe, & debita gratiæ habituali. Prob. Mai. Tum quia effectus formales ſecundarij continentur in primarijs, ſicut continentur in cauſis efficientibus; at in cauſa efficienti ignobiliori non poteſt contineri effectus nobilior: ergo.

Tum quia non eſt poſsibilis qualitas aliqua ſupernaturalis, cui ex natura rei debeatur vnio hypoſtatica, non alia ratione, niſi quia eſt donum ſuperans in æſtimatione morali excellentiam omnis qualitatis poſsibilis: ergo Prob. Minor. Opera hominis puri æquare poſſunt in æſtimatione dignitatem gratiæ iuſtificātis, merendo illam de condigno ſibi; at æquare non poſſunt remiſsionem peccati mortalis, merendo illam ſibi, aut alteri inimico Dei: ergo remiſsio peccati ſuperat in æſtimatione morali dignitatem gratiæ.

Ad hoc argumentum nego Anteced. Ad prob. diſt. Min. ſed remiſsio peccati ſuperat in æſtimatione morali præſtantiam gratiæ habitualis, remiſsio peccati per puram oppoſitionem, & incompoſsibilitatem cum peccato, nego Min. remiſsio peccati per exhibitionem obſequij tantæ dignitatis, quantæ gravitatis eſt peccatum, conc. Min. & diſt. Conſequēs remiſsio peccati per oppoſitionem ex natura rei cum illo, nego Conſeq. remiſsio peccati per exhibitionem obſequij tantæ dignitatis, quantæ gravitatis eſt peccatum, tranſ. Conſeq. & nihil contra nos. Itaque de remiſsione peccati dupliciter loqui poſſumus: primo, vt fienda de rigore iuſtitiæ, exhibendo in eius ſatisfactionem obſequium tanti valoris, quantæ gravitatis eſt peccatum mortale, & hoc modo fatemur, quod ſuperat vires gratiæ, & nequit fieri à puro homine. Alio modo poſſumus loqui de remiſsione peccati fienda per puram oppoſitionem phyſicam cum peccato, & iſto modo dicimus remiſsionem peccati eſſe debitam gratiæ habituali, eſſeque eius effectum ſecundarium, cuius oppoſitum nullo modo probat argumentum factū.

Neque hoc eſt novum in remiſsione peccati. Etenim vnio hypoſtatica ſi deberet deſtrui per exhibitionem alicuius, quod eſſet tantæ gravitatis, quantæ dignitatis eſt vnio hypoſtatica, non poſſet deſtrui per vnum peccatū veniale, quod non eſt tantæ gravitatis, quantæ dignitatis eſt vnio hypoſtatica; & nihilominus per vnum veniale deſtrueretur, vt communiter dicunt Theologi, quia non deſtruitur per id, quod præponderat gravitatis, ſed per id, quod præponderat oppoſitionis. Sic in præſenti.

857 Tertio arguitur. Qualitas gratiæ ſecundum ſe conſiderata non poteſt inducere Deum ad inevitabilem remiſsionem peccati, niſi ex complacentia, quam habet in gratia ſecundum ſe; at virtute huius complacentiæ non poteſt induci Deus ad inevitabilem remiſsionem peccati: ergo gratia ex natura ſua inevitabiliter non infert remiſsionem peccati. Minorem probat, quia de alijs, inquit, conſtare videtur. Vt per complacentiam gratiæ inducatur Deus inevitabiliter ad remiſsionem peccati, requiritur, quod complacentia gratiæ ſit maior, quam diſplicentia in peccato; at non eſt ſic, ſed viceverſa: ergo.

Ad hoc argumentum nego Min. Ad prob. nego Mai. Non enim Deus movetur ad remittendum peccatum infallibiliter ex maiori complacentia gratiæ reſpectivè ad diſplicentiam peccati, ſed quia complacendo in gratia vult exiſtētiam gratiæ incompoſsibilem cum exiſtentia peccati. Vndè licèt ex terminis magis diſpliceat in peccato, quam complaceat in gratia, dum tamen hic, & nūc vult gratiam exiſtere incompoſsibilem cum peccato, neceſſe eſt, quod vellit non eſſe peccati. Itaque cōplacentia in gratia, & diſplicentia in peccato poſſunt dupli-

dupliciter conſiderari inter ſe: vel abſolutè, & ex vi terminorum, vel vt relata ad hic, & nunc: quando Deus vult gratiam, & non eſſe peccati primo modo conſiderata, ex terminis maior eſt diſplicentia in peccato, quam ſit complacentia in gratia, quia illa eſt diſplicentia de infinite malo, hæc autem eſt complacentia de bono finito. Sed quia illud bonum finitum ex natura ſua deſtruit illud infinitè malum, ex ſuppoſitione quod gratia hic, & nunc terminat amorem Dei, illud infinite malum terminat ipſius Dei odium, & ſic ex natura rei ex ipſo amore exiſtentiæ gratiæ oritur voluntas non eſſe ipſius peccati.

858 Vlteriùs arguitur ex Trident. Seſſ. 6. cap. 7 ibi: *Quæ* (ſcilicèt iuſtificatio) *non eſt ſola peccatorum remiſsio, ſed & ſanctificatio.* Vbi Ripalda duo notat, primum, priùs poſſuiſſe Concilium remiſsionem peccatorum, quam infuſionem gratiæ, ne videretur remiſsio adeò coniuncta cum infuſione gratiæ, vt non haberetur favor largitatis divinæ diſtinctus ab illa. Secundum eſt, quod ex hoc loco Concilij colligitur infuſionē gratiæ, & remiſsionem peccati eſſe duo beneficia diſtincta: ergo ex natura rei ſeparabilia. Quod confirmat ex eodem Concilio vbi ſupra Canone 11. vbi decernitur hominem non iuſtificari ſolo favore externo Dei: ergo per favorem externum, licèt non ſolum, iuſtificetur homo, iuſtificatur tamen: ergo præter infuſionem gratiæ favor externus remittendi peccata admittendus eſt.

Reſpondeo ad 1. Concilium intendere ſtabilire, in iuſtificatione vtrumque reperiri, & remiſsionem peccatorum, & infuſionem gratię. Cæterum hæc duo inter ſe connexa non eſſe, & poſſe ex natura rei ab invicē ſeparari, nec inſinuat quidem Concilium. Ad id, quod notat, priùs poſuiſſe remiſsionem, quam infuſionem gratiæ, reſpondeo nullum myſterium latere in hoc: neceſſe eſt enim, quod qui duo enumerat, ab altero priùs incipiat. Et quidem in ſententia Ripaldæ cum Deus moveatur ad remittendū peccatum ex cōplacentia in gratia, priùs eſt infuſio gratiæ, quam remiſsio peccati, videat ergo quomodo Concilium priùs appoſuerit remiſsionem peccati, ſi ipſa prior non eſt, ſed poſterior. Sed ſi non acquieſcat, & myſterium quęrat, vbi non datur. Reſp. remiſsionem peccati in genere cauſæ materialis eſſe priorem infuſione gratiæ, & ideò Concilium priùs enumeraſſe eam.

Ad ſecund. quod notat, reſpondeo eſſe quidem duo beneficia, ſed connexa, & vnica voluntate collata, ſic emundare animam à ſordibus, & illi hypoſtaticè vniri duo beneficia ſunt; & tamen vnica voluntas præſtat vtrumque: etenim ſi vniatur Deus animæ peccatrici abſque novo alio favore præſtabit beneficium emundationis à labe peccati. Ad confir. reſpondeo favorem externum requiri, ſed hic favor eſt ipſa voluntas infundēs gratiam: deinde alia voluntas non eſt neceſſaria ad remiſsionem peccati. Alia dicit, quæ tamen ex dictis habent manifeſtam ſolutionem.

§. VII.

Vtrùm Dei potentia abſoluta fieri poſsit, vt ſibi coexiſtant in eodem peccatum, & gratia?

859 ALiqui Auctores, qui nobiſcū tenent peccatum, & gratiam ex natura rei inter ſe opponi, & naturaliter non poſſe compati in eodem ſubiecto, circa prętens quæſitum tenent de potentia abſoluta poſſe eſſe ſimul. Sic inter alios tenet Oviedo; Sed meo videri in conſequenter in hoc loquitur. Nam gratia in ſententia huius Auctoris independenter à favore extrinſeco, & alia voluntate Dei præſtat omnes ſuos effectus, ſaltem poſitivos, vt tenet ipſe Oviedo; at effectus illi, etiam poſitivi, repugnant inter ſe de potentia Dei abſoluta cum effectibus peccati; igitur in conſequenter primo admiſſo, affirmat poſsibile ſecundum. Prob. Min. Gratia conſtituit hominem participem naturæ Divinæ, peccatum diaboli ſervum, gratia filium adoptivum facit, & hęredem vitę æternæ, iſtud ex hæredē vitæ æternæ. Nam vt Chriſtus argumētatur Ioann. 18. *Omnis, qui facit peccatū, ſeruus eſt peccati, ſeruus autem non manet in domo in æternum, filius autem manet in æternum*; at effectus iſti repugnantes ſunt inter ſe: ergo.

Hoc breviter prænotato, reſpondeo abſolutè quæſito, nulla Dei potentia attenta gratia, & peccatum poſſunt eſſe

ſimul

simul in eodem subiecto. Prob. primo. Gratia, & peccatum naturaliter nequeunt esse simul: ergo neque supernaturaliter. Prob. Consequent. Vt gratia, & peccatum, quæ naturaliter pugnant, supernaturaliter sibi coexisterent, aliquid speciale debet poni, vi cuius hoc ita contingat; at assignabile non est hoc speciale requisitum: ergo. Mai. constat, quia hæc contingentia irregularis, & specialis esset: ergo ab aliquo speciali deberet promanare. Min. sic probo. Ex parte gratiæ, & peccati nulla fit mutatio: ergo illud speciale, si daretur, teneret se solum ex parte Dei: ergo esset voluntas specialis Dei de conservando peccato; hæc autem voluntas repugnat sanctitati Dei: ergo.

Dices non esse voluntatem specialem de conservando peccato, sed de illo non remittendo, quod non dedecet sanctitatem Dei. Sed contra primo. Non potest fieri, quod Deus præstet formam remissivam peccati, & quod illud non remittat, nisi ex speciali voluntate conservandi peccatum; at gratia est forma remissiva peccati: ergo Deus, præstando gratiam, non potest non remittere peccatum, nisi ex speciali voluntate conservandi peccatum. Explico sic. Finge Deum habere specialem voluntatem conservandi peccatum, & illam nobis manifestare velle, certè non aliter meliùs id faceret, quam si in præsentia formæ destructivæ peccati contra eius exigentiam, & vim illi inferendo, non destrueret peccatum: ergo quando Deus ita se gerit, habet voluntatem specialem conservandi peccatum.

Confirm. Voluntas creata non habet potestatem coniungendi gratiã cum peccato: ergo solus Deus esset, qui coniungeret; at is conservat peccatum in præsentia gratiæ, penes quem stat potestas coniungendi illud cum gratia: ergo solus Deus conservat specialiter peccatum. Antecedens, constat. Nam voluntas creata modo de potentia ordinaria id facere non potest; aliunde in illo eventu potentior non fieret: ergo. Explicatur. Infusa gratia exigente destructionem peccati, ponitur ex parte creaturæ, quidquid conducens est ad remissionem peccati: ergo tunc pro Deo solum staret conservatio peccati.

Dices stare pro Deo, non positivè influente, sed permittente, & illud non destruente. Sed contra est. Quotiescunque Deus solum permissivè concurrit, debet dari alia causa positiva concurrens; at in præsenti casu non datur alia causa positiva influens in conservationẽ peccati: ergo Deus nedum permissivè, sed etiam positivè influeret in conservationem peccati. Explicatur. Dum Deus dicit, permitto, quod conservetur peccatum, vel est sensus, permitto, quod conservetur, nullo conservante; & hoc est impossibile extra Deum: vel est sensus, permitto, quod conservetur à peccatore, & tunc peccator debet influere in conservationem: vel est sensus: permitto, quod à me conservetur; & tunc ipse Deus positivè conservat: ergo quando peccator non influit in conservationem peccati, qualiter non concurrit, quando est in gratia, implicat, quod Deus permissivè concurrat, quin simul positivè influat.

860 Secundo prob. conclusio. Implicat hominem esse conversum ad duos vltimos fines simpliciter tales; sed si homo esset simul in peccato, & gratia habituali, haberet simul duos vltimos fines simpliciter tales: ergo cum hoc implicet, implicabit quoque simul esse in peccato mortali, & gratia habituali. Prob. Minor. Homo per peccatum mortale convertitur ad bonum proprium, tanquam ad vltimum finem simpliciter talem: similiter per gratiam convertitur ad Deum, tanquam ad vltimum finem; nam gratia vel est ipsa charitas, vel radix physica charitatis: charitatis autem obiectum est Deus vltimus finis supernaturalis super omnia dilectus: ergo si homo simul haberet gratiam, & peccatum mortale, haberet in actu duos vltimos fines simpliciter tales. Ad hunc discursum attendens Div. Thom. quæst. 13. de malo, artic. 2. dixit converti ad bonum creatum, sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse vltimus finis, eo quod non possunt esse plures vltimi fines.

Huic rationi resp. Suarez lib. 1. de gratia, cap. 33. quod licèt repugnet hominem actuali conversione simul con-

verti ad Deum, & creaturam tanquam ad duos vltimos fines, minimè tamen repugnat, quod habitualiter ſic convertatur, vel quod habitualiter convertatur ad vnum vltimum finem, & actualiter ad alium, eo quod inter duos habitus, vel inter habitum, & actum converſionum ad duos fines vltimos multo minor oppoſitio reperiatur, ac inter duas converſiones actuales. Vnde tantum infertur ex noſtra ratione, quod homo nequeat actu peccare, & ſimul actu diligere Deum ſuper omnia, minimè vero, quod ſimul non poſsit habere peccatum habituale, & gratiam habitualem, vel peccatum habituale, & actum charitatis.

Sed contra ſolutionem ſic argumentor. Nam peccatum, quod dicit habituale contra veritatem, & contra Div. Thom. vt ſupra ex profeſſo probavimus, in rei veritate non eſt habitus operativus, ſed eſt privatio relicta ex actu peccaminoſo, ipſum actum peccaminoſum, ex quo reſultat, eſſentialiter connotans, & ſic non in habitu facit nos adhærere creaturæ, vt vltimo fini, ſed donec non retractatur actualiter moraliter denominat peccatorem, ſicut albedo denominat album, & in genere cauſæ formalis facit nos adhærere creaturæ, vt vltimo fini commutabili. Similiter gratia peccato oppoſita in genere cauſæ formalis facit nos actualiter adhærere Deo. Itaque iſtæ adhæſiones oppoſitæ non ſunt verè actus, vt hic eſt effectus habitus operativi; ſed ſunt actus formales, vnde peccatum habituale, vt dicitur ab aliquibus, ſicut non ſeparatur ab exercitio informationis ſubiecti, ita non ſeparatur à converſione formali ad creaturam, & averſione à Deo, vt ab vltimo fine, ſed ſemper, & pro ſemper quandiù eſt in ſubiecto, actu convertit ad creaturam, vt ad vltimum finem, & actu avertit à Deo vt ab vltimo fine. E contra idem dico de gratia habituali, quæ in genere cauſæ formalis Deum facit per participationem, à quo effectu formali non ſeparatur, quandiù informat animam, ſed actu formali Deum facit participativè, & Deo vt vltimo fini ſemper formaliter nos vnit.

861 Ex quibus ſit argumentum evidens contra ſolutionem relatam ex Suario. Etenim gratia, quandiù eſt in ſubiecto, in genere cauſæ formalis ſemper actu formali facit Deum per participationem, & vnit nos Deo, vt vltimo fini, ita quod ab his exercitijs formalibus ceſſare non valet, quandiù ſubiecto communicatur. At peccatum è contra ſemper in genere cauſæ formalis vnit nos creaturæ, vt vltimo fini, à quo exercitio ſeparabile non eſt, quandiù ſubiecto ineſt; ſed iſta duo exercitia formalia per nullam potentiam poſſunt eſſe ſimul: ergo nec peccatum mortale, & gratia poterunt eſſe ſimul. Conſequentia eſt bona, & Minor probat. Non minus actu opponuntur converſio formalis ad Deum vltimum finem, quæ fit per gratiam habitualem animę intrinſecè inhærentem, & converſio formalis ad creaturam, vt vltimum finem, quę fit per peccatum exiſtens intrinſecus in anima, quam opponantur converſio actualis ad Deum vltimum finem per actum charitatis, & converſio ad creaturam, vt vltimum finem, quæ fit per ipſum actum peccati; ſed iſtæ duæ converſiones iuxta Suarium, & iuxta veritatem per nullam potentiam poſſunt eſſe ſimul: ergo neque converſiones formales per gratiam, & per peccatum poterum divinitus eſſe ſimul.

Explicatur hoc. Si loquamur de peccato mortali actuali, ſolum habet ſe ipſo immediatè inferrè in animam privationem gratiæ habitualis. Si loquamur de peccato, quod relinquitur ex actuali peccato, ſolum eſt privatio gratiæ habitualis: vnde non pugnat cum gratia medio aliquo habitu à ſe producto, vel medio aliquo actu, qui ab eo oriatur effectivè, ad eum modum, quo alij habitus pugnant cum ſibi oppoſitis habitibus medijs actibus ab ipſis effectivè procedentibus. Gratia ſimiliter, quę dicitur habitus, non pugnat cum peccato medijs actibus ab ipſa effectivè procedentibus, cum non ſit habitus operativus, ſed ſit tantum ad eſſe, & ad perficiendum animam, ſe ipſa informando eam. Vnde inter peccatum, quod dicitur habituale, & gratiam non eſt ea oppoſitio, quæ reperitur inter duos habitus operativos, ſed eſt purè formalis ſimilis illi, quæ reperitur inter duas formas inter ſe oppoſitas, vt albe-

albedo, & nigredo, ſeù calor, & frigus. Vnde oppoſitio, quæ habetur inter peccatum, & gratiam, eſt directa, & immediata per hoc, quod gratia ſe ipſa immediatè in genere cauſæ formalis facit nos adhærere Deo vltimo fini, & peccatum in genere cauſæ formalis facit nos formaliter adhærere creaturæ vltimo fini, quæ duo exercitia, cum ſint formalia actualia, pugnant ſic inter ſe, ſicut pugnarent inter ſe duæ operationes, quarum vna eſſet converſio ad Deum vltimum finem, & alia eſſet converſio ad creaturam, vt ad vltimum finem: & ſic per nullam potentiam poſſunt eſſe ſimul in anima.

Quæ duæ formales converſiones ex eo probari poſſunt efficaciter meo videri. Videmus enim, quod gratia ex natura rei expellit peccatum, & peccatum expellit gratiam, & quidem hoc naturaliter contingere non poſſet, ſi gratia in genere cauſæ formalis non vniret nos Deo, vt vltimo fini, & peccatum non vniret nos creaturæ, vt vltimo fini, nam neceſſariò fieri debet per effectus formales inter ſe omninò pugnantes, & cum effectus formalis peccati ſit adhærere creaturæ, vt vltimo fini, effectus formalis gratiæ erit adhærere Deo, vt vltimo fini, ex quo ſequitur averſio formalis à creatura, vt ab vltimo fine, & ſic naturaliter inter ſe pugnant peccatum, & gratia habitualis. Concedendū ergo eſt, quod peccatum ſe ipſo facit nos adhærere creaturæ, vt vltimo fini, & quod gratia in genere cauſæ formalis facit nos adhærere Deo, vt vltimo fini, quæ cum ſint inter ſe omninò incompoſſibilia, per nullam potentiam contingere poteſt, quod ſimul ſint in eodem peccatum, & gratia.

862 Tertio probat. principaliter concluſio. Ex illo Ioann. 1. cap. 3. *Qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet, & non poteſt peccare, quia ex Deo natus eſt*; at quotquot ſunt in gratia, ex Deo nati ſunt: ergo hi peccare non poſſunt; ſed peccare poſſunt peccato deſtruente gratiam, vt de fide eſt: ergo peccare non poſſunt coniungendo illud cum gratia. Dices cum Ripalda peccare non poſſe impotentia peccandi orta ex lege Dei decernente non coniungere gratiam cum peccato. Sed contra Ioannes non dixit: peccare non poſſe quia Deus ita decernit; ſed quia ex Deo natus eſt: ergo impotentia illa non oritur ex lege Dei, ſed ab intrinſeco gratiæ. Secundo. Si impotentia illa non oriretur ab intrinſeco gratiæ, ſed à lege Dei, cauſalis Ioannis eſſet falſa; hoc autem non eſt dicendum: ergo. Probo Maior. Cauſa impotentiæ eſſet ſolum lex Dei: ergo dum aliud pro cauſa aſſignatur, falſam cauſam reddit, ſicut ſi in homine cæco, & ſimul albo diceres: videre non poteſt, quia albus eſt.

Secundo. Qui manet in gratia, & ex Deo natus eſt, eſt ſanctus, Dei amicus, dignuſque vita æterna, è contra verò qui peccatis ſordeſcit, eſt peccator, Deo exoſus, pœnaque æterna, & carentia vitæ æternæ dignus; at repugnat etiam de potentia abſoluta Dei eundem hominē ſimul eſſe Dei amicum, & inimicum, ſanctum, & peccatorem, gehenna, & gloria dignum: ergo.

Communis reſponſio, quæ modo invaleſcit, concedit prædictos effectus formales eſſe incompoſsibiles, ſed non formas, à quibus proveniunt, nempè gratiam, & peccatum. Cuius rationem aſſignant, quia poſſunt prædictæ formæ eſſe in ſubiecto, & non communicare prædictos effectus formales, ſicut gratia habitualis communicatur Chriſto ſine eo, quod ipſum reddat filium adoptivum, cum tamen cæteros homines filios adoptivos conſtituat. Sed contra eſt, primo. Nam gratia nequit facere Filium Dei adoptivum eum, qui ab intrinſeco Filius Dei naturalis eſt, ſicut eſt Chriſtus; at homo habens gratiam, ſi ſimul non repugnet ei habere peccatum, capax eſt omnis effectus formalis eius, & ſic dum homo habens gratiam ponitur, quod de facto habeat peccatum, debebit quoque poni, quod habeat effectus formales peccati: vel ſi hos ſimul habere non poteſt cum gratia, ſubiectum habens gratiam non poterit ſimul habere peccatum.

863 Secundo inſto. Nam omni miraculo ſeclu ſo, gratia cōmunicatur Chriſto ſine eo, quod Chriſtum Filium adoptivum efficiat, quia Chriſtus, ex quo Filius Dei naturalis eſt, incapax eſt filiationis adoptivæ: ergo ſimiliter, omni miraculo

ſeclusò, habens gratiam poterit habere peccatum. Probo Conſequentiam. Nam peccatum non repugnat gratiæ quoad omnes ſuos effectus formales, ſed tantum quoad aliquos: ergo licèt non poſsit eſſe naturaliter cum gratia communicando effectus formales cum gratia repugnantes, poterit eſſe cum gratia quoad illos effectus formales, per quos non habet pugnare cum gratia. Simili modo, quo Chriſto gratia habitualis de lege ordinaria tribuit effectus formales non repugnantes filiationi naturali, & defacto ei repugnantes non tribuit. Et ſic gratia, & peccatum naturaliter erunt quantum ad formas, licèt non quoad effectus formales oppoſitos inter ſe. Quod quis non videat eſſe falſiſsimum.

Sed vlteriùs hoc confirmo. Quia homo eſt capax effectus amoris, & odij, ſi per impoſsibile amor, & odium ponerentur in homine, vtrumque præſtaret ſuum effectum: ergo pariter quia homo eſt capax effectuum gratiæ, & peccati, ſi vtrumque ponatur in homine, vtrumque præſtabit ſuum effectum formalem. Dices hominem ſolum eſſe capacem effectus gratię, & peccati diviſsivè, non collectivè. Sed contra eſt, etiam ſolum eſt capax effectus amoris, & odij diviſsivè, & non collectivè; & tamen ſi collectivè ponerentur amor, & odium in homine eodem, fieret illum eſſe capacem vtriuſque collectivè: ergo pariter in præſenti.

Dices iterum cum Ripalda gratiam in præſentia peccati non poſſe dare effectum ſancti, & iuſti, quia eſſe ſanctum dicit nedum effectum poſitivum gratiæ, ſed etiam carentiam peccati: vnde eſto argumentum convincat gratiam præſtituram ſuum effectum poſitivum; non tamen convincit, quod conſtitueret ſanctum, & iuſtum. Sed contra. Quicunque effectus poſitivus gratiæ eſt incompoſsibilis cum effectu peccati: ergo ſi gratia ſemel ſubiecto communicata aliquem præſtat effectum, repugnat, quod ſimul coexiſtat peccatum. Prob. Anteced. Effectus gratiæ ſunt reddere hominem participem divinę naturæ, Deo gratum, Amicum, & congruum divinæ dilectionis obiectum: effectus verò peccati ſunt reddere hominem diaboli mancipium, Deo exoſsum, inimicum, eiuſque omni indignatione dignum; at effectus iſti repugnantes ſunt: ergo.

Secundo. Eſſe ſanctum, eſto inferat infallibiliter carentiam peccati, tamen formaliter illam non includit: ergo doctrina ſolutionis eſt falſa. Prob. Anteced. ex Tridentin. Seſſ. 6. capit. 7. dicente iuſtificationem non ſolum eſſe peccatorum remiſsionem, ſed & ſanctificationem, & renovationem; quorſum autem iuſtificationem diſtinguat Concilium à remiſsione peccati, ſi formaliter iſta includitur in illa? & perinde eſſet ac ſi diceres, animal rationale non ſolum dicit animam, ſed etiam hominem, quę loquutio eſſet inepta. Dicendum ergo, quod ſanctificatio, eſto inferat carentiam peccati, formaliter tamen illam non dicit.

864 Quartò probat. principaliter concluſio. Gratia habitualis reddit hominem dignum vita æterna, peccatum dignum privari vita æterna, & luere pœnas æternas; at impoſsibile eſt hominem ab intrinſeco eſſe dignum vita æterna, & ſimul eſſe dignum ab intrinſeco carentia vitæ æternæ: ergo. Mai. conſtat, quia quamvis poſsit Deus facere, quod iuſtus nunquam fruatur vita æterna, & iniuſtus non luat pœnas æternas; tamen non poteſt facere, quod digni non ſint vita æterna alter, & æterna pœna alter. Prob. ergo iam Minor. Impoſsibile eſt, quod homo ſimul poſsideat æternam vitam, & privetur eadem æterna vita: ergo impoſsibile eſt, quod ſit dignus poſsidere æternam vitam, & ea carendi. Secundo. Omni potentiæ paſsivæ correſpondet activa; at nulla eſt poſsibilis potentia activa donans homini ſimul vitam æternam, & eius carentiam: ergo non eſt poſsibilis dignitas paſsiva in homine ſimul ad vitam æternam, & ad eius carentiam.

Ad hoc communiter reſpondq quod gratia reddit hominem phyſicè dignum vita æterna, peccatum verò, quippè quod eſt actus liber, reddit moraliter indignum vita æterna, dignumque pœna æterna. Adverſarij Auctores nullum inconveniens cenſent eſſe in eo, quod homo

ſimul

ſimul ſit phyſicè dignus beatitudine, & moraliter indignus eius privatione; quia ſunt dignitates diverſi generis. Sic vnigenitus, qui committit parricidium, eſt dignus phyſicè hæreditate Patris, quæ dignitas competit illi ex iure ſanguinis; eſt tamen moraliter dignus, qui privetur eadem hæreditate propter delictum commiſſum.

Sed contra ſolutionem inſto primo. Ergo viſio beata, imò & ipſa vnio hypoſtatica poſſunt componi cum peccato; quod nequit admitti. Probatur Conſeq. Quia dignitas viſionis, & vnionis hypoſtaticæ etiam eſt phyſica, ſicut dignitas gratiæ: ergo ſi propterea dignitas gratiæ aſſociabilis eſt cum indignitate peccati, ſic etiam dignitas viſionis, & vnionis hypoſtaticæ, quia phyſica eſt, aſſociabilis erit cum indignitate peccati. Secundò. Dignitas ſivè phyſica, ſivè moralis nihil aliud eſt, quam proportio, ſeù debitum præmij, vel pœnæ; at implicat reſpectu contradictoriorum dari proportionem, ſeù debitum: ergo. Min. clariſsima eſt, ſed clarior fiet ſic, ſi homo haberet debitum habendi gloriam, & carentiam gloriæ, ſeù pœnam æternam, cum tam gloria, quam pœna à Deo ſolo ſit donabilis, talis homo conſtitueret Deum debitorem impoſsibilium, gloriæ ſcilicèt, & carentiæ eius; at hoc eſt apertè impoſsibilè: ergo. Nec probat oppoſitum exemplum adductum, dicimus enim Filium parricidam nullo modo eſſe dignum hæreditate, nam dignitas phyſica hereditatis non fundatur in ſola participatione ſanguinis, ſed in illa, & incarentia delicti.

865 Confirm. hæc noſtra tertia ratio. Nam ſi homo, qui eſt dignus phyſicè gloria, & indignus moraliter eadem gloria, defacto privaretur gloria à Deo, ſequeretur illam privationem eſſe punitionem, & non eſſe punitionem; Sequela eſt impoſsibilis: ergo. Sequela prob. In primis puniretur, quia privaretur gloria propter culpam; aliùndè non puniretur: ergo. Probo Min. Ille, qui patitur malum, quo carere dignus eſt, vel ſaltem dignus eſt, qui illud non patiatur, non punitur, ſed torquetur, & tyrannicè vexatur; at ille homo dignus eſſet carentia illius pœnæ, nimirum gloria: ergo. Mai. prob. Si is, qui nihil malè fecit, à iudice capitis damnaretur, vel ſi Deus de potentia abſoluta beatos detruderet in inferum, neutri punirentur; at non alia ratione, niſi quia digni erant, qui non paterentur pœnas illas: ergo.

Dicis pœnam inflictam contra dignitatem ſubiecti, tunc quidem non eſſe pœnam, quando non eſt iuxta alteram dignitatem ſubiecti, vt in exemplis à nobis allatis; at ſi pœna inflicta contra vnam dignitatem ſubiecti ſit iuxta alteram dignitatem ſubiecti, vt contingeret in caſu coexiſtentiæ gratiæ, & peccati, tunc verè dicetur pœna, & punitio. Sed contra eſt. Si in caſu exiſtentiæ gratiæ, & peccati illa privatio gloriæ induceretur à Iudice purè humano, eſſet iniuſta: ergo illata à Deo ſaltim amittit rationem punitionis, & pœnæ. Patet Conſeq. Quia infligi à Deo non variat rationem mali, ſed tantum purgat à labè tyrannidis, & iniuſtitiæ: Deus enim, cum ſit ſupremus Dominus omnium, iniuſtum facere non poteſt. Iam nunc probo Antecedens. Eo ſolum quod damnum inferatur homini, cui debetur indemnitas, illatio damni iniuſta eſt, quippè quæ eſt inæqualis dignitati ſubiecti; at ſic contingeret in caſu argumenti: ergo. Minor. probatur. Homo per gratiam erat dignus gloria: ergo erat dignus non pati privationem gloriæ: ergo privatio gloriæ inæqualis erat dignitati illius hominis: ergo iniuſta, quia iuſtitia in æqualitate conſiſtit, vt tantum pro tanto reddatur.

Quinto principaliter probatur concluſio. Peccatum, quod dicitur habituale, conſiſtit in privatione gratiæ, vel ſaltem includit illam; at impoſsibile eſt aſſociari gratiam, & eius privationem: ergo. Maiorem ſupra latè probavimus. Minor patet ex terminis, & Conſequentia eſt in forma. Dicis ſolum convinci de peccato habituali, & non de peccato actuali, quod non conſiſtit in privatione gratiæ. Sed contra hoc iam ſupra ad longum probavimus, & iterum probamus. Nam dato, quod peccatum mortale actuale in recto non ſit privatio gratiæ, tamen per illam conſummatur ſic, quod inintelligibilè ſit peccatum actuale exiſtere in voluntate, & non

inferri in animam privationem gratiæ, vi cuius doctrinæ docet D. Thom. eſſe inintelligibile peccatum remitti, ſi non adſit gratię infuſsio, puta, quia privatio tolli non poteſt, niſi per formam, cuius eſt privatio; vbi Caietanus dicit ex hoc probari, etiam de potentia abſoluta nõ poſſe compati in eodem peccatum, & gratiam, ſicut nec tenebras, & lucem.

Tandem argumentor ex litera Div. Thom. hic art. 2. in fine, ibi: *Effectus autem diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, eſt gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit, & ideò non poſſet intelligi remiſsio culpæ, ſi non adeſſet infuſsio gratiæ.* Ex quibus ſic argumentor. Si non adſit infuſsio gratiæ, nequit intelligi remiſsio culpæ: ergo remiſsio culpæ indiſpenſabiliter fit per infuſsionem gratiæ: ergo per nullam potentiam poſſunt eſſe ſimul gratia, & culpa, nam ſi divinitus poſſent eſſe ſimul, neque gratia expelleret culpam, neque culpa gratiam. Ex quibus falſa declaratur doctrina, qua hic vti ſolent aliqui Ieſuitæ dicentes gratiam non poſſe expellere culpam ſe ipſa, ſed expectare, vt expellat, favorem extrinſecum condonationis. Reddicar quidem falſa. Nam ſi ad remiſsionem culpæ non ſufficeret infuſsio gratiæ, ſed inſuper requireretur extrinſeca Dei condonatio, in ſola gratia infuſa non poneretur ſufficiens cauſa formalis remiſsiva peccati: ergo per verba adducta non doceret D. Tho. gratiam habitualem eſſe ſufficientem cauſam formalem remiſsionis peccati, ſiquidem ad remiſsionem peccati vltra gratiam habitualem requireretur favor extrinſecus condonationis peccati.

Sed vellem ſcire, quid addat hæc extrinſeca condonatio, ratione cuius peccatum formaliter remittatur, quod non poſsit haberi per ipſam gratiam habitualem. Etenim ille extrinſecus favor eo remitteret peccatum, quia eſſet ſpecialis amor, quo Deus diligeret peccatorem, & paccatetur peccatori, & ſic ex vi illius remitteretur peccatum; ſed ad hoc non eſt neceſſarius extrinſecus favor: ergo. Prob. Minor. Totum hoc fit præſtantiori modo per gratiam habitualem, nam illa eſt effectus amoris ſimpliciter talis Dei facientis ex inimico amicum, & de non dilecto ſimpliciter dilectum, nec enim credendum eſt, quod amor ſterilis Dei, qui nihil producit in peccatore, ſed eſt pura affectio ad peccatorem, ſit tantus amor peccatoris, quantus eſt amor fœcundus, quo Deus peccatorem ſic diligit, quod ſuæ divinæ naturæ formale participium illi communicat, & regni cœleſtis hæredem faciat: ergo gratia habitualis præſtantiori modo tribuit totum id, quod ei dare poteſt amor ſolius extrinſicæ condonationis.

867 Dicis gratiam in linea phyſica remittere de peccato, quidquid ad lineam phyſicam ſpectat: tollit enim malum noſtrum, quod in privatione gratię conſiſtebat; non autem auferre à peccato offenſam, quæ moraliter ſubiectatur in Deo, & ad hoc morale tollendum, quod ſola Dei voluntate auferri valet, requiri extrinſecam Dei condonationem. Sed contra hoc eſt. Nam eſto gratia non ſubiectetur in Deo, ſed tantum in creatura, dum primario deſtruit peccatum, ſecundum quod eſt malum peccatoris, poteſt deſtruere offenſam, quæ eſt malum Dei: ſicut enim peccatum, vt malum Dei, & vt malum noſtrum inter ſe connectuntur quoad fieri, ſic quoque connectuntur quoad deleri: ergo præter communicationem gratiæ habitualis ad adæquatam remiſsionem peccati non requiritur condonatio extrinſeca Dei.

Deinde Deus per gratiam ſic amat hominem, vt faciat ex inimico amicũ; ergo voluntas Dei, qua homini communicat ſuam gratiam, verè remittit omne obſtans amicitiæ Dei erga hominem, & ſiquidem Deus poteſt tollere offenſam per ſolam extrinſecam voluntatem, quãto perfectius hoc faciet per voluntatem collativam gratiæ? Quod ex eo roboratur, ex diſtinctivo hominis remittentis offenſam ei, à quo offenſus eſt, & Dei remittentis offenſam peccatoris. Amor enim vnius hominis erga alium eſt purè affectivus, vnde nihil producit in eo, cui offenſam remittit, amor verò Dei eſt verè effectivus. Iam ergo ſic inſurgo: ſi amor, quo vnus homo alteri offenſam remittit, verè produceret aliquid in offenſo, quid aliud eſſet, niſi gratia ſua, qua illũ ſibi gratioſũ efficeret? ergo cum amor Dei ad peccatorem verè producat gratiam ſuam in homine dilecto, dicendum

dum erit Deum voluntate, qua in nobis producit gratiam ſuam, verè noſtrum peccatum dimittere. Deinde Conciliũ, qui rem hanc exactiſsimè tractavit, talis favoris extrinſeci nunquam fecit mẽtionem. Nec D. Th. cui poſt Concilium ſtandum eſt, talis favoris extrinſeci vnquam meminit: ergo contra veritatem, & in livorem contradicendi Thomiſtis hic favor extrinſecus adinventus eſt, & ſola voluntate contradicendi doctrinæ D. Thom. in dies invaleſcit.

§. VIII.

Soluuntur argumenta contrà concluſionem.

868 PRimo arguunt adverſarij contra concluſionẽ. Poteſt Deus duo contraria, etiam in gradibus intenſis ſimul conſervare: ergo & poterit ſimul conſervare peccatum, & gratiam. Ad hoc, admiſſo Antecedenti, nego Conſequentiam, cuius evidens redditur diſparitatis ratio. Nam cum accidentia contraria Dei voluntate fiant, poteſt ſimiliter illa conſervare obſtando miraculosè, quod mutuo ſe ab eodẽ expellant; at licet Deus ſit Auctor gratię, non tamen peccatum efficit, nec conſervat: & ſic miraculosè nequit illud ſic conſervare in præſentia gratiæ. Itaque poſita gratia, ſi ſimul poneretur peccatum, eſto gratia non expelleret peccatum, quia ſine expulſione peccati miraculosè à Deo conſervari poſſet; tamen peccatum expelleret gratiam, quia nullum eſt agens cohibens peccatum, ne in gratiam ageret, & ſic poſſet libere gratiam expellere: vnde non neceſſariò eſſent ſimul peccatum, & gratia.

Sed inſtas. Eſto Deus in præſentia gratiæ non poſſet conſervare peccatum per verum influxum in illud, tamen poſſet Deus permittere, quod voluntas creata per ſuum influxum peccatum conſervaret: ergo poſſet tunc peccatum coexiſtere gratiæ. Reſp. negando Antecedens. Non enim Deus permittit peccatum, niſi adſint vires in voluntate ad verè efficiendum illud; in præſentia autem gratię non habet voluntas vires ad efficiendum peccatum: & ſic nequit Deus in præſentia gratiæ permittere voluntati peccatum. Inſtas. Poteſt Deus habere hoc decretum efficax: volo, quod in inſtanti B. habeas gratiam, ſivè in eo inſtanti pecces, ſivè non: ſi ergo homo in tali inſtanti B. peccet, non amittet gratiam, quia confirmatus eſt in illa pro eo inſtanti: ergo habebit peccatum ſimul cum gratia. Reſp. tale decretum eſſe impoſsibile, vti dicere debent, qui tenent per nullam potentiam componi poſſe peccatum cum gratia.

869 Secundo arguitur. Poteſt Deus hominem exiſtentem in peccato acceptare ad gloriam: ergo homo ille eſſet peccator, ſimul & gratus: ergo poſſet habere ſimul peccatum, & gratiam. Ad hoc diſtinguo Antec. exiſtens in peccato mortali poteſt acceptari ad gloriam, ad gloriam coniungendam cum peccato, nego Antec. ad gloriam poſſibilem exterminis, conc. Anteced. & nego Conſeq. Sed contra ſic argumentor. Exiſtens in peccato poteſt coniungere cum ſuo peccato acceptationem ad gloriam; at acceptatio ad gloriam fit per gratiam: ergo exiſtens in peccato poteſt ſecum coniungere gratiam. Prob. Min. Acceptatus ad gloriam ex vi acceptationis eſt hæres glorię; hæres autem glorię ſupponit filiationem per gratiam iuxta illud Pauli: *Si filij, & hæredes*: filiatio autem non habetur niſi per gratiam: ergo exiſtens in peccato, ſi cum peccato coniũgere poteſt acceptationem ad gloriam, poteſt ſecum coniungere gratiam.

Ad hoc diſtinguo Minor. acceptatio ad gloriam fit per gratiam, acceptatio intrinſeca concedo Min. acceptatio ſolum per extrinſecam ordinationẽ, nego Minor. & nego Conſeq. Itaque dupliciter poſſumus dici acceptari ad gloriam: vno modo extrinſecè per voluntatem Dei, qua ab æterno voluit nobis dare gloriam tempore ab eo ſtatuto, & iſto modo exiſtens in tempore in peccato mortali poteſt eſſe acceptus ad gloriam, id eſt, prærordinatus ad illam iuo tempore poſsidẽdum. Alio modo intrinſecè per gratiam, qua ſumus filij Dei, & habemus ius in re ad hæreditatem æternam, & iſto modo exiſtens in peccato, ſicut de facto non eſt intrinſecè filius Dei, ſic nec de facto eſt acceptatus ad gloriam.

Sed inſtas. Maius beneficium eſt eſſe ordinatum ad gloriam infallibiliter poſſidendam, quam habere defacto gratiã habitualem; ſed cum peccato componitur hoc maius beneficium ordinationis extrinſicæ ad gloriam: ergo & poterit componi minus beneficium, quale eſt habere actu gratiam cum coexiſtentia peccati. Prob. Mai. Maius beneficium eſt, quod componi non poteſt cum maiori damno; at de præſenti habere præordinationem ad gloriam componi non poteſt cum malo damnationis, quod eſt ſimpliciter maius malum; cum hoc tamen, quod eſt de præſenti habere gratiam, componi poteſt malum damnationis, quia exiſtens in gratia poteſt damnari: ergo maius beneficium eſt eſſe extrinſecè ordinatum ad gloriam infallibiliter habendam, quam habere gratiam de præſenti.

Ad hoc diſt. Mai. attendendo ad præſens, nego Mai. attendendo ad futurum, conc. Mai. & conc. Min. nego Conſeq. Itaque reſpiciendo ad præſens, maius beneficium eſt gratia, quam gloria, quæ defacto non eſt, ſed erit, ratione cuius iſta duo convenire poſſunt, peccatum præſens, & gloria de futuro; non autem convenire poſſunt peccatum præſens, & gratia præſens, quia gloria de futuro non excludit miſeriam præſentis peccati: benè autem gratia exiſtens excludit peccati exiſtentiam.

870 Tertio arguitur. Gratia, & peccatum pugnant ratione ſuorum effectuũ formalium; at Deus poteſt impedire, illis poſitis, illorum effectus: ergo poteſt componere gratiam cum peccato. Prob. Minor. Poſita viſione in lapide, poteſt Deus facere, quod lapidem non conſtituat videntem, & in Chriſto in Euchariſtia eſt viſio, quin proùt ibi conſtituat videntem: ergo pariter poteſt eſſe gratia in homine, quin illi præſtet ſuum effectum. Reſp. diſt. Min. effectus primarios, nego Min. effectus ſecundarios, ſubdiſt. Min. illos, ex quorum impedimento ſequitur impedimentum effectuum primariorum, nego Min. ſi non ſequatur, tranſeat Min. & nego Conſeq. Dico ergo communicata forma, Deum non poſſe impedire effectum primarium, quia iſte eſt ipſa forma communicata: cum ergo effectus primarij gratiæ, & peccati pugnantes ſint, ſit non poſſe Deum ſimul conſervare vtrumque in eodẽ ſubiecto, nec impedire effectum ſecundarium expulſionis, quidquid ſit de alijs. Nec exempla adducta vrgent. Nam effectus formalis viſionis non eſt conſtituere videns, niſi dum procedit per modum actus vitalis, qualiter non procedit à lapide: vnde ibi non ſeparatur effectus formalis à forma. Similiter viſio non conſtituit videntem, niſi ſit ſubiectum ſub modo extenſionis, qualiter non eſt Chriſtus in Euchariſtia.

871 Quarto arguitur. Vt gratia habeat inevitabiliter adiunctam expulſionem peccati, debet aſſignari aliquis cõceptus primarius gratiæ, qui illam expulſionẽ eſſentialiter inferat: ab alijs enim ſecundarijs conceptibus poteſt divinitus ſeparari; atqui primarius conceptus gratiæ non infert eſſentialiter expulſionem peccati: ergo gratia non habet inevitabiliter ſibi adiunctam peccati expulſionem. Prob. Minor. Nam primarius, & dignior conceptus gratiæ eſt, quod ſit participatio naturæ divinæ; ſed hic conceptus ſufficiẽter ſalvatur per hoc, quod gratia ſit radix habituum ſupernaturalium, & quod habeat moraliter ex quadam decentia annexam ſibi remiſſionẽ peccati, cum quo tamen rectè cohæret, quod ipſa remiſſio peccati divinitus impediatur, ſicut impediri poteſt reſultantia ſupernaturalium habituum: ergo gratia ex ſuo primario conceptu non infert eſſentialiter remiſſionem peccati.

Confir. Præter infuſionem gratiæ requiritur nova actio Dei, quæ peccatum remittat; ſed Deus poteſt hanc actionẽ ſuſpendere: ergo fieri poteſt, quod poſt infuſionem gratiæ non deſtruatur peccatum, ſed adhúc cum illa perſeveret. Suadetur Minor. Nam id, quod eſt bonitatis finitæ, nequit obligare Deum, vt remittat, & deſtruat id, quod habet infinitam gravitatem; ſed gratia eſt bonitatis finitæ, peccatum vero habet gravitatem infinitam ex parte offenſæ: ergo poſt infuſionem gratiæ poteſt Deus ſuſpendere actionem remittentem peccatum, ſi ſemel hæc actio ſuccedit poſt gratiæ infuſionem.

Ad hoc argumentum nego Min. ad cuius probationem nego ſimiliter Minorem. Quia conceptus naturæ divinæ per participationem, in quo conſiſtit eſſentia gratiæ, eſt adeò perfectus, vt nos cõſtituat

ſtituat ſimpliciter Deo gratos, & filios eius adoptivos, cum quo nec divinitus cohærere poteſt, quod ſimus peccatores, Deo ingrati, & diaboli filij, & ideò per ſuum conceptum primarium infert eſſentialiter deſtructionem peccati; eſto huiuſmodi deſtructio ſit effectus ſecundarius gratiæ: ſicut forma cadaverica infert eſſentialiter expulſionem formæ viventis, & lux deſtructionem vmbræ. Vndè negamus Ripaldæ, quod gratia ſolùm ex quadam decentia morali inferat prædictam expulſionem, vel quod hic effectus poſsit impediri, ſicut divinitus ſuſpendi valet reſultantia habituũ ſupernaturalium. Præterquam quod ex nõ reſultantia paſsionum nulla in Deo ſequitur imperfectio; at ex eo, quod ſtante in anima gratia, non deſtruatur peccatum, arguitur, quod Deus illud ſpecialiter cõſervet, quod nequit admitti, vt fusè ſupra oſtendimus.

Ad confir. nego Maiorem: ipſa enim actio, qua Deus communicat peccatori gratiam, eſt formaliter remiſsio peccati, & deſtructio offenſæ, ita tamen, quod ipſa actio immediatè, & formaliter per ſe ipſam excludat offenſam, in Deo moraliter exiſtentem, & ex actu peccaminoſo relictam, terminus autem prædictæ actionis excludat peccatum, exiſtẽs permanenter in anima; quod erat prædictæ gratiæ privatio. Vndè actio Dei iuſtificantis ſe habet ad deſtructionem offenſę formaliter, & ad deſtructionem peccati effectivè: eſt quidem forma incompoſsibilis cum offenſa paſsiva, ſivè cum hoc, quod Deus ſe habeat per modum offenſi, & ſimul eſt productio formæ incompoſsibilis cum peccato. At gratia ſe habet ad deſtructionem peccati formaliter, & ad deſtructionem offenſæ ſe habet terminativè: eſt enim forma incompoſsibilis cum peccato, & terminus actionis in coniungibilis cum offenſa. Sic diſcurrunt hic PP. Salmanticenſes.

872 Sed iam ſupra hanc doctrinam impugnavimus, & iterato impugnamus. Primo, quia iuxta illam remiſsio offenſæ erit tantum favor extrinſecus, & ſic dabimus manus adverſarijs noſtris aſſerentibus offenſam remitti per favorem extrinſecum. Prob. aſſumptum. Nam Dei dilectio non eſt nobis intrinſeca ratione ſui, ſed ſolum ratione termini ab ipſa effective producti, qui eſt gratia habitualis; at iuxta prędictos Patres non remittit Deus offenſam per terminum productum, nobis intrinſicè inhærentem, ſed per ipſummet actum dilectionis, qui ratione ſui nobis intrinſecus non eſt, ſed merè entrinſecè comparatur ad nos: ergo remiſsio offenſæ fit tantum in nobis per aliquid nobis extrinſecum, in quo ſtat adverſariorum ſententia.

Secundo. Offenſa non tollitur, niſi auferatur radix, ex qua in Deo reſultat; radix autem ex qua reſultat offenſa, eſt peccatum: ergo rectus ordo petit, quod priùs remittatur peccatum, quam tollatur offenſa; at iuxta doctrinam, quam impugnamus, res nõ ita contingit, ſiquidem dilectio Dei, ante quam intelligatur vt productio gratiæ, ſe ipſa intranſitivè, ex quo pura affectio eſt, remittit offenſam: ergo priùs tollitur offenſa, quã remittatur peccatum. Patet Conſequẽt. quia peccatum tollitur per gratiam, ante cuius intelligentiam in ſubiecto intelligitur remiſsio offenſæ: ergo priùs intelligitur remiſsio offenſæ, quam remiſsio peccati.

Tertio. Quia vt nutriti ſumus in doctrina Thomiſtica, offenſa non tollitur niſi prævia ſatisfactione, quæ ſatisfactio mediat inter gratiam, vt remittentẽ maculam, & ipſam, vt remittentem offenſã; in hoc autem modo dicendi hæc doctrina locum non habet, ſiquidem primùm, quod Deus operatur in nobis, eſt remittere offenſam: ergo iuxta principia Thomiſtica non poſſumus conſentire huic modo dicendi.

Aliter ergo reſp. ad confirm. negando Maior. Sola enim actio, qua gratia infunditur, primo facit Deum per participationem, filium, & amicum Dei, & ſecundario tollit privationem, & ex cõſequenti offenſam, ſicut enim vna actio peccaminoſa deſtruxit gratiam, & moraliter ſubiectavit in Deo offenſam, ita vna actio Dei primario infundit gratiã, & ſecundario tollit offenſam. Nec obſtat, quod gratia ſit bonitatis finitæ, & offenſa ſit in ratione talis infinita, & videtur durum, quod bonitas finita obliget Deum ad remiſsionem mali infiniti. Non, inquam, obſtat. Nam bonitas finita per incompoſsibilitatem ex natura rei cum malo infinito poteſt Deum obligare ad remiſsionem mali infiniti, ſi enim per poſsibilè, vel impoſsibilè Chriſtus

ſtus venialitèr peccaret, in quo peccato gravitas infinita non eſſet, obligaretur Deus neceſſariò ad diſolvendam vnionẽ hypoſtaticam, quæ diſolutio malum infinitum eſſet, non alia ratione, niſi quia incompoſsibilis eſt cum peccato veniali. Sic in præſenti.

§. IX.

Soluuntur alia argumenta contra concluſionem.

873 QVinto arguitur, & ſupponit argumentum gratiam influere in homine iuſto ad actum præceptum, v.g. ſit Petrus iuſtus in inſtanti A, & præcipiat Deus actum dilectionis pro inſtanti B: ſupponit arguens actum illum dilectionis procedere à gratia, ſivè mediatè, ſivè immediatè. Ex quo, ait, evidenter ſequi gratiam non eſſe incompoſsibilem cum peccato. Arguit enim ſic. Omne principium concurrens ad liberam actionem eſt cõpoſsibile cum quolibet extremo contradictionis, ſcilicèt cum actione, & carentia actionis: potentia enim libera eſt, quæ poſitis omnibus requiſitis poteſt agere, vel non agere: ergo ſi gratia concurrit ad liberam obſervantiam præcepti, debet eſſe compoſsibilis cum obſervantia præcepti, vel cum omiſsione illius; ſed omiſsio præcepti eſt peccatum actuale: ergo gratia eſt compoſsibilis cum peccato actuali.

Confir. Quando aliqua cauſa eſt coniungibilis cum aliquo effectu, etiam cõſtitutivum eſſentiale cauſæ eſt coniungibile cum eodem effectu; ſed voluntas, in quantum potens libere operari, eſt coniungibilis cum quolibet extremo contradictionis: ergo cõſtitutivum eius in ratione potentiæ liberæ debet eſſe coniungibile cum quocumque extremo; ſed gratia eſt huiuſmodi conſtitutivum: ergo. Explicatur. Virtus, quæ tribuit voluntati poſſe operari, eſt coniungibilis cum vtroque extremo contradictionis; ſed gratia eſt huiuſmodi virtus in ſentẽtia ſuppoſita: ergo eſt coniungibilis cũ adimpletione præcepti, & cum carentia adimpletionis.

Explicatur vlteriùs. Homo elevatus per gratiam poteſt coniungere peccatũ omiſsionis cum auxilio ſufficienti ad adimplendum præceptum charitatis; ſed huiuſmodi auxilium eſt gratia in ſentẽtia ſuppoſita: ergo. Confirm. Si phyſica prædeterminatio tribueret volũtati poſſe operari, voluntas non eſſet libera, quia in tali caſu conſtitutivum potentiæ liberæ eſſet in coniungibilè cum carentia operis; ſed gratia tribuit voluntati poſſe operari actum præceptũ: ergo ſi eiuſmodi gratia eſt incompoſsibilis cum carentia actus præcepti, voluntas non erit libera ad non obſervandum præceptum.

Reſp. admiſſa ſuppoſitione facta ab argumente, diſt. Antec. ſi per idem principium conſtituatur libertas ad vtrumque extremum, conc. Antec. ſi per diverſum, nego Antec. & Conſeq. Ratio eſt, quia eſto libertas ad operandum actum dilectionis conſtituatur per gratiam, tamen libertas ad omittendum, & peccandum non conſtituitur per gratiam, ad hoc enim ſufficit libertas naturalis: vnde conſtitutio libertatis relata ad extremũ peccaminoſum ſunt naturalia, cum quibus fatemur coniungibilem debere eſſe omiſsionem; nõ autem cum gratia, quia hæc non eſt conſtitutiva libertatis reſpicientis peccatum, ſed ſolius libertatis reſpicientis actum ſupernaturalem.

874 Inſtas. Ergo libertas conſtituta per gratiam non reſpicit niſi vnum extremum, ſcilicèt actum præceptum; ſed libertas reſpiciens vnum tantum extremum chymera eſt, cum de eſſentia libertatis ſit reſpicere duo extrema: ergo vel homo liber non erit ad obſervandũ actum præceptum, vel eadem libertate liber erit ad omittendum illum. Reſp. negando primam Cõſeq. Libertas enim, quæ conſtituitur per gratiam, reſpicit etiam duo extrema, nimirum actum, & omiſsionem actus ſecundum ſe, ſcù negativè ſumptam, non privativè, eo modo, quo dicitur de Chriſti libertate in adimpletione præcepti, & de libertate Angeli in primo inſtanti reſpectu adimpletionis præcepti, & has duas conſiderationes in illo eſſe conſiderari poſſe, palam fit, nam etiam ſi homini illi iuſto in illo inſtanti B. non fuiſſet impoſitum præceptum dilectionis, potuit diligere, & dilectionis actum omittere, quæ omiſsio tunc peccaminoſa non eſſet: datur ergo omiſsio ſecundum ſe otba fœditate peccati, & omiſsio privativa, ſcù peccati rea, quod autem omiſsio ſit privativa,

tiva, hoc accidit omissioni, sicut accidit, quod adsit præceptum.

Ad confir. pariter respondetur dist. Min. cum quolibet extremo contradictionis illius libertatis, conc. Minorem, alterius libertatis, nego Min. & dist. Cõseq. eodem modo. Ad Min. etiam subsumptam dico gratiam esse constitutivũ libertatis ad merendum, non autem ad peccandum: vndè solum convincetur debere esse coniungibilem cum actu præcepto, & omissione eius negativè sumpta, hæc enim sunt extrema libertatis illius; omissio autem privativè sumpta est extremum libertatis naturalis: vnde constitutiva libertatis naturalis debẽt esse coniungibilia cum illa. Ad explicationem primam resp. dist. Maiorem, cũ vtroque extremo, ad quod est virtus, cõcedo Mai. ad quod non est virtus, nego Mai. & dist. Min. gratia est eiusmodi virtus ad actum præceptum, conc. Min. ad omissionem privativam illius, nego Min. & Conseq. Ratio constat ex dictis. Ad secund. explicationem, nego Maior. supponendo, vt arguens supponit, auxilium sufficiens esse gratiam.

Ad confir. dist. Mai. si tribueret omne posse, conc. Mai. si tribueret posse ad actum supernaturalem, vt tribuit gratia, supponendo aliundè libertatem naturalem, nego Mai. & conc. Mia. nego Conseq. Ratio est, quia Thomistæ dicentes physicam prædeterminationem non tribuere posse, sed applicare, & quod si tribueret posse tolleret libertatem, ex inde inferunt, quia physica prædeterminatio est necessaria ad omne exercitium sivè naturale, sivè supernaturale: vnde si tribueret posse, ad omne exercitium deberet tribuere: ac proindè tolleret libertatem propter infallibilem connexionem cum altero extremo. Est & alia disparitas, quia physica prædeterminatio non subditur voluntati quoad vsum, vndè esto physica prędeterminatio se tenens ex parte actus primi læderet libertatem, secus dicendum est de gratia.

Sed contra doctrinam traditam opponit sic. Libertas immediata ad omittendum est libertas immediata ad non omittendum; sed non omittere obseruãtiam præcepti est adimplere præceptũ: ergo libertas immediata ad omittendum obseruãtiam prędepti est libertas immediata ad obseruandum præceptum. Ad hoc dist. Maior. libertas immediata ad ommittendum negativè, conc. Mai. ad omittendum privativè, nego Mai. & cõcessa Minori, dist. Conseq. eodem modo; Solutio constat ex dictis, quia quando libertas constituitur per aliquam formam incompossibilem cum peccato, tunc immediatè respicit & actum supernaturalẽ, & omissionem eius secundum se sumptam, sivè negativè, non privativè sumptã, omissio autem privativè sumpta est extremum libertatis naturalis, quia ad peccandum non requiritur alia libertas.

875 Hæc doctrina necessariò debet esse vera. Nam si ponatur gratiam libere concurrere ad actum bonũ præceptum, & simul dare posse ad omissionem præcepti peccaminosam, non solũ habebitur, quod gratia, & peccatũ possint esse simul, sed habebitur, quod ipsũ peccare omittendo sit egressus virtualis ab ipsa gratia; quod in nulla sententia potest admitti. Prob. assumptum sic. Id, quod dat posse ad omittendum, concurrit effectivè ad ipsam omissionem; sed in sententia aduersarij gratia eo libere concurrit ad actum præceptum, quatenus dat posse ad eius elicientiam, & ad eius omissionem: ergo si fiat omissio, fiet ex influxu ipsius gratiæ, sicut quia voluntas est posse ad actum præceptum, & ad eius omissionem, non solum actus præceptus fit ex influxu voluntatis, sed eius omissio etiam sit ex influxu voluntatis liberę: ergo si sic philosophandum de gratia, non solum peccatum omissionis coniungetur cum gratia, sed etiam fiet ex influxu saltem virtuali ipsius gratię. Quod cum admitti non possit, necessariò oportet distinguere duas omissiones, alteram, quę sit non facere actum præceptum ex terminis, & hęc cum bona sit, potest virtualiter reduci in gratiam, & potest contingere in eo instanti, in quo gratia habet influxũ in actum præceptum, ex quo non sequitur gratiam, & peccatum posse esse simul, quia, vt dixi, posse sic omittere non est posse peccare, sed est tantum posse non facere actum præceptum. Alteram privativè oppositã ipsi actui præcepto, & hæc est peccatum, sed nequit contingere in instanti, quo ex gratia adimpletur præceptum.

Sed hac solutione omissa, alio modo possumus discurrere, videlicèt quod in eo instanti, pro quo ex gratia potest ho-

mo

mo adimplere præceptum, poſsit omittere peccaminosè, ſed non omittet, ſicut in eo inſtanti, in quo libere adimplet præceptum, poteſt omittere adimpletionem præcepti, non tamen omittet, quia adimplere, & non adimplere præceptum repugnat: ſicut operari, & non operari. Ex quo tantum ſequitur, quod gratia cõiungatur cum poſſe peccare, non verò quod coniungatur cum ipſo actuali peccato. Dicimus enim, quod album poteſt eſſe nigrum, cum tamen hæc duo inter ſe repugnent nempè ſimul eſſe album, & nigrum. Sic de homine exiſtẽte in gratia dicimus, quod poteſt peccare, negamus tamen, quod peccet, coniungendo peccatum cum gratia.

Sed iam in forma placet reſpondere ad argumentum. Omne principium cõcurrens ad liberam actionem eſt componibile cum quolibet extremo contradictionis, ſi extremum contradictionis ſit deſtructivum talis principij concurrentis, nego Ant. ſi non ſit deſtructivũ eius, conc. Antec & nego Conſeq. Quia illud extremum contradictionis, nempè omiſſio præcepti, deſtructivum eſt gratiæ, quæ ſupponitur liberè concurrere ad obſervantiam præcepti: & ſic nequit coniungi gratia cum tali extremo. Et ad id, quod dicitur: potentia enim libera eſt, quæ poſitis omnibus requiſitis poteſt agere, vel non agere, dico illam propoſitionem eſſe veram, abſolutè loquendo de potentia ſimpliciter tali, intra cuius obiectum comprehenduntur tam agere, quam non agere, tam bonum, quam malum; non autem eſt vera de potentia ſecundum quid, qualis eſt habitus gratiæ, qui tantum determinat ad bonum volũtatem, & eſt incompoſsibilis cum malo moraliter: vnde non requiritur, quod ſit coniungibilis cum omiſsione peccaminoſa.

876 Sed inſtas. Obſervantia præcepti procedens à gratia eſt libera: ergo voluntas ſic adimplet præceptum per gratiam, quod poteſt omittere talẽ præcepti obſervationem, & cum talis omiſſio ſit peccatum, poterit coexiſtere peccato omiſsionis. Reſp. conc. primaConſeq. negando ſecundam. Iam enim dixi, quod habens gratiam poteſt peccare, nõ tamen valet coniungere peccatum cum gratia: eſt enim hæc vera *Iuſtus poteſt peccare*; non tamen hæc eſt vera *Iuſtum peccare eſt poſsibile*, vt patet ex ſua officiante: *Hæc eſt poſsibilis iuſtus peccat*, quæ falſiſsima eſt.

Sed adhũc in tuto non ſumus. Nam ſi iuſtus adimplens præceptum poteſt omittere peccaminosè, hoc erit, quia poteſt coniungere omiſsionem peccaminoſam cum præcepto: cum ergo adimpletio præcepti ſit per cõcurſum gratiæ, poterit quoque coniungere omiſsionis peccatum cum gratia. Ad hoc conceſſo Antec. nego Conſeq. Aliud enim eſt omiſsionem eſſe malam, quia eſt cõtra præceptum, & aliud eſt eſſe malam, quia eſt contra adimpletionem præcepti, proût hic, & nunc ponitur in exercitio: ex primo habetur, quod mala moraliter ſit omiſsio, ex ſecundo habetur, quod ſit impoſsibilis, nam de facto adimplere præceptum, & ſimul omittere adimpletionem præcepti pugnant contradictoriè, & ſic non ſequitur, quod ſi iuſtus poſsit omittere peccaminosè, poſsit coniungere peccatum omiſsionis cum gratia, quia licèt poſsit omittere, numquam tamen omittet, quia cum omiſsione habet oppoſitionem gratia, non cum poſſe omittere.

Ad primam confir. conceſsis præmiſſis diſt. Conſeq. ſi ſit conſtitutivum adæquatum potentiæ liberæ, conc. Conſeq. ſi ſit tantum conſtitutivum inadæquatũ, nego Conſeq. Et ad Min. ſubſumptam, nempè ſed gratia eſt conſtitutivum potentiæ liberæ, diſt. Min. eſt conſtitutivũ adæquatum, nego Min. inadæquatum, conc. Min. & nego Conſeq. Itaque cum potentia libera ſit ad ſimpliciter operandum, ſivè benè, ſivè malè, ad vtrumque extremum contradictionis eſt potens, & ſic quod adæquatè conſtituit voluntatẽ in ratione potentiæ liberæ, ad vtrumque extremum eſt potens. Porrò gratia ſolũ conſtituit voluntatem potentem operari actum bonum ſupernaturalem, nõ autem eius omiſsionem, & ſic non eſt neceſſe, quod gratia coniungatur, vel coniungi poſsit cũ omiſsione actus præcepti. Sed inquiris, in quo ergo ſtat libertas, quam tribuit voluntati gratia? Dico ſtare in eo, quod ſic determinat ad actum bonum, quod permittat, voluntatem ex proprijs viribus poſſe in oppoſitum; non in eo, quod ipſa gratia influat in oppoſitum: hoc enim ſoliùs potentiæ liberæ eſt, non vero habitus, qui tantum determi-

terminare potest ad benè operandum.

877 Ad explicationem dist. Mai. si talis virtus sit potentiæ, quæ datur ad simpliciter operandum, conc. Mai. si sit virtus solius habitus, quæ solum perficit in ordine ad alterum extremum libertatis, nego Mai. & dist. Min. sed gratia est huiusmodi virtus, vt habitus, conced. Min. vt potentia, nego Min. & Conseq. Itaque gratia solum dat posse benè operari, quia est bonus habitus; non autem dat simpliciter operari, sivè benè, sivè malè: vnde licet potentia libera possit cõiungi cum vtroque extremo libertatis, non tamen gratia. Ad secundam explicationem. Si talè auxilium sufficiens sit gratia habitualis, nego Mai. si sit tantũ gratiæ auxiliaris, trans. Mai. & dato trãs. ad Min. nego Conseq. Itaque gratia sufficiens alia est auxiliaris, quæ composibilis est cum peccato, vt compertum est apud omnes: alia est gratia habitualis, de qua probavimus incomposibilem esse cum peccato, & ista sufficientia non potest componi cum omissione actus præcepti.

Ad confir. dico non esse vniversaliter veram illius maiorem. Nam plures ex Thomistis tenuere prædeterminationem physicam dare posse operari actum, & non solum applicare, qui tamen negant tollere libertatem, inter quos celebris est Mag. Fr. Petrus de Herrera, qui ita theologizat in suo tractatu de auxilijs. Sed sequamur sententiam Recentiorum Thomistarum. Dico causalem maioris esse falsam. Ratio est, quia assignat non causam pro causa, causa enim nõ est, quia non posset coniungi cum vtroque extremo libertatis, nam prædeterminatio physica, quę est sola applicatio ad actum, nequit coniungi cum vtroque extremo libertatis, & tamen non tollit libertatem. Est ergo ratio, quia si prædeterminatio daret posse, non habens prædeterminationem ad actum præceptum, non haberet completum posse ad illum, & sic non operari non imputaretur ei, sed Deo, qui non daret auxilium.

878 Sexto arguitur ad idem intentum. In instanti, in quo homo, qui immediatè ante erat iustus, peccat contra præceptum supernaturale, habet potentiam ad merendum de condigno augmentum gratiæ, & glorię; sed huiusmodi potentia ad merendum non datur sine gratia habituali: ergo in instanti, in quo homo peccat contra præceptum supernaturale, habet gratiam habitualem: & consequenter simul gratiam, & peccatum. Mai. prob. in instanti, in quo homo iustificatus peccat contra præceptũ supernaturale, habet potẽtiam ad observandum præceptum supernaturale; sed si observaret præceptum supernaturale, mereretur de condigno augmentũ gratiæ, & gloriæ: ergo in eo instanti habet gratiam habitualem.

Confirm. De homine puro non potest verificari, quod habet potestatem ad ponendam in re satisfactionem infinitã pro peccato mortali, quia potentia ad eiusmodi satisfactionem constituitur per vnionem hypostaticam, & homo purus illam non habet; at potentia ad ponendum in re meritum decondigno gratiæ, & glorię constituitur per gratiam habitualem: ergo si in instanti, in quo iustus peccat contra pręceptum supernaturale, habet potentiam ad merendum de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, habet gratiam habitualem, & si hac caret, etiam caret potentia merendi.

Ad hoc argumentum nego Maior. Ad prob. nego iterum Maiorem. Ex quo enim homo, qui ante erat iustificatus, peccat mortaliter, incipit primum non esse gratiæ, & primum non esse potentiæ proximæ ad merẽdũ augmẽtũ gratiæ, & gloriæ. Nec tamen quia nõ habet gratiã ad observandum præceptum supernaturale, immunis est à peccato, quia licèt talem potentiam proximam non habeat, hoc sua culpa est, qui cum debuisset cõservare in se gratiam, sua culpa à se illam proiecit, & loco voluntariæ conservationis peccatum apposuit, gratiæ destructivum. Ad hoc autem vt nõ observare præceptum supernaturale peccatum sit, sufficit, vel habere potẽtiam, vel propria culpa carere illa: cum ergo iustus peccat, non habet gratiam, nec proximam potẽtiam merendi; sed sua culpa non habet, quia si de facto non habet, est, quia apponit peccatum, quando debebat conservare se in gratia, & sic sibi imputatur non observare pręceptum supernaturale.

879 Sed instas contra solutionem: Gratia, & potentia proxima ad merendũ solum potest auferri in pœnam peccati: ergo nequit præexistere ablatio gratiæ, & potentię peccandi instans, in quo quis

peccas

peccat mortaliter. Ad hoc conc. Conſequentiam. Neque enim Deus aufert gratiam, & potentiam merendi, antequam quis peccet, ſed cum peccat, ſimul hæc duo fiunt: peccatum ex parte hominis, & ablatio gratiæ, quæ explicatur per primum non eſſe gratiæ, ex parte Dei, cum hoc diſcrimine, quod peccatum incipit per primum ſui eſſe dicendo, modo eſt peccatum, & immediatè ante hac non fuit, & ablatio gratiæ incipit per primũ ſui non eſſe, videlicèt modo primo non eſt gratia, ſed ante hac fuit: ſunt ergo ſimul in eodem inſtanti primo eſſe peccatum, & primo non eſſe gratiam; ſed cum cauſalitate intermedia, quia non eſſe gratiæ fit, quia in eo inſtanti ponitur primo eſſe peccatum: vnde ſemper ablatio gratiæ, & potentiæ proximæ ad merendum ſequitur ad poſitionem peccati, ſaltem ſequela effectus ad ſuã cauſam. Ad confirm. principalis argumenti concedo totum, & nihil contra nos.

880 Septimo arguitur à Ieſuitis ſic. Ponunt primo Deum decernere conſervare gratiam per totam æternitatẽ. Ponunt ſecundo revelare hoc decretum Petro, præcipiendo illi, vt tali revelationi aſſentiatur aſſenſu ſupernali. Quibus poſitis, arguunt ſic. Petrus eſt potens ad coniungendam omiſsionem peccaminoſam illius aſſenſus præcepti cum gratia: poſsibile ergo eſt, quod peccatum mortale coniungatur cum gratia. Anteced. prob. Poteſt Petrus omittere aſſenſum peccaminoſa omiſsione; ſed omiſſio peccaminoſa eſſentialiter ſupponit exiſtentiam gratiæ: ergo poteſt coniungere omiſsionem peccaminoſam cum gratia. Conſeq. conſtat, quia potens ad actum eſt potens ad illum coniungendũ cum omnibus eſſentialiter requiſitis ad actum, vel ſaltim actus poſsibilis poteſt coniungi cum omnibus requiſitis eſſentialiter ad illum.

Iam probant præmiſſas, primo Mai: Revelatio obſcura non neceſsitat ad eius aſſenſum: ergo Petrus poteſt omittere aſſenſum præceptum, quod eſt peccaminosè omittere. Min. prob. ſic. Omiſsio peccaminoſa aſſenſus ſupernaturalis ſupponit eſſentialiter potentiam ad aſſenſum ſupernaturalem; ſed potentia ad aſſenſum ſupernaturalem ſupponit eſſentialiter gratiam: ergo & omiſsio peccaminoſa talis aſſenſus ſupponit eſſentialiter gratiam. Prob. Min. Potentia ad aſſenſum ſupernaturalem, de quo loquimur, ſupponit eſſentialiter veram revelationem de exiſtentia gratiæ; ſed revelatio vera de exiſtentiæ gratię ſupponit eſſentialiter gratiam: ergo potentia ad aſſentiendum aſſenſu ſupernaturali ſe habere gratiam ſupponit eſſentialiter gratiam, & conſequenter iam aliquando gratia poteſt coexiſtere peccato.

Ad hoc argum. quod directè probat confirmatos in gratia per totam vitam poſſe peccare mortaliter, & conſequenter coniungere peccatum cum gratia perpetuæ confirmationis; quod nulla via admitti poteſt, reſp. admiſſo caſu, quod in eo eventu ptędictus homo, quãvis attentis tantum intrinſecis ſuis, poſsit peccare, id eſt, non repugnet ei peccare; tamen conſideratis omnibus, ſivè intrinſecis, ſivè extrinſecis, repugnat ei peccare: vnde poſito præcepto de aſſenſu ad talem revelationem, licèt non repugnet cum diſſentire, omnibus tamen penſatis, repugnat, & ſic nunquam talis coniunget poſſe diſſentire cum diſſenſu: vnde nunquam peccabit mortaliter. Inſtari que poteſt argumentum in ſententia aduerſariorum. Ponamus Deum decreviſſe per totam æternitatem gratiam conſervare in Petro, & ſimul decreviſſe favorẽ extrinſecum condonationis offenſæ, revelaſſeque hoc decretum de hoc complexo ponendo in Petro, & præcepiſſe, quod tali decreto Petrus aſſentiret. Tũc profecto Petrus, cum libere aſſentiret, poſſet diſſentire; nec tamen peccare poſſet coniungendo cum prædicto complexo diſſenſum. Ita in præſenti. Petrus poſſet diſſentire, ſed nunquam diſſentiret, & ſic non coniungeret peccatum cum gratia, licèt poſſet attentis tantum intrinſecis ſuis, coniungere peccatum cum gratia, quæ non opponitur potentię peccandi, ſed ſoli peccato.

Iuxta quem ſenſum exiſtimo loquutũ hic in ſolutione huius argumenti quendam doctiſsimum Thomiſtam, dum dixit in caſu argumenti Petrum ex vi talis decreti de conſervanda gratia per totam æternitatem reddi impeccabilem, quod ego intelligo de impeccabilitate ab extrinſeco, quia cum Deus confirmaret eũ in gratia, conſequenter haberet decretum de nunquam permittendo ei peccatum, cum quo non componitur, Petrum

aliquando peccare; non tamen Petrus fieret impeccabilis ex intrinsecis suis, sicut de cõfirmatis in gratia docẽt Theologi cum suo Præceptore Angelico: vnde possumus dicere, quod licèt attentis tantum intrinsecis suis, non repugnaret ei peccatum, tamen attentis omnibus, tam intrinsecis, quàm extrinsecis, tunc Petrus esset impeccabilis.

881 Octav. Arg. Gratia nequit destrui, quin Deus suspendat concursum conservativum illius; sed peccatum non infert Deo absolutam, & metaphysicam necessitatem, vt suspendat concursum gratiæ conservativum: ergo peccante eo, qui habet gratiam, potest Deus concursum conservativum gratiæ non suspendere, atque adeò coniungere gratiã cum peccato. Prob. Min. Tum quia nihil creatum potest Deum absolutè obligare, vt vel actionem eliciat, vel actionẽ suspendat. Tum etiam quia catenus peccatum inferret eam necessitatem, quatenus reddit subiectum gratia Dei indignum; sed Deus potest hanc indignitatem absolutè non attendere: ergo peccatum non infert necessitatem absolutam, vt Deus suspendat concursum gratiæ conservativum.

Confir. Privatio gratiæ est pœna peccati: ergo stat benè, quod homo peccet, & quod non sequatur gratiæ privatio. Antecedens est certum, & Conseq. prob. Pœna debet esse separabilis à culpa, saltem per divinam potentiam, alias frustra Deus comminaretur illam pœnam peccati, si id, quod dicitur pœna, consequeretur indispensabiliter culpam, sicut etiam frustrà promitteret pro præmio illud, quod cum opere, pro quo promittitur præmium, indispensabiliter connectitur.

Ad hoc argumentum nego Min. Etenim peccatum est omninò incompossibile cum gratia, vt defendimus, & sic si habenti gratiam Deus permittat peccatum, hoc ipso necessitatur Deus ad suspensionem concursus conservativi gratiæ, nam in nostris principijs primum esse peccati est primum non esse gratiæ; primum autem non esse gratię nequit haberi nisi Deus suspendat concursum, quo conservabat gratiam. Nec contra hoc aliquid valet probatio in contra, nã licèt absolutè, & ex vi terminorum nihil possit Deum necessitare, ex suppositione tamen aliqua libere facta benè potest Deus necessitari. Sunt de hoc innumera exempla passim obvia. Nec secũda probatio in contra prevalet. Nam negamus Maiorem: non enim cum Ripalda sentimus, qui ad solas dignitates reducit omnia, sed verè recognoscimus physicam, & metaphysicam oppositionem inter peccatum & gratiam. Ad cõfir. iam supra diximus ad longum. Nec occurrit modo nova difficultas ex parte arguentis. Vnde ad alia transeamus.

QVÆSTIO V.

De forma Diuinitus remittente peccatum absque mutatione intrinseca peccatoris.

VSQVE modo pugnavimus cum hæreticis defendentes iustificationem fieri per formam nobis intrinsecus inhærentem, modo restat pugnare cum Catholicis asserentibus divinitus nos posse iustificari per formã extrinsecam, nempè per solam voluntatem extrinsecam Dei remittentis peccatum eo solum, quia ipse vult, sine eo quod aliquid intrinsecum ponatur in nobis, sed ad solam positionem voluntatis extrinsecæ Dei poni in nobis non esse peccati, & non solum peccata tegi, sed verè auferri, & homines verè iustificari.

§. I.

Vtrùm possit peccator verè mundari à peccato per solam extrinsecam voluntatem Dei, secluſa omni mutatione intrinseca?

882 PLVRA mala comitantur peccatum mortale, quod vulgo dicitur habituale, & à nobis cum D. Thom. vbi supra dicitur macula, sivè aversio à Deo relicta ex actu peccati, quæ consistit in privatione gratiæ, per quam homo ad Deum habitualiter convertebatur: primo enim convertit habitualiter ad bonum proprium, excluso ordine ad Deum finem supernaturalem: secundo ponit in peccatore indignitatẽ intrinsecam, sivè incongruitatem, & improportionem, vt terminet diuinũ amorem,

rem. Deinde fundat reatum, ſivè obligationem intrinſecam ad ſubeundam pœnam propter culpam. Inſuper ſubiectat purè moralitèr in Deo offenſam paſsivã, qua intelligitur læſus, & iniuriatus ex affectu peccantis ſecundum prudentẽ ęſtimationem. Inſuper odium Dei erga peccatorem, quo ipſum abominatur, & per quod illum privat amicitia ſua habita ex conſortio gratiæ, aliaque plura mala cauſat impeccante, quæ recenſere ſatis eſſet prolixum. Ex his autẽ enumeratis, quod potiſsimum, & formale eſt in peccato, eſt macula, ſeù privatio gratiæ, in qua radicantur omnia recenſita mala.

Hinc remiſsio peccati alia poteſt intelligi perfectiſsima, quæ non ſolum removeat peccatum, ſed etiam reſtituat ad eum ſtatum, quem ante peccatum habebat: alia intelligi poteſt valdè imperfecta, quæ ſolum deſtruit aliquod malum ex peccato cauſatum, puta pœnam, aut pœnalitates, quæ ad peccatum conſequũtur. Alia poteſt intelligi media, quia licèt non reſtituat omnia bona per peccatum amiſſa, tamẽ deſtruit omne id, quod habet veram rationem peccati. De prima remiſsione non eſt dubium, quod nõ poſſet fieri abſque intrinſeca mutatione peccatoris: nam inter bona amiſſa per peccatum primum eſt gratia habitualis, quæ non valet communicari homini, abſque eo quod intrinſecus mutetur, & renovetur. De ſecunda etiam habemus vt certum nullam inveniri repugnantiã in eo, quod Deus ab extrinſeco condonet pœnam, quã infligere debebat propter peccatum: non loquor de pœna intrinſeca, qualis eſt ipſa privatio gratiæ. De tertio genere remiſsionis peccati eſt præſens difficultas, an videlicèt poſsit fieri abſque infuſsione alicuius doni intrinſeci, modo ſit graria habitualis, modo ſit ſolum gratia intrinſeca auxiliaris.

Circa hoc quæſitum prima ſententia aſſerit de potentia Dei abſoluta poſſe remitti peccata abſque gratia intrinſeca, tàm habituali, quàm actuali. Sic tenent Scotus in 2. d. 28. q. 1. & in 4. diſt. 1. q. 6. & diſt. 14. q. 1. Bonaventura in eodem 4. diſt. 17. art. 1. q. 1. Durandus ibidem diſt. 1 q. 7. Ochan ibidem quęſt. 9. ad 2. dubium cum cæteris Nominalibus. Medina Complutenſis, Cod. de pœnit. tract. 1 q. 7. & 12. Gerſon de vita ſpirit. q. 1. & Suarez tom. 4. in 3. part. diſp. 9. ſect. 4. qui Authores diviſi ſunt in duos modos dicendi. Quidam, de quorum numero ſunt Scotus, & Suarez ita mordicus illam defendunt, vt aſſerant poſſe Deum de potẽtia abſoluta remittere peccata homini ordinato in finem ſupernaturalem ſine omni gratia tàm intrinſeca, quàm extrinſeca, ſecundum quod gratia extrinſeca importat actum divinæ dilectionis, quo Deus acceptat aliquem ad ſuam amicitiam, & bona ſupernaturalia: dicuntque poſſe remittere peccata per ſolam non imputationem illorum. Alij verò Auctores huius ſententię licèt conſentiant cũ primis non requiri ad remiſsionem peccati aliquam gratiam intrinſecam; aſſerunt tamen non ſufficere ad remiſsionẽ peccati illius extrinſecam illam condonationem, ſeù non imputationem, ſed inſuper requiri actum divinæ dilectionis, quo Deus diligat hominem, & acceptet ad ſuam amicitiam, & conſortium bonorum ſupernaturalium.

Secunda ſententia aſſerit ita eſſe neceſſariam aliquam gratiam intrinſecam, ſivè habitualem, ſivè actualem ad remiſsionem peccati, vt ſine illa non poſsit fieri remiſsio peccati alicuius mortalis, ſivè originalis, ſivè actualis. Ita Cõradus hic, & Caiet. §. *in eodem art.* Capreolus in 4. d. 1. q. 2. art. 3. ad argumenta contra 2. Ferrara in 3. contra gentes, cap. 157. Medina hic, & Zumel diſp. 2. Ricardus in 4. d. 1. q. 6. art. 6. Soto ibidem diſt. 15. q. 1. art. 2. Petrus de Soto de inſtitutione Sacerdotum ſect. 4. Vazquez diſp. 206. cap. 2. Gregorius de Valencia diſp. 8. q. 1. p. 5. Et huic ſententiæ favet expresè D. Th. in hoc art. & ſupra q. 109. art. 6. & 7. & q. 27. de verit. artic. 2. ad 4. & ad 5. Authores tamen illius diviſi ſunt in tres modos dicendi. Quidam enim, vt Capreolus, Caiet. & Valencia aſſerunt, quod abſolutè ad remiſsionem peccati neceſſaria eſt gratia habitualis. Alij vero, vt Soto, Conradus, & Medina docent, quod licèt ad remiſsionem peccati cum omnibus conditionibus, quas modo habet noſtra iuſtificatio, ſit neceſſaria gratia habitualis; tamen ad ſolam remiſsionem peccati, ſecluſa interiori renovatione, & participatione divinæ naturæ, ſufficere gratiam intrinſecam actualem, qualis eſt actus dilectionis, aut pœnitentiæ ſupernaturalis. Alij denique, de quorum numero eſt Vazquez aſſerunt abſolutè, &

ſine

ſine diſtinctione ſufficere ad remiſsionē peccati alterū ex huiuſmodi actibus.

Tertia ſententia media aſſerit homini ordinato in finem ſupernaturalem non poſſe remitti peccata ſine aliquo dono intrinſeco gratiæ, ſivè habitualis, ſivè actualis; benè autem homini non ordinato ad ſupernaturalem finem, qualis eſſet in puris naturalibus conſtitutus. Ita Belarminus lib. 2. de iuſtificatione capite vltimo. Quarta ſententia aſſerit peccatum mortale actuale non poſſe remitti ſine aliqua intrinſeca gratia ſaltem, actuali; peccatum vero originale benè poſſe remitti ſine aliqua gratia intrinſeca, tàm habituali, quàm actuali. Ita ſe explicat Vazquez diſp. citata capit. 2. numero 10. & Lorca diſput. 31. dub. 1.

883 Sed pro veritate ſit concluſio. Abſoluta Dei potentia attenta nequit peccatum mortale perſonale verè remitti abſque intrinſeca mutatione peccatoris. Ita tenet D. Th. in præſenti artic. 2. ibi: *Non poteſt intelligi remiſsio peccati, ſi non adſit infuſsio gratiæ.* Quod ipſum ſignificat 3. part. quæſt. 86. art. 2. in 4. diſt. 7. quæſt. 1. art. 3. quæſt. 1. ad ſecundum, & quæſt. 28. de verit. art. 2. Litera D. Th. eſt clariſsima, cui quāvis adverſarij reſpondere conentur, non tamen ſatisfaciunt, vt patebit ex impugnatione ſolutionum eorum. Primo aliqui dicunt S. Doctorem loqui de lege ordinaria, non de potentia abſoluta. Sed ſolutio ſuſtineri non valet, vt convincit Dominus Caiet. ibidem. Nam ſi de lege ordinaria remiſsio peccati fieret per gratiam infuſſam, poſſet benè intelligi remiſsionem peccati fieri abſque gratiæ infuſsione; at D. Thom. dicit non poſſe intelligi remiſsionem peccati abſque gratiæ infuſsione: ergo D. Thom. non loquitur ſolum de lege ordinaria, ſed etiā de potentia abſoluta.

Alij dicunt S. Doctorem loqui de neceſsitate gratiæ in eſſe gratiæ, quæ importat extrinſecam benevolentiā Dei; non vero in eſſe qualitatis intrinſecè inhærentis. Sed explicatio falſiſsima eſt. Nam vbi gratia ſolum dicit extrinſecā Dei benevolentiam, nō eſt infuſsio gratiæ; ſed D. Thom dicit non poſſe intelligi remiſsionem peccati abſque infuſsione gratiæ: ergo loquitur de gratia, vera qualitate, nobis intrinſecus inhærente. Tertio. Alij reſpondent cum Suarez loqui S. Doctorem de remiſsione peccati perfectiſsima, quæ importat reparationem bonorum omnium, quæ homo peccando amiſsit. Cęterum ſolutio manifeſtè vim infert literæ D. Tho. Nam D. Th. dicit non poſſe intelligi remiſsionem culpæ abſq; infuſsione gratiæ: ergo non eſt intelligibilis verè remiſsio culpæ niſi per infuſsionē gratiæ. Si enim poſſet remitti culpa ſine gratia formaliter, vel eminenter per ſolam extrinſecam benevolentiam Dei, vt vult Suarez, falſa eſſet propoſitio D. Tho. ſiquidem verè poſſet dari in re, quod Deus abſolutè facere poteſt, quod ſi fieri poſſet, poſſet quoque verè intelligi; at remiſsio culpæ nequit intelligi abſque infuſsione gratiæ: ergo non ſolum recuperando bona amiſſa per peccatum, peccatum nequit remitti ſine gratia, ſed etiam remiſsio peccati, proùt ſolum dicit non eſſe peccati, nequit intelligi ſine infuſsione gratię: vnde eſt indiſpēſabile, quod remittatur peccatum, & non recuperetur bonum amiſſum per peccatum, ſaltem bonum gratiæ.

Sed pondero ſolutionem ad 1. vbi hoc effugium nec adhūc apparenter poteſt habere locum dicit enim ſic: *Licèt homo ante quam peccet, potuerit eſſe ſine gratia, & ſine culpa, tamen poſt peccatum non poteſt eſſe ſine culpa, niſi gratiam habeat.* Quibus gratia indiſpenſabiliter requiritur ad auferendam culpam ex peccato relictam, ſine eo quod fiat mentio de alijs bonis amiſsis per peccatum. Sed pondero literam ſic. Homo, qui ſine gratia, & ſine culpa eſt, ſi mortaliter peccet, per peccatum ſuum non perdit gratiam, vt ex litera conſtat; & tamen nequit exire à peccato ſuo niſi gratiam habeat: ergo remiſsio peccati requirit gratiam, eo ſolum quia ſine gratia nec fieri, nec intelligi valet.

884 Ratione prob. concluſio. Per formam extrinſecam, qualis eſt dilectio Dei, ſi non adſit effectus eius, qui gratia eſt, peccata verè non delentur, ſed tantum teguntur, & ſolum non imputantur, vt dicebant hæretici, cōtra quos diffinit Concil. Trid. quod forma verè peccatū delens ſit nobis intrinſeca, & inhærens; ergo ad veram remiſsionem peccati, ita vt verè de eſſe peccati tranſeat ad non eſſe, requiritur indiſpenſabiliter forma

immutans intrinſecè peccatorem. Prob. Anteced. Si à Dei dilectione auferamus effectus eius, tantum poſſumus intelligere ex parte Dei actum formaliter, & virtualiter immanentem, qui ad magis poteſt ponere in nobis denominationem extrinſecam extrinſecè dilecti, ſicut viſio noſtra ſolum poteſt ponere in re viſa denominationem extrinſecam: ergo talis dilectio verè nihil aufert de peccato, ſed relinquit ipſum in ſuo eſſe intrinſeco, ſicut erat ante dilectionem: vnde poterit Deus non imputare peccatum extrinſecè diligendo, ſed verè delere peccatum non poterit.

Confirm. Peccatum, quod relinquitur in anima ex actu peccati, eſt vera privatio gratię; at hæc eſt phyſica carentia, & moralis gratiæ: ergo niſi homo verè exeat ab hac privatione, ſemper conſervabit in ſe peccatum; at à privatione immediata gratiæ nequit exire, niſi per gratiam, ſicut à privatione lucis nihil valet exire, niſi per lucem: ergo vt verè peccatum deleatur, requiritur indiſpenſabiliter infuſio gratię.

Ad hoc argumentu reſpondet Scotus, & Nominales ex peccato actuali ſolum relinqui obligationem ſubeundi pœnam pro peccato actuali præterito taxatam ex Divino decreto: vnde cum Deus poſsit ſuſpendere illud decretũ in tempore determinato ex diſpoſitione æterna, quin de novo aliquid efficiat, ſequitur, quod abſque mutatione intrinſeca peccatoris poſsit ceſſare illa obligatio, ac proinde peccatum habituale, quod non differt ab illis. Sicut ſi Princeps valoret metallum ad determinatum tempus, eo elapſo abſque vlla nova mutatione ceſſaret valor metalli, & ſi Iudex damnaret aliquem ad carcerem vſque ad præfixum diem, tranſacto eo die, ceſſaret obligatio manendi in carcere. Sic Scotus cum Nominalibus.

Cæterum doctrina, ſuper quam fundatur reſponſio, iam antiquata eſt, & à Scholis exulat, poſtquam Pius V. & Gregor. XIII. damnarunt inter alias propoſitiones Michaelis Baij ſequentes, nempè 53. cuius tenor erat: *In peccato duo ſunt, actus, & reatus, tranſeunte autem actu, nihil manet, niſi reatus, ſiuè obligatio ad pœnam: vnde in Sacramento Baptiſmi, aut Sacerdotis abſolutione propriè reatus peccati dumtàxat tollitur, & miniſterium Sacerdotis ſolum liberat à reatu.* Super quam doctrinam fundatur reſponſio relata ex Scoto. Quæ tamen doctrina falſiſsima eſt, vt convincit litera Div. Thom. in 4. diſt. 16. quæſt. 2. artic. 1. ad 1. ibi: *Peccatum quodlibet poteſt dimitti, aut remitti quoad duo, ſcilicèt quantum ad culpam, & quantum ad reatum; non autem poteſt eſſe ſecunda remiſsio ſine prima, quia quandiù manet culpa, manet debitum pœnæ; culpa autem in deordinatione voluntatis conſiſtit: vnde non poteſt culpa remitti, niſi reordinetur voluntas, quod eſſe non poteſt, quandiù in ipſa deordinatione manet, alias duo oppoſita eſſent ſimul vera.*

Itaque in peccatore ſunt duo, aliud, quod eſt ab ipſo peccatore deordinante ſe, & aliud, quod eſt à Deo tantum ordinante; quod eſt à Deo tantum, poteſt à Dei ſuſpendi, vel impediri, quia ſolum oritur à Deo; quod autem eſt à peccatore, non ſic, ſed ad id requiritur mutatio intrinſeca peccatoris: obligatur ergo peccator ad ſubeundam pœnam, quia voluntariè à Deo receſsit per peccatum, & hæc obligatio eſt illi intrinſeca in tantum, vt non poſsit eam à ſe excutere, niſi adventu alicuius intrinſeci. Obligatur inſuper ad ſubeundam pœnam, quia ſic ordinavit Deus, & ab hac obligatione poteſt liberari ille, qui peccavit, Deo ſic volente, vt liberetur, ſed hæc libertas non eſt à peccato, ſed à pœna extrinſecè taxata pro peccato. Scotus cum Nominalibus non conſiderant in peccato obligationem ſubeundi pœnam ortam ab ipſo peccatore voluntarie deordinante ſe, & avertente ſe à Deo vltimo fine, ſed tantum obligationem ortam ex lege Dei omninò extrinſeca, & ſic in hac parte defacili contradicunt veritati.

885 Huic reſponſioni Scoti, & Nominalium valdè affinis eſt ſententia Cardinalis de Lugo tract. de Pœnitentia diſp. 6. ſect. 5. & Ioannis de Ripalda to. 2. de ente ſupernaturali diſp. vlt. ſect. 22. qui argumẽto à nobis facto reſpõdẽt, peccatum habituale conſiſtere adæquatè in actu peccaminoſo præterito, & in nõ cõdonatione divina, nã tranſacto actu peccaminoſo, nihil aliud recognoſcunt, à quo

à quo dicatur homo formaliter peccator, niſi hęc duo, videlicèt hominem peccaſſe, & Deum illi non condonaſſe peccatum. Vnde autumant, quod poſita condonatione extrinſeca Dei, ſtatim evaneſcunt tàm denominatio peccatoris, quàm alię denominationes, quæ illam comitantur, puta, maculati, averſi à Deo, digni pœna æterna, quamvis nihil peccatori imprimatur, per quod intrinſicè immutetur.

Cæterum hęc doctrina falſiſsima eſt. Etenim tàm condonatio, quàm non condonatio ſupponunt ea, ex quibus integratur peccatum: ergo non condonatio nequit eſſe id, in quo conſiſtit peccatum. Prob. Anteced. Condonatio, & non condonatio peccati comparantur ad peccatum, ſicut remiſsio, & non remiſsio; ſed peccatum non conſiſtit in non remiſsione eius, ſed ante non remiſsionem eius verè habetur peccatum: ergo ſimiliter ante non condonationem peccati verè habebitur eſſentia peccati. Prob. Min. Nam peccatum nequit formaliter conſiſtere in aliquo, quod adæquatè eſt à Deo, ſive vt agente, ſive vt nõ agente; at peccatum non remitti, nec defacto condonari ſunt denominationes adæquatè provenientes a Deo, vt à non agente: hoc enim eſt Deum non condonare peccatum, ſicut & non remittere peccatum eſt Deum non dare gratiam, per quam formaliter remittitur peccatum: ergo in non condonatione nequit conſiſtere ratio peccati.

Explicatur hoc. Fateor, quod vt peccatum perſeveret, requiritur, quod vel Deus non remittat, vel non condonet illud, quia quandiù peccatum non remittitur à Deo, vel non condonatur, manere intelligitur. Sed quod eſſentia peccati in hoc conſiſtat, quod videlicèt non condonetur, vel non remittatur, falſiſsimum eſt. Inquiro enim, homo maculatur, homo avertitur à Deo, quod eſt proprium peccati, per hoc, quod Deus non condonet peccatum? Et quidem ſi hoc eſſet verum, cum Deus condonat peccatum, condonaret ipſam non condonationem, in qua eſſentia peccati ſecundum iſtos conſiſtit, quod planè ridiculum eſt. Neque enim Deus condonare dicitur id, quod ab ipſo Deo eſt; non condonatio autem peccati ab ipſo Deo eſt, cum illiuſmet ſit non condonare, cuius eſt condonare: non ergo aſſerendum eſt eſſentiam peccati habitualis eſſe non condonationem peccati.

886 Deinde impugnatur hoc ipſum. Nam non condonari peccatum, cum non ſit verus effectus Dei, nec ſit aliquid extra Deum, eſt ipſe divinus actus immanens Dei, ſicut eſſe viſum eſt ipſe actus viſionis, extrinſicè denominãs parietem viſum; at quid indecentius de Deo dici poteſt, quam quod eius puriſſimus, & ſanctiſsimus actus ſit de eſſentia ipſius peccati, ſicut dicunt iſti Auctores? Sanè nihil. Et quidem turpius errant meo videri iſti Auctores quantum ad hoc, quam hæretici noſtri temporis. Et quidem iſti vniunt extrinſicè iuſtitiã Dei cum nobis, vt per illam iuſtiſimus; at iſti relati Auctores vniunt nobiſcum actum divinæ dilectionis, vt partem eſſentiæ peccati, nam de illa dicunt actũ divinæ dilectionis, vt non condonantis eſſe de eſſentia peccati, quod turpius eſt, & indecentius dicitur de puriſsimo actu voluntatis divinæ.

Et quidem ſi hæc, quæ iſti dicunt de eſſentia peccati, admittantur, ſequitur ad remiſsionem peccati, adhũc de lege ordinaria, non eſſe neceſſariam gratiam habitualem, quod repugnat cum doctrina Concilij Trident. ſuperius adducti. Prob. aſſumptum. Etenim peccatum nihil aliud eſt, quam actus præteritus non condonatus condonatione extrinſeca, quam iſti fingunt; at ad hoc tollendum gratia habitualis neceſſaria non eſt: patet, nam quod actus præteritus non ſit præteritus, gratia habitualis facere nequit, ſimiliter quod de non condonato tranſeat ad eſſe condonatum, hoc non fit, nec fieri poteſt per gratiam habitualem, ſed neceſſariò fieri debet per condonationem extrinſecam, & nõ eſt quid aliud iuxta iſtos Auctores, quod neceſſariò debeat auferri per gratiam: ergo ad ablationem adæquatam peccati habitualis iũxta horum ſententiam gratia neceſſaria non eſt.

Dicent forſan iſti Auctores, quod ad ſolam remiſsionem peccatorum gratia neceſſaria non eſt, nec de lege ordinaria, nec Dei potentia abſoluta; cæterum dari iuſtificationem, quæ ſit ſola peccatorum remiſsio, hoc de lege ordinaria nec eſt, nec eſſe poteſt, & ad hoc dandum de potentia abſoluta, dicunt gratiam non re-

quiri, ſed ſufficere extrinſecam condonationem.

Sed contra eſt. Nam vna quæque carentia naturaliter eſt auferibilis per formam, cuius eſt eſſentialis carentia; at peccatum non eſt eſſentialiter carentia gratiæ, ſed ſolius condonationis extrinſecæ: ergo ſibi connaturaliter oppoſitũ, vt forma privationi, eſt ſola extrinſeca condonatio: ergo non ſolum de potentia abſoluta, ſed etiam de lege ordinaria erit remiſsibile per extrinſecam cõdonationem; quod falſiſsimum eſt, cum loquens Concilium de cauſa formali iuſtificationis definiat eſſe iuſtitiam nobis inhærentem, & nullam faciat mentionem extrinſecæ condonationis.

Sed vlteriùs impugnatur hic modus dicendi. Nam condonatio extrinſeca debet eſſe circa aliquid, quod verè in peccatore exiſtat, vt culpa; at in ſententia horum auctorum, tranſacto actu peccati, nihil intrinſecum remanet, quod veram habeat rationem culpæ: ergo. Prob. Min Actus præteritus tranſivit, & non manet in ſe, neque formaliter, vt patet, neque virtualiter, quia nihil intrinſecum reliquit in peccatore, ſiquidẽ tranſacto actu peccati, ſolum reſtat non condonatio, quæ non eſt id, quod Deus condonat: licèt enim condonatio tollat non condonationem, vt forma ſui carẽtiam, tamen ineptiſsimè diceretur, quod Deus condonat ſuam non condonationem, quid ergo Deus condonat, ſi ex peccato nihil relinquitur, niſi non condonatio? profectò nihil. Et ſic in hoc modo dicendi condonatio non habet terminum condonatum.

887 Explicatur hoc. Condonatio illa extrinſeca deberet eſſe deſtructio alicuius mali verè exiſtentis, ſaltem moraliter; ſed talis condonatio nihil deſtruit: ergo ipſa eſt impoſsibilis. Prob. Min. Nam vel deſtruit actum peccaminoſum præteritum, & hoc nequit dici, cum prædictus actus ante condonationẽ ceſſaverit, & non ſit, vel deſtruit actum Dei, quo vult non condonare, & hoc non ſufficit, vt dicatur deſtruere malũ, ſiquidem prædictus actus malus non eſt, vel deſtruit peccatum, quod dicitur habituale, & nec hoc dici valet, quia peccatum, quod dicitur habituale, conſiſtit eſſentialiter adæquatè in actu peccaminoſo, & in non condonatione Dei, vt dicunt iſti adverſarij: ergo deſtrui non valet, eis non deſtructis. Quid ergo deſtruitur, & eſſe ceſſat per illam cõdonationem? Profectò nihil ſupereſt, niſi malum pœnæ, vel proxima obligatio ſubeundi eam, vt dicebat Michael Baius.

Vrgetur amplius inquirendo ab iſtis, quid ſit obiectum iſtius condonationis extrinſecæ, qua Deus vult non fore amplius peccatum, quod dicunt habituale. Nam vel Deus vult peccatum actuale nõ eſſe? Et hoc non, quia iam non erat. Aut vult non fuiſſe? Et nec hoc dici valet, quia impoſsibile eſt peccatum non fuiſſe ex ſuppoſitione, quod fuerit. Aut denique vult carentiam non condonationis? Et hoc dici non valet, quia carentia non condonationis eſt ipſa condonatio, de cuius obiecto inquirimus, quid ſit.

Reſp Lugo obiectum prędictæ condonationis eſſe actum peccaminoſum præteritum, vt terminat affectum diuinum conditionatum, quo Deus, quantum eſt de ſe, vellet non præteriſſe peccatum actuale, nec præbuiſſe fundamentum diuinæ indignationi. Cæterum reſponſio hæc parum, aut nihil valet. Tum quia cum homo actu peccat, habet Deus hunc affectum conditionatum, ſiquidem peccatum ipſi diſplicet; & nihilominus ex vi huius affectus non impeditur exiſtentia peccati, nec voluntas abſoluta, qua vult illud permittere: ergo prædictus affectus eſt inſufficiens ad deſtructionem peccati, & ad excludendam voluntatem abſolutam, qua vult illud imputare, & non condonare. Præterquam quod remiſsio peccati debet ſic fieri ex parte Dei, quod Sacerdos per Sacramentum Pœnitentię, dum abſolvit reum, poſsit abſolutè proferre: *Ego abſoluo te a peccatis tuis.* Si autem Deus non abſoluta, ſed tantum conditionata voluntate condonaret peccatum, non poſſet Sacerdos abſolutè abſolvere, vnde non poſſet vti forma abſoluta *ego abſoluo te.* Quod nulla via dici poteſt: ergo.

)§(

§. II.

§. II.

Refutantur aliæ solutiones exhibitæ argumento nostro.

888 VLTERIVS occurrit responsio Suarez tom. 3. de gratia cap. 22. & 23. concedit hic Auctor, vel potiùs permittit, quod macula peccati, quod dicitur habituale, à qua homo denominatur maculatus, importet defacto privationem voluntariam gratiæ sanctificantis, & consequenter quod nequeat destrui peccatum habituale, quin homo exuat denominationem maculati, & maculam illam deponat; ad id autem asserit non esse necessariam infusionem alicuius boni, vel intrinsecam mutationem peccatoris, sed sufficere extrinsecam mutationē. Quod sic declarat. Etenim carentia gratiæ non habet rationem maculæ, nisi quatenus privatio est, sub conceptu quippè puræ negationis nullam importat maliriam, vt patet in statu purorum naturalium. Porrò vt habeat rationem privationis, opus est, quod gratia sit debita homini, nam sublato debito carentia formæ non est privatio, sed mera negatio; debitum autem habendi gratiam non inest homini ex natura rei, sed solum ex dispositione divina elevante hominem ad finem supernaturalem: vnde suolata huiusmodi ordinatione, gratia minimè deberetur homini. Et licèt defacto Deus disposuerit, huiusmodi elevationem, & promotionem ad finem supernaturalem esse perpetuam, absque dubio tamen potuit illam ad certum tempus determinare, quo proinde elapso, gratia non esset debita, & consequēter eius carentia non esset privatio, nec macula peccati, sed mera negatio. Hoc igitur prænotato, inquit Suarius, peccatum per divinam potentiam remitti posse absque infusione doni alicuius, & sine mutatione intrinseca peccatoris.

Cæterum responsio ista non evacuat præsentem difficultatem. Quæsitum enim præsens vnum supponit, de quo non litigat, videlicèt quod homo non est elevatus ad finem supernaturalem ad tempus, sed absolutè, & in æternum, & hoc supposito, inquirit vtrùm stante hac ordinatione possit peccatum, quod contraxit, remitti absque intrinseca mutatione, de quo nihil prorsus Suarez. Vnde relinquit argumentum nostrum prorsus insolutum. Quod vt appareat, instauro argumentum sic: Homo, qui in perpetuum ordinatus est ad finem supernaturalem, in statu huius perpetuæ ordinationis mortaliter peccavit: quæritur, vtrùm hoc peccatum possit remitti absque intrinseca mutatione peccatoris. Et nos dicimus, quod non, quia non contraxit privationem vsque ad tempus determinatum, sed absolutè, in qua manebit, nisi Deus det illi suam gratiam. Iam modo inquiro peccatum, quod hic homo defacto commisit, potest ne remitti absque mutatione intrinseca peccatoris?

Resp. Suarez posse, quia potuit Deus hominem elevare ad finem supernaturalem vsque ad tempus determinatum, quo elapso, privatio transiret in puram negationem, & desineret esse peccatum, & sic sine infusione alicuius boni sola mutatione extrinseca temporis desineret esse peccatorem. Sed hæc vera sunt de alio homine, qui potuit ad tempus determinatum elevari, sed non de illo, qui absolutè, & in perpetuum supponitur ordinatus, & in hoc statu defacto mortaliter peccavit. Modo sic argumentor. Quæsitum non procedit de homine possibili, sed de isto, qui defacto ad finem supernaturalem in perpetuum ordinatus est, & non peccavit ad tempus, sed simplicitèr; de isto dicimus non posse exire à peccato mortali absque intrinseca mutatione peccatoris; responsio autem Suarij est de homine possibili: relinquit ergo præsentem difficultatem intactam, & argumentum nostrum in suo robore.

889 Hac ergo solutione omissa, Respondet Curiel in præsenti dub. 2. §. 10. ad nostram rationem, concedendo necessariam esse aliquam mutationem, vt peccator ab esse maculatum, aversum à Deo transeat ad non esse maculatum: aliter enim fieri non potest transitus ab vno contrario in aliud; sed negat ad hoc necessariam esse physicam mutationē peccatoris, vel quod ei aliquid infundatur, sed satis esse, quod fiat mutatio vno ex tribus modis, primo nec

in peccatore, nec in Deo, ſed in quodam tertio, vt ſi Deus decernat dimittere peccatum Petri propter præces Pauli, eo ipſo quod in Paulo ponatur talis actus, ceſſabit peccatum Petri, & tranſibit de eſſe maculatum ad non eſſe maculatum, ſicut ſi Deus ſtatuat propter ſatisfactionem Pauli dimittere pœnam temporalem, quam debebat Petrus, poſita tali ſatisfactione in Paulo, ceſſat in Petro reatus ad talem pœnam. Secundo. Facta mutatione in tempore, vt ſi Deus ab æterno, prævisſo peccato Petri, decernat dimiſſum fore peccatum illud poſt vnam horam, & Petrum deinceps acceptum fore ad gloriam, ſatis eſſet, ſi niri illam horam, vt ſtatim Petrus deponeret peccatum, & non eſſet ampliùs dignus odio Dei, ſicut Deus decrevit, vt lex vetus duraret vſque ad certum tempus, quo elapſo, ſine alia mutatione ceſſavit obligatio legis. Tertio. Facta mutatione, non phyſica, ſed morali in ipſo peccatore, nam eo ipſo quod Deus ab extrinſeco dimittat peccatum, immutatur peccator moraliter ſufficienter pro qualitate materię, aliter enim ſe habet ſecundum prudentem æſtimationem, ſiquidē cū ante terminaret odiū divinum, deſinit illud ampliùs terminare.

Sed hæc ſolutio parum diſtat à præcedenti, & reijcitur primo. Nam vt concedit, nihil poteſt tranſire demaculato in non maculatum, neque de averſo à Deo ad non averſum, niſi fiat aliqua mutatio, vi cuius exuat rationem maculati, & rationem averſi à Deo; at hæc mutatio non ſufficit, quod fiat in tertio, ſed requiritur indiſpenſabiliter, quod fiat in illo, qui tranſit demaculato in nō maculatum, & de averſo in non averſum: ergo ſolutio data nulla eſt. Prob. Min. Permutationem, quæ fit in tertio, non mutatur ille, qui per maculam peccati maculatus eſt: ergo per talem mutationem tertij non exuit rationem intrinſecè maculati, & averſi à Deo.

Confirm. Eſſe maculatum, cum ſit effectus formalis maculæ, quæ intrinſeca privatio gratiæ habitualis eſt, verè eſt eſſe privatum nitore, & ſplendore gratiæ, ſicut privatus viſu verè, & intrinſecè privatur forma viſus; ſed nullus poteſt tranſire de cæco in non cæcum per mutationem intrinſecam alicuius tertij: ergo ſimiliter nullus poteſt tranſire de intrinſecè maculato per peccatum, & de averſo à Deo ad non maculatum, & ad non averſum per ſolam mutationem, quæ fiat in tertio.

890 Explicatur hoc. Quando denominationes ſunt ab aliquo extrinſeco, benè contingere poteſt, quod auferantur per ſolam extrinſecam mutationem tertij, etenim quia eſſe dextrum eſt extrinſeca denominatio, benè ſtat, quod aliquis tranſeat de eſſe dextrum ad eſſe ſiniſtrum per mutationem alicuius tertij: ſi enim ego ſum à dextris Petri, & Petrus mutet ſitum, per ſolam eius mutationem poſſum ego exuere eſſe à dextris, & adquirere eſſe ſiniſter. Cæterum eſſe maculatum, quod eſt effectus formalis maculæ, non eſt extrinſeca denominatio, ſed intrinſeca orta à privatione gratiæ animæ intrinſeca, ſicut erat gratia: ergo nequit auferri per ſolam mutationem tertij.

Et quidem non nego, quod intuitu precum Pauli poſsit quis tranſire de maculato in non maculatum, ſicut intuitu precum Pauli poteſt tranſire de cæco ad videntem; ſed hoc ſolum poteſt contingere, quando Paulus per ſuas preces impetrat, quod Deus auferat à me cæcitatem, & ſimiliter quandò Deus ad inſtantiam precum Pauli aufert à me privationem gratiæ, dando mihi gratiam, quam impetrant prædictæ preces; ſed quod Paulus oret pro me, vt Deus auferat à me cęcitatem, & quod ſola iſta mutatione Pauli, qua tranſit de non orante pro me ad orantem pro me, nulla in me facta mutatione, exuam cęcitatem, vel privationem gratiæ, hoc planè iudico impoſsibile, cuius poſsibilitatem prætendit probare doctrina Curialis.

Similiter cum peccatum mortale ſit animæ ſpiritualis mors, poteſt Deus decernere, quod tantum duret per vnam horam; ſed hoc decretum indiſpenſabiliter requirit aliud de danda gratia in fine horę, vt ille, qui ad tēmpus ſpiritualiter mortuus eſt, ſpiritualiter per gratiam reſurgat. Nam, vt dixi, in homine elevato ad finem ſupernaturalem peccatum, & gratia ſunt immediatè oppoſita, & ſic nequimus exire ab vno, niſi per ingreſſum in alterum.

Similiter ad tertium casum, vel ad tertiam partem solutionis dico doctrinam illam esse falsissimam: nam peccatum, quod dicitur habituale, non est pura moralitas, sed est privatio physica, & moralis gratiæ habitualis, vt multoties inculcavimus, & probavimus ex doctrina Angelici Præceptoris: vnde nequit intelligi remissio peccati absque infusione gratiæ, vt tenet littera D. Thom. hic art. 2.

§. III.

Soluuntur argumenta contra conclusionem.

891 PRIMO arguitur contra dicta. Licèt defacto Deus cum remittit peccatum, infundat etiam gratiam, nihilominus remissio peccati non fit per ipsam gratiam, sed per extrinsecam Dei condonationem: ergo non implicat, quod peccatū mortale huius status remittatur absque alicuius gratiæ infusione. Prob. Anteced. Tum quia gratia non est ex natura sua incompossibilis cū peccato. Tum quia non gaudet tanta perfectione, vt mereatur condonationem peccati, & multominus offensę Dei, quæ habet gravitatē simpliciter infinitam. Confir. Quia peccatum habituale nihil aliud est, quam obligatio, sivè reatus ad pœnam æternā propter actum peccaminosum præteritum: ergo potest Deus illud ab extrinseco remittere absque vlla peccatoris mutatione: Conseq. patet. Quia obligatio provenit liberè à Deo decernente, & taxante pœnam: ergo potest liberè à Deo suspendi, vel condonari, quamvis nihil de novo homini communicet. Anteced. autem prob. Quia peccatum habituale est illud malum, quod remanet post peccatum actuale; sed post actū peccati nullum aliud malum relinquitur, nisi obligatio, sivè reatus ad pœnam: ergo peccatum habituale nihil aliud est, nisi prædicta obligatio, seù reatus.

Confirm. 2. Si peccatum habituale aliquid adderet supra prædictam obligationem, aut reatum, maximè conversionem ad bonum commutabile, tanquā ad vltimum finem; sed potest Deus destruere hanc conversionem absque infusione alicuius gratiæ: ergo nullius gratiæ infusio requiritur ad destructionem peccati. Prob. Min. Nam prædicta conversio importat, saltem materialiter, & ex parte fundamenti aliquam entitatem positivam, à Deo dependentē, quę si deficeret, eo ipso destrueretur tota conversio, & omnis inordinatio in ea reperta, sicut destructa, vel impedita entitate materiali actus peccaminosi, eo ipso destruitur, vel impeditur eius malitia; nulla autem apparet repugnantia in eo, quod Deus destruat entitatem conversionis illius per solam suspensionem concursus, & absque infusione alicuius gratiæ inhærentis, sicut in vniversum potest destruere alias entitates per solam suspensionem concursus conservativi illarum, & absque vlla actione alium terminum producente: ergo.

Ad hoc argumentum, quod ex solis falsitatibus constat, nego Anteced. Ad prob. nego Antec. Iam enim supra probavimus ad longum gratiam ex natura sua esse incompossibilem cum peccato, & comparari ad peccatum habituale, sicut forma ad sui immediatam privationem, sicut lux comparatur ad tenebras. Ad 2. prob. nego Anteced. Nam vt etiā probavimus, licèt gratia non mereatur expulsionem peccati per obsequiū tanti valoris, quantę gravitatis est peccatum, tamen promeretur expulsionem eius per incompossibilitatem cum peccato, cui non obest, quod peccatum sit in ratione offensæ infinitæ gravitatis, quia non expellit peccatum per obsequium tanti valoris, sed per oppositionem, sicut peccatum veniale expelleret vnionem hypostaticam, cum tantæ gravitatis non sit, quanti valoris est vnio hypostatica: non enim in his attenditur ad valorem, sed ad oppositionem ex natura rei.

Ad confir. similiter negatur Antecedens. Iam enim satis abundè diximus id, quod peccatum habituale vulgo dicitur, consistere in privatione gratiæ, secundum quod connotat actum peccaminosum, ex quo relinquitur in anima, quod non ex proprio cerebro fingimus, sed ex varijs textibus D. Th. comprobavimus. Ad 2. confir. dico peccatum habituale non esse conversionem ad bonū commutabile, sed esse privationem ex tali conversione & aversione à Deo causatam; privatio autem hæc, cum immediatè opponatur gratiæ habituali, solum potest auferri per adventum gratiæ habitualis.

892 Secundo arguitur. Deus non eſt minus potens ad remittendam offenſam ſibi factam, quam homo; ſed homo poteſt remittere offenſam ſibi factam abſque vlla offendentis mutatione: ergo Deus poteſt remittere offenſam ſibi factam abſque vlla mutatione peccatoris; atqui remiſſa offenſa, ceſſat peccatum: ergo poſsibilis eſt deſtructio peccati abſque vlla mutatione peccatoris. Prob. Min. Quia per hoc, quod homo offenſus offendenti parcat, remittit offenſam; & tamen ex eo, quod ipſi parcat, nihil in eo producit: ergo.

Confir. Nam eo ipſo quod Deus peccatorem acceptet, ſeù præordinet ad vitam æternam, deſtruitur peccatum; ſed poteſt Deus ipſum acceptare, ac præordinare ad vitam æternam abſque aliqua eius mutatione: ergo poteſt peccatum deſtrui ſine aliqua mutatione peccatoris. Mai. videtur certa, quia homo acceptatus, & præordinatus ad vitam æternam habet ius ex conſequenti eam conſequẽdi; ſed cum hoc iure non componitur reatus ad pœnam æternam, qui eſt inſeparabilis à peccato: ergo eo ipſo quod Deus acceptat, & præordinat peccatorẽ ad vitam æternam, deſtruitur peccatum. Min. ſuadetur, quia in humanis per hoc, quod vnus homo acceptat, & præordinat alterum ad hæreditatem ſuorum bonorum, nihil intrinſecum in eo ponit, nec illum immutat: ergo idem dicendum de Deo hominem acceptante, & præordinante ad vitam æternam. Quod ſatis apertè docuit D. Thom. 1. p. q. 23. art. 2. aſſerens prædeſtinationem nihil ponere in prædeſtinato, cum tamen prædeſtinatio illam acceptationem importet.

Ad hoc argumentum conceſsis præmiſsis, nego Conſeq. & aſsigno diſcrimen: etenim offenſus remittit offenſam per hoc, quod parcit offendenti; per hoc autem quod offendenti parcit, nihil producit in offendente: parcit enim offendenti per hoc ſolum, quod offendentem diligit & diligendo, gratiam eius exquirit: dilectio autem, qua vnus homo aliũ diligit, nihil ponit in dilecto, ſed ſolum producit in eo extrinſecam denominationem dilecti, & ſic remittit offenſam abſq; aliqua intrinſeca mutatione offendentis. Similiter Deus parcit offendenti ſe per hoc, quod offendentem diligit; ſed dilectio Dei, ſi efficax eſt, producit gratiam ſuam in offendẽte: & ſic eſt neceſſe, quod dum parcit offendenti ſe, offendens recipiat in ſe effectum dilectionis offenſi, qui, cum ſit intrinſecum quid, mutat intrinſecè offendentem: & ſic non ſtat Deum remittere offendenti offenſam abſque eo, quod offendens intrinſecè mutetur.

Quod à poſteriori colligi poteſt ex eo, quod ſtat benè, quod vnus homo remittat alteri offenſam, & nihilominus offenſus perſeveret in odio cõtra offenſum, quod eſt evidens ſignum, quod dilectio, qua homo offenſus diligit offendentem ſe, ſolam extrinſecam denominationem dilecti cauſat in offendente. Dum autem Deus remittit offenſam offendenti ſe, non ſtat, nec ſtare poteſt, quod offendens Deũ perſeveret in odio erga Deum dimittentem illi offenſam: cuius ea eſt ratio, quia Deus remittendo offenſam, communicat gratiam ſuam offendenti, cum qua non componitur, nec componi valet odium offendẽtis ad Deũ remittentem actu offenſam.

Ex quo ſumo argumentum evidens contra adverſarios. Stat benè, quod homo offenſus remittat offenſam Petro offendenti ſe, quin offendens deſinat odio habere offenſum, adhùc remittentem illi offenſam; non autem ſibi cohærent, quod Deus remittat offenſam Petro, v. g. & quod in ſenſu compoſito Petrus odio habeat Deum, ſibi actualiter remittentẽ offenſam: ergo dum Deus remittit offenſam, aliquid producit in offendente ſe, quod impedit, ne offendens perſeveret in odio Dei: nam ſi Deus vt remittens nihil produceret in offendente, quo intrinſecè mutaretur, poſſent hæc duo ſimul componi, videlicèt quod ſimul Deus remitteret Petro offenſam, & Petrus perſeveraret in odio Dei, ſicut ſibi cohærẽt, quod Petrus offenſus à Paulo parcat Paulo, & ſimul Paulus odio habeat Petrum, ſibi actualiter offenſam remittentem.

Ad confirm. nego Mai. vt patet in prædeſtinatis, qui acceptati, & præordinati ſunt ad gloriam, & multi ex eis cum hac acceptatione, & præordinatione cõiungunt peccata mortalia, cuius ea eſt ratio, quia prædeſtinatio acceptat ad gloriam habendam de futuro, & poſt finem vitæ; non ad gloriam habẽdam de præſenti, & benè componuntur iſta duo, aliquem eſſe acceptum, & præordinatum

ad

ad habendam gloriam de futuro, & per peccatū præſens ordinari ad perpetuam gehennam ex vi præſentis iuſtitiæ. De quo plura diximus ſupra.

893 Tertio arguitur. Peccatum, quod dicitur habituale, & gratia ſupernaturalis non opponuntur immediatè: ergo poteſt deſtrui peccatum abſque infuſione gratiæ ſupernaturalis: ergo abſque vlla intrinſeca mutatione peccatoris. Hęc ſecunda Conſeq. patet ex prima, quia ſi ſemel requiritur aliqua peccatoris mutatio ad expiationem culpæ, conſiſtere debet in infuſione alicuius doni ſupernaturalis, vt ſupponunt adverſarij. Prima verò legitimè infertur ex Antecedenti. Nam in oppoſitis ſolum mediatè poteſt vnum deſtrui ſine communicatione, vel productione alterius, qua ratione vt ſubiectum deſinat eſſe album, non requiritur, quod fiat nigrum, ſed ſufficit, quod fiat non album, & è cõverſo. Anteced. autem ſuadetur. Quia inter peccatum, & gratiam mediat ſtatus naturę exiſtẽtis in puris, vti ſe haberet homo, ſi conſideretur abſque elevatione ad finem ſupernaturalem; nec enim haberet peccatum, nec gratiam, ſed hac, & illo careret: ergo peccatum, & gratia ſupernaturalis non opponũtur immediatè.

Confir. Nam ideò carentia gratiæ in ſtatu purorum non erat peccatum habituale, quia non erat carentia formæ debitæ, vtpotè cum gratia non fuiſſet pro illo ſtatu debita, nec homo eſſet ad ſupernaturalem ordinem elevatus; atqui Deus ſuppoſito hominis peccato poteſt ſuſpendere eius elevationem ad ordinẽ ſupernaturalem, & diſponere, vt gratia deinceps non debeatur: ergo carentia gratiæ non erit ampliùs privatio formæ debitæ, ſed ſimplex negatio, & conſequenter ceſſabit peccatum abſque intrinſeca peccatoris mutatione per ſolam extrinſecam Dei diſpoſitionem.

Ad hoc argumentum diſt. Anteced. non opponuntur immediatè reſpectu hominis ſecundum ſe ſumpti, tranſ. Antec. reſpectu hominis elevati ad finem ſupernaturalem, nego Antec. & diſt. Conſequens poteſt deſtrui peccatum abſque infuſione gratiæ, peccatum, quod committitur ab homine in puris naturalibus, tranſ. Conſeq. peccatum, quod committitur ab homine elevato ad finem ſupernaturalem, nego Conſeq. Itaque hoc eſt diſcrimen inter peccatum hominis cõmiſſum ab homine in puris, & peccatum commiſſum ab homine elevato ad finẽ ſupernaturalem, quod primum non eſt privatio gratiæ, cum homini puro non ſit debita gratia, & ſic ad ſui expiationẽ tale peccatum nõ requirit gratiæ infuſionem; at peccatum hominis elevati ad finem ſupernaturalem eſt privatio gratiæ, quia homini vt ſic elevato debetur gratia, & ſic reſpectu hominis elevati peccatum, & gratia immediatè oppoſita ſunt: vnde nequit talis homo exire à peccato, niſi adſit infuſio gratiæ. Porrò hic tantum loquimur de homine elevato, qui peccavit avertendo ſe directè à fine ſupernaturali.

894 Sed inſtas. Homo elevatus ad finem ſupernaturalem poteſt diligere Deum vt Auctorem naturæ, ſine eo quod diligat Deum vt Auctorem gratiæ: ergo poterit ſic peccare, quod avertat ſe à Deo vt Auctore naturæ, & non vt Auctore gratiæ, & ſic poterit peccare mortaliter, abſque eo quod eius peccatum ſit privatio gratiæ habitualis, atque adeò poterit remitti peccatum eius abſque infuſione gratię. Ad hoc communiter dicitur, conceſſo Antec. negando Conſeq. Etenim Deus vt Auctor naturæ habet ſe vt fundamentum reſpectu ſui vt Auctoris gratiæ; ſtat autem benè ponere fundamentum, abſque eo quod ponatur id, quod fundatur ſuper illud: & ſic ſtat benè diligere Deum ſuper omnia, abſq; eo quod diligatur Deus, vt Auctor gratiæ. At deſtruere fundamentum, ſine eo quod deſtruatur totum ædificium, ſtare non poteſt, & ſic non ſtat hominem elevatum ad finem ſupernaturalem averti à Deo Auctore naturæ, ſine eo quod avertatur à Deo Auctore gratiæ, & ſic in homine elevato non ſtat peccare mortaliter contra Deum Auctorem naturæ, quin ex conſequenti peccet contra Deum Auctorem gratiæ: vnde in ipſo non ſtat peccatum mortale, quod non ſit privatio gratiæ habitualis: vnde nec ſtare poteſt eius remiſsio ſine infuſione gratiæ.

Ad confir. dico, quod poſtquam quis peccavit contra finem ſupernaturalem, quamvis poſſet Deus ſuſpendere eius elevationem ad finem ſupernaturalem, ita vt deinceps non maneat elevatus; tamen nequit Deus facere, quod peccatũ, quod iam commiſsit, contra finem ſupernaturalem,

ralem, non ſit commiſſum, & per conſequens nequit Deus facere, quod privatio gratiæ non ſit, ac per conſequens nequit facere, quod ad ſui remiſsionẽ gratiæ infuſionem non expoſcat. Quod expreſsit D. Th. in præſenti art. 2. ad 1. ibi: *Licèt homo ante quam peccet, potuerit eſſe ſine gratia, & ſine culpa; tamen poſt peccatum non poteſt eſſe ſine culpa, niſi gratiam habeat.*

§. IV.

Soluuntur alia argumenta.

895 QVARTO arguitur. Vt peccator valeat, ſaltim divinitus, mundari à peccato, non requiritur aliqua peccatoris retractatio: ergo poteſt mundari à peccato abſque vlla receptione gratiæ. Patet Cõſequentia, quia gratiæ infuſsio, & interior mutatio ad hoc requiritur, vt homo actum præteritum peccaminoſum formaliter, vel virtualiter retractet. Prob. Antec. Nam poteſt Deus peccatorem anihilare, & iterum ipſum ſine aliqua gratia inhęrente reproducere, & conſequenter ſine aliqua peccatoris retractatione: nulla enim in hoc apparet implicantia; ſed in hoc eventu homo reproductus non haberet peccatum: ergo vt peccator valeat, ſaltem divinitus mundari à peccato, nulla requiritur retractatio. Prob. Min. Tum quia Deus eſt vnica, & ſpecialis cauſa hominis reproducti: ergo repugnat, quod in inſtanti reproductionis homo habeat peccatum: hac enim ratione probant Thomiſtæ Angelum in primo inſtanti non potuiſſe peccare, quia videlicèt Deo, vt Angelum producenti attribueretur peccatum. Tũ etiam quia deſtructo homine, peccatum in eo exiſtens penitus deſtructum eſt, nã deſtructis nobis, deſtruuntur eà, quæ ſunt in nobis: ergo impoſsibile eſt, quod illud peccatum redeat: hac quippè de cauſa dicunt Doctores implicare, quod peccata extincta per pœnitentiam redeant per ſubſequens peccatum, quia nimirum prædicta peccata omninò extincta ſunt in ſe ipſis.

Ad hoc argumentum reſpondent Salmanticenſes hic dub. 5. negando Antec. & ad eius probat. negant Min. quam nõ evincunt probationes in contra. Nõ prima, quia licèt homo à ſolo Deo reproduceretur, tanquam ab ſpeciali cauſa, nihilominus infectio peccati non in Deum reduceretur, ſed in actum peccaminoſum præteritum non retractatum, qui manſit in abominatione divina, & nequit cum gratia coniungi, & ita conſtituit eius carentiam voluntariam, & peccaminoſam. Vnde patet ad exemplum Angeli: nam Angelus in ſua creatione non ſupponit aliquem actum proprium peccaminoſum non retractatũ, quo circa nequit ex vi huius infici peccato, ſed carentia gratiæ ſi ſine gratia crearetur, eſſet mera negatio, & non privatio moralis; ſi vero Angelus prius peccaſſet, idem de eo, ac de homine peccatore dicendum foret: & ita ſi dęmones à Deo anihilarentur, & iterum producerentur eadem peccata in ſua reproductione haberent, quibus modo maculantur.

Nec ſecunda probatio vrget, quia licèt peccatũ defecerit phyſicè, & inhęrenter ob deſtructionem ſubiecti, permanſit tamẽ moraliter obiectivè in abominatione divina, quia retractatum non eſt, quo circa ſemper inducit de ſe voluntariam, & peccaminoſam gratiæ carentiam, eamque ſtatim cauſat, vbi primo connotat ſubiectum reproductum. Per quod liquet ad exemplum in contrarium. Nam peccata per gratiam, vel pœnitentiam extincta verè retractãtur, & nullomodo manent phyſicè, vel moraliter: vnde nunquam redeunt, licèt poſteà aliud ſuccedat peccatum. Poteſtque tota hæc reſponſio confirmari exẽplo peccati, quod Adamus per modum capitis commiſsit, iſtudque vt à parvulis non retractatum non manet in ipſo Adamo, neque in aliquo alio, ſed tantum in abominatione divina; & tamen ibi exiſtens inducit peccatum originale, ſivè privationem iuſtitiæ originalis in parvulis, vbi primo concipiuntur, quin indè ſequatur, quod Deus ſit cauſa originalis peccati. Sic reſp. Salmanticenſes.

896 Sed vt verum fatear, ſolutio valdè difficilis eſt. Et quidem ſi peccator anihilaretur, peccatum ipſum anihilaretur, & in nihil verteretur: nam ſi deſtructis nobis, deſtruuntur omnia, quę ſunt in nobis, nobis anihilatis, adæquatè anihilãtur ea, quæ ſunt in nobis, quod ſi anihilantur, neque in ſe, neque in aliquo ſortum effectu virtualiter manent, &

ſic

ſic reproducto ſubiecto ſemel anihilatur, non poſſunt repullulare: vnde ſicut ſubiectum, vt iterato exiſtat, requirit novam ſui productionem, ita peccatū anihilatum, vt iterato exiſtat, requirit novā ſui productionem, quæ cum non adſit, vt videtur ſupponere argumentum, non eſt dicendum, quod ad reproductionem ſubiecti repullularet peccatum anihilatum.

Neque eſt verum dicere, quod quia illud peccatum non fuit retractatū, maneret in abominatione divina. Non quidem eſt verum. Nam Deus non abominatur peccatum, quod nullo modo exiſtit; at illud peccatum nullo modo exiſteret, ſed omnibus modis eſſet nihil: ergo non terminaret odium abominationis divinæ. Deinde per anihilationem peccatoris, peccatum de toto rigore iuſtitiæ eſſet punitum: ergo ſemel anihilatum non ampliùs terminaret odium divinæ abominationis. Prob. Anteced. ex doctrina ſatis vulgata in D. Th. quod pœna peccati mortalis ſecundum totum rigorem iuſtitiæ eſt anihilatio peccatoris; ſed quia de lege ordinaria non datur anihilatio, conmutata eſt hæc pœna in cruciatum æternū: ergo ſi Deus prædictum peccatorem anihilaſſet, adęquatè ſumpſiſſet vindictam de tali peccato, & ſic non vlteriùs odio habuiſſet illud.

Deinde ſi illud peccatum eſſet retractatum, non ampliùs terminaſſet odium divinæ abominationis: ergo nec anihilatum, & propter ipſum anihilato peccatore ampliùs habebit terminare odiū abominationis divinæ, nam poſtquam Deus adæquatè ſumit vindictam de noſtris peccatis, non iterum de illis ſe vindicat.

Deinde ad ſalvandum doctrinam noſtræ concluſionis, quod videlicèt non poſsit dari remiſsio peccati abſque intrinſeca mutatione peccatoris, non eſt neceſſe, quod poſtquam peccatum, & peccator anihilata ſunt, iterum reproducto peccatore, reproducatur peccatū: nam quæ maior mutatio excogitari valet, quam tranſitus ab eſſe ad non eſſe ſimpliciter illius, qui peccavit? Sanè nulla: non ergo ſi hoc admittatur, determinatur aliquid contra noſtram concluſionem.

897 Hac ergo ſolutione omiſſa, & relicta auctoritati eorum, qui eam tenēt, ſecundo ad argumentum reſpondetur negando Anteced. Ad prob. diſt. Cōſeq. nulla requiritur retractatio, manēte ſubiecto, quod peccavit, nego Conſeq. ſi non maneat, ſed anihiletur in pœnam ſui peccati, tranſ. Conſeq. Itaque cum aſſerimus impoſsibilem eſſe deſtructionem peccati mortalis abſque infuſsione alicuius gratiæ, & ſine intrinſeca peccatoris mutatione, ſupponimus peccatorē permanere, eo quippè deſtructo tollitur de medio ſtatus quæſtionis, cum evidēs ſit, peccatum, ſicut & quamlibet aliam formam, vel privationem deſtrui ad deſtructionem ſubiecti, & deinde non remaneat ſubiectum, cui poſsit condonari peccatum: vnde ſi peccator anihilaretur, & poſt reproduceretur, poſſet ſine gratia produci, & non infici aliquo peccato, ſed reduci poſſet ad ſtatum purorū naturalium. Et vt hoc appareat, ponamus, quod Deus peccatorem, & peccatum anihilaret, & iterato non reproduceret, quid tunc maneret, non ne illud peccatum, vt terminus divinæ abominationis? Minimè gentium; & tamen nō retractaretur: ergo quando deſtruitur per anihilationē ille, qui peccavit mortaliter, non eſt neceſſaria alia intrinſeca mutatio, vt peccatum de medio prorſus auferatur.

Sed in ſui favorem arguunt Salmanticenſes. Quia implicat Deum eſſe homini offenſum, & quod homo ſit mundus à peccato; ſed per hoc quod peccator anihiletur, & reproducatur, non ſequitur, quod Deus deſinat eſſe illi offenſus: ergo nec ſequitur, quod ex vi illarū mutationum homo deponat peccatum. Prob. Min. quia in humanis ſi Petrus fuiſſet offenſus à Ioanne, minimè extingueretur offenſa per hoc, quod Ioannes eſſet à Deo anihilatus, & reproductus, ſed poſt reproductionem Ioannis Petrus maneret offenſus, & poſſet iuſtè à Ioanne ſatisfactionem exigere: ergo idē à fortiori dicendum eſt de Deo offenſo, licèt peccator anihiletur, & reproducatur. Et ratio eſt eadem vtrobique, quia videlicèt offendentis anihilatio, & reproductio nec eſt ſatisfactio ex parte offendētis, nec eſt gratuita condonatio ex parte offenſi, ſed eſt alia mutatio diſparata, & longè diverſa, quæ proinde offenſam in extinctam relinquit.

Tum

Tum etiam quia actus peccaminosus, quandiu non retractatur, manet in abominatione divina, & est impedimẽtum inconiungibile cum gratia, & inferens, quantum est de se, illius privationem, si haberet, vel connotaret subiectum; sed vbi primo reproducitur homo, iam adest subiectum capax prædictæ privationis: ergo illam contrahit, atque à Deo peccator anihilatus, & reproductus non manet ex vi huius mundus à peccato, sed vel antiquam peccatum retinebit, vel gratiam habebit, quę peccatum formaliter, aut virtualiter retractat. Tum denique quia carentia voluntaria gratię nequit non esse privatio, & peccatum; sed peccator sine gratia reproductus haberet voluntariam carentiã gratiæ: ergo haberet peccatum. Suadetur Minor. Nam in primis haberet carentiam gratiæ, deinde prędicta carentia esset volũtaria per respectum ad actũ peccaminosum præteritum, qui nunquã retractatus est: ergo haberet voluntariam carentiam gratiæ.

898 Sed hæc de facili diluuntur. Ad 1. nego Min. & sanè hortendum est dicere, quod offendens transiret in non esse simpliciter, & offensus non deponeret odium erga illum: etenim odium nõ potest vlteriùs transire supra non esse simpliciter ipsius offendentis: explicatur enim adęquatè odium simpliciter tale per hoc, quod sit voluntas, qua quis vult non esse, & de medio auferri eum, qui propter offensam odio habetur. Odium enim damnatorum contra Deum eò tendit, & non ampliùs, quod vellent Deum non esse: cum ergo Deus anihilasset peccatorem propter peccatum commissum, non posset Deus iuste aliam vindictam de peccatore sumere, nec de peccato cõtra ipsum aliam vindictam exigere, cum anihilatio peccatoris actu includat omnem pœnam possibilem, imò & imaginabilem. Vnde falsissimum est, quod ille, qui offendit, si propter hoc anihilaretur, non satisfacturus esset pro offensa ad æqualitatem: oblata autem satisfactione ad æqualitatem, non posset offensus iuste aliam satisfactionem exigere, sed illa deberet esse contentus.

Ad secundum dico, quod posita pro peccato mortali adæquata satisfactione, nequit manere offensa in ratione termini abominationis divinæ, quia ira Dei erga illum, qui illum offendit; tantum durare potest, quousque manet in re subiectum punibile; isto autem adæquatè destructo, necesse est, quod desinat ira. Et certè videtur inconveniens de Deo sic loqui, quod videlicèt postquam propter peccatum peccatorem ad nihilum reduxit, iterato eum reproducat eo fine, vt iterum in eo suam vindictam explicet. Et ad id, quod addunt, dico quod peccator ex vi anihilationis maneret mundus à peccato, & si reproduceretur, reproduceretur sine antiquo peccato, & posset produci cum gratia, quia peccato ad nihil reducto, non erat aliquid obstãs coniungibilitati cum ea. Tum etiã quia si Deus per anihilationem puniret peccatum, satisfaceret peccator pro eo adæqualitatem, & sic in eo nullum maneret vestigium peccati, quod obstaret cõiungibilitati cum gratia in principio suæ reproductionis.

Ad aliud, quod obijciunt, nego Min. quia voluntarium, vi cuius possemus imaginari talem carentiam gratiæ fore voluntariam, ad nihil simpliciter tale esset reductum per anihilationem simpliciter illius, qui peccavit. Et quidem si per solã retractationem tale voluntarium adæquatè cessasset, à fortiori dicendum est, per anihilationem subiecti, & ipsius peccàti tale voluntarium penitus extinguendum.

899 Quinto arguitur. Quoniam Deus potest destruere peccatum absque quolibet dono intrinseco determinatè sumpto: ergo & absque omnibus donis; ergo absque mutatione intrinseca peccatoris. Prob. Antec. Nam peccatum nõ petit ad sui destructionem gratiam habitualem determinatè sumptam, nam destrui potest per actum contritionis, vel amoris elicitum cum gratia auxiliante; ergo ad destructionem peccati nullum donum determinatè sumptum requiritur.

Confir. Si aliquod donum intrinsecum requireretur, maximè quod afficeret, & immutaret substantiam animæ, vel voluntatem; sed ad destructionem peccati non requiritur aliquod donum afficiens, vel immutans substantiam animæ, vel voluntatem: ergo nullum donũ intrinsecum requiritur ad destructionẽ peccati. Sequela ostenditur. Quia donũ intrinsecum non requiritur ad destruc-

tionem

ctionem peccati, niſi vt excludat formaliter peccatum habituale exiſtens in ſubſtantia animæ, vel vt retractet actum peccaminoſum præteritum, perſeverantem moraliter in voluntate, in qua conſummatus eſt: ergo ſi aliquod donum intrinſecum requireretur ad deſtructionem peccati, deberet afficere & immutare voluntatem, vel ſubſtantiam animæ. Minor autem ſuadetur. Tum quia poſita præciſè viſione beatifica in intellectu, & ſeclusa tàm omni gratia à ſubſtãtia animæ, quàm omni operatione à voluntate, eo ipſo expelleretur peccatum: nõ enim compatitur eius miſeria cum beatitudine, quæ in prædicta viſione conſiſtit.

Tum etiam quia peccatum habituale dependet ab aliquo iudicio inconſiderato, vel dictamine erroneo intellectus, ſicut omne peccatum actuale ſupponit in intellectu aliquem defectum; ſed poteſt Deus deſtruere illud dictamen, & iudicium, quin immutet ſubſtantiam animæ, vel voluntatem: ſiquidem prædicti dictaminis deſtructio nullam connexionẽ habet cum infuſione gratiæ: ergo vt deſtruatur peccatum, nõ requiritur aliquod donum intrinſecum, quod afficiat, & immutet vel ſubſtantiam animæ, vel voluntatem.

Confir. 2. Quia peccatum veniale habituale non ſolum importat reatum ad pœnam temporalem, ſed etiam aliquam maculam permanentem, & ex peccato relictam; & nihilominus deſtruitur per ſolam extrinſecam Dei condonationẽ: ergo peccatum mortale habituale poteſt ſaltem per divinam potentiam deſtrui ex ſola extrinſeca Dei condonatione, & abſque mutatione intrinſeca peccatoris. Prob. Minor. Nam in primis peccata venialia non deſtruuntur per gratiam, ſiquidem componuntur cum illa. Deinde non petunt deſtrui per actum contritionis, vel charitatis, cum multoties remittantur ſine illo: ergo peccata venialia non deſtruuntur per aliquid intrinſecũ, ſed per extrinſecam Dei condonationem.

Confirm. 3. Quia multoties vnum peccatum habituale opponitur alteri habituali peccato, vt prodigalitas auaritiæ: ergo poterit vnum peccatum expelli per aliud, ſicut actus auaritiæ excludit actum prodigalitatis; ſed excluſio peccati, quæ fit per peccatum, non fit per gratiam, vt patet: ergo ad deſtructionem peccati habitualis non requiritur alicuius gratiæ infuſio.

900 Ad hoc argumentum omiſſo Antecedenti, nego Conſeq. Nam cum peccatum, quod dicitur habituale, ſit privatio voluntaria gratiæ, poteſt dupliciter deſtrui, vno modo directè per formam oppoſitam, nempè gratiam ſanctificantem, quæ ſui carentiam excludit, altero vero modo indirectè per contritionem, vel amorem, qui actum peccaminoſum retractat, & ſic reddit carentiam gratiæ involuntariam; neutro autem fieri poteſt abſque intrinſeca gratia, & ideò ex eo quod aliqua determinata gratia nõ requiratur, minimè evincitur, quod poſsit peccatum abſque omni gratia remitti, ſicut etiam vmbra poteſt expelli vel per introductionem lucis, vel per ſolam ablationem corporis opaci, & ex eo quod neutrum horum determinatè deſideretur ad deſtructionem vmbræ, neutiquam ſequitur, quod poſsit vmbra abſque aliquo eo non deſtrui. Probatio autem Conſequentiæ tãtum evincit non poſſe peccatum habituale deſtrui directè abſque infuſione gratiæ habitualis, cui immediatè opponitur; at indirectè deſtrui poſſet per actum contritionis, vel charitatis retractantem actum peccaminoſum præteritum, à quò peccatum habituale in ſui conſervatione dependet. Sic reſpondent Salmanticenſes. Quam doctrinam iam in ſuperioribus probavi eſſe contra mentem D. Thom. hic in articulo 2. quem ſic concludit: *Et ideò non poſſet intelligi remiſsio culpæ, ſi non adeſſet infuſio gratiæ.*

Vnde aliter reſpondetur ad argumentum, negando Antec. Nam dicit D. Tho. remiſsio peccati indiſpenſabiliter petit fieri per infuſionem gratiæ: vnde ad prob. nego Ant. cum enim peccatum, quod dicitur habituale, ſit privatio gratiæ habitualis, ſicut privatio lucis nequit auferri niſi adventu lucis, pariter peccatum nequit remitti niſi per gratiæ habitualis infuſionem. De quo plura diximus, & adhùc dicemus, Deodante, infra. Ad confirm. nego Minor. Ad prob. de viſione beata dico, quod communicata per modum tranſitus, & ſolum quoad intellectum non purgaret animã à peccato mortali habituali, vt dicitur;

quia

quia licèt corrigeret errorem ſpeculativè, non tamen practicè, & ſic maneret peccatum irremiſſum, & licèt cum viſione beata, vt vera beatitudo eſt, non compatiatur miſeria peccati; tamen vt purè viſio Dei tranſiens eſt, benè compatitur, quia proùt ſic nec beatitudo eſt, nec ſtatum beatitudinis habet: vnde cũ peccati miſeria compoſsibilis eſt. Idem que dico ad ſecundam probationem.

Ad 2. confir. de peccato veniali infra exprofeſſo dicemus, Deodante. Ad vltimum dico, quod vnum peccatum in eo, in quo alteri opponitur, poteſt illud excludere, non vero in eo, in quo habet convenientiam cum illo: peccatum ergo prodigalitatis ſolum opponitur avaritiæ ex parte converſionis; non vero ex parte averſionis à Deo, & ſic per vnum peccatum alterum adæquatè non tollitur, vt enim benè docet Auguſtinus, *Cupiditas cupiditate non vincitur*: deſtruit ergo peccatum prodigalitatis avaritiam ex parte converſionis, ſed non ex quo avaritia avertit à Deo, & ſic non excludit avaritiam adæquatè, ſed ſemper reſtat, quid remittendum per gratiam.

§. V.

Vtrùm hæc intrinſeca mutatio neceſſariò debeat fieri per infuſionem gratiæ habitualis in homine elevato?

991 SVNT aliqui Thomiſtæ, qui affirmant actum amoris Dei, & contritionis eſſe ratione ſui formas ſufficientes ad remiſsionem peccati, & ſi defacto darentur ſeparati à gratia, defacto remiſſuros fore peccatum mortale hominis elevati. Ita inter alios tenent Araujo, Marcos de la Serra, & noviſsimè Salmanticenſes hic dub. 6. concluſ. 1. Requiri autem indiſpenſabiliter gratiæ habitualis infuſsionem cõmuniter tenent reliqui Thomiſtæ. Et merito quidem, nam littera D. Tho. in hac parte ita clara eſt, vt cogat diſcipulum eius in hac parte ſic loqui.

Sit ergo noſtra concluſio. Ad remiſsionem peccati hominis elevati ad finẽ ſupernaturalem ſic indiſpenſabiliter requiritur gratiæ habitualis infuſsio, vt nec de potentia abſoluta poſsit remitti peccatum mortale, niſi adſit infuſsio gratiæ habitualis, vel vnio hypoſtatica, quæ altiori modo gratia eſt. Prob. concluſ. ex D. Th. hic art. 2. in fine corporis, vbi ſic habet: *Effectus autem diuinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, eſt gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit, & ideo non poſſet intelligi remiſsio culpæ, ſi non adeſſet infuſsio gratiæ.* Ex quibus ſic argumentor. Si remiſsio peccati poſſet fieri independenter à gratiæ infuſsione, per actum videlicèt charitatis, aut contritionis, poſſet benè intelligi, non intellecta gratiæ infuſsione; at iuxta D. Th. nequit intelligi remiſsio peccati, ſi non adſit infuſsio gratiæ: ergo nec divinitus poteſt remitti peccatum mortale, ſi non adſit gratiæ infuſsio.

Hanc eandem doctrinam repetit q. 28. de verit. art. 2. ibi: *Reſpondeo dicendum, quod remiſsio peccatorum nullomodo ſine gratia gratum faciente eſſe poteſt.* Et infra: *Non poteſt averſio removeri, niſi fiat coniunctio ad bonum incommutabile, à quo homo per peccatum diſceſsit*; hæc autem coniunctio non eſt, niſi per gratiã, per quam Deus mentem inhabitat, & mens ipſi Deo per amorem charitatis inhæret: vnde ad ſanandam prædictam averſionem requiritur gratiæ, & charitatis infuſsio, ſicut ad ſanationem cæcitatis requiritur reſtitutio potẽtiæ viſivæ. His evidentiſsimis teſtimonijs reſp. Salmanticenſes, D. Th. loqui de remotione peccati directè fienda, vt fit per gratiã; non vero loqui de quomodocumque remotione peccati: nam ſi actus charitatis daretur ſine gratia peccatum remitteretur, ita vt amplius non eſſet.

Sed contra ſolutionem inſto. Si poſſet remitti peccatũ ſine infuſsione gratiæ, poſſet aptiſsimè intelligi remiſsio peccati, vt facta ex vi illius principij indirectè remittentis peccatum; at iuxta D. Th. nequit intelligi abſque infuſsione gratiæ: ergo neque indirectè poteſt remitti peccatum ſine infuſsione gratię. Explicatur. Remiſsio peccati indirectè eſt vera remiſsio peccati, ita vt ex vi illius nihil remaneat peccati præteriti, permanente in eſſe ſubiecto, quod peccavit; at hæc vt fiat, non requiritur gratiæ infuſsio, ſed ſufficit ad ipſã actus charitatis, aut contritionis, vt fatentur Salmanticenſes: ergo in ſententia eorum abſque gratiæ infuſsione poteſt verè remitti peccatum.

Se-

992 Secundo instó. Nam remissio peccati indirectè iuxta horum sententiam consistit in eo, quod per actū charitatis tollatur adæquata ratio voluntarij per retractationem, quam ponit in voluntate actus charitatis, vel contritionis: qua ratione voluntarij ablata, carētia gratiæ restat vt pura negatio, & amittit rationem privationis, & maculæ; at non posita gratiæ infusione, semper manet privatio in ratione privationis, & maculæ; ergo non infusa gratia habituali, semper manet peccatum, quod dicitur habituale. Prob. Min. Qui voluntariè se privavit per peccatum gratia habituali, se privavit illo, quod habere non est tuæ potestatis, sed soliùs Dei: ergo quantumvis retractet volūtatem, qua peccavit, dum Deus sua gratia non subvenit, nequit exire à miseria peccati. Quod comprobat D. Th. exemplo illius, qui voluntariè se immisit in puteum, à quo exire viribus propriis nō potest, sed indiget iuvamine alteriùs, in quo casu quantumvis retractet voluntarium, quo se immisit, dum tamen non adest iuvamen alteriùs, semper manet in puteo voluntariè, & sua culpa. Sic in præsenti peccator suo peccato voluntariè se privavit gratia, quam habere non potest, nisi Deo dante, vt habeat: ergo quamdiū gratiam non recuperat, semper manet in volūtaria privatione gratiæ, quāvis retractet prædictum voluntariū, quo mortaliter peccavit.

Tertio instó. Nam vbi adest remotio peccati, manente in esse peccatore, sivè directè, sivè indirectè peccatum remittatur, adest iustificatio, quæ sola est remissio peccatorum: ergo est necesse, quod adsit etiam forma iustificans, sivè intrinseca, sivè extrinseca; at in sententia horum actus charitatis adhùc de potentia absoluta nequit esse forma iustificans, insuper in sententia eorundem etiam de potentia absoluta extrinseca condonatio nequit esse forma iustificās: ergo dant iustificationem sine forma iustificante, quod est idem, ac dare album sine albedine.

993 Secundo respondet Illustrissimus Araujo hic dub. 3. n. 25. Primo concedit D. Th. loqui etiam de potentia absoluta, & concludit necessitatem gratiæ habitualis: sed autumat non loqui de remissione peccati vt absolutè, & secundum se possibili, sed vt exercenda secūdum legem ordinariam, prout defacto fit in Ecclesia: & quia defacto remissio peccati complectitur interiorem hominis renovationem, quæ fit per habitualē gratiam, propterea (inquit ille) merito asseveravit D. Th. huiusmodi peccati remissionem non posse intelligi absque infusione gratię sanctificantis. Quasi in paucis vellit dicere remissionem peccati eo modo, quo defacto fit, non posse intelligi absque infusione gratiæ habitualis.

Cæterum hæc solutio aperto marthe pugnat cum litera, & discursu D. Tho. Nam si de potentia absoluta possibilis est remotio peccati, quæ verè remotio peccati sit, absque infusione gratiæ: ergo vera intelligentia huius remotionis peccati non claudit infusionem gratiæ, sed sicut possibilitas huius remissionis sine infusione gratiæ haberi potest, ita & intellectus talis remissionis non claudet intellectum infusionis gratiæ; at secundum litteram D. Th. non potest intelligi remissio peccati absque gratiæ habitualis infusione: ergo sivè remissio peccati fiat modo consueto in Ecclesia, sivè fiat modo extraordinario, secundum D. Th. requirit indispensabiliter gratiæ habitualis infusionem.

Deinde solutio opponitur discursui D. Th. supponit enim D. Th. quod peccatum, quod dicitur habituale, tollit effectum divinæ dilectionis, qui est gratia habitualis, vtique per modum, quo privatio tollit formam positivam, cuius est immediata privatio, & ex hoc supposito infert non posse intelligi remissionem peccati, nisi adsit infusio gratiæ, sicut si supponeret, cæcitatem esse privationem immediatam potentiæ visivę, & ex eo inferret non posse intelligi remotionem cęcitatis, nisi adsit visus. Cui discursui se opponit solutio recitata ex Araujo. Nam si peccatum mortale habituale potest tolli per aliam formam, quæ gratia habitualis non sit, necessariò infertur, quod peccatū mortale, quod habituale dicitur, non sit essentialiter immediata privatio gratiæ habitualis, nā si esset, sicut cæcitas nequit auferri nisi per visus, ita nec peccatum remitti posset nisi per infusionem gratiæ. Vnde discursus D. Thom. evanescit iuxta solutionem Araujo.

Sed

994 Sed instat Araujo. Quod D. Th. tantum loquitur de remissione peccati, quæ est iustificatio impij : de hac enim inquirit, vtrùm ad remissionẽ culpæ, quæ est iustificatio impij, requiratur gratiæ infusio : ergo non loquitur de remissione peccati secundum se, sed de ista determinatè, quæ communitèr in Ecclesia fit. Secundo instat. Nam sicut D. Tho. in præsenti affirmat non posse intelligi peccatum remitti, quin gratia infundatur, sic in 3. p. q. 86. art. 2. asserit, quod impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentia remitti, loquendo de pœnitentia, quę est virtus; & nihilominus hæc verba intelliguntur de remissione peccati facta secundum ordinarias leges, vt communiter tenetur : ergo eodem modo potest, & debet D. Th. in præsenti exponi.

Cæterum hæc parum, aut nihil favent solutioni ex Araujo recitatæ. Et quidem prima solutio fundatur in non legitima intelligentia literæ D. Th. etenim illud relativum *quæ est iustificatio impij*, non restringit remissionem peccati sic, quod faciat stare tantum pro aliqua specie remissionis peccati, ita vt sint duæ species remissionis peccati, altera, quę est, & altera, quæ non est iustificatio impij, sed tantum describit remissionẽ peccati, sicut si dicerem *album, quod disgregat visum*: tunc non restringerem album ad aliquam speciem albi, sed describerem, quidditatem albi. Vnde malè infert Araujo, quod præter remissionem peccati, quæ est iustificatio impij, sit alia, quæ non sit iustificatio impij. Quod patet ex eo, nam postquam de remissione peccati, quæ est iustificatio impij, inquirit, vtrùm ad ipsam requiratur gratiæ infusio, concludit corpus articuli de remissione peccati ex terminis dicens, nequit intelligi remissio peccati, si non adsit gratiæ infusio.

Minus favet secunda obiectio. Nam ly *impossibilè* communiter dividitur in impossibilè de lege ordinaria, & in impossibile etiam de potentia absoluta; hãc autem distinctionem non admittunt illa verba *non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ* : cum vnum non posse intelligi sine alio sit idẽ, quod ex terminis implicare. Cum ergo Div. Th dicat non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ, data solutio inanis est. Quam doctrinam valde exornant ea, quę docet q. 28. de verit. art. 2. vbi absolutè inquirit, vtrùm peccatorũ remissio possit esse sine gratia, & respondet, dicendum : *Quod remissio peccatorum nullomodo sine gratia gratum faciente esse potest.* Vbi illud *nullo modo* iugulat doctrinam ex Araujo relatam.

Præterquam quod in sententia Magistri Araujo non datur remissio peccati, quæ non sit iustificatio impij : nam ipse tenet, quod de potentia absoluta actus charitatis, & contritionis est forma iustificans : ergo remissio peccati, quæ fieret per actum charitatis, esset iustificatio : ergo in eius sententia sivè remissio peccati fiat, vti fit de facto in Ecclesia, sivè fiat modo extraordinario per actum charitatis, semper est remissio peccati iustificatio impij ; at de ea, quæ est iustificatio impij, inquit D. Tho. quod non potest intelligi sine infusione gratiæ; ergo solutio Araujo non explicat literam D. Th. sed est contra literam.

995 Sed contra conclusionem arguunt Salmanticenses. Nam peccatum habituale consistit in privatione gratiæ vt voluntaria ; sed posito actu charitatis, talis privatio desineret esse voluntaria; ergo destrueretur saltem indirectè peccatum per solum actum charitatis. Prob. Minor. Nam actus charitatis retractaret voluntarium actus peccaminosi: ergo ad præsentiam actus charitatis destrueretur voluntarium actus peccaminosi, & sic privatio gratiæ desineret esse voluntaria, & consequenter desineret esse peccatũ. Confirm. De essentia peccati habitualis est aversio à Deo vltimo fine ; sed implicat, quod ponatur amor Dei supernaturalis super omnia, & quod non destruatur aversio habitualis à Deo vltimo fine: ergo eo ipso quod poneretur prædictus amor, destrueretur essentia habitualis peccati. Mai. est certa, quoniam peccatum habituale cõsistit in privatione gratiæ : ergo sicut de essentia gratiæ est, quod sit conversio habitualis hominis ad Deum, tanquam ad vltimum finem; ita de essentia peccati habitualis, est, quod sit carentia habitualis prædictæ conversionis. Minor autem suadetur, nã implicat hominem habitualiter ab eo fine, quem actu diligit super omnia, averti, siquidem huiusmodi conversio actua-

lis

lis ſubijcit ſibi omnia, quæ ſunt in diligente ipſum, & potior eſt converſione habituali, per quam certum eſt deſtrui averſionem habitualem oppoſitam: ergo repugnat, quod ponatur amor Dei ſuper omnia, & quod non deſtruat averſionem habitualem à Deo vltimo fine.

Vlteriùs inſtant. Si amor ſupernaturalis Dei ſuper omnia coniungeretur cum peccato habituali, eſſet, & non eſſet amor Dei ſuper omnia, quod implicat contradictionem: ergo poſito prædicto amore, ſtatim deſtrueretur peccatum habituale, & conſequenter ſi ſemel prædictus amor non dependeat à gratia habituali, optimè fieri poterit diuinitus, quod abſque prædictæ gratię infuſſione deſtruatur ſaltem indirectè peccatum habituale. Suadetur Antecedens. Nam de ratione vltimi finis eſt, quod alteri non ſubijciatur, alioquin eo ipſo conceptum vltimi amitteret; ſed de eſſentia peccati habitualis eſt, quod homo in eo exiſtens convertatur ad bonum proprium tanquam ad vltimum finem: ergo ſi amor Dei ſuper omnia coniungitur cum peccato habituali, erit amor Dei ſuper omnia, vt ſupponitur, & non erit ſuper omnia, ſiquidem ſibi non ſubijciet bonum proprium, quod eſt vltimus finis exiſtentis in peccato mortali, atque adeò irreferibilis ad vlteriorem finem.

Ad hoc argumentum diſting. Min. ſed poſito actu charitatis, talis privatio deſineret eſſe voluntaria, voluntario actus oppoſiti in ſe formaliter, tranſ. Mi. voluntario relicto ex tali actu, nego Min. & Conſeq. Ad prob. Min. actus charitatis retractaret voluntarium actus peccaminoſi formaliter, & effectivè, nego Antec. formaliter tantum, tranſ. Antec. & nego Conſeq. Itaque dum quis peccat mortaliter, aliquid relinquit in ſui poteſtate, quod videlicèt eſt retractare, & deteſtari, quãtum in ſe eſt, peccatum, quod fecit, aliud autem, quamvis voluntarie efficiat, tamen poſt factum non eſt in eius poteſtate illud deſtruere, & hoc eſt privatio gratię, quam potuit perdere propria voluntate; ſed ſola propria voluntate non valet recuperare, quia ſolius Dei eſt gratiam ſuam homini communicare. Si ergo daretur actus charitatis in peccatore, poſſet de tali actu habere diſplicentiam, ſed deſtruere privationẽ non poſſet, quia quantumvis de ea diſpliceret, ſemper maneret voluntaria ex peccato præterito, quo voluntariè amiſit gratiam, quam habere, poſtquã amiſſa eſt, nunquam fuit in eius poteſtate, & ſic ſi Deus non dederit, ſemper erit in peccato mortali.

Ad confir. nego Min. Ad prob. diſt. Antec. averti per operationem tiã. Ant. averti averſione actus formalis, negat Ant. & diſt. Conſeq. ergo repugnat, quod ponatur amor Dei ſuper omnia, & quod non deſtruat averſionem habitualem à Deo vltimo fine, averſionem operativã, tranſ. Conſeq. formalem conſiſtentem in ipſa privatione gratiæ, nego Conſeq. Itaque iam ſupra diximus, quod converſio, & averſio à Deo vltimo fine ſtat dupliciter, vno modo operativo, quæ formaliter fit per noſtros actus, & ſic tranſeat, quod neceſſe ſit eum, qui actualiter accedit ad Deum vltimum finem, non poſſe habitualiter operative eſſe averſum à tali vltimo fine. Cæterum eſſe averſum formaliter à Deo vltimo fine per privationem gratiæ habitualis, & eſſe converſum tantum operative per actum charitatis dico, quod non implicat, & ſic contingeret in caſu, quo peccatori habituali communicaretur actus charitatis, ei ſet enim averſus formaliter per privationem gratiæ, & ſolum converſus operative per actum charitatis, quæ non implicant in ſententia, quæ ſeparat actum charitatis à gratia habituali.

Ad vltimum nego Sequelam. Ad prob. diſt. Ant. eſt, quod alteri non ſubijciatur, quando ſimpliciter, & omnibus modis amatur, conc. Antec. quando non amatur actu, & habitu, nego Anteced. & nego Conſeq. Etenim in eo caſu, quo exiſtens in peccato mortali actualiter Deum amaret, Deus vt vltimus finis ſolum amplecteretur actualiter, ſed non habitualiter: vnde actualiter ſolum Deus ſubijceret ſibi omnia, non habitualiter, quia maculam peccati habitualis non Deo ſubijceret: & ſic eſſet amor Dei imperfectus, quia macula exiſtens in amante non ſineret actu, & habitu ſubijci Deo vltimo fini.

Inſtas. Ergo ſi eſſet amor perfectus Dei ſuper omnia verè peccatum tolleret. Ratione ſui, nego Conſeq. ratione gratiæ, in qua radicaretur, conc. Conſeq. Etenim ſi eſſet amor charitatis ab habitu

procedens, ad plenè ſubijciendum omnia Deo nullum impedimentum haberet, quia ſupponeret per gratiam, à qua procederet, ablatum omne mortale. Itaque nunquam actus charitatis habet auferrè mortale peccatum, licèt quando procedit à gratia, omnia plenè ſubijciat, nam tunc hęc ſubiectio ſupponit gratiam habitualem, peccatum mortale auferentem, & expedientem actum charitatis ad plenam ſubiectionem Deo omnium, quæ ſunt in amante, & ſic nunquam ſibi ſufficit ad auferendum peccatum.

996 Secundo arguunt Salmanticenſes. Sicut ſe habet amor naturalis Dei ſuper omnia ad maculam peccati habitualis contracti in ſtatu naturæ non elevatæ ad ſupernaturalem finem, ita ſe habet amor ſupernaturalis Dei ſuper omnia ad maculã peccati cõtracti in ſtatu naturæ elevatæ ad finẽ ſupernaturalem; ſed macula peccati habitualis contracti in ſtatu naturæ non elevatæ ſufficienter tolleretur ſaltem indirectè per amorem naturalem Dei ſuper omnia, & prædictus amor non ſolum eſſet incompoſsibilis cum tali macula, ſed etiam efficaciter illam excluderet: ergo macula peccati habitualis contracti in ſtatu naturę elevatæ ſufficienter tollitur ſaltem indirectè per amorem ſupernaturalem Dei ſuper omnia, & huiuſmodi actus nõ ſolum eſt incompoſsibilis cum prædicta macula, ſed etiam illam efficaciter expellet, ſi ſemel poteſt elici independenter à gratia ſanctificante. Maior videtur perſpicua, quia ſicut macula huius ſtatus cõſiſtit in averſione habituali à Deo ſupernaturali fine, ad quem convertit amor charitatis, ita macula in ſtatu purorum conſiſteret in averſione habituali à Deo fine naturali, ad quam amor Dei naturalis ſuper omnia convertit: ergo eandem proportionem habet amor charitatis ad maculam huius ſtatus, quam amor naturalis Dei ſuper omnia haberet ad maculam in ſtatu purorum.

Vt hoc argumentum diſſolvatur, debemus advertere, quod homo in natura pura eſſet naturę rationalis ſine peccato, & ſine gratia. Sic tenent Thomiſtæ: vnde poſsumus, quod talis homo mortaliter peccaret, hoc ipſo mutaret ſtatum, & tranſiret ad ſtatum naturæ corruptæ per peccatum impotens reparari, niſi per gratiam ſanantem: vnde ad eius iuſtitiam recuperandam non ſufficeret amor Dei Authoris naturæ, neque hunc elicere poſſet, niſi priùs per gratiam habitualem ſanaretur à peccato, vt docet D. Tho. hic quæſt. 109. art. 3. Vnde ad argumentum dico minorem eſſe falſam, nam cum priùs natura deberet ſanari à peccato per gratiam, per hanc tolleretur peccatum, non per actum amoris naturalis. Et ſic nullum ſit argumentum, nam in nullo ſtatu peccatum mortale per actum amoris tolleretur, ſed ſemper eſſet neceſſaria gratia habitualis. Quod ſi aliquis Thomiſta oppoſitum ſentiat, in hoc audiendus non eſt, vtpotè recedens ab antiqua doctrina Thomiſtarum. Sed de hoc in ſequẽtibus futsior erit ſermo.

§. VI.

Vtrùm ad remiſsionem peccati mortalis commiſsi in puris naturalibus requireretur infuſsio gratiæ habitualis?

997 RESP. affirmative. Probo ex D. Thom quæſt. 28. de veritat. art. 2. ad 5. ibi: *Adam à ſtatu gratiæ cecidit, & non ſolum à ſtatu naturæ. Sed tamen ſi à ſolo ſtatu naturæ decidiſſet, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offenſæ donum diuinæ gratiæ requireretur.* Pondero illam conditionalẽ, quæ cum nihil ponat in eſſe, non loquitur de peccato Adæ iam elevati ad finẽ ſupernaturalem, ſed de ipſo etiam vt præſcindente ab hoc ſtatu, & in ſolis naturalibus conſtituto, & de ipſo dicit, quod ſi à ſolo ſtatu naturæ decidiſſet, ad expiationem infinitæ offenſę donum diuinæ gratiæ requireretur: ergo. Explicatur hoc. Adamus modo defacto nõ eſt in duplici ſtatu, ſcilicèt naturę, & gratiæ, ſed eſt in ſolo ſtatu naturæ reparabilis per gratiam: vnde peccatum mortale eius defacto commiſſum, quamvis eſſet contra legem naturalem, non tamen eſſet lapſus à ſolo ſtatu naturæ, ſed verè eſſet averſio à fine ſupernaturali, ex quo clare infertur, quod D. Th. loquitur de peccato, quod committeret Adamus, ſi in puris naturalibus conſtitutus eſſet, & de hoc inquit, quod ad ſui expiationem donum divinæ gratię requireretur: ergo noſtra concluſio eſt doctrina D. Thom.

Se-

Secundo. Prob. conclusio. Homo in puris constitutus graviter Deum offendens destruit affectivè absolutè, & effectivè conditionatè ipsum Deum; sed si in effectu destrueret Deũ, offenderet illum non solũ vt authorẽ, & finem naturalem, sed etiam vt authorem, & finem supernaturalem: ergo homo in puris existens offendit ipsum sub vtraq; ratione: atque adeò ad remissionem prædictę offensę necessaria erit aliqua supernaturalis mutatio. Prob. hęc secunda Consequentia. Nam ad destruendam offensam contra Deum Authorem supernaturalem necessaria est mutatio supernaturalis. Prima autem probat. Quia imprudentum existimatione perinde se habet destructio affectivè intenta, & effectivè conditionatè inducta, ac si absolute, & efficaciter inducereretur. Minor. prob. Quia ex parte Dei eadem indivisibilis entitas est ratio authoris, & finis naturalis, & ratio authoris, & finis supernaturalis: ergo si peccatum in statu purorum destrueret Deum in effectu, vtranque rationem destrueret. Maior. denique probat. Nam qui ponit suum vltimum finem in creatura, destruit in affectu Deum, siquidem aufert affectivè ab illo rationem proprtiam vltimi finis; atqui peccans graviter in statu purorum constitueret suum vltimum finem in creatura, sivè in bono proprio, quod diligeret, plusquam Deum; hæc enim inordinatio in nullo statu deficeret: ergo peccans graviter in statu purorum destrueret affectivè absolutè, & effectivè conditionatè Deum.

998 Explicatur hoc. Nam ratio Dei authoris, & finis naturalis subordinatur rationi Dei Authoris, & finis supernaturalis; sed homo conditus impuris, & graviter peccans offenderet Deum Authorem, & finem naturalem: ergo offenderet saltem ex consequenti Deum Authorem, & finem supernaturalem. Prob. Consequent. Tum quia ille, qui excutit à se minorem subiectionem Deo debitam, à fortiori excutit maiorem: qui enim non vult Deo subijci in minoribus, multominus vult in maioribus sed maior est subiectio ad Deum Authorem, & finem supernaturalem, quam ad Deum Authorem, & finem naturalem, cum prior illa vniversalis sit, & nullam habeat restrictionem: ergo si homo conditus in puris offendit Deum finem naturalem, debitam ei subiectionem excutiens, etiam offendet saltem ex consequenti Deum Authorem, & finem supernaturalem.

Tum præterea, quia eo ipso, quod ratio Dei Authoris, & finis naturalis subordinetur rationi Dei Authoris, & finis supernaturalis, impossibile est, quod homo recedat à Deo Authore, & fine naturali, quin recedat ab ipso Deo Authore, & fine supernaturali: quemadmodum si aliquis terminus subordinatur alteri, impossibile est recedere à primo, quin recedatur à secundo: ergo sicut homo conditus in puris recedendo à Deo Authore, & fine naturali ipsum offenderet, ita recedendo ab eodem Authore, & fine supernaturali ipsum offenderet. Hęc argumenta plane convincerent conclusionem, si peccans in puris constitutus haberet cognitionem Dei Authoris, & finis supernaturalis, sed dum supponimus, peccantem in puris nullam habere notitiam Dei Authoris, & finis supernaturalis, non videntur efficaciter probare intentum.

Nec D. Tho. in authoritate adducta, ex qua probavimus conclusionem, his medijs vtitur, sed solum probat ex infinitate offensæ, quã talis homo committeret, indigere ad sui expiationem gratia supernaturali. Verba D. Tho. repeto; *Sed tamen si à solo statu naturæ decidisset, nihilominus ad expiationem infinitæ offensæ donũ diuinæ gratiæ requireretur.* Quibus (vt apparet) ex sola infinitate offensæ probat indigentiam gratiæ ad talis peccati expiationem. Et quidem ex solis naturalibus Dei infinitas cognosci potest, imò & demonstrari: sciret ergo homo sic Deum offendens se graviter offendere bonum infinitum, non quidem secundum quid, sed simpliciter, & per consequens sciret, vel posset scire, quod offensa, quam contra Deum committeret, esset infinita simpliciter; ad expiationem autem tantæ offensæ non sunt vires in natura corrupta per peccatum mortale: & sic indigeret gratia Dei, vt peccatum cõmissum à se excuteret. Vnde quãvis faceret totũ, quod in se esset, vt tale peccatũ sibi Deus dimitteret, non tamen à peccati vinculis liber fieret; & sic concludimus, quod tale peccatum ad sui expiationem requireret vires gratiæ: quas vires etiãsi ignoraret, Deo dãte,

cognoscerét, quia facienti, quod in se est, Deus sua misericordia subvenit. Et hac ratione dicunt nostri Thomistæ, quod ille homo indirectè recederet à Deo, vt supernaturali, etiam si ad ipsum ordinatus non esset, quia videlicèt à tali peccato exire non posset, nisi per vires gratiæ.

999 Sed placet ex doctrina adducta D. Th. iterato nostram probare conclusionem. Peccatũ commissum ab homine in puris naturalibus existente esset offensa simpliciter infinita: ergo nõ posset expiari per aliquod donum ordinis naturæ: & sic necessariò ad sui expiationẽ requireret donũ supernaturale, quod est gratia habitualis. Ant. est D. Thom & etiam probatur ratione, nam tale peccatum esset contra bonitatem simpliciter infinitam: ergo esset offensa simpliciter infinita, nam iuxta crementum personæ offensæ crescit in prudenti æstimatione offensa gravis contra ipsum cõmissa: ergo dum graviter offenditur persona infinita, offensa erit simpliciter infinita. Cõseq. vero prob. Nam intra ordinem naturæ nec dàtur bonum creatum in se infinitum, nec formalis participatio boni infiniti: ergo nec dabitur id, per quod possit expiari offensa infinita: & sic necessariò est recurrendum ad altiorẽ ordinem, nempè supernaturalem, in quo est gratia.

Explicatur hoc. Offensa contra bonũ simpliciter infinitũ vel est simpliciter infinita, vt sentiũt gravissimi Thomistæ, vel ad minus, vt volũt alij, est altioris ordinis eo, in quo sunt tantũ bona ordinis naturæ, qui ordo dicitur ordo gratiæ: ergo per vires solius naturæ inexpiabilis est, sed ad sui expiationem indispensabiliter requiret vires gratiæ. Dices huic rationi hominem in puris existentẽ, cum ex solis naturalibus Deum cognosceret, non potuisse cognoscere de ipso infinitã bonitatẽ in omni ordine, tã naturæ, quã gratiæ, sed solum de ordine naturæ. & sic gravis Dei offensa, quam committeret, esset limitata ad ordinem naturæ: vnde non esset caput, ex quo posset inferri talem offensam solum esse expiabilem per gratiam.

Sed contra est. Nam licèt homo in puris constitutus solũ ex naturalibus effectibus Deum cognosceret, tamen ex parte rei cognitæ verè cognosceret Deũ esse absolutè bonũ infinitũ, neque enim cognosceret solum esse bonum infinitũ bonitate ordinis naturalis, sicut licèt ex creaturis illum cognosceret, non cognosceret illum esse creaturam, sed cognosceret illum esse bonum simpliciter infinitum, altius, & excellentius omni creato, & creabili: ergo dũ graviter offenderet, cũ bonũ simpliciter, & sine restrictione offenderet infinitum, offensa gravis, quã cõtra ipsum committeret, simpliciter evaderet infinita, vel saltem esset offensa de ordine infinito: non ergo esset expiabilis, nisi per gratiam habitualem, quæ est formalis participatio infinitæ bonitatis Dei.

1000 Tandem prob. conclusio. Nam homo in puris constitutus graviter Deũ offendens non posset exire à peccato suo per actum dilectionis Dei super omnia, siquidem talem actum habere nõ posset, nam bonum privatum, ad quod conversus esset, simpliciter obstaret, trahendo ad se semper appetitum talis hominis, & non sinendo illum bonum divinum super omnia diligere: non ergo esset medium exeundi à peccato, nisi priùs sanaretur à peccato; ad sanandum autem ipsum à peccato indispensabiliter requiritur gratia: ergo talis homo non posset sine gratia excutere à se vincula peccati mortalis. Dices posse exire à peccato per extrinsecam Dei condonationem. Cæterum extrinseca condonatio, quæ nihil ponit in eo, cui datur, peccatorẽ non mundaret à peccato, sicut voluntas dealbandi, si non producat albedinem in pariete, non dealbat, sed relinquit parietem sicut antea erat: ergo per solam extrinsecam condonationem ille homo non exiret à peccato.

Dicis, quod extrinseca condonatio, quamvis nihil produceret, tamen destrueret, & haberet pro termino non esse peccati. Sed licèt Deus sua extrinseca voluntate nihil efficiendo posit destruere id, quod à sola eius dependet voluntate, non tamen valet destruere, nihil efficiendo, id quod independenter à Dei voluntate fit & in esse conservatur, cuiusmodi est peccatum: ergo ad non esse peccati, quod antea erat, non sufficeret voluntas extrinseca de condonatione peccati. Dicis voluntatem Dei extrinsecam posse auferre ab eo, qui vovit, obligationem adimplendi votum, quod fecit,

fecit, nihil producendo in eo, qui vovit, sed solum auferendo ab eo prædictã obligationem: ergo & poterit ab eo, qui peccavit auferre peccatum, sine eo quod aliquid produceret in eo.

Sed contra. Quia potuit Deus prædictum votum vsque ad determinatum tempus acceptare, quo tempore adveniente, cessaret obligatio talis voti; peccatum autem mortale est animę spiritualis mors: vnde sicut mors naturalis nõ aufertur, nisi per vitam, ita nec peccatum auferri potest, nisi per vitam gratiæ, sicut enim non suscitat Deus mortuum per hoc solum, quod extrinsecè vellit, quod ampliùs non sit mortuus, sed requiritur necessariò, quod in eo, quem resuscitat, vellit vitam producere, ita nec mortuum peccato facit transire ad non mortuum, nisi producendo in eo vitam gratiæ.

At instas. Homo in puris constitutus mortaliter peccans non moreretur spiritualiter morte, quæ esset privatio gratiæ: ergo vt iterato spiritualiter viviret, non indigebat gratia habituali. Prob. Antecedens: solum moreretur ea morte, quæ esset privatio vitæ spiritualis; quam haberet, antequam peccaret; vita autem spiritualis, quam haberet, antequam mortaliter peccaret, non erat vita gratiæ, sed solum erat quædam rectitudo negativa, quæ consistebat in eo, quod nec haberet peccatum, neque gratiam: ergo peccatum mortale eius non poterat consistere in privatione gratiæ habitualis.

Ad hoc dist. Antecedens. Non moreretur morte, quę esset privatio gratię, gratiæ, quam habuisset, antequam peccaret, conc. Anteced. gratiæ, quam per se requireret, vt à peccato liberari posset, nego Antec. & Consequentiam. Itaque homo purus indifferens erat ad peccatum, quod posset committere, & ad gratiam, quam Deus poterat illi immediatè dare; per peccatum autem mortale mortuus est spiritualiter, quia posuit obicem gratiæ, quam posset proximè habere, si mortaliter nõ peccasset. Itaque per peccatũ mortale talis homo diceretur mortuus spiritualiter, quia haberet peccatum incompossibile cum gratia, & quia per peccatum amittereret proximam capacitatem ad gratiam, cum ad habendum illam requireretur priùs, saltem in genere causæ materialis, removere à se tale peccatum.

1001 Sed instas. Per peccatum, quod contraxisset, non faceret sibi debitã gratiã, sed potiùs indebitam: ergo carentia gratiæ, quã haberet talis homo post peccatũ, non posset esse vera privatio gratię, nã vera privatio non est, vbi carẽtia formæ debitæ non est: ergo si posito peccato, gratia non esset huic homini debita, talis homo non esset in privatione gratiæ. Ad hoc nego Consequentiam. Ad hoc enim vt alicuius formæ carentia privatio sit, non requiritur, quod talis forma sit debita, sed sufficit, si subiectum sit aptum natum habere illam. Itaque id sufficit ad privationem, quod valet illam distinguere à mera negatione; id autem non est, quod sit carentia formæ debitę, sed sufficit, quod sit carentia formæ in subiecto proximè apto ad habendam illam. Quod videtur probari ex eo, quod de facto peccãs mortaliter dicitur esse in privatione gratiæ; cum tamen gratia nõ sit illi debita, antequam se disponat ad illã: nam solum per hoc, quod se disponit ad illam dicitur eam sibi facere debitam. Vnde privatio gratiæ in illo tantum supponit proximam capacitatem ad illam habendam. Cum ergo in casu nostro, supposito peccato, homo in puris nõ haberet gratiam, sed proximam dispositionem ad illam, ratione huius dici poterat, quod erat in privatione gratiæ.

Sed contra hanc doctrinam vrgẽter instabis. Nam homo in puris antequam peccaret mortaliter, erat in carentia gratiæ cum proxima aptitudine ad habendum illam; & tamen non erat in privatione gratię, quia gratia non erat illi debita: ergo post peccatum, etiam si sit in carentia gratiæ cum aptitudine proxima ad habendum gratiã, non erit in privatione gratiæ. Prob. Min. Nam si esset in privatione gratiæ, esset in peccato mortali, cum hoc definiatur, si habituale sit, per hoc, quod sit privatio gratiæ.

Ad hoc nego Minorem. Ad prob. nego Antec. Non enim omnis privatio gratiæ peccatum mortale est, si enim Deus ab homine iusto ob sui beneplacitum gratiam auferret, tunc ille homo maneret in privatione gratiæ; & tamen non maneret in peccato mortali, sic dum Deus crearet hominem in puris sine peccato, & sine gratia, &

cum capacitate ad vtrumque talis homo eſſet in privatione gratiæ; & tamen in peccato non eſſet, ſed potiùs eſſet in ſtatu, quo vtrumque habere poſſet, ſed defacto nihil horum haberet. Illa ergo privatio gratiæ peccatum eſt, ſeù culpa peccati, quæ ex peccato relinquitur, à peccato cauſatur, & in pœnam peccati à Deo infligitur. Hoc ergo eſſet diſcrimen in caſu noſtro, quod homo in puris in privatione gratiæ eſſet, ſed à Deo, qui vt hominem in puris crearet, gratiam ei non daret; per peccatum autem mortale, quod homo commiſiſſet, ſimiliter in privatione gratiæ ſe conſtitueret, ſed dùm ex peccato relinqueretur, & ab ipſo peccato efficeretur, & à Deo propter peccatum infligeretur, macula peccati eſſet, & non, niſi per gratiam, expiari poſſet.

§. VII.

Soluuntur argumenta contrà concluſionem.

1002 ARGVITVR ergo primo. Homo in puris conditus, & graviter peccans non offenderet Deum vt ſupernaturalem Authorem, nec averteretur ab eo vt ſupernaturali fine: ergo ad remiſsionem prædicti peccati non indigeret gratia ſupernaturali. Prob. Antecedens. Homo in prædicto ſtatu ignoraret invincibiliter Deum Authorem, & finem ſupernaturalem; ſed ignorantia invincibilis cauſat ſimpliciter involuntarium, & tollit rationem peccati circa ea, quæ prædicto modo ignorantur: qua ratione qui invincibiliter ignorat hominem, quem interficit, eſſe Clericum, non committit ſacrilegium: ergo homo in prædicto ſtatu graviter peccans non offenderet Deum ſupernaturalem Authorem, nec averteretur ab eo vt fine ſupernaturali.

Ad hoc nego Antec. Licèt enim ſignatè non poſſet diſtinguere inter Deum Authorem naturalem, & ſupernaturalē; tamen exercite diſtingueret. Deus enim vt ſupernaturalis author nihil aliud eſt, quam Deus, proùt in ſe ipſo eſt; offenderet autem Deum, proùt in ſe ipſo eſt infinitum bonum, & ab eo, proùt in ſe ipſo eſt, averteretur; ergo exercite Deum vt ſupernaturalem Authorem offenderet. Itaque licèt ex ſolis naturalibus Deum cognoſceret, & ad ſic cognoſcendum ſolum ex naturalibus moveretur, tamen cognoſceret de Deo eſſe in ſe infinitum bonum, ſuper omnem creaturam exiſtens, in quo ratio ſupernaturalitatis cōſiſtit, & ſciſcitatus de eo, quod offenderet, reſponderet ſe offendere Deum infinitum in ſe, incircunſcriptum, omnipotentē, &c. Et ſic quamvis neſciens ſignatè, in quo ratio ſupernaturalitatis conſiſteret, ignoraret; tamen exercite fateretur Deum eſſe ſupernaturalem authorem, & finem, & eſſe quid ſuperomnia elevatum ab omnibus illis creaturis, ex quibus cognoſceretur. Nec ad hoc vt illa offenſa infinita ſimpliciter evaderet, vel altioris ordinis, requirebatur, quod ſignatè cognoſceretur Deum eſſe ſupernaturalem Authorem, nam offenſa Dei non aggravatur in infinitum ex eo, quod explicitè ſupernaturalitas eius cognoſcatur, ſed quia ſummum bonum ſimpliciter graviter offenditur; cognoſceret autem homo in puris Deum, quem graviter offenderet, eſſe ſummum bonum, infinitum, incomprehenſibile: & ſic cognoſceret in infinitum offendi per gravem eius offenſam. In quo habetur diſcrimen inter caſum noſtrum, & eum, qui occideret Clericum, invincibiliter ignorando, quod Clericus eſſet. Etenim in noſtro caſu cum ignorantia invincibili ſupernaturalitatis ſtaret cognitio de eo, quod Deus offenſus ſummum bonum eſſet: ac per conſequens adeſſet ſufficiens principium infinitandi ſimpliciter offenſam. At in caſu Clerici tota ratio ſacrilegij oritur ex eo, quod ſit occiſio Clerici, id eſt, illius, de quo prudenter iudicatur eſſe Clericum; cumque hoc invincibiliter ignoraretur, ſic occidens non eſſet ſacrilegus. Solutionem fundo in adducta doctrina D. Thom. vbi de homine in puris graviter Deum offendente componit hæc duo, ſcilicèt quod per peccatum à ſolo ſtatu naturæ diſſideret, & quod talis offenſa ſic infinita eſſet, quod ad eius expiationem donum divinæ gratiæ requireretur.

1003 Secundo arguitur. Deus poteſt homini cōdito in puris, & in peccato exiſtenti cōferrè auxiliū efficax ordinis naturalis ad diligendū ipſū Deū Authorē naturalē ſuper omnia; ſed prędict⁹ amor

amor expelleret peccatum : siquidem esset ipsi incompossibilis: ergo sine gratia habituali posset tale peccatũ destrui. Prob. Maior. Quia tam ex parte Dei, quã ex parte hominis datur eadem potentia ante, & post peccatum ; sed Deus poterat homini condito in puris, ante quam peccaret, conferrè auxilium efficax ad diligendum ipsum Deum Authorem naturalem super omnia, & homo poterat Deum prædicto modo diligere : ergo idem dicendum est, facta suppositione peccati.

Ad hoc argumentum nego Mai. Ad prob. nego Maiorem. Homo enim ante peccatum, & post peccatum non esset eiusdem potentiæ, saltem moralis, nam ante peccatum eius voluntas non esset inclinata, & incurvata, sed expedita ab omni impedimento, & sic cum auxilio efficaci Dei, Authoris naturæ posset efficaciter applicari ad diligendum Deum super omnia Authorem naturæ ; at post peccatum infirmata est, inclinata, & adhærens bono privato : vnde est incapax dilectionis Dei super omnia, & sic indiget gratia, vt sanetur, & iam sana poterit applicari à Deo, vt efficacitèr ipsum diligat super omnia. De quo videatur Div. Thom. supra q. 109. art. 3.

Sed instas, ille homo per peccatum non recessisset à Deo Authore, & sine supernaturali : ergo posset sanari à vulnere peccati sui absq; gratia habituali. Prob. Conseq. Nam sola vulnera contracta ex aversione à Deo Authore supernaturali indigent ad sui sanitatem viribus gratiæ supernaturalis. Ad hoc nego Consequẽtiam. Ad prob. nego Antecedens. Etenim vires gratię duplici ex titulo possũt necessariò requiri, primo per se, quia videlicèt effici debet aliquod opus ordinis supernaturalis ex fine, & obiecto suo: aliomodo per accidens, id est, quia ad aliquod opus præstandum, quod ex obiecto, & fine naturale est, non sunt vires naturales ob corruptionem naturæ, contractam per peccatum, & excellentiam operis efficiendi. Vbi enim deficiunt vires naturæ, necesse est, recurrere ad vires gratiæ : in casu ergo nostro cũ per peccatum natura infirmata esset, & actus dilectionis Dei Authoris naturæ eximũ opus esset, ad huiusmodi opus præstandum natura vires non haberet, & sic ad efficientiam talis operis indispensabiliter requirerentur vires gratiæ. Est enim actus dilectionis Dei Authoris naturæ opus ita perfectum, quod ab homine infirmato fieri nequit, & sic necessaria est gratia, vt natura infirmata per peccatum sanetur, & iam sanata possit Deum super omnia diligere.

Explicatur, & roboratur hoc. Homo existens in peccato mortali solum posset exire à peccato suo vno ex tribus modis, nempè vel per Dei extrinsecam condonationem, vel per proprium actum charitatis, & perfectæ contritionis, vel per Dei gratiam supernaturalem ; sed non posset sanari illis duobus modis primo enumeratis : ergo indispensabiliter requireret ad sui sanitatem gratiam habitualem. Prob. Minor. de condonatione purè extrinseca iam abundè supra probavimus, quod non sit sufficiens ad tollendum peccatum mortale; quia cum nihil producat in homine, relinqueret illum ; sicut antea ; actum perfectæ dilectionis habere non posset, quia non est opus infirmi, sed perfectè sani ; & homo ille infirmatus esset vsque ad mortem spiritualem : ergo solum restat, quod à peccato sanari posset per gratiam ; & sic habetur intentum.

1004 Tertio arguitur. Deus per eandem providentiam, qua gubernaret hominem in statu purorum, posset peccata gravia commissa in tali statu remittere ; sed providentia, qua Deus gubernaret hominem in statu purorum, non dispensaret auxilia supernaturalia : ergo Deus posset independenter à gratia supernaturali destruere peccata gravia commissa in statu purorum. Prob. Mai. Tum quia si illa providentia non posset peccata commissa in illo statu remittere, esset imperfecta, & Deo indigna : nam ad quemlibet superiorem spectat posse subditorum culpas punire, vel remittere. Tum quia non est minus beneficium præcavere, ne peccata fiant, quam peccata iam commissa condonare ; sed providentia Dei in prædicto statu posset præcavere, ne fierent peccata, alioquin peccata necessariò evenirent, quod est absurdum: ergo pariter posset peccata iam commissa dimittere.

Hoc argumentum, vt verum fatear, procedit ex non intelligentia status purorum naturaliũ. Et sic oportet explicare,

quod intelligamus nomine huius ſtatus, & hoc recte explicato, nullas habebit vires argumentum factum. Igitur nomine ſtatus purę naturæ intelligimus ſtatũ naturæ rationalis, nec elevatæ per gratiã, nec corruptæ per peccatum mortale, quem ſtatum in noſtro tractatu de gratia Dei probavimus, eſſe poſsibilem, contra Franciſcum Roſende ex Sacro Ordine Clericorum Minorum: vnde hoc ipſo quod in homine ſine gratia, & ſine peccato mortali producto, addimus talem hominem mortaliter peccaſſe, de medio tollimus talem ſtatum, & dicimus illum iam non ſpectare ad ſtatum purorum, ſed eſſe in ſtatu naturæ corruptæ: Vnde ſumendo divinam providentiam reſpectivè ad puram naturam, negamus ad eandem providentiam pertinere ante peccatum, & poſt peccatum. Ex his ad argumentum factum nego ſuppoſitum maioris: ſupponit enim, quod homo conſervando ſe in ſtatu purorum poſſet peccata gravia committere, quod dicimus eſſe falſum, nam ſicut gratia communicata tali homini ſolveret ſtatum purorum naturalium, ita & peccatum mortale, quod committeret, talem ſtatum diſolveret: vnde ſicut ſi tali homini Deus communicaſſet gratiam habitualem, iam talis homo ſubderetur alteri ptovidentiæ, ita & poſt peccatum mortale ſubditur alteri providentiæ.

1005 Nec inferas ex hoc, me facere illum hominem impeccabilem mortaliter. Non quidem ſic inferas, quia ego fateor, illum hominem in ſenſu compoſito talis ſtatus poſſe graviter peccare, ſed dico per tale peccatum grave diſolvendum eſſe ſtatum purorum, ita vt poſſe peccare componam cum tali ſtatu, ſed non actualiter graviter peccare, quia ſtatus purorum per hoc habetur, quod videlicèt ſine peccato, & ſine gratia ſit; cũ tamen per vtrumque diſolvi poſsit. Sicut dicimus, quod homo exiſtens in gratia peccare poſsit, non componendo peccatum cum gratia, ſed peccato deſtructivo ipſius gratiæ, ita vt componatur gratia cum poſſe peccare, ſed per ipſum peccatum deſtruatur. Adeſt huius optimum exemplum: res in ſtatu purę poſsibilitatis coniũgunt ſibi in eodem ſtatu poſſe aliquando exiſtere à parte rei; & tamen per decretum de exiſtentia earum aliquando habenda in tempore mutant ſtatum, nam amittunt ſtatum purę poſſibilitatis, & tranſeunt ad ſtatum futuritionis. Sic pura natura admittit ſecum poſſe habere peccatum, & poſſe habere gratiam, ſed per peccatum, vel per gratiam deſtrueretur ſtatus purè naturæ. Sic & innocens poteſt cum ſtatu innocentiæ coniungere poſſe peccare, ſed peccare conſervando ſe in ſtatu innocentiæ implicat.

Sed inſtas. Homo per peccatum mortale amitteret ſtatum purorum, & per peccatum non eſſet in ordine elevationis, quia peccatum non elevat hominẽ ad ſtatum gratiæ: ergo ille homo non eſſet in aliquo ſtatu determinato. Reſp. quod ille homo eſſet in ſtatu naturæ corruptæ, ſolum reparabilis per gratiam, & ſic reductivè pertineret ad ſtatum elevationis.

§. VIII.

Vtrùm poſsit remitti vnum peccatum mortale, quin omnia, quæ ſunt in ſubiecto, remittantur?

1006 ET quidem in ſententia illorum, qui tenent peccata mortalia remitti poſſe per extrinſecam condonationem, nihil producendo in peccatore, per quod intrinſecè immutetur, facilis eſſet reſolutio huius quęſiti, dicendo quod ſic: quia cũ ſola voluntas Dei per ſuum tantum extrinſecum velle ſit in hac ſententia forma remittens peccatum, poſſet Deus velle pro nutu ſuo hoc, vel illud peccatum remittere per hoc ſolum, quod vellet, hoc peccatum in particulari nõ exiſtere, nihil de alijs volendo, ſed merè negativè ſe habendo circa illa, & ideò Ieſuitæ, quorum maior pars hac condonatione vtitur, vt forma remiſsiva peccati, frequenter defendere ſolent partẽ affirmantem huius quæſiti.

Sed placet in particulari referrè modos dicendi circa præſens quæſitum, & ſuppono procedere de potentia abſoluta. De qua loquendo multi ſunt Authores, qui defendunt poſſe vnum peccatũ remitti ſine alio. Sic tenent Adrianus in 4. q. 4. de pœnitentia. Medina Complutenſis Cod. de pœnit. q. 12. art. 1. Soto in 4. diſt. 14. q. 1. noſter Nuño 3. p. q. 86. art. 3. dub. vnico qui id probat ex eo, quod

peccatum eſt quędam macula poſitiva exiſtens in anima, quæ magis intenditur per novum peccatum mortale; nulla autem involuitur implicatio in eo, quod Deus tollat iſtam novam intenſionem, manente macula per primum peccatum cauſata: & ita poterit vnum peccatum remitti ſine alio. Quod etiam tenet Suarez diſp. 10. ſect. 1. id poſſe defendi, vel dicendo, quod peccatum remitti poteſt ſola extrinſeca condonatione, & condonari poſſe vnam offenſam, & non aliam. Secundo. Quia potuit Deus ſtatuere per quãcumque attritionem cuiuſvis peccati illud remittere, quid enim hoc repugnat? Sicut ergo poteſt eſſe attritio vnius peccati, quæ non ſit aliorum, ita & remiſsio, quia cum poſsint remitti ſine infuſsione gratiæ, & ſine reſtitutione amicitię, nihil aſsignari poteſt, in quo hæc peccata habeãt annexam connexionem quoad remiſsionem.

Tertio. Quamvis peccata remittantur vera contritione, & de huius eſſentia ſit, quod ſit dolor de omnibus ſaltem in communi, poteſt remitti per illam vnũ ſine alio, quia eius cauſalitas eſt ſolum diſpoſitiva & moralis, & potuiſſet Deus non per quamlibet contritionem remittere omnia peccata. Huic ſentẽtiæ ſubſcribunt Coninch diſp. 2. dub. 11. & Granados controverſ. 7. de pœnitentia tract. 3. diſp. 7. num. 8. & adhæret illi Ripalda lib. 6. de ente ſupernaturali diſp. vlt. ſect. 28. & addit, quod poteſt vnum peccatum ſine alio remitti in ſententia exigente retractationem peccatoris, quia condonare vel non condonare pendet à voluntate divina, & quiá ſufficit attritio in ſententia exigente ad remiſsionem mortalis gratiam habitualem etiam poteſt defendi, quod vnum remittatur ſine alio, ſi gratia alleratur compoſsibilis divinitus cum peccato mortali: quia ſicut poſita gratia poſſet Deus non condonare peccata, poſſet etiam condonato vno, non condonare aliud. Et concluſ. 3. nu. 402. dicit, quod in ſententia etiam, quæ conſtituit peccatum habituale in privatione gratiæ, poteſt remitti vnum peccatum ſine alio, quia in ea ſententia peccatum habituale non eſt privatio gratię nudè ſumptæ, ſed vt inducta per peccatum præteritum actuale; ſed privatio gratiæ inducta in vno inſtãti per duplex peccatum actuale poteſt eſſe in alio inducta per vnum, & non per aliud: ergo poteſt deſtrui vnum peccatum habituale, quin deſtruatur aliud. Min. probat in caſu, in quo Deus homini, qui furatus eſt, & peieravit heri, promittat donare gratiam hodie, niſi hodie duplicet intra eãdem ſpeciem peccatũ aliquod heſternum, taliter vt ratio privandi gratia hominem hodie non ſit peccatum ſimplex heſternum, ſed peccatum duplicatũ hodie. Si enim in hoc caſu homo repetat ſolum periurium, proculdubio privatio gratiæ non exiſtet hodie ratione furti heſterni, quo non obſtante exiſteret hodie gratia, niſi duplicatum eſſet periuriũ: ergo ablato furto heſterno, quod infert privationem gratiæ hodiernam, permanebit hodie periurium heſternum, quod ſimul cum hodierno cauſat illam.

Huic ſententiæ adheret Lugo diſp. 7. ſect. 8. num. 128. vbi docet poſſe de potentia abſoluta vnum peccatum condonari à Deo ſine alio: poteſt enim Deus cedere titulo, qui ex primo peccato provenit ei ad odium peccatoris, & non titulo, qui provenit ei ex ſecundo peccato, quod in peccatis venialibus de facto contingit. Neque apparet vlla contradicto, quominus id fieret in mortalibus, ſi Deus voluiſſet. Dicit inſuper diſp. 8. de pœnit. ſect 2. nu. 78. quod loquendo de poſsibili, non apparet, cùr non potuiſſet Deus ſtatuere, vt tolleretur per partes reatus culpæ venialis, atque etiam mortalis: nam ſi culpa mortalis remitteretur per condonationem extrinſecam, nõ apparet, cùr Deus non poſſet remittere ius ad indignationem graviorem, retinendo ſibi ius ad indignationẽ, & averſionem gravem. Item remittere ius ad indignationem gravẽ retinendo ius ad levem. Denique etiam ſi remitteret peccatum mortale per infuſsionem gratiæ, adhũc poſſet retinere ius ad averſionem levem, quę non eſt incompoſsibilis cum gratia, & amicitia Dei: non eſt ergo repugnantia, loquendo de poſsibili, quod reatus culpæ venialis, vel mortalis deleretur per partes, ſicut tollitur de facto reatus pœnæ.

1007 Sed contra omnes iſtos enumeratos, & alios merito enumerandos veritas Thomiſtica affirmat etiam de potentia abſoluta non poſſe vnum peccatum mortale remitti, alijs non remiſſis. Ita tenent Soto in 4. diſt. 15. quæſt.

1.art.3.§. *Concluſionem*, vbi ait: ſed tamē ſunt etiam ex noſtris, qui formidantes cunctentur concluſionem S.Tho. de potentia abſoluta affirmare; cum tamē planè S. Tho. hunc ſenſum faciat, imò maior, ſi maior eſſe poteſt, implicatio contradictionis eſt Deum vnum poſſe peccatum mortale ſine omnibus dimittere, quam peccatum remittere ſine gratia, hoc eſt, ſine eo quod hominem ſibi faciat gratum, quod omninò impoſsibile monſtratum eſt,& hoc apertè omnes rationes S Tho.demonſtrant. Impoſsibile enim eſt Deum vllum peccatum mortale,aut originale remittere,niſi hominem in ſuam gratiam revocando, cum ergo gratum habere hominem nequeat niſi iuſtum, & iuſtus neinò eſſe poſsit ſi in peccato originali, aut quocunque mortali perſiſtat, repugnat vnum abſq; omnibus remittere. Sic Soto, cui adhærent Petrus Soto lib.4.de pœnit. Araujo 3. p. q.86.art 3. Caiet. & reliqui Thomiſtæ Candidus diſquiſ.34.art.33. dub. 8. Valentia 3.p.q.86. q.4.art.3. Vazquez ibidem & hic diſp.207. c. 5. Becanus cap. 31.q. 6. Lorca hic diſp.37. de grat.dub. 1.Monteſinos diſp.33.q.6.§. 4. nu. 220. Salmanticenſes de iuſtificatione diſp.2. §.8.Ioan.à S.Tho.tom.2.in 3.p.diſp.35. art.2.Gonet diſp.3.de pœnit.art.2. cōcl. 4.Labat diſp.1.dub.3.§.2. Ioan. Martinez de effectu pœnit.dub. 2. difficultate 2 & alij innumeri, qui ſub vexillis militant D.Thom.

§. IX.

Statuitur Concluſio reſponſiua Quæſiti.

1008 CÆterum concluſio ſit. Etiam de potentia abſoluta Dei nequit vnum peccatum mortale remitti, alijs non remiſsis. Concluſio deducitur ex D.Th. 3.p.q.68. art. 4. vbi ſic habet: *Nullus autem habens voluntatem peccandi ſimul poteſt à peccato mundari, quia hoc eſſet ponere contradictoria eſſe ſimul*; ſed ille,cui Deus remitteret vnum mortale, alijs non remiſsis, haberet voluntatem peccandi mortaliter: ergo contradictio eſſet ſimul cum hac voluntate coniungere remiſsionem alicuius mortalis peccati,non dimittendo omnia eius peccata mortalia. Secundo. Vt ſupra vidimus,& ex litera D.Th. probavimus, remiſsio peccati mortalis nequit intelligi ſine infuſsione gratiæ habitualis. Rurſus ex D. Tho. vidimus gratiam etiam divinitus eſſe incompoſsibilem cum peccato mortali: ergo contradictionem involuit vnum mortale remitti,alijs non remiſsis. Patet Conſeq. Nam illud vnum,quod remitteretur,neceſſariò remitteretur per gratiam: ergo cum hęc omni potentia attenta incompoſsibilis ſit cum aliquo mortali,incompoſsibilis eſſet cum alijs,quæ non remitterentur: & ſic tale peccatum remitteretur,& non remitteretur, primum, quia hoc ſupponitur,& ſecundum, quia non remitterentur omnia mortalia.

Quo ſimili argumento vtuntur Thomiſtæ in tractatu de viſione Dei, vbi defendunt contra Scotum,non poſſe videri eſſentiam divinam,non viſis omnibus attributis eius,nec poſſe videri vnum attributum, niſi omnia videantur,quia videlicèt inde ſequeretur, vnum attributū videri,& ſimul non videri: primū, quia ſupponitur,& ſecundum, quia dum omnia non viderentur, nullum, ſicuti eſt in ſe,videretur,quæ cōtradictoria ſunt. Vnde ſicut ibi dicimus impoſsibile eſſe lumen gloriæ vnius tantum divinæ perfectionis,ſicuti eſt in ſe,viſsivum, ſed indiſpenſabiliter,ſi eſt viſsivum vnius,debere quoque eſſe omniū, ita hic dicimus impoſsibilem eſſe gratiamhabitualem,quæ vnius tantum mortalis remiſsiva ſit, & non omnium. Similiter in tractatu de Incarnatione dicūt Thomiſtæ,imò omnes tenentur dicere, quod per vnionem hypoſtaticam nequit remitti vnum peccatum, quin remittantur omnia, quia vnio hypoſtica ex eſſentia ſua habet incompoſsibilitatem cum omnibus peccatis: vnde neceſſe eſt,quod ſi per vnionem hypoſtaticam vnum remittitur, remittantur omnia,vel nullum remittatur. Sic ergo gratia habitualis ex eſſentia ſua incompoſsibilis eſt cum omni peccato mortali: vnde ex doctrina D.Th.minima gratia habitualis ſecundum intēſionem deleret infinita mortalia,ſi adeſſent in ſubiecto,cui communicaretur,quia ex eſſentia ſua habet incompoſsibilitatem cum illis,& ſic ſivè in maiori,ſivè in minima intenſione incompoſsibilis eſt cū omnibus: vnde non minus opponitur cum omni mortali, ac gratia vnionis opponatur cum omni peccato, ſivè mortali,

tali, ſivè veniali, & ſic ſicut non ſtat per vnionem hypoſtaticam remitti vnũ peccatum, alijs omnibus non remiſsis, ita non ſtabit, per gratiam habitualem remitti vnum mortale, alijs mortalibus non remiſsis.

1009 Quod ipſum probo ex eo, quod per gratiam habitualem homo fit perfectè amicus Dei; nec eſſe perfectè amicum, & ſimpliciter inimicum Dei ſimul eſſe poſſunt: ergo implicat per gratiam hominem fieri amicum Dei ex remiſsione vnius mortalis, & ſimul eſſe inimicũ ex non remiſsione omnium mortalium eius. Dices cum Adverſario Ripalda, quod ſi Deus peccatori per gratiam remitteret vnum peccatum, alijs non remiſsis, talis homo non maneret amicus, & inimicus, ſed maneret inimicus, non eſt tot titulis, ex quibus ante infuſionem gratiæ inimicus erat, ſed ex paucioribus, quia non maneret inimicus titulo peccati iam remiſsi per gratiam.

Sed contra ſolutionem inſto. Nam gratia non verè remitteret peccatum, niſi faciendo in genere cauſæ formalis de inimico amicum: ergo ſi hoc non faceret, peccatum non remitteret vera remiſſione peccati; ſed iuxta Ripaldam non faceret ex inimico amicum: ergo verè ei peccatum non remitteret. Prob. primũ Anteced. Nam Deus non remittit peccatum per gratiam ſuam, niſi parcẽdo peccatori, & ſibi eum reconciliando; at ſi non faciat ex inimico amicum, non pacatur peccatori: ergo ſi nõ facit de inimico amicum, non verè remittit peccatori peccatum mortale.

Deinde cum gratia habitualis ſit excellentiſsimum donum, quod ex vi diuinę dilectionis poteſt puro homini communicari, neceſſe eſt, quod dilectio diuina, qua Deus ſuam gratiam dat homini peccatori, ſit dilectio ſimpliciter talis, qua ſimpliciter eum diligat, & non ſecundum quid, ſicut ſunt auxilia ſupernaturalia, quorum communicatio componi poteſt cum peccatis mortalibus, quia nõ ſunt effectus dilectionis diuinæ ſimpliciter talis, ſed ſolum ſecundum quid; non ſtat autem Deum ſimpliciter, & abſolutè hominem diligere, & ſimul ſimpliciter odio abominationis illum proſequi: ergo non ſtat Deum per gratiam ſuam homini vnum peccatum remittere, & non omnia, alioquin hominem ſimul ſimpliciter, & abſolutè diligeret, quia peccatum mortale remitteret, & ſimul ſimpliciter illum odio haberet, quia circa alia mortalia antiquum odium conſervaret. Neceſſe eſt ergo, quod ſi Deus per gratiam ſuam peccatori vnum mortale remittit, omnia remittat, & ſic de inimico ſibi faciat ſimpliciter amicum.

1010 Sed placet vlteriùs probare concluſionem, ſolvendo argumentũ, quo convincitur Ripalda. Argumentum iã ſupra propoſitum eſt. Sed placet repetere illud. Etenim cõcluſione 3. aſſerit, quod etiam ſi peccatum habituale in privatione gratiæ conſiſtat, poteſt remitti vnum peccatum mortale ſine alio, quia in ea ſententia peccatum habituale nõ eſt privatio gratiæ nudè ſumpta, ſed vt inducta per peccatum actuale præteritum, ſed privatio gratiæ inducta in vno inſtanti per duplex peccatum actuale poteſt eſſe in alio inducta per vnũ, & non per aliud: ergo poteſt deſtrui vnum peccatum habituale, quin deſtruatur aliud. Probatur Min. in caſu, in quo Deus homini, qui furatus eſt, & peieravit heri, promittat donare gratiam hodie, niſi hodie duplicet intra eandem ſpeciem peccatum aliquod heſternum, taliter vt ratio privandi gratia hominem hodie non ſit peccatũ ſimplex heſternum, ſed peccatum duplicatum hodie. Si enim in hoc caſu homo repetat ſolum periurium, proculdubio privatio gratiæ non exiſtet hodie ratione furti heſterni, quo non obſtante, exiſteret hodie gratia, niſi duplicatum eſſet periurium: ergo ablato furto heſterno, quod infert privationem gratiæ hodiernam, permanabit hodie periurium heſternum, quod ſimul cum hodierno cauſat illam. Ecce argumentum, ſeù potiùs ſophiſma, in quo nulla apparet efficacia, ſed pura cavillatio, ſeù mera voluntas enervandi doctrinam D. Th.

Reſpondeo ergo in caſu poſito ſemper manere peccatum, vt furti, & vt periurij, quia peccatum furti numquam dimiſſum eſt, ſiquidem qui furatus eſt heri, numquam de facto habuit gratiam, qua à peccato furti mundaretur, nam eſto gratia ſit illi promiſſa hodie, tamen repetitio peccati periurij, quam hodie habuit, impedivit, ne de facto eam haberet ponendo obicem Deo infundenti, & ſic hodie talis homo manſit in peccato, ſicut erat heri. Nec valet, quod ille homo

non

non duplicavit peccatum heſternum: ergo Deus dedit gratiam, qua illi omne peccatum dimitteretur. Non, inquam, valet. Nam vt Deus nõ daret hodie gratiam, quam promiſit, duo erant neceſſaria, nempè quod homo non duplicaſſet peccatum heſternum, vel quod non committeret hodie aliquod peccatum grave, per quod impediret infuſionem gratiæ hodie promiſſæ. In caſu ergo noſtro eſto non ſit duplicatum peccatum heſternum, tamen repetitum eſt peciu riũ, & ſic appoſitus eſt obex gratiæ promiſſę pro hodie: vnde per gratiam nihil actum eſt, ſed omnia remanſerunt, ac ſi Deus illam non promiſiſſet ſe hodie daturum.

Sed videre Conſeq. Ripaldæ, in caſu poſito ille homo repetijt periurium, & non repetijt furtum: ergo peccatũ, quod heri fuit furtum, & periurium, hodie tãtum manet in ratione periurij, & non in ratione furti. Conceſſo Anteced. nego Conſeq. quia vt hodie maneat in ratione furti, non ſufficit, quod tantum periuriũ repetatur, & non furtum, ſed requirebatur, quod furtum heri commiſſum fuiſſet per gratiam dimiſſum, quod non ita factum eſt. Deinde innuit D. Th. peccatum habituale, cum eſſentialiter conſiſtat in privatione gratiæ, ex quo committitur, de facto privatio gratiæ eſt: vnde non ſtat me heri commiſiſſe peccatum furti, & periurij, & hodie tantum gratia privari propter tale peccatum: ſi ergo homo ille heri commiſsit peccatũ furti, & periurij ab heri fuit in privatione gratiæ: ergo ſivè hodie repetat furtum, ſivè non repetat, ſemper erit in privatione gratiæ propter furtum, quod heri commiſsit, niſi Deus per gratiam ſuã talem privationem auferat; at ſupponitur Deum talem privationem nõ abſtulliſſe per gratiam ſuam: ergo illud peccatum ſemper erit furtum, & periurium: ſiquidem poſtquam illud homo commiſ ſit, numquam gratiam, vi cuius à tali peccato mundaretur, accepit. Non ergo argumẽtum Ripaldæ aliquo modo infringit noſtram concluſionem.

1011 Similiter quod obijcit Nuño, doctrinam D. Tho. non enervat. Sed proponam argumentum eius. Peccatum eſt quędam macula poſitiva, exiſtens in anima, quæ magis intenditur per novum peccatum mortale; nulla autem involuitur implicatio, quod Deus tollat iſtam novam intenſionem; manente maculà per primum peccatum cauſata: & ita poterit remitti vnũ peccatum ſine alio. Sic Nuño. Sed miror, quod doctiſsimus Thomiſta ſic à D. Th. recedat. Sed aliquando bonus dormitat Homerus. Recedit ergo hic author in concluſione, & in probatione concluſionis: in concluſione, quia dicit oppoſitum eius, quod D. Thom. docet, vt apertis teſtimonijs eius probavimus. Et in probatione, quia nihil magis opponitur literæ D. Th. quã maior ſyllogiſmi, quo vtitur: etenim (vt ſupra in hoc tractatu vidimus) nihil in D. Th. magis apertum, & notum, quã quod macula peccati morralis conſiſtit in ipſa privatione gratiæ, quod ſi in ipſa privatione conſiſtit contra D. Th. eſt affirmare, quod aliquid poſitivum ſit intenſibile, & remiſsibile eo modo, quo habitus intẽſibiles, & remiſsibiles ſunt. Quod ſi macula peccati mortalis privatio gratiæ habitualis eſt, remitti non poterit, niſi per gratiam, quæ cum in ordine ad omnem potentiam Dei componi non poſsit cum aliquo mortali, non eſt intelligibile, quod vnum peccatum remittat, alijs in ſubiecto manentibus irremiſsis.

Quod ſi dicas maculam peccati connotare ordinem ad actum præteritum; vnde ex pluribus peccatis commiſsis poterit tolli ordo ad vnum peccatum præteritum, ſine eo quod tollatur ordo ad alia præterita, & ſic poterit vnum remitti, alijs non remiſsis. Reſp. maculam dicere ordinem ad actum præteritum non dimiſſum, nec retractatum; non ſtat autem auferri ordinem ad actum dimiſſum, & retractatum, quin alia ſint dimiſſa, & retractata, quia dimiſsio, & retractatio fit per gratiam, quæ nec divinitus compati poteſt cum aliquo peccato: & ſic non ſtabit auferri maculam, proùt cauſatam ex vno peccato, quin auferatur, proùt cauſata ex omnibus alijs, & ſic non ſtabit auferri vnum peccatum, alijs non ablatis.

Sed inſtas vrgenter. Poſtquam primum mortale cauſavit privationem gratiæ, ſecundum peccatum non cauſat de facto privationem gratiæ, ſed cauſaret, ſi iam cauſatam non inveniſſet: ergo ſolũ modificat primam privationem: poterit ergo hoc ſecundum peccatum remitti, primo non remiſſo, nam de facto hoc ſecun-

cundum peccatum non eſt privatio gratiæ, ſed eſſet, ſi privatio ex vi primi peccati non defacto exiſteret. Reſp. negando Anteced. quia quamvis inveniat ſecundum peccatum privationem gratiæ, vt cauſatam per primum; non tamen invenit, vt cauſatam per ſecundum: & ſic iterato privatio gratiæ cauſatur per ordinem ad ſecundum peccatum.

Sed contra hoc inſtatur. Ergo & poterit privatio gratiæ auferri, vt cauſata per ſecundum peccatum, non ablata, vt cauſata per primum. Ad hoc nego Conſeq. Quia licèt peccata quoad fieri non neceſſariò connectantur; tamen quoad remitti neceſſariò connectũtur, quia nequit vnum remitti, niſi per gratiam; cum gratia autem nullum peccatum componi poteſt: & ſic eſt neceſſe, quod ſi per gratiam vnum remittitur, omnia remittantur.

1012 Sed iteratò contra concluſionem inſtas. Peccatum remittitur per dilectionem Dei miſerentis; ſed poteſt Deus diligere peccatorem quantum ad vnum, & eſſe ipſi offenſus quantum ad aliud, ſicut diligit naturam, & odio habet peccatum: ergo Deus poteſt dimittere vnum peccatum mortale, nõ dimittendo alia. Hoc argumentum proponit D. Th. 3. p. q. 86. art. 3. & reſp. *Ad 5. dicendum, quod dilectio, qua Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriæ, à quo impeditur homo per quodlibet peccatum mortale; ſed dilectio gratiæ, per quam fit remiſsio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam æternam, ſecundum illud Rom. 6. gratia Dei vita æterna: vnde non eſt ſimilis ratio.* Solutio itaque eſt clara, nam dilectio, qua Deus diligit naturam peccatoris, cum ſolum ſiſtat in voluntate, qua vult ei bona ſibi naturalia, compatitur cum voluntate, qua propter peccatum vult illum excludere à Regno Cœlorum, & ſic ſtat benè, Deum diligere naturam, & odio habere peccatũ, ſeù odio habere naturam propter peccatum. At remiſsio vnius peccati cum fiat per gratiam, quæ hominem ordinat ad conſequium vitæ æternæ, non ſtat, ſine eo quod omnia mortalia remittantur: aliàs homo ſimul eſſet ordinatus ad vitã æternam conſequendam per remiſsionem vnius mortalis, & ſimul eſſet ordinatus ad gehennam per alia mortalia, quæ ei non eſſent dimiſſa.

Sed contra ſolutionem inſto. Benè ſtat, quod homo prædeſtinatus ſit ratione prædeſtinationis efficaciter ordinatus ad gloriam conſequendam, & per peccatum mortale ſit ordinatus ad excluſionem à gloria, & æternam damnationem: ergo etiam ſtabit benè, quod per remiſſionem vnius mortalis ordinetur ad vitã æternam, & per alia ſibi non dimiſſa ordinetur ad damnationem æternã. Prob. Conſeq. à paritate rationis.

Ad hoc nego Conſeq. & paritatem. Etenim prædeſtinatio æterna, cum nihil ponat in prædeſtinato antecedenter ad tempus præfixum exequutionis eius, relinquit pro omni tempore antecedenti ſubiectum liberum ad gratiam, per quam ordinetur ad gloriã intrinſecè per gratiam, & ad gehennam per peccatum ſibi etiam intrinſecum: & ſic poteſt aliquis ſimul præordinari ad gloriam pro ſuo tempore habendam, & ſimul præordinari ad gehennam ex vi præſentis peccati. Vnde exequutivè non ſtant ſimul ordinari ad gloriam, & ad gehennam: vndè illæ duæ ordinationes ſimul convenire poſſunt eidem ſubiecto. At gratia, qua removetur peccatum, ſi non omnia peccata remitteret, intrinſecè ſubiectum ordinaret ad gloriam, quod ſimul per alia peccata non dimiſſa intrinſecè ordinaretur ad gehennam, quæ duo, cum ſint eiuſdem de eodem, implicat ſimul eidẽ convenire: & ſic non ſtat gratiam vnum peccatum remittere, alijs manentibus non dimiſsis.

1013 Sed interrogas, quid dicendum in ſententia eorum, quia affirmant, poſſe remitti peccata per ſolam extrinſecam condonationem, poterit nè in hac ſententia remitti vnum peccatum, ſine eo, quod remittantur omnia? Authores, qui hanc viam remittendi peccata ſequuntur, planè fatentur, quod ſic, imò & dicunt, non ſolum poſſe vnum peccatum mortale remitti, alijs non dimiſsis, verũ etiam dimidium peccati, alia medietate non remiſſa. Sed ſupra de hoc iam meũ iudicium declaravi, dum dixi per merã extrinſecam condonationem non poſſe verè remitti peccatum. Etenim peccatũ non habet oppoſitionem cum merè extrinſeca voluntate Dei, ſed tantum cum effectu eius, qui eſt gratia: vnde poſita extrinſeca condonatione, omni excluſa intrinſeca mutatione peccatoris, peccatum

tor perseverarèt in suo peccato, ac si talis condonatio extrinseca non daretur. Dixi similiter esse figmẽtum eorum Theologorum, qui prætendunt sententiã hæreticorum nostri temporis de remissione peccatorum per formam non intrinsecè nobis inhærentem facere perviam, & quę defacili sequi possit, magis amãtes favere hæreticis, quam literæ Concilij Tridentini. Ad quæsitum ergo dico, quod qui tenent hanc sententiam de extrinseca condonatione, respondeant. Nos ad alia transeamus.

§. X.

Vtrùm possibile sit ex pluribus mortalibus aliqua remitti directè, alijs solum indirectè remissis? Et vtrùm peccata mortalia possint solum indirectè remitti?

1014 DVO quærit titulus huius §. vt per se patet. Et ad primum communiter solent respondere Summistæ, quod sic: quia si quis ex pluribus peccatis, quæ habet, omnia, quæ facta sufficienti diligentia occurrunt memoriæ, confiteatur, & reticeat vnum, vel plura, quorum naturaliter obliviscitur, tunc ex vi Sacramenti omnia remittuntur, cum hoc discrimine, quod confessa directè remitti dicuntur, oblita autem naturali oblivione solum remittuntur indirectè, quia gratia collata per Sacramentum non solum est incompossibilis cum directè confessis, sed etiam cum omnibus peccatis, quæ simul existunt in subiecto, sivè confessis, sivè non. Quæ tamen peccata non dicuntur indirectè remitti, quia non immediatè, sicut confessa remittantur, sed quia absolvens solum prętendit ex vi Sacramenti, directè absolvere à confessis, quæ per se sunt materia absolutionis, non ab his, quæ defacto confessa non sunt, quæ per se materia Sacramenti non sunt. Similiter si quis habens reservata, & non reservata peccata, confiteatur omnia Sacerdoti non habenti potestatem absolvendi à reservatis, à non reservatis absolveretur directè, & à reservatis indirectè, haberet obligationem confitendi ea cum Sacerdote habente potestatem absolvendi à reservatis: vnde in hoc etiam casu possent ex pluribus peccatis mortalibus aliqua directè remitti, alijs solum remissis indirectè, modo supra explicato, & circa hoc non est amplius immorandum.

Circa secundam partem nostri quæsiti Authores etiam Thomistæ, qui dicunt, quod si homini habenti actũ charitatis, vel contritionis Deus non daret gratiam habitualem, peccata mortalia eius remitterentur, divisi sunt: nam alij, vt sunt Magister Serra, & Araujo dicunt, quod in eo casu actus charitatis, & contritionis esset forma iustificans, quia cũ esset vltimum beneficium, non maneret in ratione dispositionis, sed fieret forma iustificans, & directè omnia peccata per illam remitterentur, eo modo, quo remitterentur per gratiam habitualem: vnde in hoc modo dicendi non haberet locũ præsens quęsitum. Salmanticenses autem hic dicunt actum charitatis, vel contritionis numquam habere posse etiam divinitus rationem formæ iustificantis, & nihilominus si ponerentur in subiecto, non collata gratia iustificante, destructuros peccata mortalia indirectè, quia dum directè tollerent rationem voluntarij à macula, peccata illa in subiecto subsistere non possent, & sic indirectè destruerentur in ratione maculæ per hoc, quod ablato voluntario eius, carentia gratię nõ maneret in ratione privationis, sed merè negationis. Sic philosophantur Salmanticenses hic per aliqua dubia.

Sed re melius inspecta modo §. 8. §. *Infertur secundo* oppositum tenent, & negant adhùc in eo casu posse peccatũ mortale remitti solum indirectè. Do eorum verba: infertur secundo impossibilem esse remissionem indirectam peccati mortalis habitualis. Hoc corollariũ nunc subiunginus, vt explicemus, quod alibi dicimus: vbi enim opus non erat determinare, per quam formam deberet peccatum mortale habituale expelli, facilè admisimus destructionem indirectam illius per contritionem, aut alios similes actus: nunc vero iam satis elucet, qualiter destructio peccati fieri debeat. Quoniam illa dicitur destructio indirecta habitualis peccati, quę fit per formã, cui ipsum immediatè non repugnat, & in cuius subiecto immediatè non recipitur, & oppositæ conditiones pertinent ad destructionem directam, & quia peccatum habituale nequit destrui, nisi per gratiam sanctificantem, & huic immediatè

diatè opponitur,& in eius subiecto recipitur: siquidem gratia & peccatum cõparantur,vt forma,& privatio,atque substantiam animæ immediatè afficiunt: ergo impossibile est,quod peccatũ mortale habituale destruatur, nisi directè: sic Salmanticenses, quorum sensum veneramur,& sequimur.

1015 Vnde sit nostra conclusio. Peccatum mortale nequit remitti indirectè, sed si verè remittitur,directè, necesse est, vt remittatur. Prob. conclusio ex D. Th. hic q. 113. art. 2. in fine: *Nequit intelligi remissio culpæ, nisi adsit infusio gratiæ*; atqui gratia ex quo vnum mortale remittit,ex hoc ipso remittit necessariò omnia, quæ in subiecto sunt; nam vnum remittit per incompossibilitatem directã cum illo,quam incompossibilitatem habet cum omnibus: ergo omnia directè remittit: non ergo stat, quod mortale remittatur,& directè non remittatur.

Explicatur, seù confirmatur. Gratia habitualis expellit peccatum non ratione intensionis suæ, sed ex essentia sua, ex qua habet in genere causæ formalis animam vnire Deo: vnde secundum Div. Th. gratia habitualis etiam in minimâ intensione habet destruere omnia mortalia,etiam si infinita sint,sicut & quodlibet mortale destrueret gratiam in quacumque intensione in subiecto intenderetur: ergo non stat, remittere vnũ peccatum indirectè,& alia directè, sed si expellit,necessariò directè expellit. Exemplũ huius doctrinæ stat in lumine gloriæ, quod quia ex essentia sua, & non intensione sua habet videre, quæ formaliter conveniunt Deo,quodlibet lumen gloriæ necessariò habet immediatè videre in Deo omnia,quæ Deo formaliter conveniunt, ita vt visio procedens à lumine gloriæ, etiam minimæ intensionis,necessariò immediatè videt in Deo omnia formaliter visibilia eius: ergo similiter gratia habitualis, quia ex natura sua habet destruere peccatum, necessariò immediatè habebit destruere omnia peccata, & non remittet plura directè, & alia indirectè: nam omnia,quæ proveniũt immediatè à gratia,necesse est,quod ab ipsa proveniant immediatè. Sed instabis contra conclusionem, & probationem eius. Gratia Sacramentalis immediatè remittit omnia peccata,quæ sunt in subiecto,cui communicatur; & tamen non omnia peccata Sacramentaliter directè remittit, sed alia remittit directè, & alia indirectè: ergo etiam si extra Sacramentum gratia immediatè omnia remittat, stabit bene aliqua remittere directè, & alia solum indirectè.

Ad hoc concessis præmissis, nego Conseq. Nam gratia Sacramentalis duobus modis habet remittere peccata: primo Sacramentaliter,& hoc tantum convenit ei,vt applicata per Sacramentum, contingit autem,vt Sacramentaliter tãtum applicetur ad remissionem aliquorum peccatorum,& non omnium,quando videlicet non confitentur omnia, sed naturaliter aliquod,vel aliqua, facta sufficienti diligentia,dum memoriæ nõ occurrunt,de facto non confitentur,& tunc directè,id est, formaliter Sacramentaliter,solum quæ confitentur, remitti dicũtur. Habet similiter materialiter alia dimittere,in quantum ex essentia sua cum omnibus peccatis habet incompossibilitatem,& hæc dicitur indirectè per Sacramentum remitti, quia licet omnia gratia remittat,alia remittit formaliter, vt sacramentalis, & alia solum materialiter,quia ex essentia sua cum quolibet incompossibilis est. Extra Sacramentum autem istæ duæ formalitates gratiæ non conveniunt,sed tantum illa, quæ convenit ei ex natura sua, & sic omnia, quæ remittit,directè remittere dicitur, & hic non est paritas.

1016 Secundo arguitur. Si homini existenti in mortali Deus conferat auxilium, quo peccatum retractet, & ad gratiam se disponat, & tamen sic disposito Deus gratiam ei non concedat, tunc peccatum ei remittet; non directè, quia non remittit per gratiam, per quam solum directè peccatum remissibile est: ergo indirectè, & sic dabitur indirecta remissio peccati mortalis. Si dicatur, quod si Deus gratiam non cõferat, nullo modo remittetur peccatum. In contra est. Nam etiam si gratiam non conferat, necesse est, quod tale peccatum destruatur, quia ablata à peccato habituali (vt vulgo dicitur) ratione voluntarij, impossibile est,quod subiectum peccatum cõservet,& sic necesse est,vt destruatur, nã dum homo peccatum conservare non potest,necesse est,quod corruat,nisi Deus miraculose illud conservet, quod etiam impossibile est,quia quod à Deo fieri nequit,

quit, etiam à Deo conſeruari non valet: ergo neceſſariò fatendum eſt, peccatum deſtrui in prædicto caſu.

Propter hoc argumentum Patres Salmanticenſes hic in tractatu de iuſtificatione tenuerunt, poſſe peccatum mortale indirectè deſtrui, ſed re melius inſpecta, dum hoc dubium excitant, ſententiam mutarunt. Sed hoc argumentum, nec proponunt, nec ſolvunt; ſed ex eorũ doctrina ſolvi poteſt dicendo, vt ipſi dicũt, adhùc divinitus non eſſe poſsibile, quod actus perfectę charitatis, vel cõtritionis eliciatur a ſolo auxilio, ſed eſſe neceſſarium, quod eliciatur à gratia habituali, & ſic non admittunt caſum argumenti; ſed dicũt, quod cum actus charitatis, vel contritionis non poſsit elici, niſi à gratia, non eſt poſsibile, quod quis conteratur de peccato, & non habeat gratiã: vnde omnis deſtructio peccati mortalis neceſſariò directa eſt, dum fieri per gratiã neceſſe eſt. Sum in hac ſententia, & ad argumentum Reſp. non eſſe adhùc divinitus poſsibile, quod detur actus perfectæ charitatis, aut contritionis, qui à gratia habituali effectiue non procedat, & ſic non dabitur **remiſsio peccati, niſi per gratiam: vnde omnis remiſsio eius erit directa, & nulla dabitur indirecta.**

Sed inſtabis. Non eſt minus perfecta viſio beata, quam actus charitatis, & contritionis, imò magis perfecta eſt; hæc autem poteſt procedere ab auxilio, ſed non à lumine gloriæ, vt patet in D. Paulo, qui Deum, ſicuti eſt, vidit, & tamen habitum luminis gloriæ nõ habuit, ſed ſolum auxilium: ergo & poterit actus charitatis elici à non habente habitum gratię cum ſolo auxilio. Ad hoc dato trãſeat ad Mai. nego Min. Nam vt conſtat ex D. Thom. Paulus habuit actum beatorum, ſed non habuit viſionem beatam: viſio enim beata beatitudo eſt, quæ non componitur cum habitu fidei, ſicut viſio Pauli compoſita fuit: habuit autem actum beatorum, quia Deum, ſicuti eſt, vidit, & quia hoc accidit ſolum per modum tranſitus, potuit ab auxilio tranſeunti fieri. Actus autem perfectæ charitatis cum Deo plenè ſubijciat mentem, vtpote cuius ſuper omnia dilectio eſt, non permittit à ſolo auxilio tranſeunti elici, quia compateretur ſecum mortale, quod à Deo auertit, & ſic dilectio Dei perfecta ſuper omnia non eſſet. Sed de hoc, Deo dante, infra redibit ſermo.

Secundo inſtas contra concluſionem. Stat benè peccatum mortale deſtrui ſine gratia habituali, vt nos ſupra defendimus in caſu, quo Deus peccatorem anihilaret: ergo poterit peccatum indirectè deſtrui. Prob. Conſeq. Nam ideò dicimus non poſſe deſtrui indirectè, quia per ſolam gratiam habitualem remitti poteſt, & hæc immediatè, & directè omnia peccata remittit. Ad hoc argumentum ſupra dixi, nos loqui de remiſsione peccati, manente peccatore; nõ de qualibet deſitione peccati, ſiuè maneat, ſiuè non maneat ille, qui peccauit. Nec tamẽ in caſu argumenti peccatum indirectè deſtrueretur, ſed directiſsimè: anihilatio enim peccatoris, quæ tunc eſſet, immediata deſtructio eſſet omnium, quæ in ſubiecto eſſent, cum haberet pro termino formali rationem non entis ſimpliciter, ſub qua ratione præcontineretur non eſſe peccati: vnde admiſſo caſu, nego, quod tũc daretur remiſsio indirecta peccati. Et ad argumentum dico cauſalem eſſe veram, loquendo de vera remiſsione peccati, quæ tunc non eſſet, quia forma propriè non remittitur, quando actio deſtructiua ad totum ſubiectum terminatur, ipſum anihilando.

§. XI.

Vtrùm peccatum poſsit remitti, antequam committatur, vel in ipſo inſtanti, in quo committitur?

1017 AD vtramque quæſiti partẽ reſpondent plures ex Ieſuitis, quod ſic. Ita inter alios Lugo de pœnit. ſect. 8. nu. 126. vbi habet, non repugnare in ordine ad potẽtiam abſolutam, Deum etiam pro illo inſtanti, vel etiam ante quam fuit peccatum, condonare illud. ſicut etiam homo, ante quam ab hoſte lædatur, poteſt, & ſolet illi remittere iniuriam, quantum eſt de ſe. Vnde adueniente peccato, licèt Deus haberet odium circa ipſum peccatum, non tamen in perſonam Petri propter peccatum, quia iam ceſsit iuſti rationabili ad illud odium Petri. Quando autem actu peccaret, actu macularetur per peccatum actuale, & actu amitteret gratiam ſanctificantem propter oppoſitionem, quam haberet ex natura rei cũ peccato, & diceretur peccator actualis,

lis,& simul peccatum esset condonatum, & transacto actu, sine novo favore non maneret iustus positivè, sed quasi negativè,id est,ex peccatore actuali factus, non peccator actualis, neque habitualis: neque enim remitti peccatum ex conceptu suo essentiali est, quod non sit peccatũ,sed quod nõ sit habitualiter.Sic Lugo.

Sed oppositum huius, tanquam per se notũ supposuerat Suarez lib.7. de gratia cap.21.n.5. dum dixit, omisso igitur originali peccato, quęstio tractatur de personali habituali: nã actuale, dum est, remitti non potest,vt est per se notũ,quia peccatũ,quod remittitur, tollitur, ac destruitur: de hac enim remissione loquimur,non defecta non imputatione hæretico rũ; peccatũ autẽ dũ actu fit, non potest pro eodẽ tempore destrui, seù tolli, quia contradictio involuitur manifesta: non potest ergo simul fieri, & remitti: ideòque vel pro illo tẽpore nõ potest infundi homini peccanti habitus gratię, vel si infundi potest,vt nos diximus c.20 illius libri,clarum est, non posse sufficere ad remittendũ tale peccatum pro eodẽ tẽpore.Hæc Suarez,quẽ sequitur Oviedo hic tract.8.controv.4.p.6.n. 127. Ripalda lib.6.de ente supernaturali n.405. dicit non potest Deus condonare peccatum,antequã fiat,vel in instanti, quo fit modo condonationis priori, quo scilicèt Deus,quantum est ex se,afficitur in peccatum,vt vellit illud efficaciter impediri quacumquẽ potestate ipsius.Prob.quia condonatio peccati non potest esse,quin existat physicè peccatum,quia Deus non condonat peccata solũ possibilia, & nũquam existentia; sed affectus ille Dei est efficax ex parte modi tendendi, habens pro obiecto carentiam existentiæ physicæ peccati,quæ antecedens in Deo existentiam peccati non potest componi cum existentia peccati: nam Deus potest, si vult, impedire peccatum: ergo eiusmodi condonatione non potest cõdonare peccatum, antequam fiat, vel in instanti, quo fit. Sicut neque in homine detestatio efficax peccati antecedens in peccatore omnem existentiam peccati non potest componi cum existẽtia physica peccati. Vnde constat Ioannem de Lugo assertorem huius condonationis non fuisse consequentem.

Asserit 2.Ripalda n.408.quod potest Deus condonare peccatum,antequã fiat, vel in instanti,quo fit hoc modo condonationis,videlicèt quod Deus vellit non indignari adversus peccatorem ratione peccati, cedens iuri castigandi illud, & petendi satisfactionẽ ab illo,& nõ habere indignationẽ adversus peccatorẽ, sed cum illo se gerere ac si nũquam peccasset,quia si hoc modo potest Deus se gerere cũ peccato præterito, non est cur eodem modo non se possit habere cum præsenti,& futuro,& cum Deus nõ sit ad condonandum minus propensus, ac potens,quã sit homo: sicut potest homo cõdonare offensam homini actu offendẽti, & antequam fiat offensa, cedendo iuri sumendi iustam vindictam, aut petendi iustam satisfactionem.Sic Ripalda.

1018 Sed hoc meo videri tantum est multiplicare verba. Concedimus enim Ripaldæ,posse Dẽũ in instãti,quo peccatũ fit,cedere iuri proximo puniendi, vel exigendi satisfactionẽ; hinc vero nõ rectè infertur, quod remittatur peccatum quoad culpã,sed tãtũ sequitur, quod cesset quantũ ad reatum. Et falsum prorsus est,quod Deus possit velle eodem modo se gerere cum peccatore, ac cum alijs, qui non peccarunt,nam repugnat Deum non prosequi odio impium, & impietatem eius. Et insuper in his,qui non peccant,gratiam suam Deus conservat, vel conservare potest,sed in peccãtibus graviter nec conservat gratiam, nec conservare valet: vnde falsum est,quod eodem modo possit se Deus gerere cum actualiter peccantibus, & peccando apponentibus obicem infusioni gratiæ, ac se gerit cum non graviter peccantibus.

Sed finamus istos circa has quæstiones inter se litigare: & placeat veritatis succum, si quis est, circa propositum quæsitum depromere. In primis difficultas hæc locum non habet in doctrina D. Thom. negantis peccata remitti posse per extrinsecam condonationem: dixit enim D.Th.q.68.3.p. esse ponere contradictoria esse simul, componere quod quis mundetur à peccato, habens voluntatem peccandi: ergo implicat contradictionem, quod peccatum dimittatur, antequam fiat, vel dum actu fit. Quamvis enim Deus ab æterno præordinaverit, aliqua futura peccata, & præsentia delere per gratiam, & alia ex iustitia punire; sicut à contrario aliqui ordinati sunt ex gratia ad habẽdã

vitam æternam, à quâ tamen deficiunt per peccatum mortale, & de iſtis exponit S. Thom. 1. part. quæſt. 24. artic. 3. de quibus intelligitur illud Pſalm. 68. *Deleantur de libro viuentium.* Tamen in tẽpore exequutivè peccatum, vel dum actu fit, implicat contradictionem.

Sed meo videri difficultatem præſentem attigit D. Thom. in 3. diſt. 19. quæſt. 1. art. 1. quæſt. 2. ad 3. cum enim determinaſſet, quod omnia peccata per Chriſti mortem deleta ſunt, iuxta illud ad Coloſ. 2. *Conuiuificauit cum illo, donans nobis omnia delicta.* Sibi obijcit Sanctus: peccatum non poteſt deleri, antequam fiat, quia tunc nunquam fieret; ſed multa peccata facta ſunt poſt Chriſti Paſsionem: ergo non omnia peccata delevit. Reſp. loco citato, *quod Paſsio Chriſti quantum ad ſufficientiam poteſt delere peccata, etiam antequam fiant, ſed efficientia delentionis non eſt, niſi poſtquam aliquis à peccato commiſſo auertitur. Sicut medicina ſufficiens ad ſanandum paratur interdum, antequam aliquis infirmetur, ſed non ſanatur per ipſam actu, niſi poſtquam infirmus fuerit.*

Et 3. part. q. 49. art. 1. ad 3. cum obieciſſet, nullus poteſt liberari à peccato, quod non commiſit, ſed impoſterum eſt commiſſurus, vnde videtur, quod per Paſsionem Chriſti non liberemur à peccatis, quæ poſt Paſsionem eius quotidie cõmittimus. Reſpondet, quod Chriſtus ſua Paſsione nos à peccatis liberavit cauſaliter, id eſt, inſtituens cauſam noſtræ liberationis. Ex qua poſſent quæcumque peccata quandocumque remitti, vel præterita, vel præſentia, vel futura: ſicut ſi medicus faciat medicinam, ex qua poſſint quicumque morbi ſanari, etiam in futurum.

Et quæſt. 7 de malo art. 11. ad 10. ait D. Th. *Nullus poteſt mereri remiſsionem futuræ culpæ, poteſt tamen mereri ſtatum purgatorij, in quo ſit ſibi culpa remiſsibilis.* Sic D. Thom. Itaque abæterno, antequã fiant peccata, eſt in Deo potentia ad dimittendum, & ad omnia remedium ſufficiens, & decretum efficax quædam remittendi; ſed efficientia, & exequutio dimiſsionis implicat contradictionem, quod ſit antequam fiat peccatum, vel dum peccatum fit. Et hæc eſt vera reſolutio præſentis quæſiti, & tenenda. Nam quæ relata ſunt ex Ieſuitis à bona Theologia videntur extranea, & aratione benè diſpoſita aliena. Quid enim magis alienum à ſana mente, quam de facto Petrum ſanari hodie à vulnere, quod nondum vulnus eſt? & quid minus intelligibile, quod in hoc inſtanti ſum in gratia, & in hoemet inſtanti remittat mihi peccatum, quod modo non eſt, nec eſſe poteſt, ſed mane erit, imò erit, & non erit? Erit, quia ſupponimus, non tantum ab ipſo præſervari, vt non ſit, ſed de facto remitti: & non erit, quia antequam committatur, appoſitum eſt remedium efficax, vt non ſit, per hoc, quod dimiſſum eſt. Et quid magis horrendum, quã quod Petrus v. g. hodie committat adulteriũ, & eodem in tempore ſit Sanctus negativè, id eſt, non adulter, quia dum adulterat, Deus ei condonat adulterium, & coram Deo eſt in eo ſtatu, in quo eſſet, ſi numquam peccaſſet? Poteſt enim Deus rectè efficere prævidens peccatum, quãtum eſt ex vi cauſarum affuturum, efficere, quod non ſequatur; de facto tamen remittere id, quod non dum peccatum eſt, nulla via poteſt.

QVÆSTIO VI.

De forma remiſsiua peccati venialis.

QVamvis de peccati venialis remiſsione agant Theologi 3. p. in tractatu de Pœnitentia; non tamen alienum erit ab hoc tractatu de Iuſtificatione inquirere de modo, ſeù forma, qua peccatum veniale expelli poſsit, eſt enim res ſemper viſa difficilis, & ſic digna, vt ſpecialis quæſtionis obiectum ſit. Vnde ſit pro eius explicatione,

§. I.

De præambulis ad hanc quæſtionem.

1019 PEccatum veniale inde nomen accepit, quod principium veniæ, & remiſsionis nempè gratiam ſanctificãtem à ſuo ſubiecto non excludit, ſed cum illo componitur: vndè de illo intelligitur illud vulgatũ *ſepties in die cadit iuſtus*, qui locus in ſẽſu formali intelligitur de caſu peccati venialis, quod iuſtũ relinquit, id eſt, in gratia exiſtẽtẽ, ſicut erat antequã peccatũ veniale cõmitteret. Per quod præcipuè à peccato mortali diſtinguitur, quod cũ iuſtitia gra-

gratiæ non componitur, sed primum esse mortalis est primum non esse gratiæ iustificantis. Huiusmodi venialia dari est certum secundum fidem, vt constat ex illo Matth. 7. *Qui vides festucam in oculo fratris tui, & trabem in oculo tuo non vidas.* Per festucam autem Sacri Interpretes intelligunt levia, seu venialia peccata. Et Matthæi 12. dicitur rationem reddendam esse Deo de quocũq; verbo otioso, quod tamen non esse mortale, satis ex se liquet. Et Ioannes in sua Canonica frequenter dicit: Neminẽ esse sine peccato, quod rectè nõ potest intelligi de mortali, cũ multis sanctissimis viris concessum sit, nũquam amisisse gratiam, quam per baptismũ accepere. Et sic necesse est intelligere præfatum dictum de peccatis venialibus, à quibus solũ Virgo MARIA ex specialissimo privilegio libera fuit.

Sicut autem transacto actu peccati mortalis, relinquitur aliquid habitualiter, quod maculam appellamus, ita proportionabiliter transacto actu peccati venialis, aliquid habitualiter perseverat, quod etiam vocamus maculam, seu peccatum veniale habituale, vt cum pluribus loquamur: & quemadmodum macula peccati mortalis consistit in privatione gratiæ sanctificantis, & hominem denominat simpliciter peccatorem, & iniustum, ita macula peccati venialis consistit in carentia fervoris, seu nitoris gratiæ, & hominem (alias iustum) denominat tepidum, & sordidum macula secundum quid. Quam maculam ex venialibus relinqui, & non præcisè reatum, & pœnam significatur in Scriptura 1. Ioan. 3. ibi: *Qui lotus est, non indiget, nisi vt pedes lavet.* Vbi exprimitur, nos quandoque mundari à venialibus, quod non verificaretur, nisi venialia aliquam maculam relinquerent. Et ad Ephæs. 5. dicitur, quod Christus exhibebit sibi Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam, aut rugam, quod intelligitur non in hac vita, sed in futura: vnde Ecclesia in præsenti vita habet suas maculas in iustis, id est, culpas leves.

Consistere autem hanc maculam in carentia, non quidem gratiæ, sed nitoris eius, sivè in diminutione fervoris charitatis, docuit Div. Thom. supra quæst. 89. artic. 1. ibi: *Macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur; sicut autem in corpore est duplex nitor: vnus quidem ex intrinseca dispositione membrorum, & coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente, ita etiam in anima est duplex nitor: vnus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit, neque diminuit habitum charitatis, & aliarum virtutum, sed solum impedit earum actum; macula autem importat aliquid manens in re maculata, vnde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris, quam actualis: vnde propriè loquendo peccatum veniale non causat maculam in anima, etsi alicui dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum.* Sic Div. Thom. Ex quibus constare potest, quod peccatum veniale sit macula animæ, non talis simpliciter, quæ aliquid de gratia, & charitate auferat, sed secundum quid per modum retardantis, nè prompte, & fervide feramur in Deum.

Dicitur autem fervor charitatis, inquit Div. Thom. 3. p. quæst. 87. art. 1. & in 4. dist. 16. q. 2. artic. 1. quæstiunc. 1. ad 2. per similitudinem, secundum, quod ad exteriora quodammodo ebulliendo refunditur. Ex illa autem parte, qua veniale committitur, charitatis fervor non apparet, sed aliquid præter charitatem: vnde quamvis sit fervor charitatis quantum ad aliqua, potest esse tepiditas quantum ad alia, consistit autem hæc tepiditas in quadam elongatione charitatis voluntarie contracta, & ad præteritum actum non retractatum habitudinem dicens, animam infuscans, & habitualiter maculans. Vnde idem Div. Thom. art. 2. quæstiunc. 1. ad primum inquit: *Dicendum, quod macula potest esse dupliciter, vno modo per privationem pulchritudinis, & sic in veniali non manet aliqua macula, quia non tollit gratiam, quæ est animæ decor: alio modo per hoc, quod pulchritudo, quæ est gratiæ, impeditur, ne exterius appareat, sicut per pulverem pulchritudo faciei fœdatur, & talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiæ, ne in actib⁹ exter.⁹ osẽdatur.* Quod & declaratur exẽplo corporis gravis, cui

nihil gravitatis auferetur; & tamen propter impedimentum obſiſtens prohibetur deſcendere.

1020 Ex macula animæ ſequitur Dei offenſa, nam ſicut dum homo per peccatum grave à Deo avertitur, tollitque affectivè à Deo rationem vltimi finis, & ideò reſultat in Deo offenſa, ita cum per peccatum veniale à Deo divertit (ſervato tamen ordine habituali ad ipſum tanquam ad finem vltimum) tollit ab eo, non quidem rationem vltimi finis, ſed ſolam extenſionem, & terminationem actualem ad opus, in quo venialiter delinquit, impedit enim, ne Deus per modum vltimi finis dominetur actu prędicto operi: vnde fit, vt prædicta offenſa non evadat ſimpliciter infinita, ſed finita, & limittata, atque finita ſatisfactione expiabilis ſit, vt Deo dante, explicabimus in tractatu de Incarnatione. Habet tamen huiuſmodi offenſa tantam cum macula peccati venialis connexionem, vt nec macula poſsit auferri, quin tollatur offenſa, nec offenſa remitti, quin deleatur macula; fundatur quippè offenſa in macula, & cum ea permanet, vel delетur, ſicut proportionabiliter in peccato gravi, & offenſa ei correſpondente cõtingit. Ex quibus infertur peccatum veniale in ſtatu elevationis remitti nõ poſſe homini exiſtenti in peccato mortali, cuius ea eſt ratio, nam peccatum veniale conſiſtit in carẽtia nitoris gratiæ, & fervoris charitatis; ſed nitor gratiæ, & fervor charitatis ſupponunt eſſentialiter gratiam, & charitatem: ergo remiſsio peccati venialis, quæ eſt reſtitutio illius nitoris, ſupponit gratiam, & charitatem, quibus poſitis, impoſsibile eſt, quod peccatum mortale perſeveret.

Deinde homo in mortali exiſtens nullum actum elicere poteſt, per quem peccatum veniale efficaciter retractet: qui enim perfectè dolet de venialibus, à fortiori debet de mortalibus, & ſic vel hæc etiam expellit, vel illa nõ excludit. Placet audire ſuper hoc D. Thom. 3. p. q. 87. art. 4. & in 4. diſt. 16. q. 1. art. 1. quæſtiunc. 3. in corpore vbi ait: *Remoto priori, remouetur poſterius, nec poſterius reſtituitur, niſi priori reſtituto. Feruor autem charitatis, cui veniale opponitur eſt poſterior ipſa charitate: vnde quando charitas non reſtituitur, nec feruor charitatis reparari poteſt, in qua reparatione conſiſtit peccati venialis dimiſsio, ſicut etiam in reparatione charitatis dimiſsio mortalis, & ideò non poteſt veniale dimitti, cui mortale non dimittitur.*

Infertur ſecundo peccatum veniale huius ſtatus non poſſe deleri per actus purè naturales. Nam cum huiuſmodi peccatum conſiſtat in carentia voluntaria fervoris charitatis, deleri nequit, ſaltem directè, niſi per ipſum fervorem, qui ſupernaturalis eſt, vt ex ſe patet. Et cum prædictum peccatum offendat Deum ſupernaturalem Authorem, & finem, retractari non valet, niſi ex aliquo motivo ſupernaturali: atque adeò nequit adhũc indirectè expelli per actum, qui ſit merè naturalis. Accedit etiam, omnem actum naturalem, ſi purè naturalis ſit, ſufficienter contineri in proprijs hominis viribus: vnde ſi peccatum veniale huius ſtatus poſſet per actum entitativè naturalẽ deleri, poſſet etiam deleri per proprias vires, & independenter à miſericordia Dei, & ab omni ſpeciali gratia, tàm extrinſeca, quàm intrinſeca.

Hinc merito D. Th. q. 87. art. 2. ad 1. dixit: *Remiſsio venialium eſt effectus gratiæ.* Et art. 4. in corp. *Dicendum, quod remiſsio culpæ cuiuſcumque numquam fit, niſi per virtutem gratiæ, quia vt Apoſt. dicit Rom. 4. Ad gratiam Dei pertinet, quod Deus alicui non imputet peccatum, quod Gloſſa ibi exponit de veniali.* Gratia autem habitualis, quamvis indiſpenſabiliter requiratur ad remiſsionem venialis, tamen non eſt forma, peccatum veniale remittens, ſed expedit ſubiectum, vt poſsit in actum fervoroſum exire, per quem formaliter peccatum remittitur, vtpotè per formam, cuius privatio eſt macula relicta ex veniali actuali. His ergo ex fragmentis Thomiſtarum breviter prælibatis, ſit.

§. II.

Vtrùm peccatum veniale remitti poſsit abſque aliqua intrinſeca ſubiecti mutatione?

1021 PArtem affirmãtem huius quæſiti tenuere ex Antiquis Scotus in 4. diſt. 15. quæſt. 1. Gabriel diſt. 16. quæſt. 5. artic. 3. Maior diſt. 21. quæſt. 1. Et ex modernis illam tenent omnes, quibus familiare eſt aſſe-

aſſerere per ſolam extrinſecam condonationem poſſe peccata mortalia remitti, quorum plures, vt certum ſupponunt per condonationem extrinſecam poſſe remitti venialia, indeque à paritate venialium procedunt ad idem dicendum de mortalium remiſsione. Oppoſita tamen ſententia, quod videlicet ad remiſſionem venialium requiratur intrinſeca mutatio peccatoris, communis eſt inter Theologos, ſpecialiter Thomiſtas.

Sitque noſtra concluſio. Peccatum veniale auferri nequit abſque ſubiecti intrinſeca mutatione. Probat. Nam repugnat auferri peccatum veniale, quin auferatur aliquod ex principijs, à quibus in ſuo fieri, & conſervari dependet adæquatè, nunquam diù prædicta principia permanent, opus eſt, quod maneat idem effectus; ſed nullum ex prædictis principijs auferri poteſt abſque aliqua mutatione intrinſeca ſubiecti, in quo exiſtit peccatum veniale: ergo repugnat huius remiſsio abſque intrinſeca mutatione ſubiecti. Prob. Min. Principia, à quibus adæquatè dependet peccatum veniale, ſunt actus non retractatus, per quem inducitur carentia fervoris charitatis, per quem formaliter conſtituitur, & homo, in quo veniale recipitur; atqui nihil horum auferri vellet ſine mutatione intrinſeca ſubiecti, in quo eſt peccatū veniale: ergo. Prob. Min. Nam actus vt non retractatus ceſſare nequit, niſi per oppoſitam retractationem, carentia etiã fervoris tolli non valet, ſaltem directè, niſi per ipſum charitatis fervorem, qui eſt aliquid intrinſecum: homo denique permanet niſi deſtruatur; at hæc omnia important aliquam intrinſecam ipſius hominis mutationem: ergo nullum ex principijs, à quibus veniale habituale adæquatè dependet, auferri valet abſque mutatione intrinſeca ſubiecti, in quo veniale exiſtit.

1022 Dicis cum Scoto, quod tranſacto actu peccati venialis, non remanet, niſi reatus ad pœnam ipſi correſpondentem; hic autem reatus, ſivè obligatio ad ſubeundam pœnam poteſt à Deo tolli ſine aliqua intrinſeca mutatione illius, qui venialiter deliquit, & ſic abſque intrinſeca mutatione peccatoris poterit fieri remiſsio peccati venialis. Sed contra eſt. Nam ille reatus, ſeũ obligatio ad pœnam debet neceſſariò oriri, ſeù fundari ſuper aliquid manens in eo, qui pro peccato obligatur: neque enim ſolum fundatur in actu peccati venialis, qui tranſivit, hoc ipſo quod commiſſus eſt, ſed debet manere, vt maneat prædicta obligatio; hoc autem ſic manens dicimus maculam peccati, quia ex ipſo actu peccati relicta eſt, vt malum intrinſecum animę, quæ venialiter peccavit, & vt deleatur peccatum, neceſſariò auferri debet: hoc autem auferri nequit, niſi ille, qui peccavit, intrinſecè mutetur, & ſic ad remiſsionem venialis indiſpenſabiliter requiritur intrinſeca mutatio peccatoris.

Dicis illam, quam dicimus maculam, vel propriè maculam non eſſe, vel eſſe tantum ſecundum quid, vt docet D. Th. locis ſupra citatis, & ſic vt illa auferatur, non requiri, quod peccator intrinſecè mutetur. Sed contra eſt. Nam licèt macula illa tantum ſit ſecundum quid macula, quia nõ eſt privatio gratiæ, ſed fervoris charitatis, cui toli opponitur peccatum veniale, tamen eſt quid intrinſecum, & cum ſit privatio fervoris actus charitatis, nequibit auferi, niſi adventu formę, cuius eſt privatio: vnde ad illius ablationem neceſſarius eſt fervor charitatis, quo abſcutè, ſemper prædicta macula permanebit: ergo vt deleatur, requiritur neceſſariò, quod ille, qui venialiter peccavit, illam deponat, ad quod neceſſariũ eſt, quod intrinſecè mutetur.

§. III.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

1023 SED contra arguitur. Quia ſi ad remiſsionem peccati venialis non ſufficeret vel condonatio extrinſeca Dei, vel inflictio pœnæ condignæ, ſequeretur, quod peccata venialia aliquorum hominum, qui damnãtur, punirentur in æternum; conſequens eſt abſurdum: ergo venialia remittuntur, vel per condonationem extrinſecam, vel per inflictionem pœnæ. Prob. Sequela, quia damnati nullam recipiunt gratiam ſupernaturalem: ergo ſi venialia nõ delentur, vel per condonationem extrinſecam, vel per inflictionem pœnæ, puniẽtur pœna æterna. Falſitas autem huius ex eo deducitur, quia Deus non punit vltra condignum; venialia autem non merentur pœnam æternam: ergo abſurdum eſt,

quod venialia puniantur in æternum.

Ad hoc argumentum conceſſa Maiori, nego Min. Ad prob. dico, quod licèt venialia per ſe, & ratione ſui non mereantur pœnam æternam, tamen per accidens, & vt aſſociata mortalibus pœna æterna puniuntur, ſed hoc eſt per accidens, inquantum videlicèt non poſsũt remitti, niſi mortalia remittantur; hæc autem per ſe in inferno irremiſsibilia ſunt: & ſic per accidens ex coniunctione ad illa venialia in inferno irremiſsibilia reddũtur, & ſic in æternum puniri neceſſe eſt. Quę ſolutio eſt litera Div. Thom. q. 7. de malo artic. 10 ibi: *Peccatum veniale non meretur pœnam æternam ex ſpecie ſua, neque ex parte inhærentiæ ad ſubiectum per ſe loquendo, quia non priuat gratia, ſed per accidens fit irremiſsibile peccato mortali coniunctum, inquantum eſt in ſubiecto priuato gratia, & ſic per accidens punitur pœna æterna.* Sic D. Th.

Sed inſtas. Peccatum veniale ex coniunctione ad mortale non fit peccatum grave, ſed ſemper manet leve: ergo nunquam puniri debet pœna, qua punitur peccatum grave; ſed pœna æterna ſolum infligitur propter grave peccatũ: ergo nequit veniale pœna ęterna puniri. Itaque pœna nunquam debet excedere culpam, ſiquidem ſolum infligi poteſt ex proportione ad culpam: cum ergo culpa ſemper maneat levis, non erit iuſtum etiam per accidens peccatum veniale punire pœna æterna, quæ ſolum debetur pro culpa gravi. Ad hoc conceſſa prima Conſequentia, nego Minorem ſubſumptam. Nam pœna ęterna nõ ſolum infligitur propter grave peccatum, ſed etiam propter leve, quod per accidens redditur irremiſsibile. Itaque quamvis peccatum ſit leve, ſemper tamen, & pro ſemper manet leve, & nunquam dimittitur, neque in ſæcula dimittetur: vnde ſemper, & pro ſemper punitur illa pœna, qua dignum eſt, vt puniatur: vnde aliter, & aliter punietur peccator in inferno pro veniali, ac pro mortali, nam pro hoc punietur in inferno carentia viſionis beatæ, & pro illo alia pœna leviori, licèt vtraque pœna æterna ſit, quia in æternum durabit. Vnde cum conuenientia in æternitate pœnę ſemper habebitur diſcrimen inter pœnam pro mortali, & pœnam pro ſolo veniali.

1024 Secundo arguitur. Peccata venialia remittuntur in purgatorio; ſed non remittũtur per aliquam mutationẽ intrinſecam, per quam retractantur: ergo ſolum remittuntur per extrinſecam condonationem. Prob. Minor. quia voluntas animæ ſeparatæ eſt immutabilis: ergo nequit deteſtari peccata, quæ ſecũ ad purgatorium ducit. Tum etiam quia anima in purgatorio exiſtens per actus à ſe elicitos non meretur aliquod præmium æternum, vel temporale, alioquin poſſet ibi exiſtens in merito gloriæ proficere: ergo nec meretur remiſsionem peccati venialis. Tum etiam quia ſi anima in purgatorio exiſtens poſſet per actus à ſe elicitos deſtruere peccata venialia quoad culpam, pariter poſſet deſtruere quoad pœnam: cum maius quid ſit remiſsio culpæ, quam pœnæ; conſequens autem eſt falſum, alioquin per prædictos actus ſæpè repetitos poſſet pœnam ſibi impoſitam citiſsime abſolvere: ergo peccata venialia in purgatorio non remittuntur per actus ab anima elicitos.

Ad hoc argumentum nego Minor; nam venialia in purgatorio remittuntur quoad culpam per actum charitatis, quo anima deteſtatur peccata. Ad 1. prob. reſp. D. Thom. citata quæſt. de malo artic. 11. ad 2. ibi: *Dicendum, quod in futura vita non eſt aliqua mutatio voluntatis, quantum ad finem, vel quantum ad charitatem, vel gratiam; poteſt tamen eſſe aliqua accidentalis mutatio per remotionem impedimenti.* Et in 4. diſt. 21. quæſt. 1. artic. 3. quæſtiunc. 1. ad 3. *Dicendũ, quod venialia non variant ſtatum hominis, quia nec tollunt, nec diminuunt charitatem, ſecundum quam menſuratur quantitas gratuitæ bonitatis animæ, & ideò per hoc quod venialia dimittuntur, vel committuntur, talis manet anima, qualis priùs.*

Ad ſecund. dicatur, quod remiſsio venialis in purgatorio non conſequitur aliquod meritum, ſed fit per modum formæ, ſeù quaſi formæ phyſicè incompoſsibilis cum peccato veniali: vnde ex eo, quod prædicti actus non ſint meritorij in eo ſtatu, non ſequitur, quod non fiat ibi remiſsio peccati venialis. Quam reſponſionem indicat D. Th. in adducta quæſt. de malo in reſponſione ad 5. ibi: *Dicendum, quod remiſsio culpæ venialis nõ facit profectum ſpiritualem per ſe, ſcilicèt quan-*

quantum ad augmentum spiritualis boni, sed solum per accidens, scilicèt quantum ad remissionem impedimenti. Etenim (vt supra vidimus) peccatum veniale non tollit gratiam, nec charitatem, sed impedit, ne anima exeat in actum ferventem charitatis, & tollere huiusmodi impedimentum est remittere peccatum veniale.

Ad 3. nego Maior. Nam actus, quo detestatur anima venialia quoad culpã, habet incompossibilitatem cum illis quoad culpam, non autem habet incõpossibilitatem cum pœna temporali pro illis debita, & sic non sequitur, quod possit anima destruere venialia quoad earum pœnas. Nec huius petenda est ratio, nisi voluntas Dei volẽtis acceptare actus elicitos ab animabus purgatorij in satisfactionem pro pœnis sibi debitis, sed vult eas purgare per ignem.

1025 Arguitur 3. Si iustus habens venialia, & dormiens occideretur pro Christo, mundaretur ab omnibus suis peccatis venialibus, quoad culpam, & pœnam; & tamen non haberet aliquam mutationem intrinsecam, per quam venialia detestaretur: ergo nulla mutatio intrinseca desideratur, vt venialia possint auferri. Mai. videtur certa, quia martyrium habet rationẽ baptismi, ac proinde tollit omne peccatum, nisi apponatur obex, qui profecto adormiente non apponitur: ergo talis homo in prædicto casu mundaretur ab omni veniali absque intrinseca sui mutatione. Quod & satis expressit D. Th. 3. p. q. 87. art. 1. ad 2. dũ ait: *Dicendum, quod passio pro Christo suscepta obtinet vim baptismi, & ideò purgat ab omni culpa, & veniali, & mortali, nisi actualiter voluntatem peccato inhærentem inveneris.*

Ad hoc argumentum nego Minor. Nam martyrium tolleret venialia, non se ipso immediatè in genere causę effectivæ, sed sicut baptismus producẽdo aliquid intrinsecum in martyre, per quod martyr intrinsecè mutaretur. Quid autẽ illud esset, & quando contingeret, iam explicamus, quando enim, vel ante, vel intra martyrium non datur fervor charitatis detestans venialia, virtute baptismi excitaretur, & similiter virtute martyrij venialia detestaretur. Quando autem cõtingeret hæc exitatio? dico hoc contingere in instanti separationis animæ à corpore per gratiam, & auxilia data in martyrio: eliceret ergo ante ingressum ad gloriam actum fervidum charitatis, quo omnia venialia retractantur, & auferuntur quoad culpam, qua ablata, evanescerent quoque pœna: & sic non daretur mundatio à venialibus absque intrinseca mutatione peccatoris.

§. IV.

Virùm illud intrinsecum intrinsecè immutans peccatorem debeat esse aliquid ex natura sua pugnans cum venialibus, habensque propterea incompossibilitatem cum illis?

1026 REspondeo quod sic. Quoniam si illud intrinsecum non expelleret ex natura sua peccatum veniale, sed posset cum ipso componi, adhùc eo posito, permaneret ipsum peccatum: atque adeò huius destructio non fieret per aliquam intrinsecam mutationem, sed solum per extrinsecum favorem; consequens non debet admitti: ergo hæc mutatio intrinseca necessaria ad destruendum peccatũ veniale debet fieri per aliquid, quod ipsi ex natura sua repugnet, & cum ipso cõponi non possit. Ad hoc posset dici cum Oviedo illam intrinsecam mutationem solum requiri, vt dispositionem debitam ad venialium remissionem; non vero vt rationem formalem, sed hanc esse condonationem extrinsecam.

Sed contra est. Nam tunc dispositio per intrinsecam mutationem subiecti necessaria est, quando forma tribuens effectum formalem intrinseca est, non vero quando purè extrinseca est: tunc enim non requiritur, quod subiectum intrinsecè disponatur. Et ratio est, quia tunc dispositio intrinseca aptat materiam, vt ex illa possit educi forma, qũæ ex subiecto indispositio educi non valet; quando autem forma omninò extrinseca est subiecto, tunc subiectum non aptatur intrinsecè, quia tunc effectus formalis tantum est denominatio extrinseca, sicut esse visum in pariete; condonatio autem Dei omninò extrinseca est habenti peccata venialia: ergo vt tribuat effectum formalem remissionis venialiũ,

non indiget, quod subiectum intrinsecè disponatur; sed sufficiet, quod in ipso sint venialia, quæ sunt materia destruenda per ipsam extrinsecam condonationem: si ergo ad destructionem venialiũ requiritur intrinseca mutatio peccatoris, non requireretur, vt mera dispositio, sed vt ratio formalis.

Deinde peccata venialia non tolluntur, nisi per formam sibi oppositam; forma autem sibi opposita non est extrinseca condonatio: ergo non est dicendum, quod per extrinsecã cõdonationem vti per formam venialia tollãtur Prob. Mi. Nam peccatum veniale cõsistit in quodam intrinseco impediméto, quod obest fervori charitatis, vnde nisi charitas, quę tepida, fit per peccatum veniale, ferveat, peccatum veniale non tollitur: charitas autem non fervet per hoc solum, quod Deus vellit purè immanẽtei, quod ferveat, sed requiritur necessariò, quod ex Dei amore aliquid intrinsecum producatur in charitate, quod dicitur fervor charitatis, cui veniale opponitur, & cum quo ex natura rei incompossibile est: quod intrinsecum cum non producatur per purè extrinsecam condonationem, per ipsam, tanquam per formam, non auferetur veniale peccatum. Confir. hoc. Per extrinsecam condonationẽ nequit tolli, tanquam per formam oppositam, nisi id, quod infieri, & conservari solum à Deo dependet, at macula venialis neque infieri, neque in conservari à Deo dependet, sed solum à mala voluntate hominis: ergo peccatum veniale nequit tolli per purè extrinsecam condonationem.

Deinde Deus propriè nequit condonare, nisi offensam illi irrogatam, hanc autem condonare nequit habenti maculam, ex qua necessariò oritur offensa: nã quandiu macula manet, necesse est, quod Deus offendatur: ergo dum macula venialis non tollitur, semper manebit offensa; sed macula peccati nequit tolli per puram extrinsecam condonationẽ: ergo nequit veniale tolli per purè extrinsecam condonationem. Prob. Min. Macula est malum ipsius peccatoris, privãs intrinsecè illum favore charitatis, nec à Deo dependet infieri, neque inconservari, sed solum ex actu peccaminoso relinquitur: ergo à Deo per puram condonationem extrinsecam nequit tolli.

Itaque ex peccato potest Deus condonare pœnas illi debitas, & si tollatur macula, poterit condonare offensam; cæterum macula in se non est obiectum extrinsecæ condonationis: cum ergo ad remissionem venialis requiratur ablatio maculæ, & offensę, non poterit veniale per purè extrinsecam condonationem auferri.

1027 Tandem probatur conclusio. Quia vel posito illo intrinsecè immutante peccatorem, adhùc potest veniale permanere, vel non? Si hoc secundum eligatur, habet suum intentum cõclusio: si dicatur primum, adhùc erit necessaria aliqua mutatio, quæ peccatũ veniale excludat; cumque huiusmodi mutatio debeat esse intrinseca, & quæ ipsum hominem intrinsecè immutet, sequitur, vel procedendum esse in infinitum, vel sistendum esse in aliqua mutatione intrinseca, quæ ponat aliquid incompossibile cum pecato veniali, ipsumque omninò excludat. Dicis, quod sicut in remissione peccati mortalis habentur duæ mutationes intrinsecæ, altera purè dispositiva, & altera formalis: ita suo modo in remissione venialium haberi debent duę intrinsecæ mutationes, altera per actum imperfectum, puta per attritionem, & altera per gratiam, quarum prima erit dispositio, & secũda erit formalis, vtpotè exhibita à forma intrinseca: etenim peccata formaliter remitti nequeunt, nisi per gratiam habitualem.

Sed contra est. Nam ratio sic philosophandi in remissione mortalium non militat in remissione venialium: ergo hæc non est necesse, quod fiat per eadẽ principia, per quæ fit remissio mortaliũ. Prob. Antec. Etenim peccatum mortale est vera privatio gratiæ gratia autem nõ infunditur, nisi subiecto, quod ad illam intrinsecè se disposuit, & sic præter mutationem intrinsecam, quæ est per gratiam requirit aliam intrinsecam dispositivam; at peccatum veniale non est privatio gratiæ habitualis, sed est tantũ privatio fervoris charitatis: vnde per hoc solum, quod subiectum eliciat actũ ferventem charitatis, mundabitur adæquatè à peccato veniali habituali. Quæ poterant facere contra hanc conclusionem, dilolventur §. sequenti.

(§)

§. V.

§. V.

Vtrùm ad remiſſionem venialium ſufficiat gratia habitualis, an requiratur aliquis actus elicitus ab eo, qui venialiter peccauit?

1028 PATER Herice 1. p. diſp. 17. c. 2. num. 30. aſſerit gratiam habitualem ſecundum ſe nõ opponi cum macula venialis; opponi tamen cum ea cauſalitatem, ſeù actionem, qua aliquando producitur. Vnde aſſerit Deum producentem gratiam habitualẽ ex intentione remittendi venialia illam producere per actionem quandam incõpoſsibilem cum illis venialibus, quæ intendit remittere, per quam gratiam illa non remitteret, ſi ex hac intentione illã non produceret: vnde ſi gratiam producat, & non ex intentione remittendi aliqua venialia, talis gratia defacto nullum veniale remittet. Hanc opinionem refert, & refutat Oviedo Ieſuita hic tract. 8. controv. 5. puncto 3. Quia diſtinctionem actionum omnes deſumunt ex termino, & principio activo; ex quocunque autem fine Deus gratiam producat, terminus productus eſt idem, vt fatetur ipſe Herice. Similiter principium activum etiam eſt idem, quia hoc eſt omnipotentia: ergo nullum eſt caput, ex quo hę actiones diſtinguantur, ita vt gratia producta per vnam actionem remittat venialia, & alia producta ex alio fine ea non remittat.

Cui argumento reſp. Herice principium activum non eſſe idem, quia volitio divina, à qua procedit, eſt principium activum actionis, & hæc eſt diverſa ſecundum diverſitatem finium, quos reſpicit illa volitio, tanquam formalia obiecta. Hæc autem ſolutio falliſsima eſt: nam neque actiones diſtinguntur ex ſola diverſitate finium, neque volitio eſt principium activum, à quo fit actio exterius productiva, ſed tantum eſt conditio applicans omnipotentiam, ſeù illam determinans ad operandum: ac proinde eadem erit actio, ſivè ab hac volitione, ſivè ab illa procedat, dum provenit ab eodem principio activo, ſeù ab eadem virtute productiva.

Secundo impugnatur hic modus dicendi. Cauſalitas gratiæ ratione ſui nihil efficere poteſt præter gratiam, cuius cauſalitas eſt, & ſi quid efficiat, debet hoc efficere per gratiam, cuius eſt cauſalitas; at gratia (vt inquit Herice) non valet expellere venialia, cum quibus cõpoſsibilis eſt: ergo neque eius cauſalitas remittet venialia. Tertio. Macula venialis, cum ſit privatio, non gratiæ, nec charitatis, ſed ſolius fervoris charitatis, non poteſt expelli à ſubiecto, niſi per adventum talis fervoris: neque enim privatio alicuius formæ poſitivæ aliomodo tolli poteſt, niſi per formam poſitivam, cuius eſt privatio: ergo nequit tolli per cauſalitatem gratiæ ex hoc motivo, vel ex quocunque alio.

1029 Exploſo modo dicendi Patris Herice, ſequitur modus dicendi Vazquez, & aliquorum recentiorum, qui illum ſequuntur. Aſſerit ergo hic Auctor hic diſp. 207. cap. 4. num. 28. & ſequentibus gratiam habitualem ſecundum ſe non opponi cum veniali; opponi tamẽ, vt dicentem ordinem ad attritionem, vt meritum de congruo, ita vt quando gratia datur intuitu attritionis, tanquã præmium reſpondens condignitati attritionis, venialia non expellat, & ita gratiam datam extra Sacramentum intuitu attritionis elicitæ ab homine iuſto cum veniali componi. Quando autem gratia data intuitu attritionis excedit illius condignitatem, expellet veniale, ad quod terminatur attritio: & ita gratia data vi Sacramenti intuitu attritionis, quę ſupponitur, tãquam diſpoſitio, venialis maculam extinguit, quia gratia iſta excedit condignitatem attritionis, quia ſi attritio elicita fuit ab homine peccatore, nullam condignitatem habebat, & ſi elicita fuit ab homine iuſto, & ſi condignitatem habebat ad aliquam habitualẽ gratiam, non tamen ad tantam, quanta eſt illa, quæ datur in Sacramento.

Hæc autem ſententia non placet. Nam non poſſumus concipere, quid adquirat gratia habitualis ex eo, quod detur intuitu attritionis, tanquam meriti decongruo, ratione cuius actu expellat veniale, quod non haberet, ſi eadem gratia ſub merito decondigno caderet attritionis: gratia enim intrinſecè, & ſecundum ſuam entitatem intrinſecè eadem eſt, extrinſeca autem denominatio nihil videtur poſſe conducere ad expulſionem venialis, neceſſariò faciendam

per

per incompoſsibilitatem formæ intrinſecè inhærentis,& phyſicè informantis. Vrgetur hoc. Extrinſeca denominatio reſpectu animæ venialiter infectæ,ſeù actus Dei per ſe non poteſt extinguere veniale,quod Vazquez cum ſuis tenet, & defendit,& ideò negant poſſe veniale remitti per extrinſecam condonationem; gratia autem,cui advenit extrinſeca denominatio meriti excedentis condignitatem attritionis eadem eſt, & eodem prorſus modo ſubiectum informat: ergo ſi extrinſeca denominatione ſecluſa veniale non expellebat, neque hac adveniente veniale expellet.

Confir. Expulſio formæ contrariæ, ſeù incompoſsibilis fit media informatione phyſica formæ expellentis, & medio modo afficiendo ſubiectum, quem phyſicè habet forma expellens; ſed informatio & modus afficiendi ſubiectum eſt idem,hac extrinſeca denominatione adveniente, vel non adveniente: ergo expulſio venialis eodem modo continget,vel non continget, quidquid ſit de hac extrinſeca denominatione. Dices cum Vazquez gratiam ſic datam intuitu attritionis eſſe gratiam reconciliationis, ideòque ex vi illius hominem recõciliari cum Deo circa culpam commiſſam,quæ non poteſt non remitti ex vi reconciliationis.

Explicemus hoc, vt ſi fortè quid rei in eo inveniamus. Gratiam eſſe gratiam reconciliationis, vel dicit eſſe remiſsivã venialis,vel dicit dari intuitu attritionis ſupra illius condignitatem? Si primum dicit, de hoc eſt quæſtio, quomodo poſsit gratia,quæ ex ſe non eſt gratia reconciliationis, nec remiſsiva venialis talis conſtitui per extrinſecam denominationem: ſi eſſe gratiam reconciliationis importat formaliter ſecundum, videlicèt dari intuitu attritionis ſupra illius condignitatem, hoc extrinſecum eſt, & non poteſt dare gratiæ incompoſsibilitatem cum veniali,quam per ſe non habet. Reſpondet Meracius gratiam ex ſe eſſe incompoſsibilẽ cũ peccato veniali in actu primo; ad hoc autem vt in actu ſecundo illud expellat,depẽdere ab aliquo extrinſeco, videlicèt ab eo, quod Deus illam producat dependenter ab hac intentione,ſeù intuitu attritionis ſupra illius condignitatem.

Sed contra eſt. Quia forma,quæ formaliter cum alia eſt incompoſsibilis, eo ipſo quod informat ſubiectum,independenter à quocunque alio exigit expulſionem alterius formæ, quia hanc exigit præcisè per ſuam entitatem, per quã eſt incompoſsibilis cum illa, vt videre licèt in alijs quibuſcunque contrarijs. Tandem impugnatur hic modus dicendi. Quia gratia data ex hoc, vel ex illo motivo ſemper habet eundem effectum formalem primarium: ergo & habebit eundem ſecundarium, cum hic ab illo dependeat.

1030 His refutatis modis dicendi à Patre Oviedo, ſuum prætendit ſtatuere modum dicendi,& puncto 4.n.55 inquit: affirmo ergo in Sacramẽto poſſe remitti venialia, vel per condonationem à Deo factam,poſita attritione,tanquam diſpoſitione, & ſimul coniũcta cum receptione Sacramenti, & gratia intuitu illius collata, vel per ſatisfactionem oblatam à Chriſto Domino,acceptatam dependenter à gratia Sacramenti, & attritione illam præcedente, tanquam diſpoſitione: vtrunque enim facilè potuit à Deo fieri. Quo autem ex iſtis modis defacto venialia remittantur, exiſtimo, ſine divinatione dici nõ poſſe: vterque enim eſt ſufficiens ad venialium remiſsionem,& vterque Deo digniſsimus, & vtroque Chriſti opera in cauſa erunt huius remiſsionis: qua propter nulla ratio ex natura rei poteſt deſumi,qua probetur Deum hoc modo potiùs, quam illo venialia remittere. Ex Patribus enim, Eccleſiæ authoritate, & Concilijs tantũ habetur venialia remitti in Sacramento, quando illorum attritio præceſsit,& hãc remiſsionem eſſe ex Chriſti meritis. An verò Chriſti merita influant in hanc remiſsionem per modum meriti inclinando volũtatem divinam,vt eam ponat, vel per modum cõdignæ ſatisfactionis, nulla Patrum, vel Doctorum authoritate fulcitum video.

Dicuntur autem venialia remmitti per gratiam Sacramentalem, non quia hæc in genere cauſæ formalis venialiũ maculam expellat,ſed quia dependenter ab illa venialia,quorum attritio præceſsit, extinguuntur, ſivé ex voluntate Dei condonantis,poſita illa gratia,& attritione præcedente,ſivè quia dependenter ab eadem gratia,& attritione Deus acceptavit Chriſti ſatisfactionem loco condignæ

dignæ satisfactionis, quam peccator pro venialibus debebat offerre, qua acceptatione posita, iam in peccatore nulla inest obligatio satisfaciendi pro venialibus, neque hæc moraliter perseverant, sed extinguuntur ex vi cõdignæ satisfactionis, quam pro illis Christus obtulit, Deo volente illam acceptare. Sic Oviedo.

Sed modus dicendi relatus ex eo non placet. Tum quia solum loquitur de remissione venialium intra Sacramentum, & non docet, quomodo venialia extra Sacramentum remittantur. Tum etiã quia adhuc non ostendit formam, per quam venialia remittantur, nam condonatio extrinseca in primis, licèt possit habere locum circa deletionem pœnarum debitarum venialibus, non tamen potest remittere maculas eorum, quæ cum sint privationes formæ intrinsecæ, nempè fervoris charitatis, vt deleantur, indispẽsabiliter requirunt formam intrinsecam ad sui remissionem. Tum etiam quia ponere quod condonatio extrinseca de facto est forma remissiva peccatorum, non elongatur ab hæresi, quæ affirmat de facto peccata remitti non per formam, nobis intrinsecè inhærentem, nam licèt salvet, quod aliqua peccata, nempè mortalia non remittantur per formam purè extrinsecam, tamen dum hoc affirmat de venialibus, fit ab istis ad illa non levé argumentum.

Idemque argumentum efformo de Christi satisfactione: hæc autem nisi applicetur per formam intrinsecam, tantũ est causa vniversalis, & sic non sufficit ad deletionem venialium: deficit ergo hic modus dicendi in eo, quod pro remissione venialium non assignat formã nobis intrinsecus inhærentem. Deinde Sacramentum solum remittit peccata effectivè, id est, per formam, quam in suscipiente producit; producit autem gratiam, & per hanc expressè dicit Oviedo, quod non remittuntur venialia: restat ergo, quod pro forma remittente solum assignet merita Christi, quæ est forma merè extrinseca, impotens ad auferendam maculam venialium.

§. VI.

Statuitur verus modus dicendi.

1031 SIT conclusio. Ad remissionẽ peccati venialis non sufficit solius gratiæ sanctificãtis communicatio, sed indispensabiliter requiritur aliquis actus elicitus ab homine, in quo existit veniale. Sic communiter Thomistæ, & prob. authoritate Div. Th. 3. p. q. 87. art. 2. ad 1. ibi: *Remissio venialis est effectus gratiæ per actum, quem de nouo elicit; non autem per aliquid habituale de nouo animæ infussum.* Et ad 3: *Ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens ex gratia.* Et art. 4. ad 2. *Ad remissionem peccati venialis non requiritur noua infusio gratiæ habitualis; requiritur tamẽ aliquis gratiæ actus.* Et in 4. dist. 16. q. 2. artic. 3. quæstiunc. 1. Et q. 7. de malo art. 11. ad 4. *Dicendum, quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis.* Et ratione prob. sic. Carentia voluntaria fervoris charitatis, in qua consistit macula peccati venialis, auferri non valet, nisi per efficacem præcedentis peccati retractationem, vel directè per restitutionem prædicti fervoris; sed retractatio importat aliquem actum, fervor etiam, inquantum talis, nõ dicit habitum, alioquin peccatum veniale aliquem habitum excluderet, sed importat extensionem, & expeditionem quandam ad bona opera: ergo forma, quæ requiritur, & sufficit ad venialium remissionem, non consistit in gratia sanctificantem, sed necessariò importat aliquam hominis operationem.

Secundo prob. Quia forma expellens peccata venialia debet ipsis repugnare, & esse illis incompossibilis; at gratia, & alia dona habitualia non habent incompossibilitatem ex natura rei cum peccatis venialibus, è contra vero plures sunt actus, qui peccata venialia secum nõ permittunt: ergo mutatio requisita ad remissionem venialium non consistit in infusione alicuius doni habitualis, præcisivè sumpti, sed necessariò complectitur aliquam hominis operationem. Istis respondebis solum concludere de gratia habituali secundum se; non vero de illa, vt determinata per aliquem modum, vel sacramentalem, vel specialis nitoris; nam sic accepta habet specialem repugnantiam cum venialibus, saltem in determinata materia, puta gratia Sacramẽti Eucharistiæ cum peccatis venialibus indevotionis, aut minoris reverentiæ.

Sed contra sic argumentor. Nam gratia Sacramentalis non communicatur adultis, nisi dependenter ab actibus, quibus

bus ad legitimam Sacramentorum ſuſceptionem diſponuntur, vnde hæc averſio non ſalvat, quod gratia ſanctificans, & alia dona habitualia expellant peccata venialia independenter ab aliqua hominis operatione. Tum etiam quia gratia Sacramentalis non impedit peccata venialia, ſiquidem habens prædictam gratiam poteſt in ſenſu compoſito peccare venialiter: ergo huiuſmodi Sacramentalis gratia ſecundum ſe ſumpta inſufficiēs eſt ad expellendum peccata venialia. Tū quia Apoſtoli, & alij Viri ſanctiſsimi prędictam gratiam Sacramentalem, & alios modos habituales habebant; & nihilominus cōfitebantur, ſe ſimul habere peccata venialia: ergo idem quod priùs.

Tum etiam quia, vt inquit Div. Th. q. 7. de malo art. 11. ad 14. omnia Sacramenta Nova legis ſunt inſtituta ad conferendam gratiam, non autem requiritur ad remiſsionem peccatorum venialium novæ gratiæ infuſsio, & ideò nec extrema vnctio, nec aliquod Sacramentum Novæ legis eſt inſtitutum principaliter cōtra peccata venialia: ergo ſalvatur effectus principaliter intentus in Sacramento, nempè gratia Sacramentalis, quamvis peccata venialia non remittantur, atque adeò huiuſmodi gratia non eſt forma ſufficiēs ad eorum deſtructionem. Quod autem dicitur de modo nitoris, eſt profecto petitio principij, quia gratia redditur nitens, & fervens per abſentiam peccatorum venialium, pro quorum deſtructione formam inveſtigamus ſufficientem.

1032 Sed inſtas contra hoc. Nam donum confirmationis eſt aliquid habituale; & tamen poteſt dari aliquod donum confirmationis adeò perfectum, vt peccata venialia non permittat, vt patet in B. Virgine: ergo aliquod donum habituale poteſt habere ſufficientem oppoſitionem ad excludendum peccata venialia. Idemque à fortiori dicendum eſt de lumine gloriæ, quod ſicut conſtituit hominem beatum, ita reddit ipſum immunem à miſeria cuiuslibet peccati. Similiter vnio hypoſtatica eſt aliquid habituale; ſed talis vnio nullum permittit peccatum veniale, vt communiter tradunt Theologi 3. p. q. 15. ergo peccatum veniale non expoſcit indiſpenſabiliter aliquam hominis operationem: deleri ergo poterit per aliquā gratiā habitualē.

Cæterum hæc non infringunt rationem noſtram. Vnde ad primum dico, quod donum cōfirmationis ex terminis non habet incompoſsibilitatem cū omni veniali: nam multi confirmati in gratia peccarunt venialiter, vt per ſe notum eſt. Poteſt tamen aliquando hoc donum in tantum eſſe perfectum, vt tollat partim ab intrinſeco, partim ab extrinſeco poteſtatem proximam peccandi venialiter, quatenus impedit omne dictamen defectuoſum, & omnem inordinatam affectionem: quod credimus B. Virgini fuiſſe conceſſum. Cæterum quamvis huiuſmodi donum ſit adeò perfectum, minimè tamen excluderet habitualia venialia, quæ in proprio ſuſceptivo præſupponeret, niſi dependenter ab aliqua operatione, per quam venialia retractarentur, & fervor charitatis reviviſceret. Quod apparet in animabus purgatorijs, quæ ita ſunt confirmatę in bono, vt non poſsint deinceps ampliùs peccare; & nihilominus per huiuſmodi donum non mundantur à peccatis venialibus, ſed indigent aliquo actu, ſivè operatione à ſe elicita, vt peccata in hac vita commiſſa, & quoad culpam non dimiſſa poſsint excludere, vt tradit D. Th. q. 7. de malo art. 11. in corp. vbi de prædictis animabus inquit: *Et ideò oportet dicere, quod venialia remittuntur eis poſt hanc vitam etiam quantum ad culpam eo modo, quo remittuntur in hac vita, ſcilicèt per actum charitatis in Deum, repugnantem venialibus in hac vita commiſsis.* Et ad 9. inquit: *Remittit ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiæ, non ſolum ſecundum quod eſt in habitu, quia ſic compatitur veniale peccatum, ſed proùt exit in actum charitatis deteſtantis veniale peccatum.*

Sed pro veritate hic ego diſtinguerem inter donum, quo remittuntur venialia iam commiſſa, & inter dona, quæ tollunt poteſtatem proximam peccandi venialiter: & dicerem tranſeat, quod donum auferens potentiam proximam peccandi venialiter poſſet eſſe donū habituale, quia poteſt eſſe ita excellēs, quod ratione illius debitum ſit ſubiecto, quod nunquam ei permittatur peccare venialiter: & ſic B. Virgo tantam gratiæ plenitudinem accepit, quod ratione illius numquam Deus permiſſerit illi in aliquod veniale labi. Vnde inquit D. Tho-

quod

quod ex vi ſanctificationis eius accepit gratiam in tanta plenitudine, vt nunquã adhùc venialiter peccaret. Ad remittendum autem venialia commiſſa, cum hęc eſſentialiter conſiſtant in privatione feruoris charitatis, & feruor nequeat conuenire, niſi actibus, dicerem non ſufficere habituale donum, ſed requiri indiſpenſabiliter actum charitatis. Per quod ſolverem argumentum deſumptum ex impeccabilitate B. Virginis, & ex lumine gloriæ. Et ad illud de vnione hypoſtatica, dico, quod ſi Verbum aſſumeret humanitatem exiſtẽtem in peccato veniali, hoc ipſo quod talis humanitas terminaretur Verbo, deſtrueretur peccatum ad deſtructionem ſuppoſiti, quod illud commiſiſſet: & ſic non indigeret feruore charitatis ad ſui remiſsionem: neque enim illa eſſet propriè remiſsio, quæ requirit neceſſariò permanentiam ſubiecti, quod peccauit.

§. VII.

Quæ, & qualis operatio deſideretur ad neceſſariò remittenda venialia peccata?

1033 VIdimus non ſufficere gratiam habitualem ad remiſsionem venialium, ſed requiri ſubiectum mutari intrinſecè per aliquã operationem à ſe elicitam, reſtat modo videre, quæ, & qualis ſit iſta operatio. Et ſuppoſito, quod hæc operatio debeat eſſe ſupernaturalis, quia naturalis nullam habet oppoſitionem cum illis, reſtat videndum, vtrùm attritio ſupernaturalis à iuſto elicita, & ad peccatum veniale relata ſit ſufficiens ad deſtruendum venialia? An verò requiratur, quod ſit contritio, vel actus charitatis? Circa quod quæſitum prima ſententia affirmat requiri indiſpenſabiliter ad venialium remiſsionem contritionem, vel actum charitatis, & quidem loquendo extra Sacramentũ communis eſt hæc ſententia inter Doctores. Sed loquendo de remiſsione venialium intra Sacramentum, quidam eã limittant exiſtimantes attritionem Sacramento coniunctam ſufficere ad prędictum effectum. Abſolutè tamen contritionem requiri probant ex D. Tho. 3. p. q. 87. art. 4. ad 2. ibi: *Licèt ad remiſsionem venialis non requiratur noua infuſio gratiæ habitualis, requiritur tamen aliquis actus gratiæ, qui non poteſt eſſe in eo, qui ſubiacet peccato mortali*, conſtat autem, quod attritio ſupernaturalis poteſt exiſtere in habente peccatum mortale, & idem eſt de alijs actibus ſupernaturalibus, excepto actu perfectę contritionis, ſeù charitatis: ergo iuxta D. Tho. non ſufficit actus attritionis ſupernaturalis, ſed requiritur contritio, vel actus charitatis.

Confir. Nam D. Th. in 4. d. 16. q. 2. art. 2. vbi exprofeſſo agit de forma remittente venialia, nullam aliam inquit ſufficere niſi contritionem, vel dilectionem charitatis, quam ibi appellat feruorem charitatis. Et loco ex 3. p. adducto art. 1. reſolvit abſque pœnitentia formali, vel virtuali peccata venialia non poſſe remitti; pœnitentia verò virtualis non eſt attritio, ſed actus charitatis. Et artic. 2. ſequenti in ſolut. ad 2. vbi ait: *Dicendum, quod peccatum veniale nunquam remittitur ſine aliquali actu pœnitentiæ virtutis, explicitè ſcilicèt, vel implicitè, vt ſupradictum eſt*, nempè vt præcedenti; attritio autem nullomodo eſt actus pœnitentiæ virtutis, vt ex diuerſitate motivorum ſatis oſtenditur: ergo.

His reſp. aliqui, quod licèt attritio ſecundum ſe non ſufficiat ad remiſsionem venialium; nihilominus, vt procedens à gratia ſanctificante, & per illam formatur, ſufficiens eſt ad prædictum effectum, & comprehenditur ſub nomine contritionis, quam D. Th. expoſcit ad venialium remiſsionem, de ipſaque cum omni proprietate verificari illa verba: *Requiritur tamen aliquis actus gratiæ, qui non poteſt eſſe in eo, qui ſubiacet peccato mortali*: attritio quippè à gratia procedens eſt aliquis actus gratiæ, qui prout ſic non poteſt cum peccato mortali cõpati. Secundo dicunt alij D. Thom. non comprehendere attritionem, ſecundum quod eſt pars Sacramenti Pœnitentiæ, nam prout ſic fit aliquomodo contritio, & elevatur virtute Sacramenti, vt poſsit expellere venialia.

Sed neutra ſolutio ſatisfacit, & refellitur authoritate D. Th. q. 7. de malo art. 11. ad 9. ibi: *Dicendum, quod remiſsio venialis in purgatorio quantum ad pœnam eſt ex parte purgatorij, quia homo patiendo exoluit, quod debet. Sed quantum ad culpam non remittitur per pœnam, nec ſecundum quod*

quod actu ſuſtinetur; quia non eſt meritoria, nec ſecundum quod recogitatur: non enim eſſet motus charitatis, quod aliquis deteſtaretur peccatum veniale propter pœnam, ſed magis eſſet motus timoris ſervilis, vel naturalis. Remittuntur ergo in purgatorio venialia quantum ad culpam virtute gratiæ, non ſolum ſecundum quod eſt in habitu, quia ſic compatitur veniale peccatum, ſed prout exit in actum charitatis deteſtantis veniale peccatum. Quibus expreſsè docet deteſtationē venialis propter pœnam eſſe inſufficientem ad deſtruendum ipſum, & loquitur de deteſtatione elicita ab animabus exiſtentibus in gratia; atqui omnis attritio huius vitæ eſt deteſtatio peccati propter pœnam, vel aliud inferius motivum, nam ſi ob aliud excellentius motivum fiat, iam nō erit attritio, ſed contritio: ergo attritio, quamvis procedat à gratia, & informatur per eam, inſufficiens eſt iuxta D. Th. ad deſtruendum peccata venialia, alioquin eadem attritio ſufficeret in purgatorio, quod D. Th. negat.

Secundo. Gratia Sacramentalis non præſtat attritioni maiorem oppoſitionē cum peccato veniali, quam gratia exiſtēs in animabus purgatorij, ſiquidem hæc ſupra gratiam ſacramentalem, & ſupra omnes modos ſacramentales addit confirmationem in bono, & impotentiam peccandi venialiter: ergo ſi ex ſententia D. Th. attritio, ſeù deteſtatio peccati venialis ob metum pœnæ elicita ab anima purgatorij exiſtente in gratia non ſufficit ad deſtruenda venialia, planè infertur, quod ſecundum D. Th. attritio coniuncta gratiæ ſacramentali non erit ſufficiens ad tollendum venialia.

1034 Secunda ſententia docet ad remiſsionem venialium requiri, & ſufficere formalem, & expreſſum dolorem, ſivè hic dolor ſit contritio, ſivè attritio, ita Durandus in 4. diſt. 16. q. 2. Argentinas, Paludanus, & alij antiqui. Nititurque hæc ſententia his fundamentis. Primo quia vnum contrarium connaturaliter nequit tolli, niſi per aliud contrarium proportionatum; ſed ſolus dolor, & formalis diſplicentia eſt cōtrarium proportionatum ad tollendum venialia: ergo hæc auferri non valent abſque formali eorum diſplicentia, atque dolore. Prob. Minor. quia veniale conſiſtit in cōplacentia inordinata, & indebita; ſed huic ſolum opponitur diſplicentia: ergo cōtrarium proportionatum ad tollendum venialia eſt ſolus dolor, & formalis diſplicentia.

Secundo. Quia ſi aliquis alius actus opponeretur venialibus, maximè amor Dei; ſed hic illis non opponitur: ergo nullus actus præter dolorem formalem opponitur peccatis venialibus. Prob. Min. Tum quia amor Dei ſuper omnia compatitur cum aliquibus peccatis venialibus: ergo non opponitur illis. Tum etiā quia amor Dei non habet maiorem oppoſitionem cum iſtis, quam cum illis: ergo ſi aliquod excludit, expellet etiam omnia; quod tamen eſt abſurdum. Tum denique quia amor Dei non importat diſplicentiam, & dolorem, ſed potiùs delectationem, & gaudium: ergo non poteſt habere rationem illius pœnitentiæ; atque adeò nullomodo opponitur inordinationi, quæ in venialibus reperitur.

Cæterum ſententia hæc non placet; & fundamenta, quibus nititur non convincunt intentum: vnde ad 1. nego Min. & ad prob. dico, quod licèt ſolus expreſſus dolor opponatur formaliter, & immediatè complacentiæ; nihilominus etiam amor Dei opponitur virtualiter complacentiæ inordinatæ, quando videlicèt tantus, ac talis eſt, quod ſi peccata venialia memoriæ occurrerent, pareret formaliter eorum dolorem, & huiuſmodi virtualis dolor, ſeù pœnitentia ſufficiens eſt ad deſtruendam complacentiā inordatam ſibi oppoſitam. Præſertim cū etiam venialia peccata non ſemper afferant explicitam, & formalem complacē tiam, ſed tantum virtualem, vt patet in illis, quæ vel contingunt ex imperfecta deliberatione, vel ex accedia, ac triſtitia inordinata.

Ad 2. nego Min. quam non convincunt rationes factę: non prima, quia licèt aliquis amor Dei compatiatur cum aliquibus venialibus, poteſt tamen dari amor ita fervidus, qui illa deteſtaretur formaliter, ſi memoriæ occurrerent, & hic non permittit actualia, & habitualia virtualiter deteſtatur. Vnde per huiuſmodi amorem ſufficienter tolluntur venialia: vnde D. Th 3. p. q. 78. art. 1. concludit ſic: *Vnde ſequitur, quod requiratur quædam virtualis diſplicentia, puta, cum aliquis hoc modo fertur in Deum, & res divinas, vt quidquid ſibi occurreret, quod cū*

ab

ab hoc motu retardaret, displiceret ei, & doleret se hæc commisisse, etiam si acta de illo non cogitaret.

Similiter secunda non vrget. Quia fieri potest, vt amor hic sit à Deo perfectus, vt omnia venialia virtualiter retractet, & consequenter illa expellat, quod non est absurdum, vt tradit D. Th. 3. p. q. 79. art. 4. ad 2. vbi occurrens testimonio ex 1. Ioann. 1. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*, inquit, *dicendum, quod illud verbum non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absq; omni reatu peccati venialis, sed quia vitam istam Sancti non ducunt sine peccatis venialibus.* Potest tamen amor charitatis esse ita languidus, quod quædã peccata venialia excludat, & non alia. Similiter vltima probatio tantum concludit amorem charitatis non esse dolorẽ expressum, minimè verè concludit, quod non importet displicentiam virtualem, quia ipsa delectatio circa summum bonum vim habet gignendi dolorem de peccatis, si memoriæ occurrant.

1035 Tertia sententia defendit ad remissionem venialium sufficere aliquã pœnitentiam formalem, vel virtualem, & hanc virtualem displicentiam salvari non solum in amore charitatis, sed etiam in pluribus alijs virtutum actibus, quamvis in assignandis huiusmodi operationibus non cõveniant Authores huius sententiæ. Nititurque hæc sententia primo in Concilio Tridentino Sess. 14. cap. 5. vbi docet peccata venialia posse in confessione taceri citra culpam, & rationem assignat, quia possunt multis alijs remedijs expiari; sed si extra Sacramentum Pœnitentiæ non possent venialia auferri, nisi per dilectionem Dei, & dolorem ex hoc amore procedentem, non possent expiari medijs alijs remedijs, sed vnico tantum: ergo peccata venialia deleri possunt, non solum per cõtritionem, & amorem Dei, sed etiam per actus aliarum virtutum, à gratia procedentes. Quod confirmant verba D. Th. 3. p. q. 87. art. 1. vbi explicans virtualem pœnitentiam, quæ sufficit ad tollendũ venialia, addit: *Puta cum aliquis fertur secundum affectum in Deum, & res diuinas, &c.* Sed motus, quo affectus fertur in Deum, & res divinas salvatur non solum in actu charitatis, sed etiam in actibus religionis, fidei, & aliarum virtutũ: ergo hi etiam actus sufficiunt ad tollendum venialia.

Hæc tamen sententia, nisi amplius explicetur, tenenda non est. Et ad 1. ex Trident. resp. quod sicut Sacramentum Pœnitentiæ est remedium contra venialia, non quia se ipso formaliter illa excludat, sed quia efficit formam, per quã destruũtur, ita & in eodem sensu docuit Concilium posse venialia alijs multis remedijs deleri, quia præter Sacramentum Pœnitentiæ dantur alia Sacramenta, quæ causant venialium remissionem, vt puta, Confirmatio, Eucharistia, Extrema-Vnctio. Sunt etiam, qui aliquibus sacramentalibus similem virtutem cõcedant. Vnde pluribus remedijs possunt venialia expiari. Sed nos in præsenti de remedio per modum efficientis non agimus, sed de remedio formali, nempe de forma, aut quasi forma, per quam venialia immediatè destruuntur: quo circa prædictum testimonium nihil adversus nos evincit.

Ad confir. resp. D. Th. eo loco expressè agere de motu procedente ab habitu charitatis, vt constat, tum ex verbis immediatè antecedentibus: *Charitas enim non solum afficitur ad Deum, sed etiam ad res diuinas propter Deum, & altiori modo, ac reliquæ virtutes.* Potest etiam addi loqui S. Doctorem de actibus aliarũ virtutum, non secundum se, sed prout formaliter imperantur à charitate ex motiuo expresso, vel implicito destruendi venialia, quatenus divertunt à Deo. Hinc tamen minimè infertur, quod aliarum virtutum actus, vt præscindunt à displicentia formali, vel virtuali, per contritionem, aut amorem charitatis possunt venialia destruere.

1036 Quarta sententia fatetur nec attritionem, nec alium actum supernaturalem sufficere extra Sacramentum ad expiationem venialium, nisi solam contritionem, vel dilectionem charitatis: asserit tamen, quod sola attritio cum Sacramento sufficit ad prædictum effectum. Sed in hac in secunda parte potest esse æquivocatio, nam quando dicitur, attritionem sufficere ad remissionem venialium cum Sacramento Pœnitentiæ, vel significatur, attritionem esse dispositionem sufficientem ad Sacramentum, & simul Sacramenti partem, effectivè attingentem formam, per quam venialia remittan-

mittantur? vel significatur, non requiri vlteriorem, & perfectiorem actum, per quem formaliter fiat prædicta remissio, sicut quando dicitur, quod attritio de mortalibus cum Sacramento sufficit ad eorum destructionem, solum significatur sufficientia per modum dispositionis, aut etiam per modum partis Sacramenti, sed non excluditur necessitas vlterioris formæ sanctificantis, per quam formaliter expellatur peccatum mortale. Opinio ergo hæc in priori sensu non tam opinio est, quam communis Catholicorum sententia: in posteriori autē sensu defenditur etiam à pluribus, qui censent gratiā datam in Sacramento Pœnitentiæ, vt dicentem habitudinem ad attritionem venialium, vt ad partem Sacramenti, & vt influentem in ipsam gratiam non solum ex opere operantis, sed etiam ex opere operato habere sufficientem oppositionem cum peccatis venialibus, illaque infallibiliter excludere antecedenter ad illam operationem, per quam illa peccata ex altiori motivo detestetur. Et hanc opinionem in isto sensu tuentur non solum Authores præcedentium opinionum, sed etiam Araujo, Vazquez, & alij plures.

1037 Vltima sententia affirmat sufficere ad remissionem venialium omnem actum attritionis honestum elicitum ab homine iusto, & imperatum à charitate, quia talis actus per modum quemdam intrinsecum de linea charitatis refertur in Deum vltimum finem supernaturalem super omnia dilectum: vnde tendit non solum in proprium, & sibi speciale obiectum, atque ex proprio motivo, sed etiam in obiectum proprium charitatis, & ex motivo illius: potestque hac ratione dici actus charitatis virtualiter. Vnde attritio ab homine iusto elicita non est præcisè attritio, sed est etiā virtualiter contritio, sivè charitatis dilectio, ob eum scilicet modum, quē à charitate participat, & per quem actualiter virtualiter refertur in Deum finem vltimum. Vnde attritio, qua iustus dolet de venialibus, habet quidquid requiritur ad excludendum prædicta peccata, nam est equivalenter contritio, & fervor charitatis, ad eorumque expiationem refertur, eisque specialiter repugnat. Vnde quando S. Doctor negat peccata venialia, vel in animabus purgatorij, vel in alijs iustis tolli per attritionem, aut aliū actum inferiorem actu charitatis, loquitur in sensu formali, & solum affirmat, quod attritio ex propria specie, & motivo non habet venialia delere; sed non negat, quod attritio affecta modo charitatis sine respectu illo ad Deum vltimum finem expellat prædicta peccata. Sicut enim S. Doctor exposcit pro prædicto effectu fervorem charitatis, ita requirit ad meritū decondigno vitæ æternæ charitatis exercitium; & tamen prædictum meritum non solum invenitur in actu formali charitatis, sed etiam in alijs actibus honestis à iusto elicitis, qui sunt virtualiter amor charitatis. Idem ergo de fervore charitatis expellēte venialia dicendum est, atque adeò non solus amor, aut dolor à charitate elicitus venialia destruet, sed etiam attritio à iusto elicita, quæ modo charitatis afficitur: est enim virtualiter contritio, seù charitatis dilectio.

Sed instas. Actus aliarum virtutum, puta temperantiæ, iustitiæ, & alij huiusmodi adhùc vt imperati à charitate nō expellunt peccata venialia: ergo neque actus attritionis adhùc vt imperatus à charitate expellat venialia. Ad hoc nego Conseq. nam actus temperantię elicitus ab homine iusto, & vt affectus modo charitatis non est dolor de peccatis venialibus præteritis, nec illa retractat, atque ideò illa non expellit; secus accidit in attritione à iusto elicita: est quippè ex vna parte dolor, & deinde non sistit in proprio motivo, sed attingit obiectum suum ex charitate, & sic non est paritas.

1038 Sed inquiris, qualiter attritio coniuncta cum Sacramento expellat venialia, licèt actus formalis charitatis, sivè à charitate elicitus non sequatur? dico, quod vel prædicta attritio perseverat formaliter in se ipsa vsque ad instans infusionis gratię, & iustificationis peccatoris, & tunc recipit in eo instanti modum charitatis derivatum à gratia, & charitate per absolutionem & Sacramēntum productis, quo participato modo, refertur in Deum vltimum finem: ac subinde fit virtualis contritio, & fervor charitatis, & ita delet venialia, de quibus dolet, & quibus specialiter repugnat. Vel actus attritionis cessat formaliter ante infusionem gratiæ iustificantis, &

tunc

tunc nequit, vt existens formaliter in se ipso expellere venialia; sed quia comparatur ad prædictam gratiam in Sacramento productam, vel auctam, vt causa effectiva, vel saltim dispositiva, & omnis causa perseverat virtualiter in suo effectu, ideò attritio manet virtualiter in gratia, ibique habet eminentiorem modum, ac in se ipsa. Quo circa vel ipsa attritio, vt est virtualiter gratia, & charitas, vel ipsa gratia vt virtualiter continet attritionem de venialibus specialibus, aut etiam de omnibus, habet oppositionem sufficientem cum prædictis peccatis, illaque proinde excludit, licèt tunc, vel posteà actus charitatis non succedat, & ita perficitur iste Sacramentorum effectus iuxta communem concipiendi modum.

Quod si Div. Thom. recurrit ad novum charitatis fervorem, quem Sacramenta, & gratia in eis data excitant, id non facit, quia existimet hunc fervorem requiri ad delenda venialia, de quibus homo attritionem habuit; sed quia hic dolor, seù fervor communiter in Sacramentis excitatur, & per illum delentur aliqua peccata venialia, de quibus homo prius non habuerat attritionem. Vnde in Sacramentis quædam venialia delentur ex opere operantis, videlicèt per attritionem ad ea relatam, & Sacramento & gratiæ Sacramentali coniunctam: quædam vero ex opere operato, nimirum per fervorem, qui ad gratiam in Sacramento receptam per se loquendo consequitur, & ad alia diversa peccata formaliter, aut virtualiter refertur. Et hæc de hac quęstione, circa quam melius addiscerem, quam docerem.

QVÆSTIO VII.

De dispositionibus requisitis ad iustificationem impij.

SVPPONO cum Div. Thom. hic articul. 3. ad iustificationem impij requiri motum liberi arbitrij in adultis, quod suppositum est de fide, & colligitur ex locis Scripturę, in quibus præcipimur, atque monemur, converti ad Deum, vt Ioelis 2. & Zachariæ 1. Ex quibus processit Tridentin. Sessione 6. cap. 5. & 6. Et Canone 4. ad definitionem nostri suppositi. Qui motus debet esse supernaturalis, & ex gratia Dei, vt contra Pelagianos docent Theologi. Itaque motus liberi arbitrij, qui ad iustificationem requiritur, incipit à sancta cogitatione, quæ est gratia excitans, & fit Deo cooperante, & etiam adiuvante. Quæ veritas, vt appareat, oportet aliqua circa ipsam excitare dubiola.

§. I.

Vtrùm ad iustificationem in adultis requiratur motus liberi arbitrij, tàm secundum legem ordinariam, quàm secundum legem absolutam?

1039 PHILIPPVS Melanton cum alijs ex stirpe Luthærana dicunt actus liberi arbitrij requisitos ad iustificationem non elici libere ab homine, sed mere passivè se habere hominem respectu illorum. Sed adhùc Luthærus turpius erravit circa hoc dicens, nullum actum arbitrij esse necessarium ad iustificationem adulti, eo quod existimabat, liberum hominis arbitrium, tùm ob naturæ lapsæ imbecilitatem, tùm etiam ob divinæ sententiæ infallibilitatem esse omninò determinatum ad malum, vt referunt Rofensis articul. 36. contra Luthærum, Staplatonius lib. 4. de iustificatione, & Vega in Tridentin. lib. 6. cap. 1. His se opponunt Catholici Theologi, dicunt tamen aliqui motum liberi arbitrij ad iustificationem requiri tam secundum legem ordinariam, quam absolutam. Ita Petrus de Soto lect. 4. de necessitate pœnitentiæ, & Dominicus de Soto in 4. d. 15. quæst. 1. art. 2. & 2. de natura, & gratia cap. 16.

Alij asserunt huiusmodi motum requiri secundum legem Dei ordinariam, non vero in ordine ad potentiam absolutã. Ita Caiet. hic, & Medina dub. 1. Zumel disp. 1. Vazquez in explicatione articuli. Et Valentia disput. 8. q. 4. punct. 2. Qui tamen diuisi sunt in duos

modos dicendi : quidam enim dicunt motum liberi arbitrij requiri de lege ordinaria tàm ad iuſtificationem, quæ fit extra Sacramentum, quàm ad illam, quę fit cum Sacramento : de iſtorum numero ſunt Caietanus hic, & 3.p.q.89. art.3.& 79.art.1.Bonaventura in 4.diſp. 12. Durandus ibidem diſt.4.& Syluester in verbo *Euchariſtia* puncto 4.q.4. Alij dicũt ad iuſtificationem dumtaxat, quæ fit extra Sacramentum, requiri actualem motum liberi arbitrij. Quem modũ dicendi ſequuntur omnes alij citati pro hac ſententia.

1040 Sit concluſio. Motus liberi arbitrij ſecũdum legem ordinariam requiritur ad iuſtificationem impij, non vero in ordine ad potentiam Dei abſolutam. Prob.quoad 1.partẽ. Nam Scriptura ſępè exigit ex parte noſtra motum iſtum liberi arbitrij, vt patet Ioelis 2. *Conuertimini ad me in toto corde veſtro.* Et Zachariæ 1. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Iſaię 45. *Conuertimini ad me, & ſalui eritis.* In alijs etiam locis etiam exigit Deus à nobis, vt aperiamus ei ianuam cordis, vt patet Cãtic. 5. *Vox dilecti pulſantis, aperi mihi.* Et Hierem.7. *Loquutus ſum ad vos manè conſurgens, & non audiſtis, & vocavi vos, & nõ reſpondiſtis* : vbi conquæritur Deus, eo quod homines non reſpondeant, & conſentiant vocationi ipſius. Et ſimili quærela vtitur Proverb.1. *Quia vocavi, & renuiſtis.* Et Paulus ad Rom.2. *An diuitias bonitatis eius, & patientiæ, & longanimitatis contemnitis* ! Sed non exigeretur conſenſus noſter à Deo, nec Deus poſtularet à nobis, vt aperiamus ianuam, & fruſtra conquæreretur de reſiſtentia noſtra, niſi conſenſus iſte liberi arbitrij eſſet requiſitus ad iuſtificationem : ergo.

Deinde hæc veritas diffinita eſt in Concilio Tridentino Seſſ.6.cap.5.& 6. & Canon.4. ſub his verbis : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum, & excitatum nihil cooperari aſſentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam iuſtificationis gratiam ſe diſponat, atque præparet, nec poſſit diſſentire, ſi vellit, ſed velut inanime quoddam, nihil omninò agere, merèque paſsiuè ſe habere, anathema ſit.*

Secundo probatur ratione eadem pars. Nam quando agens, & patiens nata ſunt ſe invicem tangere, non ſufficit contactus ex parte agentis, ſed requiritur mutuus contactus ex parte vtriuſque, tàm agentis, quàm patientis ; ſed mens adultorum eſt apta attingere Deum contactu virtutis per actus cognitionis, & amoris : ergo vt Deus moveat illam per infuſsionem gratię, non ſufficit contactus ex parte ſolius Dei, ſed etiam requiritur ex parte ipſius mentis contactus per proprios actus cognitionis, & amoris. Maior patet : propterea enim ad hoc, vt cœlum agat in hęc inferiora, non requiritur contactus, niſi ex parte cœli agentis, quia inferiora non ſunt apta tangere cœlum, qui tamen requireretur, ſi cœlum, & inferiora eſſent nata ſe invicem tangere. Minor vero probatur ex differentia, quæ verſatur inter adultos, & parvulos : illi enim poſſunt ferri in Deum per actum cognitionis, & amoris, iſti vero ſunt incapaces huius motus, & ideò expedit vt illi iuſtificentur cum proprio motu liberi arbitrij, quia ſunt capaces illius : iſti vero abſque tali motu, quia non ſunt capaces illius.

Tertio probatur eadem pars ratione articuli ad hanc formam reducta. Deus, qui ſuaviter omnia diſponit, movet omnes creaturas ſecundum modum vniuſcuiuſque ; ſed iuſtificatio eſt quædam hominis mutatio facta à Deo : ergo hæc mutatio debet fieri in homine ſecundum modum proprium ipſius. Tunc vltra ſed proprius modus hominis habentis vſum liberi arbitrij eſt moveri per actus liberos : ergo in hac mutatione, quæ fit per gratiam, debet intervenire actus liberi arbitrij. Maior probat Div. Thom. ex ordine, quem ſervat Deus in naturalibus, movendo aliter gravia, & aliter levia penes diverſas illorum naturas. Mi. vero, quatenus aſſerit iuſtificationem eſſe mutationem, ſupponit ex primo articulo, vbi probavit iuſtificationem impij paſsivè ſumptam eſſe mutationem de ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ : ſicut calefactio paſsivè ſumpta eſt mutatio de non calore ad calorem. Quatenus vero aſſerit hanc mutationem fieri à Deo, probat ex capite 3. ad Rom. vbi attribuitur Deo proprium opus impij iuſtificatio.

1041 Quoad ſecundã partẽ prob. conclu

cluſio ſic. Motus liberi arbitrij requiſitus eſt tantum ex divina lege, & inſtitutione, attenta rerum congruitate; ſed hæc congruitas de potentia abſoluta Dei poteſt non ſervari in iuſtificatione impij: ergo. Secundo probatur. Nam peccatorum remiſsio, & iuſtificatio ſit per infuſſionem gratiæ habitualis; ſed Deus de ſua potentia abſoluta poteſt illam infundere abſque vllo actu liberi arbitrij: ergo. Prob. Minor. quia actus liberi arbitrij, qui de lege ordinaria requiſitus eſt ad iuſtificationem, aut concurrit ad illã per modum diſpoſitionis, vel per modũ conditionis, vel in genere cauſę efficientis; at omnis ille concurſus eſt ſupplebilis à Deo de potentia abſoluta: ergo. Mai. ſupponitur, vt communis inter Theologos, qui ſolum alterum ex prædictis concurſibus tribuunt actibus liberi arbitrij. Et Minor prob. poteſt enim Deus introducere formam ignis in ſubiectum indiſpoſitum, ſupplendo concurſum diſpoſitionum naturalium, & poteſt comburere ſubiectum exiſtens Romæ per ignem exiſtentem Salmanticæ, ſuplendo localem applicationem, quæ eſt conditio requiſita inter agens, & patiẽs, & poteſt Deus producere eandem gratiam ſe ſolo, quando producit per Sacramenta, quia concurſus Sacramentorum eſt cauſæ efficientis, & per conſequens ſupplebilis à Deo: ergo.

Tertio prob. deſtruendo fundamentum oppoſitæ ſententiæ. Nam ex duplici capite poſſet oriri hæc repugnantia, ſcilicèt ex proportione, quę debet ſervari inter excludens, & excluſum: cum enim peccatum, quod dicitur habituale, conſiſtat in averſione voluntaria cauſata ex actu libero inordinato, ad quem dicit reſpectum eſſentialiter, vt ad ſuam cauſam, non poſſet tolli, niſi per converſionem voluntariam, quæ nequit haberi ſine actu libero, vel ex incompoſsibilitate peccati cum gratia: cum enim habenti affectum, & complacentiam peccati impoſsibile ſit infundi gratiam: eſſent enim in hoc caſu ſimul gratia, & peccatum, impoſsibile etiam videtur infundi peccatori gratiam, quandiù non habet oppoſitum actum, per quem retractet peccatum: tandiù enim manet in affectu, & complacentia illius; ſed ex neutro capite relucet talis repugnantia: ergo. Mai. eſt fundamentum contrariæ ſententiæ, & Minor prob. quod non ex primo patet, quia averſio peccati habitualis non ſolum opponitur illi converſioni, quæ fit per actum, ſed etiam converſioni habituali, quæ fit per habitum gratiæ, & charitatis: vnde in ordine ad potentiam Dei abſolutam habetur ſufficiens proportio, vt excludatur per talem habitum. Quod verò ex ſecundo capite non oriatur repugnantia patet, nam ad affectum, & virtualem complacentiam peccati requiritur aliquis actus, in quo virtualiter contineatur volitio peccati, & complacentia illius; at ille, qui habet peccatum habituale, non habet huiuſmodi actum, quamvis habeat negationem actus requiſiti de lege ordinaria ad reſurgendum à peccato: ergo non habet virtualem affectum, aut complacentiam peccati, quę obeſt infuſsioni gratiæ.

§. II.

Soluuntur argumenta contra concluſionem.

1042 PRIMO arguitur. Nam motus liberi arbitrij ſolum poteſt eſſe neceſſarius ad iuſtificationem adulti, vt diſpoſitio; ſed nullus actus liberi arbitrij poteſt eſſe debita diſpoſitio ad gratiam: ergo. Minor probat. duplicitèr, primo quia opus liberi arbitrij eſt vituperabile, & inutilè iuxta illud Iſaiæ 64. *Omnes iuſtitiæ noſtræ tanquam pannus menſtruatæ.* Et Lucæ 16. dixit Chriſtus Diſcipulis ſuis, vt reputarent ſe inutiles, quando feciſſent, quod debebant. Et Paulus ad Roman. 7. Damnat omnem obedientiam, quam exhibebat legi; ſed debita diſpoſitio ad gratiam non debet eſſe opus vituperabile: ergo ſecundo probatur eadem Minor. Debita diſpoſitio habet neceſſariam connexionem cum forma, ad quam diſponit; ſed nullus actus liberi arbitrij præparat ita infallibiliter ad gratiam, vt habeat neceſſariam, aut infallibilem connexionem cum illa: ergo. Min. patet. Nã illa infallibilis connexio fundaretur in natura ipſius diſpoſitionis, cui debetur poſitio gratię: gratia autem in lege, & pacto Dei, quo decrevit ad poſitionem illius ponere infallibiliter gratiã, neutrum poteſt dici: ergo. Mi. patet

pro prima parte, quia gratia infunditur nobis gratis, vt dicit Paulus ad Rom. 3. ergo nullo modo eſt debita ratione alicuius diſpoſitionis. Pro ſecund etiã parte patet, quia nulla eſt lex, aut pactũ, quod facienti, quod in ſe eſt ex libero arbitrio, Deus non denegat gratiam: ergo.

Ad hoc argumentum nego Min Ad primam prob. nego Antecedens, quia adducta teſtimonia non evincunt omnia opera liberi arbitrij eſſe mala. Oſtendimus enim ſupra q. 109. art. 2. ab homine peccatore poſſe fieri multa opera moraliter bona cum ſolo auxilio Dei generali; ſed tantum probant opera noſtra, vt antecedunt gratiam, nullius eſſe momenti ad promerẽdum vitam æternam, vel quod vt procedunt à ſola virtute liberi arbitrij, nullius eſſe efficaciæ ad conſequendam gratiam, quod libenter concedimus.

Ad 2. nego Min. ad cuius probationẽ admiſſa Maiori, nego Min. quoad vtramque partem, quia licèt gratia conferatur, gratis, & omninò liberaliter, eo quod nulla opera antecedentia habent valorem meriti reſpectu illius, vt explicat Tridẽt. Seſſ. 6. cap. 8. huic tamen gratuitæ, & liberali donationi gratiæ non obſtat procedere ab operibus, quæ ſunt diſpoſitiones connaturales ad illã: diſpoſitio enim nullam iuſtitiam inducit, ſicut meritum, decondigno, ſed tantum inducit ius connaturalitatis, quod non lædit gratuitam donationem gratiæ. Vnde ſicut Deus ſtatuit legem infallibilem cum cauſis naturalibus, vt poſitis debitis diſpoſitionibus ad formam ſubſtantialem, poneret ſtatim ipſam formam, ita ſimiliter ſtatuit legẽ cum cauſis liberis, vt poſitis debitis diſpoſitionibus ad gratiam, quæ ſunt actus ſupernaturales dilectionis Dei, & doloris de peccatis ſuper omnia, infũderet gratiam, eo quod iſti actus ſunt diſpoſitiones debitæ ad illam. Vnde poſitis illis in anima, tenetur Deus infundere gratiam, non neceſsitate coactionis, ſed infallibilitatis propter ſuam legem, quam ſtatuit attenta natura ipſarũ diſpoſitionum.

1043 Secundo arguitur. Nam iuſtificatio noſtra tribuitur ſoli Deo in Scriptura cum excluſione omnis motus diſpoſitionis, & concurſus ex parte noſtra: ergo nullus motus liberi arbitrij requiritur ad illam. Prob. Antec. ex illo Oſeæ 3. *Perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum.* Et Ioan. 15. *Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos.* Et ad Rom. 5. *Non eſt volentis, neque currentis, ſed Dei miſſerentis.* Vnde in Concilio Arauſicano 2. cap. 4. definitur anathema eſſe, qui dixerit Deum expectare voluntatem noſtrã, vt à peccato ſurgamus: ergo. Nec valet dicere, quod in his teſtimonijs attribuitur Deo iuſtificatio noſtra, vt cauſæ principaliori, & ideò non cum excluſione noſtri conſenſus. Quoniam ſequitur, quod ſicut Chriſtus dixit: *Sine me nihil poteſtis facere*, ita & nos poſſemus dicere ipſi: ſine nobis nihil potes facere ſecundum legem ordinariam, ſecundum quam requiritur aliquis concurſus ex parte noſtra, ſine quo Deus nõ poteſt nos iuſtificare, & quod poſſemus dicere: non eſt Dei miſſerentis, ſed volentis, & currentis; quod tamen eſt contra Paulum: ergo.

Ad hoc argumentum optimè dictum eſt, nempè illis teſtimonijs non excludi concurſum ex parte noſtra per modum diſpoſitionis, ſed tãtum ſignificari, quod voluntas noſtra in ordine ad finem, & actus ſupernaturales nullam habet efficaciam, niſi adiuta, & præventa auxilio divino, & quod Deus non ſpectat eius concurſum, quando à peccato purgamur. Cum hoc tamen ſtat, quod ipſa voluntas ſic adiuta, & præventa libere conſentiat auxilio divino, quo convertitur ad Deum.

Ad replicã ibi factã nego ſequelã, multiplex enim diſcrimen verſatur inter cõcurſum divinum, & noſtrũ. Primum eſt, quod concurſus Dei eſt perfectivus, vt potiſsima ratio agendi, in cuius virtute continetur gratia conferenda: concurſus autem noſter ſolum eſt per modum diſpoſitionis, & conditionis ſine qua nõ. Secundum eſt, quod concurſus divinus requiritur etiã in ordine ad potentiam abſolutã: noſter autẽ ſolũ requiritur ſecundũ legẽ ordinariã Dei. Poteſt enim Deus nobis infũdere gratiã, nullo interveniente concurſu ex parte noſtra: qui tamen ſine Dei concurſu nihil præſtaret. Tertium diſcrimen eſt, quod licèt de lege ordinaria requiratur noſter concurſus, non tamen procedit à libero arbitrio, niſi vt prævento auxilio divino, ita vt ab ipſo Deo accipiamus ipſum facere, & poſſe facere, & propter hæc diſcrimina abſolutè eſt ve-

verum dicere; quod ſine Deo nihil poſſumus facere. Quia vero Deus non accipit à nobis poſſe facere, abſolutè eſt falſum, quod ſine nobis nihil poſsit facere. Verum eſt nihilominus, quod ſine nobis de facto nihil faciet, quia qui creavit nos ſine nobis, noluit ſalvare nos ſine nobis, id eſt, ſine noſtro conſenſu, vt explicat Auguſtinus ſerm. 15. de verbis Apoſtoli.

1044 Tertiò arguitur. Aut requiritur motus liberi arbitrij ad iuſtificationem cuiuslibet adulti præciſè extra Sacramentum, aut etiam quando iuſtificatur intra Sacramentum; neutrum horũ poteſt dici: ergo. Maior patet à ſufficienti diviſione, quia adulto aut extra Sacramentum, aut cum illo patet aditus ad ſalutem. Min. verò probatur quantum ad primam partem, quia ex ratione articuli D. Th. non ſolum convincitur extra Sacramentum requiri motum liberi arbitrij ad iuſtificationem, ſed etiam cum Sacramento, ita quod etiam tunc Deus debet movere hominem iuxta ſuam naturam; motio autem hominis iuxta naturam ipſius poſtulat concurſum liberi arbitrij: ergo. Quoad ſecundam verò partem probatur, nam in eodem inſtanti ſuſceptionis Sacramenti, & fructus illius non requiritur actualis diſpoſitio, ſed ſufficit virtualis relicta ex præcedenti voto Sacramenti, vt patet in illo, qui dormiens ſuſcipit baptiſmum propter præcedens votum: ergo.

Confir. Nam ſequitur, quod non ſolum noſtris actibus concurramus diſpoſitivè ad noſtram iuſtificationem, ſed etiã quod nos ipſi iuſtificemus nos, & conſequenter, quod hæc propoſitio ſit admittenda: *Homo iuſtificat ſe, & facit ſe gratum*; Conſeq. eſt falſum: ergo. Sequela prob. Nam vt aliquod agens effectivè principaliter cauſet effectum formalem alicuius formæ ſufficit, quod effectivè principaliter ponat vltimam diſpoſitionem ad talem formam, licèt non cauſet illam: qua ratione homo producit effectivè principaliter alium hominem, licèt non producat eius animam, eo quod effectivè principaliter ponit vltimã diſpoſitionem, mediante qua anima infallibiliter vnitur corpori; ſed homo effectivè principaliter ponit has diſpoſitiones ad gratiam, quæ ſunt actus liberi arbitrij; ergo iuſtificat ſe ipſum.

Ad hoc argum. negò Min. Quia ad iuſtificationem, quæ fit cum Sacramento requiritur motus liberi arbitrij proportionatus ſuſceptioni Sacramẽti, quãvis non pro eodem inſtanti ipſius ſuſceptionis, & ideò ſufficiẽter ſalvatur, hominem moveri iuxta naturam liberi arbitrij, quia præcedens diſpoſitio cenſetur permanere virtualiter, vel moraliter vſque ad ipſam Sacramenti ſuſceptionem. Ad illud verò, quod obijcitur de iuſtificatione, quæ fit extra Sacramentum. Reſp. quod iuſtificatio Angelorũ, & primi hominis non fuit mutatio de ſtatu peccati ad ſtatum iuſtitiæ, ſed fuit ad inſtar ſimplicis generationis, & ideò non eſt contra fidem aſſerere, quod iuſtificatio eorũ non fuerit abſque motione liberi arbitrij: licèt ſit minus probabilis ſententia, & contra D. Th. At verò iuſtificatio, de qua loquitur hic D. Th. eſt illorum, qui propria voluntate peccaverunt, & ab ſtatu peccati ad ſtatum iuſtitiæ verè tranſmutantur, de qua ſpecialiter teſtimonia Scripturæ, & Concilij Tridentini conteſtantur, quod non poteſt fieri ſine concurſu noſtro, & ideò de hac iuſtificatione eſt vera concluſio D. Th. ſecũdũ fidẽ.

Ad confir. Pater Vazquez, quem ſequutus eſt Monteſinos hic in Commentario art. 3. reſpondet, quod hæc propoſitio *homo iuſtificat ſe*, ſeù iſta *homo facit gratum ſe ipſum* abſque omni formidine eſt concedenda, quando actus pœnitentiæ ſunt perfecti, eo quod ſunt ex natura ſua formæ iuſtificantes. Tum etiam in genere cauſæ diſpoſitivæ, quia quando ſunt imperfecti, & tempore antecedentes infuſionem gratiæ, ſunt præviæ diſpoſitiones ad illam. Pro qua ſententia citatur Cano de locis cap. 13. ad 9. Quod ſibi ſuadet Monteſinos, quia in Scriptura habetur 1. Ioan. 3. *Omnis, qui habet hanc ſpem in eo, ſanctificat ſe, ſicut & ille ſanctus eſt.* Neque per hoc (addit Monteſinos) excludetur auxilium Dei ad iuſtificationem: ſicut enim cum dicimus, quod homo movet ſe in finem, non excluditur auxilium generale Dei ad talẽ motum, ita neque in noſtra propoſitione excluditur auxilium ſpeciale gratiæ.

Oppoſitum tamen tenendum eſt cum Zumele hic dub. 1. concluſione 5. & Medina dub. 2. ad vltimum & SS. M. Herrera, qui negãt hanc propoſitionem *homo iuſtificat ſe* propter imbibitum

ſenſum in ea: fit enim ſenſus, quod iuſtificatio eſt proprium opus hominis, & quod gratia, & iuſtitia eſt ab ipſo homine producta, quæ falſa ſunt. Quare aliter dicendum eſt, nempè talem propoſitionẽ nullatenus eſſe admittendam, ſed tantũ concedi poteſt & debet, quod homo ſuis actibus ſe diſponit, & diſpoſitivè concurrit ad ſuam iuſtificationem. Quod autem homo iuſtificat ſe, firmiter eſt negandum: ſicut & negamus contra Vazquez, quod actus charitatis, vel contritionis ſit forma iuſtificans. Rationem huius à priori aſsigno ex eo, quod iuſtificatio non eſt actus elicitus ab homine, ſed à ſolo Deo, concurrente homine ad ipſam mere paſsivè: ſicut enim in ordine naturali nihil generat ſe ipſum naturaliter, ſed generatur ab alio, ita & ſpiritualiter nihil ſe ipſum generat, ſed putè generatur. Si autem homo activè principaliter iuſtificaret ſe, eſſet ſpiritualiter genitus à ſe ipſo, quod nequit admitti. Vnde cum dicitur 1. Ioan. 1. *Qui habet hanc ſpem in eo, ſanctificat ſe*, intelligi debet declarative, ſic quod fiat ſenſus, quod ſperando in Deo homo declarat ſe eſſe ſanctum, ſicut & illud: *Ego hodie genui te* explicatur de eo, quod hodie manifeſtavi te eſſe filium meum.

Nec etiam vnus homo dicitur alium generare eo ſolum, quod producit vltimam diſpoſitionem ad formam, qua formaliter ſit homo, ſed homo generat alium hominem, dum propria virtute, & per formam ſibi connaturalem ponit vltimam diſpoſitionem ad formam humanam alteriùs, ad quod non attingit homo, dum ſe vltimo diſponit ad gratiam, cum neque agat per propriam formam, ſed virtute ſoliùs Dei, ad hoc moventis illum. Vnde ſolus Deus eſt, qui iuſtificando homines, illos facit filios Dei.

1045 Quarto arguitur impugnando rationem articuli, videlicèt requiri motum liberi arbitrij ad iuſtificationem adulti, eo quod eſt proprium Dei movere vnamquamque creaturam iuxta modum illius, contra quod ſic arguimẽtor. Hæc ratio nititur falſo principio: non enim movet ſemper Deus cauſas ſecundas iuxta modum ipſarum: ergo. Prob. Antecedens. Primo nam Deus movet cauſas contingentes ad ſuos effectus, & non movet illas ſecundum proprium modum ipſarum: ergo. Mai. patet, quia nulla cauſa ſecunda poteſt ſubterfugere motum cauſæ primæ, vt dicitur in tractatu de auxilijs. Min. autem prob. Nam modus cauſarum contingentium eſt producere ſuos effectus impedibiliter; at ſecundum iſtum modum non ſubordinatur motioni divinæ, alias etiam effectus illi, proùt egrediuntur à Deo, provenirent contingenter impedibiliter, & præter intentionem ipſius Dei, quod tamen eſt falſum: ergo. Min. patet, quoniam concurſus Dei ſi ſubordinaret ſibi modum proprium cauſarum contingentium, modificaretur in illis, & determinaretur ad modum illarum: ergo produceret effectus cauſarum contingentium etiam impedibiliter, ſicut ipſæ producunt.

Secundo probat idem Antecedens. Nam admiſſo, quod Deus moveret vnamquamque creaturam iuxta modum illius, adhùc non convincitur, quod movendo hominem iuxta naturam illius, requiratur motus liberi arbitrij ex parte hominis: ergo. Anteced. prob. in tribus caſibus, in quibus Deus movet hominem iuxta naturam illius abſque aliquo motu libero ex parte hominis. Primus caſus eſt, quando infundit illi gratiam excitantem, & operantem. Secundus caſus eſt, quando infundit intellectui Prophetæ lumen Prophetiæ. Tertius eſt, quando homo accipit à Deo per infuſsionem donum ſcientiæ, aut ſapientiæ. In his enim caſsibus nullus motus liberi arbitrij invenitur, & tamen movetur homo à Deo iuxta ſuam naturam: ergo.

Ad hoc argumentum nego Antec. Ad prob. primam nego Min. quia vt Deus moveat cauſas contingentes iuxta ſuas naturas, non requiritur, quod effectus, proùt egrediuntur à Deo, ſint contingẽtes, & impedibiles ex parte ipſius Dei, ſed ſatis eſt, quod ſint in ſe ipſis impedibiles per ordinem ad cauſas ſecundas, in quibus reperitur formaliter contingentia, & impedibilitas, eo quod modus iſte impedibilitatis eſt imperfectus, & propter ſuam imperfectionem eſt proprius effectuum per ordinem ad cauſas ſecundas, cum quo ſtat, quod in ordine ad Deũ, in quo non eſt formaliter contingentia, non ſubinduant modum impedibilitatis, ſed potiùs infallibilitatis.

Quod poteſt explicari exẽplo D. Tho: in

in 1.p.q.116.art.1: ſcilicèt duorum ſervorum, ſibi invicem occurrentium præter intentionem vtriuſque, non tamen præter intentionem Domini, qui illos miſſerat ad eundem locum: horum enim occurſus comparatus ad ipſos eſt caſualis, & fortuitus, per comparationem verò ad Dominum eſt per ſe intentus, quia illum modum imperfectum caſualis, & fortuiti non habet niſi per ordinem ad ipſos ſervos, quorum alter de altero ignorabat. Similiter aliud exemplum deſumitur ex actibus vitalibus, ad quos cõcurrit Deus cum cauſis ſecũdis vitalibus, movendo illas iuxta ſuas naturas; & tamen non producit illos vitaliter, quia modus ille vitalitatis non convenit ipſis actibus, proùt egrediuntur à Deo, ſed per ordinem ad cauſas ſecũdas, à quibus eliciũntur. Ita ſimiliter quando Deus concurrit cum cauſis ſecundis contingentibus, movet illas iuxta naturam ipſarum, & concurſus illarum ſubordinatur concurſui divino, quin cõcurſus divinus modificetur, & ſubinduat modum cauſæ contingentis, eo quod habet ex ſua efficacia duo quaſi oppoſita, quæ re vera oppoſita non ſunt, ſcilicèt applicare cauſas contingentes, & impedibiles ad modum ipſarum, & alias producere effectus illarum efficaciter, & nõ impedibiliter iuxta naturam, & efficaciam ſuam, ſicut cauſalitas neceſſaria cauſarum naturalium ſubordinatur cauſalitati liberæ Dei, quin illa modificet iſtam.

Ad ſecundam Min. nego Antec. Ad primum caſum reſp. quod in infuſione gratiæ excitantis Deus non movet animam hominis vltima, & perfecta motione iuxta proprium hominis modum, ſed quadam motione imperfecta, initiativa, deliberationem conſummatam prevenienti, quæ ad perfectam, & vlteriorem motionem ordinatur: vnde in illa non eſt neceſſarium intervenire perfectum motum liberi arbitrij. Sicut etiam homo aliquando movetur in malum quibuſdã motibus primo primis, antecedentibus conſenſum liberum, qui propterea ad culpam non imputantur. Ad ſecundum, & tertium caſum reſpondetur ex D. Th. hic ad 2. quod donum ſapientiæ, ſciẽtiæ, & prophetiæ pertinent ſolum ad intellectum, vt prævenit liberam voluntatem, & ideò non eſt inconveniens, quod infundantur independenter à conſenſu voluntatis,

§. III.

An motus liberi arbitrij requiſitus ad iuſtificationem impij debeat eſſe ſimul cum ipſa?

1046 ET quidem quando iuſtificatio impij eſt ſine Sacramento in re, certum eſt, quod debet eſſe ſimul, imo debet eſſe contritio perfecta, aut dilectio Dei ſuper omnia, quod patere poteſt ex eo, quod gratia tunc nõ datur ex opere operato, ſed ex opere operantis: & ſic eſt neceſſe, quod iuxta mẽſuram diſpoſitionis liberi arbitrij detur. Eſt tamen difficultas, quando iuſtificatio eſt cum Sacramento in re. Circa quod partem affirmãtem tenet Caietanus, eo nixus, quia alias non poteſt intelligi, quo pacto Sacerdotes, qui quotidie celebrãt, & communicant, non experiantur magnum augmentum gratiæ in ſe ipſis: ſignum ergo eſt, quod non recipiunt, quia diſtrahuntur, dum communicant. Secundo quia videtur pertinere ad dignitatem Sacramentorum, præcipuè Euchariſtiæ, vt recipiatur cũ actuali devotione. Tertio à priori nam de lege ordinaria non videtur poſsibile, quod Deus moveat hominem, infundendo ei gratiam iuxta naturam ſuam, & quod homo actualiter nõ moveatur iuxta naturam ſuam; movetur autem homo iuxta naturam ſuam per actum liberi arbitrij: ergo neceſſe eſt, quod dum homo iuſtificatur per gratiam à Deo receptam, ipſe homo moveatur motu liberi arbitrij.

Multi hanc Caietani ſententiam nota improbabilitatis inurunt. Sed forſan literam Caietani non ponderarunt, imo nec viderunt. Vnde placet eam ad literam referrè: hic art. 3. habet ſic: ſcito, quod ſi diligenter inſpiciamus vim rationis aſsignatæ in litera, ſcilicèt quod Deus movet omnia ſuaviter, ac per hoc capaces liberi arbitrij per liberum arbitrium, videbimus, quod quando contingeret adultum mentis compotem vigilantem, ac conſcium ſuſcipere Sacramentum abſque actuali devotione ſimultanea cum Sacramento, quamvis præcedens fuerit devotio, non infunditur tunc gratia. Ex quo enim Deus infundendo gratiam iuſtificantem, ſimul movet liberum arbitrium, ſi liberum arbitrium non ſimul movetur, conſequens eſt,

quod gratiæ non infundatur. Sic Caietanus, & videtur dictum ſuum doctrinæ expreſſa D. Th. hic in corp. ibi: *Vnde & hominem ad iuſtitiam mouet ſecundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem ſecundum propriam naturam habet, quod ſit liberi arbitrij, & ideò in eo, qui habet vſum liberi arbitrij, non fit motio à Deo ad iuſtitiam abſque motu liberi arbitrij, ſed ita infundit donum gratiæ iuſtificantis, quod etiam ſimul cum hoc mouet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his, qui ſunt huius motionis capaces.* Sic D. Tho. Quod, & non aliud dixit Caietanus.

Nec valet reſponſio Monteſinos, quod videlicèt non vult D. Th. hic ſignificare ſimultatē durationis, ſed ſignificat, quod vtrumque Deus operatur, ſcilicèt iuſtificationem & motum liberi arbitrij, qui eſt diſpoſitio ad ipſam. Non, inquam, valet. Nam D. Th. duo dicit, nempè quod Deus iuſtificationem, & motum liberi arbitrij cauſat, & quod motum liberi arbitrij cauſat ſimul, dum iuſtificat. Itaque *ly ſimul* in litera D. Th. eſt circunſtantia durationis, & nō explicat ſolius Dei cauſantis identitatem. Deinde in via D. Th. non fit motio adeò ad iuſtitiam abſque motu liberi arbitrij; quod ſi Deus mouet de novo ad iuſtitiam, & homo non mouetur, fit motio à Deo, & liberum arbitrium non mouetur: ergo D. Th. doctrina non habet veritatem: vt ergo veritatem habeat neceſſe eſt, quod ſimul hæc duo ſibi coexiſtant, nempè quod Deus gratiam infundat de novo, & quod liberum arbitrium etiam de novo moueatur per elicientiam alicuius proprij actus.

Poteſtque hæc Domini Caietani ſententia roborari ex doctrina valdè communi inter Thomiſtas, quod videlicèt diſpoſitiones ad gratiam, quę ſunt motus liberi arbitrij, proveniunt ab ipſa gratia, ſumpta per modum auxilij, in qua ſentētia per eandem gratiam habitualem per modum auxilij primo homo ſe diſponit ad ipſam gratiam per modum habitus, vbi non ſeparantur hæc duo, nempè Deū infundere nobis ſuam gratiam, & liberū arbitrium per proprium actum diſponi ad ipſam: & ſic ſemper in capacibus vſus liberi arbitrij inveniuntur ſimul infuſio gratiæ iuſtificantis ex parte Dei, & motus liberi arbitrij ex parte hominis iuſtificandi.

1047 Sententia autem communis inter Theologos affirmat ad iuſtificationem impij non requiri ex parte hominis motum liberi arbitrij formalem, & in ſe ipſo exiſtētem, ſed ſufficere virtualem. Ita tenent Sotus in 4. diſt. 14. q. 2. art. 8. Suarez tom. 3. in 3. p. diſp. 17. ſect. 2. Ledeſma in 4. art. 4. dub. vltimo, Victoria in ſumma num. 63. Monteſinos hic diſp. 34. qui hoc probat ex D. Th. 3. p. q. 79. art. 8. vbi docet, quod actualis affectus in peccatum veniale non impedit fructum Sacramenti Euchariſtiæ: multo ergo minus actualis diſtractio, quæ poteſt eſſe ſine venialibus. Probat ſimiliter ex Trident. Seſſ. 13. cap. 7. vbi ad ſuſcipiendum fructum Euchariſtiæ nō exigit actualem devotionem, ſed confeſſionem ſacramētalem in eo, qui habet cōſcientiam peccati mortalis iuxta illud Pauli 1. ad Corinth. 11. *Probet autem ſe ipſum homo, &c.* Ex quibus format hanc rationem. Si quis accedat ad Sacramentum ſine actuali motu liberi arbitrij, aut ſine actuali devotione diſtractus, non ex hoc indigne accedit, alias diſtractio eſſet peccatum mortale: ſi ergo non indigne accedit, ergo ſuſcipit fructum Sacramenti. Nec obſtat, quod Sacerdotes non experiantur augmentum gratiæ, quod ex quotidiana ſuſceptione Euchariſtiæ recipiunt. Primo quia augmentū gratiæ non cognoſcitur per experientiam. Secundo peccata venialia, in quæ facilè incidimus, impediunt fervorem charitatis, & hinc eſt, quod quamvis augeatur per ſuſceptionem Sacramenti, impediatur ab huiuſmodi actibus fervidis. Sic communiter dicitur ad hoc quæſitum.

1048 Meus autem ſenſus in hoc puncto eſt, quod quotieſcumque de novo iuſtificatur homo per infuſionē gratiæ, in qua iuſtificatione habetur vera tranſmutatio animæ de ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ, tunc in vigilante, capacique vſus liberi arbitrij habetur verus motus liberi arbitrij. Et ratio eſt, quia tunc anima verè, & propriè tranſmutatur à Deo, & ideò requiritur motus proprius animæ humanæ, quia debet tranſmutari iuxta naturam ſuam; homo autem ſecundum propriam naturā habet, quod ſit liberi arbitrij, & ideò in eo, qui habet vſum liberi arbitrij, non fit motio à Deo ad iuſtitiam abſque motu libe-

liberi arbitrij, ſed ita infundit donum gratiæ iuſtificantis, quod etiam ſimul cũ hoc movet liberum arbitrium ad donũ gratiæ acceptandum. Hæc doctrina eſt litera D. Thom. hic in art. 3. in corp. & ad 3.

Ex quibus infero, quod dum quis exiſtens in gratia accedit ad Sacramentum Euchariſtię, tunc non eſt indigentia actualis devotionis, ſed ſufficit virtualis, vt percipiat fructum Sacramenti, quia tunc anima non tranſmutatur ſimpliciter per augmentum gratiæ, ſed ſolum ſecundum quid, vtpote quæ non tranſit de ſtatu iniuſtitiæ ad iuſtitiam, ſed ſolum ad perfectionem maiorem ſuæ iuſtitiæ, & ſic non opus eſt, quod de novo per motum liberi arbitrij moveatur: vnde contingere poterit, quod cum actuali affectu ad veniale percipiat fructum Sacramenti.

Cæterum vt hoc plenè intelligas, propono literam D. Th. *Dicendum, quod peccata venialia dupliciter accipi poſſunt, vno modo prout ſunt præterita, aliomodo prout ſunt actu exercita: primo quidẽ modo peccata venialia nullomodo impediunt effectum huius Sacramenti, poteſt enim cõtingere, quod aliquis poſt multa venialia commiſſa devotè accedat ad hoc Sacramẽtum, & plenariè huius Sacramenti conſequatur effectum. Secundo autem modo peccata venialia non ex toto impediunt huius Sacramenti effectum, ſed in parte. Dictum eſt enim, quod effectus huius Sacramenti nõ ſolũ eſt adeptio habitualis gratiæ, vel charitatis, ſed etiã quædã actualis refectio ſpiritualis dulcedinis, quæ quidem impeditur, ſi aliquis accedat ad hoc Sacramentum, per peccata venialia mente diſtractus; non autem tollitur augmentum habitualis gratiæ, vel charitatis.* Sic D. Tho. Ex quibus apparet hæc duo componi, nempè quod Deus moveat animam per augmentum gratiæ, & charitatis, & quod anima non ſe convertat ad Deum per motum liberi arbitrij. Et ratio alia eſſe nequit, niſi quia anima per hoc augmentum non tranſmutatur ſimpliciter, nempè de ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ, & ſic non requiritur, quod anima de novo moveatur per ſuum liberum arbitrium, cuius oppoſitum docet hic art. 3. Nec tamen eſt oppoſitio literæ cum alia litera, quia ibi eſt loquutio de iuſtificatione impij, quæ fit cum tranſmutatione ſimpliciter à ſtatu iniuſtitiæ ad ſtatum iuſtitiæ: hic autem ſolum eſt mutatio per acquiſitionem augmenti exiſtentis iam in gratia. Per quam doctrinam mihi omnia conſonant. Super quod non eſt ampliùs immorandum.

§. IV.

Vtrùm ad iuſtificationem impij ſufficiat motus fidei?

1049 SVppono cum D. Th. hic art. 4. motum fidei eſſe requiſitum ad iuſtificationẽ impij, quod eſt argumentum Pauli in Epiſtola ad Rom. vnde in cap. 4. inquit: *Credenti in eum, qui iuſtificat impium, reputatur fides eius ad iuſtitiam.* Et ad Hębreos 11. *Credere enim oportet accedentem ad Deum.* Et rurſus: *Sine fide impoſsibile eſt placere Deo*: eſt igitur fides requiſita ad iuſtificationem impij. Hancque fidem debere eſſe ſupernaturalem docuit hic art. 4. ad 2. In quibus duobus conveniunt hæretici noſtri temporis. Vnde controverſia cum illis ſtat in eo: an iſta fides ſufficiat ad ſalutem? de qua re D. Auguſtinus lib. de fide, & operibus, cap. 19. refert, tẽporibus Apoſtolorum fuiſſe hæreticos aſſerentes ſolam fidem ſufficere ad ſalutem, neque requiri opera charitatis, vel aliarum virtutum, ad quod aſſerendum fundabantur in ſiniſtra intelligentia aliquorum locorum S. Scripturæ. Vnde Petrus in 2. Epiſt. cap. 3. refert in Epiſtolis Pauli eſſe quædam difficilia intellectu, quæ indocti, & inſtabiles deprabant, ſicut & cęteras ſcripturas ad ſuam ipſorũ perditionem. Primus horum hæreticorum fuit Simon Magus, vt refert Auguſtinus lib. de hæreſibus, cap. 54. quem ſequutus eſt Eunomius, vt refert Irenæus lib. de hęreſibus, cap. 20. quem ſequutus eſt Valentinus, vt refert Epiphanius 1. de hæreſibus, cap. 32. & Sanderus 1. de viſibili Monarchia hæreſ. 38. Quos deinde ſequuti ſunt hæretici noſtri temporis, cum hoc diſcrimine, quod antiqui hæretici fidem, quam dicebant ſufficere ad ſalutem, dicebant eſſe fidem dogmaticam, quam hæretici noſtri temporis immerito dicunt hiſtoricam, & continet omnes articulos, ſeù omnia dogmata. At noſtri temporis hæretici dicunt fidem, quæ ſufficit ad iuſtificationem

impij

impij ſolum debere eſſe de hoc obiecto, quod vnicuique remittantur peccata per Chriſtum. Itaque eo ipſo, quod aliquis credat ſibi remitti, aut remiſſa eſſe peccata, remittuntur ei, & per hanc ſolam fidem iuſtificatur.

Sed adhuc inter hæreticos noſtri temporis eſt diſcrimen, quidam enim illorũ hanc fidem, & de hoc obiecto dicunt pertinere ad voluntatem, & nihil aliud eſſe, quam fiduciam, aut confidentiam, qua quis confidit ſibi remiſſa eſſe peccata. Ita Lutherus in aſſertionibus num 1. & 15. Melanthon in locis communibus, verbo *Fides*, & alij hæretici, quos refert Vazquez diſp. 109. cap. 1. Alij vero dicunt hanc fidem, & de hoc obiecto, quæ ad iuſtificationem requiritur, atque ſufficit, pertinere ad intellectum, eſſeque aſſenſum, quo intellectus credit hoc obiectum, ſcilicet ſibi remiſſa eſſe peccata. Ita Calvinus lib. 3. inſtitutionum cap. 1. §. 7. in annotationibus ad Tridentinum ad Canonem 11. Seſſ. 6.

Secundo differt inter iſtos hæreticos, quod quidam illorum, qui dicti ſunt Rigidi Lutherani, aut Ianſenij ita aſſerebant ſolam fidem ſufficere, vt nullo pacto eſſent opera requiſita: ita Luthærus in ſecundum caput ad Galatas, & quæſtione de hac re edita, alij vero dicti Mitiores aſſerebãt, quod quamvis ſola fides ſufficiat, nihilominus opera concomitãter ſe habeant ad iuſtificationem impij, & tanquam ſigna iuſtitiæ. Ita Calvinus loco citato ad Canonem 11. Seſſ. 6. de quibus ſuo ordine agendum eſt. Inquirimus ergo primo quæ ſit fides, cui in Scriptura attribuitur iuſtificatio, id eſt, an pertineat ad intellectum, an vero ad voluntatem, ita vt ſit fiducia?

1050 Inter varias acceptiones fidei nobilis illa eſt, qua accipitur pro fiducia iuxta illud Iacobi 1. *Poſtulet autem in fide, nihil hæſitans*; de qua intelligitur illud Chriſti. Matth. 17. & Lucæ 17. *Si habueritis fidem, ſicut granum ſinapis, dicetis monti huic, &c.* Et illud Chriſti: *Omnia, quæcumque orantes petitis, credite, quia accipietis, & evenient vobis.* Vnde falſo dixit Sotus ſecundo de natura, & gratia, cap. 6. quod nomen fides nunquam ſumatur pro fiducia, quem corrigunt Caſtro de hæreſibus, verbo *Fides*, & Vega q. 1. de iuſtificatione, vbi conſtanter defendunt fidem aliquando ſumi pro fiducia, & colligitur ex doctrina D. Tho. 2. 2. q. 29. vbi agit de hac virtute, quæ eſt fiducia, & colligitur ex illo Ioan. 2. *Multi crediderunt in nomine eius, videntes ſigna eius, quæ fecit; ipſe autem IESVS non credebat ſemetipſum eis.* Quibus denotatur & fides pro aſſenſu intellectus in prioribus, in poſterioribus vero ſignificatur, quod Chriſtus non confidebat ſe illis.

His ſuppoſitis, ſit concluſio. De fide tenendum eſt, quod quando in Scriptura attribuitur fidei iuſtificatio impij, nomine fidei intelligitur aſſenſus intellectus, quem damus revelatis à Deo. Ita habetur in Tridentino Seſſ. 6. cap. 9. Can. 11. Probatur ex illo ad Hebræos 11. *Eſt autem fides ſperandarum ſubſtantia rerum, argumentum non apparentium.* Quibus definiri fidem, qua impius iuſtificatur, docent Scholaſtici cum Magiſtro in 3. d. 23. D. Th. 2. 2. q. 4. art. 1. & eius Expoſitores ibi, & hic. Per hoc, quod dicitur *Subſtantia*, ſignificatur, quod fides ſit fundamentum rerum ſperandarum: vnde alij legunt *hypoſthaſis*, quaſi diceret Paulus ea, quæ ſperamus in alia vita, non habent aliud fundamentum, aut aliam ſubſiſtentiam in hac vita, niſi quod credamus per fidem. Cum autem dicitur *argumentum non apparentium* idem eſt, atq; aſſenſus eorum, quæ non videntur. Ex qua fidei deſcriptione firmiſsimum formatur argumentum pro noſtra concluſione contra hæreticos. Fides, quę hic deſcribitur à Paulo, eſt, qua iuſtificatur impius; ſed hæc deſcriptio non convenit fiducię, ſed aſſenſui intellectus, quem tribuit revelatis à Deo: fides ergo, cui tribuitur iuſtificatio, ad intellectum pertinet, & non ad voluntatem, & ſic non erit fiducia. Maior conſtat ex contextu Pauli, nam in vltimis verbis capitis 10. ad Hebræos adduxerat Paulus teſtimonium ex Habacuc 2. *Iuſtus autem ex fide vivit*, & ſtatim cap. 11. incipit: *Eſt autem fides ſperandarum ſubſtantia rerum, &c.* loquitur ergo Paulus his verbis de fide, qua iuſtus vivit.

Rurſus in eodem cap. 11. ſubdit Paulus multa ad hoc propoſitũ, vt illud *credere enim oportet accedentem ad Deum*, & illud *ſine fide impoſsibile eſt placere Deo*; fides autem, qua ad Deum accedimus, & ſine qua illi placere non poſſumus, eſt fides, qua iuſtificamur; eſt ergo vera ma-

ior

ſor noſtri diſcurſus. Ad minorem accedamus, videlicèt quod his verbis definiatur fides ſpectans ad intellectum. Et primo patet, quia dicitur: *Sperandarum ſubſtantia rerum*, id eſt, fundamentum; at fiducia non eſt fundamentum ſpei, imo ipſa fiducia eſt idem, quod ſpes. Secundo vniverſaliter loquendo, fides, quæ ad intellectum pertinet eſt fundamentum nõ ſolum ſpei, aut fiduciæ, ſed totius ædificij ſpiritualis: hæc ergo fides ad intellectum pertinens eſt, quę hic deſcribitur. Quod & probat illud verbum *Argumentum*, quod ad intellectum pertinet, ſumitur enim ibi pro aſſenſu. Convincitur etiam ex contextu: vnde in eodem capite dicitur *Fide intelligimus aptata eſſe ſæcula Verbo Dei*, vbi pondero illud *intelligimus*, quod ad intellectum pertinet. Secundo illud *aptata eſſe ſæcula* per verbum de præterito; cum tamen fiducia, quæ ad voluntatẽ ſpectat, non ſit de præteritis, ſed de futuris: ergo. Ita explicat D. Auguſtinus dictam deſcriptionem fidei lib. quinquaginta homiliarum in 32. vbi abijciendus eſt Eraſmus, qui contra omnes Scholaſticos dicit in prædictis verbis Pauli non contineri deſcriptionẽ fidei, & quod hæc verba poſsint convenire fiduciæ, quæ pertinet ad voluntatem.

1051 Secundo arguit Vega ſimul cum Vazquez ex illo ad Rom. 4. *Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam*, vbi apertè eſt ſermo de fide, qua iuſtificatus eſt Abraham, & de fide, qua nos iuſtificari debemus. Ad hoc enim propoſitum adducit iſta verba Paulus, vt ſicut ex fide Abraham iuſtificatus eſt, ita & nos fide iuſtificari debemus; ſed fides, quę reputata eſt Abraham ad iuſtitiam, pertinet ad intellectum, quia prius quam Abraham haberet fiduciam, aut ſpem, quod Deus adimpleturus illi eſſet promiſsiones, habuit aſſenſum in intellectu, quo credidit his, quę dicebãtur ſibi à Deo; nec enim aliter poterat confidere actu voluntatis, niſi prius crederet actu intellectus: ergo. Confir. ex his, quæ ſubdit Paulus, loquens de fide Abraham, qui contra ſpem, in ſpem credidit, vbi verbum *credidit* contraponitur ſpei: ergo ſumitur pro actu intellectus, & non pro fiducia, aut ſpe. Cum enim Abraham accepiſſet promiſsionẽ à Deo, multiplicandum fore ſuum ſemen, ſicut Stellas Cœli, & ex alia parte videret carnem ſuam emortuam ad generationem, & vxorem ſterilem; nihilominus contra ſpem credidit in ſpem, id eſt, prębuit aſſenſum his, quæ dicebantur ſibi à Deo credens, promiſsionem fore adimplendam ſibi, non in virtute ſuæ carnis ad generationem.

Sed obijciunt hæretici ex illo Pauli ibidem, vbi loquens de Abraham ait, *in repromiſsione etiam Dei non hæſitauit diffidentia, ſed cõfirmatus eſt fide*: ergo Paulus per fidem intelligit fiduciam. Reſpõdeo, quod fides, quæ ad intellectum pertinet, circa promiſsionem firmatur per fiduciam, aut ſpem, & è contra infirmatur per diffidentiã. Vult ergo Paulus in his verbis, quod Abraham ita credidit promiſsionibus Dei, vt hæc ſua fides firma eſſet, atque maneret per confidentiam.

Sed vlteriùs ratione probatur hæc veritas. Illa fides iuſtificat, quam prædicavit Chriſtus, & Apoſtoli, quamque exigebant ab auditoribus, vt requiſitum ad baptiſmum; ſed hæc fides pertinet ad intellectum: ergo, &c. Probatur Minor hoc enim intendebat Chriſtus ſua prædicatione perſuadere, vt homines præberent aſſenſum his, quæ ab ipſo prędicabantur; perſuadere autem ad intellectum pertinet. Vnde Chriſtus Ioan. 8. dicebat: *Si veritatem dico vobis, quare nõ creditis mihi*; veritas autem obiectum eſt intellectus: requirebat ergo Chriſtus fidem intellectualem. Et iterum: *Opera, quæ ego facio in nomine Patris mei, hæc teſtimonium perhibent de me*; at teſtimonium eſt ad perſuadendum intellectum; ergo.

Sed obijciunt hæretici, quod etiam in Scriptura nomine fidei intelligatur fiducia. Sed hoc nos non negamus, ſed aſſerimus fiduciam, atque fidem intellectualem, neque eſſe eundem actum, neque ab eodem habitu, aut ab eadem potentia procedere. Rurſus quod fides intellectualis myſteriorum, aut etiã promiſsionum præcedat fiduciã: nec enim aliquis poteſt confidere adimplendam ſibi fore promiſsionem, niſi perſuaſus credat verum eſſe id, quod ſibi dictum eſt, atque adeò primum initium, & prima radix iuſtificationis nequit eſſe fiducia promiſsionum, ſed fides virtus intellectualis. Præſertim quia multa cadunt

ſub

ſub obiecto fidei iuſtificantis, quę non cadunt ſub obiecto fiduciæ.

Secundo obijciunt hæretici. Etiam ſi ſint diſtincti actus credere, atque confidere, tamen etiam in Scriptura tribuitur iuſtificatio fiduciæ, vt Matth. 15. *Confide fili.* Et rurſus: *Confide filia, fides tua te ſalvam fecit*: ergo. Reſp. primo, quod aliqui Catholici dixerunt propter hoc, quod fiducia requireretur ad hoc à Chriſto ad ſalutem corporis miraculosè tribuendam; tamen negare etiam nō poſſumus, quod etiam requiratur ad ſalutem animæ. Vnde ad Rom. 8. dicitur: *Spe ſalvi facti ſumus.* Et 1. Ioan. 3. *Qui habet hanc ſpem in eo, ſanctificat ſe.* Nihilominus ex his locis nihil contra nos; quia quamvis actus ſpei, & cōfidentiæ requiritur ad ſalutem, tamen non eſt ille actus primum initium, aut fundamentum, ſed præſupponit aſſenſum intellectus. Vnde ad Epheſ. 4. dicit Paulus: *In quo* (id eſt Chriſto) *habemus fiduciam per fidem*: ſi ergo fiducia ad ſalutem per fidem, & ad iuſtificationem conducit, eſt, quia fundatur in fide, propter quod dicit Paulus 1. ad Thimot. 3. *Multam fiduciam in fide, quæ eſt in Chriſto IESV.* Ad quod reſpiciunt illa verba *confide filia, fides tua te ſalvam fecit.* Quamvis ergo confidentia requiratur ad ſalutem, fides tamen eſt, cui tribuitur ſalus, quia fides eſt primum fundamentum.

§. V.

Quid ſit obiectum huius fidei iuſtificantis?

1053 Dicunt hæretici noſtri temporis obiectum fidei iuſtificantis eſſe tantum remiſſa eſſe vnicuique peccata ſua. Contra quos tria aſſeveranda ſunt. Primum, quod obiectum fidei iuſtificantis multa alia comprehendat. Secundum, quod hoc nō ſit obiectum fidei Catholicæ. Tertium, quod non ſit neceſſarium hoc credere.

Primum diſcurro ſic. Nam myſterium Incarnationis continetur ſub obiecto fidei iuſtificantis: ergo præter hoc, quod eſt remiſſa eſſe vnicuique peccata ſua aliquid aliud præhabetur in fide iuſtificationis. Patet antecedens ex illo Ioan. 6. *Hoc eſt opus Dei, vt credatis in eum, quē miſsit ille.* Colligitur ſecundo ex cōfeſſione Petri Matth. 16. *Tu es Chriſtus Filius Dei viui, qui in hunc mundum veniſti*; cui reſpondet Chriſtus: *Super hanc petram*, id eſt, ſuper hanc fidei confeſsionem *ædificabo Eccleſiam meam*: confeſsio ergo, & fides Chriſti eſt fundamentum Eccleſiæ. Et Act. 8. cum vellet Philippus baptizare Eunuchum, dixit: *Si credis ex toto corde, licèt.* Cui reſpondet Eunuchus: *Credo Filium Dei eſſe Ieſum Chriſtum.* In qua fide baptizatus, & iuſtificatus fuit Eunuchus. Et Ioan. 20. *Hæc ſcripta ſunt, vt credatis, quia Ieſus eſt Filius Dei, & vt credentes vitam habeatis in nomine eius.* Hæc ergo fides Chriſti eſt neceſſaria ad ſalutem. Idemque dico de myſterio Trinitatis, vt patet ex illo Matth. 16. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit.* Explicanſque hoc obiectum Matth. 28. dixit: *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.*

Deinde fides dogmatum, ſeù articulorum, qui continentur in Symbolo neceſſaria eſt ad iuſtificationem, quia ad hoc ponuntur in Symbolo, & proponuntur ab Eccleſia, vt credantur à fidelibus. Rurſus ad quid Chriſtus ptædicavit hæc dogmata, aut hęc myſteria, niſi vt crederentur? Fides ergo dogmatum, ſeù myſteriorum neceſſaria eſt ad iuſtificationē impij. Idem dico de fide promiſsionum, loquendo de his, quæ toti Eccleſiæ factę ſunt, vt quod ſit futurum præmium pro operibus iuſtorum. Nam huiuſmodi promiſsiones factæ toti Eccleſiæ etiam ſub dogmatica fide continentur: ergo obiectum huius fidei multa alia præcontinet præter hoc, quod eſt vnicuique remiſſa eſſe ſua peccata.

Secundum vero, quod promiſsimus probare, quod videlicèt hoc obiectum vnicuique remiſſa eſſe ſua peccata non pertineat ad fidem Catholicam patet ex eo, quod ſupra ad longum probavimus, nimirum quod nemo poſsit eſſe certus de ſua gratia abſque ſpeciali privilegio. Quamvis enim fides Catholica ſit, remitti peccata per dignam ſuſceptionem Sacramentorum; tamen quod iſte, aut ille dignè ſuſcipiat, ſolum ex coniecturis poteſt cognoſci. Quod ſic cōfirmo. Etiā ſi alicui revelaret Deus ſibi eſſe remiſſa ſua peccata; nihilominus hoc non pertineret ad fidem Catholicam, id eſt, vniverſalem, quia hoc non proponitur toti Eccleſiæ credendum. Quod ſic declaro:

Fides

Fides Catholica eſt, quam prædicavit Chriſtus, atque Apoſtoli; ſed hoc, quod eſt vnicuique remiſſa eſſe ſua peccata, neque Chriſtus, neque Apoſtoli prædicarunt: ergo hoc, licet ex privilegio alicui revelaretur, non pertineret ad fidem Catholicam, neque continetur ſub obiecto illius.

1054 Sed obijciunt hæretici. Ad fidem Catholicam pertinet communio Sanctorum, & remiſsio peccatorum. Similiter quod Paulus ad Rom. dixit: *Credenti in eum, qui iuſtificat impium, reputatur fides eius ad iuſtitiam.* Cæterum totū hoc concedo, & nihil habetur in favorē hæreticorum, nam articulus communionis Sanctorum, qui continetur in Symbolo nō eſt, quod iſte, aut ille ſit ſanctus, ſed quod in Eccleſia ſint iuſti, & ſancti. Similiter articulus remiſsionis peccatorum non eſt, quod iſti, vel illi ſint remiſſa peccata, ſed quod in Eccleſia ſint Sacramenta, & claves ad remiſsionem peccatorum, & quod defacto remittantur his, qui dignè diſponuntur; ſed qui ſint iſti, Deus novit, nec hoc pertinet ad fidem Catholicam. Ad id vero, quod adducitur ex Paulo, dico, quod qui accedit, & diſponitur ad iuſtificationem, credere debet in Chriſtum, qui iuſtificat impium: hoc enim eſt credere, Chriſtū eſſe Salvatorem; non tamen eſt Fides Catholica, quod iſte, aut ille, qui accedit ad iuſtificationem, defacto iuſtificetur.

Sed ſi vt volunt hæretici, quilibet fidelis debet credere, ſibi remiſſa eſſe peccata, & ex hoc habet iuſtificari: ergo fides iuſtificans non eſt fiducia, quia fiducia non eſt de præteritis, ſed de futuris. Similiter ſi quilibet fidelis debet credere, ſibi remiſſa eſſe peccata: ergo iſta fides non iuſtificat, neque neceſſaria eſt ad iuſtificationem, ſed præſupponit iam ipſam iuſtitiam, aut hominem eſſe iuſtum, tanquam ſui obiectum.

Tertium, quod promiſi probandum, eſt, quod non eſt neceſſarium ad iuſtificationem impij credere, quod remiſſa ſint peccata. Prob. quia vel revelatum eſt alicui ex privilegio, ſibi remiſſa eſſe ſua peccata, aut non. Si hoc ſecundum dicatur, non poteſt infallibiliter illud cognoſcere: ergo non eſt neceſſarium illud credere ad ſuam iuſtificationem. Si autem dicatur ſibi revelatum eſſe, poſt, quam ſibi revelatum eſt, poterit credere: ergo non fuit neceſſarium credere priùs ad ſuam iuſtificationem, vel ad hoc, vt ſibi remitterentur peccata. Poſſet dicere aliquis, quod teneatur quis credere ſibi remitti, non quod ſint remiſſa peccata. Sed dico, quod neque hoc poteſt quis credere, niſi ex ſpeciali revelatione id ſibi conſtet, & cum illa revelatio eſſet ex ſpeciali privilegio, non tenemur omnes fideles id credere, ſed tantum ille, cui Deus revelaret, & præciperet, vt crederet. Addo tamen, quod etiam reſpectu iſtius fides iuſtificans, tanquam primum initium, aut fundamentum nō eſſet credere, quod ſibi remitterentur peccata, ſed ad hoc teneretur iſte ex ſpeciali præcepto, fides autem iuſtificans, tanquam primum initium, aut primum fundamētum iuſtitiæ in iſto, ſicut in alijs fidelibus eſſet fides dogmatum, atque Catholica, & vniverſalis, quæ præſuponitur ad illam particularem.

Sed inſtant hæretici, quod de Abraham dicitur: *Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt illi ad iuſtitiam*; & tamen fides illa fuit promiſsionum, quæ factæ ſunt illi: ergo fides promiſsionum iuſtificat. Reſpondet ad hoc quidem Modernus, quod Abraham etiam credidit in Chriſtum, nam facta eſt illi promiſsio de Chriſto in illo *Benedicentur in ſemine tuo omnes gentes*, (id eſt) *in Chriſto*, vt explicat Paulus. Quod & fuerat illi priùs dictum Geneſis 12. *In te benedicentur vniverſæ cognationes terræ.* Et quod Abraham habuerit fidem Chriſti, patet ex illo Ioan. 10. *Abraham Pater veſter exultavit, vt videret diem meum*: quamvis ergo Abraham iuſtificatus fuerit credendo promiſsionibus Dei ſibi factis, primum tamen initium ſuæ iuſtificationis fuit fides Chriſti, ſaltem implicita, & poſteà habuit illam explicitam. Deinde habuit priùs Abraham fidem huius, quod eſt Deum eſſe Remuneratorem, nam quando exivit de terra ſua, dixit illi Deus: *Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis*: hæc igitur fides fuit initium ſuæ iuſtificationis.

(§)

§. VI.

§. VI.

Virùm hæc fides ſufficiat ad iuſtificationem impij?

1055 SIT concluſio. De fide tenẽdum eſt, quod hæc fides non ſufficit ad iuſtificationem impij. Prob. Nam alia præter fidem ad iuſtificationem requiruntur: nam Ioan. 3. dicitur *niſi quis renatus fuerit ex aqua, &c.* quibus neceſsitas baptiſmi ad ſalutẽ cõmendatur neceſſaria. Et de Euchariſtia Ioan. 6. dicitur: *Niſi manducaveritis carnem filij hominis, &c.* Et de pœnitentia dicitur Lucæ 13. *Niſi pœnitentiam habueritis, omnes moriemini.* Et de obſervãtia omnium mandatorum dixit Chriſtus adoleſcenti: *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*: ergo præter fidem alia requiruntur ad iuſtificationem impij.

Secundo prob. concluſio ex alijs teſtimonijs S. Scripturæ, in quibus iuſtificatio alijs operibus à fide tribuitur. Nam Eccleſiaſtici primo tribuitur timori, ibi: *Timor Domini expellit peccatum, nam qui ſine timore eſt, non poterit iuſtificari.* Et ad Rom. 8. tribuitur ſpei: *Spe ſalvi facti ſumus.* Et 1. Ioan. 3. *Qui habet hanc ſpem in eo, ſanctificat ſe.* Tribuitur etiam charitati Ioan. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo.* Et ad Galatas 5. *In Chriſto IESV neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur.* Et 1. Ioan. 3. *Translati ſumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Et 1. ad Corinth. 13. *Si habuero fidem, &c. Charitatem autem non habuero, nihil ſum.*

Tertio prob. ex teſtimonijs Scripturæ, in quibus apertè dicitur, fidem ſine operibus nõ ſufficere, quod expreſsè intendunt probare Div. Iacobus, D. Petrus, Div. Ioannes, & D. Iudas. Iacobus enim cap. 2. inquit: *Quid prodeſt fratres mei, ſi fidem dicat quis ſe habere, opera autem non habeat, numquid poterit fides ſalvare eum?* Rurſus: *Fides ſine operibus mortua eſt.* Deinde Petrus ſecundæ Epiſt. cap. 1. inquit: *Satagite, vt per bona opera certam veſtram vocationem faciatis.* Et Ioannes 1. Epiſt. cap. 2. *Qui dicit ſe noſſe eum, & mandata eius non cuſtodit, mendax eſt.* Denique Iudas in ſua Epiſt. inquit: *Angelos damnatos eſſe, non propter infidelitatẽ, ſed quia non ſervaverunt ſuum principatum, concludit in iudicium magni diei vinculis æternis, ſub caligine reſervavit*: non ergo ab ſolam infidelitatem damnati ſunt.

1056 Sed ratione probatur concluſio. Multi ſunt fideles, qui quamvis firmi ſint in fide, ſunt tamen peccatores, avari, blaſphemi, &c. ergo ad iuſtitiam non ſufficit fides. Reſp. hæretici nullum eſſe aliud peccatum, niſi infidelitatis. Sed falſitatem reſponſionis apertè probat ratio naturalis, quoniam ratione naturali conſtat, eſſe alia peccata, nẽpè blaſphemiam, furta, adulteria, & alia plura, quæ ratio naturalis dictat eſſe peccata. Sed reſp. etiam ſi ſint peccata, non imputari fidelibus. Cõtra quam doctrinam ſupra multa diximus. Et quidem de adulterio, & fornicatione dixit Paulus 1. ad Corinth. 6. *Neque fornicarij, &c. Regnum Dei poſſidebunt*: ergo imputantur. De eiſdem dixit Chriſtus Matth. 15. *Hæc ſunt, quæ coinchinant hominem.* Si ergo homo manet coinchinatus, huiuſmodi peccata præter infidelitatem ipſi abſque dubio imputantur. Vnde merito Cõcilium Tridentinum Seſſ. 6. cap. 7. & 8. & Canone 9. diffinivit contra hos hæreticos: *Si quis dixerit, ſola fide impium iuſtificari, ita vt intelligat nihil aliud requiri, quod ad iuſtificationis gratiam conſequendam cooperetur, anathema ſit.*

Sed reſpondent alij hæretici, opera quidem ſe habere ad iuſtificationem, tãquam comites, aut tanquam ſigna ipſius fidei. Contra quod ſic argumentor: Quia vel dicunt opera comitari inſeparabiliter ipſam fidem iuſtificantem, aut poſſe ſeparari ab homine iuſto? quidquid autem horum vellint, reijciuntur. Nam opera non inſeparabiliter ſe habent ad fidem, ſiquidem poteſt eſſe fides ſine operibus, quæ dicitur mortua. Si autem dicant poſſe ſeparari: iam ergo fides ſola non ſufficit ad iuſtitiam. His addo, quod opera charitatis, & aliarum virtutum nõ ſe habent concomitanter ad iuſtificationem, vel ad diſpoſitionem, potiùs motus charitatis inter diſpoſitiones tenet præcipuum locum iuxta illud vulgatũ Pauli: *Maior horum eſt charitas.* Licèt enim fides ſit prior origine, tamen charitas eſt præcipua: non ergo comes eſt tantum. eſt ergo vera reſolutio contra hæreticos, motum fidei nullomodo ſufficere ad veram iuſtitiam, ſivè loquantur de fide Catholica, ſivè de fide particulari promiſſionum;

sionum. Quod est dicere præter motum fidei ad hoc, vt homo disponatur ad primam iustificationem, necessarius etiam est motus spei, & motus charitatis.

Hinc infero rectam intelligentiam illius, quod habetur ad Rom. 3. *Iustificari hominem per fidem.* Super quod Concilium Trident. inquit: *Cum vero Apostolus dicit iustificari hominem per fidem, & gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ Catholicæ consensus tenuit, & expressit, vt scilicèt per fidem iustificari dicamur; quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix.* Circa quæ placet obseruare ista tria *initium, fundamentum, & radix* habere se sicut superius, & inferius. Quia potest esse initium, quod non sit fundamentum, neque radix: sicut punctum initium est lineæ, instãs initium est temporis; & tamen neque est fundamentũ, nec radix. Similiter in domo primus lapis initium est, & fundamentum; sed nõ radix: at vero in arbore pars illa, per quam sumitur succus ad vitam arboris, initium est, fundamentum, & radix. Itaque initium solum dicit ordinem prioritatis respectu eorum, quorum est initiũ, vt in exemplis adductis; at vero fundamentum non solum dicit ordinem prioritatis, sed etiam causalitatem aliquam, quia sustinet ea, quorum est fundamentum, vt patet in artificialibus, vbi fundamentum domus sustinet parietes, tecta, &c. Radix denique dicit prioritatem, & non solum causalitatem materialem, sicut fundamentum, sed etiam aliqualem efficientiam, quia influit. Vnde dicit Vazquez, quod fundamentum propriè dicitur in artificialibus, radix propriè in viuẽtibus, imò propriè in plantis, quarum proprium est sumere succum per radices, & vitam. Et quamvis in plantis non propriè radix dici videatur fundamentum, quia non sustinet, tamen si rectè attendamus, etiam radix est fundamentum, quia truncus sustinet ramos arboris, & respectu ramorum est radix, & fundamentum, quia influit, & sustinet. At vero radices, quæ sunt subtus terram sustinent quodammodo truncum, & influunt: verè ergo dicitur, quod ista tria se habeant quodammodo, sicut superius, & inferius.

1057 Obseruo secundo, quod ista tria conueniunt fidei in ordine ad iustificationem: est enim motus fidei initiũ iustificationis, quia est prior origine. Nomine autem motus fidei non solum intelligo ipsum actum intellectus, quo credimus, sed voluntatem credendi, imo & iudicium, quo intellectus iudicat esse credendum, & sanctam cogitationẽ, aut inspirationem, quam Deus tribuit ad credendum, totum hoc est initium iustificationis, quamvis primum initium sit sancta cogitatio ad credendum. Rursus motus fidei non solum est initium, sed fundamentum iustificationis, quia quodammodo sustinet totum ædificium spirituale, ob quod dixit Paulus ad Hæbreos 11. *Fides est sperandarum substantia rerum.* Et ad Ephes. 2. dicitur: *Super ædificati super fundamentum Apostolorũ, & Prophetarum ipso summo angulari lapide Christo IESV.* Christus ergo est fundamentum, prout creditus per fidem. Hoc ergo fundamentũ posuerunt Apostoli, atque Prophetæ sua prædicatione, scilicèt fidem Christi. Ideò denique 1. ad Corinth. 3. dixit Paulus: *Fundamentum aliud nemò potest ponere præter id, quod positum est Christus IESVS.* Hæc igitur fides Christi sustinet, & per hanc Martyres sustinuerunt passiones, tormẽta, &c. Vnde August. serm. 22. de verbis Apostoli inquit: *Domus Dei credẽdo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.*

Tertio. Fides est radix totius iustificationis, quia influit in actus aliarũ virtutum, v. g. actus, quo quis credit Deum esse iustum iudicem, influit timorem, actus, quo credit Deum esse misericordem, influit spem, actus, quo credit Deũ esse summum bonum, influit charitatẽ. Rursus dicitur cooperando simul cum libero arbitrio: vnde D. Iacobus in sua Epistola 2. loquens de fide Abraham dicit, *fides cooperabatur operibus illius*: dicitur ergo fides radix nostræ iustificationis, quia simul cum libero arbitrio cooperatur motus omnes, quibus disponimur ad iustitiam.

1058 Dubitat hic Vazquez, an fides dicatur fundamentum, & radix solum, quando est coniuncta charitati, an etiam ante aduentum charitatis. Et respondet, quod ista tria iam dicta conueniant fidei, etiam ante aduentum charitatis. Et quidem quod sit initium, manifestum est, quoniam præcedit charitatẽ,

&

& est prior origine, quam illa, sed obseruandum est, quod potest hoc initiũ esse priùs duratione, vt si quis credat pro aliquo tempore, prius quam diligat Deũ: potest etiam esse prius natura tantum, vt si quis simul credat, & diligat Deum. Itaque in actu fidei formatæ ipse actus fidei est prior origine prioritate naturæ. Rursus quod fides sit fundamentum antequam adveniat charitas, patet, quoniã potest quis timere, & sperare antequam adveniat Christi dilectio: dilectio autem est vltima dispositio. Ille igitur motus timoris, & spei, & ille dolor de peccatis imperfectus, qui præcedit dilectionem, in fide fundatur, sicut in artificialibus dum eriguntur parietes, antequam veniat culmen ædificij, etiã fundantur in primis lapidibus. Similiter tertio fides exercet munus, & officium radicis, antequã adveniat charitas, quia influit & simul cum libero arbitrio operatur motus illos timoris, spei, &c.

Sed contra dicta obijciet quis, primo quod fides non sit initium, nam timor est initiũ sapientiæ, vt dicitur Psal. 110. vnde Augustinus de cathechizandis rudibus cap. 5. inquit, *rarissimè, vel nunquam aliquem venire ad Ecclesiam, qui non sit aliquo timore excussus.* Secundo. Fides sine charitate non est fundamentum, vt docuit D. Th. 2. 2. q. 4. art. 7. ad 4. & reddit rationem, quia in fundamẽto connectuntur partes ædificij; at vero charitas est, in qua cæteræ virtutes, quæ ad iustificationem pertinent, connectũtur: vnde Paulus ad Ephes. 3. inquit: *In charitate radicati, & fundati*: ergo sine charitate fides non est fundamentum. Tertio. Multo minus fides sine charitate potest esse radix, quoniam radix habet influxum vitæ; & fides sine charitate mortua est: ergo non habet officium radicis.

Ad primum posset aliquis dicere, quod motus fidei dicatur esse initium nostræ iustificationis in ordine ad actus cæterarum virtutum, quia est primus actus virtutis, quia conducit ad iustificationem. Vnde si præcedat fidem motus aliquis virtutis moralis acquisitæ, vt dare eleemosynam, ille non conducit ad iustificationem, & ad vitam æternam, similiter si præcedat aliquis timor ipsam fidem, ille timor non est actus virtutis, & ita motus fidei inter actus virtutum conducentes ad salutem animæ est prior.

Sed meliùs secundo dicitur, quod quãdo dicimus, motũ fidei esse initium, involuimus omnia, quæ sunt requisita ad credendum, & ita involuitur ibi voluntas credendi, & sancta cogitatio, quam Deus tribuit, vt credamus, & ferè semper hæc sancta cogitatio, qua quis vocatur ad fidẽ, est cogitatio de aliquo malo terribili, quod nobis proponitur fugiendum, vt credamus: initium ergo nostræ iustificationis est credere, sed hoc ipsum, quod est credere, potest incipere ex timore, qui nobis incutitur, vt credamus. Addo tertio, quod quamvis ad credendum proponatur malum terribile timendum, scilicèt iufernus, &c. tamen non timet aliquis pœnas inferni, nisi credat: quomodo enim potest timere, quod non iudicat, & credit esse malum? Vnde sequitur, quod timor pœnarum inferni, aut timor eorum, quæ fide credimus, præsupponat initium fidei, & postquam aliquis fidelis est, potest esse initium cęterorum motuum, qui ad iustificationem requiruntur.

Ad secund. resp. quod quando S. Th. in illa solutione ad 4. docet fidem non esse fundamentum sine charitate, intelligit, quod non exercet perfectè officiũ fundamenti, quoviſque adveniat charitas, sicut neque in artificialibus fundamentum perfectè exercet munus suum, quoviſq; domus sit perfecta, & adveniat culmen ædificij, & ideò docuit S. Tho. quod per charitatem cõnectuntur cęteræ virtutes, vnde vt fides sit fundamentum perfectum, indiget charitate, quia non fundat iustificationem, nisi adveniat culmen iustificationis, quod est charitas. Nihilominus tamen aliquid conducens ad iustificationem potest fundare sine charitate, quia motus spei, & motus attritionis imperfectæ conducũt aliqua ratione, licèt remotè ad iustificationem, & respectu istorum motuum fides est fundamẽtum absque charitate. Quibus addo ista, quorum fides est fundamẽtum sine charitate, licèt conducant, sed non sufficiũt ad iustificationem, & ideò dixit Paulus *in charitate fundati*. Vnde Augustinus verba illa 1. ad Corinth. 3. *Fundamentum aliud nemò potest ponere*, intelligit de fide formata charitate, quia ad iustificationem non sufficit fides sine cha-

charitate. Vnde Paulus ad Galatas 5. dixit: *In Christo IESV neque circuncisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.*

Ad tertiam resp. Vazquez, quod motus fidei sine charitate licèt non habeat fructum vitæ, quia fructus vitæ spiritualis est charitas, nihilominus ille motus fidei est vitalis, quatenus influit timorē, spem, attritionem, &c. Explicatque exemplo de arbore autumnali, quæ licèt careat fructu, habet tamen vitam in radice, per quam suscipit succum, atque vegetantur rami, & tota arbor nutritur. Sic etiam explicat illud, quod dixit Iudas in sua Epistola de hæreticis, qui dicuntur arbores bis mortuæ, & eradicatæ, quia hæretici semel mortui sunt per peccatum mortale, & iterum per infidelitatem, & ideò dicuntur eradicatæ, quia sunt sine radice fidei. Vnde S. Th. 3. part. quæst. 8. art. 2. docet fideles quamvis peccatores esse membra Christi, quia recipiunt à Christo aliquem influxum, & motum vitę, scilicèt credere. Sic Vazquez.

1059 Sed melius dicitur cum Montesinos, videlicèt, quod motus fidei in peccatore nullo modo sit vitalis loquendo de vita mystica, & spirituali. Fundo dictum in eo, quia Iacobi 2. habetur *Fides sine operibus mortua est.* Et 1. Ioan. 3. *Qui non diligit, manet in morte.* Vnde S. Th. 2. 2. q. 4. art. 3. vitā animæ dicit esse gratiam, aut charitatem, & hinc sumitur ratio ad nostram sententiam. Quia vnica est vita, & anima operationū animæ, cum igitur gratia, aut charitas sint vita, sequitur, quod motus fidei in peccatore non sit vitalis hac vita, de qua loquimur. Declaratur magis. Quoniam si hæretici sunt arbores bis mortuę, semel propter peccatum, & iterum per infidelitatem, sufficit ergo peccatum, ad hoc vt motus fidei non dicatur vivus, aut vitalis. Vnde Iudas in sua Epistola eosdē, quos vocat arbores autumnales, vocat etiam arbores bis mortuas, propter diversos respectus. Hęreticus ergo arbor dicitur autumnalis, quia sine fructu: rursus dicitur arbor bis mortua propter rationem dictam, quia caret gratia, & fide: vnde neque habet vitam neque radicem.

Quod si vellimus dicere peccatores fideles dici arbores autumnales, tenet quidam metaphora; quantum ad hoc solum, quod peccatores carent fructu, id est, meritis, tamen non tenet quantum ad aliud, nimirum quod arbores autumnales habent vitam vegetativam, sed fides in peccatore non habet vitam. Ex qua doctrina ad tertium dico, quod fides in peccatore comparatur radici, non quantum ad hoc, quod est habere vitam, sed quantum ad hoc, quod est influere aliqua opera, scilicèt timoris, spei, &c. Vnde fides se habet in peccatore sicut virtus seminis in sententia eorum, qui dicunt, semen non vivere, quia sicut virtus seminis non habet operationem vitalem, habet tamen operationem, quæ sit dispositio ad vitam, & ad animam: sic etiam fides influit simul cum libero arbitrio motum spei, timoris, &c. qui quidem motus in peccatore non sunt vitales sed disponunt ad vitam gratiæ. Et ideò Sanct. Thom. loco citato credere in peccatoribus appellat motum vitæ, quia disponit ad vitam.

1060 Ex quibus infertur, tria esse genera operum in peccatore: quædam mortifera, scilicèt peccata: alia mortua, quæ neque disponunt ad vitam, vt opera moraliter bona: alia denique sunt, quæ licèt non sint vitalia, disponunt ad vitam gratiæ, & hæc non reperiuntur in infidelibus, quia carent fide, quæ est radix istorum operum, quamvis in infidelibus reperiantur aliqua opera moraliter bona. At vero in iustis reperiuntur opera fructuosa, scilicèt meritoria, & ideò dicebat Paulus ad Ephes. 5. *In charitate radicati, & fundati.* Ex his sequitur, quare fidei, quæ est in peccatore, tribuantur diversa epitheta: dicitur enim mortua Iacobi 2. & in Tridentino Sessione 6. cap. 7. Secundo dicitur otiosa in eodem Trident. ibidem. Vnde August. ad illud: *Fides, quæ sine operibus mortua est,* legit: *Otiosa est.* Tertio dicitur fides inanis: vnde Iacobus cap. 2. fidem sine operibus vocat hominem inanem. Quarto ab Scholasticis dicitur fides informis: Quorum ratio ea esse potest, primo quod dicatur fides mortua in peccatore, quia caret vita gratiæ. Secundo dicitur otiosa, quia caret operatione, in quam præcipuè ordinatur. Itaque licèt

fides habeat operationem, vt motum ſpei, timoris, attritionis, &c. nihilominus dicitur otioſa in peccatore, quia caret charitate, & dilectione. Quarto dicitur informis, quia caret fructu vitæ, nempè pulchrytudine, quæ eſt per charitatem. Contra vero fides in homine iuſto dicitur viva, quoniam habet vitam per charitatem, & gratiam. Rurſus dicitur perfecta, aut conſummata, quia Chriſtus eſt culmen, perfectio, & conſummatio ædificij ſpiritualis, quod fundatur in fide. Denique dicitur formata fides, quia redditur pulchra, & formoſa per charitatem.

Sed dubitabis, ſi fides in peccatore eſt mortua, & informis per peccatum, quomodo poteſt eſſe fundamentum, aut radix iuſtificationis? Reſp. Monteſinos, quod cum dico fidem mortuam, & informem, duo involuo, primo ipſam fidem ſecundum ſe, quãtum ad id, quod eſt de eſſentia illius: alterum, accidens peccati, cum quo eſt coniuncta, ratione cuius dicitur mortua, & informis. Cũ ergo dicitur fidem eſſe fundamentum, & radicem iuſtificationis impij, hoc intelligimus convenire fidei ſecundum ſe, non ratione accidentis adiuncti. Et hęc de fide adducta fragmenta ad præſens ſufficiant.

§. VII.

Vtrùm ad iuſtificationem impij requiratur motus liberi arbitrij in peccatum?

1061 CIRCA hoc quæſitum prima ſententia affirmat peccata actualia poſt baptiſmum nõ poſſe etiam de abſoluta Dei potentia remitti homini adulto ſine formali pœnitentia. Inſinuat hanc ſententiam D. Th. 3. part. quęſt. 86. art. 2. vbi ait impoſsibile eſſe, quod alicui dimittantur actualia peccata ſine pœnitentia, quod ſequitur Soto in 4. diſt. 15. quæſt. 1. art. 2. dub. vltimo, & Petrus de Soto lect. 4. de pœnitentia, & alij. Secunda ſententia affirmat formalem actum pœnitentiæ diſtinctum ab actu charitatis non requiri ad iuſtificationem impij, etiam de lege ordinaria, ſed ſufficere pœnitentiã virtualem, qualis includitur in actu charitatis. Ita inſinuat D. Tho. hic art. 7. ad 2. dicens, quod ſicut corpus eodem motu recedit ab vno loco, & accedit ad alium: & ſicut intellectus eodem actu intelligit duo, quorum vnum eſt ratio alterius, ita voluntas eodem actu poteſt ferri in Deum, & deteſtari peccata. Sic tenet Caietan. dicens voluntatem eodẽ actu amare Deum, & deteſtari peccata. Medina hic, Scotus in 4. diſt. 14. quæſt. 1. art. 3. Gabriel ibidem art. 1. concl. 2. & Valentia 3. part. diſp. 7. quæſt. 3. p. 2. referens pro hac ſententia alios plurimos. Tertia ſententia affirmat ad iuſtificationem impij adulti, quæ fit extra Sacramentum, de lege ordinaria requiri actum formalem pœnitentiæ diſtinctum ab actu charitatis. Ita Caietan. hic, & art. 7. docet amorem Dei, & odium peccati eſſe duos actus diſtinctos, quorum ille eſt proſequutio, iſte vero eſt fuga, & vtrumque requiri ad iuſtificationem impij adulti.

Pro explicatione ſuppono vt certum, ad iuſtificationem impij adulti, quæ fit extra Sacramentum, de lege ordinaria requiri formalem pœnitentiam. Et probo 1. quia ita ſentit Concilium Lateranenſe in capite *Firmiter de ſumma Trinit. & fide Catholica.* Et Trident. Seſſ. 6. cap. 6. & 9. & Seſſ. 14. cap. 4. vbi de actu contritionis dicitur: *Fuit autem omni tempore neceſſarius hic motus ad obtinendam veniam peccatorum, &c.* Secundo prob. ex Scriptura nam Lucæ 13. dicitur: *Niſi pœnitentiam egeritis, omnes ſimul peribitis.* Et Actorum 8. dicitur: *Et gentibus dedit Deus pœnitentiam ad vitã.* Et Eccleſiaſtici 2. *Si pœnitentiam nõ egerimus, incidemus in manus Dei.* Et Apocalip. 1. dicitur: *Memento, vnde cecideris, & age pœnitentiam, ſin minus veniam ad te.* Ex quibus teſtimonijs conſtat, requiri formalem pœnitentiam, primo quia niſi intelligantur de illa, non intelligentur proprie, & ſine tropo; oportet aut em loca Scripturæ proprie, & ſine tropo intelligere, quando ex tali intelligentia nullum ſequitur abſurdum, vt hic non ſequitur. Et ſecundo, quia Scriptura, & Concilia ad iuſtificationem impij exigunt actum pœnitentiæ, & actum fidei, & charitatis; ſed iſtos actus certum eſt formaliter debere intervenire: ergo idem eſt de actu formalis pœnitentiæ.

Tertio probatur teſtimonijs D. Th.

Nam

Nam ita ſentit hic artic. 8. vbi ait quatuor diſtincta concurrere ad iuſtificationem impij, quorum ſecundum eſt motus liberi arbitrij in Deum, tertium vero eſt motus liberi arbitrij in peccatum. Et de verit. quæſt. 28. articulo 5. & in 4. diſt. 17. quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 4. expreſsè ait iſtos actus eſſe inter ſe diſtinctos. Et 3. part. quæſt. 85. artic. 5. & 6. ait odium peccati, & amorem Dei concurrentes ad iuſtificationem impij eſſe duos actus diſtinctos: ergo.

1062 Quarto prob. concluſio ratione. Et potiſsima ratio eſt ordinatio Dei, qui ita præcepit, ſtatuitque hominẽ iuſtificari per pœnitentiam, vt patet ex innumeris teſtimonijs Scripturæ. Cui accedit etiam natura volũtatis, quæ per iuſtificationem recedit à peccato, & accedit ad Deum; iſte vero acceſſus, & receſſus nobiliori modo fit, ſi ipſa anima per actus formales, & diſtinctos voluntatis recedat ab vno termino, & accedat ad alium. Ex qua ratione Caiet. 3. part. quæſt. 87. artic. 1. & 2. infert, quod etiam Magdalena, cui Lucæ 7. dicuntur dimiſſa peccata, quia dilexit multum, non fuit iuſtificata ſine formali pœnitẽtia, quam declarabant lachrymæ, quibus rigabat pedes Domini. Quod ſi in illo loco Evangelij non fit mentio de pœnitentia, ſed de ſola dilectione, id factum eſt, vt oſtenderet dilectionẽ fuiſſe principalem, & originalem cauſam diſplicẽtiæ, quam habuit peccatorum.

Suppono ſecundo, quod quando poſt ſufficientem inquiſitionem peccatorum non recordamur illorum, ad iuſtificationem ſufficit pœnitentia virtualis, & non requiritur formalis illorum deteſtatio. Hoc ſuppoſitum non eſt ita certum, ſicut præcedens. Nam illud negat Cano relectione de pœnitentia parte 3. Illud tamen docent Scotus, Gabriel, & Maior in 4. diſt. 14. quæſt. 1. Navarro in ſumma cap. 1. num. 11. & Medina quæſt. 2. de pœnitentia, Vega lib. 6. in Concil. Tridentin. cap. 33. & Soto in 4. & lib. 2. de natura, & gratia, cap. 13. vbi ait ad iuſtificationem aliquando ſufficere pœnitentiam, quæ includitur in actu charitatis. Eſtque noſtra ſuppoſitio expreſsè doctrina Div. Thom. 3. part. quæſt. 87. artic. 1. vbi ait virtualem pœnitentiam ſufficere ad remittenda venialia, non tamen ad mortalia, niſi quantum ad peccata oblita poſt diligentem inquiſitionem. Et ratio huius eſt, quia ſi homo illorum ſit oblitus, excuſatur ab obligatione pœnitentiæ propter invincibilem ignorantiam, quam habet eorum poſt diligentem inquiſitionem eorum.

Secundo. Cum tali oblivione ſtat hominem habere actum charitatis ſine deteſtatione peccatorum: ergo per illum ſine deteſtatione peccatorum poterit iuſtificari. Conſeq. patet, quia charitas emundat à peccatis. Secundo quia alias homo haberet duos vltimos fines: Deum ratione charitatis, & creaturam ratione peccati mortalis, quod implicat. Antecedens vero probat. quia nulla apparet ratio, cur non poſsit haberi talis actus ſine deteſtatione peccatorum: cum ſit omninò diſtinctus ab eo, & ex parte intellectus ſufficienter cognoſcatur bonitas divina ſuper omnia diligenda, & ex parte bonitatis, & voluntatis ſit libertas, & auxilium neceſſarium ad illud eliciendum: non enim talis homo demeretur illud, cum per ſufficientem inquiſitionem faciat totum, quod tenetur facere. Quod vero requiratur tunc virtualis pœnitentia, probatur. Nam ad remiſsionem peccatorum requiritur, vt homo recedat ab ſtatu iniuſtitiæ, & accedat ad ſtatum iuſtitiæ; ſed hic receſſus vel eſt pœnitentia formalis, qua formaliter deteſtatur peccata, vel illa deficiente, eſt pœnitentia virtualis, ſcilicèt amor Dei ſuper omnia, qui virtualiter includit deteſtationem omnium peccatorum, quę ſunt contra Deum, & voluntatem implendi omnia præcepta, quorum vnum eſt præceptum pœnitentiæ formaliter: ergo.

1063 Sed inſtas cum Cano vbi ſupra contra iſtud ſuppoſitum. Primo, quia teſtimonia Scripturæ adducta diximus loqui de pœnitentia formali: ergo nõ licèt in caſu noſtri ſuppoſiti explicare illa de pœnitentia virtuali, aliàs eadem facilitate diceretur nunquam requiri formalem actum pœnitentiæ ad iuſtificationem impij, cum teſtimonia adducta, quæ illum exigunt, ſufficienter ſalventur, ſi adſit pœnitentia virtualis. Secundo, quia eadem ratione Scripturas, & Concilia, quæ ad iuſtificationem poſtulant fidem, & charitatem, poſſemus

explicare de fide, & charitate virtuali, & ita non conſtaret ad iuſtificationem requiri actus formales iſtarum virtutũ.

Cæterum hæc non obſtant. Vnde ad primum dicitur illa teſtimonia exigere quidem formalem pœnitentiam, ſed in his, qui cognoſcunt ſe commiſiſſe aliqua mortalia, de quibus non habuerunt contritionem; non enim tenentur homines conteri de peccatis, de quibus ſufficienter doluerunt, nec de illis, quę non commiſerunt, quia qui poſt ſufficientem inquiſitionem naturaliter obliviſcuntur peccatorum, eodem modo excuſantur pro tunc ab habenda cõtritione, ac ſi illa non commiſiſſent: & ideò per actum charitatis ſine illa poſſunt iuſtificari.

Ad 2. reſp: non dari aliquos actus præſtantiores in intellectu, & voluntate, qui virtualiter contineant actus fidei, & charitatis, & ideò nullus poterit iuſtificari per fidem, & charitatem virtualem, ſed ſolum per formalem. Quod ſi detur aliquis actus ſupernaturalis virtualiter continens, quidquid continetur in cognitione fidei, non eſt improbabile dicere illum ſufficere ad iuſtificationem impij: vt ſi alicui poſsit infundi ſcientia infuſa Chriſti ſine viſione beata, per illam ſine fide non ſolum poſſet mereri, ſicut Chriſtus meruit, ſed etiam poſſet habere omnem cognitionem ſupernaturalem requiſitam ad iuſtificationem.

1064 His præſuppoſitis vt certis, ſit concluſio. Speculativè eſt probabile, quod ſi quis repente rapiatur ad martyrium, & actu non recordetur peccatorũ mortalium, quorum meminiſſet, ſi ageret ſufficiẽtem inquiſitionem, ille iuſtificabitur ſine pœnitentia per actum formalem charitatis. Concluſio ſtatuitur contra Cano vbi ſupra, & D. Bonaventuram in 4. d. 4. q. 2. art. 1. Paludanũ q. 3. artic. 1. & Alenſem q. 4. membro 5. tenent tamen illam Soto in 4. vbi ſupra Vega in Concilium Trident. lib. 6. Et prob. 1. nam ita expreſsè docet D. Thom. 3. p. q. 77. art. 1. ad 2. vbi ait, *quod paſsio proChriſto ſuſcepta obtinet vim baptiſmi, & mundat ab omni culpa veniali, & mortali, niſi actualiter voluntatem invenerit inhærentem peccato.* Quod idem habet in 4. diſt. 4. quæſt. 4. artic. 2. quæſtiuncula 4. Et diſt. 16. quæſt. 2. art. 2. quæſtiuncula 2. ad 3. ſed qui pro amore Dei repente rapitur ad martyrium, non habet voluntatem actualiter inhærentem peccato, quia ille amor eſt virtualis deteſtatio peccatorum, & quia aliàs talis homo vt dictum, eſt haberet duos vltimos fines, quod implicat: ergo. Secũdo prob. quia hoc ſignificant illa verba Matth. 17. *Qui me confeſſus fuerit coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo.* Et illa Marci 8. *Qui perdiderit animam ſuam propter me, ſaluam faciet eam.* Quibus in locis ſola paſsio pro Chriſto ſuſcepta exigitur ad ſalutem animæ.

Tertio prob. Martyrium ſupplet vicem baptiſmi: ergo poterit iuſtificare ſine contritione, ſicut baptiſmus. Conſeq. de ſe patet, quia ſi exigeret plura, quam baptiſmus ad iuſtificationem impij, non ſuppleret vicem illius. Antecedens autem eſt D. Thom. locis citatis, & communis ſententiæ Sanctorum, vt videri poterit apud Commentatores. Confirm. Nam Tertulianus in Apologetico ad finem, & Cyprianus in libro de laudibus martyrij docent martyrium de ſe habere virtutem mundandi ab omni culpa: ergo.

Quarto probatur. Martyrium habet privilegium conferendi gratiam vltra meritum ſuſcipientis: ergo ſine vera contritione poterit iuſtificare non ponentẽ obicem. Prob. Conſeq. Quia opus, quod habet prædictum privilegium, ſemper dat gratiam non ponenti obicem. Antecedens autem probatur primo, quia Martyrium, vt conſtat ex ſanctis Patribus, ſupplet vicem baptiſmi, & eſt efficacius illo; ſed ille confert gratiam vltra meritum operantis, & ſine vera contritione: ergo. Secundo, quia martyriũ confert gratiam parvulis ſine contritione: ergo etiam adultis non ponentibus obicem.

Quinto prob. Qui habet actum charitatis, iuſtificatur: ergo qui pro amore Dei patitur martyrium, etiam ſi non habeat formalem contritionem, iuſtificabitur, quia illa paſsio eſt perfectiſsimus actus charitatis iuxta illud Ioan. 15. *Maiorem charitatẽ nemo habet, quam vt animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*: licèt ergo alij peccatores, vt habeant actum charitatis, quo diſponantur ad gratiam, teneantur habere formalem contritionem de peccatis, quorum habent, vel poſſunt habere memoriam, tamen

tamen quia perfectissimus actus martyrij requirit totam intentionem hominis circa amorem Dei, & confessionem fidei, ideò speculativè est probabile, quod non exigitur à Martyre, qui repente rapiatur ad martyrium, vt mẽs eius distrahatur circa recogitationem peccatorũ, sed satis est, si tota eius attentio occupetur in amore Dei, & confessione fidei, & voluntate moriẽdi pro Christo, quia iste actus virtualiter includit odium peccatorum, & tale odium virtuale sufficit in isto casu iustificare peccatorem propter privilegium speciale martyrij, quod semper habet, etiam ante mortem Christi, vt patet in Machabęis, Innocentibus, & alijs antiquis.

Dixi in conclusione, quod hoc est speculative probabile, quia si loquamur practicè, cum nostra conclusio non sit omninò certa, & indubitata, ideò licèt non peccet Martyr, si sequendo prædictam sententiam moriatur sine contritione formali; tamen vt securius discedat ex hac vita, ex charitate sui debet habere contritionem peccatorum, quorum recordatur, vel facere diligentiam, vt illorum meminerit, quia si moriatur sine illa, exponit se periculo damnationis propter peccata commissa, si nostra sententia non est certa; & ideò sicut tenetur sumere Eucharistiam, si potest, ante mortem, & ad illam sumendam, si potest, tenetur præmittere confessionem Sacramentalem de peccatis mortalibus, si quæ habet, quia privilegium martyrij solum est, quod qui appetit mortem propter Christum, non teneatur habere contritionem formalem, quando illa diminuerit fervorem charitatis, vel attẽtionem ad professionem fidei, ita commode potest, tenetur conteri de peccatis mortalibus, vt securius discedat ex hac vita.

1065 Secunda cõclus. Ad iustificationem impij non requiritur specialis contritio singulorum peccatorum, ita quod de singulis peccatis in memoriam revocatis doleam sigilatim diversis doloribus, vel vno cadente supra singula eorũ specialiter, sed sufficit pœnitentia generalis, qua doleam, me offendisse Deũ. Prima pars est communis inter Theologos, & prob. Nam vno actu possumus confiteri centum fecisse homicidia: ergo etiam vno actu possumus dolere de illis, nam illa confessio debet esse dolorosa. Secundam partem conclusionis negat Cano vbi supra, & Soto in 4. dist. 17. quæst. 2. Alensis parte 4. quæst. 69. membro 8. art. 2. Bonaventura in 4. dist. 16. parte 2. art. 2. Ricardus & alij, quĩ probant suam sentẽtiam, quia Ezechias Isaiæ 38. dicebat: *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ.* Et David Psalm. 76. dicebat: *Scopebam spiritum meum.* Et Psalm. 58. *Petebat emundationem ab occultis*, quod non esset necessarium, si sufficeret contritio generalis. Secundo. Quia Ezechielis 18. & 33. ad iustificationem impij postulat pœnitentiam de omnibus peccatis. Tertio. Quia D. Thom. hic ad 3. Et 3. part. quæst. 87. art. 1. Et in 4. dist. 17. quæst. 3. art. 2. ad 2. & plures Sancti ad contritionem sufficientem iustificare impium dicunt requiri recogitationem omnium, & singulorum peccatorum mortalium.

Sed nostram partem conclusionis tenent Caietan. hic ad 3. Et 3. part. q. 87. art. 1. & 1. tomo opusculorum tract. 4. quæst. 2. Vega lib. 11. in Concil. Tridentin. cap. 25. Navarro in Summa c. 1. n. 28. Petrus de Soto lect. 13. de pœnit. & alij. Et prob. 1. testimonio Divi Thom. quod adducemus posteà inter proponendum vltimum argumentum. Secundo. Quia ex nullo capite potest probari hominem teneri ad eiusmodi specialem cõtritionem, nam licèt Scriptura, & SS. Patres postulent pœnitentiam formalem de omnibus peccatis, illa tamen potest esse generalis omnium, quia non limitatur ad aliqua peccata determinata, sed extenditur ad omnia in vniversum commissa ab ipso homine.

Tertio probat. quia alias homo in aliquo instanti esset extra statum salutis, cum in vno instanti plura peccata recogitari non possint. Vltimo si homo post sufficientem recogitationem omnium, & singulorum peccatorum seorsim habeat contritionem de omnibus illis, illa pœnitentia sufficiet ad eius iustificationem; sed talis contritio non est specialis singulorum peccatorum, sed generalis tantum: ergo contritio generalis omnium peccatorum sufficiet. Probat. Min. quia tunc non remanet in intellectu distincta memoria singulorum, sed confusa, & generalis omnium: ergo dolor de illis nõ est

ſpecialis ſingulorum, ſed generalis omnium.

Nec oppoſitum probant, quæ adducuntur ex ſanctis. Nã David, & Ezechias licèt benè fecerint in eo, quod refertur ex illis, tamẽ opus eorum fuit ſupererogationis, ad quod non tenebantur. Locus vero Ezechielis ſalvatur cum contritione generali, quia illa non eſt pœnitentia aliquorum determinate, ſed omnium peccatorum. Patres vero citati in contrarium exhortantur ad id, quod meliùs eſt, & loquuntur de pœnitentia in ordine ad confeſsionem, vt declarant Caiet. hic, & 3. p. quia enim in ordine ad confeſsionem debemus recogitare ſingula, & illa cum dolore confiteri, ideò in ordine ad confeſsionem requiritur dolor ſpecialis, & recogitatio ſingulorum. Vel Patres loquuntur de peccatis in ordine ad ſatisfactionem, vel in ordine ad aliquod aliud remedium in poſterum adhibendum, vt evitent: ſi enim peccata poſtulant aliquod horum, oportet recogitare ſingula.

1066 Cum quibus omnibus ſtat, quod per abſolutam Dei potentiam poſſit impius iuſtificari ſine motu liberi arbitrij in peccatum, & ſine contritione. Quod negat Soto in 4. d. 15. q. 1. art. 2. & Petrus de Soto lect. 1. de pœnit. Quia D. Th. 3. p. q. 86. art. 2. ait, *eſſe impoſsibile remitti peccata ſine pœnitentia.* Sed noſtram doctrinam tenent Caietan. in eodẽ loco 3. p. & Scotus in 4. diſt. 14. quæſt. 1. Gabriel, & alij, & Medina Cod. de pœnitentia tract. 1. q. 7. Probaturque, quia ſi humanitas maculata peccatis vniretur perſonaliter Deo, iuſtificaretur per talem vnionem, antecedentem omnem actum eius: ergo.

Deinde probatur. Quia Deus poteſt ponere in ſubiecto formã ſine propria, & congruente diſpoſitione illius; ſed contritio non eſt forma iuſtificans, ſed diſpoſitio ad gratiam iuſtificantem: dicendum ergo eſt, quod homini habitualiter manenti in peccatum poteſt Deus infundere gratiam ſine proprio actu illius, quo diſponatur, & talis gratia reddet illum moraliter iuſtum, & bonum, & habitualiter trãſmutabit affectum illius à volitione peccati ad amorem iuſtitiæ. Et licèt Deus hominem iuſtum non poſſit ſine propria eius operatione transferrè ad ſtatum peccati, quia ille ſtatus eſt malus moraliter, & ideò non poteſt eſſe à Deo, tamen quia ſtatus iuſtitiæ eſt bonus, poteſt à Deo homini conferri ſine propria illius diſpoſitione. Vbi eſt advertendum, quod motus in peccatum, quem D. Th. hic requirit, tanquam diſpoſitionem ad iuſtificationem impij, non eſt ſola attritio, ſed perfecta contritio, cuius oppoſitum tenet Vazquez hic diſp. 207. cap. 9. quia exiſtimat contritionem eſſe formam iuſtificantem, & non diſpoſitionem ad illam. Quod ſupra ſuperabundanter impugnavimus.

§. VIII.

Soluuntur argumenta contra dicta.

1067 CONtra dicta arguitur primo: Nam ſi quis repente rapiatur ad martyrium, iuſtificabitur ſine dolore de peccatis per actum perfectiſsimæ charitatis: ergo. Prob. Antec. quia cum actu charitatis infallibiliter connectitur iuſtificatio, & non ſtat peccatum mortale; ſed contemnere vitam pro Deo eſt actus perfectiſsimæ charitatis, iuxta illud *maiorem charitatem nemo habet, &c.* cuius ratio eſt, quia per talem actum contemnuntur omnia temporalia, & ipſa vita pro gloria Dei, quo amore nihil eſt præſtantius: ergo. Confir. ſi quis naturaliter obliviſcatur ſuorũ peccatorum mortaliũ, poterit iuſtificari ſine dolore de illis: ergo talis dolor, & motus liberi arbitrij in peccatum nõ per ſe requiritur ad iuſtificationem impij. Prob. Antec. quia præceptum pœnitentiæ, & doloris non obligat eum, qui non habet conſcientiam peccati; ſed talis homo inculpabiliter ignorat, ſe habere talem conſcientiam peccati: ergo poterit iuſtificari ſine dolore illius, alias homo implens omnia præcepta, quæ illi occurrunt, & quæ inculpabiliter iudicat ſufficere ad ſuam iuſtificationem, non iuſtificaretur: ergo.

Ad hoc argumentum cum ſua confirmatione reſp. concluſionem D. Tho. in articulo eſſe veram de lege ordinaria, & ſine privilegio, & in his, qui moraliter poſſunt cognoſcere, ſe habere peccatum mortale actuale. Argumentũ ergo procedit de martyrio, de quo dixi-mus eſſe probabile, quod ex ſpeciali privilegio poteſt iuſtificare ſine actu pœnitentiæ. Confirmatio etiam adducta procedit de eo, qui invincibiliter igno-

ignorat se commisisse peccatum mortale, & ideò non infringit doctrinam adductam.

Secundo arg. contra conclus. Nam si quis existens in mortali deprecetur Deum provenia illius, remittetur ei peccatum, & iustificabitur, etiam si non habeat sufficientem, & formalem dolorem illius: ergo. Ant. prob. varijs testimonijs Scripturæ, in quibus significatur, per orationem remitti peccata sine alio dolore requisito, quorum primum est illud Ecclesiast. 21. *Fili peccasti, ne adijcias iterum, & de pristinis deprecare, vt remittãtur tibi.* Matth. 8. *Serve nequam omne debitum dimisi tibi, quia rogasti me.* Luc. 11. *Si vos, cum sitis mali, nostis bona dare filijs vestris, quanto magis Pater vester cœlestis dabit spiritum bonum petentibus se?* Et 1. Ioan. 9. *Hæc est fiducia nostra, quam habemus ad Deum, quia quodcumque petijerimus secundum voluntatem eius, exaudiet nos*; sed vt dicitur 1. ad Thessalonicenses 4. *Voluntas Dei est sanctificatio nostra*: ergo si petijerimus illam, obtinebimus eam, & in omnibus istis testimonijs patet veniam, & remissionem peccatorum obtineri per orationem, & ad eam non exigitur aliquis dolor de culpis præteritis: ergo.

Ad hoc Vega lib. 6. in Concilium Tridentin. cap. 37. existimat testimonia sibi adducta convincere orationem sine formali pœnitentia sufficere ad iustificationem impij. Cæterum hæc doctrina non satis consonat cum Cõcilio Tridentino Sess. 14. cap. 4. vbi exigitur pœnitentia pro omnibus, qui iustificantur sine Sacramento faciente ex attrito cõtritum. Dicendum ergo est; quod sicut per orationem obtinetur gloria; non tamen sine meritis, sed quia per orationẽ obtinemus a Deo auxilia, & perseverantiam in bonis operibus, per quæ salvamur, ita quando per orationem impetramus iustificationem, quia per illam, si habeat debitas conditiones, impetrabimus à Deo pœnitentiam, charitatem, & cætera requisita ad iustificationem. Et ita sunt intelligenda, & explicanda adducta testimonia.

1068 Tertio arguitur probando, quod licèt requiratur motus liberi arbitrij in peccatum, vt impius iustificetur, non tamen ille motus debeat esse distinctus à motu liberi arbitrij in Deum, sed sufficiat actus charitatis; qui virtualiter est detestatio peccatorum. Nam vt quis vitaliter recedat à Deo, & convertatur ad creaturam, vt ad vltimum finem, non oportet intervenire duos actus, quorum vnus sit formalis detestatio Dei, & alter formalis amor creaturæ, sed vno, eodemque actu, quo quis peccat, avertitur à Deo, & virtualiter odit illum, & convertitur ad creaturam, vt ad vltimũ finem: ergo è contra quando quis à peccato recedit, & convertitur in Deum, eodem actu poterit recedere à peccato, & accedere ad Deum.

Confirm. Nam in motibus vitalibus intellectus non oportet intervenire duos motus, quorum altero recedat quis ab ignorantia, vel errore, & altero accedat ad veram obiecti cognitionem, sed vno, eodemque actu perficitur vtrumque: ergo similiter in motibus vitalibus voluntatis idem continget, & sufficiet vnus actus, qui scilicèt sit amor Dei formalis, & virtualis fuga peccati. Confir. secundo. Nam idem contingit in motibus naturalibus, eodem enim motu, & eadem levitate ignis tendit in locum superum, & recedit à loco infimo: ergo similiter in motibus vitalibus eodẽ actu recedet quis ab vno contrario, & accedet ad aliud: cum ea, quæ sunt dispersa in inferioribus, adunentur in superioribus.

Ad hoc argumentum resp. 1. ex D. Thom. quæst. 28. de verit. art. 5. ad 2. negando Cõseq. Differentia est, nam aversio à Deo, quæ reperitur in peccato, est præter intentionem, & per accidens, & ideò nõ per se terminat aliquem actum, nec per se specificat illum, vt docemur in tractatu de peccatis. Aversio vero à peccatis, quæ reperitur in iustificatione, est per se intenta: ad illam enim requiritur ex lege Dei, quod impius velit delere peccata satisfaciẽdo pro illis, & non sufficit, quod velit iustitiam oppositam, & ideò debet dari actus specialis, quo detestemur illa.

Secundo resp. quod licèt fuga peccati, vt oppositi bonitati divinæ possit esse idem actus cum amore Dei, quia ibi attingitur vnum propter alterum sub ea dẽ ratione; tamen odium peccati, vt delendi per satisfactionem habet distinctam rationem formalem obiectivam, ab actu charitatis, qui terminatur ad

Deum ſub ratione ſummę bonitatis, & ideò non poteſt eſſe idem cum illo, & quia ad iuſtificationem impij requiritur amor Dei, vt eſt bonus, & intentio delẽdi peccatum per ſatisfactionem, ideò in ea requirũtur duo actus diſtincti. In peccato vero non requiritur ſpecialis intẽtio avertẽdi ſe à Deo, ſed ſatis eſt, ſi avertamur ab illo per accidẽs averſione, quæ conſequatur ad converſionem in vltimũ finem creatum, & ideò non eſt eadem ratio.

Ad primam confirm. nego Conſeq. propter eandem rationem. Nam receſſus ab ignorantia eſt quid conſequens ad cognitionem ſcientificam ſub eadẽ ratione formali, & non eſt actus per ſe intentus: odium vero peccati, vt deteſtandi per ſatisfactionem eſt actus per ſe intentus ſub ratione diverſa ab ea, quæ ſpecificat amorem Dei, & ideò non eſt eadem ratio. Ad ſecundam confir. Caietan. hic, & ſupra q. 23. art. 4. negat Cõſeq. dicens differentiam eſſe, quod anima vitaliter debet attingere vtrumque contrariorum, & non eſt determinata ad vnum eorum, ſed fertur in illa iuxta differentiam apprehenſorum; inanimata vero, quia ſunt determinata ad vnum, non reſpiciunt conveniens, & diſcõveniens ſecundum ſe ipſa, ſed tantum proſequendo conveniens diſcedunt à diſconvenienti.

Sed licèt hæc doctrina ſit vera, non ſolvit dubium. Nam animam vitaliter ferri in vtrumque contrariorum infert, quod poſsit quidem, non tamen quod neceſſariò debeat attingere illa actibus diverſis, ſicut ſcientiam virtualiter ferri in media, & concluſiones, & virtualiter amare Deum, & deteſtari peccatum non infert, quod non poſsit vnico actu attingere vtrumque, vt diximus ex Caietano. Dicendum ergo eſt, quod ſicut in naturalibus eodẽ prorſus aſcenſu appropinquo loco ſuperiori, & recedo ab inferiori, qui eſt proprius terminus *à quò* ipſius aſcenſus; non tamen eodem aſcenſu recedo à termino *à quò* diſparato v.g. à loco ſiniſtro, ſed vt recedam ab illo, oportet intervenire alium motum diverſum, ita hic peccatum, vt delendum per ſatisfactionem, non eſt terminus *à quò* fugimus per actum charitatis, ſed diſparatus, nam terminus *à quò* actus charitatis, quo deteſtamur peccatum, eſt ipſum peccatum, vt oppoſitum divinæ bonitati quam amamus, & ideò eodem actu poſſum diligere Deum, & fugere peccatũ, vt contrarium bonitati illius. Ad fugiẽdum autem peccatum vt offenſivum, & iniurium Deo, & delendum per ſatisfactionem requiritur actus diſtinctus, ſcilicèt contritio, cuius terminus *à quò* eſt peccatum, vt offenſa Dei, terminus vero ad *quem* eſt ſatisfactio pro illo.

1069 Vlteriùs arguitur. Eodem actu volumus media, & finem, vt docet D. Th. ſupra q. 8. art. 3. ergo eodem actu liberum arbitrium poterit tendere in Deum, vt in finem amatum, & deteſtari peccata propter Deum ſumme dilectũ, quia hoc eſt medium odio habitum ex amore finis. Confir. hoc. Odium peccati propter Deum eſt vnus actus, qui ſimul eſt amor reſpectu Dei, & deteſtatio reſpectu peccati; ſed deteſtatio peccati, quæ intervenit in iuſtificatione, eſt actus charitatis, qui neceſſariò fertur in Deum, vt in rationem formalem deteſtandi peccata: ergo ille eſt vnus, idemque motus cum amore Dei. Mai. eſt Caietani ſupra quæſt. 8. art. 3. in fine, Min. vero eſt D. Th. hic ad 1. vbi habet, quod deteſtatio peccati, quæ dicitur intervenire in iuſtificatione, eſt actus charitatis.

Ad 5. reſp. quod quando medium, & finis terminant actum ſub eadem ratione formali, poſſunt attingi eodem actu; ſecus vero ſi terminent ſub diverſis rationibus formalibus. Et quia deteſtatio peccati, vt delendi per ſatisfactionem, habet rationem formalem diſtinctam ab amore Dei, ideò Deus, vt ſummum bonum, non attingitur eodem actu, quo deteſtor peccatum, vt delendum per ſatisfactionem: poſſum tamen eodẽ actu, quo amo Deum, vt bonum, odio habere peccatum, vt contrariũ bonitati divinæ.

Ad confir. nego Minor. Nam licèt odium peccati, vt oppoſiti bonitati divinæ, ſit actus charitatis, & poſsit reperiri in iuſtificatione, tamen præter illud de lege ordinaria requiritur odium peccati, vt delendi per ſatisfactionem, qui eſt actus pœnitentię: D. Tho. autem ſolum dicit, quod quando actus charitatis poteſt haberi ſine prævia diſpoſitione pœnitentię, in illo etiam includitur odium peccati, & quia extra caſus relatos ſupra non poteſt haberi ſine illa, ideò extra illos caſus nullus iuſtificabitur. à pec-

peccatis mortalibus actualibus per solum actum charitatis.

§. IX.

Vtrùm quæ habet D. Thom. hic in artic. 6. vera sint?

1070 CIrca hoc quæsitum, & veram intelligentiam D. Tho. non est conuenientia inter omnes Doctores, nam conclusionem artic. negant illi hæretici, quos art. 1. diximus sentire, quod in iustificatione non tolluntur peccata, sed solum non imputantur, licèt maneant. Idem docent concedere Luthærum, & sequaces dicentes, quemlibet iustum habere gratiam, & esse certum de illa; nihilominus in quolibet suo actu peccare mortaliter: nam tunc si habet gratiam, talis homo iustificatus est, & tamen si in quolibet actu peccat mortaliter, non remittuntur ei peccata. Durandus etiam, licèt in alio sensu, in 4. d. 17. q. 1. n. 7. solum ait tria concurrere ad iustificationem, scilicèt actum charitatis, pœnitentiæ, & infusionem gratiæ, quia per hæc tria sufficienter iustificatur impius, sed intelligendus est iuxta doctrinam D. Tho. hic ad 2. quod ex parte Dei sufficit vna actio, quæ fit infusio gratiæ, per quam etiam tolluntur peccata, licet ex parte obiectorum differant infusio gratiæ, & remissio peccatorum secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, & gratiæ, quę infunditur.

Circa intelligentiam vero D. Tho. variant Theologi, aliqui enim sentiunt D. Th. hic per infusionem gratiæ intelligere collationem gratiæ, non habitualis, sed actualis auxilij, vocationis, inspirationis, &c. Nam etiam illius collatio potest dici infusio: siquidem in Concilio Arausicano 2. Canone 4. dicitur, quod velle sanari à peccatis habetur per infusionem Spiritus Sancti, & in Hymno Penthecostes dicitur ad Deum, vt infundat nobis amorem sui. Qui fundantur eo, quia si D. Tho. loquatur de hac gratia actuali, facilè salvantur omnia, quæ dicuntur in articulo, nam infusio talis gratiæ potest esse prior actu charitatis, & pœnitentiæ, & remissione peccatorum, & inter illam gratiam & remissionem peccatorum possunt mediare actus prædicti, qui, vt probatum est, intercedere nequeunt inter infusionem gratiæ habitualis, & remissionem culpæ. Secundo fundantur in eo, quia secundum istam intelligentiam non tenemur concedere actum charitatis, & pœnitentiæ, qui est causa materialis, & dispositiva ad gratiam, procedere ab ea efficienter, quod concedere videtur impossibile, vt posteà dicemus.

Pro explicatione suppono vt certum remissionem peccatorum debere reperiri in iustificatione impij. Ita definitum est in Concilio Tridentino Sess. 6. cap. 7. vbi dicitur: *In iustificatione impij cum remissione peccatorum hæc omnia accipit homo, fidem, charitatem*, &c. Probaturque etiam ex illo Rom. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, &c.* propter remissionem præcedentium delictorum. Suppono secũdo infusionem gratiæ, de qua loquimur cum D. Th. hic, & art. 8. esse infusionem gratiæ habitualis. Prob. nam gratia, de qua loquitur D. Thom. est, quam Deus largitur eodem actu, quo remittit peccata, vt habetur hic solutione ad 2. & quæ requiritur ad complementum iustificationis, vt patet solut. ad 3. & quæ est prior in genere causæ efficientis, quã actus charitatis, & pœnitentiæ, licèt in genere causę materialis sit posterior illis, vt patet art. 8. ad 1. & 2. Sed hæc est gratia habitualis, & non actualis: ergo. Min. patet, quia vocatio tribuitur à Deo actione distincta ab ea, qua remittitur peccatum, & præter eam ad complemẽtum iustificationis requiritur gratia habitualis, & illa non est effectus in genere causæ materialis actus charitatis, vel pœnitentiæ, nam supponitur ad omnes actus nostros supernaturales: ergo.

Quod confirmo fic. Nam D. Tho. 3. p. quæst. 89. artic. 1. expresè ait gratiam habitualem esse effectum contritionis, quæ est pars Sacramenti; esse vero causam efficientem contritionis, quæ est actus virtutis: ergo ex eo, quod hic dicat gratiam esse causam contritionis, nõ sequitur illum non loqui de gratia habituali. Similiter ibidem quæst. 70. quãdo inquirit, vtrùm per circunciſionem conferatur gratia, ait effectus positivos gratiæ habitualis, quæ confertur in iustificatione, esse priores in genere causæ formalis effectibus privationis eius, scilicèt expulsione peccati, illam vero in genere

genere cauſæ materialis,& ex parte paſſi eſſe priorem effectibus poſitivis: ergo quod D. Th. hic dicat gratiam, qua Deus movet animam in iuſtificatione, in genere cauſæ efficientis eſſe priorem remiſsione peccatorum, è contra eſſe ex parte ſubiecti,& in genere cauſæ materialis, non arguitur illum loqui de actuali, & non de habituali gratia.

1071 Suppono tertio, quod ſumendo iuſtificationem, vt dicit coordinationem motuum, vel mutationũ, quæ reperiuntur in impio, quando acquirit gratiam, rectè dicitur, quod in iuſtificatione impij reperiuntur quatuor prædicta, quę numerantur in articulo: ſcilicet infuſsio gratiæ, motus liberi arbitrij in Deum,& in peccatum, & remiſsio culpæ. Prob. 1. quia teſte D. Th. in 4. ad Annibaldum diſt. 17. quęſt. 1. art. 1. iſta quatuor recenſentur in illo Pſalm. 59. *Commoviſti terram, & conturbaſti eam, ſana contritiones eius, quia commota eſt.* Animam enim impij peccato adhęrentem Deus movet per infuſsionem gratiæ, cõturbat per dolorem de peccatis, ſanat per remiſsionem culpæ, & movet rurſus per amorem Dei, quia communiter idem effectus tribuuntur charitati,& gratiæ.

Secundo hanc numerationem probat Caietan. hic art. 8. ex natura gratiæ, quæ, ſicut cæteræ formæ, habet duo officia, ſcilicèt tribuere ſuum effectum formalem poſitivum, qui eſt iuſtificare, & tribuere effectum privativum, & expellere contrarium, & hic eſt remiſsio culpæ, & ſi gratia exerceret iſta officia per modum naturæ, ad iuſtificationem impij ſolum concurrerent duo, ſcilicèt acquiſitio iuſtitiæ,& remiſsio peccati; quia vero in adultis impijs ſortitur iſtos effectus per motum liberi arbitrij, ideò ad eorum iuſtificationem exiguntur quatuor, duo ex primo officio, ſcilicèt infuſsio gratiæ,& actus charitatis, qui eſt diſpoſitio ad illam: & alia duo ex ſecundo officio, ſcilicèt remiſsio peccati, & actus pœnitentiæ, qui eſt diſpoſitio ad illam. Vnde non requiritur in adultis, qui non habent peccata, quæ remittantur in ſua iuſtificatione, vt patet in Angelis, Adamo,& Chriſto.

Super quæ adverto, quod iſta quatuor non ex eo ſolum numerantur, quia illa ſola reperiantur in iuſtificatione impij, ſed quia ſunt quatuor, circa quæ debent verſari omnes mutationes, quæ reperiuntur in iuſtificatione, vel quia ſolũ iſta quatuor ſunt neceſſariò connexa cũ iuſtificatione,& iuſtificatio impij,& illa non ſeparantur adinvicem ſuo modo. Declaratur vtrumque: primum quia ad iuſtificandum impium neceſſariò concurrunt quatuor, ſcilicèt Deus movens animam per gratiam, ipſa gratia, peccatum vt expellendum ab anima, quatenus eſt malum illius,& vt expellendum per ſatisfactionem. In ordine ad Deum ſumitur actus charitatis, fidei, ſpei, timoris ſervilis, vel filialis: omnes enim iſti ſunt motus liberi arbitrij in Deum. In ordine vero ad gratiam datur infuſsio illius. Ex ordine vero ad peccatum, vt delendũ per pœnitentiam ſumitur actus liberi arbitrij in peccatum, qui eſt actus pœnitentię, vel miſericordiæ, quibus ſatisfacimus pro illo, vt habet D. Th. ſupra artic. 4. ad 1. Et tandem remiſsio culpæ ſumitur ex ordine ad peccatum, vt expellendum, tanquam malum proprium hominis.

Secundum etiam declaratur ſic. Nam videtur eſſe D. Th. in 4. d. 17. quæſt. 1. artic. 1. quæſtiuncula 3. ad 2. Et probatur, ſeù declaratur, nam licèt ad iuſtificationem impij concurrant vocatio, inſpiratio, actus liberi arbitrij, nempè fidei, ſpei,& alij prædicti, tamen iſta ſunt diſpoſitiones remotæ, & quæ poſſunt præcedere gratiam,& haberi ſine illa; quatuor vero iſta, quæ referuntur in articulo, ſecundum ſuam eſſentiam nequeunt eſſe ſine gratia habituali, & neceſſariò connectuntur cũ iuſtificatione ſuo modo: nam cum iuſtificatione actuali coniunguntur in adulto impio actualis infuſsio gratiæ, actualis remiſsio culpę, actus charitatis,& pœnitentię. Cum ſtatu vero iuſtitiæ in homine iam iuſtificato coniunguntur gratia infuſſa habitualiter permanens, peccatum iam remiſſum, habitus charitatis, & pœnitentiæ.

1072 His ſuppoſitis, ſit concluſio. Remiſsio peccatorum dicitur eſſe conſummatio,& terminus iuſtificationis impij, vel quia remiſsio illorũ, vt ſunt malum habentis, eſt vltimum, quod reperitur in iuſtificatione illius ex parte Dei agentis, vel quia remiſsio peccatorum, vt ſunt offenſa Dei, quatenus ex iuſtitia ſatisfacit impius pro illis in ſua iuſtifica-

tio-

tione, ſupponit in eo alia tria commemorata. Declaratur vtrũque. Prima pars eſt Caiet. hic in principio articuli, & D. Thom. hic art. 8. ad 1. cuius ratio eſt, quia diverſus eſt ordo ex parte agẽtis, & ex parte paſsi, & licèt expulſio peccati, vt eſt malum peccãtis ex parte paſsi, & in genere cauſæ materialis ſit prior introductione gratiæ, ex parte tamen agentis introductio gratię eſt prior expulſione peccati: quia Deus non expellit effective peccatum, niſi introducẽdo gratiam, per quam excludat illud, & per quam moveat volũtatem ad actum charitatis, & pœnitentiæ, quibus diſponitur homo ad illius remiſsionem: ergo de primo ad vltimum ex parte Dei agentis expulſio peccati eſt vltimum, quod intervenit in iuſtificatione adulti impij, & quod ſupponit cætera commemorata. Et D. Tho. loqui de remiſsione peccati ſumpta iſto modo conſtat ex ſolutione ad 1. & 2. vbi loquitur de remiſsione peccatorum, quæ eſt idem motus cum infuſsione gratiæ, & iuſtificatione; remiſsio autem peccatorum, vt per ſatisfactionem delendorum non eſt idem motus cum infuſsione gratiæ, nam eſt actus virtutis pœnitentiæ, & infuſsio gratiæ non eſt actus alicuius virtutis.

Secundo id patet art. 8. ad 1. & 2. vbi loquitur de remiſsione culpæ, quæ ex parte paſsi, & in genere cauſæ materialis eſt prior gratia; actus autem pœnitẽtiæ, vt ſatisfactorius non ſupponitur ad illam, quia ſatisfactio eſt actio hominis grati, & nequit reperiri, niſi ex ſuppoſitione gratiæ informãtis. De quo videatur D. Th. 3. p. q. 86. artic. 5. ad 2. & in 4. diſt. 14. quæſt. 2. art. 3. quæſtiunc. prima.

Secunda etiam pars probatur, ſupponendo doctrinam Bañez 1. p. q. 21. art 4. quod peccata, vt ſunt malum hominis, remittuntur ei gratis in iuſtificatione, ex iuſtitia vero, & per ſatisfactionem remittuntur adulto, vt ſunt offenſa Dei. Suppono ſecundo ex dictis, quod quia iuſtificatio poteſt hic ſumi pro tota coordinatione motuum, qui interveniunt in trãſmutatione hominis ab ſtatu culpæ ad ſtatũ iuſtitiæ, ideò benè poteſt eſſe, quod alius ſit terminus vltimus iuſtificationis, ſumptæ illo modo, & alius ſit terminus vltimus iuſtificationis, ſumptæ pro acquiſitione gratiæ, vt eſt motus. Quibus ſuppoſitis, prob. ſecunda pars noſtræ cõcluſionis. Nam quod remiſsio peccatorum, vt ex iuſtitia ſatisfacimus pro illis, ſupponat actum pœnitentiæ, certum eſt, ſimiliter eſt certum illum ſupponere gratiam, & charitatem: ergo etiam certum eſt, quod actus pœnitentiæ, vt ſatisfactorius ſupponit cætera, quę hic commemorantur, & eſt vltimum, quod invenitur in iuſtificatione impij. Mai. manifeſta eſt, quia illa ſatisfactio, & remiſsio peccatorum ex iuſtitia eſt effectus actus pœnitentiæ: ergo ſupponit illum. Similiter prob. Min. Nam actum pœnitentiæ eſſe ſatisfactoriũ provenit ex hoc, quod informatur gratia, & charitate, vt habet D. Thom. 3. p. q. 86. art. 6. ad 2. & in 4. d. 14. q. 2. art. 1. quæſtiunc. 1. ſed ad hoc quod talis actus informetur gratia, & charitate, ſupponitur ipſa iuſtitia actus pœnitentiæ, tanquam ſubiectum illius informationis: ergo.

Tandem quod remiſsio peccatorum debeat dici finis iuſtificationis, in quo ſenſu id verificetur, patet ex illo ad Romanos 3. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius, &c. propter remiſsionem præcedentium delictorum.* Vbi illa particula *propter* deſignat remiſsionem peccatorum eſſe finem iuſtificationis, & gratiæ modo ſtatim explicando, & ſi iuxta ſenſum iſtius ſecundæ partis concluſionis velimus explicare D. Th. hic, & art. 8. dicendum erit, quod quia actus ſatisfactorius pœnitentiæ eſt inter duos terminos poſitivos, & contrarios, ſcilicèt iniuriãDei, & ſatisfactionem, ideò ablatio illius, & poſitio iſtius integrant vnum motum conſtantem ex vtraque prædicta mutatione, & ideò quod D. Thom. ait ſe loqui de remiſsione peccati, quæ eſt vnus motus cum acquiſitione iuſtitiæ, poteſt intelligi de iſta remiſsione ſatisfactoria peccatorum.

1073 Ex quibus ſequuntur duo, primum eſt, quid vellit D. Th. quando art. 8. ad 1. ait, quod termini iuſtificationis ſunt culpa, ſicut *à quo*, iuſtitia, ſicut ad *quem*, & gratia eſt cauſa remiſsionis culpæ, & adeptionis iuſtitiæ, nam iuxta primam partem huius cõcluſionis vult, quod ſicut in motibus naturalibus eadẽ forma eſt cauſa formalis ſui effectus formalis poſitivi, & privativi ſcilicèt expellendi contrarium, vt calor formaliter facit ſubiectum calidum, & expellit frigiditatem, ita gratia eſt cauſa formalis

faciens

faciens hominem iuſtum, & expellens peccatum, vt eſt malum noſtrum. Ita Conradus ibi.

Iuxta ſecundam vero partem illius ſignificat, quod gratia nõ ſolum eſt cauſa expellens peccatum, vt eſt malum noſtrum, ſed etiam eſt cauſa adeptionis iuſtitiæ, id eſt, cauſa, quod aliqualiter ſatisfaciamus offenſæ illatæ Deo, & hoc non eſt aliquid diſtinctum à prædictis quatuor, nam iuxta prædictam explicationẽ remiſsio peccatorum ſignificat deletionem eorum per ſatisfactionem, & aliqualem recompẽſationem ad offenſam, quæ tribuitur motui liberi arbitrij in peccatum, & actui pœnitentiæ. Secundũ eſt, quomodo debeat intelligi hanc remiſsionem eſſe finem, ad quem ordinatur tota iſta tranſmutatio iuſtificationis, id enim intelligitur, non de fine principaliter intento, ſed de fine, ſcilicet qui conſequitur ex ipſa tranſmutatione.

Pro cuius declaratione noto ex Div. Thom. in 1. d. 37. quæſt. 4. art. 1. ad 2. finem eſſe duplicem: alterum principalem, & per ſe intentum, qui dicitur eſſe nobilior his, quæ ordinantur ad illum: alterum vero finem *cui* provenit aliqua vtilitas ex actione alterius, licèt ſit ignobilior illa, v. g. Chriſtus factus eſt homo, & mortuus propter nos homines, & propter noſtram ſalutem, & Angeli ordinantur ad noſtram cuſtodiam, ideò enim dicitur de illis Hebræorum primo. Quod *ſunt adminiſtratorij ſpiritus in miniſterium miſsi propter eos, qui hæreditatem capiunt ſalutis.* Similiter cœli ſunt propter generationes inferiores, & Rex propter pacẽ ruſtici, non quod iſti fines ſint principaliter intenti, quia ſunt imperfectiores rebus, quæ ordinantur ad illos, ſed quia ſunt fines, quibus provenit vtilitas ex prædictis rebus. In propoſito ergo remiſſio peccatorum quocumque modo ſumatur imperfectior eſt gratiæ acquiſitione: nam effectus formæ poſitivuus eſt nobilior effectu privativo illius, ſicut facere hominem eſt effectus animæ nobilior, quam expellere formam embrionis, & illuminare diaphanum eſt effectus lucis nobilior, quam expellere tenebras, & ſimiliter gratia nobilior ſatisfactione, quæ totam ſuam vim habet à gratia: remiſsio ergo peccatorum non eſt finis principaliter intentus in iuſtificatione, ſed qui provenit ex illa, quia ex iuſtificatione provenit impio iſta perfectio, quod ei remittantur peccata, vtroque modo dicta.

§. X.

Soluuntur argumenta contra dicta.

1074 SED contra literam articuli arguitur. Quia Concilium Tridentinum Seſſ. 6. cap. 6. & Div. Thom. hic art. 4. ad 1. & 3. p. q. 85. plura alia numerant, quæ requirũtur ad iuſtificationem, videlicèt motum fidei, ſpei, timoris ſervilis, & filialis, humilitatis, &c. ergo D. Thom. hic diminutus eſt, numerando tantum quatuor requiſita ad iuſtificationem. Confir. Nã Caiet. hic art. 8. ad 1. ait ex ſententia D. Th. ibi, quinque concurrere ad iuſtificationem, ſcilicèt infuſionem gratiæ, actũ charitatis, & pœnitentiæ, conſequutionẽ iuſtitiæ, & remiſsionem culpæ: ſentit enim infuſionem gratiæ diſtingui à conſequutione iuſtitiæ, quia D. Tho. ibi ad 1. ait, quod terminus *à quo* iuſtificationis eſt culpa, & terminus ad *quem* eſt iuſtitia, gratia vero eſt cauſa remiſsionis culpæ, & adeptionis iuſtitiæ: ergo.

Ad hoc argumentum reſpondetur ex dictis à nobis in noſtro tertio ſuppoſito. Ad confir. reſp. ex noſtra concluſione haberi intelligentiam D. Tho. nam iuxta primam partem noſtræ concluſionis non debet numerari quintum diſtinctum contra illa quatuor, quia gratia eſt cauſa formalis adeptionis iuſtitiæ, & cauſa formalis non ponit in numero cum ſuo effectu formali. Iuxta ſecundam vero partem concluſionis remiſsio peccatorum, quia eſt ſatisfactoria ex iuſtitia, diſtinguitur à gratia, & ab actu pœnitẽtiæ, licèt tribuat ei, vt cauſæ, per quam fit illa recompenſatio, ſed quia etiam includitur, vel neceſſariò ſupponitur remiſsio peccatorum, vt ſunt malum peccantis, ideò remiſsio illorum ſub vtraque ratione compatitur, vt vnum, quia habet idem obiectum, ſaltim materiale. Sciendum tamen eſt, quod idem Caiet. ad illa verba Rom. 5. *Iuſtificati gratis per fidẽ &c.* Videtur docere, præter iſta quatuor debere connumerari iuſtitiam Chriſti inter requiſita ad noſtram iuſtificationem, quia in virtute illius iuſtificamur, & ſatisfacimus pro peccatis noſtris; ſed

quia

quia hic ſolum commemorãtur ea, quæ intrinſecè,& phyſicè concurrunt ad iuſtificationem impij; at iuſtitia Chriſti ſatisfactoria, qua nos redemit à peccatis,non eſt formaliter intrinſeca nobis, & ad noſtram iuſtificationem concurrit moraliter per modum ſatisfactionis, redemptionis, meriti : & ideò non connumeratur in articulo.

1075 Secundo arguitur. Iuſtificatio hic ſumitur pro coordinatione motuum,vel mutationum, quæ reperiuntur in homine à prima vocatione vſque ad receptionem gratiæ, nam iuſtificationẽ ſumi iſto modo oſtendimus ſupra in introductione huius quæſtionis; ſed in tali coordinatione reperiuntur alia multa concurrentia ad iuſtificationem: ergo. Mai. patet, nam ſi iuſtificatio hic ſumeretur pro ſola mutatione ab ſtatu peccati ad ſtatum iuſtitiæ,in illa non numerarentur quatuor prædicta, nam actus charitatis, & pœnitentiæ diſtinguuntur realiter,& non includuntur in iuſtificatione,vt eſt motus, vel mutatio. Minor etiam manifeſta eſt: nam in tali coordinatione reperiuntur auxilia moralia, vt vocatio,vel inſpiratio,& auxilia phyſica,& efficacia,& alia diſtincta ab illis quatuor. Ad hoc argumentum patet ex doctrina ſupra tradita circa tertium noſtrum ſuppoſitum.

Tertio arguitur. Inter infuſionem gratiæ,& remiſsionem peccatorum non mediant actus liberi arbitrij: ergo male D.Th.ordinavit illos inter infuſionem gratiæ,& remiſsionem peccati. Antec. patet,quia remiſsio peccatorum eſt effectus formalis gratiæ,vt dictum eſt, actus vero charitatis, & pœnitentiæ ſunt à gratia in genere cauſæ efficientis; ſed prius eſt formam tribuere ſuum effectum formalem, & eſſe expeditam à forma contraria, quam eſſe cauſam efficientẽ operationum: ergo. Confir. Gratia ex natura ſuæ ſpeciei eſt de ſe ſufficiens expellere peccatum: vnde ſi gratia ponatur in anima, quolibet alio excluſo, non poteſt manere peccatum: ergo vt illud remittat, non indiget actu charitatis,& pœnitentiæ.

Ad hoc nego Antec. nam remiſsio ſatisfactoria peccatorum ſupponit gratiam,& actum charitatis, & pœnitentiæ. Inter remiſsionem etiam peccatorum,vt ſunt malum peccantis,& infuſionẽ gratiæ debent mediare prædicti actus. Ad huius probationem diſt. Minor. cum Caietan. quando forma tribuit ſuos effectus formales per modum naturæ, cõcedo Min. nego tamen illam, quando tribuit illos per modum liberi arbitrij: ideòque effectũ ſuũ privativum tribuit dependenter ab actibus voluntatis. Vide D.Th. art. 8. ad 3. vbi à ſimili id probat, nam eodem motu naturali recedit quis ab vno termino,& accedit ad aliũ, quod non contingit in motibus liberi arbitrij, nam alio actu odio habeo mortem,& alio amo vitam. Ad confir. eodẽ modo diſt.Antec. quando gratia operatur per modum naturæ, vt in parvulis, concedo Antec.nego tamen illud, quãdo operatur per modum liberi arbitrij vt in adultis: quia ſi in illis expelleret peccatum ſine actibus liberi arbitrij eorum, operaretur per modum naturę, & non per modum liberi arbitrij.

1076 Quarto arguitur contra illud, quod ait D. Th. remiſsionem peccatorum eſſe vltimum in iuſtificatione. Nam ſi hoc eſſet verum, ſequeretur illã eſſe primum,quod in genere cauſę formalis,finalis, & efficientis reperitur in iuſtificatione; conſequens eſt contra D. Th. ergo. Probatur ſequela. Nam quãdo D.Th.ait illam eſſe terminum iuſtificationis,non ſumit terminum ſolũ pro eo,quod eſt vltimum, ſed etiam pro fine,ad quem ordinatur iuſtificatio. Vnde art.8.ait,quartum, & vltimum in iuſtificatione eſſe remiſsionẽ culpæ, ad quod tota iſta tranſmutatio ordinatur,vt ad finem: ergo ſi ſentit illam eſſe terminum iuſtificationis,ſentit etiam illam eſſe finem, ad quem ordinatur. Min.vero probatur. Nam D. Th.in 4.d.17.q.1. art.4. quæſtiuncula 1. ait primum in genere cauſę efficientis eſt primum in genere cauſæ formalis,& finalis,quia cum natura ſemper operetur tendens ad bonum, non intendit deſtructionem formæ, ſed introductionem: & ideò ſicut introductio formæ eſt prior in genere cauſę efficientis,ita etiam in genere cauſæ finalis. Quo ſuppoſito ſic argumẽtor,& probo Min.Ex ſententia D. Th. hic remiſſio culpæ non eſt primum, quod intervenit in iuſtificatione impij ex parte efficientis: ergo non eſt vltimum, & finis, ad quẽ ordinatur iuſtificatio impij, quia vt diximus ex D.Th.idem eſt, quod in

aliqua

aliqua tranſmutatione eſt primum in genere cauſæ efficientis,& quod eſt primum in genere cauſæ finalis: & ideò ſi remiſsio peccatorum in iuſtificatione non eſt primum ex parte efficientis,non eſt primum in genere cauſæ finalis: & per conſequens nec eſt finis, ad quē ordinatur iuſtificatio, quia finis eſt primum in illo genere.

Ad hoc argumentum nego ſequelam.Nam quando D.Tho.ait finem eſſe primum in genere cauſæ finalis, & efficientis, &c. loquitur de fine principaliter intento, non de fine *cui*, & qui cō-ſequitur ad finem principalem, nam remiſsio culparum noſtrarum, aut corpora inferiora, aut directio noſtratū actionum, aut vero pax ruſtici non ſunt primum in genere cauſæ efficientis: habetur hoc ex Incarnatione,& Morte Chriſti, ex creatione Cœlorum, Angelorum Cuſtodia,& conſtitutione Regis; & tamen ſunt fines illorum modo explicato. Similiter ergo licèt remiſsio peccatorum ſit finis iuſtificationis,vt dictum eſt, non debet eſſe primum in genere cauſæ efficientis,quia non eſt finis illius tranſmutationis principaliter intentus.

Dum hæc dictaret, iuſſus eſt mori SS. Mag. Frater Vincentius Ferrè: ſenio ergo confectus, laboribus fractus, continuó ſtudio conſumptus placidè ob dormiuit in Domino in die Feſto ſui amantiſſimi Præceptoris Angelici ſuorum operum bravium (vt piè creditur) cum illo percepturus, in cuius mente aſſequenda, & explicanda totam vitam conſumpſit. Sed ne tomus hic vltimus in 1.2. imperfectus, & mancus maneret, quæ deſiderari poſſunt, ſupplere curavimus ex manuſcriptis SS. P. M. Fratris Franciſci Perez à Serna in Valliſ-Oletano Theatro celeberrimi, ac profundiſsimi Theologi, inclyti, ac toto orbe celebratiſsimi Collegij D. Gregorij primum Alumni, deinde meritiſsimi, ac emeriti Regentis, nulli ſui ſæculi ſecundi, cuius ſcripta cuncti ambiunt, prælum exoptāt, plurimi tranſcribunt, ac per totum volitant orbem. Pro complemento Tractatus de Iuſtificatione ſolum deſideratur Dubium, quod ſtatim ſubijcitur, methodo quidem diuerſum, ſed doctrina, & ſententia conſonum. Sit igitur circa Art. ſextum.

DVBIVM VNICVM.

Vtrùm vltimæ diſpoſitiones ad iuſtificationem procedant à gratia habituali?

1077 PER vltimas diſpoſitiones intelligimus actus charitatis, & contritionis ſupernaturalis, quibus impius iuſtificatur ex opere operantis cum Sacramēto in voto. Iſti enim actus ſunt ſimul in eodem inſtanti reali cum infuſione gratiæ,vt ait D. Th. hic art.8.& difficultas eſt, an iſti actus procedant efficienter ab aliquo auxilio ſupernaturali tranſeunti: An verò ab ipſa habitu gratiæ mediante habitu charitatis,& pœnitentiæ. Quæ diſputatio nō eſt magis ſubtilis,quam vtilis, vt ait Gonet cum Medina;nam maximè vtilis eſt ad conciliandum teſtimonia Conciliorum, & Patrum, quæ primo aſpectu oppoſita videntur: cum ex vna parte concedant, quod actus charitatis,& cōtritionis præcedunt iuſtificationem, & ex alia parte, quod charitas,& gratia iuſtificans præcedit tales actus.

Prima ſententia aſſerit, quod diſpoſitiones prædictæ non procedunt ab habitu gratiæ,& charitatis, ſed ab auxilio tranſeunti.Ita Scotiſtæ, & Nominales,& Suarez,quem ſequuntur plures Ieſuitæ.

ſuitæ. Et ex Thomiſtis Capreolus, Zumel, Curiel, Monteſinos, Lorca, Araujo, & Lisbonienſis. Quæ ſententia facilis eſt in vi rationis. Secunda ſententia aſſerit, quod iſtæ diſpoſitiones procedunt efficienter à gratia iuſtificante medijs habitibus charitatis, & pœnitentiæ. Ita Caietanus, Ferrara, vterque Sotus, Medina, Albarez Martinez, Serra, Gonet; & ex Ieſuitis Valentia, Vazquez & Torres. Et à nobis pro concluſione ſtatuitur. Tũ quia habet maius fundamentum in authoritate D. Thom. Tum quia eſt difficilior, & indiget defenſione.

1078 Et probatur, quia licèt in eodem inſtanti reali ſint ſimul gratia, & prædictæ diſpoſitiones, pro aliquo tamẽ priori naturæ præcedũt habitus gratiæ, charitatis, & pœnitentiæ; ſed ſuppoſita hac præcedentia, & prioritate naturæ, gratia medijs habitibus elicit actus contrictionis, & charitatis, quia habet ſufficientem virtutem ad ipſos eliciẽdos pro illo inſtanti, cum habitus eliciant actus non per motum ſucceſsivum, ſed inſtantaneum, & cauſa producens effectũ abſque motu ſucceſsivo exiſtit in eodem inſtanti reali cum ſuo effectu, & actione cum ſola prioritate naturæ: & ita ſol in eodem inſtanti, in quo exiſtit, illuminat. Et Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis meruit, & elicuit alias operationes. Et ſimiliter Chriſtus Dominus in primo inſtanti ſuæ conceptionis vidit, & amavit divinam eſſentiam, & meruit gloriam corporis: ergo actus charitatis, & contritionis in primo inſtanti iuſtificationis efficienter procedunt à gratia, & habitibus infuſis, non vero ab aliquo auxilio tranſeuntè, quod eſt ſuperfluum in præſentia habituum, cum auxiliũ trãſiens ſolum detur ad ſupplendum defectum habitus. Min. autem à contrarijs conceditur, & Maior, in qua eſt difficultas, probatur. Quia prius eſt, quod Deus per charitatem nos diligat, quam quod nos ipſum diligamus ſuper omnia; ſed per charitatem, & amorem, quo Deus nos diligit, infundit nobis gratiam, & virtutes ſupernaturales, vt probatum eſt à D. Tho. art. 2. ergo pro aliquo priori naturæ eſt in homine gratia habitualis, antequam diligamus ipſum ſuper omnia, & cum prior ſit actus charitatis, quã contritionis in iuſtificatione impij, quia vt ait D. Thom. art. 8. *Propter hoc enim ille, qui iuſtificatur, deteſtatur peccatum, quia eſt contra Deum: Vnde motus liberi arbitrij in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrij in peccatũ, cum ſit cauſa, & ratio eius. Conſequenter gratia, & virtutes ſupernaturales præcedunt in iuſtificatione actum cõtritionis.* Maior probatur ex illo primę Ioannis 4. *In hoc eſt charitas, non quaſi nos dilexerimus Deum, ſed quoniam ipſe prior dilexit nos.* Et iterũ infra: *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos*: ergo prius eſt, quod Deus per charitatem nos diligat, quam quod nos ipſum ſuper omnia diligamus.

1079 Reſpondet Martinez ſupra quæſt. 112. art. 3. dub. 3. ad 1. & Oviedo hic controverſia 2. n. 126. prædictũ teſtimonium non intelligi de dilectione, qua Deus nos diligat infundendo gratiam, ſed de dilectione, qua decrevit Incarnationem, & dedit nobis Filium ſuũ ſine meritis noſtris, & abſque eo, quod prius Deum dilexerimus, nam immediate ante verba prædicta ait: *In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quia miſsit Deus Filium ſuum in mundum, vt viuamus per ipſum.* Iuxta illud Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium ſuum vnigenitum daret.* Sed hæc ſoluctio eſt inſufficiens, quia Ioannes loquitur de dilectione charitatis, qua Deus nos diligit; ſed dilectio charitatis cauſat in nobis gratiam, nam per ipſam Deus nos diligit tanquam amicos, cum charitas ſit amicitia Dei ad homines, & è contra: ergo loquitur de dilectione, qua Deus diligit nos iuſtos, efficiẽdo ipſos iuſtos, & amicos ipſius per gratiam, & charitatẽ medio merito, & ſatisfactione Filij ſui. Et ideò ait, quod miſsit Filium ſuum, vt vivamus per ipſum vita gratiæ, & propitiationem pro peccatis noſtris, quia ex vi talis amoris donat nobis vitã gratię, & remittit peccata propter merita, & ſatisfactionem Chriſti Domini. Vnde ex hoc teſtimonio probat D. Auguſtinus de gratia Chriſti, cap. 26. contra Pelagium gratiam non dari nobis ex meritis, ſed omninò gratis his verbis: *Etſi cõſenſerit Pelagius nos gratia Dei accipere charitatem, non ſic ſentiat, tanquam Vlla merita bona noſtra præceſſerint: nam quæ merita bona tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus? Vt enim acciperemus dilectionem, qua diligeremus, di-*

lectiõ

lecti ſumus, cum eam non dum haberemus. Hoc Ioannes Apoſtolus apertiſsimè dicit; non quod nos dilexerimus Deum, ſed quia ipſe prior dilexit nos. Optimè omninò, atque veriſsime; non enim haberemus vnde illum diligeremus, niſi hoc ab illo, cũ prior nos diligeret, ſumeremus. Et quia per gratiam nobis donatam per dilectionẽ Dei Deum poſſumus diligere, tandem concludit: *Ac per hoc gratiam Dei, qua charitas diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis, ſic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, vt omninò nihil boni ſine illa, quod ad pietatem pertinet, veramque iuſtitiam, fieri poſſe non dubitet*: ergo ex vi illius amoris, quo Deus prior dilexit nos, non ſolũ miſsit filium ſuum in mundum, ſed etiã donavit nobis gratiam vivificantem, qua poſsimus ipſum diligere.

1080 Secundo reſpondet, quod Apoſtolus, & D. Auguſtin. loquuntur de amore, quo Deus infundit gratiam, non habitualem, & iuſtificantem, ſed auxiliantem, & prævenientem, qua Deus nobis tribuit poſſe Deum diligere, & ipſam actualem dilectionem. Sed hæc ſolutio eſt inſufficiens. Tum quia vt dictum eſt, Apoſtolus loquitur de dilectione charitatis, & amicabili, qua Deus nos diligit, vt amicos, per quam dilectionem cauſatur in nobis habitus gratię, & charitatis, qua cõſtituimur amici, & chari Deo. Tum etiam, quia D. Auguſtinus loquitur de gratia, qua charitas diffũditur in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis; hæc autem gratia eſt habitualis, nam ſolum ratione ipſius datur nobis Spirit. Sanct. vt ait D. Thom. 1. p. q. 48. art. 3. Vnde exponens prædictum teſtim. tract. 7. in 1. Epiſtolam Ioannis ait: *Quomodo poſſemus eum diligere, niſi prior ille diligeret: iniquos amauit, ſed iniquitatem ſoluit: egrotos ſanauit, ſed ſanandos viſitavit.* Et idem ait tract. 9. ergo loquitur de amore, quo Deus ſolvit iniquitatem, & egritudinem peccati, quo amore producitur gratia habitualis, & D. Bernardus ſermone 9. in Pſalm. *Qui habitat* ſimiliter exponit dicens: *Chriſtus nõ aliter pro amicis mortuus eſt, quã pro acquirendis, videlicèt vt amicos faceret ex inimicis, cum autem inimici, & ſervi eſſemus (vt Apoſtolus ait ad Rom. 5.) reconciliati ſumus Deo per ſanguinem filij ſui: aut potius pro iam amicis, & ſi non dum quidem amantibus, ſed tamen iam amatis: in hoc eſt enim gratia, non quaſi nos dilexerimus Deum, ſed prior ipſe dilexit nos, ſcilicèt, dilectione, qua elegit nos ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus ſancti, & qua gratificavit nos in dilecto filio ſuo.* Quod latius ibi proſequitur. Et Epiſt. 107. Amor autem quo Deus ex inimicis nos facit amicos, & nos gratificat in dilecto filio ſuo, eſt amor, quo Deus nos iuſtificat, & facit ipſi gratos infundendo gratiã habitualem ſanctificantem, & ita hac dilectione Deus nos diligit prius, quam ipſi ſum diligamus.

Confirmatur primo. Quia tãm Apoſtolus, quàm Auguſtinus loquuntur de dilectione Dei, qua Deus nobis donat gratiam, & Spiritum Sanctum, vt diligamus ipſum; ſed amor, quo Deus tribuit nobis gratiam, & Spiritum Sanctum, eſt dilectio ſimpliciter talis incompoſsibilis cum odio peccatoris, & conſequenter cauſat noſtram iuſtificationem, vt ſupra diximus ex D. Tho. præcipuè in 3. diſt. 19. quæſt. 1. art. 5. ergo Deus prior nos diligit amore canſante gratiam habitualem, & iuſtificationem. Maior cõſtat ex verbis D. Auguſtini adductis ibi: *Ac per hoc gratiam Dei, qua charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris, &c.* Quod magis explicat tractatu 64. in Ioannem dicens: *Quomodo ergo Dominus dicit* Ioan. 14. *ſi diligitis me, mandata mea ſervate, & ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis, cum hoc dicat de Spiritu Sancto, quem niſi ipſum habeamus, nec diligere Deum poſſumus, nec eius mandata ſervare? Quomodo diligemus, vt Deum accipiamus, quem niſi habeamus, diligere non valemus?* Cui difficultati tandem reſpõdet. *Reſtat ergo, vt intelligamus Spiritum Sanctum qui diligit, & habendo mereri, vt plus habeat, vt plus habẽdo, plus diligat.* Vbi concedit, quod non valemus diligere Deum, niſi prius habeamus Spiritum Sanctum.

Quod primo probat ex illo ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, &c.* Quod ſimiliter docet D. Tho. explicando verba Apoſtoli ad Romanos 5. lectione 1. dicens: *Spiritum Sanctum dari nobis eſt nos adduci ad participationẽ amoris, qui eſt Spiritus Sanctus, à qua quidem participatione efficimur Dei amatores. Et hoc quod ipſum amamus, ſignum eſt, quod ipſe nos amat. Proverbiorum. 8. Ego dili-*

diligentes me diligo: Non quaſi primo nos dilexerimus Deum, ſed quoniam ipſe prior dilexit nos, vt dicitur 1. Ioannis 4. Secundo probat Auguſtinus ex illo 1. Corinth. 12. *Nemo poteſt dicere Dominus Ieſus, niſi in Spiritu Sancto*, cuius ſenſus eſt, quod nemo poteſt ex vero affectu charitatis dicere Dominus Ieſus, niſi per Spiritum Sanctum, non ſolum moventem, ſed etiam inhabitantem, vt ibi explicant D. Tho. & Lyra. Et idem docet D. Auguſtinus cap. 3. de ſpiritu, & litera, & cap. vltimo de catechizandis rudibus Bernardus in Epiſtola 107. D. Gregorius Homilia 30. in Evangelia dicens: *Qui ergo Deum mente integra deſiderat, profectò iam habet, quẽ amat: nec enim quiſquã poſſet Deũ diligere, ſi eũ, quẽ diligit, nõ haberet.*

1081 Sed audiendus eſt D. Tho in Ioannem cap. 14. lectione 4. in principio explicans illa verba: *Si diligitis me, mandata mea ſervate*: Vbi eandem dubitationem movet cum Auguſtino dicens: *Sed numquid obedientia diſcipulorum, & amor eorum ad Chriſtum præparat ad Spiritum Sanctum? Reſpondetur, quod non. Quia dilectio, quã diligimus Deum, eſt per Spiritum Sanctum: ad Rom. 5. Charitas Dei diffuſſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum. Sed poſſet aliquis dicere, quod per dilectionem Filij promeremur Spiritum Sanctum, quo habito, amamus Patrem. Sed hoc repugnat, quia idem eſt amor Patris, & Filij. Et ideò aliter dicendum eſt, quod hoc eſt in donis Dei, vt qui benè vtitur dono ſibi conceſſo, amplioris doni, & gratiæ acceptionem mereatur. Sic ergo eſt de dono Spiritus Sancti. Nullus enim poteſt Deum diligere, niſi habeat Spiritum Sanctum. Nõ enim nos prævenimus gratiam Dei, ſed ipſe prævenit nos, ipſe enim prior dilexit nos, vt dicitur 1. Ioan. 4. Et ideò dicendum, quod Apoſtoli 1. quidem receperunt Spiritum Sãctum, vt diligerent Deum, & obedirent mãdatis eius. Sed neceſſe erat ad hoc, vt ampliori plenitudine Spiritum Sanctum reciperẽt, quod benè operentur diligendo, & obediẽdo dono Spiritus Sancti, prius accepto. Et ſecũdum hoc ſenſus eſt: ſi diligitis me per Spiritũ Sanctũ, & obeditis mandatis meis, recipietis Spiritum Sanctũ, quẽ habetis, in ampliori plenitudine.* Hæc D. Th. Ex quo cõſtat, quod vt diligamus Deum, nõ ſufficit, vt Spiritus Sanctus ſe habeat vt motor, vt dicunt contrarij, ſed vlterius requiritur, quod ad nos mitatur inviſibiliter, nobis donetur, & nos inhabitet. Illud enim ad Rom. 5. *Per Spiritũ Sãctũ, qui datus eſt nobis* ab omnibus intelligitur de Spiritu Sãcto, nos inhabitante cũ D. Th. 1. p. q. 43. a. 3. ad 2. Et contra Gent. c. 21. Solũ enim de attritione, & cõtritione imperfecta ait Tridẽt. Seſſ. 14. c. 4. quod eſt impulſus, & donũ Spiritus Sancti, non dũ quidẽ inhabitantis, ſed moventis, quod de contritione perfecta dici non poteſt, quia verè eſt donũ Spiritus Sancti, non ſolum movẽtis, ſed etiam inhabitantis per gratiam.

1082 Sed obijcies. In Sacra Scriptura ſatis explicari, nos prius diligere Deum, quam ipſe nos diligat. Ioan. 14. ait Chriſtus Dñs. *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, ego diligam eũ, & magnifeſtabo ei me ipſum.* Et cap. 16. *Pater amat vos, quia vos me amaſtis.* Et Lucæ 7. *Remittũtur ei peccata multa, quoniã dilexit multum.* Et Zachariæ 1. Et Malachiæ 3. ait Dominus: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*: ergo quando Ioannes ait, quod Deus prior dilexit nos, non loquitur de dilectione cauſante in nobis gratiam, qua Deus diligit iuſtos.

Reſp. ex his teſtimonijs ſolum colligi nos prius diligere Deum in genere cauſę materialis diſpoſitivæ, quã Deus nos diligat, ſumpta dilectione ex parte ſubiecti, quia ſic eſt increata, & æterna, & nihil creatum poteſt ipſam præcedere; ſed ex parte termini, qui eſt iuſtificatio noſtra. Cum quo benè compatitur, quod ſimpliciter, & abſolutè Deus prior diligat nos infundendo gratiam, & charitatem, quia gratia, & charitas in genere cauſæ formalis, & efficientis pręcedunt noſtrum actum charitatis, & hæc eſt prioritas ſimpliciter, quia prior eſt cauſa efficiens, & formalis, quam cauſa diſpoſita materialis. Sed quia ex explicatione SS. Patrum maximè confirmatur noſtra ſententia. Ad primum teſtimonium reſpondetur, quod D. Auguſtinus tract. 75. in Ioannem explicans verba prædicta ait: *Quid eſt diligam? Tanquam tunc dilecturus ſit, & nũc non diligat? Abſit.* Et reſpondet: *Quod Deus, & Chriſtus diligit diligentes ipſum dilectione communicante gratiam: diliget vero dilectione communicante viſionem beatam, id eſt, ad hoc diligit, vt manifeſtet eis ſe ipſum in patria.*

Et D. Th. ibi lect. 4. ait: *Sed hoc in 1. aſpectu videtur abſurdum, numquid enim Deus diligit nos, quia diligimus eũ? Abſit, dicitur enim 1. Ioan. 4. Quoniam ipſe prior dilexit nos, & ideò dicendũ, quod ideò quis*

diligit Chriſtũ, quia diligitur à Patre, & nõ ideò diligitur, quia diligit. Diligimus ergo Filium, quia Pater diligit nos. Habet enim hoc verus amor, vt amatos ad amãtẽ ſecundũ dilectionẽ trahat. Hierem. 31. in charitate perpetua dilexi te, ideò attraxi te miſerãs. Sed quia amor Patris non eſt ſine amore Filij, cũ idem ſit amor vtriuſque, ideò ſubdit, & ego diligã eũ. Sed cum Pater, & Filius omnia diligant ab æterno, quare dicit diligam in futuro? Dicendũ eſt ergo, quod dilectio conſiderata, prout eſt in diuina voluntate, ſic eſt æterna; ſed conſiderata ſecũdum quod manifeſtatur in executione operis, & effectus, eſt tẽporalis, & ideò eſt ſenſus: & ego diligã eũ, id eſt, effectum dilectionis oſtendam, quia ſcilicet manifeſtabo ei me ipſum, quia ad hoc diligam, vt me manifeſtem. Hæc D. Thom.

1083 Rationem autem, quã habet ad Rom. 5. verbis ſupra relatis, clarius propo nit 3. contr. Gent. cap. 151. probans, quod gratia gratum faciens cauſat in nobis dilectionẽ Dei, quia ſcilicèt gratia gratum faciens eſt in homine divinæ dilectionis effectus; proprius autẽ divinæ dilectionis effectꝰ in homine eſſe videtur, quod Deũ diligat: hoc enim eſt primum in intentione diligentis, vt à dilecto redametur. Ad hoc enim præcipuè ſtudiũ diligẽtis tendit, vt ad ſui amorem dilectum attrahat, & niſi hoc accidat, oportet dilectionem diſolvi: ígitur ex gratia gratum faciente in homine ſequitur, quod Deum diligat. Et 4. contr. Gent. c. 21. ait: *Manifeſtum eſt, quod Deus maximè amat illos, quos ſui amatores per Spiritũ Sanctũ conſtituit: non enim tantũ bonum, niſi amando conferret. Prov. 8. Ego diligentes me diligo, non quaſi nos prius dilexerimus Deum, ſed quoniã ipſe prior dilexit nos.* Ex quo infert D. Th. 4. cõt. Gẽt. c. 72. & 1. 2. q. 100. ar. 10. quod homo non poteſt Deum ſuper omnia diligere, aut præceptum charitatis implere, niſi prius habeat habitum gratię & charitatis, quo non obſtante, peccatores carentes gratia tenentur adimplere præceptum charitatis, quia poſſunt ſe præparare ad gratiã habendã, qua habita poſſunt præceptum charitatis implere, & ita D. Th. clariſsime concedit priorem eſſe habitum gratiæ & charitatis, & præcedere actum dilectionis, & contritionis.

1084 Ad 2. teſtim. reſp. quod D. Aug. ipſum explicãs tract. 102. in Ioan. ſic movet difficultatẽ: *Ideo amat Deus, quia nos amamus, an potiùs, quia ille amat, ideò nos amamus? Ex Epiſtola ſua Evangeliſta idẽ reſpondeat, nos diligimus, inquit, quia ipſe prior dilexit nos: hinc ergo factum eſt, vt diligeremus, qui dilecti ſumus.* Et immediatè ſubdit verba, quæ ex ipſo deſumpta adducit Concil. Araſic. ſecund. Canon. 25. dicens: *Prorſus donũ Dei eſt diligere Deũ; ipſe enim, vt diligeretur, dedit, quem dilectus dilexit, diſplicentes amati ſumus, vt haberet in nobis, vnde placeremus: diffundit enim charitatẽ in cordibus noſtris Spiritus Patris & Filij, quẽ cũ Patre amamus, & Filio.* Ex quo conſtat, quod hęc doctrina D. Aug. diffinita eſt ab Eccleſia, tãquã fide certa. Quam magis explicans D. Th. in Ioan. c. 16. lect. 3. litera C. ſic exponit prædictum teſtimonium: *Ipſe Pater, qui amat omnia, volendo bonũ naturæ. Sapient. 2. diligis omnia, quæ ſunt, amat vos Apoſtolos, & Sãctos quodã priuilegiato amore, volẽdo vobis ſummum bonum, id eſt, ſe ipſum. Probationem huius oſtendit ex amore diſcipulorum, & Chriſti dicens: quia vos me amaſtis. Quæ quidẽ probatio non eſt per cauſam, quia vt dicitur 1. Ioan. 4. nõ quaſi dilexerimus Deũ, ſed quoniã ipſe prior dilexit nos; ſed eſt per ſignũ, quia hoc ipſum, quod nos Deũ diligimus, eſt ſignũ, quod Deus amat nos.* Ex quibus verbis clare conſtat, quod amor Dei privilegiatus, quo Deus dilexit iuſtos infundendo ipſis gratiam, & charitatem, qua Deo placeant, prędcedit amorem, quo homines diligunt ipſum Deum, & ita Deꝰ prior diligit nos tribuendo gratiam habitualem, & non ſolum auxilium tranſiens, vt dicunt contrarij.

1085 Ad 3. teſtim. reſp. Vazquez, & Martinez, quod illa particula *quoniam dilexit multũ* nõ dicit cauſã remiſsionis peccatorũ, ſed ſignũ, vt cũ D. Aug. D. Th. explicuit prędcedens teſtimoniũ. Aut (quod idẽ eſt) ly *quoniã* dicit cauſam conſequẽtem, non vero cauſam conſequentis, vt in ſimili dicit D. Th. 1. p. q. 14. a. 8. ad 1. Aut ſolũ denotat cauſam dicendi remiſſa eſſe mulieri peccata multa, non vero cauſam talis remiſsionis, quia non dixit Chriſtus ideò remittuntur illi peccata multa, quoniam dilexit multũ; ſed ita: *Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Vbi ly *quoniã dilexit multũ* fuit cauſa, quod Chriſtus diceret remittuntur ei peccata multa. Quam ſolutionẽ ſolũ reijcit Maldonatus, quia ipſa vtũtur hæretici Calviniſtæ. Qua ratione etiã poſſet reijcere totã doctrinam Sacrę Scripturæ, Cõciliorum, & Patrũ, quia

ipſa

ipſa etiã abutũtur hęretici. Et certè ſolutio eſt ſatis probabilis, & valdè cõformis parabolę præcedẽti, & verbis ſubſeq̃tib⁹.

1086 Secũdo reſp. Lyra, Cartuſianus, & alij, quod Chriſtus Dñs ibi loquitur de remiſsione peccatorũ quãtũ ad totã pœnam, etiã tẽporalẽ, quæ tota dimiſſa fuit Magdalenæ, quoniã dilexit multũ. Dilectio enim, & cõtritio præcedũt ad remiſſionẽ peccati quãtũ ad pœnã tẽporalẽ. Sed iuxta doctrinã D. Th. hic art. 8. dicentis: quod naturali ordine primo in iuſtificatione impij eſt gratiæ infuſio, ſecũdo eſt mot⁹ liberi arbitrij in Deũ, tertio eſt motus liberi arbitrij in peccatũ, quarto verò, & vltimo eſt remiſsio culpæ: aliter loquendũ eſt de dilectione Dei cõparative ad gratiã, ſic enim eſt gratiæ effectus, & ipſa ſimpliciter poſterior, & conſequẽter non debet dici abſolutè, quod gratia fuit data Magdalenæ, quia dilexit multum. Aliter vero loquendũ eſt de dilectione Dei cõparative ad remiſsionẽ peccatorũ, reſpectu cuius dilectio eſt ſimpliciter prior: & ita abſolutè dicẽdũ eſt, quod dimiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multũ: & ita amor Dei erga ipſam vt terminatus ad gratiam fuit prior eius dilectione, vt terminatus vero ad remiſſionem peccatorum fuit poſterior.

Ad 4. teſtim. reſp. quod cũ Deus dicit *convertimini ad me*, non loquitur de converſione perfecta per actũ charitatis, & cõtritionis, quæ eſt meritoria gloriæ, licèt non gratiæ: hæc enim ſupponit converſionẽ Dei ad nos, quę tribuit nobis vitã gratiæ. Pſal. 24. *Deus tu cõverſus vivificabis nos.* Et Hiere. 31. *In charitate perpetua dilexi te miſſerans.* Sed loquitur de cõverſione imperfecta ad Deũ, qua peccator cũ auxilio gratuito Dei movẽtis facit totũ, quod eſt in ſe ad conſequendã gratiã, & remiſsionẽ peccatorum, quia facienti, quod in ſe eſt, Deus nõ denegat gratiam. Sic enim intelligit D. Th. prædictum teſtimonium omnibus locis à nobis adductis in tract de Gratia q 109. ar. 3. & 6. Si vero intelligatur de converſione perfecta per actum cõtritionis, & charitatis, dicẽdum eſt in prædicto teſtimonio ſolum illi cõcedi prioritatem ſecundum quid in genere cauſæ diſpoſitivę, & materialis, nã ſimpliciter præcedit converſio Dei ad nos, qua tribuit nobis vitam gratiæ.

1087 Ex dictis apparet, quã magno fundamẽto dixerit D. Th. hic ar. 8. & in 4. diſt. 17. q. 1. a. 4. & q. 28. de verit. art 8. quod inter gratiã iuſtificantẽ, & vltimas diſpoſitiones datur mutua prioritas in diverſo genere cauſæ, nã quod actus cõtritionis, & charitatis præcedant gratiã in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ, quatenus diſponunt ad iuſtificationem, etiã contrarij cõcedunt: quod vero gratia præcedat prædictas diſpoſitiones, cõvincunt teſtimonia à nobis adducta ex S. Scriptura cum intelligentia SS. Patrum. Et cum idẽ reſpectu eiuſdẽ nõ poſsit eſſe prius, & poſterius in eodẽ genere cauſæ, benè tamen in diverſo, iuxta doctrinam Philoſophi 2. Phyſicorum, & Metaphyſic. conſequenter inter gratiã, & vltimas diſpoſitiones debet dari mutua prioritas in diverſo genere cauſæ: ſicut in naturalibus calor vt octo, quatenus eſt vltima diſpoſitio ad generationẽ ignis, præcedit eius formã ſubſtantialẽ in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ, & quaten⁹ eſt proprietas ignis dimanans ab eius forma, eſt poſterior ipſa in genere cauſæ efficientis, & formalis.

Sed reſp. Contrarij, quod actus charitatis, & cõtritionis dupliciter cõſiderari poſſunt. Primo, vt præcedunt diſpoſitive ad iuſtificationem, & ſic nullomodo cauſantur à gratia. Secũdo proùt in eodẽ inſtanti, in quo exiſtunt, informãtur à gratia, & ſic ſunt meritorij gloriæ, non verò gratiæ, & ſunt poſteriores gratia informãte, & tribuẽte ipſis valorẽ meritoriũ; & ſolum hãc prioritatẽ in genere cauſæ formalis tribuere D. Th. & alios PP. gratiæ: nõ vero aſſerunt prioritatẽ in genere cauſæ efficientis. Hæc autẽ ſolutio reiecta manet ex dictis. Nã probatum eſt 1. quod amor Dei prœveniẽs noſtrã dilectionẽ tribuit nobis gratiã ſufficientẽ, vt poſsimus Deum diligere, vt ait D. Aug. de grat. Chriſti c. 26. & tract. 7. & 9. in Ioan. & Arauſicanum c. 25. quod etiã cõcedũt contrarij, & cum gratia ſufficiẽs tribuat poteſtatẽ antecedẽtem, ſivè ſit auxilium tranſiens, ſivè habitus permanens, active, & in genere cauſæ efficientis concurrit ad actum ſecundum, & gratia prœveniẽs nobis data ex vitalis amoris Dei in genere cauſæ efficiẽtis præcedit actum charitatis, & cõtritionis: & ita D. Th. q. 28. de verit. a. 8. ad 3. argum *ſed contra* ait, quod contritio, ſecundum quod eſt à gratia, comparatur vt actus ſecundus ad gratiam; actus vero ſecundus effectivè provenit à potentia, & habitu.

Secundo oſtenſum eſt, quod hæc gratia ſufficiens proveniens ex amore Dei prævenienti noſtram dilectionem non eſt auxilium tranſiẽs, ſed gratia habitualis, quia provenit ex amore amicabili charitatis, qua Deus nos diligit, & diligendo vivificat; nam Ioan. ait: quod in hoc eſt charitas, de quo amore intelligitur illud: *Pater amat vos, quia vos me amaſtis.* Et illud: *In charitate perpetua dilexi te, qua attraxi te miſſerans.* Et illud: *Converſus, aut convertens vivificavit nos.* Tum etiam quia provenit ab amore, quo Deus nobis donat Spiritũ Sanctum vt inhabitantem, & hoc modo non datur Spiritus Sanctus per auxilium tranſiens, ſed per gratiam, & charitatẽ habitualem. Ex quibus principijs clarè infertur, quod actus charitatis, & cõtritionis procedunt à gratia habituali in genere cauſæ efficiẽtis, quod ſatis explicat D. Th. exemplo vltimæ diſpoſitionis naturalis, quæ provenit à forma naturali geniti per dimanationẽ in genere cauſæ efficientis. Et 3. p. q. 86. art. 3. ad 1. & vltimum. Et in 4. diſt. 14. q. 2. art. 4. docet, quod actus contritionis, quo homo vltimò diſponitur ad iuſtificationẽ, provenit à gratia habituali media virtute pœnitẽtiæ

1088 Secundo prob. cõcl. Quia in iuſtificatione impij actus charitatis, & cõtritionis eliciuntur ab illo principio, à quo exigunt cõnaturaliter procedere, cũ iuſtificatio impij non ſit miraculoſa, vt ait D. Tho. art. 10. ſed actus charitatis, & contritionis exigit cõnaturaliter procedere à gratia habituali, & virtute charitatis: ergo huiuſmodi actus, qui vltimo diſponunt ad iuſtificationẽ, de facto eliciuntur à gratia, & virtute charitatis. Minor prob. 1. ex D. Th. 2. ad Anibaldũ diſt. 26. q. vnica art. 2. quia inclinatio ad finẽ petit procedere à natura proportionata tali fini, ſicut voluntas, & volitio, quæ dicunt inclinationẽ ad finẽ naturalẽ hominis, petunt procedere à natura hominis, & gravitas, & eius motus, quibus grave inclinatur ad centrũ, petunt procedere à natura gravis; ſed actus charitatis dicit inclinationẽ ad vltimũ finẽ ſupernaturalẽ proportionatũ cũ gratia, quæ habet rationem naturæ, & principij radicalis in ordine ſupernaturali: ergo actus charitatis petit connaturaliter effectivè procedere à gratia habituali, ſicut & hoc petit ipſe habitus charitatis.

Secũdo prob. Min. Quia operatio propria alicuius naturæ petit naturaliter procedere ab ipſa natura, vel per eſſentiã, vel per participationẽ; ſed actus charitatis eſt operatio propria Dei cõveniẽs homini per participationẽ: ergo petit procedere à natura participata in homine per gratiam. In quo diſtinguitur ab actibus fidei, & ſpei. Cum enim in Deo non ſit formaliter fides, & ſpes, actus iſtarum virtutũ non ſunt operationes propriæ Dei, & ita non exigunt connaturaliter procedere à natura divina formaliter participata per gratiã, ſicut hoc exigit actus charitatis, qui eſt formalis participatio charitatis increatæ formaliter exiſtentis in Deo. Tert. prob. Min. ex D. Th. 3. contr. Gent. c. 151. quia amor non faciens eius obiectum bonũ, ſed ſupponens eius bonitatẽ, qualis eſt amor creatus noſtræ charitatis petit naturaliter procedere ex ſimilitudine ſecundũ eſſe inter amantem, & amatũ, quia ſimilitudo eſt cauſa amoris creati, & eſt effectus amoris increati; ſed ſimilitudo quantum ad eſſe inter hominẽ, & Deũ provenit ex gratia habituali, quæ tribuit eſſe Divinũ, & facit homines Deos per participationẽ: ergo amor charitatis creatæ naturaliter petit procedere à gratia habituali.

Confi. Quia vltima diſpoſitio ad iuſtificationẽ eſt meritoria gloriæ: ait enim D. Th. ſupra q. 112. a. 2. ad 1. quia præparatio hominis ad gratiã habitualẽ quædam eſt ſimul cũ ipſa infuſione gratiæ, & talis operatio eſt quidẽ meritoria, ſed nõ gratiæ, quæ iam habetur, ſed gloriæ, quæ non dum habetur. Et idem ſupponit in hac q. art. 7. ad 4. & q. 28. de verit. art. 8. ad 3. & 4. argumẽtum; ſed operatio meritoria petit effectivè procedere à gratia, & virtutibus elicitivè, vel ſaltem imperativè: ergo vltima diſpoſitio petit naturaliter procedere à gratia habituali. Prob. Min. Quia vt actus ſit meritorius debet eſſe formatus per gratiã, & charitatẽ, vt omnes fatẽtur; ſed ad hoc vt actus formetur per gratiã, & charitatẽ, nõ ſufficit, quod exiſtat ſimul cũ gratia, & charitate, vt dicunt contrarij, ſed vlteriùs requiritur, vt effectus procedat à charitate, & gratia: ergo. Mi. prob. quia D. Th. in 4. diſt. 17. quæſt. 2. art. 1. quæſtiuncula 3. probat, quod attritio, & dolor informis de peccatis nõ poteſt fieri cõtritio, aut dolor formatus, quia attritio nõ provenit à virtute pœnitentiæ, nec à gratia, conſequenter nequit fieri contritio, quę pro-

prouenit à virtute pœnitentiæ, & gratia. Et ad 2. ait: *Quod materiæ essentia originem non habet a forma, sicut actus habet originem ab habitu. Vnde non est inconveniens materiam informari ab aliqua forma de novo, qua prius non informabatur. Sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est, quod aliquid numero idem creatur à principio, à quo prius non oriebatur, quia res tantum in esse procedit.* Vbi clarè docet, quod vt actus informetur ab habitu, debet ab ipso effectivè procedere, & quia actus primo non procedens ab habitu posteà non potest ab habitu procedere, infert, quod actus, qui priùs erat in formis, nequit posteà fieri formatus per habitum: & ita sentit, quod vt actus sit meritorius, & formatus, non sufficit concomitantia gratiæ, & virtutis, sed vlterius requiritur, quod actus procedat à prædictis habitibus. Et ratio est, quia habitibus, nec meremur, nec demeremur, nisi ipsis vtatur, & ita actus non redditur formatus per gratiã, & charitatem, nisi in tali actu homo vtatur habitibus gratiæ, & charitatis. Vt ait D. Tho. q. 2. de verit. art. 6. ad 1. sed homo non vtitur gratiæ, & charitatis, & pœnitentiæ habitibus, nisi in ordine ad actus effectivè procedentes a talibus habitibus, cum enim habitus sit operativus, vius ipsius est operatio ab ipso elicita: ergo actus nequit esse formatus, & meritorius, nisi effectivè procedat ab habitibus gratiæ, & charitatis. Maior constat, quia vt docet D. Thom. 1. 2. q. 55. art. 1. ad 3. formaliter meremur actu, habitibus vero solum vt principio actus; sed quando habitibus concomitanter se habet ad actum, nec homo vtitur habitu ad elicientiam actus, tunc habitus non se habet, vt principium actus: ergo tũc homo habitu non meretur. Vnde Div. Th. 1. 2. q. 111. art. 2. & proœmio huius quæstionis docet, quod meritũ est effectus gratiæ habitualis cooperantis; gratia autem habitualis non dicitur cooperans respectu operationis, nisi effectivè concurrat ad talem operationem: & ita non sufficit, quod concomitanter se habeat, alias homo existens in gratia mereretur præmium supernaturale per actus honestos naturales nõ imperatos a charitate, imò mereretur per peccata venialia, & actus indifferentes, quia tales actus redderentur formati, & meritorij per gratiam vt concomitantem.

Tum etiam vt actus sit meritorius debet habere aliquem modum intrinsecum, per quem distinguatur ab actu non meritorio, qui non effectivè debet procedere a gratia, & virtutibus. Nam D. Thom in 2. dist. 29. quæst. 2. artic. 2. ad 1. ait: *Similiter etiam gratia cooperans non est, vt solum facultatem faciat in operando, hoc enim hæresis Pelagiana ponebat, sed vt efficaciam, & virtutem quandam novam operibus hominum præbeat, scilicèt merendi vitam æternam.* Et q. 28. de verit. art. 8. ad 4. argumentum, *Sed contra* ait: *& sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causæ efficientis*: & consequenter ad meritum non sufficit concomitantia gratiæ, & virtutuum, sed vlteriùs requiritur, quod tales habitus effectivè influant in actum meritorium, & quod homo vtatur talibus habitibus ad efficiendos actus meritorios.

1089 Denique probatur conclusio, instando fundamentum contrariæ sententiæ, quia non repugnat, quod effectus causę efficientis sit prior ipsa causa in genere causę materialis dispositivæ: ergo etiam si vltimę dispositiones præcedant gratiam in genere causæ materialis, possunt efficienter provenire ab ipsa gratia, & virtutibus. Antecedens probatur, quia ipsæ dispositiones ad generationem formę substantialis ignis, scilicèt calor vt octo, præcedunt in genere causæ materialis formam ignis; & tamen sunt posteriores forma ignis in genere causæ efficientis, quia calor vt octo procedit per dimanationem à forma ignis, tanquam eius proprietas, vt docet D. Thom. 1. part. quæst. 76. artic. 6. ad 1. & 3. part. q. 7. art. 13. ad 2. & q. 9. artic. 3. ad 2. Similiter ingressus aeris aperientis fenestram est causa efficiens apertionis fenestræ; & tamen apertio fenestræ est dispositio, vt aer ingrediatur: & verbum mentis est dispositio ad intelligendum obiectum, & tamen effectivè provenit ab ipsa intellectione. Et generatio substantialis effectivè producit terminũ genitũ; & tamen à termino dependet in genere causæ materialis, in sententia asserente, quod generatio non recipitur immediatè in materia prima, sed in toto genito, quam

cum Vazquez, & Sanchez defendit Liſbonienſis q. 1. de generatione art. 5. concluſione 1. ſimiliter creatio producit effectivè terminum creatum; & tamen ab ipſo termino dependet in genere cauſæ materialis, in ſententia Suarez, & ſequacium aſſerentium contra D. Tho. actionem creativam non identificari cũ divina omnipotentia, ſed eſſe accidens receptum in termino creato, & difficilius ſit intelligere, quod accidens producat ſuum ſubiectum inhæſionis, quam quod producat diſpoſitiones requiſitas ex parte ſubiecti. Mirum eſt, quod huiuſmodi authores primum affirment, & ſecundũ videatur ipſis inintelligibile.

Sed reſpondet, quod actio creativa non habet ſubiectum inhęſionis, à quo dependeat, tanquam à cauſa materiali, ſed ſolũ eſt in termino creato, vt in ſubiecto adhęſionis, & denominationis, & ita ſolum à poſteriori dependet à termino. Sed hanc ſolutionem latè reieci ſecundo Phyſic. & modo reijcitur primo. Quia de eſſentia accidentis eſt, quod inhæreat actualiter, vel aptitudinaliter ſubiecto, cum accidens ſit ens inhærẽs, & ita eſt contra eius eſſentiam, quod non dependeat à priori à ſubiecto, aliàs habebit eſſe independens à ſubiecto, & conſequenter erit forma per ſe ſubſiſtẽs, ſicut eſt anima rationalis. Secundo, quia ſi actio creativa, quamvis ſit accidens, poteſt eſſe independens à priori ſubiecto, & ipſum effectivè producere, idem poterit dici de gratia, quod licèt ſit accidens, non dependet à priori à diſpoſitionibus, & ipſas effectivè producere. Nã dependentiam formæ à diſpoſitionibus facile eſt appellare dependentiam à poſteriori, cum maior ſit dependentia accidentis à ſubiecto, quam formę à diſpoſitionibus: & ita ſi illa appellatur depẽdentia à poſteriori, ſimiliter poterit iſta appellari. Tertio, quia ex eo iſti Authores intelligere non valent, quod gratia effectivè producat vltimas diſpoſitiones, quia cauſa efficiens prius debet intelligi, vt exiſtens, quam vt cauſans, & gratia intelligi nequeat, vt exiſtens, niſi præintellectis diſpoſitionibus, à quibus dependet in eſſe; hæc autem ratio inſtatur in actione creativa, quia hæc actio prius debet intelligi vt exiſtens, quam vt cauſans terminum, cum ſit cauſa effectiva ipſius; ſed prius quam intelligitur ſubiectũ actionis, nequit intelligi ipſa actio, vt exiſtens: ergo ſubiectũ actionis creativæ nequit effectivè produci per ipſam actionem. Minor probat. quia pro illo priori quo creatio intelligitur vt exiſtẽs, & non dum intelligitur vt cauſans, non intelligitur vt exiſtens in ſe, & per ſe, tãquam forma per ſe ſubſiſtens, aliàs falſo intelligeretur, cum ita non ſit in re; ſed pro illo prioti intelligitur vt exiſtens in aliquo ſubiecto adhæſionis, vel denominationis: ergo pro illo priori intelligitur etiam ſubiectum adhæſionis, & conſequenter ſubiectum adhęſionis creationis prius intelligitur exiſtens, quam intelligatur terminus productus per actionem creativam; ſed idem nequit intelligi, vt prius ſe ipſo exiſtens: ergo ſubtum adhæſionis actionis creativæ nequit eſſe terminus productus per ipſam actionem, & ita Authores contrarij tenentur ſolvere argumentum, quo vtuntur contra noſtram concluſionem.

Proponuntur argumenta.

1090 SED contra arguitur 1. authoritate Concilij Tridentini Seſſione 6. cap. 5. & Canone 3. ita deſignans gratiam, à qua proveniunt diſpoſitiones iuſtificationis, non aſſignavit pro principio gratiam habitualẽ, ſed gratiam prævenientem, excitantem, adiuvantem, & cooperantem, & divinam vocationem, illuminationem, inſpirationem, & motionem; quę omnia ſignificãt gratiam actualem auxiliantem, non verò gratiam habitualem: ergo ſentit Concilium, quod vltimæ diſpoſitiones non procedunt à gratia habituali, alias hoc dixiſſet. Confirmatur, quia Conc. ibi cap. 2. ait: quod vnuſquiſque recipit iuſtiam, & gratiam ſecundum propriã diſpoſitionem, & cooperationem; at ſi iuſtitia, & gratia habitualis eſſet principiũ efficiens vltimæ diſpoſitionis, potiùs dicẽdum eſſet, quod iſtæ diſpoſitiones dãtur ſecundum menſuram gratiæ habitualis, cum effectus commenſuretur cauſæ efficienti: ergo ſentit Conc. vltimam diſpoſitionem non procedere à gratia habituali.

Reſp. quod Concilium nomine gratię prouenientis, moventis, & cooperantis comprehẽdit gratiã habitualem, quæ etiam dividitur in operantem, & cooperantem, prævenientem, & ſubſequẽtem, vt ait D. Thom. 1, 2. q. 111. artic. 2. & 3.

&

& in hac q. art. 2. ait: *Tota iustificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione: per eam enim & liberũ arbitriũ mouetur, & culpa remittitur.* Vnde nomine diuinæ motionis, etiam comprehenditur gratia habitualis *iustificans*. Ad confirmationẽ respondetur, quod vt ait D. Th. in hoc art. 8. ad 2. *Motus liberi arbitrij naturæ ordine præcedit consequutionẽ gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionẽ.* Vnde gratia vt a nobis voluntariè cõsequuta datur secundũ propriã cuiuslibet dispositionẽ, & cooperationem; vt data vero, & infusa à Deo datur secundum mẽsuram, & determinationem diuinæ voluntatis & vtrũq; expressit Concilium ibi dicens: *Iustitiã in nobis recipientes vnusquisque suam secundũ mensurã, quã Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, & secundum propriam cuiuscumque dispositionem, & cooperationem.* Et ita secundũ diuersas considerationes gratiæ ampliùs infra explicandas vtrumque verum est, scilicèt quod gratia datur secundũ propriam dispositionem, & quod dispositio datur secundũ mensuram gratiæ, & donationis Spiritus Sancti: & ita non sequitur, quod vltima dispositio secundum aliquam considerationem non procedat à gratia habituali.

Secundo arguitur authoritate Div. Tho qui 1. p. q. 62. art. 3. ait: *Triplex est conversio in Deum, vna quidẽ per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis, & ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est, quæ est meritum beatitudinis, & ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merẽdi principium. Tertia conversio est, per quã aliquis præparat se ad gratiam habendam, & ad hanc requiritur aliqua habitualis gratia, seù operatio Dei ad se animam convertentis. Secundum illud Trenorum vltimo. Converte nos Domine ad te, & convertemur.* Et idem ait 1. 2. q. 109. art. 6. sed hæc tertia conversio in Deum est vltima dispositio, qua homo se prępparat ad gratiam habendam: ergo hæc non provenit à gratia habituali, sed à divina motione, & auxilio transeunte.

Confirm. 1. quia D. Tho. 1. 2. q. 117. ait: *Quandoque gratia dicitur ipsum habituale donum, quandoque auxilium Dei moventis animam ad bonum: primo igitur modo accipiendo gratiam præintelligitur ad gratiam aliqua præparatio, quia nulla forma introducitur, nisi in materia dispositа, sed loquendo de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requireretur ex parte hominis quasi præueniens diuinum auxilium, sed potius quæcumque præparatio, esse potest in homine ex auxilio Dei moventis animam ad bonum.* Vbi D. Th. docens, quod quæcumque præparatio ad gratiam est ex auxilio Dei mouẽtis, etiã comprehendit vltimam dispositionem, & præparationẽ: & inde probare videtur, quod ad auxilium nulla requiritur præparatio, quia ipsum auxilium est principium cuiuslibet præparationis, ac proinde sentit, quod si actus procederet ab auxilio, non posset esse præparatio ad illud, & consequenter, quod si actus contritionis procederet à gratia habituali, non posset præparare ad ipsam, aliàs etiã auxilium transiens posset requirere pro dispositione, & præparatione actum ab ipso elicitum.

Confirm. 2. quia D. Thom. 3. p. q. 86. art. 6. ad 1. docet, quod contritio vltimo disponens ad iustificationem est effectus gratiæ operantis; sed gratia operans actum contritionis non est gratia habitualis, sed auxilium Dei moventis, vt docet D. Th. 1. 2. q. 111. art. 2. ergo iuxta sententiam D. Thom. actus contritionis non provenit à gratia habituali, sed ab auxilio transeunte. Confirm. 3. quia D. Thom. 3. p. q. 89. art. 1. ad 1. ait: *Quod actus primus pœnitentis se habet vt vltima dispositio ad gratiam consequendam, scilicèt contritio: alij vero sequentes actus pœnitentiæ procedunt ex gratia, & virtutib⁹.* Vnde differentiam ponit inter actum primum contritionis, & alios actus sequentes pœnitentiæ, sed de istis secundis ait, quod procedunt à gratia, & virtutibus: ergo sentit, quod primus actus contritionis non procedit à gratia, & virtutibus.

Confirmatur quarto, quia D. Thom. quęst. 28. de veritate, articul. 8. versans istam quæstionem refert tres sententias, & primam sic refert: *Alij dicunt, quod actus isti sunt meritorij, & gratia informati, vnde naturaliter gratiam sequuntur, præcedunt autem remissionem culpæ naturaliter, quam sententiam immediatè impugnat dicens: sed hoc non potest esse, nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causæ efficientis: gratia*

igitur ſi per actum contritionis, & fidei formatæ remiſsionem culpæ cauſat, cauſabit eam per modum cauſæ efficientis; quod eſſe non poteſt, nam cauſa effectiuè deſtruens aliquid, prius ponitur in eſſe, quã hoc, quod deſtruitur, ſit in non eſſe: nõ enim ageret ad eius deſtructionem, quod prius nõ eſt. Vnde ſequeretur quod gratia prius eſſet in anima, quam culpa eſſet remiſſa, quod eſt impoſsibile. Vnde patet quod gratia non per ſuã operationẽ eſt cauſa remiſsionis culpæ, ſed per informationem ſubiecti, & ideò inter gratiæ infuſionẽ, & culpæ remiſsionẽ nihil cadit mediũ. Ex quibus verbis (ait Lisbonienſis) invictum argumentum ſumitur contra noſtram ſententiam. Nam ſi contritio, in quantum diſpoſitio vltima eſt efficienter à gratia habituali, & illa contritio ſervit ad expulſionem peccati: ergo per aliquam operationem ſuam, ſcilicèt contritionem à ſe elicitã gratia eſt cauſa efficiẽs remiſsionis culpæ; quæ propoſitio eſt contradictoriè oppoſita illi, quam proponit D. Tho. quod gratia non per aliquam operationem eſt cauſa remiſsionis culpę. Et probatio D. Thom. ſi aliquid valet, manifeſtè probat contritionem non eſſe effectivè à gratia: ſi enim ex eo non poteſt gratia effectivè deſtruere peccatum, quia deberet ſupponi exiſtentia in ipſa gratia: ergo etiam non poterit effectivè producere contritionem, quia deberet ſupponi exiſtentia ipſius gratiæ in anima, quia non minus requiritur eſſe in cauſa efficienti ad deſtruendam formam contrariã, quã ad producẽdam diſpoſitionem propriã: ergo eadem probatione, qua probat D. Tho. remiſsionem culpę non poſſe effectivè eſſe à gratia, probatur, quod contritio vt diſpoſitio vltima ad remiſsionem culpæ non eſt à gratia effectivè.

1091 Reſp. negando Minorem, & authoritas D. Tho. probat noſtram concluſionem, cum aſſerat, quod converſio vt meritoria glorię procedit à gratia habituali, & converſio vltimo diſponẽs ad iuſtificationem eſt meritoria gloriæ, vt probatum eſt ex D. Tho. Et ita vltima diſpoſitio ad iuſtificationem pertinet ad ſecundam converſionem; ad tertiam vero pertinet converſio, vt diſpoſitio imperfecta, quæ tempore prędcedit iuſtificationem, & iſta eſt præparatio remota proveniens non ex gratia habituali, ſed ex auxilio Dei moventis. Et vt ait D. Th. in 4. diſt. 17. q. 1. art. 4. q. 2. Nos autem nunc non loquimur de præparatorijs ad iuſtificationem, ſed de hijs actibus, qui intrant ſubſtantiam ipſius. Et idem ait q. 28. de verit. art. 8. vbi vltimas diſpoſitiones intrantes ſubſtantiam iuſtificationis cõdiſtinguit à præparatorijs, quæ remotè diſponunt, & tempore præcedunt iuſtificationem.

Ad primam confirmationem ſimiliter reſpondetur, quod D. Thom. dicens, quod quæcumque pręparatio in homine eſſe poteſt ex auxilio Dei moventis, loquitur de auxilio efficaci, & phyſica præmotione, quæ requiritur ad quamlibet rectam operationem, vt ait D. Tho. 1. 2. q. 109. art. 1. & ſequentibus. In præſenti autem non loquimur de hoc auxilio, ſed de ſufficienti præbente vires, & potẽtiã phyſicam antecedentem ad eliciendos actus ſupernaturales contritionis, & charitatis, quod eſſe tranſiens, & fluidam qualitatem affirmant contrarij; nos vero aſſerimus, quod eſt permanens, & habitualis, ſcilicèt gratia habitualis, & virtutes infuſæ charitatis, & pœnitẽtiæ, à quibus procedit actus charitatis, & contritionis, vt ab auxilio ſufficienti, & à phyſica præparatione, vt ab auxilio efficaci. Nec D. Tho. probat, quod auxilium Dei moventis non requirit præparationem, aut diſpoſitionem, quia tale auxilium efficit omnem diſpoſitionem, nec talis cauſalis reperitur in D. Th. ſed ratio eſt, quia ad formam permanentem conſtituentem hominem in novo ſtatu, qualis eſt gratia habitualis, requiritur hominis conſenſus, tanquam diſpoſitio, qui tamen conſenſus non requiritur ad quamlibet mutationem tranſeuntem, alias ad primam diſpoſitionem requireretur alia diſpoſitio, & ad iſtam alia, & ſic daretur proceſſus in infinitum.

Ad ſecundã confirmationem reſpondetur, quod D. Thom. ibi etiam docet noſtram ſententiam: ait enim, quod effectus gratiæ operantis eſt iuſtificatio impij, vt in 2. p. dictum eſt, in qua vt ibidem dictum eſt, non ſolum eſt gratiæ infuſsio, & culpæ remiſsio, ſed etiam motus liberi arbitrij in Deum, qui eſt actus fidei formatæ, & motus liberi arbitrij in peccatum, qui eſt actus pœnitentiæ: hi tamen actus humani ſunt ibi vt effectus gratię operantis, ſimul producti cũ remiſsione culpæ. Vnde remiſsio culpæ

non

non fit ſine actu pœnitentię virtutis, licèt ſit effectus gratię operantis. Et in ſolutione ad vltimum ait: quod actus pœnitentiæ virtutis habet, quod ſine eo nõ poſsit fieri remiſsio culpæ, inquantum eſt inſeparabilis effectus gratiæ, per quã principaliter culpa remittitur: vbi clarè docet, quod motus liberi arbitrij in peccatum vltimo diſponens ad iuſtificationem eſt actus pœnitentiæ virtutis, & ita immediatè elicitur à virtute pœnitẽtiæ, & radiciliter à gratia. Et etiam aſſerit, quod hic actus inſeparabilis eſt effectus gratiæ, per quam principaliter culpa remittitur, quæ eſt gratia habitualis; & ita contritio eſt effectus gratię habitualis, & virtutis pœnitentiæ. Et idem docet D. Th. in 4. diſt. 14. q. 2. artic. 4. & diſt. 17. q. 2. art. 1. quæſtiunc. 3. & artic. 5. quæſtiunc. 1. in corpore, & ad 2. Dicens vero, quod contritio eſt effectus gratiæ operantis intelligit, quod eſt effectus gratiæ operantis noſtram iuſtificationẽ, cum aſſerat, quod eſt inſeparabilis effectus gratiæ, per quam principaliter culpa remittitur, quæ eſt gratia operãs noſtram iuſtificationem, vt ait D. Th. 1. 2. q. 111. art. 2. quamvis ipſa gratia habitualis per ordinẽ ad operationẽ meritoriã denominetur cooperãs, vt ibi ait D. Th.

Ad 3. confirmationem reſp. ſenſum D. Thom. eſſe, quod actus primus pœnitentiæ, ſcilicèt cõtritio, ſe habet vt vltima diſpoſitio ad gratiam conſequendam, & ita præcedit gratiam in genere cauſæ materialis; alij vero actus ſequentes pœnitentiam non ſunt diſpoſitiones ad gratiam conſequendam, nec ipſam præcedunt in genere cauſę materialis, ſed ſolum habent procedere à gratia, & virtutibus iam conſequutis.

Ad 4. confirmationem reſpõd. quod ſuum invictum argumentum ſolvere tenetur aſſerens contritionem non à gratia habituali, ſed ab auxilio tranſeunti procedere, quia talè auxilium per operationem à ſe elicitam, ſcilicèt per contritionem deſtruit peccatum, & ita ipſum deſtruit effectivè; ſed vt ait D. Th. cauſa deſtruens effectivè aliquid prius ponitur in eſſe, quam hoc, quod deſtruitur, ponatur in non eſſe: ergo prædictum auxiliũ erit prius in anima, quam culpa ſit remiſſa, & ita erit ſimul cum peccato. Quam Conſequentiam non concedit Lisboniẽſis, quia in eodem inſtanti reali, in quo ponitur auxilium, ponitur etiam contritio, actus charitatis, & gratia ſanctificãs, & expulſio peccati, vt ait D. Tho. in hoc artic. 8. & conſequenter omnia prædicta erunt ſimul cum peccato mortali. Et omnes Thomiſtæ ſimiliter ſolvere tenentur argumentum, quia D. Th. 3. p. q. 85. art. 2. ad 3. ait: *Quod pœnitentia expellit omne peccatum effectiuè, in quantum operatur ad deſtructionem peccati, prout eſt remiſsibile ex diuina gratia, homine cooperante. Vnde non ſequitur, quod ſit virtus generalis.* Ex quibus verbis ſi inferatur, quod virtus pœnitentiæ erit ſimul cum peccato mortali, quia ipſum expellit effectivè: omnes debent negare Conſequentiam, quia deſtruit peccatum effectivè, non peccatum ſimul exiſtens cum pœnitentia, ſed quod immediatè anteà fuit, & modo non eſt in vi actus pœnitẽtiæ, & gratiæ. Sicut ſol, vel corpus luminoſum in primo inſtanti, in quo exiſtit, medium illuminat, & effectivè expellit tenebras, non ſimul exiſtentes cũ corpore luminoſo, ſed quæ immediatè anteà erant. Quo exemplo vtitur D. Thom. in hoc art. ad 1. Vnde ratio D. Th. adducta in confirmatione efficax non eſſet, quãvis ſententia, quam impugnat, aſſereret, quod gratia vt iuſtificans, & infacto eſſe per contritionem deſtruit effectivè. peccatum, quia in eodem inſtanti, in quo eſſet gratia vt iuſtificans, poneretur etiã contritio, & ita expelleret peccatum, nõ exiſtens in illo inſtanti, ſed toto tempore antecedenti, vt patet in exemplo ſolis, & ita hac ſolutione Gonet non ſalvat efficaciam rationis D. Thom. adductę in confirmatione.

Vno ergo ex duobus modis dicendum eſt, vel quod D. Thom. retractavit in hoc artic. ſententiam, quam tenet q. 8. de verit. ar. 8. & in 4. diſt. 17. q. 1. art. 4. quæſtiũcula 2. nam ibi dixit, quod inter infuſionem gratiæ, & culpæ remiſsionem, non mediat motus liberi arbitrij in Deum, & in peccatum, & impugnat oppoſitam ſententiam ratione adducta in confirmatione. In hoc vero art. 8. clarè docet, quod inter infuſionẽ gratiæ, & culpæ remiſsionem mediant motus prædicti, & ita D. Th. inefficacẽ reputavit rationem, qua impugnavit ſententiam, quam in hoc articul. defendit. Vel dicendum, quod ratio illa D. Tho. licèt non ſit efficax abſolutè, erat efficax

ad

ad hominem contra Authores illius ſentiæ, quia aliquomodo exigentes ſimultatem inter deſtruens, & deſtructum, aſſerebant gratiam per contritionem effectivè deſtruere peccatum. Tripliciter enim poteſt vnum aliũ effectivè deſtruere, ita vt exigat ſaltem in principio eſſe ſimul cum illo. Primo ſi ipſum deſtruat agendo in ipſum, tanquam in ſubiectũ, ſicut ignis deſtruit lignum, ipſum comburendo; nam in principio motus ignis, & lignum debent eſſe ſimul, ſicut agens & patiens, & hoc modo non poſſe gratiam deſtruere effectivè peccatum docet D. Thom. q. 28. de verit. artic. 8. ad 9. & fortaſis in eodem ſenſu loquutus eſt art. 9. eiuſdem quæſtionis in ratione adducta. Secundo ita vt vnum deſtruat aliud, tanquam terminum *à quò* per motũ ſucceſsivum, ſicut ignis deſtruit frigiditatẽ aquæ. Et ſi gratia deſtrueret peccatum per actus fidei formatæ, & per actũ contritionis ſucceſsivè ſe habẽtibus pro diverſis inſtãtibus realibus, hoc modo ſucceſsivè deſtrueret peccatũ, & eſſet ſimul cũ illo. Quod poſteà conceſsit Michael Baius; vt refert Vazquez hic ar. 7. Tertio ita vt gratia in primo inſtãti, in quo exiſtit, non poſsit operari, nam aliqui antiqui ita exiſtimarunt, quia prius eſt eſſe, quam operari, quod intelligebant de proprietate temporis. Ex quo inferebãt, quod Chriſtus non potuit mereri in primo inſtanti ſuæ conceptionis, vt refert D. Tho. in 3. diſt. 18 q. 1. art. 3. Et ſi gratia hoc modo effectivè deſtrueret peccatum, pro primo inſtanti eſſet ſimul cũ peccato Quia ergo Authores illius ſentiæ aſſerebant aliquo ex his tribus modis relatis gratiã effectivè expellere peccatum, ideò ad hominem contra ipſos efficax eſt ratio D. Thom. Nam quod aliquo ex prædictis modis deſtruit aliud, prius debet eſſe, quam id quod deſtruitur ſit in non eſſe. Contra noſtram vero ſententiam non eſt efficax prædicta ratio, quia nos aſſerimus, quod gratia, & virtus pœnitentiæ effectivè expellunt peccatum, non vt ſubiectum, ſed vt terminum *à quo*, & non per motum ſucceſsivum; ſed inſtantaneum elicitum à gratia in primo inſtanti, in quo exiſtit, ſicut ſol in primo inſtãti, in quo exiſtit, effectivè expellit tenebras, ex quo non ſequitur ſimultanea exiſtentia gratiæ, & peccati, ſolis, & tenebrarum.

1092 Tertio arguitur. Principium effectivum debet præintelligi exiſtens ante ſuam operationem, quia vnũquodq; agit, & operatur in quantum eſt in actu, & nihil intelligitur eſſe in actu, non intellecta exiſtentia, per quam res ponitur in actu; ſed gratia nequit præintelligi exiſtens ante vltimam diſpoſitionẽ: ergo gratia nequit effectivè producere ſuam vltimam diſpoſitionem. Min. prob. quia gratia nequit præintelligi ante ſuã operationem vt exiſtens per ſe, & in ſe, tanquam forma per ſe ſubſiſtens, alias falſo intelligeretur, ſed ſolum poteſt præintelligi vt exiſtens in ſubiecto, quod eſt anima; ſed gratia nequit præintelligi vt exiſtens in anima ante ſuam diſpoſitionem vltimam: ergo. Minor probatur quia forma nequit intelligi vt exiſtẽs in ſubiecto, niſi ſit diſpoſitio, & præparatio, & dependenter à diſpoſitione ſubiecti, nam talis diſpoſitio eſt cauſa materialis exiſtentiæ gratiæ in anima, & ita vltima diſpoſitio præcedit infuſionem gratiæ. Vnde Trident. Seſſ. 6. cap. 7. ait: *Hanc diſpoſitionem, ſeù præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur.* Vnde exiſtẽtia gratiæ in anima eſt effectus vltimæ diſpoſitionis; ſed effectus nequit præintelligi vt exiſtens ante ſuam cauſam: ergo gratia nequit præintelligi vt exiſtẽs in anima ante ſuam vltimam diſpoſitionem.

Confirmatur. Quia vltima diſpoſitio intelligitur exiſtens antecedenter ad gratiam; ſed effectus cauſæ efficientis nequit intelligi vt exiſtens ante ſuã cauſam efficientem, cum habeat eſſe à cauſa efficiente: ergo vltima diſpoſitio nequit provenire effectivè à forma, ad quã diſponit. Maior probatur, quia vltima diſpoſitio intelligitur pro aliquo priori vt præparans, & diſponens ſubiectum ad receptionem formæ; ſed nequit pro aliquo priori intelligi vt præparans, & diſponens ſubiectum, niſi pro illo priori intelligatur eſſe in tali ſubiecto, alias non intelligeretur, vt intrinſece diſponens: ergo vltima diſpoſitio prius intelligitur eſſe, & exiſtere, antequam intelligitur forma, ad quam diſponit.

1093 Reſpondetur, quod cauſa vt talis eſt prior ſuo effectu; quando verò ſunt ſibi invicem cauſæ in diverſo genere, in qualibet ex hijs cauſis debent diſtingui duę formalitates, vel conceptus inadęquati, alter, ſecundum quem

ſit

ſit cauſa in vno genere, & alter, ſecundū quem ſit effectus in alio genere cauſę, & quando conſideratur vnum extremum vt prius altero in vno genere cauſæ, præcisè conſideratur ſecundum illam formalitatem, ſecundum quam eſt cauſa, & non conſideratur explicitè alia formalitas, vel conceptus inadæquatus, ſecundū quem eſt effectus in alio genere cauſæ; nam ſi conſideretur adæquatè ſecundū vtrumque conceptum, vel formalitatem cauſæ, & effectus, ſic fit confuſio; nam extremum ſic adæquatè conſideratum ſimul conſideratur vt prius, & poſterius alio extremo, & è converſo. Vnde non poteſt dici, quod tale extremum pro aliquo ſigno ſit prius alio præcisè, cum pro illo ſigno ſimul ſit prius, & poſterius. Tunc enim in rei veritate non eſt vnum inſtans, aut ſignū rationis, ſed duo correſpondētia duobus generibus cauſæ, & accipiuntur plura inſtantia vt vnum, & committitur fallacia ſecundum plures interrogationes vt vnam. Nam ſi inquiram, an materia, vt ſubſtentans formam, & vt recipiens eſſe à forma pro aliquo ſigno, vel inſtanti ſit prior forma, & reſpondeatur, quod eſt prior, infertur: ergo materia vt ſubſtentans formam eſt prior forma, quæ eſt mala Conſequentia. Et ſi reſpondeatur, quod eſt poſterior, infertur: ergo materia vt ſubſtentans formam eſt prior, quæ etiam eſt mala Conſequētia propter fallaciam ſecundum plures interrogationes vt vnam. Sed reſpondēdum eſt cum diſtinctione, quod materia vt ſubſtentans formam eſt prior ipſa, & tunc non conſideratur alia formalitas materiæ, ſecundum quam habet eſſe à forma, & eſt effectus illius, & ſimiliter dicendum eſt, quod materia vt habens eſſe à forma, eſt ipſa poſterior, & tunc non conſideratur formalitas, ſecundum quam materia eſt cauſa formæ. Si vero vtraque formalitas ſimul conſideretur, materia eſt prior, & poſterior forma, ſecundum diverſas conſiderationes. Cum ergo gratia, & vltima diſpoſitio ſint ad invicem cauſæ in diverſo genere, tàm in gratia, quàm in contritione diſtingui debent duę formalitates, vna, ſecundum quam ſit cauſa, & altera, ſecundum quā ſit effectus, & quando gratia conſideratur vt prior contritione, conſideratur præcisè ſecundum formalitatem, ſecundum quam eſt cauſa, & tunc præſcindit, ſaltim explicitè ab alia formalitate, ſecundum quam eſt effectus, nam ſi adæquatè conſideretur ſecundum vtramque formalitatem, non poteſt dici abſolutè prior, vel abſolutè poſterior, ſed ſimul prior, & poſterior in diverſo genere cauſæ.

Hoc ſuppoſito, ad argumentum nego Minorem, & ad probationem diſtinguo Minorem: gratia nequit intelligi in anima ante ſuam diſpoſitionem, ſi cōſideretur adæquatè ſecundum vtramque formalitatem cauſæ, & effectus, concedo Minorem, ſi conſideretur inadæquatè præcisè ſecundum formalitatem, ſecundum quam eſt cauſa, & prior contritione, nego Minorem, & Conſequentiā. Quando enim gratia exiſtens in anima conſideratur præcisè vt cauſa contritionis, tunc non conſideratur vt exiſtens in anima dependenter à diſpoſitione, quia hæc eſt conſideratio gratiæ, ſecundum quam eſt effectus diſpoſitionis, & ita ſimul conſideratur vt cauſa, & effectus, & vt ſimul prior, & poſterior. Quod aliqualiter explicatur exemplo ſenſibili in lapidibus fornicis mutuo ſe ſurſum detinentibus, qui ſunt ad invicem cauſæ quantum ad vocationem, & exiſtentiā in loco eminenti. Nam ſi inquiram an lapis *A* ſurſum exiſtens ſit cauſa lapidis *B* ſurſum exiſtentis, & prior illo, dicendum eſt, quod lapis *A* vt detinens lapidem *B* eſt cauſa, & prior, vt detentus à lapide *B* eſt effectus, & poſterior. Si vero conſideretur vt detinens, & detentus, dicendum eſt, quod ſimul eſt prior, & poſterior, cauſa, & effectus.

1094 Et ſi obijcias, quod lapis *A* nequit intelligi vt ſurſum detinens lapidem *B*, niſi intelligatur lapis *A* vt ſurſum exiſtens; ſed nequit intelligi vt ſurſum exiſtens ante lapidem *B* ſurſum exiſtentem: ergo lapis *A* vt detinens lapidem *B* non eſt prior illo. Minor prob; quia lapis *A* ſurſum exiſtit, quia detinetur à lapide *B*, & ita quantum ad hāc exiſtentiam eſt effectus ipſius; ſed effectus nequit intelligi prior ſua cauſa: ergo lapis *A* vt ſurſum exiſtens nequit prius intelligi lapide *B* ſurſum exiſtente. Reſpondēdum eſt diſtinguendo Minorem; nam ſi lapis *A* ſurſum exiſtens conſideretur adæquatè, vt detinens, & detētus, & vt cauſa & effectus, ſic nequit intelligi prius, quam intelligatur lapis

B ſurſum exiſtens, nam adæquatè conſideratus includit etiam formalitatē effectus, ſecundum quam nequit eſſe prior ſua cauſa. Si vero conſideretur lapis A inadæquatè pręcisè vt cauſa detinens, ſic conſideratur vt ſurſum exiſtens pręſcindendo à modo, & cauſa, à qua habet, vt ſurſum exiſtat. Similiter ergo ſi gratia conſideretur præcisè, vt eſt prior & cauſa contritionis in genere cauſæ efficientis, & formalis, conſideratur vt exiſtens in anima præſcindendo à modo, & cauſa, à qua habet, quod in anima exiſtat, quia præcindit à conſideratione gratiæ, ſecundum quod eſt effectus, & dependet à diſpoſitionibus, & ſi non fiat hæc præciſio, conſiderabitur ſimul vt cauſa, & effectus, vt prior, & poſterior.

Ad confirmationem reſp. primo negando Maiorem, & ad probationem nego Minorem: quia forma ſubſtantialis præparat, & diſponit materiam vt recipiat exiſtentiam; & tamen pro illo priori forma ſubſtantialis non intelligitur vt exiſtens, ſed infieri, & in via ad exiſtendum: & calor vt octo præparat materiā ad recipiendum formam ignis; & tamē pro illo priori non intelligitur vt exiſtēs in materia prima, ſed in via ad exiſtentiam, quam habet effectivè à forma ſubſtantiali ignis, nec recipitur immediatè in materia prima, ſed in toto compoſito, & ita etiam actus contritionis vt diſponens animam ad receptionem formæ non intelligitur formaliter vt exiſtens, ſed in fieri, & in via ad exiſtentiam, quā habet à gratia in genere cauſæ efficientis.

Secundo reſp. diſting. Minorem. Si gratia intelligitur vt effectus, vel adęquatè, ſecundum quod eſt cauſa, & effectus, concedo Minor ſi intelligitur adæquatè, præcisè vt eſt cauſa, nego Minor. & Conſeq. Si enim actus contritionis conſideretur vt exiſtēs in anima per ordinem ad cauſas, à quibus habet eſſe in anima, ſic conſideratur vt effectus gratię, & nequit eſſe prior illa. Si vero ſolum conſideretur vt exiſtens in anima per modum cauſæ diſpoſitivæ, ſic eſt cauſa gratiæ, & prior illa. Et ſi conſideratur adæquatè, ſimul eſt cauſa, & effectus, prior, & poſterior, vt patet in exemplis ſupra adductis de generatione, & creatione in ſententia adverſariorum.

1095 Difficultas autem eſt in explicando tàm ex parte gratiæ, quàm ex parte actus charitatis, & cōtritiones formalitates, ſecundum quas habent rationem cauſæ, & effectus in diverſo genere cauſæ, de quo ſunt diverſi modi dicendi. Nam Soto in 4. diſt. 14. q. 2. art. 6. diſtinguit in actu contritionis ſubſtantiā, & formam, aut modum, ratione cuius eſt meritorius, & formatus, & ait, quod licèt idem omninò actus eliciatur à libero arbitrio, & ſimul à gratia, & habitu pœnitentiæ, nihilominus qua ratione procedit à libero arbitrio, eſt prior natura, quā habitus pœnitentiæ, & quam gratia, & diſpoſitio ad vtrumque: ſed qua ratione elicitur à gratia, & habitu pœnitentiæ, eſt Deo gratus, & poſterior ipſis, quæ ſolutio eſt D. Thom. in 2. diſt. 15. q. 2. art. 1. & 2. & q. 28. de verit. art. 8. ad 3. & 4. argum. *Sed contra*, vbi docet, quod actus contritionis, & charitatis quantum ad ſubſtantiam procedit à libero arbitrio, & proùt ſic eſt diſpoſitio ad gratiam, & quantum ad formam, & modum, ratione cuius eſt meritorius, eſt effectus gratiæ, & ipſa poſterior. Et ſimiliter in 2. diſt. 26 quæſtiunc. 1. art. 3. ad 4. ait: quod liberū arbitrium miniſtrat ſubſtantiam actu, & gratia eſt forma, per quā eſt meritorius. Et idem ait diſt. 29. q. 1. art. 2. ad 2. & in 4. diſt. 17. q. 2. art. 1. Et q. 24. de veritate art. 14. in corpore, & ad 1 & 2.

Sed hanc Soti ſolutionem aliqui invrere connantur nota Pelagianiſmi; quia ſi motus liberi arbitrij, vt eſt diſpoſitio ad gratiam, & ipſam præcedit, non elicitur à gratia, ſed à ſolo libero arbitrio, talis diſpoſitio erit naturalis, & homo viribus naturæ poterit ſe vltimo diſponere ad gratiam, & iuſtificationem, vt dicebant Pelagiani. Et ſi dicas, quod Soto ad elicientiam actus contritionis quantum ad ſubſtantiam exigit auxiliū ſpeciale Dei moventis, & non poteſt elici ſolis viribus naturæ, & verificatur, quod talis actus ſit donum Dei & gratiæ ipſius, quod negabant Pelagiani. Contra eſt. Quia ſi actus contritionis, vt eſt diſpoſitio præcedens gratiam, elicitur à libero arbitrio non elevato per gratiam habitualem, ſed per auxilium ſpeciale gratuitum, relabitur Soto in ſententiam contrariam aſſerentem vltimam diſpoſitionem ad gratiam, & iuſtificationem non procedere ab ipſa gratia habituali, ſed ab auxilio tranſeunti.

Sed

Sed hæc obiectio leuis eſt. Solutio enim data optima eſt, & ad replicam reſpondetur, quod Soto nomine auxilij ſpecialis intelligit auxilium Dei moventis phyſicè, & moraliter liberum arbitriũ ad eliciendum actum contritionis, quod auxilium eſt efficax, indebitum, & ſpecialis gratiæ, & tàm in noſtra, quàm in contraria ſententia requiritur ad actum contritionis, & charitatis; ſed non eſt auxilium ſufficiens tribuens vires, & potentiam antecedentem phyſicam ad eliciendum talem actum quantum ad ſubſtãtiam: & de hoc auxilio procedit difficultas, non vero de alio auxilio efficaci, & moraliter tribuente ſolum poteſtatem moralem, & efficacem applicationẽ ad actum ſecundum. Quod vt meliùs intelligatur, ſciendum eſt, quod dum Div. Th. ait, quod actus contritionis, & amoris Dei quantum ad ſubſtantiam procedit à libero arbitrio, & ſic diſponit ad iuſtificationem, & præcedit gratiam, & quantum ad formam, aut modum, quo redditur meritorius, effectivè procedit à gratia, & eſt poſterior ipſa: dupliciter explicatur a Thomiſtis. Primo vt nomine ſubſtantiæ actus intelligat D. Thom. ſpeciem eius eſſentialem deſumptam ex obiecto formali, & nomine formę, intelligat aliquem modum realiter ſuperadditum, & ita actus dilectionis, & contritionis, quibus homo diſponitur ad iuſtificationem, erunt naturales quoad ſubſtantiam, & ſupernaturales quoadmodũ. Quę ſententia erat valdè recepta tẽpore D. Tho. & ſecuti ſunt Scotiſtæ, & Nominales, & ex Thomiſtis Soto, Caietanus, & Capreolus, vt fatentur Medina, & Bañez 1.2.q.24.art.2. Quæ ſententia nõ leviter indicatur à D. Th. locis citatis, & in 1.diſt.17.quęſt.1.articul.4. & q.2.artic.3. & in 2.diſt.28.art.4. & quodlibeto 1.art.8. ad 2. & in 1.ad Anibaldum diſt. 17.quæſt.2.art.3.ad 2.

1096 Secundo explicatur, quod nomine ſubſtantiæ actus intelligat rationem communem, & genericam, in qua actus ſupernaturalis convenit cum actu naturali, qui verſatur circa idẽ obiectum materiale, & nomine formæ aut modi intelligat formã eſſentialem actus ſupernaturalis, quæ ſumitur per ordinem ad obiectum formale, quod diſtinguitur ab obiecto formali actus naturalis. Et in hoc ſenſu dixiſſe D. Th. 2.2.q.171.ar.2. ad 3. actus fidei, & charitatis eſſe naturales quoad ſubſtantiam, & ſupernaturales quoad modum; explicant Medina, Bañez, Suarez, Vazquez, & plures alij. Et eodem modo explicare conatur omnes antiquos Theologos, & Thomiſtas Albarez lib.5. reſpõſionũ c.7. & 9. Quod vero actus virtutuum ſupernaturaliũ ſint naturales quoad ſubſtantiam, & ſpeciem eſſentialem, & ſupernaturales quoadmodum, probabiliter defenditur ab Scotiſtis, & Bacconiſtis, & ita dicendum eſt in ſententia aſſerente actus naturales, & ſupernaturales convenire in eodem obiecto, & motivo formali, quam ſententiã defendunt moderniores Ieſuitæ: & in ſententia concedente in intellectu, & voluntate virtutem activam ad eliciendum immediatè actus ſupernaturales, quæ à Suarez appellatur potentia obedientialis activa, quam communiter defendunt Ieſuitæ. Ex hijs autem ſententijs rectè infertur actus virtutuum infuſarum eſſe naturales quoad ſubſtantiam. Et ſolum eſt ab Eccleſia definitum, quod huiuſmodi actus, quibus homo diſponitur ad iuſtificationem, ſunt dona gratiæ Dei, & non poſſunt elici à nobis abſque pręvenienti Spiritus Sancti inſpiratione. Sed de fide non eſt, quod huiuſmodi gratia pręveniens, & inſpiratio ſit ſupernaturalis, aut naturalis quoad ſubſtantiam, & iuxta hanc ſententiam non eſt in conveniens dicere, quod actus entitativè naturales dilectionis Dei, & contritionis, vt procedunt à libero arbitrio, & donantur à Deo per auxilium gratuitum Dei moventis, diſponũt hominem ad receptionem gratiæ, & viſionem, quia vt docet D. Th. in 2.diſt. 26.art.4. non requiritur, quod diſpoſitio adæquetur formæ in perfectione, nec ſit eiuſdem ordinis cum forma, ſed ſufficit, quod ſit eiuſdem ordinis cum ſubiecto diſpoſito. Nam diſpoſitiones ad animam rationalem non ſunt ſpirituales, ſed materiales, & diſpoſitiones ad formam artificialem ſæpè ſunt naturales. Et ita cum ſubiectum gratiæ ſit entitativè naturale, ſufficit ad receptionem gratiæ diſpoſitiones entitativè, & quoad ſubſtantiam naturales. Vnde ad ſuſcipiendum ſupernaturalem caratherem Baptiſmi, Cõfirmationis, & Ordinis requiritur in adultis, tanquam diſpoſitio, conſenſus recipientis; qui tamen conſenſus aliquando

eſt

eſt naturalis, & peccaminoſus, vt patet in hæretico recipienti prædicta Sacramenta ob pravuum finem.

1097 Sed licèt hęc ſententia ſit probabilis, & ipſa vſus fuerit D. Th. à nobis eſt relinquenda, quia relicta eſt à D. Th. in ſumma Theologiæ, in qua ſecundum mentem propriam docet 1. 2. q. 62. art. 1. in corpore, & ad 3. & q. 63. art. 4. virtutes infuſſas, & ipſarum actus diſtingui à virtutibus acquiſitis, & earum actibus, quia habent obiecta formaliter diverſa, & ab obiecto ſumitur ſpecies primaria, & ſubſtantialis actus. Et 1. p. q. 60. a. 5. ad 4. & 1. 2. q. 109. art. 3. ad 1. diſtinguit dilectionem Dei naturalem à ſupernaturali ex parte obiecti formalis, quia naturalis reſpicit Deum vt principium, & finem boni naturalis; ſupernaturalis vero reſpicit Deum vt obiectum beatitudinis: reſpectu vero fidei ſupernaturalis etiam aſsignavit obiectum formale diverſum ab obiecto cuiuſvis cognitionis naturalis, ſcilicet veritates revelatas à Deo per Eccleſiam. Et quia habitus, & actꝰ cognoſcũtur per obiecta, dixit, quod homo poteſt ſcire ſe habere fidẽ, quamvis ſcire non poſsit ſe habere charitatẽ. Et in 1. diſtinctione 1. q. 1. art. 4. ad 3. & ibi ad Anibaldum art. 3. ad 3. Vnde in hac quæſtione art. 4. ad 2. ait: quod per cognitionem naturalem homo nõ convertitur in Deum, in quantum eſt obiectum beatitudinis, & iuſtificationis cauſa: vnde talis cognitio non ſufficit ad iuſtificationem. Præcipua autẽ teſtimonia ad ſuadendum actus virtutum ſupernaturalium infuſarum eſſe naturales quoad ſubſtantiam adduximus in tractatu de Viſione ad probandum ſumẽ gloriæ, & virtutes infuſas eſſe totalem rationem agendi, præcipuè in ſolutione ſecundi argumenti: negata enim intellectui, & voluntati virtute nativa ad eliciendum immediatè actus ſupernaturales ſecundum omnem differentiam eſſentialem ipſorum, evidenter infertur tales actus eſſe ſupernaturales quoad ſubſtantiam, & ſpeciem eſſentialem.

1098 Secundus modus dicendi ait, quod gratia dupliciter poteſt conſiderari; primo infieri, & ſic eſt cauſa efficiens contritionis: ſecundo infacto eſſe, & ſic eſt effectus contritionis, & ipſa poſterior in genere cauſę materialis. Quæ diſtinctio deſumpta eſt ex D. Tho. quodlibeto 9. art. 8. quamvis ibi, vt ipſe ait, defendat alienam ſententiam, quam reijcit 1. p. q. 62. artic. 4. & diſtinctio ſi amplius non explicetur, non videtur ſufficiens: cum enim in mutationibus inſtantaneis, qualis eſt iuſtificatio, idem in re ſit fieri, & factum eſſe, gratia infieri eſt ipſa conſiderata, vt non dum exiſtẽs, ſed in via ad exiſtentiam, ſicut conſideratur materia prima prò priori ad formã, & eſſentia prò priori ad exiſtẽtiam. Gratia vero infacto eſſe eſt gratia conſiderata vt iam exiſtens; gratia vero conſiderata vt non dum exiſtens, ſed vt in via ad exiſtendum nequit intelligi vt cauſa efficiens contritionis, quia vnumquodq; operatur, in quantum eſt in actu, & prius natura eſt eſſe, quam operari, vt ait Div. Th. in 3. diſt. 18. quæſtiunc. 1. art. 3. ad 1. & prius eſt, quod homo conſtituatur in actu per gratiam, & virtutes, quã per ipſas operetur, tanquam per totalem rationem agendi.

1099 Tertius modus in gratia diſtinguit duplicem conceptum, alterum auxiliantis, ſecundum quod gratia præbet vires ſufficientes libero arbitrio ad eliciendum actũ charitatis, & contritionis, & per gratiam mouet Deus ipſum ad illos eliciendos, & gratia vt auxilians eſt cauſa efficiens dilectionis, & contritionis, & natura prior ipſis: & alterum cõceptum gratiæ vt iuſtificantis, & ſanctificantis: & ſub hac conſideratione gratia eſt effectus diſpoſitionum, & ipſis poſterior. Cum autem conceptus gratiæ auxiliantis reperiatur etiam in auxilio tranſeunti, quo poſsit elici actus charitatis, & contritionis, ſaltèm de potentia abſoluta, in hac ſententia gratia ſecundum conceptum communem, & genericum, in quo convenit cum auxilio trãſeunti, erit cauſa efficiens diſpoſitionũ, & ſecundum proprium, & formalẽ cõceptum gratiæ ſanctificantis, & iuſtificantis erit effectus diſpoſitionum. Qui modus dicendi hic refertur vt diſtinctꝰ à ſecundo, qui vere coincidit cum iſto 3. modo dicẽdi, iuxta quem gratia prius intelligitur exiſtere in anima ſecundum conceptum communem, & genericum auxiliantis, quam ſecundum conceptum proprium ſanctificantis: & quia pro illo priori, quo intelligitur exiſtere ſecundũ conceptum communem, non dum intelligitur exiſtere ſecundum conceptũ

pro-

proprium, & differentialem, gratia vt auxilians dicitur etiam gratia infieri, & diſtinguitur à gratia infacto eſſe, & ita ſentire videntur Martinez, Serra, & Gonet, qui pro eodem accipiunt gratiam vt auxiliantem, & gratiam vt infieri, & ſimiliter gratiam vt iuſtificantem, & gratiam infacto eſſe.

Hic modus dicendi facilè poſſet defenſari, ſi cum Magiſtro Cano defenderemus, vltimas diſpoſitiones effectivè provenire ab habitibus charitatis, & pœnitentiæ, non vero à gratia habituali, quia, vt diximus in tractatu de Viſione Dei, actus ſupernaturales circa idē obiectum formale ſunt eiuſdem ſpeciei, quāvis vnus procedat ab auxilio tranſeunti, & alius ab habitu ſupernaturali, & ita ab habitibus charitatis, & pœnitentię procedunt actus diſponentes ad iuſtificationem, vt conveniunt cū auxilio trāſeunti in formali, & communi ratione auxiliandi, tribuendo voluntati poteſtatem phyſicam antecedentem, & actus ſic eliciti ab habitu vt auxilianti diſponunt ad infuſionem gratiæ. Ad modum quo D. Thom. 1. p. q. 26. artic. 6. ad 1. docet, quod anima prius informat materiam ſecundum gradum corporeitatis, & accidentia, quæ ſequuntur ad iſtum gradū diſponunt materiam ad recipiendum formam ſecundum gradum viventis, & accidentia ſequuta ad gradum viventis diſponunt ad conſequentem, & inferiorem. Quam ſententiam optimè defendunt Complutenſes diſp. 2. de generatione q. 8. §. 5. Cæterum nos aſſerimus, quod vltimæ diſpoſitiones non ſolū procedunt efficienter ab habitibus charitatis, & pœnitentiæ, ſed etiam à gratia habituali, tanquam à principio radicali, in quo contra Canum nobiſcum conveniūt Thomiſtæ, & ita vti nō poſſumus in gratia habituali prædicta diſtinctione. Primo quia in gratia nequit cōſiderari aliqua ratio communis auxilij radicalis, in qua conveniat gratia cum auxilio tranſeunti. Nam in tractatu de Viſione oſtendimus non dari auxilium radicaliter cōcurrēs ad actus ſupernaturales in abſentia gratiæ, vt tenet etiam Illuſtriſs. Godoy diſp. 16. de Viſione Dei num 169. diſp. 18. num. 53. & ita conceptus gratiæ vt radicaliter auxiliantis non eſt communis gratiæ & alijs, ſed proprijſsimus, & alias non eſt cōceptus primarius gratiæ, ſed ſecundarius. Nam gratia primo dat eſſe divinum, & ex cōſequenti aliud dat per modum principij radicalis ad eliciendum operationes ſupernaturales; ſed implicat prius intelligere gratiam vt præbentem effectum formalem ſecūdarium, quam vt præbentem effectū primarium: ergo implicat intelligere prius gratiam vt auxiliantem per modū principij radicalis, quam gratiam vt ſanctificantem, & tribuentem eſſe divinum, iuſtum, & ſanctum.

Secundo, quia iuxta hanc ſententiam prius homo amicabiliter Deum diligit, quam à Deo amicabiliter diligatur, cū homo propriori ad gratiam ſanctificantē diligat Deum ſuper omnia, & homo nō diligatur à Deo, niſi intellecta gratia ſānctificante, quia Deus non diligit amicabiliter, & per charitatem præbendo auxilium, ſed præbendo gratiam ſanctificantem, & ita prius homo diligeret Deū amicabiliter, quam ab ipſo per charitatem diligeretur. Contra illud: *In hoc eſt charitas, quoniam ipſe dilexit nos prior*, & contra illud: *charitate perpetua dilexi te, ideò attraxi te miſerans.*

His ergo modis dicendi omiſsis, diſtinguendum eſt cum D. Tho. hic ad 2. & 3. quod gratia dupliciter conſideratur, primo vt ſe tenet ex parte Dei per modum cauſæ efficientis nos iuſtificantis, & ſic conſiderata præcedit in genere cauſæ efficientis motus liberi arbitrij, quibus homo diſponitur à Deo ad iuſtificationem. Secundo conſideratur gratia, vt ſe tenet ex parte paſsi, & hominis iuſtificati, & ſic eſt poſterior vltima diſpoſitione in genere cauſæ materialis diſpoſitivę: gratia vero vt ſe tenet ex parte Dei iuſtificantis, dicitur gratia vt infuſa à Deo, & vt ſe tenet ex parte hominis iuſtificati, dicitur gratia, vt recepta, & & conſequuta ab homine. Et quia D. Bernardus in tract. de gratia, & libero arbitrio in principio ait: *Quod ſalus animæ, quæ à ſolo Deo eſt, & ſoli datur libero arbitrio, tam abſque conſenſu eſſe non poteſt accipientis, quam abſque gratia dantis*, & datio naturaliter eſt prior, quam receptio, videtur, quod anima, quæ ſe tenet ex parte dantis, naturaliter præcedat conſenſum liberi arbitrij tenentē ſe ex parte recipientis. Huic difficultati reſpondet D. Tho. q. 28. de verit. art. 8. ad 6. argum. ſed contra: *Quod illud, quod eſt ex*

parte

parte dantis, eſt prius formaliter, ſed quod eſt ex parte recipientis, eſt prius materialiter. Quod eſt prius formaliter, vel in genere cauſæ formalis, etiam eſt prius in genere cauſæ efficientis, & finalis, vt ait D. Thom. q. 28. de veritat. art. 7. & in 4. diſt. 17. quæſt. 1. art. 4. quęſtiunc. 1. quia forma, finis, & agens ſæpiùs incidunt in idem numero, vel ſpecie, vt ait Philoſophus 2. Phyſicorum text. 70. Vnde D. Thom. docẽs, quod gratia eſt prior motu liberi arbitrij in genere cauſę formalis, conſequenter aſſerit, quod etiam eſt prior in genere cauſæ efficientis, & finalis.

1100 Sed pro intelligentia terminorum, & huius articuli 8. & 6. præcedẽtis obſervandum eſt, quod illud dicitur ſe tenere ex parte alicuius cauſæ, quod mediat inter cauſam, & effectum tanquã quid conducens ad cauſandum talẽ effectum; nam hoc medium quodammodo iuvat talem cauſam, & ita tenet ſe ex parte ipſius: & quia cauſa materialis debet eſſe expedita, & determinata ad recipiendum formam, ideò expulſio formæ oppoſitæ, per quam redditur expedita, & diſpoſitiones determinantes materiam ſe tenent ex parte materię, vt ait D. Tho. locis immediatè citatis. Et ſimiliter in cauſa efficienti, quia medicus vtitur inſtrumentis, & medicamentis ad cauſandam infirmi ſalutem, hæc medicamenta, & inſtrumẽta ſe tenent ex parte medici, & ſicut cauſa eſt prior ſuo effectu ita ea, quæ ſe tenent ex parte cauſæ, ſunt etiam priora effectu talis cauſę in illo genere. Et quando inter cauſam, & affectum dantur plura media, quorum vnum conducit ad aliud, ſimilis etiam ordo, & prioritas dantur inter talia media. Cum ergo in iuſtificatione impij Deus ſit cauſa efficiens, & homo cauſa materialis recipiens, illa media, quibus Deus vtitur ad remiſſionem peccatorũ, ſe tenent ex parte Dei iuſtificantis, & ſunt priora effectu iuſtificationis in genere cauſæ efficientis: illa vero media, quibus anima indiget, vt recipiat, & cõſequatur iuſtificationẽm, ſe tenẽt ex parte ſubiecti, & ſunt priora in genere cauſæ materialis. Deus autem in iuſtificatione impij ſic ſe habet, quod peccatorẽ per charitatem diligendo primo gratiã infundit: & quia verus amor amatũ ad dilectionem amantis trahit, Deus per amorem charitatis infundens gratiam trahit peccatorem ad ſui amorem, movendo liberum arbitrium ad redamandum Deum iuxta illud: *Charitate perpetua dilexi te, ideò attraxi te miſerans.* Et modo tali amore movet peccatorem ad deteſtandum peccatum propter Deum ſummè dilectum, & peccatori ſic præparato tribuit remiſſionem peccatorum; & ita in genere cauſæ efficientis primũ in iuſtificatione impij eſt gratiæ infuſio, ſecundum motus liberi arbitrij in Deũ, tertium eſt motus liberi arbitrij in peccatum, quartum vero eſt remiſſio culpæ, quæ ponitur tanquam vltimus effectus in genere cauſæ efficientis, quia eſt quędam negatio, per quam Deus non efficit aliquem poſteriorem effectum, & ita per ordinem ad agens eſt vltimus effectus in iuſtificatione.

In genere autem cauſę materialis oppoſitus eſt ordo, quia primum eſt remotio culpæ, quia culpa eſt incompoſsibilis cum contritione, amore Dei, & gratia, & ita impedit animam, ne prædicta recipiat, & quod primo requiritur in materia, & ſubiecto, eſt, quod reddatur habilis, & expedita ad recipiendum per expulſionem oppoſiti. Secundum eſt contritio, quia eſt volũtarius receſſus à peccato, quod eſt terminus à *quo* iuſtificationis, & ex parte mobilis prius eſt recedere à termino à *quo*, quam accedere ad terminum ad *quem*. Tertium eſt converſio ad Deum, qui eſt cauſa gratiæ, & eſt acceſſus voluntarius ad gratiam. Et quartum eſt gratiæ conſequutio, & receptio, ſicut homo frigidus vt calefiat, priùs recedit à loco frigido, poſteà accedit ad cauſam caloris, & poſteà recipit calorem, & ſi totum fieret in inſtanti, vt cõtingit in iuſtificatione, ante omnia præcederet expulſio frigiditatis, per quam redderetur ſubiectum habile, & expeditum ad recipiendum acceſſum ad terminum ad quem, & ipſum calorẽ. Quãdo autem expulſio, & remiſſio peccati conſideratur ex parte ſubiecti, vt prior infuſione gratiæ in genere cauſæ materialis, intelligitur inadæquatè, præcisè vt diſponens ſubiectum removendo prohibens, & non conſideratur, quatenus eſt effectus aliarum cauſarum in alio genere cauſæ, ne fiat tranſitus de genere in genus: nam ſi conſideretur ſub formalitate effectus, ſic eſt poſterior

gra-

gratia in genere cauſæ materialis recipientis,& diſponentis, alias fit confuſio, & tranſitus de genere in genus.

1101 Ex quo conſtat, qualiter intelligenda ſit ſolutio D. Tho. hic ad ſecundum dicentis,quod diſpoſitio ſubiecti præcedit ſuſceptionem formæ ordine naturæ,ſequitur autem actionẽ agentis,per quam etiam ipſum ſubiectum diſponitur: & ita quando agens mediante aliquo efficit diſpoſitiones, etiam illud medium præcedit diſpoſitiones. Deus autem efficit diſpoſitiones ad iuſtificationem per infuſionem gratiæ,per quam liberum arbitrium movetur,& culpa remittitur,vt dixerat art. 7. Vnde ſic concludit ſolutionem: *Et ideò motus liberi arbitrij naturæ ordine præcedit conſequutionem gratiæ,ſequitur autem gratiæ infuſionem*, ſcilicèt præcedit in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ,ſequitur autem in genere cauſæ efficiẽtis. Ex quo ſumpta eſt diſtinctio, quod ſcilicèt gratia vt infuſſa, & data à Deo eſt prior diſpoſitionibus,quia ſignificatur in habitudine ad cauſam efficientem & proùt ſe tenet ex parte ipſius,& ſic eſt prior diſpoſitionibus in genere cauſę efficientis: gratia vero vt recepta, & conſequuta ab homine eſt poſterior diſpoſitionibus, quia ita ſignificatur ſecundum habitudinem ad cauſam materialem recipientem, & cõſequentem gratiam, & in genere cauſę materialis diſpoſitiones tenent ſe ex parte materiæ,& præcedunt formam. Et ita communis diſtinctio gratiæ vt auxiliantis,& iuſtificantis ita debet intelligi, vt nomine gratię auxiliantis ſignificetur gratia ſecundum habitudinem ad cauſam efficientem,& proùt tenet ſe ex parte ipſius tanquam medium, per quod Deus movet liberum arbitrium, & ſic gratia vt auxilians eſt prior diſpoſitionibus in linea cauſæ efficientis; nomine vero gratiæ vt iuſtificantis,& ſanctificãtis ſignificetur gratia ſecundum habitudinem ad cauſam materialem, & quatenus eſt effectus ipſius, & in hac acceptione diſpoſitiones præcedunt gratiam, vt ſanctificantem, & iuſtificantem: non tamen debet intelligi, quod gratia vt auxilians pro aliquo priori non ſit etiam ſanctificans, vt aliqui intelligere videntur.

Hanc explicationem genuinam D. Tho. benè proponit Vazquez: ipſam tamen non intellexit Suarez,& contra ipſam arguit lib. 8. de gratia cap. 12. à numero 12. primo. Quia falſum eſt gratiã prius natura à Deo infundi,quam ab anima recipi, quia gratia non infunditur, niſi per actionem eductivam eius de potentia animæ, per quam actionem etiã vnitur materię: ergo non prius natura infunditur à Deo,quam ab anima recipiatur, quia gratia non recipitur in anima niſi per vnionem ſui,& inhærentiã ad ipſam, quæ in ipſa infuſione fit. Confirmatur: quia infuſio,& receptio comparantur ſicut actio,& paſſio, quæ identificantur inter ſe, & ſolum ratione diſtinguuntur, & ita inter ipſas nequit dari ordo naturæ, ſed rationis & coexiſtentiæ ſimul in eodem inſtanti naturæ, & gratia vt infuſſa nequit eſſe prior gratia vt recepta. Sed in hac obiectione Suarez fingit hoſtem,quem feriat, quia nullus Theologus poſuit ordinem, & prioritatem naturæ inter diverſas formalitates gratię realiter identificatas; ſed ordinem & prioritatem naturæ ponunt Thomiſtæ, inter gratiam, & diſpoſitiones realiter ab ipſa diſtinctas, & dicunt, quod gratia vt infuſſa, vel vt tenens ſe ex parte cauſæ efficientis eſt prior natura contritione, & gratia vt recepta eſt poſterior: non tamen dicunt, quod gratia vt infuſſa ſit prior natura ſe ipſa vt recepta. Præterquam quod Suarez aſſumit principia dubia,vel falſa,ſcilicèt, quod receptio, quæ eſt cauſalitas materiæ, non diſtinguatur ab vnione, quod plures Phyſici negant: & quod infuſio gratiæ, quæ in ſententia D. Tho. eſt actio increata identificata cum Deo, non diſtinguatur realiter à receptione gratiæ, quæ eſt aliquid creatum.

1102 Secundo arguit, quia evidenter falſum eſt actum primum dilectionis,ſeù cõtritionis procedere à gratia vt infuſſa & non vt recepta. Primo, quia prius eſt formam eſſe,quam operari: ergo ſi eſſe formæ ſit ineſſe, neceſſe eſt, vt prius inſit, quam operetur: ergo prius etiam debet eſſe recepta,quam eliciens actum. Secundo,quia ille actus non eſt prius natura à gratia, quã à voluntate, cũ ſit eſſentialiter voluntarius, & vitalis; ſed voluntas prius natura debet recipere habitum gratiæ quam per illum operari: ergo etiam gratia prius debet in voluntate recipi,quam actum eius efficere;

Probatur Conſeq. quia gratia non operatur, vt forma per ſe ſeparata, ſed vt forma, per quam operatur voluntas : ergo neceſſe eſt, vt prius natura informet voluntatem, quã efficiat actum eius. Quod etiam explicatur : quia habitus prius natura conſtituit potentiam in actu primo ad agendum, quam actum eius ſecundũ eliciat, & habitus non per ſe operatur, ſed potentia operatur per illum, & vtitur illo, & quaſi illum libere applicat ad operandum : ergo neceſſarium eſt habitum prius natura recipi in potentia, vt poſsit eſſe principium efficiens actum ipſius.

Reſpondetur, quod cum dicitur, quod contritio provenit à gratia vt recepta, particula *vt* debet ſumi reduplicative, & exponi per cauſalem, vt dicitur in Summulis : & ita explicat prioritatem naturæ inter cauſam, & effectum, quam non explicat, ſi ſumatur pure ſpecificative, quia ſic nõ exponitur per cauſalem. Quo ſuppoſito, è contra aſſerimus, quia evidenter falſum eſt, primum actum dilectionis, & contritionis procedere à gratia vt recepta, vel (quod idem eſt) procedere à gratia, vt eſt effectus ſubiecti recipientis, nam ſenſus eſt, quod contritio procedat à gratia, quia gratia eſt recepta in anima, & effectus ipſius, quod evidenter eſt falſum : nam activitas gratiæ reſpectu contritionis non convenit gratiæ ratione ſubiecti, & quia recipitur in ipſo, & eſt effectus ipſius, ſed ipſi convenit, quia eſt ſamen Dei, & virtus à Deo derivata, & infuſſa ad movendum liberum arbitrium, vt convertatur ad Deum, & deteſtetur peccatum, & ita gratia vt infuſſa à Deo efficit actum dilectionis, & contritionis, non vero vt recepta in anima. Vnde negandum eſt antecedens : & ſolum propter oblivionem Summularum potuit Suarez dicere illud eſſe evidenter falſum.

Et ad primam probationem reſpondetur iuxta dicta, quod prius eſt forma ſecundum formalitatem, ſecundum quam eſt cauſa ; ſed non eſt neceſſarium, quod prius exiſtat ſecundum formalitatem, ſecundum quam eſt effectus in alio genere cauſæ : ſicut prius exiſtit creatio ſecũdum formalitatem cauſæ, quam eius terminus, non tamen prius exiſtit ſecundũ formalitatem accidentis recepti in ſubiecto, quod eſt terminus creationis in ſententia arguentis. Ad ſecundam probationem nego Minorem. Aliud enim eſt formam, vel habitum informare ſubiectum, & tribuere illi ſuum effectum formalem, & aliud eſt formam, vel habitum recipi in ſubiecto. Nam informatio ſignificat cauſalitatem cauſæ formalis, receptio vero cauſalitatem cauſæ materialis, quæ cauſalitates realiter, vel ſaltem ratione diſtinguuntur iuxta diverſas Philoſophorum ſententias Habitus vero, & forma vt ſit principium operationis, per quod ſubiectum operatur, requiritur, quod prius informet ſubiectum, ipſum conſtituendo in actu potens operari, quia vnunquodque operatur, in quantum eſt in actu, & ita actualitas eſt principium operationis ; non tamen requiritur, quod forma, vel habitus intelligatur vt receptus in ſubiecto, antequam operetur, nam eſſe receptum eſt eſſe effectum ſubiecti in genere cauſæ materialis, & habitus non eſt ratio agendi, quia eſt effectus ſubiecti, ſed quia eſt virtus derivata à Deo ; & ita receptio ſolum eſt conditio concomitans in eodem inſtanti reali. Vnde gratia vt recepta non eſt cauſa contritionis, nec prior ipſa, ſed gratia vt informans, & conſtituens hominem in actu ad operandum. Secundo poteſt reſponderi, quod gratia vt recepta in anima præſcindendo à modo receptionis præcedit diſpoſitiones, quia vt forma recipiatur abſolutè in anima, non exigit diſpoſitiones, vt patet in parvulis baptizatis. Et in communiori ſententia Deus poteſt adulto peccatori infundere gratiam, & remittere peccatum abſque propria diſpoſitione : & ita gratia ſolum indiget diſpoſitionibus, vt recipiatur in adulto voluntarie, & modo connaturali, & humano requiſito ad mutationem ſtatus, & gratia vt recepta in anima modo connaturali eſt poſterior diſpoſitionibus, & effectus ipſarum.

1103 Tertio arguit. Quia falſum omninò eſt primam contritionem, & dilectionem eſſe vltimam diſpoſitionem ad receptionem gratiæ, non vero ad eius infuſionem. Primo quia cum illa duo in re non diſtinguantur, impoſsibile eſt diſpoſitionẽ neceſſariam ad receptionẽ non eſſe etiã neceſſariã ad infuſionẽ gratiæ, quæ nõ fit ſine eductione, & adhæſione,

ac

ac proinde nec ſine receptione. Secundo in Philoſophia naturali id falſum eſt, & repugnans; nam ſicut forma ignis non poteſt recipi, niſi in materia diſpoſita; ita nec ageas naturale poteſt illam introducere, niſi eadem diſpoſitio ordine ſaltim naturæ præcedat, idemque eſt in cæteris formis ſimilibus. Et ratio à priori eſt, quia licèt actio, & paſſio ratione diſtinguantur, tamen quando actio eſt eductio de ſubiecto, eandem diſpoſitionem requirit actio in ſubiecto, quam paſsio, quia agens non educit formam, niſi ex ſubiecto diſpoſito, ideòque actio, etiam vt actio, diſpoſitioni ſubiecti accommodatur. Tertio quia de infuſione gratiæ hoc eſt longe certiùs. Nam Tridentinum Seſsione 6. Can. 6 diffinit hominem per auxilium gratiæ poſſe ſe diſponere, proùt oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, quod per inde eſt, ac ſi dexiſſet poſſe ſe ad infuſionem gratiæ diſponere.

Reſpondetur negando Antecedens. Et ad 1. probationem reſpondetur, quod gratis admiſſo infuſionem, & receptionem gratiæ in re non diſtingui, adhùc non recte infertur impoſsibile eſſe, quod diſpoſitio neceſſaria ad receptionem nõ ſit neceſſaria ad infuſionem: benè enim ſtat, quod eadem res ſecundum vnã formalitatem ſit effectus vnius cauſæ, & non ſecundum aliam formalitatem, & forma ſubſtantialis ſecundum gradum corporeitatis non indiget diſpoſitionibus, quibus indiget ſecundum gradum inferiorem cum gradu corporeitatis identificatum, & diſpoſitiones non procedunt à gratia, quia eſt educta, ſed quia informat ſubiectum, cum etiam eſſet gratia principium contritionis, quamvis fieret per creationem, vt dicunt aliqui Theologi. Ad hunc enim effectum impertinens eſt, quòd gratia educatur, vel creetur. Ad ſecundam probationem nego Antecedens, & ad exemplum de forma ignis idem dicendum eſt, ac de infuſione gratiæ. Et ad rationem à priori, quod quamvis actio ſit eductio de ſubiecto, ſemper per talem actionem prius educitur forma ignis, & ſecundario calor vt octo, tanquam proprietas ipſius: forma ignis vt ſe tenens ex parte agentis non indiget calore vt octo, benè tamen, vt ſe tenet ex parte paſsi recepta in ipſo. Ad tertiam probationem reſpondetur, quod gratia, vt dicitur collata hominis, explicat habitudinem ad cauſã materialem, & proùt ſic, ſupponit diſpoſitiones, & hoc ſenſu loquitur Concilium. Vnde in illis verbis, vt *gratia iuſtificationis ei conferatur* explicat ſubiectum, cui confertur, & non gratiam efficientem, à qua confertur, & ita loquitur de gratia collata ſecundum habitudinem ad ſubiectum.

1104 Quarto obijcit, quod contritio non ſolum eſt diſpoſitio phyſica ad gratiam, ſed etiam eſt cauſa moralis, quæ movet Deum, tanquam meritum de cõgruo, & impetratio, vt vellit gratiam cõferre, nam Trid. Seſſ. 14. cap. 4. ait: *Fuit autem quovis tempore ad impetrãdam veniam peccatori homini contritionis motus neceſſarius*; ſed meritum, & impetratio nequit effectivè provenire ab eo, quod impetrat, & meretur, quia principium meriti, & impetrationis nequit cadere ſub merito, & impetratione: ergo repugnat, quod actus cõtritionis effective procedat à gratia habituali, vt infuſa, & non vt recepta.

Reſpondetur, quod contritio non eſt meritoria de congruo, & de condigno iuſtificationis, ſed præcisè concurrit per modum diſpoſitionis, vt docet D. Tho. 1. 2. quæſt. 112. art. 2. ad 1. & quæſt. 28. de verit. art. 3. ad 18. & art. 8. ad 2. argumentum *ſed contra*, & eadem ratione non eſt impetratoria gratiæ ſantificantis. Nec oppoſitum aſſerit Conc. ſed ſolum ait, quod fuit neceſſaria ad impetrandam veniam peccatorum, ad quod ſufficit, quod ſit diſpoſitio neceſſaria, vt homo poſtulans à Deo iuſtificationem ipſam impetret, & conſequatur, ſicut ad impetrandam diſpenſationem legis eſt neceſſaria cauſa; & tamen cauſa non eſt impetratio diſpenſationis. Et idem contrarij tenentur dicere, cum aſſerant in homine viatore idem eſſe meritum de congruo, & impetrationem. Nam Trident. ibi etiam ait, quod contritio peccatorum ad Dei gratiam in Sacramento pœnitentiæ impetrandam diſponit; & tamen Suarez lib. 12. de gratia cap. 37. num 14. ait, quod attritio in Sacramento pœnitentiæ non meretur de congruo gratiam iuſtificantem, ſed præcisè eſt diſpoſitio, aut conditio ex parte peccatoris requiſita ad recipiendum gratiam Sacramenti.

1105 Tertio principaliter arguitur contra concl. Quia gratia habitualis, & habitus charitatis infunditur peccatori, quia eſt contritus, & converſus ad Deũ ſuper omnia dilectum: ergo talis cõtritio, vel dilectio non poteſt eſſe ab ipſo habitu gratiæ, & charitatis, vt à principio effectivo. Antecedens conſtat, quia contritio, vel dilectio Dei ita eſt diſpoſitio ad iuſtitiam habitualem, vt ſit vera cauſa illius in aliquo genere cauſę: ergo in illo genere non poteſt hæc propoſitio cauſalis negari: *Homini infunditur habitualis gratia, quia eſt contritus.* Conſequentia vero probatur primo quia ſi contritio eliceretur ab habitu gratiæ, ſequeretur manifeſtè hanc cauſalem eſſe veram: *Homini infunditur habitus gratiæ, vt conteratur*; ſed hoc repugnat priori propoſitioni cauſali: ergo admitti nõ poteſt. Sequela probatur, quia ſi habitus elicitur ab habitu gratiæ, & charitatis, habitus eſt, qui dat vires proximas, & principales voluntati ad eliciendum talem actum: ergo infunditur talis habitus voluntati, vt per illum talem habitũ efficere valeat, & vt de facto eliciat, ſicut datur animæ beatæ lumen gloriæ, vt videre poſsit, & videat Deum, & viſus corporalis datur homini, vt videat. Ex quibus exemplis facilè prob. Minor. Nam lumen gloriæ eo ipſo quod datur animę, vt videre poſsit, non poteſt illi infundi, quia videt Deum. Et idem eſt de viſu corporeo, & quavis alia potentia, & habitu naturali, & divino auxilio, & prima vocatione, quæ datur homini, vt conteratur, & non quia conteritur, & convertitur: ergo ſi habitus gratiæ, & charitatis infunditur, vt homo eliciat primum actum charitatis, & contritionis, fieri nõ poteſt, vt homini infundatur habitus, quia habet actum charitatis, & contritionis.

Secundo probatur conſequentia ex modo argumentandi Sancti Hieronymi ad Epheſios 1. & Div. Auguſtin. lib. de prædeſtin. Sanct. cap. 17. Nam ex eo, quod Apoſtolus ad Epheſios 1. ait: *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus Sancti* inferunt Deum nos elegiſſe, non quia eramus Sancti, quia illæ duæ cauſales non poſſunt ſimul in idem convenire. Et eodem modo Concilium Arauſicanum 2. Can. 25. ex eo, quod Apoſtolus 1. Corinthiorum 7. de ſe dicit: *Tanquam miſericordiam conſequutus à Domino, vt ſim fidelis*, infert non eſſe miſericordiam conſequutum, quia fidelis erat, ſentiens illas duas cauſales eſſe incompoſsibiles reſpectu eiuſdem: ergo ſi homini infunditur habitus, vt conteratur, non infunditur illi, quia conteritur. Et ratio eſt manifeſta, quia particula *vt* denotat cauſam finalem, quæ in intentione eſt prior, & in exequutione poſterior: particula autem *quia* denotat cauſam priorem in ordine exequutionis, quæ ſit aliquomodo medium reſpectu effectus; ſed idem nequit eſſe prius ſimul, & poſterius ordine executionis reſpectu eiuſdem, nec poteſt eſſe ſimul medium, & finis reſpectu eiuſdem: ergo ſi contritio eſt medium ad obtinendum habitum gratiæ, & prior in executione, non poteſt eſſe finis, propter quem gratia infunditur, & ita ſi gratia infunditur homini, vt cõvertatur, non poteſt infundi, quia convertitur.

1106 Reſpondet Vazquez diſput. 211. numero 31. gratiam habitualem diſtribui ſingulis, non quia contriti ſunt, ſed vt convertantur: nam vt docet D. Thom. ad hoc eam dat Deus vt moveat arbitrium, non quia movet per contritionem arbitrium. Hanc ſolutionem ſuppreſſa citatione Div. Thom. refert Suarez num. 4. eam attribuit audaciæ P. Vazquez negantis illam cauſalem, quia homo eſt contritus, ideò illi Deus gratiam infundit, contra omnes Theologos Thomiſtas. Quod vt poſſet dicere ſine rubore, omiſsit citationem Div. Thomæ adductam à Vazquez. Et numero 7. oblitus ſui refert alios Theologos prædictam cauſalem negantes, & primo impugnat ſolutionem, quia Tridentinum Seſsione 6. cap. 7. numerat omnes diſpoſitiones requiſitas ad iuſtificationem, & capite 7. ſubdit hanc diſpoſitionem iuſtificatio ipſa ſequitur, quæ conſequutio eſt in genere cauſę diſpoſitivæ: ergo verum eſt, quod Deus homini infundit gratiam, quia eſt diſpoſitus per contritionem, & dilectionem Dei. Ratio eſt, quia id ſatis confirmat Concilium eodem cap. 7. dum loquendo de habituali iuſtitia, & gratia dicit, *quam Spiritus Sanctus partitur ſingulis, prout vult, & ſecundum propriam cuiuſcumque diſpo-*

dispositionem; & cooperationem. Hinc enim apertè colligitur proximam rationem, obquam vni maior, vel minor gratia habitualis, quam alteri infunditur, esse propriam vniuscuiusque dispositionem.

Tertio idem confirmatur ex eodem Concilio Sess. 14. vbi docet contritionẽ fuisse omni tempore necessariam ad impetrandam à Deo iustificationis gratiã: ergo in genere impetrantis verissime dicitur, quia homo contritionem habet, gratiam habitualem à Deo impetrat, vel (quod per inde est) ideò gratiam suam Deus illi tribuit: non potest ergo iuxta Concilium hæc causalis loquutio negari.

Respondetur optimam esse solutionem datam, & absolutè esse negandam illam causalem in sensu formali, & proprio, quia in ipsa fit sermo de infusione gratiæ, vt se tenet ex parte Dei dantis; Deus autem non movetur, vt velit efficaciter dare gratiam peccatori, quia ipse convertitur, aut diligit Deum super omnia, sed præcisè movetur ex sua bonitate, & misericordia: sicut est neganda hæc causalis, ideò Deus diligit peccatorem, quia ipse convertitur, & diligit Deum super omnia, quoniam Deus prior dilexit nos, vt constat ex dictis in probatione conclusionis. Vnde D. August. cap. 18. de gratia, & libero arbitrio ait: *Nemo ergo vos fallat fratres mei, quia nos nõ diligeremus Deum, nisi prior ipse nos diligeret: & quod discipulis Dominus dixit. Ioannes 5. Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, nihil aliud indicat nobis, si enim nos prius dileximus, vt hoc merito ipse nos diligeret, prius illum nos elegimus, vt ab illo eligeremur. Sed ipse, qui veritas est, aliud dicit, & huic vanitati hominũ apertissimè contradicit: non vos me elegistis, inquit, si enim non elegistis, sine dubio nec dilexistis, quomodo non eum eligerem, quem diligerem? Sed ego, inquit, vos elegi, nunquid non & ipsi postea elegerunt eum, & omnibus bonis huius sæculi prætulerunt? Sed quia electi sunt, elegerunt, non quia elegerunt electi sunt: eligentium hominum meritum nullum esset, nisi eos eligentis gratia Dei præveniret.* Hic autem fit sermo de dilectione, & electione divina, qua Deus elegit, & dilexit Apostolos vt amicos. Nam versu antecedenti dixerat: *Vos autem dixi amicos*; hæc autem dilectio, & electio Dei causat in nobis gratiam sanctificantem: & ita prius nos diligit Deus, & infundit gratiam habitualem, quam ipsum diligamus, & propter ipsum de peccatis contristamur, quod magis explicuit D. Tho. Ioannis 15. lect. 3.

Ad primum autem testimonium Concilij respondetur. Verum esse, quod hãc contritionem iustificatio consequitur in genere causæ materialis dispositivæ, in quo sensu loquitur Concil. Ad 2. respondetur, quod illa verba Concilij *& secundum propriam cuiuscumque dispositionem* debent construi cum participio *recipientis*, ita vt sensus sit: iustitiam in nobis recipientes, vnusquisque suam secundum propriam cuiuscumque dispositionem, & sic denotatur, quod dispositio ex parte subiecti præcedit receptionem iustitiæ habitualis, vt nos fatemur concedentes hanc causalem: homo recipit, aut cõsequitur gratiam habitualem, quia conteritur. In argumento vero illa verba construuntur cum verbo *partitur*, ita vt sit sensus, quod Spirit. Sanctus partitur gratiam, proùt vult, & secundum propriam cuiuscumque dispositionem, quæ constructio non est legitima, quia reddit sẽsum minus formalem, quamvis enim in sensu causali possit verificari, quod Deus dat gratiam, proùt vult, & secundũ propriam dispositionem, quia dat propriam dispositionem, proùt vult, & ex consequenti dat gratiam, proùt vult; in sensu vero formali est impossibile dare gratiam, proùt vult & secundum propriam dispositionem: illa enim particula *proùt vult* excludit omne debitum, & meritũ antecedens, vt exponit D. Thom. Glossa Ordinaria, & Lyra illa verba 1. Corinthiorum 12. *Diuidens singulis proùt vult.* Ad tertium respondetur Concilium non asserere, quod contritio fuit semper necessaria ad impetrandam iustificationis gratiam; sed ait fuisse necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, de qua est dispar ratio, cum remissio peccatorum in linea causæ efficientis supponat contritionem, quam præcedit infusio gratiæ, vt ait D. Thom. in hoc artic.

1107 Sed contra istam, & principalem solutionẽ instatur. Quia hæc causalis est vera, ideò Deus remittit homini peccata, quia diligit Deũ, & cõteritur;

ergò etiam hæc eſt vera, ideò Deus infundit peccatori gratiam, quia diligit, & conteritur. Antecedens negari non poteſt iuxta doctrinam D. Thom. hic artic. 6. & 8. in quibus docet, quod ex parte efficientis motus liberi arbitrij in Deum, & in peccatum præcedunt ordine naturæ remiſsionem peccatorum, & ita ſunt priores ipſa in genere cauſæ efficientis, ac proinde illa cauſalis debet eſſe vera. Et illa verba Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum* in ſenſu cauſali intelligit D. Thom. 1. p. q. 21. artic. 4. ad primum. Et 3. parte queſt. 49. artic. 11. Et ſimiliter Sapientiæ 11. dicitur: *Diſsimulans peccata hominum propter pœnitentiam.* Et conſtat etiam ex promiſsionibus Domini de remittendis peccatis, ſi homo ſe converterit ad Deũ, & pœnitentiam egerit. Iſaiæ 55. *Convertatur ad Dominum, & miſerebitur eius, & ad Deum noſtrum, quia multus eſt ad ignoſcendum.* Et Hieremias: *Convertimini, & ſanabo averſiones veſtras.* Conſequentia vero probatur, quia repugnat vnam cauſalem eſſe veram, & non aliam. Quod primo probat Suarez num. 9. quia repugnat gratiam infundi ſine reſpectu ad præviam diſpoſitionem recipientis, & non remitti peccatum ſine tali reſpectu. Quod quidem ad hominem evidentiſsimum eſt in eorum ſententia, qui putant remiſsionem peccati formaliſsimè nihil aliud eſſe, quam infuſionem gratiæ habitualis, adeò vt de potentia abſoluta ſeparari non poſsit, nam inde infertur evidenter in nullo ſigno naturę poſſe eſſe priorem infuſionem gratiæ habitualis remiſsione peccati: ergo ſi gratię infuſio omninò præcedit ordine naturæ vltimam diſpoſitionem peccatoris, profecto etiam remiſsio peccatorum eodem modo illam præcedit, & è converſo.

Secundo probatur, quia remiſsio peccatorum, licèt ſit aliquomodo diſtincta ab infuſione gratię, nihilominus eſt illi intimè, & connaturaliter coniuncta, & ab ea ex natura rei inſeparabilis; qui autem dat formam abſque vlla prævia diſpoſitione ſubiecti, etiam dat omnia conſequentia ad formam ſine reſpectu ad tales diſpoſitiones, quia naturalis conſequutio hoc poſtulat. Vnde ſi Deus infunderet gratiam ſine reſpectu ad prę̃viam diſpoſitionem recipientis, etiã infunderet charitatem, & alias virtutes infuſſas connexas cum gratia ſine tali reſpectu, vt tenent communiter Theologi cum Mag. Cano: ergo idem eſt de remiſsione peccati, quæ non minus coniuncta eſt gratiæ, quam virtutes infuſę. Tertio, quia habitualis gratia eſt cauſa formalis expellens peccatum; ſed effectus formalis eſt prior natura, quam operatio, quæ ab eadem forma effectivè procedit, quia prius eſt rem eſſe complete conſtitutam, & à contrarijs expeditam, quam operari: ergo ſi gratia eſt ſimpliciter prior, quam operatio, etiam remiſsio peccati eſt prior. Quarto quia aliàs peccator mereretur decondigno per cõtritionem peccati; quod dici non poteſt. Sequela prob. quia iuxta illam ſententiã gratia habitualis omninò præcedit tàm remiſsionem peccati, quàm contritionẽ, quia hæc non eſt diſpoſitio prævia ad illam, vt ſupponitur: ergo peccator iam gratia informatus eliciendo contritionẽ obtinet remiſsionem peccati: ergo obtinet illam ex proprio merito, quia omnes conditiones ad tale meritum neceſsariæ in tali opere inveniuntur.

1108 Reſp. negando Conſeq. & ad primam probationem reſpõdetur, quod nullus dixit remiſsionem peccati formaliſsime nihil aliud eſſe, quam infuſionẽ gratiæ, ſed omnes fatentur eſſe magnam differentiam, & diſtinctionem, cum in Angelis, Adamo, & Chriſto Domino fuerit infuſio gratiæ abſque remiſsione peccati, & ita infuſio gratiæ importat effectum formalem primariũ gratiæ, remiſsio vero peccati effectum ſecundarium, & negativum, ſine qua poteſt eſſe infuſio gratiæ in innocente, in peccatore vero eſſe non poteſt, vel quia infuſio gratiæ, & remiſsio peccati eſt vna ſimplex mutatio, vt dixit Caietanus, vel quia licèt ſint duæ mutationes ſunt eſſentialiter connexę, ſuppoſito peccato, vt ſupra diximus. Quod autem inter formam, vt præbentem effectum formalem primarium, & poſitivum, & inter ipſam vt præbentem effectum ſecundarium negativũ poſsit mediare aliqua diſpoſitio, novũ non eſt. Nam ſupra art. 2. dub. 1. ad 3. diximus, quod gratia habitualis, vt expellat peccatum veniale requirit tanquam diſpoſitionem aliquam deteſtationem peccati venialis, quod ibi confirmavimus exemplo habitus ſcientiæ, & fidei, & ita mirabile non eſt;

quod

quod gratia infusa vt tribuat effectum secundarium remissionis peccatorum modo connaturali, exigat pro dispositione contritionem, quam non exigit, vt intelligatur præbere effectum primariũ, & positivum sanctificationis, & iustificationis.

Ad 2. resp. quod remissio peccatorum, quamvis sit effectus secundarius gratiæ, duo habet specialia, obquæ inter quatuor concurrentia ad iustificationem numeratur vt distincta ab infusione gratiæ, quamvis effectus non connumeretur, sicuti infusio charitatis, & aliarum virtutum connumeratur, vt quid distinctũ ab infusione gratiæ. Primum est, quod non est effectus gratiæ secundũ se considerate, sed effectus per accidens ipsi conveniens, quia accidit ex parte subiecti, in quo præcedit culpa, nam in subiecto innocente est gratiæ infusio absque culpæ remissione, quam rationem assignat D. Tho. in 4. dist. 17. q. 1. art. 3. quæstiunc. 5. Secundum est, quod auget quasi in infinitum æstimabilitatẽ moralẽ gratiæ, & est maximum donũ, & opus Dei, vt docet D. Tho. hic art. 9. Vnde in oratione Ecclesiæ dicitur: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maximè, & miserando manifestas*, & ideò D. Th. in hac q. art. 6. & 8. ait, quod remissio peccatorum est finis potissimus iustificationis iuxta illud Isaiæ 27. *Iste est omnis fructus, vt auferatur peccatum.* Et in tract. de Incarnatione diximus, quod etiam si purus homo posset à Deo constitui caput ad merendum de condigno alijs primam gratiam, si essent impura natura, non tamen ad merendũ alijs remissionem peccatorum. Cum ergo remissio peccatorum non sit effectus per se connexus cum gratia, & sit potissimus finis iustificationis, quantum ad moralem æstimationem, non est inconveniens, quod exigat aliquam maiorem dispositionem in subiecto, quam exigat infusio gratiæ quantum ad suum effectum primarium. Vnde omnes Theologi fatentur, quod ad infusionem gratiæ in adulto non habente peccatum nõ requiritur contritio, quæ tamen requiritur in peccatore, & ita Deus tribuit remissionem peccatorum media contritione, infundit vero gratiam independẽter à contritione, & ita contritio ex parte agentis supponit infusionem gratiæ, & præcedit remissionem peccatorum.

Ad 3. probat. respond. quod effectus formalis primarius, & positivus formæ est prior natura, quam operatio ab ipsa forma procedens; hoc enim non est necessarium in effectu secũdario negativo non habente connexionẽ per se cũ forma, qualis est remissio peccatorum. Ad quartam prob. nego sequelam. Quamvis enim contritio procedat à gratia, & præcedat remissionem peccatorum, nequit promereri de condigno remissionem peccatorum. Quod etiam sui oblitus fatetur Suarez lib. 12. de gratia c. 24. num. 32. Primo quia cõtritio, quatenus est meritoria, nõ præcedit, sed supponit remissionem peccatorũ, quia ad meritum ex parte principij nõ solum requiritur gratia, sed etiam expulsio peccati, quod etiã impedit meritum. Vnde si per impossibile simul haberet homo gratiã, & peccatum, homo per gratiam nõ posset mereri gloriam propter impedimentũ peccati, & ita donec contritio intelligatur vt supponens remissionem peccatorum ex parte principij, non haberet rationẽ meriti, etiam respectu gloriæ, & ita nequit promereri remissionem peccatorũ.

Secunda ratio est, quia actus contritionis nõ potest esse meritorius, nisi prout informatus gratia, & prout sic expellit peccatum in genere causæ formalis; causa autem formalis nequit esse meritoria sui effectus formalis necessariò connexi cum forma, & quem Deus etiam de potentia absoluta impedire nõ potest, sicut nõ potest impedire, quod cõtritio gratia informata non expellat peccatum: cum tamen Deus vt supremus dominus, posito merito condigno, possit non conferre præmium. Tertia ratio est, quia remissio peccatorum, aut gratia prout remittens peccatum est præmium superans condignitatem meriti puræ creaturæ, quia ad merẽdum remissionem peccati requiritur meritum superans demeritum peccati mortalis: nam peccatum mortale meretur pœnam æternam, privationem gratiæ, & consequenter quod ipsum peccatũ mortale non remittatur, & ita ad merẽdũ remissionẽ peccati requiritur meritum superans demeritum peccati, quod solum potest convenire merito infinito Christi Domini, cũ peccatũ habeat gravitatẽ infinitã, vel superioris ordinis, & ita superari non potest à merito finito puræ creaturæ. Qua ratio-

ne dixi in tract. de Incarnatione, quod pura creatura non poteſt conſtitui à Deo caput ad merendum de condigno alijs remiſsionem peccatorum.

1109 Secundo reſpondetur ad principale argumentum vtramque cauſalem in diverſo genere cauſæ eſſe veram, & ita veritas vnius non tollit veritatem alterius, quamvis in illa cauſali *Deus infundit gratiam, quia homo conteritur*, importetur ſolum cauſalitas ſecundum quid, quia cauſa diſponens præcisè, & non perficiens non eſt cauſa propriè, & ſimpliciter talis, vt ait D. Thom. q. 3. de malo artic. 3. Et ad 1. probationem nego cauſales incluſas in illis exemplis. Non enim quia lumen gloriæ, viſus, & prima vocatio dantur, vt homo operetur, ideò non dantur, quia homo non elicit actus ipſarum; ſed hoc provenit ex alio capite, quia ſcilicèt talia principia operativa non reſpiciunt vt diſpoſitionem actus ab ipſis elicitos, nec alios actus eiuſdem ſpeciei cum actibus ab ipſis elicitis. Nã lumen gloriæ non indiget vt diſpoſitione viſione Dei elicita, vel ab ipſo habitu, vel ab aliquo auxilio tranſeunti, & idem eſt de prima vocatione, & potentia viſiva, quæ etiam non dependet à viſione elicita, vel à ſe, vel ab auxilio. Habitus vero gratiæ, & charitatis exigunt in adulto pro vltima diſpoſitione amorẽ Dei, & contritionem, qui actus in omnium ſententia ſunt eiuſdem ſpeciei cũ actibus elicitis ab habitu charitatis, & pœnitentiæ, & ſuppoſito, quod habitus gratię, charitatis, & pœnitentiæ exigunt tales actus tãquam diſpoſitiones vltimas, aſſerimus, quod in primo inſtãti iuſtificationis tales actus eliciti ſunt ab habitibus, & illas cauſales eſſe ſimul veras in hac materia, quamvis non ſint ſimul verę in alia materia, in qua actus eliciti à principio operativo, nec alij actus eiuſdem ſpeciei diſponunt ad receptionem principij operativi.

Ad 2. probationem ſimiliter reſpondetur, quod quando forma, aut principiũ ſecundum adæquatam conſiderationem eſt in ſubiecto propter aliquem actum, vel finem, tunc non poteſt dici, quod talis forma, aut principium datur ſubiecto, quia habet talem actum, vel finem. Nam tunc principium, & forma in omni genere cauſæ, & ſecundum omnes ſuas formalitates, & conſiderationes præſuponitur ad actum ſecundum. Vnde quia homo debet habere gratiam adæquatè cõſideratam tàm vt infuſſam, quàm vt receptam, vt mereatur de condigno, non poteſt dici, quod ipſi infunditur gratia, quia meretur. Et ita dicebat Apoſtolus *tanquam miſericordiam conſequutus à Domino, vt ſim fidelis*, vbi loquitur de miſericordia, & gratia non ſolum vt infuſſa, ſed etiam vt conſequuta, & recepta ſecundum omnes conſiderationes. Et ita rectè infert Concilium non fuiſſe miſericordiam cõſequutum, quia fidelis erat. Quod à fortiori currit in decreto Domini taliter cautante noſtros actus, vt ſub nulla formalitate poſsit ab ipſis cauſari. Vnde ex illo Pauli: *Elegit nos in ipſo, vt eſſemus Sancti* immediatè inferunt Hieronymus, & Auguſt. quod electio divina eſt cauſa noſtræ ſanctitatis, & prior ipſa. Ex quo vlterius inferunt contra Pelagianos, quod noſtra ſanctitas prævisa nõ fuit cauſa, & motivum divinæ electionis, & ita non elegit nos, quia eramus ſancti, ſed vt eſſemus. Quæ conſequutio in divina electione optima eſt, quia eo ipſo, quod ſit cauſa noſtræ ſanctitatis, ad hoc nos eligat, vt ſimus ſancti. In præſenti autem materia prędictæ cauſales ſimul componuntur, quia gratia conſiderata inadæquatè ſecundum vnam formalitatem eſt cauſa efficiens diſpoſitionis, & ſecundum aliam formalitatem eſt effectus ipſius.

Ad confirmationem reſpondetur, quod prioritas, & poſterioritas pertinet ad lineam cauſæ finalis, & ordine executionis pertinet ad lineam cauſæ efficientis. Vnde prioritas in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ propriè non eſt prioritas intentionis, & executionis, & ita in hac cauſali homini infunditur gratia, quia conteritur, ly *quia* non denotat prioritatem in intẽtione, vel exequutione, ſed prioritatem in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ. Admiſſo tamen, quod prioritas in genere cauſę materialis diſpoſitivæ ſit prioritas in executione, dicimus non eſſe inconveniẽs, quod idem reſpectu eiuſdem, ſecundum tamẽ diverſas formalitates, & in diverſo genere cauſę ſit prius, & poſterius in executione in eodem tamen inſtanti reali: nec eſt inconveniens, quod dilectio Dei,

&

& contritio ſint finis charitatis, & gratiæ, quatenus tales actus ſecundum ſuam ſpeciem reſpiciunt Deum vt vltimum finem, & quod ſimul tales actus quantũ ad exercitium ex parte ſubiecti ordinãtur ad infuſionem gratię, & charitatis tanquam ad vltimum finem: ſicut actus meritorij ordinantur ad conſequendum augmentum gratiæ, & glorię, quæ ordinatio convenit habitui charitatis conſiderato ex parte ſubiecti, & quoad ſpecificationem ſolum reſpicit Deum vt vltimum finem, & ad nihil aliud vt ad finem ordinatur.

1110 Quarto principaliter arguitur. Quia Deus infundit gratiam habitualem intuitu vltimarum diſpoſitionũ, & propter ipſas prævias ſcientia viſionis: ergo non poſſunt vltimę diſpoſitiones procedere ab eadem gratia vt à principio efficienti. Patet Conſeq. quia Deus ſcientia viſionis videt illam contritionẽ factam à libero arbitrio, non viribus naturæ, ſed vt elevato aliquo principio ſupernaturali; ſed pro illo ſigno non videt illum actum contritionis vt factum à libero arbitrio elicito à gratia habituali, quia pro illo ſigno non dum Deus decrevit dare gratiam habitualem: ergo ſi Deus decrevit dare gratiam intuitu cõtritionis, talis contritio nequit procedere effectivè à gratia habituali. Anteced. probatur primo. Quia Deus promiſsit gratiam iuſtificantem homini, ſi ſe vltimo diſpoſuerit ad ipſam iuxta illud Zachariæ 1, *Convertimini ad me, & ego cõvertar ad vos.* Et Ezechielis 18. *Si autem impius egerit pœnitentiam, vita vivet, & non morietur*; ſed promitens aliquid ſub conditione, prius videt impletam cõditionem, quam abſolutè decernat impleri promiſſum: ergo Deus prius videt vltimam diſpoſitionem ad iuſtificationẽ, quam decernat efficaciter dare gratiã, & conſequenter intuitu diſpoſitionis decernit dare gratiam.

Secundo prob. idem de remiſsione peccatorum. Quia ſæpius Deus promiſit veniam peccatoribus, ſi ſe ad Deum converterint ex toto corde, & pœnitentiam egerint, & ita prius debet prævidere noſtram converſionem, & contritionem, ante quam vellit efficaciter remittere peccata; ſed nequit pro aliquo ſigno prævidere noſtram converſionem, & contritionem proveniẽtem à gratia habituali, antequam decernat remiſsionẽ peccatorum, nam implicat quod Deus pręvideat gratiam infuſſam peccatori, quin etiam in eodem ſigno videat remiſsionem peccatorum, quam remiſsionem prævidere non poteſt, antequã ipſam decernat: ergo pro illo prioti videt Deus diſpoſitiones, vt procedentes nõ à gratia habituali, ſed ab auxilio tranſeunti. Tertio prob. Anteced. Quia Deus decernens dare gratiam habitualem peccatori, ſimul vult, quod peccator ipſam recipiat ſecundum propriam diſpoſitionẽ, & ſupponit præſcientiam diſpoſitionis: ergo etiam decretum dandi gratiã ſupponit pręſciẽtiam diſpoſitionis. Min. probatur. Nam qui vult aliquid eſſe cõmenſuratum alicui menſuræ, prius debet cognoſcere talem menſuram; ſed diſpoſitio eſt menſura, iuxta quam homini datur gratia: ergo prius debet cognoſci à Deo diſpoſitio, ante quam decernat dare gratiam recipienti.

Confirm. primo. Nam poſita contritione, eſt nova gratia, & beneficium Dei infuſsio gratiæ, & remiſsio peccatorum, vt benè probat Monteſinos diſput. 34. à num. 14. at ſi contritio effectivè procederet à gratia habituali, non eſſet novus favor, aut beneficium infuſio gratiæ, & remiſsio peccatorum, nam poſita cõtritione procedente à gratia, Deus de potẽtia abſoluta nequit negare gratiam, & remiſsionem peccatorum: ergo contritio effectivè non provenit à gratia. Confirm. 2. Quia contritio cum Sacramento pœnitentiæ efficienter cauſat gratiam habitualem in ſententia D. Thom. cum contritio ſit pars Sacramenti pœnitentiæ; ſed cauſa efficiens nequit efficienter produci à ſuo effectu: ergo contritio nequit effectivè provenire à gratia habituali. Confirm. 3. Quia vltima diſpoſitio ad augmentum gratiæ, & charitatis nequit effective provenire ab ipſo augmento, quamvis diſpoſitio, & augmentũ ſint ſimul in eodem inſtanti reali, quia diſpoſitio ad augmentum eſt meritoria augmenti, & principium meriti nequit cadere ſub merito: ergo etiam vltima diſpoſitio ad gratiam nequit effectivè provenire ab ipſa gratia, quamvis ſint ſimul in eodem inſtanti reali.

1111 Reſp. quod inter Thomiſtas defendentes electionem prædeſtinatorum ad gloriam ante præviſſa merita plu-

plures probabiliter aſſerunt, quod Deus pro eodem ſigno rationis decrevit dare gloriam in gradu determinato, & merita gloriæ correſpondentia: & ita inter decretum terminatum ad finem, & decretum terminatum ad media nullus ordo, aut prioritas eſt ex parte actus, vel ſubiecti; ſed totus ordo, & prioritas in diverſo genere cauſæ inter finem, & media ſe tenet ex parte obiecti, quia ſimul voluit, quod gloria, & merita inter ſe haberent ordinem, & mutuam dependentiam in diverſo genere cauſę. In qua ſententia præſcientia finis, & mediorum ex parte actus, vel ſubiecti eſt omninò ſimul abſque vlla prioritate rationis ex parte actus. Et ita Deus ex præſcientia finis non facit motus ad decernendū media, nec ex prævisione mediorum motus fuit ad decernendum finem, aut gloriam. Quod ergo ibi probabiliter dicitur, non obſtante prioritate temporis inter merita, & gloriam, nos dicimus in præſenti, quod ſcilicèt Deus vnico, & indiviſibili decreto, quo voluit iuſtificare impium, ſimul pro eodem indiviſibili ſigno rationis decrevit illa quatuor, quæ adintegrant iuſtificationē impij, ſcilicèt infuſionem gratię, motum liberi arbitrij in Deum, & in peccatum, & remiſſionem peccatorum: & ita nullus ordo, & prioritas eſt ex parte decreti terminati ad iſta quatuor, ſed totus ordo, & prioritas naturæ in diverſo genere cauſę inter iſta quatuor ſe tenet ex parte obiecti, & extrinſecè comparatur ad decretū divinum iuſtificandi impium. Vnde Deus non fuit motus ad decernendum infuſionem gratiæ, & remiſsionem peccatorum ex contritione prævisſa, neque cō curſu, quia nulla eſt prioritas in præſciētia, ſicut inter decretum producēdi materiam primam, & formam, totū, & partes, nulla eſt prioritas ex parte decreti, ſed totus ordo, & prioritas ſe tenet ex parte obiecti, quia per decretum producendi totum ſimul Deus decrevit comproducere partes cum ordine, quem dicunt inter ſe, & reſpectu totius. Cum ergo quatuor prædicta ad integrent vnam impij iuſtificationem, per decretum iuſtificandi impiū quatuor prædicta Deus ſimul decrevit. Vnde in hac materia nō admittimus prioritatem rationis inter decreta terminata ad iſta quatuor, quā admiſimus inter decreta terminata ad gloriam, & merita, ad Incarnationem, & gratiam in tractatibus de Prædeſtinatione, & Incarnatione.

Quo ſuppoſito, ad argumentum nego Antec. & ad primam probationē reſpondetur, quod ſi impletio conditionis, non dependeat à libera voluntate promitentis, nec ſit donum ipſius, prævisſio ad impletæ conditionis præcedit in promitente voluntatem abſolutam conferendi promiſſum; ſecus vero quando impletio conditionis eſt in libera voluntate promitentis, & eſt donum ipſius, tūc enim promitens ſimul poteſt velle dare conditionem, & rem promiſſam. Et ita contingit in caſu præcedenti, cum non ſolum gratia, & remiſsio peccatorum ſit donum Dei, ſed etiam dilectio Dei, & cōtritio, quas Deus donat proùt ipſi placet. Et ſimiliter reſp. ad 2. probationem. Ad tertiā, quod vt Deus vellit dare gratiam conformiter ad diſpoſitiones, non requiritur, quod pro aliquo priori prævideat diſpoſitiones, ſed ſufficit, quod per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcat tales diſpoſitiones, & gratiam ipſis proportionatam in ſtatu poſsibilitatis, & vt cognovit hanc poſsibilitatem, vnico, & indiviſsibili decreto vellit ſimul ponere à parte rei diſpoſitiones, & gratiam ipſis commenſuratam, ſicut de gloria, & meritis dicitur in ſententia relata.

1112 Ad primam confirmationem reſpondetur, quod ſi contritio ſecundū ſe conſideretur, adhuc ipſa poſita, eſt nova gratia, & novum beneficium infuſio gratiæ, & remiſsio peccatorum, nam abſolutè poteſt Deus per auxilium tranſiēs tribuere peccatori actum contritionis, & dilectionis Dei, & non donare gratiam habitualem, nec remiſsionem peccatorum, vt ſupra diximus. Ex ſuppoſitione verò, quod Deus voluit dare contritionē non medio auxilio tranſeunti, ſed media gratia habituali, ſuppoſita contritione ſic elicita, non eſt nova gratia, aut beneficium moraliter diſtinctum, ſed omninò debita infuſio gratiæ, & remiſsio peccatorum. Ad ſecundam reſpondetur, quod in recipiente Sacramentum cum contritione datur duplex gratia, alia ex opere operantis, à qua effectivè provenit contritio, & hæc non cauſatur efficienter à contritione, alia eſt gratia Sacramentalis ex opere operato, quam cauſat effi-

efficienter contritio vt pars Sacramenti in virtute clavium; hæc tamen gratia non cauſat efficienter contritionem.

Ad tertiam confirmationem reſpondetur, quod duplex eſt diſpoſitio ad augmentũ gratiæ, alia meritoria ipſius augmenti, alia non meritoria, ſed purè diſpoſitiva, & hæc ſecunda poteſt effectivè provenire ab ipſo augmento gratiæ. Nã iuxta communem Thomiſtarum ſentẽtiam augmentum gratiæ, & charitatis debitũ actibus remiſsis datur in ingreſſu Patriæ, vel in primo inſtanti glorificationis, & ad iſtud augmẽtum homo diſponitur per amorem Dei regulatum viſsione beata, & elicitum à gratia conſummata & augmentata; conſiderata tamen ex parte efficientis infieri, vel per modũ auxiliantis: quę gratia conſiderata ex parte recipientis, & infacto eſſe eſt effectus prædictæ diſpoſitionis in genere cauſæ materialis, de quo videatur Lisbonienſis diſp. 15. de charitate artic. 4. vbi mutuam prioritatem admittit inter gratiam, & vltimas diſpoſitiones, quam in præſenti negat. Loquendo verò de diſpoſitione meritoria augmenti, quæ eſt actus viatoris, eſt triplex modus dicendi: Nam Bañez, Serra, & Martinez etiam concedunt, quod tale augmentum, vt ſe tenet ex parte agentis infieri & per modum auxiliantis, eſt principium effectivum diſpoſitionis meritoriæ augmenti: conſideratum vero augmentum ex parte paſsi infacto eſſe, & per modum formæ ſanctificantis eſt poſterius diſpoſitione, & merito in genere cauſæ materialis, & ita non reputant pro inconvenienti; quod principium effectivũ meriti ſecundum aliam conſiderationẽ cadat ſub merito, aut ſit præmium ipſius. Cui ſententiæ maximè favet in ſimili D. Tho in 2. diſt. 15. q. 2. art. 2. & quodlibeto 9. art. 8. Aſſerũt tamen, quod principium meriti, nõ ſolum effectivum, ſed etiam formale ipſum dignificans per modum formæ non poteſt cadere ſub merito, & principium dignificans formaliter actum meritorium augmenti gratiæ non eſt ipſum augmentum pro meritum, ſed grati a præexiſtens.

Vazquez autem aſſerit, quod in primo inſtanti reali, in quo exiſtit meritum augmenti gratiæ, non datur ipſum augmentum, ſed in inſtanti ſequenti: & ita actus meritorius augmenti nequit effective procedere ab ipſo augmento. Alvarez autem, Torres, & Gonet aſſerunt diſpo tionem meritoriã augmenti gratiæ non procedere ab ipſo augmento, quia principium meriti non cadit ſub merito: diſpoſitiones vero ad primam gratiam ſanctificantem non ſunt meritorię ipſius gratiæ, & ita poſſunt ab ipſa effectivè procedere. Quę ſolutio eſt facilior, & probabilior, nam vt dictum eſt, meritum ſupponit gratiam, non ſolum vt infuſſam, ſed etiam vt receptam, & conſequutam: meritum enim dicit actũ humanum perfectum, & completum, cũ meritum ſit proprietas conſequuta ad actum humanum bonum, & perfectum vt docet D. Thom. 1. 2. q. 21. art. 3. & 4. Et ita ratio meriti ſupponit actum humanum conſideratũ non inadæquatè, & imperfectè, ſed conſideratum adæquate, & perfectè ſecundum omnes formalitates, quas poteſt habere tàm in ratione cauſæ, quàm in ratione effectus. Et ita actus meritorius ſecundum omnes ſuas formalitates naturæ præcedit præmiũ, & conſequenter ſecundum nullam formalitatem poteſt eſſe poſterior natura præmio. Quod etiam conſtat ex eo, quod meritum eſt cauſa efficiens moralis prę-mij, & ita ordine exequutionis, & in divina præviſsione præcedit prę-mium, & conſequenter ſecundum nullam formalitatem poteſt eſſe poſterius præmio, cũ prę-viſsio Dei non ſit præciſiva; ratio vero formalis diſpoſitionis, cum exprimat imperfectionem cauſæ materialis, poteſt competere actui imperfectè, & inadæquatè conſiderato ſecundum vnã formalitatem, ſecundum quam præcedat gratiam ex parte ſubiecti, & in tali actu poteſt eſſe alia formalitas, ſecundum quam ſit poſterior gratia in genere cauſæ efficientis. Et hæc de hoc dubio, & de toto Tractatu de Iuſtificatione impij.

TRACTA-

TRACTATVS VNDECIMVS.

DE MERITO IVSTI D. THOM. Q. 114.

GRATIA habitualis dicitur operans, in quantum animam ſanat, & iuſtificat, aut gratam Deo reddit. Dicitur cooperans, in quantum eſt principium operis meritorij, quod ex libero arbitrio procedit, vt docet D. Tho. ſupra q. 112. art. 2. Poſtquam ergo egit de iuſtificatione impij, quæ eſt effectus gratiæ operantis, modo in hac q. 114. agit de Merito, quod eſt effectus gratiæ cooperantis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm homo poſsit aliquid mereri à Deo?

1113 SVperfluus videri poteſt hic articulus, eo quod D. Aug. ſupra q. 21. art. 4. inquirit, vtrùm actus bonus, vel malus habeat rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum? Et reſpondet affirmativè, quia actus hominis habet rationem meriti, vel demeriti, eo ſolum quod ordinatur ad alterum, vel in bonum, vel in nocumentum illius, vel ratione ſuę perſonæ, vel ratione ſuæ communitatis: & vtroque modo actus noſtri boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum. Actus humanus eſt meritorius, vel demeritorius ratione quidem ipſius Dei, in quantum Deus eſt vltimus finis, ad quem omnis actus humanus debet neceſſariò referri: vnde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non ſervat honorem Dei, quia facit actum non debitum fini, ſed Deo vltimo fini omninò cõtrarium, & propterea pœnam meretur. Quæ ratio vniverſaliter procedit de omni peccato tàm veniali, quàm mortali.

In peccato autem mortali eſt ſpecialis inhonoratio Dei, & læſio iuris divini, quia vt docet D. Thom. q. 28. de verit. art. 2. peccans mortaliter contemnit Deum, præponendo in ſuo affectu creaturam Creatori, ponendoque vltimum finem in creatura, & vltimus finis ſuper omnia æſtimatur, & diligitur.

Quod

Quod non invenitur in peccato veniali. In qua ratione nō docet expresè D. Th. quod faciens actum bonum relatum ad Deum vt ad finem vltimum ſervat honorem debitum Deo, & conſequenter meretur: quia licèt verum ſit, quod exhibens Deo honorem debitum meretur, vt docet D. Thom. in hoc art. ad 1. vt tamen faciens, quod debet, mereatur apud Deum, hoc ſolum non ſufficit, ſed vlterius requiritur ordinatio divina; ad demeritum vero, ſeù ad meritum pœnæ ſufficit non ſervari honorem Dei, aut lædere ius divinum independenter ab alia extrinſeca ordinatione Dei: ſicut vt ſervus mereatur præmium apud Dominum, requiritur ſpecialis gratia, & ordinatio Domini, quæ non requiritur, vt mereatur pœnam.

Ex parte vero totius communitatis vniverſi probat D. Tho. meritum, & demeritum hominis in ordine ad Deum, quia in qualibet communitate, qui regit illam, præcipuè habet curam, & providentiam boni communis: vnde ad eū pertinet retribuere pro his, quæ bene, vel malè fiunt in communitate, quia ſine iſta retributione non poteſt ſalvari bonum communitatis. Deus autem eſt gubernator, & rector totius vniverſi, & ſpecialiter rationalium creaturarum: vnde manifeſtū eſt, quod actus humani habeant rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum, aliàs ſequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis. Et hæc ratio coincidit cum ea, quæ deſumitur ex eo, quod Deus ſit ſupremus iudex, de quo dicitur Eccleſ. cap. vlt. *Cuncta, quæ fiunt, adducet Deus in iudicium, ſivè bonum, ſivè malum.* Iudicium autem importat retributionē, quæ fit ſecundum iuſtitiam: meritum autem, vel demeritum dicitur reſpectu retributionis, quæ fit ſecundum iuſtitiā, & conſequenter actus humanus bonus, vel malus habet rationem meriti apud Deum. Quam rationem adducit D. Th. ibi in argum. *Sed contra.*

Ex quo conſtat, quod D. Tho. ibi ſatisfecerat difficultati huius artic. 1. qui proinde ſuperfluus videtur. Sed rectè cōſideranti reſolutionem huius art. ſtatim apparebit eius neceſsitas, quia inquirere D. Thom. in hoc artic. eſt inquirere in particulari, an detur meritum perfectū, & ſimpliciter tale hominis in ordine ad Deum, ſicut datur meritum ſimpliciter tale inter homines æquales: & ſicut datur demeritum ſimpliciter tale hominis in ordine ad Deum, vt dixerat ſupra q. 87. artic. 1. Vnde in hac quæſt. agit Div. Th. determinatè de merito, non vero de actu humano in communi tàm meritorio, quàm demeritorio, ſicut egerat q. 21. art. 3. & 4. Et ita in præſenti non repetit rationes ſupra aſsignatas, quas propter complementum doctrinæ adduximus, & ſpeciali ratione propter ſuum intentum.

1114 Concluſio D. Thom. eſt: meritum hominis in ordine ad Deum non eſt perfectum, & ſimpliciter tale, ſed ſecundum quid, & ſecundum quandam proportionem. Et probatur, quia non datur meritum perfectum, & ſimpliciter tale, niſi in ordine ad mercedem ſimpliciter talem, nam meritum, & merces correlativè dicuntur, & in S. Scriptura præmium meritorum dicitur merces. Hierem. 31. *Merces operi tuo.* Et Matth. 5. *Ecce enim merces veſtra copioſa eſt in Cœlis.* Sed præmium, quod Deus tribuit pro meritis, non habet rationem mercedis ſimpliciter talis: ergo nec meritum noſtrum in ordine ad Deum eſſe tale ſimpliciter, cum non poſsit vnum correlativum eſſe tale ſimpliciter, & aliud ſecundum quid. Min. prob. Quia merces eſt, quæ alicui redditur ex iuſtitia pro ſuo opere, vel labore: id enim merces dicitur, quod alicui compenſatur pro retributione operis, vel laboris, quaſi quoddam prętium ipſius. Vnde ſicut reddere iuſtum prætiū pro re accepta ab aliquo eſt actus iuſtitiæ, ita etiam recompenſare mercedem operis, vel laboris eſt actus iuſtitiæ; ſed Deus nequit ex iuſtitia recompenſare noſtra opera, & labores: ergo præmium, quod Deus tribuit pro meritis, non habet rationem mercedis ſimpliciter. Minor patet, quia iuſtitia æqualitas quædam eſt ex parte obiecti, vt patet ex Philoſ. 5. Ethic. & ideò iuſtitia eſt ſimpliciter inter eos, quorum eſt ſimpliciter æqualitas: eorum vero, quorum nō eſt ſimpliciter æqualitas, non eſt ſimpliciter iuſtitia, ſed quidam iuſtitiæ modus poteſt eſſe, ſicut datur quoddam ius patronum, ſivè dominativum, vt in eodem lib. dicit Philoſ. Et ita in his, in quibus eſt ſimpliciter iuſtum, eſt etiam ſimpliciter ratio meriti, vel mercedis: in quibus autem eſt ſecundum quid iuſtum, &

non

non ſimplicitèr, in his etiam non eſt ſimplicitèr ratio meriti, & mercedis, ſed ſecundum quid, in quantum ſalvatur ibi iuſtitiæ ratio, ſic enim filius meretur aliquid à patre, & ſervus à Domino. Sed certum eſt, quod inter Deum, & hominẽ eſt maxima inæqualitas: in infinitum enim diſtant, & totum, quod eſt hominis bonum, eſt à Deo: ergo hominis ad Deũ, & è contra non poteſt eſſe ſimplicitèr iuſtitia ſecundum perfectam æqualitatẽ iuſtitiæ, & conſequenter Deus non eſt obligatus ex iuſtitia ad tribuendum prẽmium, vel mercedem operis, vel laboris.

1115 Sed pro intelligentia terminorum obſervandum eſt, quod quando dicitur iuſtitiam, & iuſtum ſimplicitèr debere eſſe inter perſonas æquales, intelligitur inter perſonas æquales in iure, & dominio, quarum vna non ſubditur dominio alterius, aut naturali ordine, ſicut filius non emancipatus ordine naturæ eſt ſub dominio patris, aut ordine civili, ſicut ſervus; ſeu mancipium eſt ſub dominio Domini: iuſtum enim dominativum patris ad filium, & domini ad ſervum non eſt iuſtum ſimpliciter, ſed ſecundum quid, vt probat Philoſ. & cum illo D. Tho. 5. Ethic. lect. 11. lit. *L.* quia manifeſtum eſt, quod nõ poteſt eſſe ſimplicitèr iuſtitia hominis ad ea, quæ ſunt ipſius, ſicut nec iniuſtitia, quia vtrumque eſt ad alterum, & in ordine ad bona alterius. Et ita dominium eſt libera facultas vtendi re ſua abſque iniuria alterius. Sed ſervus eſt domini ſicut poſſeſsio eius, filius autem eſt patris, quaſi quædam pars patris, antequam emãcipetur: ergo ſimplicitèr loquendo non eſt iuſtitia, vel iniuſtitia ad filium, & ſervũ, quatenus ſunt ſub dominio patris, & Domini. Tempore enim Philoſophi filij non habebant dominium bonorum caſtrenſium, aut quaſi caſtrenſium, quod poſteà iure eſt introductum. Vnde ſi filius, & ſervus habeant dominium aliquorum bonorum, quantum ad hoc non ſunt ſubditi, ſed domini, & poteſt ad ipſos eſſe iuſtitia, & iniuſtitia. Cũ ergo homo, & omnia eius bona, & operationes ſint ſub ſupremo dominio Dei iuxta illud Eccleſ. 9. *Iuſti, & ſapientes, & opera eorum in manu Dei.* Et Sapient. 7. *In manu enim illius & nos, & ſermones noſtri, & omnis Sapientia, & operum ſcientia, & diſciplina*: conſequẽter ad homines nequit eſſe iuſtum, aut iuſtitia ſimplicitèr.

Addit autem D. Th. quod ſuppoſita ordinatione divina, poteſt eſſe meritum hominis ad Deum ſecundum quandam proportionem, quia licèt inter hominẽ, & Deum non poſsit eſſe iuſtitia ſecundum abſolutam æqualitatem, poteſt tamen eſſe ſecundum quandam proportionem, in quãtum ſcilicèt vterque operatur ſecundum modum ſuum: ergo etiã poteſt eſſe meritum ſecundum quãdam proportionem, quam explicat D. Tho. in 2. diſt. 27. q. vnica, art. 3. in corp. dicens: *Attenditur enim æqualitas proportionis, quando æqualiter ſe habet hoc ad illud, ſicut aliud ad alterum: nõ autem maius eſt Deo vitam æternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere, ſed ſicut hoc congruit huic, ita illud illi. Et ideò quædam proportionis æqualitas invenitur inter Deum præmiantem, & hominem merentem.*

Quod autem ad hoc meritum ſecundum proportionem requiratur ordinatio divina, probat D. Tho. quia vt homo operetur ſuo modo, proùt requiritur ad merendum aliquid à Deo, debet à Deo habere virtutem commenſuratam ad ſic operandum; ſed hunc modum, & commẽſurationem virtutis debet homo habere ab ordinatione divina, nam modus, & menſura humanæ virtutis eſt homini à Deo ſic ordinante: ergo meritum hominis apud Deum eſſe non poteſt niſi ſecũdũ præſuppoſitionem divinæ ordinationis: ita ſcilicèt vt id homo cõſequatur à Deo per ſuam operationem, quaſi mercedem, ad quod Deus eſſe virtutem operandi deputavit. Sed etiam res naturales hoc cõſequuntur per proprios motus, & operationes, ad quod à Deo ſunt ordinatæ; differunt tamen, quia creaturæ rationales ſe ipſas movent ad agendũ per liberum arbitrium: vnde ſuæ actiones habent rationem meriti, quod non eſt in alijs creaturis. Hæc autem ordinatio divina de facto includit promiſsionẽ Dei dandi mercedem benè operãtibus, & perſeverantibus vſque in finem, vt conſtat ex Sacra Scriptura. An autem requiratur hæc promiſsio, aut pactum ad meritũm, infra eſt examinandum.

1116 Sed obſervandum eſt, quod ad meritum perfectũ, & ſimplicitèr tale duo requiruntur, primum æqualitas, & condignitas inter meritum, & præmiũ; ſecundum eſt æqualitas, ſeù negatio ſubordi-

ordinationis inter hominem, & Deum præmiantem Et D. Thom. in hoc articulo non negat meritum ſimpliciter ex defectu æqualitatis inter præmium, & meritum vitæ æternæ, ſed artic. 3. concedit meritum de condigno reſpectu gloriæ; meritum autem de condigno dicitur ſimpliciter tale comparative ad meritum de congruo in linea meriti humani in ordine ad Deũ, quamvis ipſum merituh condignum in ordine ad Deũ ſit meritum ſecundum quid comparative ad meritum vnius hominis erga alterum propter defectum æqualitatis inter merentem, & præmiantem, de quo ſolo agit D. Tho in hoc articulo.

Hæc D. Thomæ doctrina viſa eſt Caietano vera, & indubitata, etiam poſt exortum errorem Luthæranorum, & Calviniſtarum negantium meritum hominis reſpectu Dei, vt ipſe ait tom. 3. Opuſcul. tract. 10. cap. 6. Poſteà P. Suarez, & Vazquez, vt ſe opponerent prædicto errori, etiam ſe oppoſuerunt Div. Thom. concedentes meritum ſimpliciter hominis in ordine ad Deũ. Ad quod defendẽdum novas, & oppoſitas opiniones excogitarunt, ſatis contentioſè inter ſe diſcertantes. Nam P. Suarez concedit meritum ſimpliciter de condigno reſpicere præmium dandum à Deo ex iuſtitia commutativa: & ita cõcedit in Deo veram iuſtitiam commutativam, quam nullus Theologus ante ipſum auſus eſt concedere, vt contra ipſum probat P. Vazquez 1. part. diſp. 83. cap. 2. & hic diſput. vlt. cap. 1. Contra vero Vazquez negans Deo iuſtitiam tàm commutativam, quàm diſtributivam defendit meritum ſimpliciter hominis erga Deum, & aſſerit, quod meritum, & merces, ſeù præmium ipſi correſpondens non ſunt materia iuſtitiæ commutativæ, aut diſtributivæ, ſed ſunt materia gratitudinis: & ita vt Deus tribuat mercedem, ſeù præmium meritorum, ponit in Deo virtutem gratitudinis, quã nullus Theologus ante ipſum auſus eſt concedere, vt contra ipſum probat P. Suarez lib. 12. de gratia cap. 33. num. 12. Ex quo vtriuſque imprudentia apparet, quia periti, & prudentis Theologi non eſt, ad defendendum contra hæreticos antiquam fidem Catholicam de meritis, ſeù operationibus meritorijs hominis erga Deum recedere à communi doctrina Theologorum, & confugere ad novas, & confictas opiniones.

1117 Neque valet dicere hoc fuiſſe neceſſarium, quia de fide eſt homines poſſe vere, & propriè, ac ſimpliciter apud Deum mereri, vt ait P. Suarez lib. 12. de gratia, cap. 1. in prima concluſione, quæ fidei doctrina defendi nõ poteſt in ſententia antiqua D. Tho. concedente ſolũ meritum ſecundum quid, & ſecundum quandam proportionem hominis erga Deum. Non, inquam, valet, quia de fide ſolum eſt, quod homo benè poteſt mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ conſequutionem, & gloriæ augmentum, vt contra hæreticos prædictos diffinit Concilium Trident. Seſsione 6. cap. 16. & Can. 32. Et quia meritum vere tale eſt meritum propriè, & nõ metaphoricè ſumptum, nam quod eſt tale metaphoricè, non eſt verè tale, ſicut Chriſtus non eſt verus leo, petra, aut ſerpens, quia ſolum metaphoricè dicitur talis, ideo etiam eſt de fide certum hominẽ poſſe vere, & propriè mereri apud Deum. Cæterum quod homo poſsit mereri ſimpliciter apud Deum non eſt fide certum in omni ſenſu: vox enim *ſimpliciter* æquivoca eſt, nec ſincero animo addita à P. Suarez abſque explicatione in ſua prima concluſione, quam etiam aſſerit vt fide certam traddi a Belarmino lib. 5. de iuſtific. cap. 1. quod falſum eſt, nam P. Belarminus ibi ait: *Nos igitur probavimus id, quod habet communis Catholicorum omnium ſententia, opera bona iuſtorum verè, ac propriè eſſe merita.* Vbi particula *ſimpliciter* deſideratur: & cum Suarez ante prædictam concluſionem referat D. Tho. & Caietanum aſſerentes non dari meritum ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid hominis erga Deum, nõ debuit dicere in concluſione eſſe fide certum dari tale meritum ſimpliciter, non explicata particula *ſimpliciter*. Quę dupliciter ſumitur, primo ita vt *ſimpliciter* ſit idem, ac tale abſolutè, & ſine addito alienante, aut diminuente, in quo ſenſu meritum ſimpliciter eſt idem, ac meritum abſolutè, & verè tale & in hoc ſenſu eſt fide certum. Et ita D. Thom. ſupra quæſt. 21. art. 4. concedit meritum ſimpliciter, & abſolute abſque vllo addito hominis in ordine ad Deum. Secundo *ſimpliciter* idem eſt, ac tale perfectum, & completũ, aut tale omnibus modis: quo

ſenſu

ſenſu ſolus Deus eſt ens ſimpliciter, & omnis creatura eſt ens ſecundum quid, quamvis ſubſtantia creata ſit ens abſolute, & ſimpliciter comparative ad accidens. Et in hoc ſenſu loquitur D. Thom. in hoc art. quia meritum vnius hominis erga alium poteſt eſſe tale ſimpliciter complete, & perfecte, & omnibus modis. Meritum ergo hominis erga Deum nequit eſſe tale ſimpliciter complete, & perfecte, & omnibus modis: nam ad meritum perfectum ſimpliciter requiritur, quod ipſi correſpondeat merces debita ex iuſtitia commutativa, qualiter non debetur merces à Deo.

Quod autem in Deo non poſsit eſſe iuſtitia commutativa, latius oſtendi in tract. de Incarnat. quia hæc iuſtitia includit in ſuo formali conceptu duplicẽ imperfectionem Deo repugnantem. Prima eſt, quod dicit in debitore mercedis, vel præmij poteſtatem abdicãdi dominium perfectum; qui enim debet aliquid ex iuſtitia commutativa, iniuriam faceret creditori non ſolvendo: vt autem poſsit fieri iniuria creditori, requiritur, quod ipſe, & ius ipſius, & merces, & præmium ipſi reddendum non ſit ſub abſoluto & perfecto dominio debitoris; dum enim hæc omnia ſunt ſub eius dominio perfecto, impoſsibilis eſt iniuria, vt patet ratione Philoſophi, & D. Tho. quia eiuſdem ad ſe ipſum, & ad ea, quæ ſunt ipſius vt perfecti domini, nequit eſſe iniuria, cum dominium ſit libera facultas vtendi re ſua abſque iniuria alterius. Et cõſequẽter ſi Deus poſito pacto, & promiſsione dãdi gloriam benemeritis & perſeverãtibus vſq; in finẽ, impleta conditione, ipſis negaret gloriam, eſſet quidem infidelis, non vero proprie iniuſtus, quia nullã iniuriam iuſtis irrogaret, ſed vteretur iure ſuo, quod ipſi competit vt ſupremo domino: ſicut coniugatus, qui facit votum caſtitatis, ſi petat debitum, eſt Deo infidelis, & peccat contra votum, ſed vxori non facit iniuriã, quia vt dominus corporis vxoris vtitur petendo debitum iure ſuo, & vxor ſolvere tenetur, & ita dominium non eſt libera facultas vtendi licite re ſua, ſed vtendi re ſua abſque iniuria alterius.

1118 Nec valet dicere, quod dominium eſt libera facultas vtendi re ſua abſolute, & nulla facta ſuppoſitione: cæterum ſuppoſito pacto, & promiſsione cũ conditione oneroſſa, dominus, retento dominio, poteſt iniuriam facere adimplenti conditionem oneroſſam.

Non, inquam, hoc valet, quia ſuppoſitio deſtruens obiectum formale virtutis, & potentiæ, etiam deſtruit ipſam virtutem, & potentiam antecedentem, ſicut viſio beata deſtruit fidem, & ſpem, & poteſtatem antecedentem ad credendũ, & ſperandum, quia eſt poſſeſsio, & viſio beatitudinis obiectivæ, & ita deſtruit in obiecto eſſe non viſum, & non poſſeſsũ, quod eſt de ratione formali obiecti fidei, & ſpei. Et ſuppoſitio faciens, quod corpus non ſit lucidum coloratum, etiã facit, quod homo non poſsit ipſum videre in tali ſtatu. Et creatura in ſtatu, in quo caret bonitate, non eſt amabilis, quia caret obiecto formali voluntatis: & ideò creaturæ poſsibiles, quia in illo ſtatu carent bonitate, non poſſunt amari à Deo, vt diximus in tractatu de voluntate Dei. Sed obiectum formale dominij, ſeù potentiæ dominativæ eſt vſus abſq; iniuria alterius, vt patet ex diffinitione; ergo ſuppoſitio faciens, quod vſus rei ſit cum iniuria alterius, deſtruit obiectum formale dominij perfecti, & conſequenter deſtruit ipſum dominium perfectũ, ſicut etiam donatio inter vivos tollit dominium, quia ſuppoſita donatione, qui donavit, nequit vti tali re donata abſque iniuria illius, cui donavit.

Verum eſt, quod in prædicta diffinitione ſolum diffinitur dominium perfectum, nã in rebus creatis, in quibus vſus, aut vſufructus diſtinguitur ab ipſa re, in ordine ad ipſas ſæpius invenitur dominium imperfectum diviſum in duobus hominibus, quorum vnus habet dominium directum, & proprietatis talis rei, alteri verò cõcedit dominum vtile vſus, vel vſufructus, aut adminiſtrationem bonorum, & ita per contractum, & conditionem oneroſſam ſuppoſita promiſsione habens dominium perfectum rei poteſt à ſe abdicare ius vtendi, aut fruẽdi re ſua, & ipſum transferre in alium; & tamen vtendo re ſua poteſt alteri facere iniuriam: & conſequenter ſi Deus iniuriam faceret iuſtis vſque in finem perſeverantibus non conferendo ipſis gloriã, ideò hoc eſſet, quia per conditionem, & pactum à ſe abdicaſſet dominium completum & perfectum vtendi iuſtorum meritis, & gloria, & ius ſuũ tranſtuliſſet

in

in tales iuſtos, ac proinde in Deo remaneret dominium imperfectum, diviſum inter ipſum, & iuſtos iuxta cuiuſdam adulatoris dictū: *Diuiſum imperium cum Iobe Cæſar habet*, quod nefas eſt de Deo ſuſpicari, vt dicitur in Pſalm. 94. *Quoniam Deus magnus dominus, & Rex magnus ſuper omnes Deos.* Qui ideò dicitur talis, quia ſuper ea, quæ noſtræ voluntati ſubduntur, dominatur, cum omnia ſubdantur diuinæ voluntati, cum Deus ſub libera ſua voluntate omnia producat, conſervet, dirigat, & gubernet. Id eleganter explicat D. Tho. 3. contra Gentes cap. 1. & ita ſicut implicat, quod aliquid non ſubijciatur diuinæ voluntati, vel quantum ad ſubſtantiam, vel quantum ad vſum, vel vſum fructuum, vel adminiſtrationem, ita etiã implicat, quod dominium, & imperium Dei ſit imperfectum, & diuiſum inter ipſum, & creaturam.

1119 Secunda imperfectio iuſtitiæ commutativę Deo eſſentialiter repugnans eſt, quia in debitore ponit indigentiam, dependentiam, & ſubordinationem reſpectu creditoris: nam debitor ligatur, & conſtringitur à iure creditoris, vt ipſi reddat debitam mercedem, & præmium pro re, aut labore ſuo, quod ſubiectionem, indigentiam, & dependentiam importat in debitore. Et ita ſicut Deo repugnant aliæ virtutes, quę dicunt ſubiectionem & dependentiam ab aliquo ſuperiori, vt ſunt religio, obſervãtia, humilitas, & obedientia: ita etiã ipſi repugnat iuſtitia commutativa ſubijciens Deum creditori, & faciens ipſum indigentem, & aliquo modo dependẽtẽ à creditore.

Et ideò Div. Thom. 1. part. quæſt. 21. articul. 1. ad 3. ait, quod licèt Deus huiuſmodi debitum alicui det, non tamen ipſe eſt debitor, quia ipſe ad alia non ordinatur, ſed potiùs alia ad ipſum. Et ſimiliter 2. contra Gentes cap. 28. ait: *Nullus debet aliquid alicui, niſi per hoc, quod aliqualiter dependet ab ipſo, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cuius alteri debet: ſic enim filius eſt debitor Patris, quia accipit eſſe ab illo: dominus miniſtro, quia ab eo accipit famulatum, quo indiget: omnis homo Deo, à quo bona cuncta ſuſcipimus.* Sed Deus à nullo dependet, neque indiget aliquo, vt ab illo ſuſcipiat: Deus enim non produxit res in eſſe ex aliquo iuſtitiæ debito. Ex quibus præmiſſis ſimiliter infertur, quod Deus non tribuit coronam gloriæ ex aliquo iuſtitiæ debito, aut obligatione proveniente à iure creaturæ: vnde ad denotandum, quod obligatio, & debitum, quod habet Deus dandi iuſtis coronam gloriæ, non provenit formaliter ex iure creaturæ, ſed præcisè ex ordinatione, & promiſſione Dei, dixit D. Auguſtinus, lib. 1. Cõfeſ. cap. 4. cum Deo loquens hæc verba *reddis debita nulli debens.* Et ſimiliter loquitur D. Thom. 1. part. quæſt. 21. art. 1. 1. 2. quæſt. 111. art. 1. ad 2. & in argum. *Sed contra.* Et 3. contra Gent. cap. 29. Sicut Deus dat homini duas manus & duos oculos ipſi debitos, & tamen Deus non debet dare: & tribuit pœnam debitam peccatoribus, quin ipſe debeat pœnam infligere, nam optime poſſet pœnam remittere, aut non tribuere homini duos oculos.

1120 Contendit Pater Vazquez hic diſput. 200. cap. 3. & Doctor Monteſinos diſput. 35. num. 136. Deum poſſe eſſe debitorem iuſtis, aut iuſtis debere vitam æternam, quia ita aliquando loquitur S. Auguſtinus ſerm. 26. de verbis Apoſtoli dicens: *Debitor nobis factus eſt Deus, non aliquid aliud accipiendo, ſed quod ei placuit promittendo.* Et iſto modo loquitur S. Pater in pluribus locis. Propter quod S. Thomas eius Sanctus diſcipulus in 2. diſt. 27. quæſt. 1. artic. 1. ad 1. ait: *Quod Deus non efficitur nobis debitor, niſi forte ex promiſſo.* Sed hæc contentio eſt de modo loquendi: nec enim nos negamus poſſe hoc dici, vt concedit D. Thom. in 4. ad Anibaldum diſt. 26. quæſt. 1. art. 1. ad 1. In rigore tamen ſermonis hæc propoſitio *Deus debet iuſtis dare gloriam* diſtinguitur ab iſta *Deus debet dare gloriã iuſtis*, ſi in prima *Iuſtis* regatur à verbo *debet*, & in ſecunda à verbo *dare*, & prima veriſsima eſt, nã Deus debet implere promiſsũ. Secunda vero eſt falſa, quia *debere alicui* dicit ſubordinationẽ ad alterũ, & conſtituit debitorẽ à iure alterius. Et vt ait P. Vazquez, Deo repugnant debitorẽ conſtitui ab alio, ſic enim eſſet inferior, & ille, qui ipſum debitorẽ conſtitueret, potentior eſſet. Et ideò dicunt S. Auguſtinus, & D. Th. *Quod Deus reddit debitum nulli debens*, vt ipſe P. Vazquez

fatetur. Et quando dicunt Deum debitorem noſtrum factum fuiſſe, vel nobis debet, in illis verbis *nobis debet* vtuntur Laconiſmo, & debet ſupleri verbum *dandi*, vt ſit ſenſus *debitor dandi nobis factus*, & tunc debet dare nobis, ſicut & qui vovit dare eleemoſynam pauperi, ante pauperis acceptationem debet dare pauperi, ſed non debet pauperi, ſed Deo, cui ſe obligavit per votum, quamvis vtendo Lacaniſmo dicatur, quod debet pauperi eleemoſynam, & factus eſt debitor pauperi.

1121 Dicere autem cum Doct. Monteſino, & alijs Deum abſolutè non poſſe eſſe debitorem creaturæ, vt S. Auguſtinus, & D. Thom. dicunt, *nulli debẽs*; ſuppoſita tamen promiſsione glorię ſub conditione onerosa, nõ repugnat, quod Deus conſtituatur debitor creaturæ, nõ ſolum ab intrinſeco ratione ſuæ promiſſionis, ſed etiam ab extrinſeco, ſcilicèt à iure creaturæ prometentis gloriam: ſicut repugnat Deum abſolutè neceſsitari ab obiecto extrinſeco, ſuppoſito tamen, quod velit producere aliquid cũ alio eſſentialiter connexum, qualiter connectitur relativum cum alio correlativo, materia prima cum ſua forma, auxilium efficax cum auxilio ſimultaneo, neceſsitatur divina voluntas, vt velit producere terminum ſic connexum. Quæ neceſsitas divinæ voluntatis non provenit præcisè ab intrinſeco, ſcilicèt ex divino decreto, ſed etiam ab extrinſeco, ſcilicèt ex connexione vnius extremi creati cum alio: nam decretum eiuſdem rationis eſt, quando terminatur ad extremum comparative ad terminum connexum, & quando terminatur ad idem obiectum comparative ad aliud, cum quo non connectitur: & ſicut ex decreto producendi Patrem non neceſsitatur ad producendum equum, vel lapidem, ita ex vi talis decreti pręcisè non neceſsitatur ad producendum Filium, ſed neceſsitas provenit etiam Deo ab extrinſeco, & non ſolum ab intrinſeco ex eo, quod Pater eſt connexus cum Filio, non vero cum equo, aut lapide, quia ſic pater eſt volitus vt productus, vel producibilis à divino decreto.

Hoc, inquam, dicere non eſt ſufficiens, quia Div. Auguſtinus, & Div. Thom. cum aſſerunt, quod Deus nulli debet, loquuntur de facto, & rebus vt nunc: & cum de facto ſit promiſsio dandi gloriam ſub conditione, ſentiunt, quod etiam facta hac ſuppoſitione nulli eſt debitor, ſed ſuo verbo, & promiſsione, quia prædicatum, & attributum dicens in ſuo formali conceptu imperfectionem Deo convenire non poteſt, facta quavis ſuppoſitione, imò ſuppoſitio, ex qua ſequatur, quod Deo imperfectio tribuatur, eſt omninò impoſsibilis, quia Deus omninò eſt incapax imperfectionis. Et ita ſi neceſsitas voluntatis diceret in ſuo formali conceptu imperfectionem, nulla facta ſuppoſitione, poſſet neceſsitari divina voluntas: neceſsitas autem ex ſuppoſitione decreti liberi non dicit imperfectionem, ſed potiùs perfectionem, quia provenit ex immutabilitate, & efficacia divinæ voluntatis. Actus vero & obedientiæ, & humilitatis omninò Deo repugnant, etiam facta quavis ſuppoſitione, quia in ſuo formali conceptu dicunt imperfectionem ſubiectionis, & ſubordinationis ad alterum. Sed eſſe debitorem, conſtrictum, ligatum, & obligatum à iure alterius in ſuo formali conceptu dicit imperfectionem ſubiectionis, & ſubordinationis ad alterum, & eſt quoddam genus ſervitutis, ex gravaminis, & ita debens alteri pecuniam dicitur gravatus ære alieno: ergo hoc debitum, & obligatio Deo repugnat, etiam facta quavis ſuppoſitione, & omninò implicat, quod Deus ſe libere in tali ſtatu conſtituat.

1122 Reſpondent contrarij, quod eſſe debitorem, obligatum à iure alterius, ſi ius alterius dependeat infieri, & conſervari ab ipſo debitore, non dicit in ſuo formali conceptu imperfectionem repugnantem ſupremo domino, quia non dicit dependentiam Dei à creatura, cum potiùs ius creaturæ infieri, & conſervari dependeat à Deo; nec dicit ſubordinationẽ ad creditorem vt ad dominum ipſius, nam creditor obligans alterum non eo ipſo eſt perſonæ obligatæ dominus; & ſupremo domino ſolum repugnat reſpicere alterum vt dominum ſuum. Cæterum ſubijci alteri vt ſuperiori per humilitatem, vel vt Prælato, aut Iudici per obedientiam dicit in ſuo formali conceptu imperfectionem repugnantem

ſu-

ſupremo Principi, Iudici, aut Legiſlatori, qualis eſt Deus. Et ſi creatura poſſet Deo aliquid præcipere, eius iuriſdictio, & ſuperioritas non poſſet dependere à Deo infieri, & conſervari, quia non ſtat ſuperioritas ad aliquem cum dependentia à ſubdito, vel inferiori: & ita ſubiectio ad alterum vt Prælatum, & Iudicem in ſuo formali conceptu imperfectionem importat, à qua ex nulla ſuppoſitione depurari poteſt, ac proinde nequit Deo abſolutè, aut ex aliqua ſuppoſitione competere.

1123 Hæc tamen ſolutio eſt inſufficiens: primo, quia intelligi non poteſt, quod ſit in Deo debitum, & obligatio iuſtitiæ proveniens à iure creaturæ, & quod tale ius creaturæ ſit ſub dominio Dei, ab ipſo infieri, & conſervari dependens, quia vt ait D. Thom. 2. 2. quæſt. 80. artic. 1. obligatio, aut debitum neceſsitatem importat in debitore ad ſolvendum, quod debet: qui enim tribuit aliquid abſque aliqua morali neceſsitate, omninò gratiosè, & liberaliter tribuit per virtutem liberalitatis, aut miſericordiæ; ſed habens in ſua poteſtate, & dominio ius alterius ab ipſo dependens infieri, & conſervari nulla neceſsitate conſtringitur ad tribuendum ipſi, quod tali iuri debetur, nam abſque vllo peccato poteſt non tribuere debitum tali iuri, extinguendo ius, vel ſimpliciter, vel pro illa vice tantum: ergo impoſſibile eſt, quod debitor ſit obligatus à iure alterius, & quod ſimul habeat in ſuo dominio, & poteſtate ius alterius ab ipſo infieri, & conſervari dependens, & conſequenter Deus, retento ſupremo dominio cuiuſvis iuris creaturæ obligari non poteſt à iure creaturæ, ſed præcisè poteſt obligari ab intrinſeco ex vi ſuæ ordinationis, & promiſsionis.

Secundo. Quia debitum, & obligatio proveniens à iure creaturæ imperfectionem dicit, quamvis tale ius creaturæ infieri, & eſſe dependeret à Deo, quia eſt quædam repaſsio ab extrinſeco proveniens, quæ ſemper invenitur in commutativa iuſtitia, vt dixit Philoſophus in 5. Ethic. nam per tale debitum, & obligationem privatur Deus perfecta libertate morali, quæ ipſi naturaliter competit vt ſupremo domino potenti libere dare, aut negare, quodcumque voluerit abſque iniuria alterius, & ita hęc obligatio privat Deum perfecto dominio, vt probatum eſt. Deum autem ab aliquo privari ſua perfecta libertate morali, & perfecto dominio in ſuo formali conceptu dicit imperfectionem Deo repugnantem, etiam facta quavis ſuppoſitione.

Tertio. Quia debitor formaliter vt talis reſpicit creditorem, à cuius iure obligatur, tanquam dominum, quia vt ait Div. Thom. 3. contra Gentes cap. 1. ſuper ea, quæ noſtræ voluntati ſubduntur, dominamur; debitor autem vt talis ſubditur liberæ voluntati creditoris potentis remittere, & non remittere tale debitum, & ita dum debitum non ſolvitur, obligatio debitoris infieri, & conſervari dependet à libera voluntate creditoris, & conſequenter debitor, vt talis eſt, ſub dominio, & poteſtate creditoris & reſpicit creditorem vt dominum ſuum quantum ad illud debitum, & obligationem. Cum autem ſupremo domino repugnet reſpicere alterum vt dominum, ſic & ſupremo Iudici, Legislatori, & Prælato repugnat reſpicere alterum vt Iudicem, Legislatorem, & Prælatum: & conſequenter repugnat Deo debitum, & obligatio ex iure hominis adverſus Deum.

Exemplum autem de creatura eſſentialiter cum alia connexa ex ſuppoſitione, quod Deus velit ipſam producere, obiectivè neceſsitari divinam voluntatem, eſt falſum, & expreſsè contra Div. Thom. 2. contra Gentes cap. 29. Nam cum dixiſſet, quod ſi tale vniverſum Deus facere voluit, debitum fuit ſolem, & aquam facere: & ſi animalia, & plantas eſſe voluit, debitum fuit, vt cœleſtia corpora faceret, ex quibus conſervantur: & ſuppoſito, quod Deus hominem facere voluit, debitum ex hac ſuppoſitione fuit, vt animam, & corpus in eo coniungeret. Subditque: *In quibus omnibus, ſi rectè attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, ſed ſuæ diſpoſitioni implendæ.* Et infra repetit. Cum enim Deus per ſcientiam ſimplicis intelligentię cognoſcat res eſſentialiter, & inter ſe con-

connexas in ſtatu poſsibilitatis, per idem decretum vult vtrumque producere, cum ſolum hoc modo ſint poſsibiles, & impoſsibile ſit vnam produci ſine alia, & Deus vult producere res modo, quo ſunt poſsibiles. Et ita cum dicitur, quod ex ſuppoſitione, quod Deus voluit dare auxilium efficax, neceſsitatur, vt velit dare concurſum ſimultaneum, neceſsitas totaliter ſumitur ab intrinſeco ex ipſo decreto divino, quo Deus ſimul voluit vtrumque producere: & iſta eſt neceſsitas conſequens ſumpta ex ipſo decreto libero Dei, & adæquate ab intrinſeco proveniens, quamvis requirat vt connotatum extrinſecum eſſentialem connexionem vnius rei cum alia. Vtrãque imperfectionem iuſtitiæ commutativæ complexus eſt S. Bernardus ſerm. 1. de Annuntiatione dicens: *Neque talia ſunt hominum merita, vt propterea vita æterna debeatur ex iure, aut Deus iniuriam aliquam faceret, ſi eam non donaret*: id eſt, vt propterea vita æterna debeatur à Deo ex iure hominis obligante ipſum Deum. Non enim vult negare S. Bernardus, vt contendunt hæretici, ius noſtrorum meritorum in ordine ad gloriam, quæ meritis debetur tãquam corona iuſtitiæ, vt cum Apoſtolo ponderat S. Doctor lib. de gratia, & lib. arbitrio ad finem obſervans, quod gloriam appellat Apoſtolus depoſitum ſuũ 2. ad Timoth. 1. dicens: *Quia potens eſt depoſitum meum ſervare in illum diẽ.* Et ſubdit S. Bernardus: *Dei promiſſum ſuum appellat depoſitum, promiſſum quidem ex gratia, ſed iam ex iuſtitia per ſolvendum.* Et ſuum appellando, ſatis explicuit Apoſtolus ſibi eſſe debitum ex iuſtitia: nam vt ait D. Thom. 1. part. q. 21. artic. 1. ad 3. vnicuique debetur, quod ſuum eſt. Vnde Concilium Arauſicanum, can. 10. ait: *Meretur merces bonis operibus, ſi fiant, ſed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant.* Solum enim vult Sanctus Bernardus non eſſe in noſtris meritis ius adverſus Deum, ita vt Deus ab ipſo iure creaturæ conſtituatur debitor ligatus, & conſtrictus ad reddendum præmium. Et ideò ſubdit, quod Deus nullam iniuriam faceret iuſtis, ſi ipſis negaret gloriam. Sicut etiam D. Auguſtinus in Pſalm. 70. ait: *Si Deus damnaret iuſtum quis ei diceret, quid feciſti? Quanta ergo miſericordia, vt iuſtificet iniuſtum?* Nam etiam ſuppoſita promiſsione Dei, adhùc manet Deus cum ſuptemo, & perfecto dominio omnium rerum, & nulli poteſt facere iniuriam, vtendo re ſua, proùt ipſi placuerit. Et ita ſi non tribueret gloriam promiſſam iuſtis, eſſet infidelis, nullam tamen iniuriam faceret iuſtis, quia reddit debitum nulli debens.

1124 Sed contra obijcies, quod Div. Thom. 2. 2. quæſt. 106. artic. 1. ad 2. ait: *Quod retributio proportionalis pertinet ad iuſtitiam commutatiuam, quãdo attenditur ſolum debitum legale, puta ſi pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuatur*; ſed retributio pro noſtris meritis eſt proportionalis ſecundum illud ad Romanos cap. 2. *Reddet vnicuique ſecundum opera eius.* Et 1. ad Corinth. cap. 1. *Vnuſquiſque mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem*; & talis promiſsio eſt firmata pacto, cum Deus promiſerit dare gloriam benemeritis, & benè operantibus, ſi perſeveraverint vſque in finem: ergo retributio gloriæ pro noſtris meritis fit à Deo per veram, & rigoroſam iuſtitiam commutativam. Confirmat. hoc, quia D. Thom. 2. 2. quæſt. 61. artic. 2. ait: Forma divini iudicij attẽditur ſolũ ſecũdum rationem commutativæ iuſtitiæ, proùt ſcilicèt recompenſat præmia meritis, & ſupplicia peccatis: ergo ſentit D. Thom. Deum præmiare merita noſtra ex iuſtitia commutativa.

Reſp. maiorem eſſe veram inter perſonas capaces abdicationis dominij perfecti, & obligationis provenientis ab extrinſeco iure alterius, de quibus loquitur D. Thom. falſa eſt vero reſpectu Dei. Ad confirmationem reſpõd. quod vt docet D. Thom. in 4. diſt. 26. quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 1. quamvis commutativa iuſtitia ſecundum propriam acceptionem Deo competere non poſsit, quia tamen modus commutativæ iuſtitiæ reperitur in Deo reſpectu creaturæ, quatenus reddit tantum pro tanto, & ideò loco citato in confirmatione ait, quod forma divini iudicij attenditur ſecundum rationem, ſeù modum iuſtitiæ commutativæ, non quia ſit iuſtitia commutativa ſecundum ſubiectum, nam in ſententia Div. Th. iudiciũ eſt actus iuſtitiæ diſtributivæ exiſtentis in iudice, vt infra dicemus, quia tamen iuſtitia diſtributiva Dei habet

bet modum commutativæ in ipſa aliquo modo invenitur circa paſſum, quod invenitur in iuſtitia creata, quæ eſt purè diſtributiva, & ſic ſolvit D. Thom. argumentum, & certe hoc teſtimonium Div. Thomæ breve, & obſcurum inſufficiens eſt ad aſſerendum D. Thomam conceſſiſe in Deo iuſtitiam commutativam, cũ expreſsè illam neget 1. p. quæſt. 21. art. 1. & primo contr. Gēt. cap. 93. & in 2. diſt. 27. quæſt. 1. art. 3. & in 4. diſt. 46. quæſt. 1. art. 2. & ſuper Dionyſium de divinis nominibus cap. 8. lect. 4.

Defenditur ratio D. Thomæ contra Patrem Vazquez.

1125 EX dictis conſtat Deum non reddere mercedem, aut præmium ex iuſtitia commutativa: ad efficaciam tamen rationis D. Thomæ reſtat probãdum, quod merces, ſeù præmium ſimpliciter tale eſt, quod alicui redditur ex iuſtitia commutativa, ſicut reddere iuſtum prętium pro re accepta eſt actus iuſtitiæ commutativæ. Quod principium aſſumit D. Tho. in hac ratione, & ſupra quæſt. 21. artic. 3. & 4. & in 2. diſt. 18. quæſt. 1. artic. 2. Quod principium negat P. Vazquez hic diſput 213. cap. 5. n. 25. dicens nõ ſolum nõ requiri ad rationem meriti ſimpliciter debitum iuſtitię commutativæ, aut diſtributivæ, ſed etiam quotieſcumque actione aliqua acquiritur ius iuſtitię ad compenſationem, ei actioni non ineſſe veram rationem meriti, niſi in latiſsima, & impropria ſignificatione.

Quod probat numero ſequenti, quia ratio meriti non eſt ſolum in valore, qui pretio æſtimari debeat, cum etiam in vino, & oleo ſit valor pretio æſtimabilis, & tamen in eis nulla eſt ratio meriti: ſed formalis ratio meriti conſiſtit in valore bonitatis moralis, quæ laude, aut aliquo huiuſmodi remuneretur, & conſequenter ratio meriti non attenditur in materia iuſtitię, quæ poſtulat ſolutionem ex iuſtitia. Nam cum materia iuſtitiæ in datis, & acceptis, & quocunque alio modo ſit pecunia, vel id, quod pecunia, tanquam pretio æſtimatur, ſolutio debiti ex iuſtitia eſt pecunia, vel quid pretio, & pecunia æſtimabile: & ita merces debita labori ex iuſtitia pecunia erit, vel quidquam pecunia computabile; ſicut labor ipſe; alioquin nulla erit obligatio, aut ſolutio ex iuſtitia. Contra vero cum propria ratio meriti, quæ actionibus ſolum humanis bonis competit, non ſit quid pretio æſtimabile, aut valorem habens pecuniæ, aut pretij, ſed laudis, vel ſimilis remunerationis, non ſolum non requirit obligationem iuſtitiæ, ſed extra illam omninò eſt.

Quod confirm. exemplo militis, qui duplici modo meretur à Principe; primo quidem latiori ſignificatione, & impropria meretur ſtipendium, de quo convenit cum Rege, locando ei operas ſuas, ſicut poſſet locare ad excolendum agrum: & hoc genus meriti eſt in materia iuſtitiæ potius habens rationẽ valoris æſtimabilis pretio, quam meriti. Deinde meretur à Rege aliquem honorem, aut præmium propter egregium aliquod facinus, ad quod iure conventionis non tenebatur: & hoc eſt propriè meritum, quia præmium ipſi correſpondens non tàm eſt pecunia, quàm laus, aut honor, aut quid ſimile. Ex quo infert, quod ratio meriti eſt proprietas actionis humanæ ſtudioſæ, cui ex gratitudine, aut ex gratia in officio ſolum laus, aut gloria, aut aliquid ad eam ſpectans retribuitur: & ita Deus ex gratitudine merita iuſtorum recompenſat.

1126 Hoc eſt totum fundamentum huius Authoris ad recedendum à communi Theologorum ſententia, in quo nihil ſolidum, aut ingenioſum invenitur, ſed mera audacia immutando ſignificationes terminorum. Meritum enim, & merces in primaria, & propria ſignificatione pertinet ad materiam iuſtitiæ, & meritum ſignificat opus dignum mercede, pretio, aut pecunia æſtimabilè: nam ipſe Vazquez ibi num. 34. ait: merces, vt teſtatur Varro lib. 4. de lingua Latina, & alij eiuſdem linguæ periti *a merendo*, *etære* dicitur; *æs* autem retribuitur tanquam ſtipendium iuſtum, & æquale laboris diurni, aut longioris temporis: & ita Sanct. Auguſtinus Epiſtol. 105. ſatis ante medium ait: *Quod eſt merces operanti homini, militanti ſtipendium.* Hinc autem nomen *merces* transfertur, & vſurpatur ad ſignificandum præmium iuſtum, & æquale, quod bonis operibus iuſtorum redditur, & eo ſignificatur vita æterna;

Hæc ſunt eius verba. Ex quibus conſtat, quod merces primario ſignificat æs, ſeù pecuniam, aut aliquid pecunia æſtimabile, quod datur pro labore; ſed meritum, & merces correlative dicuntur, vt patet ex ethimologia nominis, vt fatetur ibi Vazquez numero 5. ergo meritum in primaria ſignificatione eſt labor, vel opus dignum mercede pecuniæ, aut alicuius pecuniæ prætio æſtimabilis; ſed meritum pecuniæ, aut rei pecunia æſtimabilis eſt in materia iuſtitiæ, vt fatetur ipſe Vazquez: ergo falſo aſſerit, quod quotieſcumque actione aliqua acquiritur ius iuſtitiæ ad compenſationem, ei actioni non ineſſe veram rationem meriti, niſi in latiſsima, & impropria ſignificatione, & ita mutat ſignificationes terminorum, primariam, & propriſsimam ſignificationem appellando impropriam, & latiſsimam.

Et in Sacra Scriptura pecunia, quæ datur alicui ex iuſtitia pro ſuo labore, merces dicitur Levitici 19. *non morabitur apud te merces mercenarij vſque ad mane.* Et Matthęi cap. 20. *Voca operarios, & redde illis mercedem ſuam.* Et 1. ad Timoth. cap. 5. *Dignus eſt operarius mercede ſua.* In quibus verbis nullus ex Expoſitoribus Sacræ Scripturę dixit, quod hæc merces pecuniaria ex iuſtitia debita ſit talis improprie, & in latiſsima ſignificatione, ſed potius eſt primaria ſignificatio mercedis: cum ergo meritum, & merces in primaria ſignificatione pertineant ad materiam iuſtitię, etiam ad materiam iuſtitiæ pertinent, prout extenſa eſt ſignificatio ad mercedem, & meritum iuſtorum, alias gloria impropriè, & metaphoricè diceretur merces, vt dicebat Calvinus, quem ibi reijcit Vazquez numero 7. nam vſurpare nomen mercedis propriè ſignificans retributionem iuſtitiæ pro retributione gratitudinis, eſt vocis alienatio à propria ad impropriam ſignificationem.

Secundo reijcitur, quia falſo Vazquez coarctat materiam iuſtitiæ commutativę ad pecuniam, vel ad rem prętio, aut pecunia æſtimabilem, nam etiam extenditur ad materiam non prętio æſtimabilem, vt patet in commutatione rei purè ſpiritualis pro alia purè ſpirituali cum pacto; ſicut cum vnus Sacerdos dicit alteri: dic hodie Miſſam pro mea intentione, & cras ego dicam pro tua, & cum maritus dicit vxori, fac votum caſtitatis, & ego etiam faciam, impleta enim conditione conſurgit obligatio iuſtitiæ commutativæ ad implendi promiſſum, quāvis Miſſa, & votum caſtitatis non ſit aliquid prętio æſtimabile. Vnde ex eo, quod gloria ſit materia ſpiritualis non æſtimabilis prętio, aut pecunia, non rectè infertur, quod non pertineat ad materiam iuſtitiæ.

Tertio etiam falſo aſſerit actum, & laborem humanum non habere rationem meriti in ordine ad mercedem prętio æſtimabilem, ipſam tamen habere in ordine ad laudem, & honorem. Tum quia etiam laus, & honor ſunt aliquid prętio æſtimabile, & ita eſt ſimonia promittere alicui bonum ſpirituale, vel ſpirituali annexum, ſi ipſum honoraverit, vel laudaverit coram talibus perſonis. Vnde laus, & honor eſt obſequium à lingua, & pertinet ad materiam iuſtitiæ, ſi pacto firmetur, vt ait D. Thom. 2. 2. quæſt. 68. artic. 5. Tum etiam, quia laus, & honor ſæpius debentur ex iuſtitia iuxta morem, & conſuetudinem patriæ. Vnde in exhibitione honoris poteſt eſſe acceptio perſonarum, vt ait Div. Thom. 2. 2. quæſt. 63. artic. 3. quod eſt pactum contra iuſtitiam diſtributivam, vt ait D. Thom. artic. 1. & poteſt eſſe peccatum contra iuſtitiam commutativam, vt ibi Mag. Bañez art. 3. quia iniuriam facio alteri non tribuenda titulum, & honorem ipſi debitum iuxta patriæ conſuetudinem: ergo ex eo, quod actus habeat rationem meriti, ſecundum quod eſt laudabilis, & eſt dignus laude, & honore, non recte infertur, quod non pertineat ad materiam iuſtitiæ.

Per quod apparet ſolutio exempli adducti de milite, quod falsū eſt quoad vtramque partem: nam vere, & propriè meretur ſtipendium quotidianum, & ſuppoſita lege, aut conſuetudine tribuendi ſtrenuè militantibus aliquod præmium honorificum, Rex ex iuſtitia diſtributiva ſaltem tenetur tale præmium ſtrenuè militanti.

1127 Difficilior eſt 2. pars, an ſcilicèt meritum

meritum, & merces extrinseca sint in propria significatione ad materiam gratitudinis, ita vt exhibitio gratiæ, aut beneficij habeat propriè rationem meriti in ordine ad alium hominem, vel in ordine ad Deum, & id, quod tribuitur ex obligatione gratitudinis, dicatur merces, seù præmium. Donum ex gratitudine dicitur *Antidora*, & eius collatio dicitur *Antidoralis donatio*, aut remuneratio. Affirmantem sententiam tenent cum Vazquez, Mag. Lorca, Montesinos, Magist. Araujo, Oviedo, & alij asserentes Deum remunerare merita iustorum ex gratitudine.

Sed in Deo non dari virtutem gratitudinis defendunt Suarez, Gonet, & communiter Thomistæ asserentes Deum remunerare merita ex iustitia distributiva. Quæ sententia vera est. Sed quia partim est quæstio de voce, sciendum est, quod Caietanus explicans terminos in hoc articulo ait, quod meréri primo in servitijs inventum videtur, quibus homines mercedem merentur; in quibus primo merces nominata apparet. Vnde mercenarij dicti sunt, qui vt mereantur mercedem, serviunt. Verum à servitijs ad obsequia, & beneficia extensum experimur, dum & obsequentes, & beneficentes benemeritos de nobis, seù republica vocamus.

Hanc extensionèm meriti ad obsequia gratuita, & beneficia esse alienatam, aut translatam à propria ad impropriam significationem satis explicat Caietanus, dum inferius asserit, quod exhibitio meriti, & redditio mercedis sunt actus ad alterum secundum æqualitatem rei ad rem, scilicèt meriti ad mercedem, & è converso; & ideò ad rationem meriti exigitur ratio iusti: cum autem hæc ratio iusti, & æqualitatis rei ad rem non observetur in recompensatione beneficij, & obsequij gratuiti, nam gratitudo inclinat ad tribuendum plus, quam sit acceptum, vt ait D. Thom. 2. 2. quæst. 106. articul. 6. consequenter obsequijs, & beneficijs non convenit propriè ratio meriti vnius erga alium, sed solum in operibus iuste, aut ex iustitia debetur merces, seù præmium.

Vnde Div. Thom. 3. part. quæst. 49. artic. 6. ait: *Quod meritum importat quandam æqualitatem iustitiæ. Vndè & Apostolus dicit ad Roman. capite 4. ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Id autem, quod tribuitur ex gratitudine, nunquam appellatur merces, neque præmium, neque qui intuitu Antidoralis remunerationis beneficium confert, dicitur mercenarius, sed Antidora, & Antidoralis remuneratio verè habet rationem gratiæ respectu benefactoris, in quo non est ius iustitiæ ad exigendam remunerationem: & ideò mutuans alteri pecuniam, aut tribuens beneficium Ecclesiasticum in spe remunerationis Antidoralis, dum tamen non deducatur in pactum, non est vsurarius, vt ait Div. Thom. 2. 2. quæst. 78. artic. 2. neque simoniacus iuxta communem sententiam, & ita non peccat contra illud Christi Domini: *Gratis accepistis, gratis date*, quia verè datur gratis benefactori donum ex gratitudine, cum in benefactore non sit ius ad exigendam remunerationem, neque ipsi datur actio coram iudice ad postulandum remunerationem, quamvis in beneficiato sit debitum honestatis obligans sub veniali, aut mortali ad recompensandum beneficium, solum autem debitum legale, & civile tribuens ius ad exigendam recompensationèm tollit rationem gratiæ, & beneficij gratuiti.

1128 Quod vt meliùs intelligatur, sciendum est ex Div. Thoma 2. 2. quæst. 31. articul. 3. ad 3. quod duplex est debitum, vel res debita alicui; vnum quidem, quod non est numerandum in bonis eius, qui debet, sed potiùs in bonis eius, cui debetur, puta si aliquis habeat pecuniam, aut rem aliquam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, aut aliquo simili modo debitam ex iustitia: & quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum, quam ex eo benefacere coniunctis, & propinquijs. Aliud autem est debitum, quod computatur in bonis eius, qui debet, non eius, cui debetur, puta si debeatur non ex iustitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, sicut contingit in beneficijs

gratè ſuſceptis; nullius autem benefactoris beneficium eſt ſicut parentum: & ideò parentes in recompenſandis beneficijs ſunt omnibus alijs præferendis.

Cum ergo debitum ex gratitudine non computetur in bonis benefactoris, ſed in bonis beneficiati, conſequenter reddere debitum ex gratitudine vere habet rationē gratiæ, aut beneficij gratuiti reſpectu benefactoris, cui redditur: merces vero debita ei, qui operatur, cōputatur in bonis eius, cui debetur; nam ipſi competit ius, & actio ad exigendam mercedem debitam: *Et qui actionem habet ad rem, rem ipſam habere videtur*, vt dicitur Reg. 15. ff. de Regul. Iuris. Et ideò merces dicitur eſſe operātis iuxta illud Matth. 20. *Redde illis mercedem ſuam.* Et infra: *Tolle, quod tuum eſt, & vade.* Quia vnicuique debetur ex iuſtitia, quod ſuum eſt, vt ait D. Tho. 1. part. quæſt. 21. art. 2. ad 3. & conſequenter ratio mercedis, & præmij diverſa eſt à dono *antidorali*, quod redditur in gratiarum actionem: & conſequenter meritum reſpiciens mercedem, aut præmiū diverſa eſt à beneficentia, ſeù collatione beneficij gratuiti, quæ reſpicit antidoralem remunerationem. Et ita S. Th. in 3. diſt. 18. quæſt. 1. art. 2. in corp. & in 4. diſt. 15. quæſt. 1. art. 3. q. 2. & de verit. quæſt. 26. art. 6. & de virtutibus quæſt. 1. art. 1. ad 2. diffinit meritum condignū, quod ſcilicèt eſt *actio humana, cui iuſte, ſeù ex iuſtitia debetur merces.* Quæ diffinitio non convenit beneficentiæ, aut collationi beneficij gratuiti.

Confirmatur hoc ex alia differentia, quæ verſatur inter debitum iuſtitiæ, & gratitudinis. Nam vt ait D. Tho. 2. 2. q. 106. art. 4. ad 1. debitum legale iuſtitiæ eſt ſtatim ſolvendum, alioquin non eſſet conſervata iuſtitiæ æqualitas, ſi vnus retineret rem alterius abſque eius voluntate; ſed debitum morale gratitudinis dependet ex voluntate debentis: & ideò oportet reddi debito tempore, ſecundū quod exigit rectitudo virtutis, & virtus gratitudinis exigit non recompenſare ſtatim beneficium, ſed tempore cōgruo, & opportuno, vt ait ibi D. Tho. cum Seneca aſſerente: *Qui nimis cupit cito ſolvere, invitus debet: qui invitus debet, ingratus eſt.* Et iterum: *qui feſtinat reddere, non animum habet grati hominis, ſed debitoris.* Merces autem, & præmiū debitum meritis, & laboribus ſtatim ac debetur, debet ſolvi, vt dicit D. Th. 4. contra Gent. cap. 92. ex illo Levitici 19. *Nō morabitur apud te merces mercenarij tui vſque ad mane.* Et Deus ſtatim, ac homo eſt diſpoſitus, tribuit præmium, & mercedem: ergo præmium, & merces non debentur ex gratitudine, ſed ex iuſtitia.

Confirm. ex alia differentia. Vt enim ait S. Tho. in hoc art. ad primum, homo in quantum propria voluntate facit id, quod debet, meretur præmium, aut mercedem, alioquin actus iuſtitiæ, quo quis reddit debitum, nō eſſet meritorius, imò cæteris paribus actus debitus ex obediētia, aut voto eſt magis meritorius, & famulus meretur faciendo, quod dominus præcipit; at vero tribuens, quod debet, non eſt dignus antidotali remuneratione, vt docet D. Tho. in 4. diſt. 22. quæſt. 1. art. 2. nam gratiarum actio debetur liberali dationi, aut donationi, non vero dationi debitæ: ergo diverſa eſt ratio, meriti, & beneficij recompenſandi ex gratitudine.

Confirmatur ex alia differentia. Quia ſcilicèt operari, & laborari intuitu mercedis, & præmij non tollit rationem meriti, vt inter homines conſtat: neque tollit rationem meriti in ordine ad Deum iuxta illud Pſalm. 118. *Inclina vt cor meū ad faciendum iuſtificationes tuas in æternū propter retributionem*: dum tamen non diligatur Deus propter mercedem tanquam propter rationem formalem amādi ipſum, cum Deus debeat amari propter ipſum ſuper omnia vt ita ſpes præmij ſolum ſit motivum impulſivum ad exercendum amorem Dei, & alios actus meritorios, vt docet S. Tho. 2. 2. quæſt. 27. art. 3. & in 3. diſt. 29. quæſt. 1. artic. 4. At vero exhibere beneficium, aut gratuitum obſequium intuitu retributionis tollit rationem beneficij, & doni, cui debeatur gratiarum actio, quæ ſolū debetur beneficio provenienti à beneficētia, quæ eſt actus charitatis, vel à liberalitate, exhibitio autem beneficij propter retributionem provenit ab amore proprio concupiſcentiæ: vnde propriè non habet rationem doni. Nam vt ait D. Th. 1. part. quæſt. 38. art. 2. donum propriè eſt actio irredibilis ſecundum Philoſ. id eſt: *Quod non datur intentione retributionis.* Et ideò dixit Chriſtus Lucæ 14. *Cum facis prandium, aut cœnam noli vocare amicos*

cos tuos, neque fratres, neque cognatos. In quibus verbis, vt ait D. Thom. 2. 2. quæſt. 31. artic. 3. ad primum, nõ prohibet Deus ſimpliciter, vocare amicos, aut conſanguineos ad convivium, ſed vocare eos ea intentione, quod te ipſum reinvitent; hoc enim nõ erit charitatis, ſed cupiditatis. Et de illo, qui exhibet beneficia, vt ſolum procuret ſuam vtilitatem, dixit S. Tho. cum Seneca 2. 2. quęſt. 106. art. 3. ad 3. quod eo loco habendus videtur, *quo, qui pecori ſuo pabulum proſpicit*: ergo diverſa eſt ratio meriti, & beneficij.

Denique confir. quia ſi ratio meriti conſiſteret in dono, aut obſequio gratuito recompenſando ex gratitudine, non ſolum meritum condignum, & æquale remunerationi, ſed etiam meritum congruum inferius remuneratione vere, & ſimpliciter haberet rationem meriti, quod eſt contra Div. Thom. & omnes Theologos. Sequela probatur, quia gratuitum obſequium, aut donum, quantumvis minimum, eſt ſimpliciter, & abſolutè gratia, & donatio remuneranda ex gratitudine dono ſuper excedenti, quia in materia gratitudinis non requiritur æqualitas, ſed potius requiritur remuneratio excedens beneficium: & ita meritum congruum ex defectu æqualitatis non eſſet tale impropriè, & ſecũdum quid, immo & maiori proprietate haberet rationem meriti, quam meritum condignum; nam beneficium pertinens ad materiã gratitudinis exigit inęqualitatem cum remuneratione, quæ cõvenit merito congrui, non vero merito cõdigni. Quod conſequẽter concedere tenetur Vazquez aſſerens meritum in materia iuſtitiæ eſſe impropriè tale, & in latiſsima acceptione, nam obſequium, aut beneficium, vt recompenſandum per ęqualem recompenſationem non pertinet ad materiã gratitudinis, ſed ad materiam iuſtitiæ, vt patet in eo, qui beneficentiam alteri exhibet mutuãdo gratis pecuniam; hoc enim beneficium, vt ſolvendum per reſtitutionem æqualis pecuniæ pertinet materiam iuſtitiæ, & à virtute iuſtitiæ provenit eius compenſatio, vt docet D. Th. 2. 2. quæſt. 106. artic. 5. & conſequenter vt reſpicit ęqualem compenſationem, pertinet ad materiam iuſtitiæ, & conſequenter erit meritum ſecundum quid, & impropriè.

Vbi obiter obſervanda eſt æquivocatio vocis *condigni*, nam vt applicatur merito, ſignificat æqualitatem cum mercede, aut præmio, quia facit hominem dignum præmio ex iuſtitia; vt vero applicatur gratuito obſequio, aut beneficio, non ſignificat æqualitatem cũ remuneratione, ſed potius inæqualitatẽ, & inferioritatẽ reſpectu remunerationis, nàm exhibẽs beneficiũ vt quatuor dignus eſt, vt accipiat remunerationẽ vt quinque, cũ gratitudo ſemper inclinet ad rettribuendum aliquid amplius, quam ſit receptũ; vnde inter beneficium, & remunerationem ſolum invenitur proportionalitas, ita vt ſic ſe habeat beneficium ad benefactorem, ſicut remuneratio ad beneficiatum, nam ſi pauper exhibeat diviti, & nobili obſequium gratuitum parvi momenti, vt potum aquæ frigidæ, tale obſequium eſt dignum remuneratione maioris æſtimationis, vt divitẽ, & nobilem decet: vnde ſi ſolum redderet æquale prætium, eſſet ingratus, & à fortiori Deꝰ eſſet ingratus, ſi remuneraret merita ex debito morali gratitudinis, & ſolũ præberet pręmium ęquale meritis: nam debitum morale gratitudinis Deum obligaret ad tribuendam remunerationem maximè ſuperexcedentem, vt congruit Divinæ maieſtati.

In Deo non datur virtus gratitudinis.

1129 ADmiſſo tamen, quod ratio meriti, & mercedis inter homines pertineret formaliter ad materiam gratitudinis, hoc tamen admitti non poteſt inter Deum, & homines, nam in primis, Deus cõfert homini innumera beneficia, pro quibus homo tenetur Deo gracias agere; & tamen Deus eſſet incapax merẽdi aliquid ab hominibus, vt omnes fatentur: tum quia merens reſpicit præmiantem, vt aliquo modo ſuperiorem, quod Deo repugnat. Tum etiam quia præmium, vel merces eſt, quod alicui redditur in bonũ ipſius, vt ait D. Thom. in 3. diſt. 39. q. 1. art. 4. homo namq; non poteſt aliquid Deo tribuere, quod in eius bonum cedat, quia ipſe Deus eſt omne bonũ ſumme perfectum iuxta illud Exodi 33. *Ego oſtendam tibi omne bonum.* Et quia eſt cõpletiſsimè, & perfectiſsimè beatus, nullo extrinſeco bono indiget iuxta illud Pſalmi 15. *Deus meus es tu, quoniam bonorum*

norum meorum non eges. Cum ergo Deus ſit capax benefaciendi, & incapax merendi; benefacere, aut exhibere beneficium non eſt idem, ac mereri.

Similiter ex parte hominis mereri aliquid à Deo non eſt Deo exhibere beneficium, pro quo Deus ex gratitudine tribuat præmium, quia recompenſatio gratitudinis reſpicit gratiam, & beneficium exhibitum, vt docet D. Tho. 2. 2. quæſt. 106. art. 1. & ſequenti. Nam ſolum benefactoribus debetur gratiarum actio; ſed homo nequit Deo benefacere, aut exhibere beneficium: ergo Deus nequit ex gratitudine remunerare hominum merita. Min. probatur. Tum quia benefacere eſt ſuperioris reſpectu inferioris: vnde beneficiatus reſpicit benefactorem vt ſuperiorẽ, & vt principium ſuum aliquo modo, vt docet ibi D. Thom. artic. 2. ſed repugnat, quod Deus reſpiciat hominem vt ſuperiorem, & tanquam principium ſuũ: ergo etiam repugnat, quod homo benefaciat Deo, & quod Deus ſit beneficiatus, & homo benefactor ipſius.

Tum etiam, quia præbere beneficium eſt tribuere aliquod bonum indebitum beneficiato, & quod ſuum non ſit. Nam vt dictum eſt, reddere debitum alicui, & quod ipſius eſt, non eſt materia gratitudinis, Deo autem exhibere nõ poſſumus aliquid indebitum; nam vt docet Div. Thom. 1. 2. quæſt. 21. artic. 2. debitum eſt vltimo fini, vt ad ipſum omnes actus hominis referantur: vnde licèt non omnes actus boni ſint debiti ex præcepto abſolutè, & quantum ad exercitium, ex ſuppoſitione tamen, quod fiant, omnes debent ordinari in Deum vt in vltimum finem. Primæ Corinth. cap. 10. vbi S. Apoſtol. *Omnia in glor. ã Dei facite.* Nec poſſumus Deo tribuere aliquid, quod ſuum non ſit, cum ſit Deus omnium. Et ita Iob 35. dicitur: *Si iuſte egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Vnde D. Tho. 2. 2. quæſt. 31. artic. 1. ſic contra ſe arguit: *Charitas maximè habetur ad Deum; ſed ad Deum non poſſunt eſſe beneficia ſecundum illud Iob 35. Quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet? ergo beneficentia non eſt actus charitatis.* Cui argumento ſic reſpondet: *Ad primum dicendum, quod ſicut Dionyſius ait cap. 4. de diuinis nominibus: Amor mouet ordinata ad mutuam beatitudinem, & inferiora conuertit in ſuperiora, vt ab eis perficiantur, & ſuperiora mouet ad inferiorum promiſsionem: & quantum ad hoc beneficentia eſt effectus dilectionis, & ideò noſtrum non eſt Deo benefacere, ſed Deum honorare, nos ei ſubijciendo, eius autem eſt ſua dilectione nobis benefacere.*

Hæc ratio colligitur ex verbis Chriſti Domini Lucæ cap. 17. vbi loquens de ſervo Domini ſui mandatum exequente ait: *Numquid Dominus gratiã habet ſervo illi, quia fecit, quod ei imperauerat? Nõ puto. Sic & vos cum feceritis omnia, quæ præcepta ſunt vobis, dicite, ſervi inutiles ſumus, quod debuimus facere, fecimus.* Vbi docet, quod Dominus non debet gratias agere ſervo pro obſequio, & obedientia debita, vt exponunt S. Anſelmus, & S. Cyryllus, & cæteri SS. quia obſequium debitum non eſt beneficium, pro quo debeatur gratiarum actio; ſed vt ait S. Th. 2. 2. quæſt. 106. art. 5. gratia, ſeù gratitudo reſpicit beneficium, ſecundum quod eſt gratis impenſum. Et vt notat Gloſſa Ordin. Chriſtus vtitur argumẽto à fortiori, quia ſi homo à ſervo ſuo non vnũ, ſed multiplex miniſterium exigit, nec gratiam habet illi; quanto magis vos, qui ſine me nihil poteſtis facere, non debetis à me exigere gratiarum actionem; ſed dicite, ſervi inutiles ſumus. Et vt ait Beda: ſervi quidem, quia præcio empti, inutiles, quia Dominus bonorũ noſtrorũ non indiget. Vel vt exponit Lyra, quia ſecundum veritatem nulla vtilitas provenit Deo de humanis operibus, ſed ipſis operantibus. Nam vt ait D. Th. 2. 2. q. 81. art. 6. ad 3. Deo non exhibetur aliquid propter eius vtilitatem, ſed propter eius gloriam, & noſtram vtilitatem, cum Deus ſit plenus ſe ipſo gloria, & fœlicitate, vt ait art. 7. Vtilè autem dicitur, quo aliquis indiget ad conſequendum ſaltem facilius ſuum vltimum finem, & fœlicitatẽ: Deus autem nullo extrinſeco indiget ad ſuam completiſsimam beatitudinem, ſed ipſi ſibi eſt ſumma fœlicitas. Quia tamen noſtra obſequia vtilia ſunt ad gloriã extrinſecam, & honorem Dei, qua gloria, & honore Deus non indiget, ideo Apoſtolus 1. ad Timoth. 2. ait: *Si quis ergo ſe emundauerit ab iſtis, erit vas in honorẽ ſanctificatum, & vtilè domino*, id eſt, vtilitas ſua cedet in honorem Domini, vt exponit D. Thom. ibi lect. 4. & in hoc

art.

art. ad 2. Et hoc ſufficit, vt iuſtus poſsit mereri aliquid à Deo, quãvis nihil poſsit efficere vtile domino, quantum ad eius perfectionem intrinſecam, nõ tamẽ ſufficit, vt Deus gratias agat homini iuſto.

1130 Reſpondet P. Vazquez diſp. 223. num. 81. quod licet homo non poſſet Deo præbere gratiam, aut beneficiũ in rigoroſa acceptione, bene tamen in lata acceptione, ita vt per beneficium intelligamus rem quocunque modo Deo gratam; nam qui alteri rem gratam facit, eo ipſo meretur, vt rurſus alter rem ei gratam faciat, quod videtur munus gratitudinis. Cum igitur Deo obſequẽtes rem gratam faciamus, licèt nullam ipſi exhibeamus gratiam; & beneficiũ, recte etiam ipſe pro re illa ſibi grata nos remunerans dicitur nobis ex gratitudine vicem rependere, dum etiam rem gratam nobis facit.

Sed in hac ſolutione P. Vazquez incidit in vitium, quod in alijs reprehendit. Nam eadem diſp. num. 2. & 3. reprehendit detorquentes ſignificationes terminorum, quod ſane ſi vnicuique liberũ eſſet, nihil firmũ, nihil ſtabile in Theologiæ diſputationibus haberemus, cum nominum ſignificatio, ac proinde eorũ deſcriptio ex communi iudicio hominũ pendeat, nemini licèt propria auctoritate quantumvis recta ratione niti ſibi videatur, ſignificata nominum, & deſcriptiones, prout placuerit, rebus tribuere. Quæ doctrina certiſsima eſt: ipſe tamen propria auctoritate nomen gratiæ, & beneficij remunerandi ex gratitudine detorquet ad ſignificãdum rem quomodolibet gratam, aſſerens cuilibet rei gratæ deberi compenſationem gratitudinis, mendacem faciens Chriſtum Dominum dicentem: *Nunquid gratiam habet ſervo illi, quia fecit, quod ei imperaverat? Non puto.* Nam evidens eſt, quod ſervus faciens, quod ei imperat Dominus, rem ipſi gratam facit: falſo ergo putavit Chriſtus Dominus, quod nõ debet Dominus gratias agere ſervo illi, & falſo omnes aſſerunt, quod reddere vnicuique, quod ſuum eſt, & ex iuſtitia debetur, non eſt materia gratitudinis, cum tamen res gratiſsima ſit reddere vnicuique, quod ſuum eſt. Meritum ergo de congruo eſt res Deo grata, & tamen proprie, & ſimpliciter non eſt meritum, neque ipſi debetur merces, ſeu præmium.

Vidit huius ſolutionis inſufficientiam P. Vazquez, & ideò ſubdidit, quod ſi gratia, & beneficium, quod reſpicit gratitudo, ita præcisè accipiatur, vt cõparatione illius, cui fit, verè ſit gratiæ beneficium, gratitudo ſolum Deo attribui poterit ſecundum communem, & latam ſignificationem: in quo nihil erit incommodi. Hic volens, nolens recedit à ſententia concedente Deo virtutẽ gratitudinis in vſitata, & propria ſignificatione, ſecundum quam reſpicit beneficium gratuitum, & ſolum cõcedit gratitudinem in communi, & lata ſignificatione, quæ eſt improprie gratitudo. Quam latam ſignificationem non invenit, ſed ad invenit P. Vazquez, cum ante ipſum nullus Theologus cõceſſerit Deo virtutem gratitudinis. Et falſo aſſerit in hoc nihil eſſe incommodi: nam inconveniens magnum eſt vti in Theologia Scholaſtica nominibus in ſignificatione impropria, & inuſitata. Ex quo ſequitur cõfuſio Babilonica, cũ Theologi mutuo non ſe intelligant, ſi per gratitudinem in lata ſignificatione poteſt intelligi iuſtitia commutativa, vel diſtributiva, liberalitas, magnificentia, miſericordia, veracitas, & charitas: & cum Vazquez latiſsimis diſputationibus inquiſierit, qua virtute, vel attributo Deus remuneret merita iuſtorum, tandem tamẽ reſpõdẽs, quod ipſa remunerat ex gratitudine in lata acceptione, nihil reſolvit, nam reſtat inquirẽdum, quæ ſit hæc virtus, quæ appellatur gratitudo in lata acceptione, quæ hucuſquè à nullo Theologo eſt deſcripta.

1131 Secundum, & maximum inconveniens eſt, quia iuxta ſententiam D. Hieronymi relatam à Magiſtro Sentent. in 4. diſt. 13. in fine: *Ex verbis inordinate pro latis incurritur hæreſis.* Nam occaſio datur conveniendi cum hæreticis, & recedendi ab ipſis ſolum in voce, quod aliquibus Theologis in hac materia accidiſſe, & à ſe maximè vitandum eſſe ait P. Vazquez diſp. 114. num. 1. ſed ſufficienter vitaſſe non videtur, nam recedẽs ab hæreticis in voce, concedendo meritum ſimpliciter hominis erga Deum, recedendo tamen à D. Thom. & cæteris Theologis in ſignificatione terminorũ, in re cum hæreticis convenire videtur, nam iuxta ipſius doctrinam meritum, & merces non pertinent ad materiam iuſtitiæ,

iuſtitiæ,

iustitiæ, sed ad materiam gratitudinis; at inter Deum, & homines non datur verè, & propriè materia gratitudinis, neque in Deo datur virtus gratitudinis, vt probatum est, sed solum in sensu improprio, & metaphorico potest Deo attribui, sicut in sensu metaphorico potest dici, quod homo benefacit Deo, aut exhibet Deo beneficium: ergo inter Deum, & hominem non datur meritum, & merces in sensu vero, & proprio, sed solum in sensu metaphorico dixit Apostolus: *Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.* Nã donum Antidorale, quod tribuitur in gratiarum actionem Deo, metaphoricè potest dici corona iustitiæ, & merces laboris, vt dicebant Buccerus, & Calvinus, Kenitius, & alij hæretici.

Confir. Nam Vazquez asserens meritum pertinere ad materiam gratitudinis, & concedens hanc materiam nõ esse gratiam, aut beneficium Deo exhibitũ, sed quid Deo gratum, sentit, quod meritum nihil aliud est, quam actio, aut res Deo grata, & quod mereri nihil aliud est, quam exhibere Deo rem, aut actionem gratam, & Deo placentem, sed Calvinus, & alij hæretici etiam concedunt opera iustorum Deo placere, & operibus dari à Deo remunerationem aliquam, & recompensationem liberalem: dicunt tamen non esse vtendum nominibus meriti, & mercedis, tanquam improprijs comparatiue ad Deum, vt refert P. Vazquez disp. 213. num. 1. & 2. Belarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 1. ergo in re cõcedit Vazquez meritum, quod concedũt hæretici, & solum ab ipsis distinguitur, quia actionem Deo placentem vocat meritum propriè, & simpliciter.

Explicatur hoc amplius. Ex eo hæretici existimat non esse vtendum in hac materia nominibus meriti, & mercedis tanquam improprijs, & metaphoricis, quia licèt opera iustorum Deo placeant, & ipsis tribuat Deus aliquam remunerationem, & recompensationem liberalẽ, non tamen tribuunt iustis aliquod ius, ratione cuius iustis debeatur gloria: & ita gloria solum est debita ex promissione, & fidelitate Dei, non vero ex aliquo iure meritorum. Quod probant ex verbis D. Bernard. supra adductis dicentis: *Neque talia sunt merita, vt propterea vita æterna debeatur ex iure.* Et ex D. Basilio in illud Psalm. 114. *Custodiens parvulos Dominus.* Vbi ait: *Manet sempiterna requies illos, qui in hac vita legitimè certaverint, non ob eorum merita factorũ, sed de munificentissimi Dei gratia, in qua speraverunt, exhibita.* Vel vt ex Græcis exẽplaribus legunt Belarm. & Vazquez: *Non secundum debitum operum exhibita, sed secundum munificentissimi Dei debitũ.* Vnde hæretici solum negant meritum, & mercedem cum iure, & debito, quod dicitur propriè meritum, & merces; nam concedere ipsa absque iure, & debito nõ renuunt: nam Kenitius relatus à Vazquez disp. 214 num. 22. dicebat: Quod opera renatorum, quæ ordinantur ex Dei gratia præmijs non ineptè appellantur merita.

Et num. 24. refert alia verba eiusdem hæretici dicentis: Iustitiã iudicis, secũdum quã Paul. dicit reddẽdũ sibi à iusto iudice coronã nõ esse intelligendũ quasi operibus suis propriã, & verã rationem meriti cõstitueret, & prædicaret, propter quorũ dignitatem corona debita redderetur, sed omnẽ iustitiæ rationem in promissione Dei positũ ei. Et Philosoph° Melanton, & alij hæretici similitèr dicebãt quod id, quod Deus tribuit bonis operibus dicitur merces, non quia debeatur operibus, sed quia debetur promissioni Dei, & ea præcisè ratione à Deo conferri, vt sit ipse fidelis, vt refert Soto lib. 3. de natura, & gratia cap. 7. Belarm. lib. 5. de Iustificatione cap. 3. Et ita concedere meritum absque iure ad mercedem, & concedere mercedem non debitã meritis ex iure est in re convenire cum hæreticis. Quod accidisse P. Vazquez videtur: nam hic disp. 213. num. 6. fatetur se convenire cum Melanton in asserendo, quod ratio debiti ex sola promissione oritur in retributione, quę fit operibus nostris. Et num. 23. asserit ad rationẽ meriti non requiri, neque pertinere debitum, aut obligationem. Et num. 59. explicans adducta testimonia S. Basilij, & S. Bernardi, in quibus fundantur hæretici, asserit sensum ipsorum esse, quod etiã si gloria reddatur cõdignè operibus nostris, nihilominus debita non esset, nisi Deus verbo suo libere se adstrinxisset, neque enim ex natura solum operis etiã in gratia facti oritur, vt vita æterna debeatur, & ita debitum remunerationis vitæ æternæ non ex operibus, quantumvis

vis dignis, ſed ex munificentia Dei, qui promiſit, cum poſſet non promittere, ortum eſt, & ſe remittit ad ſequentem diſput. 214. in qua late probat non requiri pactum, aut promiſsionem Dei ad meritum condignum.

Et num. 89. aſſerit, quod etiam ſi non eſſet promiſsio Dei, gloria redderetur condignè operibus iuſtorum tanquam merces, & tanquam ſtipendium, & tanquam corona iuſtitiæ, ſumpta iuſtitia pro æqualitate ſervanda inter dignitatē operum, & ipſam vitam æternam. Et ita Vazquez concedit meritum, & mercedem abſque iure, & debito, ſolum debito extrinſeco proveniente ex promiſsione Dei, & ſuppoſita hac promiſsione etiā ibi aſſerit cum Luthęranis, quod gloria hac ſola ratione dici poteſt corona iuſtitiæ, & Deus iuſtus Iudex in eius remuneratione ratione fidelitati, & promiſsi, quo etiam ſenſu, ait dixiſſe Apoſtol. ad Hæbreos 6. *Non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri, & laboris.* Et eodem modo explicat teſtimonia Scripturæ 1. part. diſp. 85. nu. 40. & 49 & ibi: num. 46. aſſerit, quod ex promiſsione acceptata inter homines, non ſolum naſcitur obligatio fidelitatis, ſed etiam iuſtitię, quia quæritur ius ad rem promiſſam ei, cui promiſsio facta eſt, quod non contingit in promiſsione Dei facta homini, eo quod Deus eſt ſupremus Dominus omnium. Ex quo conſtat, quod ſolū concedit meritum abſque iure ad mercedem debitam, etiam ſuppoſita promiſſione Dei, & ſolum concedit debitum fidelitatis, quod totum in re concedunt hæretici.

Solum ergo Vazquez opponitur hęreticis in ſignificatione, & deſcriptione *meriti* vere, & proprie talis; nam contendit, quod meritum ſimpliciter tale non requirit opus tribuens ius ad præmium, cui debeatur merces, Luthærani vero, & Calviniſtæ dicunt meritum vere, & propriè tale eſſe illud, cui ex iure debetur merces: & in hac contentione neceſſe eſt, vt hæretici vincāt, quia D. Th. & cæteri Theologi ante exortum prædictarū hæreſum nomine meriti verè, & proprie talis intelligunt operationem humanam, cui ex iure, iuſte, & ex iuſtitia debetur, merces ex loco D. Thomæ citato. Et controvertiſtæ, qui primo contra Luthæranos ſcripſerunt, in eadem ſignificatione acceperunt nomen meriti, & mercedis, vt patet in Caietano tom. 3. opuſc. cap. 6. vbi dicit: *Meritum appellatur voluntarium opus, cui iure debetur merces, & præmium, dicente Apoſtol. ad Rom. cap. 4. Et, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundū debitum.* Et Soto lib. 3. de natura, & gratia cap. 3. *Eſt enim meritum opus, cui debetur præmium, & mereri quempiam eſt ius ſibi facere ad præmium.* Et idem ait Belarminus lib. 5. de iuſtificatione cap. 6. ad 6. Vnde Lorca hic diſput. 23. adducens hanc maiorem: meritum eſt ius aliquod ad retributionem, quod debitā facit mercedem, ait, quod hęc maior eſt ipſa diffinitio meriti ab omnibus recepta, nec ratio meriti ab aliquo aliter explicata eſt, nec explicari poteſt.

Ex quo conſtat, quod P. Vazquez hęreticis opponitur in eo, in quo hæretici conveniunt cum Catholicis, in ſignificatione meriti, & mercedis, & convenit cum hæreticis in eo, in quo hæretici opponuntur Catholicis in re ſignificata per meritum, & mercedem. In quod præcipicium incidit, quia intelligere noluit, quod Deus reddat debitum nulli debens, quod acriter reijcit diſput. 215. cap. 1. & ſequentibus. Si autē etiam ſuppoſita promiſsione Dei daretur in meritis verum ius, ratione cuius gloria eſſet debita iuſtis, etiam Deus tali iure conſtitueretur debitor: & ita maneret ligatus, & obligatus à iure creaturæ, quod Deo repugnat, vt nos ſupra iam diximus. Ne ergo hoc inconveniens ſequatur, negandum eſt prædictis meritis, etiam ſuppoſita promiſsione Dei, ius, ratione cuius iuſtis ſit debita gloria, & ſolum ipſis cōcedendum eſt debitum fidelitatis ortum ex Dei promiſsione, ſicut hæretici etiam concedunt.

1132 Sed dices, quod Vazquez longè diſtat etiam in re ab errore Luthęranorum, quia diſput. 214. num. 99. aſſerit, quod ſicut gratia, ſecluſo omni favore ex natura rei iuſtificat hominem, & facit ipſum filium adoptivum, & tribuit ius ad gloriam per modum hæreditatis, ita etiam bona opera hominis iuſtificati abſque extrinſeco favore, & promiſsione Dei tribuunt ius ad gloriam per modum præmij, & coronę.

Reſp quod Vazquez, aut ſibi ipſi contradicit, vel abvtitur terminis ad occultandam

randam ſuam ſententiam. Nam ius in præſenti materia dupliciter ſumitur: primo prout eſt idem, ac iuſtum, & ſic eſt obiectum iuſtitiæ, vt ait D. Thom. 2.2. quæſt. 57. artic. 1. & ſic ipſa gloria vt iuſte debita meritis dicitur ius. Secundo ſumitur pro morali exigentia rei, ratione cuius alicui rei debetur res ſecundũ æqualitatem, & morali neceſsitate, quæ moralis exigentia vnicuique tribuit facultatem exigendi coram iudice rem ſuã ſibi debitã, declarante per diffinitivam ſententiam, & à Iuriſtis appellatur actio, à qua denominatur actor in iudicio. Nam vt ait Syluester in Summa verbo *Actio*: *Actio eſt ius proſequendi in iudicio, quod ſibi debetur. Inſtituta de actionibus in principio.* Et ſecundum alios Iuriſtas actio eſt ius, quo debitum à te exigere poſſum, vel petere rem mihi reſtitui: & in hoc ſenſu accipitur ius, cum attribuitur meritis, nam in prima ſignificatione attribuitur mercedi, aut præmio iuſto. Et ſic implicat, quod in meritis detur ius ad gloriam, & quod gloria non ſit debita meritis, vt conſtat ex diffinitione.

Et ita Vazquez concedens operibus iuſtorum independenter à promiſsione, & favore Dei extrinſeco ius ad gloriam per modum coronæ, & ſimul aſſerẽs gloriam non eſſe debitam meritis, niſi ab extrinſeco ex promiſsione Dei, ſibi contradicit, quamvis probabilius ſit, quod abutitur nomine *iuris*, quia per *ius* non intelligit exigentiam rei debitę ex neceſsitate, ſed præciſè exigentiam remunerationis ex quadam condecentia, & congruitate, ita tamen vt nulla eſſet indecentia in Deo negare remunerationem, vt ipſe explicat diſput. 215. num. 16. Nam condecens, & congruum eſt, vt qui facit Deo rem gratam, à Deo etiã recipiat rem ſibi gratam: & hæc moralis decentia, & congruitas impropriè dicitur ius, cum inveniatur in merito de congruo, quod eſt impropriè, & ſecundum quid meritum, & ſolum impropriè competit ipſi ius ad præmium.

Vt enim ait D. Th. 4. diſt. 15. q. 1. artic. 3. q. 4. *Iuſtitia dupliciter dicitur; vno modo propriè, quæ ſcilicèt reſpicit debitũ ex parte recipientis: aliomodo quaſi ſimilitudinarie, quæ reſpicit debitum ex parte dantis, aliquid enim decet dantẽ dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi. Et ſecundum hoc meritum dicitur dupliciter, vno modo actus, per quem efficitur, vt ipſe agens meritum habeat debitum recipiendi præmium: & hoc vocatur meritum condignum. Aliomodo, per quem efficitur, vt ſit debitum dandi in dante ſecũdum decentiam ipſius, & ideò hoc meritũ dicitur meritum congrui. Et hoc debitum recipiendi præmium eſt ius meritorum de condigno, de quo ait Apoſtolus ad Rom. 4. Ei autem, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecũdum debitum.* Et Concilium Arauſicanũ can. 18. dicit: *Debetur merces bonis operibus, ſi fiant, ſed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant.*

Debitum ergo ſe tenens ex parte dantis non conſtituit meritum ſimplicitèr, & propriè, ſed ſolum meritum ſecundũ quid, & de congruo, quod ſcilicèt ſe habet vt conditio, vt in Deo reſultet debitum dandi ex quadam congruitate, & condecentia. Et ita Pater Vazquez appellans hanc congruitatem, & debitum ex parte dantis ius meritorum abutitur ſignificatione iuris. Hæretici autẽ negãt merita cum debito proprio ex parte recipientis, & cum iure proprio ad gloriã, quod ſimiliter negat Vazquez. At vero SS. PP. & Theologi verum ius recipiendi recognoſcunt in meritis iuſtorum, ratione cuius competit iuſtis actio ad exigendum in tribunali Dei gloriam vt ſibi debitam. Vnde S. Baſilius Orat. ad divites ait: *Opera oſtende, & exige retributionem.* Et S. Ambroſius ſerm. 7. in Pſalm. 118. in illa verba: *Memor eſto verbi tui*, ait: *Vult Deus conveniri, vt ſiquis ſequutus propoſita virtutibus præmia benè certaverit, propoſitam fructus remunerationis expectet, quin etiã exigat.* Et D. Auguſt. ſerm. 16. de verbis Apoſtoli ait: *Illo ergo modo poſſumus exigere Dominum noſtrum, redde, quod promiſiſti, quia fecimus, quod iuſſiſti.* Et tract. 3. in Ioan. ait: *Audi Paulum flagitantem debitum, qui primo indebitam ſuſceperat gratiam: ego autem, inquit, iam delibor, de reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ. Iam debitum flagitat, iam debitum exigit.* Et eodem modo loquitur in Pſalm. 83. & 100. Vnde P. Vazquez hoc ius, & debitum recipiendi negans in re convenit cum Lutheranis, & Calviniſtis.

Deus

Deus remunerat merita iusti ex iustitia distributiua.

1133 EX dictis constat meritum & mercedem propriè pertinere ad materiã iustitiæ, quod tanquam principium verum assumit D. Th. in ratione huius art. quæ ex dictis permanet in concusa. Et cum dictum sit, quod Deus non remunerat merita ex iustitia commutativa, ad complemẽtum doctrinæ explicanda est iustitia Dei, à qua provenit remuneratio meritorum.

Dicendum ergo est, quod Deus tribuit præmium pro meritis per actum iustitiæ distributivæ. Ita cum D. Dionysio cap. 8. de divinis nominibus tenet D. Th. in Comment. lect. 4. & 1. p. quæst. 21. art. 1. & 1. contr. Gent cap. 93. & in 2. dist. 27. quæst. 1. art. 3. & in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 1. & tenent vniversi Theologi. Nã quamvis aliqui velint, quod iustitia Dei sit commutativa, dicunt tamen, quod simul, & eminenter est commutativa, & distributiva: imo Vazquez, qui maximè laboravit ad negandum Deo tàm iustitiã commutativam, quàm distributivam, tãdem 1. p. disp. 85. num. 48. & disp. 80. numero 25. concedit Deo iustitiam commutativam, & distributivam cum tanta proprietate, quanta ab omnibus Theologis conceditur. Cum enim proprium opponatur communi, & etiam metaphorico, negat Deo iustitiam commutativam, & distributivam propriam, quatenus proprium opponitur communi, scilicèt iustitiæ communitèr sumptæ; concedit vero ipsas Deo propriè, id est, non metaphoricè, & idem dicit de scientia, liberalitate, & magnificentia.

Sed hoc procedit ex ignorantia significationis terminorum, vt enim docet D. Th. in 1. dist. 4. q. 1. art. 1. Nomẽ imponitur ab eo, quod est quasi differentia cõstitutiva, & non ex ratione generis, & ideò quandocumque aliquid secundum suum genus dicit imperfectionem, & secundum differentiam perfectionem, invenitur in Deo quantum ad rationem differentiæ, & non quantum ad rationẽ generis, sicut sciẽtia nõ est in Deo quantum ad rationem habitus, vel qualitatis, quia sic habet rationem accidentis, sed solum secundum id, quod complet, scilicèt cognoscitivum certitudinaliter aliquorum. Et idẽ dicit de generatione ventium, quæ invenitur in Deo secundum rationem propriam, non vero secũdum rationem communẽ mutationis: & ita scientia, generatio, liberalitas, & magnificentia propriè attribuuntur Deo, nõ solum vt proprium opponitur metaphorico, sed etiã vt opponitur cõmuni. Quãdo vero ratio communis, seù generica non dicit imperfectionem, & ratio particularis illam dicit, nomen significans rationem communem secundum proprium conceptum ipsius Deo propriè attribuitur, non vero nomen significans rationem particularem, sicut Deus non dicitur corpus, vel substantia corporea; dicitur tamen propriè substantia quamvis substantia sit genus ad corpus, & ideò in Summulis cap. de appellatione dicitur, quod verbum *Significo* appellat supra proprium conceptum rei significatæ, & ita nomina significant res secundum proprios, & differẽtiales conceptus, & consequenter ignorantia est dicere, quod sciencia, liberalitas, & magnificentia conveniunt Deo propriè, id est, non metaphoricè, & conveniunt Deo impropriè, id est, non secundum conceptum proprium, sed cõmunem, quia si prædicta nomina significant imperfectionem in suo proprio, & differentiali conceptu, solum posset metaphoricè, de Deo prædicari, quãvis secũdum rationem communẽ nullam dicant imperfectionem, sicut corpus, & vivens sensibile solum metaphoricè attribuuntur Deo; si vero in conceptu proprio, & differentiali non dicunt imperfectionẽ, Deo conveniunt propriè in vtroque sensu. Cum ergo Vazquez asserat quod iustitia commutativa, & distributiva secũdum proprios, & differentiales conceptus dicunt imperfectionem Deo repugnantem, in consequenter asserit, quod non conveniunt Deo metaphoricè, sed propriè, alias etiam posset dicere, quod substantia corporea, & vivens sensibile Deo conveniunt propriè, & non metaphoricè, quia Deo propriè conveniunt secundum rationem communem substantię, & viventis.

In sententia vero D. Thom. iustitia commutativa in suo differentiali conceptu dicit imperfectionem, quia dicitur ad actum commutationis, & commutatio dicit mutationem dominij cum alio, dando vnum, & recipiendo

aliud

aliud, amittendo dominium, vnius rei, & acquirendo pro dominio deperdito dominium alterius, & ita dicit mutationem, & receptionem dicentem imperfectionem Deo repugnantem, & solum in sensu metaphorico, potest Deo attribui commutatio, & iustitia commutativa, *quam vis a SS. PP. quandoque inveniatur metaphoricè dictum, quod bonis operibus regnum gloriæ emittitur* : vt ait D. Th. in 2. dist 27. q. 1. art. 3. Iustitia vero distributiva in suo formali, & proprio conceptu imperfectionem non dicit, nam distribuere bona omnibus secundum suam dignitatem, & prout ipsis debetur, potiùs explicat perfectionem, quã imperfectionem.

1134 Quod ergo Deus tribuat mercedem, & præmium ex iustitia distributiva, probatur, quia Deus tanquam iustus Iudex per suum iudiciũ tribuit omnibus mercedem, & prẹmium. 1. ad Thimot. 4. *Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus Iudex, non solum autem mihi, sed omnibus, qui diligunt aduentum eius.* Et Eccles. vltimo. *Cũcta, quæ fiunt, adducet Deus in iudicium, siue bonum, siue malum.* Sed iudicium iusti Iudicis est actus iustitiæ distributivæ : ergo Deus per iudicium, & actum iustitiæ distributivæ præmiat merita iustorum. Min. prob. Nam quod iudicium iusti Iudicis sit actus iustitię, fatentur omnes cum D. Th. 2. 2. q. 60. art. 1. nam virtus iustitiæ inclinat ad rectè iudicandum in proprijs operibus iustitiæ, propter quod Philos. dicit 5. Ethic. quod omnes ad iudicium confugium, sicut ad quamdam iustitiã animatã. Quod autem iudicare sit actus iustitiæ distributivæ docet D. Th. 2. 2. q. 63. nam art. 1. docet, quod acceptio personarũ est peccatum cõtra iustitiam distributivam, & art. 4. docet, quod in Iudicijs locum habet acceptio personarum, nam personarum acceptionem iudicium corrumpit, & 1. argu. contra se proponit : *Quia acceptio personarum opponitur distributiuæ iustitiæ, sed iudicia maximè videtur ad iustitiam commutatiuam pertinere: ergo personarum acceptio non habet locum in Iudicijs. Et resp. ad primum dicendum, quod iudicium dupliciter potest considerari, vno modo quantum ad ipsam rem iudicatam, & sic iudicium se habet communiter ad cõmutatiuam, & distributiuam iustitiã; potest enim iudicio diffiniri, qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, & qualiter alteri vnus restituat. Aliomodo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicij, prout scilicet Iudex etiam in ipsa iustitia commutatiua ab vno accipit, & alteri dat, & hoc pertinet ad distributiuam iustitiam, & secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.* Vbi clare docet, quod licèt iudiciũ materialiter, & ex parte rei iudicatæ extendatur ad materiam iustitiæ commutativæ, & distributivæ, formaliter tamen pertinet ad iustitiam distributivam, & est actus ipsius, quod ibi etiam tenent Caiet. & Valentia.

Sed obijcies, quod iustitia distributiva bona communia tribuit partibus communitatis secundum debitum commune omnibus, non vero secundum debitum proprium, & non servat æqualitatem aritmethicã rei ad rem, sed æqualitatem proportionis, seù proportionalitatis, dando æqualia æqualibus, & inæqualia inæqualibus, servata proportione ad ipsorum dignitatem ; sicut Iudex in materia iustitiæ commutativæ auferendo ab vno, & tribuendo alteri, nõ distribuit aliquod bonum commune, nec attendit ad debitum commune plurium, sed tribuit cuicumque bona propria, quæ ipsi ex iure proprio debentur: & ita cõstituit æqualitatem aritmethicam rei debitę ad rem restitutam: vnde si per acceptionem personarum iniustè iudicet iniuriã facit parti lęsæ contra iustitiam commutativam, & restituere tenetur: ergo iudicium, aut sententia Iudicis in materia iustitiæ commutativæ non pertinet formaliter ad iustitiam distributivam, sed ad commutativam.

Resp. quod Vazq. 1. p. disp. 96. n. 22. & Torres 2. 2. disp. 24. de Iustitia dub. 2. existimant, quod iudiciũ in materia iustitiæ commutativæ non pertinet ad iustitiam distributivam, sed ad commutativam; in materia vero distributivæ pertinet ad iustitiã distributivã : non tamẽ asserunt, quod iudicare sit actus gratitudinis, quod dicere debebant ad defendendũ Deum vt iustum iudicẽ tribuere coronam gloriæ ex gratitudine, & falsũ est requiri in Iudice duas has iustitias ad iudicandum, quia virtutes nõ distinguũtur per differentiam materialem obiectorum, sed respectu iudicij, & sententię

Iu-

iudicis. Materialis distinctio est, quod res iudicata pertinet ad hanc, vel illam materiam, nam iudex per eandem iurisdictionem iudicat in quacunque materia, & eandem formam observat in iudicando, proferendo sententiam iuxta merita causæ secundum allegata, & probata: ergo iudicium pertinet ad eandem virtutem iustitiæ, sivè fiat in materia cõmutationis, sivè in materia distributionis, & cum iustitia cõmutativa versetur inter particulares, & privatas personas, & fundetur in dato, & accepto, iudex vero non sit persona privata, sed communis, & publica, nec habet debitum, & obligationem recte iudicandi, eo quod accipiat aliquid à litigantibus, imò nihil debet accipere, nisi fortè designatum à lege ad congruam eius sustentationẽ, consequenter iudicare non pertinet ad iustitiam commutativam, sed ad distributivam, quæ residet in superiori.

Ad fundamentum autem adductum resp. quod iudex non est persona privata, sed communis, & publica, & ita eius iudicium, & sententia computatur inter bona communia, quæ distribui debent inter partes communitatis secundum vniuscuiusque dignitatem, & proportionem, & in omnibus inferioribus, & partibus communitatis est ius commune ad exigendum à iudice iustam sententiam, si occurrat negotium: vnde in exigente coram iudice rem sibi debitam ex iustitia commutativa duplex ius distinguitur, aliud ad rem, quam petit vt suam, & hoc est ius proprium in ordine ad rem propriam; aliud vero est ius in ordine ad iudicẽ, à quo exigit iustam sententiam, & hoc ius est commune omnibus, qui voluerint coram iudice comparere: & ita res, quæ per sententiam iustam ab vno aufertur, & alteri tribuitur, materialiter considerata est bonum proprium litigantis, formaliter vero considerata, quatenus iudicata, est bonum commune, quod isti applicatur per favorabilem sententiam, & consequenter iudicium formaliter pertinet ad iustitiam distributivam. Similiter etiam iudex auferendo rem ab vno, & tribuendo alteri servat proportionem, & æqualitatem geometricam, nam circa vtrumque operatur secundum propriam dignitatem, & proportionem, vnũ puniendo pœna privativa, nam possidens alienum dignus est, vt illo privetur; & alteri tribuendo rem suã, nã verus dominus dignus est, vt constituatur in possessione rei suæ. Et ita iudex tribuit æqualibus æqualia, & inęqualibus inęqualia. Vnde Div. Th. 3. contr. Gent. cap. 142. loquens de pœnis, & præmijs ait: *Talis est æqualitas distributiuæ iustitiæ, vt inæqualibus inæqualia reddantur: non enim esset iusta recompensatio per pœnas, & præmia, si omnia præmia, & omnes pœnæ essẽt æquales.* Quod autem teneatur iudex iniustè iudicãs ad restitutionem, non obstat: nam etiam si iniustè iudicet in materia distributionis, tenetur ad restitutionem, vt ibi ait P. Vazquez cum D. Thoma, & Caietano 2. 2. quæst. 62. art. 1. & 2. nam iudicium iniustum, licèt directè opponatur iustitiæ distributivę, habet tamen circunstantiã, ratione cuius opponitur etiam commutativæ, cum iudex operetur ad damnum proximi: & ita comprehenditur in illis Versic. *Iussio, consilium*, &c.

1135 Sed gratis admisso, quod iudicium in materia commutationis pertineat ad iustitiam commutativam iudicis, sufficit nobis, quod iudicium in materia distributionis pertineat ad iustitiã distributivam: nam ad materiam distributionis pertinet directè distributio coronæ glorię. Et ratio est, quia iustitia distributiva reddit debitum æquale secũdum proportionem geometricam iuxta dignitatem, & principalitatem personarum: commutativa vero ponit æqualitatem inter rem, & rem. Vnde distributiva per se attendit ad dignitatem personarum; commutativa vero non attendit ad dignitatem personarum, sed ad quantitatem rei datæ, & acceptæ: nam per accidens est emere aliquid à Rege, vel plebeio in ordine ad iustitiã cõmutativam, & si hæc iustitia aliquando attendit ad dignitatem personarum, non est per se, & immediatè, sed quatenus dignitas personarum auget quantitatem, & valorem rei, vel actionis commutatæ, vt contingit in satisfactione iniuriæ, quia iniuria, & offensa crescit iuxta dignitatem personæ offensæ, & satisfactio iuxta dignitatem personæ satisfaciẽtis, quod est quid præsuppositum ad æqualitatem commutationis, vt docent D. Thom. & Caietanus 2. 2. quæst. 61. art. 2. ad 3. Sed in retributione coronæ gloriæ attẽdit per se, &

immediatè ad dignitatem personarum; ergo hæc retributio formaliter pertinet ad iustitiam distributivam. Min. prob. 1. ex Sacra Scriptura, nam Sapientiæ 3. dicitur *Deus tentavit eos, & invenit eos dignos se.* Et 1. ad Thessalonicens. cap. 1. *In exemplum iusti iudicij Dei, vt digni habeamini Regno Dei, pro quo & patimini.* Et Lucæ 20. *Qui digni habentur sæculo illo, & resurrectione ex mortuis.* Apocalipsis cap. 3. *Ambulabunt mecum in albis, quoniam digni sunt.* In quibus testimonijs asseritur Deum tribuere prædestinatis coronam gloriæ, attenta ipsorum dignitate, & quoniam digni sunt, & cõsequenter in distributione coronæ glorię per se attendit Deus ad dignitatem personarum. Secundo prob. Minor. quia dignitas hominis in ordine ad gloriam provenit ex gratia, & charitate; sed hanc dignitatem attendit Deus in concedẽdo gloriam, etiam per modum coronæ, nam tribuit perfectiorem visionem Dei tribuendo perfectius lumen glorię, & tribuit perfectius lumen habenti maiorem gratiam, & charitatẽ, vt ait D. Tho. 1. p. quæst. 12. art. 6. vnde habens maiora merita, perfectius videbit Deum, eo quod per merita homo acquirit maiorem gratiam, & charitatem, ratione quarum est dignus maiori gloriæ, & perfectiori visione Dei: ergo Deus in tribuendo coronam gloriæ per se, & immediatè attendit ad dignitatem personarum.

Confir. & explicatur hoc. Quando homo per merita disponitur, vt habeat dignitatem, & perfectionem proportionatam alicui bono communi distribuẽdo, tunc tale bonum commune ex iustitia distribuitur digniori, attẽta eius dignitate per se, & immediatè, & attentis meritis mediatè, quatenus causant maiorem dignitatem personæ, vt patet in provisione cathedrarum, officiorum, & beneficiorum, in ordine ad quæ fit homo magis dignus per opera, & merita exercita in tali materia, nã propter ipsa acquirit augmentum scientiæ, virtutis, prudentiæ, vel experientiæ, ratione cuius est dignus officio, aut beneficio. Vnde si aliquis per plures annos se exerceret in actibus scholasticis, & prælectionibus cathedrarũ, si nihil per istos actus proficeret in scientia, non esset magis dignus cathedra in fine, quam in principio oppositionum, quia dignitas ad cathedram non provenit formaliter, & immediatè ex operibus studiositatis, sed ex scientia acquisita per tales actus; sed homo iustus non fit dignus, aut magis dignus corona gloriæ formaliter, & immediatè per opera meritoria, aut præcisè per ius meritorum, sed mediante augmento gratiæ, & charitatis, quia scilicet per merita crescit in gratia, & amicitia Dei, ratione cuius fit dignus maiori gloria, quæ est præmium amicorum: ergo Deus tribuens coronam gloriæ, quæ est vltimus finis, & bonum commune propositum omnibus iustis, & ipsam tribuẽs vnicuique iuxta maiorem amicitiam, & sanctitatem acquisitam per merita verè dat ex iustitia distributiva, attendendo formaliter, & immediatè ad dignitatem personarum, & non præcisè ad ius meritorum.

1136 Sed obijcies, quod iustitiæ distributio respicit dignitatem personæ, non absolutè, sed comparativè ad dignitatẽ alterius personæ, ita vt talis sit proportio inter bona distribuenda, qualis est inter dignitatem vnius personę, & alterius, vt cum Philosopho dicit D. Th. 2. 2. quæst. 61. attic. 2. sed Deus in collatione gloriæ non attendit per se ad dignitatem vnius personæ comparative ad dignitatem alterius, sed præcisè attendit ad æqualitatem gloriæ cum meritis, nã etiam si non esset, nisi vnus salvandus, eodem modo ipsi soli tribueret Deus gloriam æqualem meritis, sicut modo tribuit omnibus prædestinatis: ergo Deus non tribuit gloriam ex iustitia distributiva.

Resp. quod de ratione iustitiæ distributivæ est tribuere bonũ cõmune, attenta dignitate personæ cõparative ad dignitatem alterius, vel in re, vel in præparatione animi, ita vt si bonum commune sit divisibile in plures dignos, & defacto dentur plures digni, vnicuique tribuatur servata proportione ad dignitatem personarum, taliter vt si vni tribuitur secundum proportionem æqualitatis, aut secundam proportionem duplam, triplam, aut sexquialteram, aut quancumque aliam, omnibus etiam tribuatur in eadem proportione; cæterum non requiritur defacto, quod bonum commune sit divisibile in plures, aut quod dentur plures digni: nam beneficium, aut

cathe-

cathedra non eſt diviſsibilis in plures, & aliquando vnus ſolus invenitur, & ita ſufficit in diſtributione præparatio animi ad ſalvandum æqualitatem geometricam, ſi in re inveniatur, quæ præparatio eſſet in Deo, caſu quo eſſet vnus ſolus ſalvandus, nam taliter illi tribueret gloriam attenta dignitate gratiæ, quod etiam pluribus gloriam tribueret ſecundum ipſorum dignitatem, ſi eſſent. Et ſimiliter in iuſtitia commutativa requiritur æqualitas aritmethica rei ad rem in diſpoſitione, & præparatione animi, quamvis aliquando non ſit talis æqualitas in re, vt patet in eo, qui non poteſt omnibus creditoribus ſolvere debita ad æqualitatem aritmethicam, & ſolvit omnibus dimidiam, aut tertiam partem debiti, & ita ſervat in ſolutione proportionem geometricam, nam vere ſolvit ex iuſtitia commutativa, quia licet non ſervet æqualitatem aritmethicam propter defectũ potentiæ, tamen eſt diſpoſitus, & præparatus, quod omnibus ſolveret ſecundum æqualitatem aritmethicam, ſi poſſet. Ex quo ſequitur, quod iuſtitia commutativa aliquando habet modum diſtributivæ, vt patet in exemplo poſito: & diſtributiva aliquando ſervat modum commutativæ, quando ſcilicet tribuit bonum commune ſecundum dignitatem perſonæ, ſervata proportione æqualitatis, & alias dignitas perſonæ adæquatur cum valore, & dignitate meritorum: ſic enim reſultat æqualitas aritmethica inter præmium, & merita, vt ſi alicui tribuatur cathedra æqualis ſuæ dignitati, & conſequenter æqualis ſuis meritis. Et ita contingit in diſtributione gloriæ, quæ datur ad æqualitatem gratiæ, & charitatis, quæ etiam adæquatur meritis, & ita reſultat æqualitas aritmethica, & ideò dixit D. Th. quod iuſta diſtributio Dei, qua remunerat merita, habet modum iuſtitiæ commutativæ.

1137 Ad cognoſcendum ergo ad quam iuſtitiam pertineat actus quantum ad eius ſubſtantiam, attendi debet ad bonum debitum, & ad titulum, ratione cuius alteri debetur, cum enim iuſtitia ſit virtus ad alterum, medium, & obiectũ formale ipſius debet deſumi per ordinẽ ad alterum, cui alteri debetur, vt ait D. Thom. 2. 2. quæſt. 58. artic. 10. & 11. ſi ergo bonum, quod debetur, ſecundum ſe eſt commune, & debetur perſonæ particulari ratione dignitatis, & principalitatis, quam habet in tali communitate, tunc tribuere tale bonum debitum pertinet quantum ad ſubſtantiam ad iuſtitiam diſtributivam, vt contingit in proviſione cathedræ, officij, & beneficij. Si vero id, quod debetur, tribuatur ſingulari perſonæ propter rem eius, quæ accepta eſt ab ipſo, non attenta dignitate perſonæ immediatè, & per ſe, tunc reddere debitum eſt actus iuſtitiæ commutativæ, quantum ad ſubſtantiam, quantumvis habeat modum diſtributivæ. Quam regulam aſsignat D. Thom. 2.2. quæſt. 61. artic. 2. Ad hoc autem per ſe, & vt in plurimum requiritur, quod in diſtributione ſervetur proportio æqualitatis geometricæ, & in cõmutatione proportio æqualitatis aritmethicæ. Cæterum ſi defacto, & per accidens hæc diverſitas æqualitatis deficiat, non tollit, quod actus quantum ad ſubſtantiam ſit iuſtitiæ commutativæ, aut diſtributivæ, iuxta regulam aſsignatam, nam ſufficit, quod prædicta diverſitas æqualitatis detur ex parte obiecti fundamentaliter, & aptitudinaliter, & ex parte agentis in diſpoſitione, & præparatione animi.

Sed objicies, hanc regulam deficere, quia iuſtitia commutativa etiam attendit ad dignitatem perſonæ operantis, quando tribuit mercedem pro labore, iuxta illud Lucæ cap. 10. & 1. ad Timoth. cap. 5. *Dignus eſt operarius mercede ſua*, aut *cibo ſuo*, vt dicitur Matth. cap. 10. Reſp. quod vt conſtat ex D. Thoma in 4. diſt. 18. quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 2. ad 3. & quæſt. 1. de veritate art. 1. ad 2. & quæſt. 26. de veritate art. 6. dignitas dupliciter dicitur, vno modo pro iure ad aliquid ex iuſtitia debitum: & ſic dicitur dignus mercenarius mercede ſua, eo quod operatus eſt aliquid in commodum, & vtilitatem alterius. Aliomodo ſumitur pro conditione, qualitate, aut diſpoſitione ſubiecti, ratione cuius habet homo proportionẽ, & aptitudinẽ, aut principalitatẽ aut aliquod bonũ, vt ipſi tribuatur; ſicut vir doctus, & iuſtus dicitur dignus cathedra, aut beneficio. Dignitatem primo modo ſũptã reſpicit iuſtitia cõmutativa, & ita ex hac iuſtitia redditur mercenario merces, aut præmiũ: dignitatẽ autẽ

ſecundo modo ſumptam reſpicit diſtributiva,& hanc dignitatem attēdit Deus in retributione gloriæ: nam gloria debetur meritis, quatenus per ipſa homo creſcit in gratia,& in ſanctitate, & amicitia Dei, ratione cuius incrementi eſt dignus non ſolum gloria, vt hæreditate,ſed etiam gloria, vt corona. Si vero homo non creſceret per merita, & amicitiam Dei,non reciperet maiorem gloriam,quam parvuulus baptizatus, ſicut qui per actus, & ſtudia ſcholaſtica non creſceret in ſcientia, non eſſet magis dignus cathedra per plures annos,quam in principio oppoſitionum, quāvis dignus eſſet ſtipendio aliquo correſpondente perfectioribus actibus ſcholaſticis, ſi in tali vniverſitate ſtipendium eſſet aſſignatum per legem, quia dignitas ſtipendij conſiſtit in iure, & dignitate operum, non vero indiſpoſitione tribuente dignitatem ad cathedram digne regendam.

Sed obijcies,quod ſaltē ipſum augmētū gratiæ,& charitatis, quod datur pro meritis ſecundū æqualitatem aritmethicā,dabitur à Deo non pro iuſtitia diſtributiva,ſed pro commutativa, quia circa augmentū gratiæ,& charitatis vltra ius, & dignitatē meritorū nō datur alia dignitas,quā attendat Deus in tribuēdo tale augmentum: & ita ſolum attendit ad æqualitatem aumenti,& meriti.

Reſp. quod etiā augmentū gratiæ, & charitatis datur à Deo attendente non præcisè ad ius meritorū,ſed etiā ad diſpoſitionē,& dignitatē ſubiecti: vnde augmentū gratiæ correſpondens actibus remiſsis non datur ſtatim, ſed cū homo ſe diſpoſuerit ad tale augmentum,vt ait D. Th.infra art.8. & in actibus intēſioribus etiam diſtinguitur ratio meriti à ratione diſpoſitionis dignificantis perſonā, quia actus eſt meritorius ſecundū totam latitudinē intenſionis, & ſolū eſt diſpoſitio ſecundū exceſſum intenſionis ſupra habitum gratiæ,& charitatis,vt loco citato explicabimus,& dicemus.

Deus non remunerat merita ex iuſtitia legali.

1138 SED inquires,anDeus etiam ex iuſtitia legali remuneret merita iuſtorum? & affirmative reſpondet P.Suarez hic cap. 30. nu. 21.& P.M.Lorca diſp. 44. qui primitùs hanc iuſtitiam Deo conceſſerunt, ipſam etiam appellantes iuſtitiā providentialē, remunerativā,& guvernativā. Et fundamentū eſt,quia vt aſſeritD.Th.2.2.q.58 art.6 & 7.Iuſtitia legalis reſpicit bonum cōmune,& tribuit cōmunitati, quod ipſi convenit,& debetur in ordine ad bonū cōmune,& ſic eſt in Principe principaliter & quaſi architectonicè; in ſubditis autē ſecundarie,& quaſi adminiſtrativa, vt docet D.Th.2.2.q.21.art.4. in qualibet cōmunitate ille,qui regit communitatē,prēcipuè habet curā boni cōmunis: vnde ad ipſum pertinet retribuere pro his,quæ benè,vel male fiunt in communitate, nam hoc maximè cōducit ad bonum commune. Ex quo infert D. Tho. quod pertinet ad Deū, qui eſt guvernator,& rector totius vniverſi, & ſpecialiter rationaliū creaturarū: ergo Deus ex iuſtitia legali,qua procurat bonum vniverſi,remunerat merita iuſtorum.

Sed iſti authores ex ignorantia terminorum introducunt prophanas vocū novitates.Omnis iuſtitia eſt ad alterum, & iuſtitia legalis reſidet ex parte communitatis ad procurandum bonum cōmune totius; non vero ad procurandum bonum commune alterius communitatis,cuius ipſa pars non eſt.In Deo autem nulla eſt iuſtitia in ordine ad totam collectionem, & communitatem entium, ſub quaDeus comprehendatur,tanquam pars, nec Deus procurat aliquod bonum commune huius communitatis entis comprehendentis creatum, & increatum, ſed totum bonum commune huius communitatis eſt ipſe Deus,qui omnia propter ſemetipſum operatus eſt; nō vero propter bonum commune entis comprehendentis creatum, & increatum. Cum ergo Dei in ordine ad ſe ipſum non poſsit eſſe propria iuſtitia, conſequenter in Deo non poteſt eſſe iuſtitia legalis, qua tanquam pars procuret bonum commune ſuæ communitatis. Et licèt D.Thom 1 part.quæſt.21. artic.2, cum D. Anſelm. concedat Deo iuſtitiam, qua reddit debitum, non creaturis, ſed ſibi ipſi, quia ſcilicèt facit,quod decet ſuæ bonitati, vnde iuſtitia quandoq; dicitur in Deo cōdecētia ſuæ bonitatis,hęc tamen iuſtitia eſt ſimilitudinaria, & impropria, vt ſupra diximus cum D.Tho.in 4.diſt.15.quæſt.1.art.3. quæſtiūcula 4. vnde iuſtitia,quaDeus tribuit vni-

vniverſo creaturarum, quod ipſi debetur, & ordinatur ad eius bonum vniverſale, & commune, non eſt iuſtitia legalis, ſed diſtributiva, nam reſpicit totam collectionem creaturarū, vt inferioré Deo, & iuſtitia, qua ſuperior tribuit inferiori, quod ſibi debetur, eſt iuſtitia diſtributiva, & per accidens eſt, quod ſit perſona particularis, vel aliqua communitas, nam etiam ipſa communitas ſæpè reputatur pro vna perſona, & ipſi poteſt aliquid tribui ex iuſtitia commutativa, & diſtributiva: & ita Deum reddere præmia, & ſupplicia, prout requiritur ad bonum commune generis humani, eſt actus iuſtitiæ diſtributivæ, non vero legalis, quæ reſidet in parte communitatis in ordine ad bonum commune ſuæ communitatis.

Præterquam quod etiam inter homines dare præmia, aut ſupplicia nō pertinet formaliter, & elicitive ad iuſtitiam legalem, quamvis hic actus, quatenus conducit ad bonum commune poſsit imperari à iuſtitia legali, ſicut poſſunt imperari omnes actus virtutum. Quia vt ait D. Thom. 2. 2. quæſt. 58. artic. 7. ad 1. ad iuſtitiam legalem ſolum formaliter pertinet aliquid, quod immediate, & per ſe ordinatur ad bonū cōmune, & ita condere leges iuſtas, quibus proponantur præmia, & ſupplicia eſt actus iuſtitiæ legalis, vt ait D. Tho. 2. 2. quæſt. 80. artic. 1. ad 4. Quando vero actus per ſe, & immediate ordinatur ad bonum particularis perſonæ ipſi debitum, & ſolum mediate ad bonum commune, tunc non pertinet elicitivè ad iuſtitiam legalem, ſed ad commutativam, vel diſtributivam, quāvis poſsit imperari à iuſtitia legali, quæ dicitur virtus vniverſalis, quia imperat, & ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune, ſed tribuere præmia pro meritis non ordinatur immediate ad bonum commune, ſed in bonum privatum illius, cui præmium confertur, vt enim ait D. Thom. in 3. diſt. 29. queſt. 1. artic. 4. *Merces propriè dicitur præmium, quod quis ex labore, vel aliquo opere mercatur; præmium autem eſt, quod alicui in bonum eius redditur, Vnde merces in quantum huiuſmodi importat aliquid referibile per amorem ad illum, cui merces redditur.* Ergo remunerare merita, aut tribuere præmia elicitivè, & formaliter non pertinet ad iuſtitiam legalem, & conſequenter non pertinet ad iuſtitiam legalem Dei, quamvis gratis in Deo ipsā admitteremus. Per quod patet ad fundamentum contrariæ ſententiæ: perperam enim conatur Suarez authoritate D. Thom. ſe purgare à nota novatoris, qua illuditur a Vazquez, nam manifeſtè opponitur D. Thom. doctrinę, & fruſtra auxilium D. Thom. implorat, qui in ſe ipſum delinquit.

Proponuntur argumenta.

1139 LVTHÆRANI, & Calviniſtæ negant bonis operibus iuſtorum veram, & propriam rationem meriti, tum quia negant liberum arbitrium, ſine quo non poteſt dari verum meritum: quamvis Calvinus dixerit ad rationem meriti non requiri libertatem à neceſsitate, aut determinatione ad vnū, ſed ſufficere libertatem à coactione, de quo infra dicimus. Tum etiam quia aſſerunt omnia opera iuſtorum eſſe peccata, ſaltem venialia, nec iuſtos poſſe abſque peccato implere legem Dei, quæ duo principia ſunt hęretica damnata in Trident. Seſſ. 6. can. 4. & 18. & 25. de quibus non eſt in præſenti diſputandum. Tum etiam quia exiſtimant, quod fit iniuria meritis Chriſti, ob quæ hominibus datur gloria, ſi vltra ipſa etiam requirantur merita humana ad conſequendam gloriam. Quod fundamentum etiam eſt hæreticum, & ridiculum, quia Eccleſia Catholica ſolum cognoſcit merita humana derivata, & participata à meritis Chriſti, non propter defectum, & inſufficientiam meritorum Chriſti, ſed propter abundantiam virtutis ipſorum, per quam bonis iuſtorum operibus cōmunicatur virtus, & efficacia ad promerendum gloriam. Sicut non fit iniuria cauſæ primæ, concedendo cauſas ſecūdas, non propter indigentiam cauſæ primæ, ſed propter abundantiam ſuæ virtutis, & bonitatis, propter quam voluit Deus virtutem cauſandi communicare creaturis.

Sed quia plures ex huiuſmodi hæreticis, vel in conſequenter loquendo, vel gratis admittendo, concedunt dari bona opera iuſtorū, quæ Deo placēt, quibus Deus tribuit aliquam remunerationem, vel recompenſationem liberalem; & tamen negant huiuſmodi opera eſſe vere meritoria, præcipue gloriæ

videndum est, ex quo capite negent huiusmodi operibus veram rationem meriti, ne Catholici ex ignorantia materialiter incidant in prædictum errorem: quod aliquibus sic accidisse videtur. Ex duplici ergo capite potest prædictis operibus negari vera ratio meriti respectu gloriæ, vel quia ipsis deficiant æqualitas, & condignitas respectu gloriæ, de quo agendum est art. 3. vel quia ipsis deficit verum ius, ratione cuius debeatur iustis corona gloriæ, non solum debito fidelitatis ratione divinæ promissionis; nã hoc debitum etiam hæretici concedunt, vt supra diximus, sed etiam debito proveniente à iure operum: & quia hæreticorum libros non habemus, neque facultatem ad ipsos legendos, ex quo capite negent huiusmodi operibus veram rationẽ meriti, colligẽdũ est ex fũdamẽtis hæreticorũ, quæ hic adducũtur à Theologis.

1140 Arguunt ergo sic hæretici. Meritum significat actionem humanã, cui iustè, aut ex iure debetur merces, seu præmium, vt ex D. Th. & ex alijs Theologis probatum est; sed bonis iustorum operibus iustè, aut ex iure non debetur gloria: ergo bona opera iustorum non sunt vere, & proprie meritoria gloriæ: Min. prob. Nam id, quod debetur alicui propter eius opera, non habet rationem gratiæ iuxta illud Apost. ad Rom. cap. 4. *Et, qui operatur, merces non imputatur secundũ gratiã, sed secũdũ debitũ.* Et cap. 11 *Si autem gratia, iam non ex operibus, aliquin gratia iam non est gratia*: sed gloria vere habet rationem gratiæ iuxta illud Apost. ad Rom. cap. 6. *Stipendium peccati mors: gratia autem Dei vita æterna.* Et Ioannis cap. 1. *Gratiam pro gratia*: ergo bonis operibus iustorum ex iure nõ debetur vita æterna. Secundo prob. Min. Nam quod debetur alicui ex iustitia meritorum, non redditur ex misericordia; sed Deus tribuit coronam gloriam ex misericordia iuxta illud Psalm. 102. *Qui coronat te in misericordia, & miserationibus.* Et Mathæi cap. 5. *Beati misericordes, quoniam misericordiam consequentur.* Tert. prob. Quia operibus condignis ex iure non debetur merces, vt ait Apost. ad Roman. cap. 8. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*: Ergo. Quarto prob. Min. auctoritatibus S. Bernardi, & S. Basilij supra adductis. Nã S. Bernardus negat ius nostris operibus, & S. Basilius ait *nostris operibus non esse debitam gloriam*, & D. Augustinus lib. de libero arbitrio cap. 9. ait: *Maluit Apostolus dicere gratia Dei vita æterna, vt intelligeremus, non pro meritis nostris Deum nos ad æternam vitam, sed pro sua misericordia perducere.* Et in Psalm. 70 Conc. 2. ait: *Supplicium sibi debetur, & cum præmium venerit, sua dona coronabit Deus, non merita tua.* Et D. Gregorius lib. 4. moral. cap. 14. ait: *Si opus virtutis exercuero, ad vitam non ex meritis, sed ex venia convalesco.*

Quinto prob. Min. Nam operibus, quibus homo facit, quod debet, & operatur in commodum, & vtilitatem propriam, non vero in vtilitatem alterius, non debetur ab altero merces, aut præmiũ; sed iustus bene operando facit, quod debet, & non operatur in commodum, & vtilitatem Dei, sed in propriam vtilitatem, & commodum iuxta illud Lucæ cap. 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus: quod debuimus facere, fecimus*: ergo bonis operibus iustorum non debetur ex iure merces gloriæ. Sexto prob. Min. Quia si in operibus iustorum esset ius, ratione cuius esset ipsis debita gloria, Deus esset debitor respectu iustorum, nam quod debetur, ab aliquo debetur: ergo gloria nequit ab aliquo deberi, nisi à Deo, qui scilicèt potest tribuere gloriam; sed repugnat Deum esse debitorem, & obligatum ad reddendum gloriam iustis: nam vt ait D. Th. 2. 2. quæst. 80. art. 1. ad 3. inferiori non est aliquis obligatus, in quantum est inferior: ergo bonis operibus iustorum ex iure iustitiæ non est debita gloria. Quo argumento desumpto ex D. Th. hic vtitur Kenitius, vt refert P. Vazquez disp. 215. num. 12. Confirm. hoc ex P. Vazquez, ex P. M. Lorca, & ex P. M. Araujo: quia operibus habentibus verum ius ad præmium redditur merces, aut præmium ex iustitia, cum ius sit obiectum iustitiæ, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 57. art. 1. & ita in humanis merces redditur operarijs ex iustitia, vt ait D. Thom. in præsenti; sed bonis operibus iustorum non redditur præmium gloriæ ex iustitia: ergo non habent verum ius in ordine ad gloriam, & consequenter vere non sunt merita. Minor probat. quia bonorũ operũ remuneratio

est

est Antydoralis tàm in hominibus, quàm in Deo, nam *Antydora* significat id, quod vulgo Hispanè dicitur *Galardon*, vt bene notat Calepinus verb. *Antydora*. Vnde hoc communi, & vsitato vocabulo quævis retributio mercedis pro meritis nuncupatur; sed Antydoralis retributio non est ex vera iustitia, sed ex quadam gratitudine remunerativa, vt planè colligitur ex lege *sed etsi lege* §. *Consuluit* ff. de petitione hæreditatis, vbi notat Glossa, quod retribuitur ex obligatione Antydorali, verè donatur; secus vero, quod redditur ex obligatione nudi pacti, vt constat ex lege *a iure*. ff. de donationibus: ergo retributio coronæ gloriæ non est ex iustitia, sed ex gratitudine. Secundo probat. Min. quia Deus præmiat vltra condignum, vt infrà dicemus; sed retributio, quæ est ex vera iustitia, neque datur vltra, neque citra condignum, sed solum secundum qualitatem: ergo retributio gloriæ non est ex iustitia. Tertio probatur, quia debitum iustitiæ vere, & proprie neque gratiæ, neque doni fideliter reddendi nomen sortiri potest, cum ista sint valde opposita; sed vita æterna appellatur in Concil. Trident Sess. 6. can. 16. gratia misericorditer promissa, & fideliter reddenda, & Ioannis cap. 1. *Dicitur gratia pro gratia*, & ad Roman. cap. 6. dicitur gratia Dei vita æterna: ergo &c.

Quarto prob. Implicat, quod meritum vt sic respiciat debitum iustitiæ verè, & propriè talis: ergo etiam meritum apud Deum nequit respicere debitũ verę, & propriæ iustitiæ. Antec. prob. Tum quia debitum iustitiæ correspondet actioni, & valori, proùt abstrahit ab actione hominis, & bruti, vnde pro labore iumenti conducti debetur prætium, vel merces ex iustitia; meritum autem est proprietas actionis humanæ moralis, & liberę, vt ait D. Th. supra quæst. 21. art. 3. Cui proinde etiam correspondet proprium aliquod debitum, nimirum laudis, & gloriæ, quæ propriè non prætij, aut mercedis, sed præmij, ac coronæ nomen, ac rationem sortitur. Tum etiam quia nostra iustitia consistit in dato, & accepto sine quibus, proinde salvari non potest; meritum autem potest sine dato, & accepto salvari, maximè apud Deum, cui homo nihil potest impendere boni: *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei*, vt dicitur ad Rom. 11. ergo meritum nequit respicere debitum veræ, & propriæ iustitiæ.

1141 Quint. Quia sequeretur, quod omne opus meritorium hominis iusti sit actus elicitus, & imperatus a virtute aliqua verę, & propriè iustitiæ: omnis enim actus, quo acquirimus verũ ius iustitiæ, à virtute verę iustitiæ debet provenire, sicut & omnis actus, in quo est formalitas charitatis, aut fortitudinis à charitate, vel fortitudine provenire debet, hoc autem est manifestè falsum, & experientiæ contrarium, nedum enim actibus iustitiæ, sed etiam actibus charitatis, fidei, & aliarum virtutum promeretur apud Deum: ergo. 6. Quia etiam sequeretur, quod Deus esset debitor gloriæ pro nostris meritis, nam debitum iustitiæ obligat, & constituit debitorem eum, in quo est. Nec sufficit dicere debitum hoc non esse in Deo, sed in solo præmio, & ideò præmium esse debitum meritis, nõ tamẽ Deus est illius debitor. Non, inquã, hoc valet. Quia licèt bene possit salvari in aliqua re conditio debiti connaturalitatis, vel fidelitatis, aut gratitudinis, quin, illa res sit debita simpliciter ab aliquo, vt ait D. Th. 1. p. quæst. 21. art. 1. ad 3. tamen solum debitum iustitiæ, propriæ, quę respicit nedũ res, sed etiã personas, propter quod dicitur iustitia ad alterum, implicat rem esse debitam, & non ab aliquo, magisque implicat indebito, quod fundat meritum, eo quod meritum non tantum respicit præmiũ, sed etiam præmiantem: ergo si semel admitamus, quod meritum fundat debitum iustitiæ, non tantum constituet præmium sibi debitum, sed etiam faciet Deum præmiantem sibi debitorem. 7. Quia etiã sequeretur, quod Deus secluso pacto, & promissione, teneretur ex iustitia remunerare debita iustorum, siquidẽ illa de se secluso pacto haberent intrinsecam condignitatem cum vita æterna, per illa homo iustus acquirit verum ius ad prę̃mium, quod proinde Deus negare nõ posset, imo id postularet eius summa iustitia, vt neque demerita malorum impunita, neque merita iustorum irremunerata relinquerentur; quod tamen est falsum, quia si promissione non se obligaret Deus, vtrumque posset præstare sine læsione suæ iustitiæ: ergo.

Octav.prob. quia in humanis retributio pro meritis non pertinet ad iustitiam,sed ad gratitudinem, quæ est pars potentialis iustitiæ: ergo etiam retributio meritorum facta à Deo non pertinet ad iustitiam,sed ad gratitudinẽ. Antec. prob. 1.quia iustitia non respicit affectũ, sed retributionem æqualem, non considerando,qualiter ab agente fiat, vt ait D.Thom.2.2.quæst 57.art. 1. gratitudo vero potiùs considerat affectum, quã effectum,tàm ex parte dãtis,quàm ex parte recipiẽtis,vt supradiximus ex D. Th. sed in ratione meriti præmium locum tenet affectus,& meritum potiùs ex affectu, quam ex effectu consurgit, vt patet in vidua, quæ offerens in Gazophylatiũ duo æris minuta plus obtulit quantum ad meritum propter maiorem affectum, vt dicitur Marci cap.12.ergo.2.Probat. quia iustitia respicit debitum legale, & gratitudo solum debitum morale, vt ait D.Thomas 2.2 quæst.80 art. 1. sed meritum potissime, & propriè inducit debitum morale, nam cum ratio, & valor meriti maxime in affectu, & libertate actionis consistat, non potest inducere debitum legale,nam libertas actionis, & gratiosa executio non est civili prætio æstimabilis, nec habet adæquatam proportionem cum rebus, in quibus versatur: & etiam quia meritum actionis potissime consistit in eius bonitate morali, debitum autem legale non in bonitate morali,quæ supra omne prætium civile est, sed ex valore civili rei latione consurgit: vnde meritum non potest inducere debitum legale: ergo. 3. Probatur quia ad meritum requiritur, quod interveniat in obsequio aliquid gratiosum, saltem voluntas ipsa,nam vt ait D. Tho. in hoc artic.ad 1. vbi obsequium præcisè debitum est, aut constituto prætio datur,non est meritum: si enim solvendo debita aliquis meretur,ideò est, quia prompta voluntate hoc facit; iustitia autem propriè non respicit aliquid gratis collatum,sed nudum, & præcissam debiti rationem: ergo. Denique prob. quia tribuere supplicia pro delictis non pertinet ad iustitiam propriam, sed ad vindictam,quæ est pars potentialis iustitiæ, vt ait D. Th 2.2.quæst. 18.artic.2.ad 1. ergo etiam retribuere præmia pro meritis non pertinet ad iustitiã propriã, sed ad gratitudinem, quæ est etiam pars potentialis iustitiæ: patet cõsequentia,gratitudo,& vindicatio sibi invicem correspondent,vna in bonis,& altera in malis, vt cum Tulio Ciceron ait D. Tho.quæst. 80.

1142 Respond.quod consulto coniunxi argumenta hæreticorum, & Catholicorum,vt appareat, quod aliqua inter se coincidunt, & omnia tendunt ad probandum, quod bona opera iustorum, non tribuunt ipsis verum ius,ratione cuius iustis debeatur vita æterna,& ex prædictis hæreticorum argumentis constat, quod ad negandum verum meritum vitæ æternæ,non moventur hæretici ex eo præcisè, quod existiment omnia opera iustorum esse peccata, nam nullum ex prædictis argumentis fundatur in hoc errore,& ita independenter ab ipso negant meritum proprium respectu gloriæ. Et Soto lib. 3. de natura, & gratia cap.8 §. *Secunda solutio*, & Medina art. 3. § *Sed videamus* diligentius referunt aliquos Luthæranos cõcedere iustis bona opera,quæ tamen non sunt vere meritoria gloriæ,quia ipsis gloria non debetur. Vnde ad recedendum perfectè ab errore Luthæranorum nõ sufficit cõcedere iustis bona opera, quibus à Deo tribuatur gloria ex liberalitate, vel gratitudine, sed vlterius debet concedi in bonis operibus iustorum verum ius, ratione cuius iustis sit debita gloria,tanquã merces,& corona iustitiæ, saltem supposito pacto,& promissione Dei. Sicut etiã Vazquez disp. 214.num.23. asserit Scotum,& Nominales, quamvis concedant bona opera iustorum, convenire tamen cum Luthęranis, & Calvinistis, quia asserunt ante promissionem divinam, & acceptationem opera iustorum nullam habere intrinsecam condignitatem vitæ æternæ; quem tamen mentem Scoti nõ penetrasse ait Faber in 3.dist.18.disp.42 num.15.de quo dicendum est ad 3.art.

Ad argum. ergo nego Min. & ad 1. probationem resp. quod id, quod iuste debetur propter opera,nõ habet formaliter rationem gratiæ,sed mercedis; habet tamen rationem gratię in causa, & in radice,quando ipsa bona opera sunt dona gratuita præmiantis, vt si ego promitterem aliquid Petro, si benè scriberet, & ego ducerem manum Petri,vt benè scriberet,tunc remuneratio talis meriti haberet rationem gratiæ, quia gratia

tia eſt ipſum meritum benè ſcribendi. Cũ ergo merita noſtra ſint dona gratiæ Dei facientis nos velle, & facere bonum, vita æterna pro his meritis data dicitur merces, & corona iuſtitię, quatenus eſt debita meritis, & dicitur gratia pro gratia, quia ipſum meritum eſt gratia, & donum gratuitum Dei. Ita D. Auguſtin. Epiſt. 105. & de gratia, & libero arbitrio cap. 8. & 9. Secundo reſp. quod vita æterna dicitur gratia, quantum ad exceſſum ad merita cõdigna, quia Deus præmiat vltra condignum, ſicut Denarium diurnum fuit merces condigna reſpectu eorum, qui per totum diem laboraverunt in vinea, reſpectu vero eorum, qui ſolum vna hora laboraverunt, fuit vltra condignum, & quantum ad illum exceſſum fuit gratia, quamvis ſecundum partem fuerit merces iuſtitiæ. Et hanc, & præcedentem explicationem adhibent S. Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 10. & D. Tho. Opuſc. 2. cap. 214. Ad 2. probationem ſimiliter reſpond. ibi D. Auguſt. & de correctione, & grat. cap. 13. quod corona gloriæ dicitur dari ex miſericordia, quia ipſa merita ſunt dona miſericordiæ Dei. Et D. Tho. 1. part. q. 21. art. 4. & in 4. diſt. 46. q. 2. art. 2. dicit, quod in omnibus operibus Dei invenitur ſimul iuſtitia, & miſericordia, & Deus exercet miſericordiam tribuendo coronam gloriæ, quia præmiat vltra condignum. & in collatione gloriæ, vt in plurimum remittit Deus ex miſericordia aliqua peccata venialia, aut aliquam partẽ pœnæ temporalis, nam etiam animas purgatorij punit citra condignum. Ad 3. reſp. D. Tho. art. 3. quod paſsiones huius temporis poſſunt conſiderari quantũ ad ſubſtãtiam actus, quæ eſt bonitas ſpecifica actus deſumpta ex obiecto, & quãtum ad modũ, & formã, quam habet ex parte operantis ratione gratiæ, & charitatis: & conſideratæ ſecundum ſubſtantiam non ſunt condignæ reſpectu gloriæ, vt ait Apoſt. benè tamen conſideratæ, quatenus ſunt formatę per gratiam, & charitatẽ. Sicut opera Chriſti Domini quantum ad ſubſtantiam, & bonitatã ſpecificam deſumptam ex obiecto ſunt finiti valoris, & ita non ſunt ſufficientia ad ſatisfaciendum condignè pro peccatis hominum, ſed ratione dignitatis Perſonæ infinitæ, à qua formãtur, habent infinitum valorem, & ſunt ſatisfactoria de condigno pro peccatis hominum. Ad 4. reſpond. authoritatibus D. Bernardi, & Baſilij probari non eſſe in meritis ius adverſus Deum, ratione cuius Deus conſtituatur debitor, & obligatus ad dandã gloriam; non tamen negant ius in ordine ad gloriam, ratione cuius gloria ſit debita bene operantibus, propter quod verificatur, quod Deus reddit debitum, nulli debens. Neque authoritates D. Auguſt. vrgent, quia meritum dupliciter poteſt dici meum, tuum, aut noſtrum, primo privativè, ita vt ſolus homo merens ſit Dominus, & cauſa talis meriti; ſecundo poſitivè, ita vt non ſolum merens, ſed etiam Deus ſit cauſa, & Dominus talis meriti, nec homo poſsit mereri, niſi Deo dante tale meritum: Pelagiani enim dicebant merita eſſe noſtra privative, & non eſſe à Deo donata, ſed præcise eſſe facta à nobis viribus proprijs liberi arbitrij. At vero D. Auguſt. negat merita noſtra privative, quę non ſint dona Dei, & ita ait: quod Deus non pro meritis noſtris, ſcilicet privativè, perducit nos ad vitam æternam, & quod dona ſua coronabit Deus, non merita ſua, ſcilicet privativè, quia merita ſunt noſtra poſitivè, ita vt principaliter ſint Dei donantis per ſuam gratiam omnia merita noſtra, quæ proinde nõ sũt ex nobis viribus proprijs, ſed viribus gratiæ. Vnde quæſt. 143. de meritis loquens ait: *Nec miremini, quia dixi Veſtra eſſe*, ſcilicet poſitive, *& ex Vobis nõ eſſe, nam & panem quotidianum dicimus noſtrũ, ſed tamen addimus da nobis, ne putetis eſſe ex nobis.* Et D. Gregor. ſolũ vult dicere, quod omnis homo, vt conſequatur vitam gratiæ, & gloriæ, indiget venia, & remiſsione peccatorum, & ita merita præcisè abſque venia peccatorũ non ſufficiunt. Ad 5. reſp. D. Thom. hic ad 1. & 2. quod faciens libere, & voluntariè, quod debet, verè meretur, alias nõ mereretur per opera iuſtitiæ: & filius apud patrem, & ſervus apud dominum faciẽdo, quod debent, vere merentur laudem, & neceſſaria ad vitam, iuxta illud dignus eſt operius cibo ſuo. Et accedente pacto, & promiſsione, poteſt ſervus à domino ſuo de condigno mereri libertatẽ, aut manumiſsionem, & quamvis homo non poſsit exhibere aliquid vtilè Deo, poteſt tamen facere aliquid vtilè ad honorem, & gloriam extrinſecã Dei, quod ſufficit ad meritum. Teſtimonium autẽ

Lucæ

Lucę 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta ſunt vobis, &c.* ſupra explicatũ eſt, & plures alias explicationes ex SS. PP. adducit Belarm. quas omnes reijcit Vazquez, omnes tamen bene defendit Mõteſinos, apud quem poſſunt videri.

1143 Ad 6. reſp. cũ D. Th. hic ad 3. quod ſi ius, & debitũ eſt in ordine ad bonũ conferendũ à ſupremo Domino, ſtat bene, quod aliquid ſit debitum ex iure, & tamen non ſit debitor, à quo debeatur, ſicut rebus naturalibus debentur ſuæ partes, & proprietates, & filijs Dei debetur hæreditas gloriæ, & peccatoribus debetur pœna ęterna; & tamen nullus eſt debitor obligatus ad prædicta tribuenda. Similiter etiam iuſtis benemeritis debetur corona gloriæ; & tamen Deus, non eſt debitor ſimpliciter, & abſolute, quia tamen operatio noſtra non habet rationem meriti, niſi præſuppoſita ordinatione divina, ratione talis ordinationis Deus dicitur debitor, non nobis, ſed ſibi ipſi, in quantum debitum eſt, vt ſua ordinatio impleatur.

Ad confirm. nego Min. & ad primã probat. nego Mai. Remuneratio enim pro meritis propriè talibus non eſt Antyderalis, nec præmium, aut merces, quæ debetur meritis, dicitur *Antydora*, aut *Galardon*, ſed potiùs dicitur corona iuſtitiæ, depoſitum, & bravium. Dato tamen, quod inter homines ita eſſet, negandum eſt de remuneratione facta à Deo pro meritis, quia homo non poteſt Deo aliquod beneficium conferre, nec Deus ex gratitudine, aut in gratiarum actionem poteſt homini aliquid tribuere. Ad ſecundam probationem reſp. quod Deus præmiando vltra condignum exercet liberalitatẽ in exceſſu præmij, ſed quantum ad portionem mercedis condignæ, aut præmij æqualis exercet actum iuſtitiæ. Vel dicatur, quod præmiando vltra condignum exercet actum iuſtitiæ diſtributivæ, in qua non attenditur æqualitas quantitatis inter id, quod datur, & dignitatem perſonæ, cui datur, ſed ſolũ attenditur ęqualitas proportionalitatis, quam etiam Deus obſervat pręmiando vltra condignum, nam æqualibus æqualia, & inæqualibus inæqualia præmia diſtribuit, ſervata proportione. Ad 3. iam diximus, quod gloria dicitur gratia in cauſa, quia ipſa merita ſunt dona gratię Dei. Poteſt etiam dici gratia ex parte Dei dantis, quia Deus abſque debito, & obligatione legali ex parte ſui gloriam tribuit benemeritis, & ante pręviſſa merita homines gratuito elegit ad gloriam, etiam per modum coronæ, & omninò gratis, & ex miſericordia ipſam hominibus promiſit, & ita Concilium ait, quod vita æterna eſt gratia miſericorditer à Deo promiſſa.

Ad 4. probationem nego Antecedens, & ad 1. probationem reſp. diſtinguendo Anteced. debitum iuſtitiæ correſpõdet valori actionis, proùt abſtrahit ad actione hominis comparativè ad brutum, nego Antec. comparativè ad hominem habentem dominium bruti concedo Ant. Iuſtitia enim eſt inter perſonas, vnde hominis ad iumentum non eſt iuſtitia, ſed ſolum comparativè ad dominum iumẽti, qui vendit laborem ſui iumenti pro aliquo prętio, ſicut poteſt vendere panẽ, aut vinum, quod ſuum eſt. Meritum autem dicitur proprietas actionis humanæ & liberæ, quæ ſola poteſt cõſtituere perſonam merentem, & tribuere ipſi ius ad mercedem debitã ipſi ex iuſtitia. Quod autem detur prætium pro labore iumenti, ſicut pro labore hominis, non obſtat, quia prætium datur pro actione, proùt cedit in commodum, & vtilitatem alterius, & labor hominis, & iumenti cõveniunt in hoc, quod poſſunt cedere in cõmodum, & vtilitatem alterius. Ad 2. probationem reſp. quod iuſtitia commutativa requirit datum, & acceptum, non vero diſtributiva, quæ ſola invenitur in Deo.

Ad 5. nego ſequelam, & ad probationem nego Antec. Nam piſcari, & venari, acquirere poſſeſſionem hæreditatis, vel legati, vel rei donatę non ſunt actus iuſtitiæ; & tamen per ipſos acquiritur verum ius iuſtitiæ in rem acceptã, vel poſſeſſam: vnde ex eo, quod per actus meritorios acquiratur verum ius iuſtitiæ ad præmium gloriæ, non ſequitur, quod mereri ſit actus iuſtitiæ exiſtentis in merente, ſed meritum, eſt conditio generalis, & proprietas conſequuta ad actus omnium virtutum, & ita ad merendum non requiritur ſpecialis virtus, quia hæc ſolum datur in ordine ad obiectum proprium, & ſpecificativum. Ratio autem meriti non convenit actui per ordinem ad ſpeciale obiectum ſpecificativum, ſed eſt proprietas actus hu-

humani ſupponens tendentiam actus in ordine ad obiectum ſpecificativum, de quo videri poteſt. Martinez infra artic. 3. d. 2. Godoy diſp. 6. de Incarnatione à num. 16. Ad 6. reſp. iuxta ſolutionem ibi datam. Et ad impugnationem, iàm ſæpius diximus, quod debitum iuſtitiæ diſtributivæ poteſt eſſe abſque debitore, nam etiam iuſtificatis debetur ex iuſtitia hæreditas glorię abſque debitore, & decedentibus in peccato mortali ex iuſtitia debetur pœna æterna abſque debitore, & ita meritum eſt, quod benemeritis ex iuſtitia debeatur præmium gloriæ abſque debitore, niſi fortè ex promiſſo, vt ait D. Thom. in 2. diſt. 27. quæſt. 1. art. 3. ad 4. in 1. ſolutione, & in 2. ſic ait: *In iuſtitia commutatiua ille, apud quē quis meretur, efficitur debitor ei, qui meretur, vt patet in illis, qui operas ſuas locant in ſeruitium aliorum, ſed in iuſtitia diſtributiua non requiritur ratio debiti ex parte eius, qui diſtribuit: poteſt enim ex liberalitate aliquid diſtribuere, in cuius tamen diſtributione iuſtitia exigitur, ſecundum quod diuerſis, prout eorum gradus exigit, proportionabiliter tribuit.* Vnde ad iuſtitiam diſtributivam non requiritur, quod Deus diſtribuens coronam gloriæ ſit debitor, ſed ſufficit, quod ipſa corona gloriæ ſit debita dignitati perſonarum ex meritis prouenienti, & tribuatur ſeruata proportionalitate geometrica, ac ſi iudex exercitus ſpolia inimicorum ſibi ex iure attinentia diſtribueret in milites, qui ſtrenuè pugnaverunt ſeruata proportione ad merita ipſorum, abſque vllo debito ex parte ipſius exerceret actum iuſtitiæ diſtributivæ. Et idem contingeret in eo, qui ex parte vellet præmiare Poetas, qui elegantiores verſus ſcripſerunt in laudem alicuius Sancti, ſeruata proportione, & nullo precedente pacto, aut promiſsione, nam eo ipſo quod vellet bona ſua diſtribuere, non vt dominus, ſed vt iudex meritorum bona ſua faceret communia, & ea tribueret militibus, aut Poetis, ſeruata proportione meritorum.

1144 Sed obijcies: quod iuſtitia diſtributiua eſt ſpecies iuſtitiæ propriæ, & ſtrictæ, vt docet S. Th. 2. 2. quæſt. 61. artic. 1. ſed iuſtitia propria, & ſtricta exigit meritum rigoroſum, & legale, in quo diſtinguitur à partibus potentialibus iuſtitiæ, quæ ſolum reſpiciunt debitū morale, vt ait D. Thom. 2. 2. ergo iuſtitia diſtributiua reſpicit debitum rigoroſū, & legale, ortum ex iure alterius. Quod etiam docet S. Thom. 2. 2. quæſt. 80. art. 11. & quæſt. 61. art. 1. ad 2. & vltimum; ſed quia iuſtitia commutativa reſpicit debitum legale, & rigoroſum, conſtituit ſubiectum debens debito orto ex iure alterius: ergo etiam iuſtitia diſtributiva conſtituet Deum debitorem debito orto ex iure creaturæ merentis. Reſpondetur, quod, vt diximus ex D. Thom. in 4. diſt. 15. quæſt. 1. artic. 3. quæſtiunc. 4: duplex eſt debitum, aliud enim eſt debitum recipiendi, aliud vero eſt debitū dandi: & iuſtitia, tàm diſtributiva, quā commutativa reſpicit debitum legale, & rigoroſum recipientis, nam iuſtitia tribuit vnicuique, quod ipſi ex iure debetur, & quod ipſe debet recipere, & quod ipſe exigere poteſt coram iudice: & de hoc debito recipiendi loquitur D. Tho. in teſtimonijs adductis in argumento. Debitum vero dandi requiritur ad iuſtitiam commutativam, quia dans recipit vnum, pro quo aliud dat, & ratione illius, quod recipit, debet dare: ad iuſtitiā vero diſtributivam non requiritur per ſe, & formaliter debitum dandi, quia diſtribuens nihil recipit ab inferioribus, ratione cuius ſit obligatus, & conſtituetur debitor diſtribuendi, ſed ſolum obligatur à propria voluntate, quia decrevit diſtribuere bona ſua, non vt dominus, ſed vt iudex meritorum. In humanis autem diſtributor ex iuſtitia diſtributiva ſępius obligatur ad diſtribuēdum, vel quia non habet dominium bonorum communium, ſed ſolum adminiſtrationem, vel quia aliquid recipit à republica, vel ab alio, vt rectè diſtribuat.

Ad 7. probationem reſpondetur, quod ad meritum de condigno non ſufficit ęqualitas cum mercede, aut præmio, ſed vlterius requiritur ius, & debitum recipiendi mercedem, & vt homo per bona opera acquirat ius ad gloriam, requiritur ordinatio diuina per pactum, aut promiſsio, alias nullum fundabunt ius, aut debitum bona opera, quia Deus eſt ſupremus dominus, & bona opera ſunt debita Deo pluribus alijs titulis, vt dicemus, dub. ſequenti. Et hæc obiectio oppoſitū probat, quia ſi meritum eſſet in materia gratitudinis, non requireretur ordinatio diuina per pactum, aut promiſsio, nam

retributio proportionalis, si pacto firmetur, vt tantum pro tanto tribuatur, non pertinet ad gratitudinem, sed ad iustitiã commutativam, vt docet D. Thom. 2.2. quæst. 106. artic. 4. ad 2. & ita Antydoralis remuneratio deducta in pactum in mutuo, aut resignatione beneficij constituit vsuram, aut simoniam.

1145 Ad octavam probationem nego Anteced. remunerare enim merita propriè talia, quæ dicuntur correlative ad mercedem, pertinet ad iustitiam; remunerare enim merita beneficiorũ pertinet ad gratitudinem, sed merita beneficiorum nõ sunt propriè talia, sicut quod retribuitur pro beneficijs, nõ habet propriam rationem mercedis. Ad primã probationem Antec. dist. Maiorem. iustitia humana non considerat affectum, tranſeat Antec. iustitia divina, nego Antec. Homines enim vident solũ ea, quæ foris sunt, Deus enim intuetur cor, & ita iustitia humana solum attendit commodum, & vtilitatem extrinsecam, quam vnus reportat ex opere, aut labore alterius, vt operi reddatur commensurata merces, quidquid sit de affectu operarij, aut mercenarij. Iustitia autem divina nõ attẽdit ad commodum, quod ipsa reportat ex nostris meritis, quia nullum reportat, sed attendit bonitatem, & honestatẽ operis, quod homo facit in obsequium Dei, & in bonitate morali actus interni superant externos, qui ab internis participant extrinsecam bonitatem moralẽ, & principalis ratio meriti sumitur ex affectu charitatis: & ideò vidua parem offerens ex magna charitate, & amore Dei plus meruit, quam alij, qui multum obtulerunt ex parva charitate. Ad secundã probationem nego, quod meritum non inducat debitum legale ortum ex lege, & ordinatione divina, & etiam meritum apud homines inducit debitum ex lege naturali, & positiva, & merenti datur actio ad exigendam mercedem sibi debitam; valor autem meriti apud Deum non pẽsatur ex affectu, & libertate actionis, sed ex modo, quo alter reportat ex actione, & labore merentis, vt ait D. Th. 1.2. quæst. 21. art. 3. Et hoc commodum, aut protectus est præmium, & pecunia æstimabilis. Si vero consideretur ipsa actio humana, vt est honesta, ex laudabilis, prout sic non est pecunia, aut præmium æstimabilis, nam sic consideratur, vt est actus virtutis, cum homines non possint tribuere præmium condignum virtuti, sed solum beatitudo est præmium condignũ ipsius. Et ideò dicit D. Thom. 1.2. quæst. 2. artic. 2. ad 1. & 2.2. quæst. 103. art. 1. ad 2. quod honor non est sufficiens præmiũ virtutis, quamvis homines non possint virtuti tribuere aliquid maius honore.

Ad 3. nego, quod ad meritum requiratur aliquid gratiosum, saltem voluntas ipsa, quia per ipsam liberam voluntatem cadentem sub præcepto, per quam homo obedit Deo, meretur. Neque oppositum ait D. Thom. hic ad 1. Et vbi obsequium præcisè est debitum, aut constituto prætio datur, est meritum propriè tale mercedis, aut prætij promissi, & homo solvendo debita per virtutẽ iustitiæ meretur apud Deum & honorem, & laudẽ apud homines, verum tamen est, quod obſervans legem ſerviliter præcisè ex timore pœnæ non meretur apud Deum, sed potiùs peccat, si habeat desiderium conditionatum non servandi legem, si posset impunè, sed hoc provenit, quia nõ operatur ex charitate, & amore virtutis, nõ vero quia nõ tribuit aliquid gratiosũ.

Ad 4. respond. quod vindicatio dupliciter sumitur, vt ait D. Thom. 2. 2. q. 148. art. 2. ad 1. Primo pro virtute existẽte in persona particulari ad propulsandum, & repellendum propriam iniuriã, & nocumentum, aut vim vi repellendo cum moderamine inculpatæ cautelæ, aut postulando à Iudice satisfactionem pro iniuria sibi irrogata: & hæc vindicatio est pars potentialis iustitiæ, vt ipsi correspondet gratitudo, quæ etiam est pars potentialis iustitiæ. Secundo vindicatio sumitur pro virtute existente in Iudice ad puniendum malefactores, & hæc est pars subiectiva, & vera species iustitiæ, & de hac est difficultas, an sit iustitia distributiva, vel commutativa, propter diversa testimonia D. Tho. nam ibi quæst. 80. art. 1. ad primum, & 3. part. quæst. 85. art. 3. ad 3. docet, quod vindicta, & punitio peccatorum, quæ fit authoritate publicę potestatis, secundum sententiam Iudicis, pertinet ad iustitiã cõmutativam. Et alia vero parte 2.2. q. 63. art. 2. dicit, quod iudicare, aut ferrè sententiam in Iudice est actus iustitiæ distributivæ, & potest peccare Iudex acceptatione personarum in inflictione pœnarum, & specialiter, quod in Deo puni-

punire peccatores,& præmiare iuſtos eſt actus iuſtitiæ diſtributivæ in omnibus locis ſupra à nobis relatis. Propter quæ teſtimonia apparenter oppoſita diviſi ſunt inter ſe Thomiſtæ, vt videri poteſt apud P.M. Bañez 2.2.quæſt.61. artic.4. dub. 2.

1146 Sed mihi videtur dicendum, quod punire peccatores eſt actus iuſtitiæ diſtributivę quãtum ad ſpeciẽ actus ſumptam ex obiecto formali, & tamen in iudice creato eſt actus iuſtitiæ commutativæ,& quãtum ad exercitiũ actus, & quantum ad obiectum materiale. In Deo autem pręcisè eſt actus iuſtitiæ diſtributivę. Pro cuius explicatione iciendum eſt, quod aliud eſt actum ſecundũ ſuam ſpeciem formalẽ eſſe iuſtitiæ cõmutativæ,aliud vero hominem eſſe obligatum ex iuſtitia commutativa ad exercitium talis actus: nam Epiſcopus, & Parrochus ex iuſtitia commutativa tenentur miniſtrare Sacramenta, quæ miniſtratio ex ſpecie ſua non eſt actus iuſtitiæ, ſed religionis,& miles ex iuſtitia commutativa ratione ſtipendij tenetur fortiter pugnare,qui tamen actus ex ſpecie ſua non eſt iuſtitiæ, ſed fortitudinis. Similiter Iudex humanus ex iuſtitia cõmutativa ratione officij,& ſtipẽdij aſſignati à republica tenetur recte iudicare in materia criminali, & punire malefactores,& ita hic actus pertinet ad iuſtitiam commutativam quãtum ad exercitium actus,ſed quãtum ad ſpeciem eſt actus iuſtitiæ diſtributivæ,vt ſupra oſtẽdimus. In Deo vero punire peccatores pertinet ad iuſtitiam diſtributivam pręcisè,quia Deus non tenetur ex iuſtitia commutativa punire peccatores, nam propter hoc nihil recipit ab hominibus.

Secundo eſt obſervandum, quod vt ſupra diximus,recta ſententia, aut rectũ iudiciũ iudicis humani formaliter eſt bonũ cõmune proveniẽs à perſona publica communi, & iudex diſtribuere tenetur inter inferiores iuxta illorum exigẽtiã, & dignitatem; res vero iudicata materialiter aliquando eſt debita ex iuſtitia commutativa alteri ex litigantibus, & tunc Iudex ex parte obiecti materialis conſtituit æqualitatem aritmethicam inter eum,& rem:& iudex humanus tribuens æqualem pœnam delicto conſtituit æqualitatem inter pœnam,& culpã, quia punit iuxta condignum, & ideò infligere pœnam pertinet ad iuſtitiam commutativam ex parte obiecti materialis.In Deo autem eſt diſpar ratio,quia ſemper punit citra condignum, & ita non ſervat æqualitatem aritmethicam inter pœnam,& culpam, ſed æqualitatẽ geometricam, & proportionalem. Vnde D.Thom.in 4.diſt.46.quæſt. 2. artic. 2. quæſtiunc.1.ad 1.ait in 2.ſolutione. *Dicendum eſt melius, quod æqualitas iſta inter pœnam, & culpam proportionalis eſt, non æqualitatis,& attendenda eſt non ſecundum comparationem pœnæ ad culpam, ſed per comparationem duorum peccantiũ ad duas pœnas,vt ſcilicèt, qui plus peccavit, plus puniatur, & ſicut exceditur in peccato,ſic excedatur in pœna.* Ex quo cõſtat,quod punire peccatores in Deo ſolum eſt actus iuſtitiæ diſtributivæ, ſicut præmiare iuſtos. In iudice vero humano puniente iuxta condignum punire eſt actus iuſtitiæ diſtributivæ quantum ad ſpeciem actus, cęterum quantum ad exercitium actus,& ex parte obiecti materialis pertinet ad iuſtitiam commutativam: & ita componuntur textus Div. Thomæ,qui primo aſpectu contrarij videntur.

Sed inſtabis, quod ſi Deus remunerat merita ex iuſtitia diſtributiva, ſequitur,quod inter Deum, & homines, non obſtante in æqualitate perſonarum, ſit vera,& propria iuſtitia,& detur iuſtum ſimpliciter,quod eſt contra Philoſophũ, & D.Thom.in præſenti artic.& vlterius ſequitur,quod meritum hominis in ordine ad Deum ſit ſimpliciter tale, & nõ ſolum ſecundum quid, vt dicit hic Div. Thom.& conſequenter ratio D.Thom. in hoc art. pro qua defendenda hucuſque laboravimus, inefficax relinquitur. Sequela probatur,quia iuſtitia diſtributiva eſt vera ſpecies iuſtitiæ vere, & propriè talis,vt ait D.Thom.2.2. quæſt. 61. art.1.ſi enim hæc datur inter Deum, & homines,conſequenter inter ipſos datur vera iuſtitia ſimpliciter talis,& cum obiectum iuſtitiæ ſit ius, & iuſtum, iuſtitia diſtributiva Dei reſpiciet iuſtum ſimpliciter inter Deum,& homines. Vnde Philoſoph.& D. Th. 5.Ethic.lect 11.iuſtum ſimpliciter,quod appellat iuſtum politicum,& civile, condiſtinguit à iuſto ſecundum quid, quod dicitur iuſtum paternum,& dominativum, & iuſtum ſimpliciter dividit in iuſtum commutativũ,

&

& diſtributivum: ac proinde iuſtum diſtributivum dicit æqualitatem proportionum, & eſt iuſtum ſimpliciter, & conſequenter inter Deum, & homines erit iuſtū ſimpliciter. Ex quo vlterius ſequitur, quod inter Deū, & homines erit meritum ſimpliciter, quia meritū ſimpliciter dicitur per ordinē ad mercedē reddendam ex iuſtitia ſimpliciter tali, ac proinde ſi Deus reddit mercedem ex iuſtitia ſimpliciter tali, conſequenter meritū hominis in ordine ad Deū erit tale ſimpliciter, ſicut eſt meritum vnius hominis in ordine ad alterum, vel in ordine ad rempublicam, vel communitatē.

Nec ſufficit dicere, quod meritum in ordine ad homines reſpicit mercedem dandā ex iuſtitia cōmutativa, etiam ſi ſit meritum propter obſequia facta in ſeruitiū ſuæ communitatis, nam D. Th. 2. 2. quæſt 61. art. 4. ad ſecundum ait: *Quod ſi alicui, qui communitati ſerviſſet, tribueretur aliquid pro ſervitio impenſo, nō eſſet hoc diſtributiuæ iuſtitiæ, ſed commutatiuæ*: meritum ergo hominis in ordine ad Deū non reſpicit mercedem dandam ex iuſtitia cōmutativa, ſed per diſtributivam; & ex hac parte cadit à perfecta ratione meriti, quæ invenitur in merito inter homines, nam ius commutativum eſt magis rigoroſum, quam diſtributivum. Non, inquam, hoc ſufficit; quia ratio D. Thomæ fundatur in eo, quod iuſtitia non eſt, niſi inter æquales perſonas, & ſimiliter ius ſimpliciter. Ex quo infertur, quod inter Deum, & homines nequit eſſe iuſtitia, & ius ſimpliciter, ſicut non datur inter Patrem, & filium, dominum, & ſervum: ſicut inter iſtos datur ſolum ius ſecundum quid, ita inter Deum, & hominem datur iuſtum ſecundum quid, ac proinde ſolum datur meritum ſecundum quid. Quæ ratio excludit pariter iuſtitiam, & iuſtum tàm commutativum, quàm diſtributivum, quamvis magis excludat ius commutativum, quia eſt magis rigoroſum. Tum etiam quia in humanis dantur ſimpliciter merita, quæ ſolam remunerantur per iuſtitiam diſtributivam, vt patet in meritis ſtudentium in ordine ad cathedras, officia, & beneficia, quæ conferuntur per iuſtitiam diſtributivam: ergo præcisè ex hoc capite non excluderet Div. Thom. meritum in ordine ad Deum à ratione meriti ſimpliciter.

Nec ſimiliter ſufficit dicere, quod Div. Thomas negans meritum ſimpliciter in ordine ad Deum loquitur de homine non conſtituto in gratia, nec ſuppoſita conditione, & pacto dandi gloriam: nam ſuppoſita gratia, & promiſſione Dei, articulo 3. concedit meritum de condigno gloriæ, quod eſt meritum ſimpliciter. Non, inquam, hoc ſufficit, quia Div. Thomas excludit meritum, & iuſtum ſimpliciter quia inter Deum, & homines non datur æqualitas quantum ad ius, & dominium; nam totum, quod habet homo, eſt ſub dominio, & poteſtate Dei; ſed hæc ratio pariter currit reſpectu hominis iuſtificati, etiam ſuppoſita promiſſione, & pacto dandi gloriam, nam toto hoc ſuppoſito, iuſtus non habet æqualitatem cum Deo quantum ad ius, & dominium; vt enim dicitur in cap. 9. Eccleſiaſt. *Iuſti, & ſapientes, & opera eorum in manu Dei*: ergo Div. Tho. in homine iuſto, etiam ſuppoſito pacto, & promiſſione divina, negat meritum ſimpliciter in ordine ad Deum. Præterquam quod D. Thom. in hoc artic. non loquitur de potentia abſoluta, ſed de lege ordinaria, & rebus vt nunc: inquirit enim, an homo poſsit aliquid mereri à Deo? vnde ſi poſſet homo mereri ſimpliciter à Deo, ſuppoſita gratia, & promiſſione divina, quæ de facto dantur, reſpōderet D. Th. quod homo poteſt mereri ſimpliciter, quamvis requiratur gratia, & promiſsio.

Reſp. quod aliqui Thomiſtæ præſsi difficultate argum. dixerunt cum P. M. Capreolo, & P. Vazq. quod D. Tho. in hoc art. mutavit ſentētiā, negādo in Deo etiā iuſtitiā diſtributivā ſimpliciter, quā conceſſerat in Lib. ſent. & 1. cōt. Gēt. cap. 93. Quę ſolutio nō eſt admittenda, quia etiā 1. p. q. 21. a. 1. cōcedit Deo iuſtitiā diſtributivā, & in Lib. ſent. vbi ipſam concedit etiam aſſerit, quod dicit in hoc art. ſcilicèt quod inter Deū, & creaturam, Patrē, & filium, dominum, & ſervum non eſt iuſtitia, & iuſtum ſimpliciter locis citatis in tabula Verbo *Iuſtitia* num. 90. Et facilè componitur, quod inter Deum, & homines non detur iuſtitia ſimpliciter, & quod tamen inter Deū, & homines detur iuſtitia diſtributiva ſimpliciter. Præſertim attēdēdo ad doctrinā ſupra datā ex D. Th. in 1. d. 4. q. 1. a. 1. quia ſcilicèt

nomen

nomen imponitur ab eo, quod eſt, quaſi differentia conſtitutiva rei, & non ex ratione generis, & ita contingit, quod alie quando nomen generis convenit Deo, non vero nomen ſpeciei, quia ratio differentialis dicit imperfectionem, non vero ratio generica, ſicut Deus dicitur ſubſtantia, non vero corpus, & aliquando nomen generis non convenit Deo, ipſi tamē convenit nomen ſpeciei, quia ratio generis dicit imperfectionem, non vero ratio differētialis, & ſpecifica: ſicut Deo convenit ſcientia, & virtus, non vero habitus, & diſpoſitio, & qualitas. Dicimus ergo, quod iuſtitia comparatur vt genus ad iuſtitiam diſtributivam, & hæc ratio generica iuſtitiæ, cum ſit complete, & ſimpliciter talis, dicit imperfectionem, nam dicit æqualitatem inter perſonas, quæ eſt imperfectio Deo repugnans in ordine ad creaturas, & ita iuſtitia complete, & ſimpliciter ſumpta non convenit Deo, ſed ſolum iuſtitia ſecundū quid reſpiciens iuſtum Paternum, & dominativum. Ratio differentialis iuſtitiæ diſtributivæ ex proprio conceptu non dicit aliquam imperfectionem, ſed ſolum diſtributionem inter plures ſecundum eorum dignitatem, & conditionem, in quo diſtinguitur à commutativa, quę dicit imperfectionem in ſuo cōceptu differentiali: & ita iuſtitia diſtributiva ſimpliciter Deo convenit, quamvis Deo nō conveniat ratio communis iuſtitiæ ſimpliciter, nam *ly iuſtitia diſtributiua* quāvis apparenter ſit terminus complexus, propter penuriam nominum accipitur vt terminus incomplexus compoſitæ figuræ, ſignificans quandam ſpeciem iuſtitiæ.

1148 Secundo, & facilius reſpond. quod diviſionem iuſtitiæ ſtrictę reſpicientis iuſtum ſimpliciter in commutativam, & diſtributivam accomodat etiā D. Thom. iuſtitiæ reſpicienti iuſtum Paternum, & dominativum, nam & hanc iuſtitiam dividit in commutativam, & diſtributivam; cum hac tamen differētia, quia hæc iuſtitia non dicitur commutativa propriè, ſed ſolum ſimilitudinariè, & quantum ad aliquem modum, quia commutativa ſimpliciter, & propriè talis requirit æqualitatem aritmethicā inter datum, & acceptum, & inter dantē, & accipientem quantum ad dominium bonorum, quæ æqualitas dari non poteſt inter Patrem, & filium, dominum, & ſervum, Deum, & creaturas; ſed tamen aliquis modus iuſtitiæ commutativæ ſalvari poteſt in quantum filius tribuit Patri ſecundum modum ſuum, ſicut Pater dedit ſecundum modū ſuum, vt loco ęqualitatis quātitatis ſumatur æqualitas proportionis, quæ æqualitas proportionis invenitur inter Deum, & creaturam, in quantum vtrque operatur ſecundum modum ſuum, & ita ſe habet Deus dans ad ſuam ſuperabundantiam, ſicut creatura ad id, quod competit ei ſecundū ſuā parvitatem, vt explicat D. Thom. in 4. diſt. 46. quæſt. 1. artic. 1. quæſtiuncula 1. Et ſumpta iuſtitia commutativa in hoc ſenſu docet D. Thom. 3. parte quæſt. 85. art. 3. pœnitentiam eſſe ſpeciem iuſtitiæ commutativæ, non quidem commutativæ, quæ dividit iuſtitiam ſimpliciter reſpicientem ius politicum, & ſimpliciter tale, ſed commutativæ dividētis iuſtitiam latiori modo ſumptam, quæ reſpicit ius Paternum, & dominativum: nam homo ſatisfaciens Deo per pœnitentiā non ponit æqualitatem rei ad rem inter offenſam, & ſatisfactionem, ſed quandā æqualitatem proportionis, inquantū pœnitens facit, quod poteſt ad ſatisfaciendum Deo pro offenſa. Ratio vero iuſtitiæ diſtributivæ vere, & propriè applicatur iuſtitiæ reſpicienti ius Paternum, & dominativum, quia iuſtitia diſtributiva non requirit æqualitatem quantitatis, ſed proportionis inter plures perſonas, quibus bona diſtribuit ſecundum ſolam dignitatem ipſorum: & ſic ratio iuſtitię diſtributivæ Deo propriè convenit, in quantum tribuit vnicuique proportionabiliter ſecundum ſuam exigentiam, & dignitatem. Per quod patet ſolutio argumenti, quia D. Thom. non concedit Deo iuſtitiam diſtributivam, quæ dividit iuſtitiam ſimpliciter reſpicientē iuſtum ſimpliciter, ſed ſolum concedit diſtributivam dividentem iuſtitiam minus rigoroſam, quæ reſpicit ius Paternum, & dominativum, quæ à D. Thoma in 2. diſt. 44. quæſt. 1. art. 1. appellatur iuſtitia ſpecialis communiter ſumpta, & hęc iuſtitia diſtributiva non eſt iuſtitia ſimplicter talis, neque reſpicit iuſtum ſimpliciter: vnde non ſequitur, quod inter Deum & homines detur iuſtum ſimpliciter, & meritum ſimpliciter tale, quamvis detur meritum verè, & propriè tale,

oppo-

oppositum merito metaphorico, & improprio.

DVBIVM PRIMVM.

Vtrùm ad meritum gloriæ requiratur divina ordinatio, pactum, aut promissio dandi gloriam?

1149 REQVIRI ad meritum divinam ordinationem omnes fatentur cum D. Th. in hoc artic. quia homo per meritũ ordinatur ad consequutionem præmij, & totus ordo rerum provenit à Divina Sapientia, & providẽtia, omnia ordinãte ad consequutionem finis. Sed quia nomen divinæ ordinationis plures habet significationes, plures etiam sunt Theologorum sententiæ in designando hanc divinam ordinationem ad meritum requisitam. Et modo supponimus contra Scotistas, & Nominales divinam ordinationem non tribuere formaliter valorem, & dignitatem meritis, de quo agẽdum est art. 3. & ita solum loquimur de divina ordinatione requisita ad meritũ per modum conditionis, aut causæ efficientis extrinsecæ.

Prima ordinatio divina est, quæ provenit ex decreto efficaci, & absoluto dãdi hominibus merita ad consequutionẽ gloriæ, quę idem est, ac prædestinatio; sed hanc ordinationem non esse requisitam ad meritum vniversi Theologi fatentur, quia in reprobis existentibus in gratia dãtur vera merita gloriæ absque hac ordinatione prędestinationis. Secũda ordinatio est imbibita in voluntate conferendi gratiam tanquã principium bonorum operum, & cõferendi ipsa bona opera; cum enim gratia ex natura rei ordinetur per bona opera ad consequutionem vitæ æternæ, vt ad finẽ proprium, & vltimum, consequenter ipsa collatio gratiæ, & bonorum operum ordinat hominem ad consequendam vitã ęternam: & hanc ordinationem sufficere ad meritum tenent hic, & art. 3. Caietan. Soto lib. 3. de natura, & gratia cap. 8. Alfuricensis de gratia Christi folio 400. & folio 766. Vazquez disp. 214. capit. 8. Torres, Meratius, & alij; cum hac tamen differentia, quod prædicti Thomistæ asserunt in bonis operibus gratię, supposita hac ordinatione, esse verum ius, ratione cuius est debita corona gloriæ ex iustitia distributiva, Vazquez vero, & sequaces nõ recognoscunt in meritis verum ius ad coronam gloriæ, sed supposítis bonis operibus, dicunt resultare in Deo debitum condecentiæ, vt tribuat coronam gloriæ ex gratitudine. Quam sententiam etiam tenet hic controversia 4. cap. 1. Oviedo addens, quod vltra hanc ordinationẽ requitur ad meritum, quod in Deo non sit decretum, quo positivè decreverit antecedenter ad elicientiam actus præmiũ illi denegare, casu quo eliciatur, nam si accedat decretum de præmio intuitu illius actus non conferendo, actus non erit meritorius, & propterea anima separata, & ornata gratia in Purgatorio, vel in Sinu Abrahæ, vel in Cœlo existens non meretur, quia Deus antecedenter decrevit non dare præmium pro operibus animæ separatę, & similiter Christus non meruit dęmonum reparationem, quia antecedenter ad Christi opera decreverat Deus nullo modo dæmones liberare intuitu operum Christi Domini.

Tertia ordinatio est, quæ provenit ex divina voluntate dandi gratiam, non solum vt principiũ boni operis, sed etiã vt principium merendi, nam potest Deus facere, quod in homine sit gratia, vt principium bonorum operũ, absque eo quod sit principium merẽdi, sicut gratia est in animabus Purgatorij, & hanc ordinationem requiri, & sufficere ad meritum tenent Serra, & Gonet, & videtur Caietan. Opusc. de fide, & operibus capite 6. Quarta ordinatio est, quæ provenit non solum ex decreto dandi gratiam, & bona opera, sed etiam ex decreto conditionato dandi præmium gloriæ benè operantibus, & perseverantibus vsque in finẽ, ex vi cuius ordinationis manęt Deus determinatus, & obligatus ad dandũ coronam gloriæ, nec ipsam potest denegare, impleta conditione, etiam de potentia absoluta, propter immutabilitatem sui decreti: & hanc ordinationẽ requiri, & sufficere ad meritum tenet Martinez dub. 5. conclus. 5. hanc ordinationẽ appellans pactum implicitum, & in re præsenti tenent Serra, & Gonet, & videtur D. Thom. in hoc artic. ad 5. vbi requirit

divi-

divinam ordinationẽ, ratione cuius Deus efficiatur debitor non nobis, ſed ſibi, in quantum debitum eſt, vt ſua ordinatio impleatur. Deus autem efficitur debitor per decretum efficax, & conditionatum dandi gloriam benemeritis, ſi perſeveraverint vſque in finem.

Quinta ordinatio eſt divina promiſſio, & pactum dandi benemeritis gloriam per modum coronæ, ſi perſeveraverint vſque in finem, nam vt ait D. Th. 2. 2. quæſt. 88. art. 1. ipſa promiſsio eſt ordinatio ad promiſſarium, & e converſo. Et hanc ordinationem divinam eſſe ad meritum neceſſariam tenent Medina, Conradus, Belarminus, Suarez, Monteſinos, Lorca, Araujo, & alij; cum hac tamen differentia, quod Belarm. & Suarez, & alij requirentes ad meritum, quod in Deo ſit debitum dandi præmiũ per iuſtitiam commutativam debito orto ex iure creaturæ (vt ſit conſequentia in ſua doctrina) aſſerunt ad meritum requiri pactum, & promiſsionem Dei, quia Deus nequit obligari, aut conſtitui debitor ex iure creaturæ, niſi ſuppoſito pacto, & promiſsione Dei. Lorca vero Monteſino, & Araujo, qui dicunt meritum pertinere ad materiam gratitudinis, & reſpicere antydoralem remunerationem, in conſequenter loquuntur exigentes pactum, & promiſsionem Dei ad meritum, quia vt ait D. Tho. 2. 2. quæſt. 106. artic. 1. ad 2. *Retributio proportionalis pertinet ad iuſtitiam commutatiuam, quando attenditur ſecundum debitum legale, puta, ſi pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuatur, ſed ad virtutem gratitudinis pertinet retributio, quæ fit ex ſolo debito honeſtatis, quam ſcilicèt aliquis ſponte facit, vnde & gratitudo eſt minus grata, ſi ſit coacta, vt Seneca dicit.* Vnde ſi merito redditur præmium debitum ex promiſſione, & pacto, talis retributio pertinet ad materiam iuſtitiæ, & extrahitur à materia gratitudinis, & ideò retributio antydoralis pacto, aut promiſsione firmata in mutuo, aut reſignatione beneficij Eccleſiaſtici cauſat ſimoniam, & vſuram, quia pertinet ad materiam iuſtitiæ, eo ipſo, quod pacto firmetur.

Sed obſervandum eſt, quod aliud eſt aſſerere ad meritum ſufficere divinam ordinationem imbibitam in ipſa collatione gratiæ, & operis ſufficienter condigni, attenta præſenti providentia, quæ Deus perfectè guvernat genus humanũ: aliud vero loquendo abſolutè, quamvis deficerent cætera, quæ pertinẽt ad præſentem providentiam. Et in primo ſenſu, in quo videtur loqui D. Tho. hìc, & in 4. diſt. 46. quæſt. 1. art. 2. quæſtiuncula 1. ad 2. certum eſt, quod ad meritũ ſufficit ordinatio divina imbibita in ipſa collatione gratiæ, & bonorum operum, nam in prætenti providentia includuntur omnes ordinationes ſupra numeratæ, quia ad divinam providentiam pertinet homines dirigere ad finem naturalem, & ſupernaturalem per leges, vt probat D. Tho. 3. contra Gent. cap. 114. Et vt leges obſerventur etiam pertinet ad divinam providentiam proponere præmia, & ſupplicia, per quę homines moveantur ad obſervandum leges, & ad vitandum ipſarum tranſgreſsionem, vt etiam probat D. Thom. 3. contra Gent. cap. 140. & hæc propoſitio præmij, & ſupplicij dicit pactum, & promiſsionem dandi gloriam, ad quod conſequitur, quod Deus vt ſupremus Legislator iudicet homines, bene, & male operantes, & tanquam iudex ſupremus tribuat prę-mia, & ſupplicia, vt ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 21. artic. 4. & in 4. diſt. 47. quęſt. 1. artic. 1. quæſtiunc. 1. Et ita ſuppoſita hac providentia eo ipſo, quod Deus homini viatori conferat gratiam, & per ipſam homo bene operetur, talis operatio erit meritoria; vnde quæſtio procedit in ſecundo ſenſu ad inquirendum eſſentiam meriti, quæ debet eſſe eadem in quacumque providentia, & ſtatu, etiam ſi Deus non vellet remunerare bona opera iuſtorum, nec proponeret præmia, aut ſupplicia benè, & malè operantibus, an ſcilicèt in tali caſu bona operatio elicita à gratia eſſet meritoria præcise per ordinationem divinam imbitam in ipſa collatione gratiæ.

1150 Prima concl. Ad meritum non ſufficit ordinatio divina imbibita in collatione gratiæ, & boni operis, etiam cum negatione decreti poſitivi de præmio non conferendo, ſed vlterius requiritur decretum poſitivum conferẽdi præmiũ ſub conditione boni operis, & perſeverantiæ finalis. Et ratio eſt, quia meritum eſſentialiter reſpicit præmium, vt futurũ ſub conditione; ſed ad hoc præmiũ ſub conditione futurum eſſentialiter requi-

ritur decretum divinum conditionatum dandi tale præmium, nam vt diximus in tract. de Scientia Dei effectus, qui à solo Deo potest provenire, constituitur in ratione futuri conditionati per decretum conditionatum divinæ voluntatis, vnde cum præmium gloriæ sit effectus proprius Dei, nequit intelligi vt futurum sub conditione, nisi ratione decreti, quo determinatur libera voluntas Dei ad ipsum sub conditione conferendum: ergo ad meritum non sufficit decretum, aut ordinatio divina dandi gratiam, & bona opera cum negatione decreti de præmio non conferendo, sed vlterius requiritur decretum positivum, de præmio conferendo sub conditione. Maior autẽ patet, quia meritum existens non respicit præmium vt pure possibile, sed vt futurum, & consequendum à præmiante, quia meritum est motus tendens ad præmium consequendum, sicut quilibet motus tendit ad suum terminum, non solum vt consequibilẽ, sed vt consequẽdum: vnde spes, quæ animi erectionem dicit, & conatũ, & motum ad finem cõsequendum, non respicit obiectum vt purè possibile, sed vt futurum, & consequendum, vnde facta alicui revelatione suæ damnationis, non potest gloriã sperare, quia talis gloria nõ potest ipsi proponi, vt futura, & consequenda per aliqua media. Meritum autem respicit præmium, quod est obiectum spei, & ita præmium non est bonum præcisè vt purè possibile, sed vt aliquo modo futurum, & consequendum, sicut obiectum spei; cum hac autem differentia, quod obiectum spei debet esse futurum in apprehensione, & iudicio operantis, & ideò in casu prædicto homo operari non potest. Terminus vero meriti est præmium in re sub conditione futurum, & ita in casu prædicto homo posset mereri gloriam, quia etiam facta revelatione prædicta, manet vt futura in re sub conditione, quamvis absolute non sit futura.

Confirmat. Quia meritum inducit ius, & debitum reddendi præmium; sed ius, & debitum non est in ordine ad bonum purè possibile, sed ad bonum consequendum, & habendum, nam ius, & debitum non solum dicit potentiam indifferentem, vt possit subiectum recipere, vel non recipere debitum bonum, sed potestatem determinatam, & inclinatam potius ad recipiendum, quã ad non recipiendum bonum debitum, alias homo haberet ius, & debitum, recipiendi omnia bona possibilia, quæ potest habere, & non habere, nam homini absque aliquo merito convenit potestas, aut potentia indifferens ad recipiendum, vel non recipiendum gloriã: ergo meritum respicit præmium gloriæ, non vt pure possibile, sed vt futurũ sub conditione ex vi determinationis liberæ divinæ voluntatis dandi præmium benemeritis, si perseveraverint vsque in finem.

1151 Dices, quod ipsa gratia, & eius opera sufficienter constituunt gloriam futuram, vt sit præmium bonorum operum, quia gratia est causa gloriæ, non purè indifferens, sed determinatè inclinans ad gloriæ consequutionem, cum sit semen glorię, & fons aquę salientis in vitam æternam: vnde sicut aliqui effectus sunt futuri per ordinem ad causas secundas, qui tamen non sunt simpliciter futuri per ordinem ad causam primam, vt patet in Prophetia comminationis, ita gloria est futura in vi gratiæ, & bonorum operum, quamvis non sit simpliciter futura per ordinem ad decretum Dei. Sed contra est, quia licèt gratia constituat gloriam vt futurã per modum hæreditatis, non tamen vt futuram per modum præmij, & coronę secundum gradus intensionis, qui nõ correspondent gratiæ, sed meritis, sed meritum non respicit gloriam vt hæreditatem, sed vt præmium, & coronam: ergo non sufficit gratia vt principium boni operis ad constituendum vt futurum præmium meritorum, sed vlterius requiritur divinum decretum dandi prę miũ. Mai. probatur, quia licèt gratia, quatenus iustos constituit filios, & hæredes Dei, tribuat ius ad hæreditatem gloriæ, ratione sui non tribuit ius ad gloriam per modum coronæ, neque gratia per suas operationes præcisè acquirit hoc ius, cum inveniatur gratia cum bonis operibus absque iure ad gloriam per modum coronæ: vt patet in animabus separatis, & vt plures probabiliter dicunt, in Noe, & Helia, & animabus puerorum, quę dimisso peccato originali descenderunt in Sinum Abrahæ, & ibi per innumeros annos detentæ sunt,

quæ

quæ plurima opera bona exercuerunt, & ſolum conſequutæ ſunt gloriam per modum hæreditatis: vnde gratia ex natura rei cum ſuis bonis operibus indifferens eſt ad conſequendã, vel non conſequendam gloriam per modum coronæ: ergo gratia cum bonis operibus nequit conſtituere coronam gloriæ, vt futuram, etiam attenta futuritione ſecundũ inclinationẽ cauſarũ ſecundarũ, ſed ad eius futuritionem requiritur decretum conditionatum dandi gloriam per modum coronæ.

Præterquam quod iuxta ſententiam concedentem in Deo formaliter voluntatem antecedentem, & decretum conditionatũ ex parte obiecti dandi gloriã benemeritis voluntas dandi gloriam tã per modũ hæreditatis, quam per modum coronæ debet præcedere decretũ dandi gratiam, & merita, quia prior eſt volũtas finis, quam mediorũ, qua ratione electio prędeſtinatorum ad gloriã vt coronam fuit ante præviſa merita, vt diximus in tract. de Prædeſtinatione: vnde cũ gratia, & merita ſint media in ordine ad gloriam, conſequenter ante decretũ dãdi gratiam, & merita, debet recognoſci in Deo voluntas Antec. aut decretũ cõditionatũ dandi gloriã, à qua voluntate, & decreto gloria denominabitur futura antecedenter ad decretum dandi gratiã vt principium meriti: ac proinde prima futuritio præmij non debet deſumi ex gratia, & meritis, ſed potius gratia, & merita debent ſupponere coronam gloriæ vt futuram ſub conditione ex vi ordinationis primę cauſæ.

1152 Dices ſecundo, quod eo ipſo, quod iuſtus per gratiam efficiat opera digna glorię, reſultat in Deo debitũ morale honeſtatis dandi gloriam ex gratitudine, ratione cuius determinatur diuina volũtas ad dandam coronam gloriæ, & ratione huius determinationis corona gloriæ conſtituitur ſufficienter futura ſub conditione, vt ſe habeat tanquam terminus meriti.

Sed contra eſt, quod ſupra ſatis probatum eſt, quod iuſtus bene operãdo nõ exhibet Deo aliquod beneficium, nec reſultat in Deo aliquod debitũ morale remunerandi bona opera ex gratitudine, ſed adhuc ſuppoſitis bonis operibus iuſtorũ manet Deus omninò indifferẽs ad ipſa remuneranda, vel non remunerãda, & conſequenter gloria per modũ coronæ remanet in ſtatu puræ poſsibilitatis, & omninò indifferens ad fore, vel nõ fore: vt patet in bonis operibus animarum exiſtentiũ in Sinu Abrahæ, & in Purgatorio, & in Cœlo, quæ non habent minorem honeſtatem, & bonitatẽ laude dignam, quã operationes iuſtorũ exiſtentiũ in via, & tamen talia opera nullũ causãt in Deo debitum morale gratitudinis ad ipſa remuneranda.

Dices tertio, quod ordinatio diuina incluſa in collatione gratiæ, quæ datur viatori, ſufficit ad meritum, & ad conſtituendũ præmiũ futurum ſub conditione, quamvis non ſufficiat collatio gratiæ exiſtenti extra viam.

Hæc ſolutio veram continet doctrinã, inſufficientem tamen ad ſolutionem argumẽti iuxta intentum quæſtionis. Verum enim eſt, quod ordinatio diuina incluſa in gratia collata viatori ſufficit, vt gratiæ operationes ſint meritoriæ, nam in hac ordinatione includitur decretum dandi pręmium ſub conditione, quia ſtatus viatoris provenit ex diuina prouidentia defacto exiſtente, quæ includit voluntatem proponendi leges, & proponendi præmia, & ſupplicia, & iudicandi mundum, & ita includit voluntatem conditionatam dandi præmiũ pro meritis. Cæterum hoc non eſt ad propoſitum quæſtionis, in qua non loquimur attenta, & ſuppoſita hac prouidentia, in qua etiam includitur promiſſio, & pactum, quod enim homo ſit in ſtatu viatoris, idem eſt, ac eſſe in ſtatu, in quo ſe moveat, & currat per meritum vſque ad bravium, & coronam gloriæ: & ita inquirere, quid requiratur ad meritum, idem eſt ac inquirere, quid requiratur ad ſtatum viatoris, in quo gratiæ operationes ſint meritorię: & ita manet integra diſputatio ſub alijs terminis propoſita, an ſcilicèt vt homo ſit in ſtatu viatoris, requiratur promiſsio, & pactũ dandi præmium ipſi, ſi benè per gratiã ambulaverit, & non defecerit in via. Et eodem vitio laborant aſſerentes ſufficere ad meritum ordinationem divinam incluſam in voluntate dandi gratiam vt præmium meriti, hoc enim veriſsimum eſt, alias fruſtrari poſſet decretum Dei efficax dandi operibus gratiæ rationem meriti; ſed eſt inſufficienter dictum, quia etiam dici poteſt,

quod promiſsio, & pactum includuntur in collatione gratiæ, vt eſt principium meriti, & ita manet iterũ eadẽ difficultas.

1153 Reſpondent P. Vazquez, & Pater Torres, & P. Meratius, quod ſtatus viatoris non provenit ex ordinatione extrinſeca Dei, ſed ex ipſa rei natura, qua homo ex natura rei eſt in ſtatu viatoris, dum enim eſt in termino beatitudinis, aut damnationis, & eſt in ſtatu agonis, & pœnæ, quia poteſt tentari ab aliquo inimico, quamvis non requiratur ad ſtatum viatoris, quod poſsit vinci ab inimico, & quia beati, & damnati ſunt in termino, & animę purgatorij, & Sinus Abrahæ non ſunt in ſtatu pugnæ, & agonis, cum non poſsint tentari ab inimico, ſunt extra ſtatum viæ. Adam vero in ſtatu innocentiæ fuit in ſtatu pugnæ: & ſimiliter Chriſtus Dominus, & Beatiſsima Virgo difficultatem patiebantur in bonis operibus propter corporis gravitatem, & infirmitatem.

Sed hæc ſolutio ſolum reddit quamdam rationem congruentiæ, obquam Deus ordinaverit, quod ſtatus viatoris eſſet, dum homo non eſt in termino, & eſt in ſtatu pugnæ, & agonis; cæterum non probat, quod hic ſtatus proveniat ex natura rei, non vero ex ordinatione extrinſeca Dei: nam Deus ordinare potuit, quod homo in carne mortali, & in ſtatu pugnæ exiſtens non eſſet in ſtatu viatoris, & quod nihil mereretur per bona opera gratiæ, ſed quod talia opera deſervirent ad conſervandam gratiã, & vitandum peccata, vincendum tentationes, vt homo conſequeretur gloriam vt hæreditatem, quam amitteret mortaliter peccando. Quod autem Deus ita ordinaret hoc, nullam contradictionem involuit, & in tali caſu non eſſet in ſtatu viatoris, & eius opera bona non eſſent meritoria coronæ gloriæ, non propter defectum intrinſeci valoris, & condignitatis, ſed propter defectum prę mij, & mercedis à Deo ſtatutæ propter talia opera.

Secundo quia ſimiliter potuit Deus ordinare, quod animæ Purgatorij, Sinus Abrahæ, & etiam beatæ eſſent in ſtatu viatoris ad merendum augmentũ gratiæ, & gloriæ, cum potuerit promitere tale augmentum propter bona opera ipſarum, quia etiam in hoc nulla eſt implicatio. Dicere autem, quod etiam ſi Deus promiteret, & conferret augmentum gratiæ, & gloriæ propter bona opera iſtarum animarum, adhùc talia opera non eſſent meritoria, quia non eſſent opera viatoris, eſt ridiculum, quia tunc animæ eſſent in ſtatu viatorum in ordine ad illud præmium, quamvis non eſſent in tali ſtatu in ordine ad aliud. Tum etiam quia meritum dicitur correlative in ordine ad illud præmium, vel mercedem, & in tali caſu illud augmentum gratiæ, & gloriæ promiſſum à Deo, & ab illo datum propter bona opera animæ ſeparatæ verè haberet rationem mercedis, & præmij, iuxta illud ad Roman. cap. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum.* Et ad Rom. cap. 11. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non eſt gratia.* Vnde illud augmentum non haberet rationem gratiæ, ſed mercedis: ergo etiam talia opera, quibus condigne redderetur tale augmentum, verè haberent rationem meriti.

Nec obſtat, quod prædictæ animæ non patiantur tentationes, quia vincere tentationes non ſemper requiritur ad meritum, ſed iuſtus meretur per omnia bona opera, cum nulla vrgetur tentatione. Vnde D. Tho. in 2. diſt. 29. quæſt. 1. artic. 4. ad 2. ait: *Nec tamen eſt de ratione meriti certamen contra aliquem impugnantem, ſic in Angelis meritum non inveniremus, ſed de neceſsitate meriti eſt certamen, quo quis contendit apprehendere aliquid, quod ſupra ſe eſt, ſecundum quod aliquis quaſi viribus ſuis luctatur.* Et de hoc certamine explicat illud Apoſt. 2. ad Timoth. 2. *Non coronabitur, niſi qui legitimè certaverit.* Et certè in animabus Purgatorij dilatio ſpei, & acerbitas pœnarum, quamvis ab hoſte non proveniat, & ita formaliter non ſit pugna, materialiter tamen vehementiſsima tentatio eſt contra pacientiam: ſicut etiam Chriſtus Dominus propter dolores, quos pro nobis ſuſtinuit, dicitur ad Hebr. cap. 4. *Tentatus per omnia pro ſimilitudine abſque peccato.* Idem etiam dicendum eſt de peccatis dęmonum, & damnatorum, nam potuit Deus diſponere pœnam, aut eius augmentum pro peccatis quæ dæmones, & damnati quotidie committunt in illo ſtatu, iuxta illud Pſalm. 73. *Superbia eorum,*

qui

qui te oderunt ; aſcendit ſemper, & tunc dæmones,& damnati pœnam merrerentur, & eſſent in ſtatu viatorum in ordine ad illud augmentum pœnæ: & conſequenter ſtatus viatoris formaliter dependet ex voluntate divina,quamvis ex natura rei adſit aliqua congruentia ad deſignandum ſtatum viatoris,dum homo exiſtit in carne paſsibili abſque beatitudine corporis, aut ſine æterna damnatione, aut dum eſt in ſtatu pugnæ, & belli.

1154 Secundo probatur concluſio, quia de ratione formali meriti eſt tribuere ius, & debitum recipiendi præmium ; ſed homo iuſtus bene operando non acquirit ius, aut debitum recipiendi à Deo præmium, niſi adveniēte ordinatione Dei : ergo hæc ordinatio ſimpliciter requiritur ad meritum. Minor prob. quia bona opera iuſtorum ſunt bona Dei ſub eius dominio exiſtētia ; ſed homo per id, quod habet à Deo donante, & retinente dominium, non acquirit ius morale, & debitum recipiendi aliquid amplius à Deo, tanquam præmium, nam recipere vnum donum non tribuit ius ad recipiendum aliud, niſi interveniat gratuita ordinatio donantis, vnde Concilium Tridentinum Seſſ. 6. cap. 16. maximè commendat divinam largitatem, & bonitatem dicens cum Cęleſtino Papa in Epiſtola ad Epiſcopos Galliæ : *Tantâ eſt erga homines bonitas Dei, vt noſtra velle eſſe merita, quæ ſunt ipſius dona, & pro his, quæ largitus eſt, æterna præmia ſit donaturus.* Vnde ſpecialis eſt gratia Dei, quod noſtra vellet eſſe merita,quæ ab ipſo nobis donantur : ergo iuſtus benè operando non acquirit ius ad præmium, niſi interveniente gratuita ordinatione Dei.

Secundo probatur Minor, quia bona opera nec poſſunt tribuere ius, aut debitum recipiendi præmium ex iuſtitia abſque ordinatione divina, imò vt fatetur P. Vazquez, etiam ſuppoſito pacto, & promiſsione Dei, quia omnes noſtræ operationes permanent ſub dominio ſupremo Dei, nec poſſunt bona opera cauſare ius, aut debitum recipiendi præmium ex gratitudine, etiam admiſſo, quod ſit gratitudo in Deo, nam vt beneficiatus poſsit per gratiarum actionem inducere debitum morale gratitudinis in ſuo benefactore, debet in gratiarum actionem tribuere plus, quam accepit, nam ſi tribuit minus, aut æquale, non reſultat in benefactore debitum morale tribuendi aliquid amplius ex gratitudine, vt ſupra diximus ex D. Thom. 2. 2. quæſt. 106. articulo 6. ſed homo iuſtus nequit Deo tribuere plus, quam à Deo acceperit, imò nec æquale, nam totum, quod poteſt tribuere, habet à Deo acceptum, vnde 1. Paralip. cap. vltim. dicitur : *Quod de manu tua accepimus, reddimus tibi* : ergo ſecluſa gratuita ordinatione Dei, ex bonis operibus iuſtorum nullum reſultat ius, aut debitum morale accipiendi aliquod præmium à Deo, ſed Deus poſſet acceptare talia opera tanquam ſibi debita titulo ſupremi domini, & benefactoris, & Patris, & vltimi finis, nolendo pro ipſis concedere aliquam retributionem.

Proponuntur, & ſoluuntur argumenta.

1155 SED obijcies, quod etiam gratia habitualis eſt donum Dei ; & tamen per ipſam tribuitur iuſtis ius, & debitum recipiendi hæreditatem gloriæ, cum iuſtos faciat filios Dei, & *ſi filij, & hæredes*, vt dicitur ad Romanos cap.8. ergo etiam ſi bona opera iuſtorum ſint dona Dei, tribuent ius, & debitum recipiendi coronam gloriæ abſque alia ordinatione Dei. Probatur Conſequentia, quia ſicut homo per gratiam conſtituitur dignus hæreditate gloriæ, vt ait D. Thom. quæſt. 27. de veritate articulo 1. ita homo iuſtus per bona opera conſtituitur dignus corona gloriæ, quam dignitatem non habent iuſtorum opera per ordinationem divinam, aut acceptatione ſuperaddita, vt modo ſupponimus : ergo.

Reſpondetur, quod etiam gratia non tribuit ius, aut debitum recipiendi hæreditatem gloriæ abſque ordinatione divina ſuperaddita : & ſi Deus de potentia abſoluta iuſto in gratia perſeveranti in perpetuum gloriam denegaret, talis iuſtus eſſet filius Dei, non tamen hæres. Et Apoſtolus dicens : *Si filij, & hæredes* loquitur ſecundum

præsentem providentiam, & ordinationem, nam absolutè illam non esse bonã consequentiam sciebat Apostolus ad Galatas cap. 4. dicens: *Non enim erit hæres filius ancillæ cum filio liberæ. Itaque fratres non sumus ancillæ filij, sed liberæ, qua libertate Christus nos liberavit.* Et Iudicum 11. dicitur: *Arieteph hæres in domo Patris nostri esse non poteris, quia de ancilla natus es.* Ius enim hæreditatis non procedit ex generatione, aut ex filiatione ex natura rei, sed dependenter à legibus, iuxta quas plures sunt filij, qui hæredes non sunt. Vnde ius hæreditatis gloriæ est legale proveniens à lege, & ordinatione divina. Vnde licèt concedatur, quod Deus absolutè potest denegare gloriam in perpetuum iusto filio suo pleno bonis operibus, vt cõcedit D. Thom. in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. in corpore. Et ad 3. quia semper est supremus dominus; non tamen potest concedi, quod Deus de potentia absoluta possit negare suo hæredi gloriam, nec gloriam benemerito, quia vt ait Apost. 2. ad Timoth. 2. *Fidelis permanet, se ipsum negare non potest.* Et vt ait D. Thom. ibi: Deus se ipsum negaret, si creaturæ non conferret, quod sibi debetur secundum suam dispositionem. Et ius, aut debitum gloriæ, aut hæreditatis, aut vt coronæ provenit ex lege, aut ex dispositione divina, contra quam Deus agere non potest.

Aliqui enim ratione iuris, & debiti hæreditatis gloriæ non intelligi existimant debitum legale, sed connaturalis exigentiæ, quia gratia est principium radicale videndi Deum, & principio radicali debetur, vt aliquando reducatur ad actum, & quia Deus potest facere cõtra exigentiam connaturalem rerum, ideò consequenter asserunt, quod Deus suis filijs, & hæredibus potest de potentia absoluta negare gloriam in æternum, quia est dominus supremus, de quo videatur Illustriss. Godoy vltim. argumento disp. 52. de Adoptione Christi, à num. 55. Quo admisso, facile est concedere Antec. & negare Consequentiam, quia ius meritorum non solum est connaturalis exigentiæ, sed ius, & debitum legale proveniens ex ordinatione divina, & Deus cõtra hoc debitum agere non potest, alias esset iniustus. Vnde Glossa ad Rom. cap. 5. *Ait Deus recipit eum, qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas*: quæ verba exponens S. Tho. 1.2. quæst. 112. artic. 3. ad primum ait: *Quod glossa loquitur de illo, qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrij per gratiam informati, quem si non reciperet, esset contra iustitiam, quam ipse statuit.* Vnde ad ius meritorum requiritur statutum, & ordinatio Dei, & quia ad meritum non sufficit condignitas absque iure, & debito legali, consequẽter vltra condignitatem intrinsecã operis requiritur divina ordinatio; ad hæreditatem vero ratione hæreditatis gloriæ sufficit debitum conaturalitatis, ad quod sufficit gratia, & ordinatio divina inclusa in eius collatione.

1156 Secundo obijcies. Quia eo ipso quod homo per gratiam sit elevatus ad ordinem supernaturalem, per suas operationes à gratia elicitas tendit ad consequendum à Deo gloriam, vt proprium finem, sed per operationes, quibus homo se movet ad consequendum ab alio suum finem, verè meretur talem finem, & talis finis verè habet rationem mercedis: ergo homo iustus per sua opera verè meretur vitam æternam, tanquam mercedem, & coronam gloriæ independenter ab alia ordinatione superaddita, gratiæ, & eius operibus. Maior est certa, quia vt ait D. Tho. 1.2. quæst. 2. articulo 2. quamvis omne agens agat propter finem proprium, tamen hominis est tendere ad finem, vt se agens, & movens ad finem suum consequendum: vnde homo elevatus per gratiam ad suum finẽ supernaturalem beatitudinis per operationes gratiæ debet se movere ad supernaturalem beatitudinẽ consequendam. Vnde D. Thom. 1. 2. quæst. 5. artic. 7. ait: *Quod solius Dei proprium est, quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat naturam creatam nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam.* Et idem ait quæst. 6. in procœmio. Minor etiam videtur D. Tho. dicta q. 5. art. 7. vbi ait, quod homines consequuntur beatitudinem multis motibus operationum, quæ merita dicuntur, & meritum nihil aliud esse videtur, quam via quædam, & tendentia ad præmium vt finem consequendum. Secundo,

do quia illud bonum, quod aliquis ab alio consequitur per suum laborem, & opera, dicitur merces, quamvis nulla promissio, & ordinatio, aut pactum de illo conferendo præcesserit: vnde de hypocritis orantibus, & largientibus eleemosynas, vt honorentur, & laudentur ab hominibus, dixit Christus Dominus Matthæi cap. 7. *Iam enim receperunt mercedem suam*, quia consequuti sunt finem, quem suis operibus consequi intendebant, de quo tamen conferendo nulla præcesserat ordinatio, pactum, aut promissio; sed merces, & meritum dicuntur correlative: ergo operationes, quibus homo se movet ad consequendum ab alio finem intentum, verè habent rationem meriti.

Respondetur negando Minorem, cuius falsitas apparet in operibus animarum Sinus Abrahæ, & Purgatorij, quibus se movebant ad consequendum à Deo beatitudinem; & tamen illa opera non erant meritoria. Et ad primam eius probationem respondetur, quod D. Thom. loquitur de facto secundum præsentem providentiam, in qua est ordinatio divina dandi præmium, & meritum non est quomodocumque via, & tendentia ad præmium, sed via tribuens ius ad consequendum aliquid debitum operibus, & si non esset divina ordinatio, homines iustificati per bona opera tenderent ad gloriam non debitam ipsis operibus, tanquam coronam, & præmium, sed debitam gratiæ per modum hæreditatis, sicut contingit in prædictis animabus. Ad secundam respondetur, quod honor, & laus hypocritarum dicitur merces apparenter, sicut opera ipsorum sunt bona solum apparenter; in re tamen laus, & honor non debetur ipsorum operibus, & ita non est propriè merces ipsorum: sed laus, & honor est præmium virtutis, & iustis debetur debito legali ex iustitia distributiva, vnde in exhibitione honoris potest esse acceptio personarum opposita iustitiæ distributivæ, vt ait D. Thom. 2. 2. quæst. 63. articulo 3.

1158 Tertio arguitur. Eo ipso quod actus sit malus moraliter pœnam meretur absque ordinatione extrinseca Dei, aut pœnæ comminatione, nam ratione sui est læsio iuris divini, & inducit obligationem satisfaciendi, aut satis patiendi, vt inæqualitas iniustitiæ reducatur ad æqualitatem, & cum peccator non possit satisfacere pro peccato, consequenter ratione peccati manet reus, & obligatus ad subeundam pœnam; sed ita se habet peccatum ad subeũdam pœnam, sicut actus bonus ad merendum præmium: ergo etiam actus hominis iusti erit meritorius gloriæ, aut præmij absque divina ordinatione.

Respondetur negando Maiorem, nam etiam peccatum non meretur pœnam, nisi supposita lege, & ordinatione divina, vnde peccata damnatorum non merentur pœnam, quia Deus non ordinavit ipsa ad pœnam, quamvis talia peccata ex se digna sint pœna infinita. Sicut etiam homo ratione peccati dignus fuit pœna infinita, & etiam anihilatione, vt ait D. Thom. in 4. dist. 46. quæst. 2. artic. 2. quæstiunc. 1. ad 4. de facto tamen peccator non meretur pœnam infinitam, aut anihilationem, quia Deus ordinavit, quod pœna corresponderet peccato quantum ad inordinationem actus, non vero quantum ad dignitatem infinitam delumptam ex persona offensa, vt ait D. Thom. ibi q. 1. art. 3. ad 6.

Secundo potest negari Min. & redditur disparitas ex D. Tho. in 4. dist. 15. quæst. 1. ad 3. quæstiunc. 1. ad 3. & quæst. 5. ad primum, quia scilicèt meritum est, cui debetur iuste præmium, & indepẽdenter ab ordinatione divina actus bonus nequit facere in homine debitum recipiendi aliquid à Deo, quia ad hoc requirebatur, quod aliquid amplius Deo tribueret, quam à Deo acciperet. Sed opus malum ex quidditate suæ malitiæ secundum æquivalentiam pœnam meretur, quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua malefacta, sicut bona, & ita Deũ offendere est malum Deo pro bono retribuere, quod ex se gravissimam pœnam meretur, vt inæqualitas reducatur ad æqualitatem.

Est enim alia disparitas, quia præmiũ est finis meriti, & finis non movet, nisi vt futurus, & consequendus, & ita requiritur divina ordinatio cõstituens præmiũ vt futurũ, & vt consequendũ. Pœna vero non est finis peccati, nullus enim peccat, vt puniatur, sed pœna est effectus sequutus ad peccatum, ex ipso peccato, tãquã

ex cauſa habens ſufficientem futuritionem, ſecluſa ordinatione Dei, vt poſsit terminare demeritum culpæ, & ideò in Prophetia comminationis prædicitur pœna vt futura ex vi exigentiæ peccatorum, quamvis non ſit futura abſolutè, vt patet in ſubverſione civitatis Ninive, vt explicat D. Thom. 2.2. quæſt. 171. art. 6. ad ſecundum.

Et ſi dicas, quod ſicut gloria eſt effectus Dei, ita etiam & pœna æterna: ergo ſicut futuritio gloriæ debet primo provenire à divina voluntate, & ſecundario à bonis operibus, ita etiam futuritio pœnæ debet primo provenire à divina voluntate, & ſecundario ab hominum peccatis. Reſpond. quod corona gloriæ eſt bonum per ſe indepẽdens à meritis præviſis; pœna vero eſt bonum occaſionatum ex peccato: vnde Deus elegit homines ad gloriæ coronam ante præviſa merita, ſed non ordinavit homines ad pœnam ante præviſa demerita, & peccata, vt dixi in tract. de Prædeſtinat. vnde futuritio gloriæ à divina ordinatione debet incipere, futuritio vero pœnæ ab exigentia peccatorum.

Quarto arguitur. Meritum condignum in eo conſiſtit, quod ſit æquale cum præmio; ſed actus bonus habet hanc æqualitatem cum præmio independenter ab ordinatione divina, quia ſupponimus, quod divina ordinatio non tribuit valorem, & dignitatem operibus, ſed totus valor, & dignitas actus ſumitur ex obiecto, & eius circunſtantijs, & dignitate operantis: ergo actus à gratia procedens eſt meritorius independenter à divina ordinatione.

Reſp. quod ad meritum condignum non ſufficit æqualitas cum præmio, quã etiam habent actus animæ ſeparatæ, & iuſtificatæ cum gloria, & opera Chriſti Domini cum Redemptione dæmonum, ſed vlterius requiritur ius, & debitũ conſequendi præmium, & ad hoc ius, & debitum legale requiritur lex, aut ordinatio divina dandi præmium, licèt non requiratur propter æqualitatem.

Sed contra obijcies. Etiam nulla ſuppoſita ordinatione divina poſſet Deus intuitu bonorum operum hominis iuſtificati tribuere ipſi aliquod bonum ſivè gratiæ, ſive gloriæ; cur enim independenter ab ordinatione, & promiſsione non poterit Deus libere facere id, quod neceſſario ſuppoſita ordinatione præſtare poteſt? cũ divina ordinatio, & promiſsio valorem actus non conſtituat, nec augeat; ſed tunc talis actus à Deo remuneratus abſque aliqua ordinatione, & promiſsione præcedente verè eſſet meritorius, & bonum collatum intuitu talis actus verè haberet rationem præmij: ergo abſque aliquo iure ex parte actus, & obligatione ex parte præmij remunerãdi à Deo obligato per promiſsionẽ ſalvatur vera ratio meriti. Min. prob. quia talis actus, intuitu cuius Deus tribueret aliquod bonum, haberet aliquam cauſalitatem in tale bonum datum dependẽter ab ipſo; ſed talis cauſalitas eſſet meritoria, nam cauſaret movendo voluntatem divinam propter bonitatem, & valorem actus ad bonum conferendum intuitu illius, & quatenus eſt ex parte actus eodem prorſus modo, ac ſi cauſaret ſuppoſita obligatione ex parte Dei, ac connexione inter actum, & præmium, & ſicut nec eſt de ratione cauſæ phyſicè cauſantis connexio cum effectu, vt patet in cauſa libera, ſic nec de ratione cauſæ moralis, quæ eſt cauſa meritoria reſpectu præmij.

Et confirmari poteſt. Quia vt ſupra diximus cum D. Tho. in 2. diſt. 27. q. 1. art. 3. ad 4. *In iuſtitia diſtributiua non requiritur ratio debiti ex parte eius, qui diſtribuit; poteſt enim ex liberalitate aliqua diſtribuere: in quorum tamen diſtributione iuſtitia exigitur, ſecundum quod diuerſis, prout eorum gradus exigit, proportionaliter tribuit.* Quod ibi confirmavimus exẽplo Ducis diſtribuentis ſpolia ſibi attinẽtia, & præmiantis Poetas iuxta ipſorũ merita abſque vlla obligatione propter devotionem ergà Sanctum laudatum à Poetis: ergo ſimiliter ſi iuſti benè per gratiã operentur, nulla ſuppoſita ordinatione, & promiſsione Dei, Deus tamen intuitu talium operum tribueret ipſis aliqua bona, ſervata proportione ad ipſorum dignitatem, & tale bonũ haberet præmij rationẽ, & talia opera verè haberent rationẽ meriti pertinentis ad materiã iuſtitiæ diſtributivę abſque vlla promiſsione, ordinationeque præcedente.

1159 Reſp: iuxta ſolutionem datam, & ad replicam reſp. primo, negando Mai. quia meritum ſupernaturale, de quo loquitur, ſupponit fidem, quia vt dicitur ad Hebr. 11. *Sine fide impoſsibile eſt*

eſt placere Deo, & fides debet ſupponere divinam ordinationem de remunerandis bonis operibus iuſtorum, nam vt ibi dicitur: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & quod inquirentibus ſe remunerator eſt*, & fides horum articulorum explicita neceſſaria fuit omni tempore, & quoad omnes ad iuſtificationem, & meritum, vt ait D. Thom. 2.2. quæſt. 2. artic. 8. ad 1. Et quod movet voluntatẽ ad credendum potius fidem Iesv Chriſti, quam alias ſectas, eſt appetitus boni repromiſsi in Lege Chriſti, vt ait D. Th. q. 14. de veritate art. 2. ad 10. Et quia fides eſt *operandarum ſubſtantia rerum*, etiã ſpes præmij conſequendi debet ſupponi ad meritũ, licet nõ requiratur ſpes actualis ad meritum, cum homo mereatur benè operando ex charitate, quamvis non operetur propter ſpem retributionis; ſpes tamen habitualis requiritur, quę innititur divinæ ordinationi nobis revelatæ: vnde impoſsibile eſt, quod divina ordinatio remunerandi bona opera iuſtorum non antecedat ipſa, aut quod ſufficiat ad meritum ordinatio divina ſubſequens, vt inconſideratè dixerunt Ripalda, & Oviedo.

Secundo reſpondetur admittendo, quod poſsit Deus remunerare aliquo dono opus bonum hominis iuſtificati abſque prævia ordinatione Dei in ordine ad præmium, & tunc diſtinguendum eſt, nã dupliciter poteſt Deus remunerare tale opus bonum, primo tanquam iuſtus iudex, attendendo ad dignitatem perſonarum, & operum, ſicut ſupra diximus de eo, cui poſt prævisſa poemata vellet tanquam iudex remunerare Poetas: & ſic eo ipſo quod Deus vellet tanquam iudex præmiare bonum opus prævisſum antecedenter ad ordinationem ad præmiũ, reſultaret in ipſo opere bono verum ius ad præmium, & fieret meritorium, quod prius meritorium non erat, nam vt tale opus eſſet meritoriũ, ſolum ipſi deficiebat prẽmium vt futurum ex vi divinæ ordinationis. Vnde poſita futuritione præmij per decretum remunerandi bonum opus per modum iudicis iuſti, in opere bono reſultaret ius, & ordo ad prẽmium conferendum à iuſto iudice, & ita fieret meritorium, quod antecedenter meritorium non erat. Secundo poteſt Deus velle remunerare prædictum opus bonum, non vt iudex, ſed vt amicus liberalis, & miſericors, & tunc tale opus non eſſet meritorium de condigno remunerationis, ſed ſolum de congruo, & donũ pro ipſo collatũ non eſſet merces vere, & præmium, ſed donum gratuitum, & amicabile, & præmium ſecundum quid, quamvis tale opus bonum haberet condignitatem, & æqualitatem cũ præmio, quia non haberet ius iuſtitiæ ad ipſum. Sicut cũ Deus eximie iuſtis intuitu ſuorũ operum tribuit gratias gratis datas miraculorum, ſanctitatis, & prophetię, quę ipſis à Deo conferuntur tanquam dona amicabilia intuitu bonorum operũ, quæ iuſti faciunt ex amicitia in obſequium Dei; & tamen iuſti non merentur huiuſmodi gratias de condigno, ſed ſolum de congruo, quod quidem non provenit ex eo, quod opera iuſtorum non habeant æqualem condignitatem reſpectu gratię gratis datæ, cum habeant condignitatẽ ad augmentum gratiæ ſanctificantis, & ad gloriam, quæ ſuperant omnes gratias gratis datas; ſed ideò talia opera nõ ſunt condignè meritoria gratiæ gratis datæ, quia nõ fundãt ius iuſtitiæ ad tale præmium conferendum à Deo, vt iuſto iudice, eo quod Deus non diſpoſuit, nec ordinavit. Et idem dicẽdum eſſet, ſi prævisſis bonis operibus animæ in Purgatorio exiſtentis, Deus poſteà vellet intuitu talium operum dare ipſi aliquod gloriæ augmentum, non vt iuſtus iudex, ſed vt amicus liberalis, & miſericors: nam talia opera ſolum eſſent meritoria de cõgruo augmenti gloriæ. Per quod patet ad replicam, & confirmationem argumẽti, & falſum eſt, quod ſicut de ratione cauſæ phyſicæ, & libęrę in actu primo non eſt connexio cum effectu ſuo futuro, ita de ratione cauſæ moralis, quæ eſt meritum, non ſit connexio cum ſuo effectu futuro ſub conditione, quia meritũ non eſt cauſa ex ſe indifferens ad conſequendum, vel non conſequendum præmium, ſed determinatè dicit ordinem ad præmium conſequendum ſub conditione perſeverãtię finalis, & quia præmium eſt finis meriti, & prius ipſo ordine intentionis, antecedenter ad meritum prævisſum debet in intentione præcedere præmium, vt futurum ſub conditione ex vi divinæ ordinationis, & antecedenter ad ordinationem actus, quantumvis bonus, non erit meritorius.

1160 Denique obijciunt, quia vt

vnus

vnus homo mereatur apud alium, ſuffi-cit, quod operetur in commodum, & ob-ſequium ipſius ipſo conſentiente, vel nõ contradicente; nam ſi homo pauper, qui ſolet operas ſuas locare, laboret in vinea alterius, Domino videnre, & conſentien-te, aut non contradicente, verè mere-tur mercedem ſuam, quamvis nulla ordi-natio, promiſsio, aut pactum de mer-cede concedenda præceſſerit: ergo à fortiori merebitur homo iuſtus operan-do, & laborando in gloriam, & obſe-quium Dei, ipſo Deo præcipiente, aut conſulente, quamvis nulla ordinatio, aut promiſsio, aut pactum præceſſerit. Confir. 1. quia ſi talis ordinatio, pactum, aut promiſsio deberet præcedere, deberet etiam revelari hominibus, & eſſe nota ipſis, vt poſsint voluntariè mereri præ-mium præordinatum, aut promiſſum, quod tamen eſt falſum, nam homines cum ignorantia poſſunt ipſum mereri, nam iuſti ignorantes merentur phyſicũ augmentum gratiæ, & charitatis, quod tamen ignorant, & non ſolum apud ho-mines rudes, & ignorantes, ſed etiã apud SS. PP. vult P. Vazquez, quod fuerit in-vincibilis ignorantia poſsibilitatis divi-næ viſionis, quã tamẽ meruerunt. Confir. 2. quia in tract. de Sciẽtia Dei excluſimus à Deo decreta conditionata, in quibus Deus prævideat futura ſub conditione; ergo ad meritum nequit eſſe requiſitum decretum conditionatum dandi coronã gloriæ bene operantibus, ſi perſeverave-rint vſque in finem, & conſequenter ne-quit eſſe requiſita ordinatio conditiona-lis dandi præmium.

Reſp. negando Conſeq. quia vnus homo non eſt dominus voluntatis, & operationum alterius hominis, & ita eo ipſo quod vnus operetur incommodum, & obſequium alterius, reſultat in altero debitum remunerandi talia ſervitia, & obſequia, vel ex iuſtitia, vel ex amicitia, vel ex gratitudine, nam hoc dictat ipſa lex naturalis; ſi tamen contingeret, quod homo operans incommodum, & obſe-quium alterius ita eſſet ab ipſo benefi-ciatus, vt ſuis obſequijs non poſſet red-dere æquivalens beneficij, nihil de no-vo mereretur, deficiente pacto, & pro-miſsione, ſed ſolum conſervaret amici-tiam, & benevolentiã benefactoris. Deus enim eſt ſupremus dominus voluntatis, & operationum iuſtorum, & iuſti æqui-valens Deo reddere non poſſunt pro ac-ceptis beneficijs, & ita ex nulla lege, aut honeſtate reſultat in Deo debitum re-munerandi bona opera iuſtorum, niſi ſe ipſum voluerit obligare ſua ordinatio-ne, & promiſsione, aut pacto. Ad primam confir. reſp. revelationem divinæ ordi-nationis de præmio conferendo eſſe ne-ceſſariam ad meritum, cum ad ipſum re-quiratur fides Dei remuneratoris, & glorificatoris; fides vero explicita præ-mij intermedij, quale eſt augmentum gratiæ, & charitatis, aut præmij conſe-quuti ad vitam æternam, quale eſt gau-dium accidentale, non eſt ſimpliciter neceſſaria ad meritum, & quamvis con-cedatur, iuſtum ignorare invincibiliter, quod gloria, & vita æterna includat vi-ſionem claram Dei, adhùc tamen requi-reretur fides, ſaltem implicita poſsibili-tatis divinæ viſionis, quæ fides implicita compatitur cum ignorantia, & errore materiali depoſsibilitate divinæ viſio-nis. Ad ſecundam reſpondetur, quod in tractatu de Scientia Dei negavimus de-creta & abſoluta ex parte ſubiecti, & cõ-ditionata ex parte obiecti; conceſsimus decreta conditionata ex parte ſubiecti, quæ virtualiter includuntur in decretis abſolutis, & efficacibus divinæ voluntā-tis, & huiuſmodi eſt decretum dandi præmium benemeritis, vſque in finem perſeverantibus, nam hoc decretũ vir-tualiter includitur in decreto promittẽ-di omnibus gloriam, ſi perſeveraverint, & in decreto iudicandi vivos, & mor-tuos, & in decreto dandi coronam glo-riæ prædeſtinatis, quia ipſam meruerũt, & perſeveraverunt vſque in finem. Ex quibus decretis rectè infertur, quod ſi Iudas perſeveraſſet vſque in finem, Deus decreviſſet dare ipſi coronam gloriæ, quod eſt decretum conditionatum ex parte ſubiecti, virtualiter incluſum in decretis abſolutis.

Proponitur ſecunda concluſio.

1161 SEcunda concluſio. Ad meritũ non requiritur promiſsio, aut pactum dandi præmiũ, ſed ſufficit revelatio divinæ ordinatio-nis, propoſiti de remunerãdis bonis ope-ribus iuſtorum. Hæc concluſio ſolũ in-diget explicatione, pro quo ſciendum eſt, quod divina ordinatio, aut propoſi-

tum

tum remunerandi bona opera iuſtorum, ſi in gratia perſeveraverint, dupliciter poteſt nobis manifeſtari, aut revelari, primo per ſimplicem enuntiationē ſignificantem divinum propoſitum de remunerandis bonis operibus iuſtorum: ſecundo per promiſsionem prędictæ remunerationis, *quia promiſsio, niſi ſit ficta, procedit ex propoſito faciendi, aut dandi promiſſum*, vt ait Div. Thom. 2.2.quæſt.88.artic.1. & promiſsio addit ſupra ſimplicem manifeſtationem propoſiti voluntatem ſe obligandi ad aliquid dandū, vel efficiendum, quæ volūtas ſe obligandi requiritur ad votum; nam ad ipſum non ſufficit bonum propoſitum, & eius manifeſtatio, ſed vlterius requiritur animus promittendi, & ſe obligandi per promiſsionem Deo factā. Durandus autem in 2.diſt. 28. quæſt. 1. num. 15. exiſtimavit Deum nō verè promiſsiſſe cum voluntate ſe obligandi ad dandam gloriam pro bonis operibus iuſtorum, & ita promiſsio divina in Sacra Scriptura non ſonat aliquam obligationem, ſed explicat, & inſinuat meram diſpoſitionem liberalitatis divinæ, & ita exponit illud Iacobi 1. *Accipiet coronam vitæ, quam promiſsit Deus diligentibus ſe.* Et ad Titum cap.4. *Secundum ſpem vitæ æternæ, quam promiſsit, qui non mentitur.* Quę ſententia dupliciter poteſt intelligi, primo ita vt Deus promitendo non poſsit ſe obligare hominibus, tribuendo ipſis ius, à quo Deus maneat obligatus, & conſtituatur debitor reſpectu hominis, & ſic intellecta vera eſt, nam vt ait D. Thom. 2. 2. quæſt. 80. art. 1. ad 3. inferiori non eſt aliquis obligatus, in quātum eſt inferior; homo autem ſub quavis conſideratione eſt Deo inferior: & ita Deus nequit modò dicto eſſe hominibus obligatus, vt ſupra etiam late oſtēdimus. Secundo poteſt inteligi, ita vt Deus promittendo non poſsit ſe obligare ad dandum iuſtis gloriam, ita vt obligatio, & debitum non procedat ex iure creaturæ formaliter, ſed præcisè ex voluntate ipſius Dei, & in hoc ſenſu eſt reijcienda. Quia promiſsio, quæ nō obligat promittētem, nō eſt vera, & propria promiſsio, & verba Sacræ Scripturæ in ſenſu proprio intelligenda ſunt, quando nullum ſequitur inconveniens, ſicut in præſenti non ſequitur. Nam quod Deus vellit promittere, & vellit ſe obligare per promiſsionem ad dandum gloriam benemeritis, nullam dicit imperfectionem, quia hæc obligatio non provenit ab extrinſeco, ſed adęquatè, & præcisè ab intrinſeco ex vi proprię voluntatis, quæ obligatio nullam dicit imperfectionem, cum etiam Deus ex vi ſui decreti efficacis, & revelationis dādi gloriam maneat obligatus, & neceſsitatus ad dandam gloriam ratione ſuæ immutabilitatis, & veracitatis.

Cæterum licèt defacto Deus vere promiſſerit modo dicto dare præmium pro meritis, potuit tamen abſque vera promiſsione revelare ſuum propoſitum dandi tale præmium, quæ revelatio ęquivalenter eſt promiſsio, nam habet firmitatem, & infallibilitatem, & immutabilitatē voluntatis divinæ, ex ſummaque veracitate, qua tenetur Deus dare, aut facere, quod ſemel dixit ſe daturum, aut facturum: & ita hæc revelatio ſecundum ſe eſt ſufficiens ad fundandum certiſsimam fidem, & ſpē deprędmio bonis operibus conferendo. Quia tamen Deus ſolet revelaret effectus vt futuros, vel præcisè ſecundum inclinationem cauſarum ſecundarum, quæ ſæpius non evenient, vt patet in prophetia comminationis, vel vt futuros ſecundum conſilium, vel decretum Dei ad firmandum homines in fide, & ſpe futuræ retributionis: & vt cognoſcant eſſe infallibiliter futuram ſecundum conſilium, & decretum Dei, Deus revelat hoc decretum per promiſſionem, & ipſam iuramento confirmat, nam vt advertit D. Thom. ad Hæbr. 3. lect. 2. & cap. 6. lect. 4. omnis promiſsio Dei cum iuramento eſt prophetia prædeſtinationis, & omninò infallibilis. Verū quia ex alijs principijs poteſt revelare hominibus ſe daturū infallibiliter præmium, & ita ipſos certificare de infallibilitate futuri revelati, ſola divina revelatio abſque ſtricta promiſsione ſufficeret ad certiſsimam fidem, & ſpem futuræ retributionis.

Similiter ergo dicimus, quod divina revelatio ordinationis, & decreti divini efficacis dandi præmium benemeritis, ſi perſeveraverint vſque ad finem, ſufficit ad meritum abſque rigoroſa promiſſione, aut pacto. Ratio eſt, quia illa ordinatio divina ſufficit ad meritū, quæ ſufficit, vt iuſtus certo credat, & ſperet ſe præmium conſequuturum, ſi bene operetur,

tur, & perseveret vsque in finem, nam iustus per charitatem bene operans secundum hanc fidem, & spem infallibiliter consequeretur remunerationem bonorũ operũ à Deo determinatã, & nobis revelatam: nam vt dicitur ad Rom. 5. *Spes autem non confundit*, id est non deficiet, nisi ei deficiat homo; ille enim dicitur à spe sua cõfundi, qui deficit ab eo, quod sperat, quod non contingit in spe divina Psalm. 30. *In te Domine speravi, non confundar in æternum.* Et Eccles. 2. *Nullus speravit in Deo, & confussus est*, vt ibi lect. 1. explicat D. Thom. sed ad fidem, & spem futurę retributionis sufficit revelatio divini decreti, & ordinationis prædictæ: ergo etiam sufficit ad meritum. Confirm. quia ad meritum condignum sufficit æqualitas cum pręmio, & ius, & debitum recipiendi tale præmiũ, si homo perseveraverit; sed opera elicita à gratia habent ratione sui æqualitatem, & condignitatem cum gloria independenter à divina ordinatione, vt modo supponimus, & ratione prædictæ ordinationis, & decreti divini nobis revelati resultat in bonis operibus gratiæ verum ius morale, & debitum consequẽdi infallibiliter remunerationẽ, cum in prædictis operibus resultet infallibilis connexio cum præmio, si perseveraverint vsque in finẽ: ergo hæc ordinatio, & revelatio divina sufficit ad meritum absque rigoroso pacto, & promissione.

1162 Sed dices, quod in tali casu nõ esset in bonis operibus ius ad gloriã tribuendam ex iustitia per modum coronę, sed præcisè, vt tribuẽdam ex amicitia, & liberalitate, aut gratitudine, quia vt bona opera fundent ius iustitiæ ad coronam gloriæ, requiritur promissio, & pactum: nam vt ait D. Thom. 2. 2. quęst. 106. artic. 1. ad 2. *Retributio proportionalis pertinet ad iustitiam commutatiuam, quando attenditur secundum debitum legale, puta, si pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuatur.* Et cum in tali casu nõ esset promissio, aut pactum dandi gloriã pro bonis operibus, consequenter bona opera non fundarent ius iustitiæ ad coronam gloriæ, nec in homine esset fides, aut spes de retributione gloriæ, vt coronæ iustitiæ, quamvis esset fides, & spes de consequutione gloriæ, vt est donum procedens ex amicitia, liberalitate, aut gratitudine divina in ordine ad iustos.

Contra est, quia in homine non est meritum iustitiæ commutativæ in ordine ad Deum, vt supra ostendimus, & ita quamvis pactum, & promissio requireretur ad meritum, & ad fundandum ius iustitiæ commutativæ, vt ait D. Th verbis relatis, ex hoc non sequitur, quod promissio, aut pactum sit necessarium ad meritum hominis in ordine ad Deum. Secundo quia ad meritum remunerandum ex iustitia distributiva non requiritur pactum, aut promissio, vt patet in provisione cathedrarum, officij, & beneficij, vnde in talibus meritis invenitur ius iustitiæ distributivæ ad præmium absque promissione, aut pacto, sed sufficit ordinatio, aut lex distribuendi præmium; sed meritum hominis est remunerandum à Deo ex iustitia distributiva: ergo vt tale meritum fundet ius ad coronam gloriæ, non requiritur promissio, aut pactum, sed sufficit voluntas, & ordinatio divina de præmio conferẽdo, quæ habet vim legis divinæ providentię. Tertio quia nos loquimur de ordinatione, & decreto, quo disposuit Deus dare gloriam, non quomodocumque, sed dare ipsam vt iustum iudicem, attenta dignitate personarum, & proportione meritorum; sed posita hac ordinatione nobis revelata, in homine esset fides, & spes consequendi gloriam conferendam ex iustitia distributiva, quæ residet in supremo iudice. & similiter in homine ratione bonorum operum esset ius ad gloriam, vt coronam à iusto iudice reddendam, nam supposita hac ordinatione divina, Deus esset acceptor personarum contra iustitiam distributivam, quam ipse statuit, si benemeritis gloriam non tribueret: ergo hæc revelata nobis ordinatio sufficit ad meritum hominis in ordine ad Deum independenter à promissione, & pacto.

Et si dicas cum Belarm. Vazquez, & alijs, quod in iustitia distributiva nõ solet exigi pactum, aut promissio, saltim expressa, quando Princeps distribuit bona communia; exigitur tamen, quando bona propria distribuit, vt cum ad certamen bravium sponte proponit; neque enim debetur velotius currenti certum præmium, nisi promissio, pactũque præcesserit. Deus igitur, qui non distribuit bona communia, sed propria, sine dubio non tenetur præmia reddere laborantibus,

bus, niſi quia redditurum anteà promiſ-ſit. Reſpondetur, quod diſtribuens, ſivè bona propria, ſivè communia diſtribuat, ſi vellit diſtribuere, non vt Dominus, ſed vt iudex attenta proportione perſonarũ, & meritorum, exercet actum iuſtitiæ diſtributivæ, vt ſupra diximus, quia per voluntatem remunerandi tanquam iuſtus iudex bona propria facit communia dividẽdo proportionabiliter inter plures: & poteſt peccare per acceptionem perſonarum contra iuſtitiam diſtributivam. Ad bravium autem propriè tale requiritur ſpes ipſum conſequendi, iuxta illud *ſic currite, vt comprehendatis*; hæc autẽ ſpes certa eſſe nõ poteſt inter homines, niſi præcedat Regis promiſsio, quia licèt ex alio capite conſtaret de voluntate Regis tribuendi bravium velotius currenti, quia tamen voluntas Regis ipſum non obligat, & ipſam mutare poteſt, hęc notitia voluntatis Regis non ſufficit ad fundandum ſpem bravij, ſed vlterius requiritur Regis promiſsio. In Deo vero eſt diſpar ratio, quia eius voluntas eſt immutabilis, & eius veritas eſt infallibilis, & ita revelatio divinæ voluntatis eſt ſufficiens ad fundandam firmiſsimam fidẽ, & ſpem conſequendi bravium, quamvis non præcedat divina promiſsio.

1163 Sed contra concluſionem arguitur. Quia meritum de condigno hominis apud Deum eſt meritum iuſtitiæ, ita vt iuſtus ratione operis ſui aliquod verum ius ad præmium acquirat, iuxta illud 2. ad Timoth. 4. *Repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ*; ſed hoc meritum, vt tale ſit, requirit divinam promiſsionẽ ſub conditione talis operis: ergo talis promiſsio ad tale meritum neceſſaria eſt. Minor probat. 1. ex illis verbis Chriſti Domini Matth. 20. *Nonnè ex denario diurno conveniſti mecum? Tolle quod tuũ eſt, & vade.* Vbi totam rationem meriti, & iuſtitiæ inter laborem, & mercedem poſuit Chriſtus Dominus in conventione, quæ idem eſt, quod pactum, ſeù promiſsio ſub conditione laboris. Secundo probatur ex Auguſt. ſerm. 16. de Verbis Apoſt. vbi tractans, an homo poſsit dicere Deo: *Redde mihi*, prius dicit nos ex nobis non habere, vnde iſta voce exigamus Deum debitorem, & ſtatim adiungit: *Illo ergo modo poſſumus exigere Dominum noſtrum, vt dicamus, redde, quod promiſsiſti, quia fecimus, quod iuſſiſti*, vnde niſi præcedat promiſsio, nullum eſt ius meritorum ad exigendum à Deo præmium. Tertio probatur ex Concilio Senonẽſi in decretis fidei cap. 16. dicente: *Iuſtitiam noſtrorum meritorum non fundari in abſoluta condignitate noſtrorum operum, ſed magis in liberali, & gratuita promiſsione Dei, qua conventione de denario diurno miſsit operarios in vineã ſuam.* Et fere idem habet Concilium Moguntinum cap. 8. quatenus vtrumque conditionem, condignitatem ſcilicet, & promiſsionem in noſtris meritis conſiderat ad iuſtitiam illorum fundãdam. Et ſimiliter favet multum Tridentinũ Seſſ. 6. cap. 16. quatenus dicit, iuſtis bene operantibus proponendam eſſe vitam æternam, tanquam mercedem *ex ipſius Dei promiſsione bonis ipſorum operibus, & meritis fideliter reddendam*, vbi ad declarandam rationem meriti, & mercedis promiſsionem interpoſuit, & ſtatim adiungit: *Hæc eſt enim illa corona iuſtitiæ, &c.*

Quarto probatur, nam meritum de iuſtitia ſicut dat ius merendi, ita conſtituit debitorem illum, apud quem meretur, quia illa relatio eſt reciproca; repugnat enim me habere ius iuſtitiæ reſpectu alterius, niſi alius ad illud ius reddẽdũ mihi obligetur: vnde merito dicit Paul. ad Rom. 4. *Et, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecũdum meritum.* Quod ergo redditur vt merces, debitum eſt, ſicut quod ex iuſtitia meretur, facit ſibi debitum præmiũ: ergo ab aliquo facit debitum; ſed non ab alio, niſi ab eo, apud quem meretur, quia meritum per ſe non dicit relationẽ ad aliud: ergo meritum iuſtitiæ apud Deum ipſum conſtituet debitorem, & ita ſine vlla hæſitatione loquitur S. Cyprian. lib. de opere, & eleemoſyna in fine, qui inter alia dicit: *Qui meretur Chriſtum iudicem, Deum computat debitorem.* Et Auguſt. in Pſalm. 89. in fine ait: *Indulgentiam donabit, coronam reddet, donator eſt indulgentiæ, debitor coronæ.* Et infra ponderat Paulum dicendo, *quam reddet mihi Dominus profitere te habere Deum debitorem, non quod tibi reddet, niſi quod tibi debetur* Et ſimilia habet textu 3. in Ioan. Et Fulgent. in Præfat. lib. ad Monimum. Bernardus de gratia, & libero arbitrio, & Chryſoſt. homil. 3. in Matth. Sed non poteſt intelligi ex

parte

parte Dei tale debitū, niſi eius promiſsio pręceſſerit, cum ipſe ſit ſupremus omnium Dominus, & ideò à nemine poſſet obligari, niſi ipſe velit: & ideò dixit Auguſt. ſerm. 16. de verbis Apoſt. de Deo loquens *debitor factus eſt, non aliquid à nobis accipiendo, ſed quod ei placuit promittendo*: ergo meritum requirit promiſſionem.

Confirmatur: nam aliquis tantum conſtituitur debitor alterius accipiēdo, vel promittendo; ſed Deus nequit conſtitui debitor noſter accipiendo: ergo ſolum poteſt fieri debitor promittendo, aut ex ſuppoſitione promiſsionis. Maior. ſupponit Auguſt. vt notam ex terminis, quamvis inter homines etiam homo cōſtituatur debitor ex iniuſta actione, quod in Deo locum non habet, & ideò ſufficientiſsime Auguſt. de Deo loquens omnem rationem meriti in illa duo membra diſtinxit. Minor autem probatur ex Auguſtin. ibidem dicēte: *Quid dedimus Deo, quando totum, quod ſumus, & quod habemus boni, ab eo habemus? Nihil ergo ei dedimus, non eſt quemadmodum iſta voce exigamus debitorem Deum, maximè dicēte Apoſt. quis prior dedit ei, & retribuetur illi?* Ex ſupremo ergo dominio Dei optimè probatur neminem poſſe facere Deum debitorem ex ſe, & efficacia ſuæ actionis, aut obſequij, per quod Deo cōferat, cum totū hoc ſit magis ipſius Dei, quam creaturæ, & quatenus creatura eſt ſit à Deo acceptum, & multis titulis illi debitum, ac ſubinde ſi aliquo modo poteſt creatura habere debitorem Deum, neceſſario debet ſupponi eius promiſſio.

Reſpondetur, quod meritum hominis in ordine ad Deum eſt meritum iuſtitiæ non commutativæ, ſed diſtributivę, & ad tale meritum non requiritur ſtricta Dei promiſsio, ſed ſufficit divina ordinatio nobis revelata de præmio nobis ſub conditione conferendo. Et ita conceſſa Mai. in hoc ſenſu, nego Min. & ad primam, ſecundam, & tertiam probationem reſpondetur probare ad meritum de facto, & ſecundum pręſentem providentiam requiri divinam promiſſionem, per quam nobis revelatur divina ordinatio, & propoſitum conferendi præmium quod nos concedimus. At teſtimonia Scripturæ, PP. & Conciliorum loquuntur de facto, & ſecundum præſentem providentiam; non vero caſu, quo Deus non promiſsiſſet præmium, ſed ſolum revelaſſet ſe ipſum daturum, de quo nos loquimur in hac quæſtione. Ad quartā negatur Mai. quia vt ſæpius dictum eſt, meritum humanum nequit cōſtituere Deum debitorem obligatum ad reddendum præmium, quia hoc dicit imperfectionem Deo repugnātem, ſed meritum præcisè conſtituit debitam mercedem reddendam à Deo, non vt debitore formaliter ex vi meritorū, ſed præcisè vt debitore ex vi ſuæ ordinationis nobis revelatæ. Sicut etiam hæreditas gloriæ eſt debita filijs Dei; Deus tamē non conſtituitur debitor formaliter à iure filiorum ſuorum, ſed præcisè conſtituitur debitor per ſuam ordinationem. Et ſimiliter pœna æterna eſt debita mortaliter peccantibus; & tamen Deus non eſt debitor infligendi talem pœnam, niſi præcisè ex vi ſuæ ordinationis: vnde ius, aut reatus tribuens alicui debitum recipiendi aliquid aliud non reſpicit pro correlativo Deum debitorem, ſed rē debitam: aut ſi reſpicit Deum debitorem, non tamen, vt talē conſtitutum à iure, aut reatu creaturæ, ſed vt debitorē conſtitutum præcisè per ſuam ordinationem. Et ſancti PP. numquam dicunt, quod Deus conſtituatur debitor à iure creaturæ, ſed potius hoc expræsè negāt, vt ſupra vidimus: ſed ſolum Deus conſtituit debitor per ſuam ordinationem, & promiſsionem, non determinando, quod promiſsio ſtricta requiratur ad meritum etiam de potentia abſoluta.

Ad confirmationem neganda eſt Maior, nec D. Auguſtinus illam diviſionē adducit, vt adæquatam, quia abſque vlla promiſsione, & abſque eo quod recipiat Deus aliquid ab hominibus, eſt debitor faciendi, aut dandi, quod decrevit, aut revelavit ſe daturum, & facturū, & ex ſuppoſitione, quod decrevit iudicare homines ſecundum ea, quę geſſerunt in corpore mortali, tenetur per iuſtitiam diſtributivam reddere vnicuique ſecundum opera eius: & ex defectu huius divini propoſiti & ordinationis, non vero ex defectu divinæ promiſsionis procedit, quod animæ Purgatorij non mereantur, quod Chriſtus Dominus non meruerit dæmonum reparationem, nec Incarnationem Patris, Spiritus Sancti, quamvis eius meritum fuerit infinitum,

&

& ex se sufficiens ad condigne promerendum præmia prædicta.

1164 Ex hoc argumento, quod est totum fundamentum oppositæ sententiæ, infero, auctores requirentes pactum, aut promissionem ad meritum gloriæ non loqui de promissione rigorosa, sed de promissione late sumpta, vt comprehendit etiam revelationem divini propositi, aut decreti dandi coronam gloriæ benemeritis, si perseveraverint vsque in finem, quia solum requirunt promissionem, ratione cuius Deus sit debitor obligatus ad dandum gloriam benemeritis, quod etiam provenit à revelatione prædicta, quæ æquivalenter est promissio. Vnde aliqui pro eodem accipiunt promissionem & legem divinæ providentię supernaturalis, quæ lex sæpius accipitur pro ordinatione providentiæ, quamvis non sit promissio: & aliqui expressè dicunt hanc promissionem non inducere contractum, neque requirere mutuum consensum, & alij solum requirunt pactū implicitum. Et si promissio accipiatur in hac lata acceptione, vt comprehendit revelationem divini propositi, ferè nulla remanet quæstio, quæ celebris facta est contentione Theologorum non intelligentium voces aliorum; nam omnes Theologi fatentur, quod ad meritum hominis iusti requiritur fides Dei remuneratoris, & glorificatoris, saltem implicita: quæ fides sivè implicita, sivè explicita necessariò supponit revelationem divini propositi dandi coronā gloriæ benemeritis, & perseverantibus vsque in finem. Vnde si revelatio prædicta appelletur promissio, omnes Theologi fatentur ad meritum requiri divinā promissionē in hoc sensu acceptā, & ita nulla remanet quęstio de re, sed de nomine, an scilicèt prædicta revelatio sit appellāda promissio, vel non; nāP. Vazq. & alij dicunt, prædictam revelationem nō esse promissionem, quia vt revelatio habeat rationem promissionis, debet fieri à Deo cum animo se obligandi hominibus, & talis promissio debet esse nota hominibus, & ab ipsis explicite credi, & debet ab ipsis acceptari: quia promissio non acceptata non obligat, & homo posset cedere iuri acquisito per meritū, & promissionem divinam ipsi factam. Quod non verificatur de divina revelatione dandi præmium, per quam Deus non vellet se obligare hominibus, nec est necessarium, quod talis revelatio sit nota, & explicitè credita, nec est necessarium, quod à merente sit acceptata, neque merens potest cedere iuri acquisito per meritum ratione talis revelationis, & consequenter prædicta revelatio non est promissio, neque habet cōditiones ipsius.

E contra vero alij dicūt, quod per prædictam revelationē Deus voluit se obligare non signatè, sed exercite, & ita dicta revelatio æquivalenter est promissio, & promissio, quæ fit per legem communem, & vniversalē, non requiritur, quod sit nota omnibus subditis, vt mereantur præmium promissum per legem: nam si per legem, aut Regis edictum sit promissum aliquod præmium militi ascendenti primo murum Civitatis obsessæ, miles primo ascendēs meretur tale præmium, quamvis ignoret legem, & eius promissionem. Et similiter promissio facta per legem communem non indiget expressa acceptatione, sicut nec lex divina, & promissio præsumitur acceptata, quamvis ignoretur, quia vnusquisque præsumitur sibi velle acquirere per suum laborem omne bonum, quod potest: & consequenter præsumitur velle præmium promissum suo labori, quamvis ignoret promissionem. Quod autem homo non possit cedere iuri acquisito per meritum ex divina promissione, provenit ex lege charitatis erga se ipsū, qua obligatur homo ad quærendum sibi primo Regnum Dei, & iustitiam eius, quod pertinet ad bonum animę: & qui renuntiaret suorum iuri meritorū, peccaret mortaliter contra charitatem, & consequenter amitteret ius meritorum. Ius autem meritorum in ordine ad præmium corporale, & temporale potest homo renuntiare absque defectu charitatis.

Sed tota hæc contentio, & controversia tollitur clare asserendo prædictā revelationem esse promissionem æquivalenter, & late sumptam, nō vero strictam, & rigorosam: & quod ad meritū non requiritur promissio strictè sumpta, sed in lata acceptione, vt comprehendit etiam prædictam revelationem. An autem prędicta revelatio sit æquivalenter promissio quantum ad fundandam iustitiam commutativam inter Deum præ-

præmiantem, & hominem merentem, non habet locum in nostra sententia negante iustitiam commutativam in Deo, & inter homines certum est, quod manifestatio, aut revelatio propositi remunerandi obsequium sibi exhibendum, si non accedat promissio, & pactum, non inducit obligationem iustitiæ commutativæ: & idem dicimus de Deo comparativè ad hominem, de quo supra latè diximus.

DVBIVM SECVNDVM.

Quæ conditiones requirantur ad meritum ex parte actus?

AD meritum plures conditiones requiruntur, aliæ ex parte Dei, scilicèt divina ordinatio, de qua iam dictum est, aliæ requiruntur ex parte subiecti, quod scilicèt subiectum habeat gratiam, & charitatem, de quibus, & imperio charitatis requisito ad meritum infra agemus. Aliæ vero requiruntur ex parte actus, de quibus in præsenti agimus, & iuxta communem sententiam ad meritum primo requiritur, quod sit actus positivus, saltem in causa. Secũdo, quod sit supernaturalis saltem ratione modi, aut formæ. Tertio, quod sit actus liber. Quarto, quod sit bonus moraliter. Quinto, quod fiat in gloriam, in obsequium Dei, vel, quod fiat ab homine viatore, quamvis ista conditio possit reduci ad conditiones requisitas ex parte subiecti. Et nihilominus circa istas conditiones sunt aliquæ quæstiunculæ expediendæ breviter. Circa cõditiones requisitas ad meritum ex parte actus sit.

QVÆSTIO PRIMA.

1165 PRIMO enim dubitatur; an ad meritum sufficiat pura omissio actus peccaminosi, maximè quæ ponitur instante, & vrgente tentatione ad peccandum: quæ difficultas solum procedit, admisso, quod possit dari pura omissio libera. Qua sententia supposita, aliqui moderni, vt P. Ripalda, asserunt puram omissionem liberam posse esse meritoriam, si homo liber, & iustus libere omittat consensum in peccatum ex motivo honesto supernaturali, & præcedente auxilio supernaturali sanctæ cogitationis, & piæ affectionis subitæ, & indeliberatę. Nam ratione honestatis, & supernaturalitatis motivi auxiliorum habet pura omissio honestatem, & supernaturalitatem ad meritum sufficientem.

Dicendum tamen est cum communi Theologorum sententia puram omissionem non posse esse meritoriam, sed ad meritum necessario requiri actum positivum, & liberum. Ita D. Thom. 2. 2. quęst. 79. art. 3. ad 4. & in 2. dist. 35. art. 3. ad 4. & in 3. dist. 25. quæst. 2. art. 1. quæst. 2. de malo articulo 1. quæstiuncula 1. ad 3. & quæst. 1. de virtutibus art. 1. ad 2. Et patet, quia meritum est via, seù motus, quo viator se movet, & appropinquat ad patriam, & ad eius præmiũ, sed homo per puram omissionem non se movet, neque appropinquat ad patriam, & ad eius prędmium, sed potius quiescit in via, cum pura omissio sit quies, & privatio motus, & ita solum bene operans se movet in via, sicut peccans mortaliter retrocedit à via, & peccans venialiter licèt non retrocedat, divertitur extra viam: ergo homo per puram omissionẽ non meretur gloriam. Secundo patet, quia dicit D. Thom. quod ociositas, & negligentia præmium non merentur, quia solum est promissum vigilantibus, & laborantibus; sed pura omissio est ociositas, & negligentia in operando, quia purè omitens nihil operatur, sed est negligens, & ociosus: ergo purè omitẽs non meretur gloriam. Tertio patet, quia meritum gloriæ debet esse bonum moraliter, quia malo, aut indifferenti non debetur præmium, sed potius pœna, aut carentia præmij; sed pura omissio nequit esse bona moraliter, cum sit purum nihil, & carentia entitatis, & bonitatis, bonum enim debet esse ex integra causa: ergo pura omissio non est meritoria.

Nec valet dicere, quod pura omissio est bona extrinsecè à bonitate motivi, vel obiecti, propter quod homo omittit consensum in peccatum. Nam contra est, quia gratis admisso, quod pura omissio possit habere hanc extrinsecam bonitatem, hæc tamen extrinseca bonitas non sufficit ad meritum, nam ad ipsum requiritur bonitas moralis proveniens ab intrinseco liberè, & voluntariè; hæc autem extrinseca bonitas proveniẽs

ab

extrinseco motivo non provenit ab intrinseco, nec ex ipsa voluntate libera, sed præcisè provenit ab extrinseco, scilicèt ex obiecto, vel motivo, quod non procedit à voluntate, sed præcedit exercitium liberum voluntatis: in quo differt à voluntate actus externi, qui est meritorius, quamvis ipsi solum extrinsecè cõveniat bonitas moralis, quia talis bonitas extrinseca convenit actui externo ab intrinseco subiecti, scilicet ab actu interno, & libero voluntatis. Et similiter est meritoria omissio peccati procedens ex imperio charitatis, vel ex alio actu meritorio, qui sit causa, vel occasio omittendi. Cæterum in pura omissione, quæ ex alio priori actu libero non procedit, nulla invenitur bonitas, sivè intrinseca, sivè extrinseca ab intrinseco subiecti procedens, sed præcisè est bonitas extrinseca ab extrinseco procedens in sententia admissa.

Quarto similiter probatur. Quia meritum vitæ æternæ debet esse supernaturale supernaturalitate ab intrinseco principio procedente, nã merens debet efficere aliquid proportionatum cũ præmio supernaturali, cum quo solum proportionatur meritum supernaturale; sed pura omissio actus peccaminosi non habet aliquam supernaturalitatem ab intrinseco provenientem, nam talis omissio non procedit ab auxilijs, aut habitibus supernaturalibus, quia tales habitus, & auxilia determinant voluntatem, & inclinationem potentiæ liberę potius ad actum, quam ad eius omissionem; habitus enim charitatis non habet positivam indifferentiam ad amorem Dei, & eius omissionem, sicut ipsam habet voluntas libera, sed determinat voluntatẽ ad amorem Dei, & solum permittit in ipsa potestatem ad omissionẽ talis amoris: vnde omissio habere nequit supernaturalitatem provenientem à principio intrinseco, sed solum potest habere supernaturalitatem provenientem ab extrinseco, scilicèt ab obiecto, & motivo. Sed respectu huius extrinsecæ supernaturalitatis omissio, & homo omitens mere passivè se habent, & consequenter per talem extrinsecam supernaturalitatẽ homo mereri non potest; cum mereri nõ sit pure pati, sed potius agere, & vt passio sit meritoria, debet per actum positivum, & liberum acceptari à voluntate; ergo in tali pura omissione nequit esse meritum vitæ æternæ.

Quod etiã bene cõfirmat Oviedo hic controversia 3. n. 19. ad hominẽ contra P. Ripaldã existimantẽ actũ naturalem voluntatis posse regulari per fidẽ, & specificari ab obiecto formaliter supernaturali; qui tamen actus naturalis meritorius non esset præmij supernaturalis, vt fatetur idẽ P. Ripalda, quãvis talis actus haberet extrinsecã supernaturalitatẽ desumptã ex fide regulante, & ex obiecto, seù motivo supernaturali: & consequenter extrinseca supernaturalitas, nisi procedat ab actu interno supernaturali movẽte, vel imperãte, nõ sufficit ad meritũ, quamvis talis extrinseca supernaturalitas inveniatur in actu positivo libero, & bono: ergo à fortiori non sufficit extrinseca supernaturalitas reperta in pura omissione, quæ nec dicit entitatem, nec bonitatem naturalem, aut supernaturalem.

1166 Sed cõt. arg. 1. Quia Eccl. 31. laudatur vir iustus, *qui potuit trãsgredi, & nõ est trãsgressus, facere mala, & non fecit*, & his omissionibus assignatur præmiũ supernaturale his verbis: *Ideò stabilita sũt bona illius in domino*; sed exercitium liberum voluntatis laude dignũ, cui correspondet supernaturale præmium, vere habet rationem meriti: ergo pura omissio est meritoria. Et similiter 1. Petri 2. dicitur: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, vt sequamini vestigia eius, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius, qui cum malediceretur, non maledicebat, qui cum pateretur, non comminabatur*, &c. Quibus verbis Christus proponitur vt exemplum nobis imitanduum; & tamen solum fit mentio de omissionibus, sicut est non peccare: ergo istæ omissiones sunt bonæ, & meritoriæ.

Resp. hæc testimonia non esse ad propositũ, quia in ipsis non fit sermo de pura omissione, sed de omissione peccati imperata à charitate, firmante voluntatem in bono, ne deducatur in malũ: nã certissimum est, quod in Christo Domino non fuit pura omissio, sed omnis omissio fuit imperata à charitate. Et idem dicendum est de viro iusto ab Ecclesiastico laudato, nam D. Th. in 1. dist. 7. quæst. 1. artic. 1. ad 4. explicans testimonia Ecclesiastici ait, quod laudabilitas non depẽdet essentialiter à potestate peccãdi, sed

à voluntate adhærente bono, alias virtuosus, in quo est minor mobilitas ad peccandum, esset minus laudabilis in actu suo, quam carens virtute, & bonum operans, & malè operans. Sed potentia peccandi est signum laudabilitatis respectu laudantium, in quantum ostendit non coacte voluntatem bono adhærentem: voluntas autem adhæret bono per actum positivum charitatis, quo imperantur omissiones peccatorum, & sic imperatæ sunt laudabiles, & præmio dignæ.

1167 Secundo arguitur. Quia puris omissionibus promittitur præmium: ergo verè sunt meritoriæ. Anteced. probatur primo, quia Matth. 19. dicitur: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; sed homo per puram omissionem servat mãdata, & præcepta negativa: ergo omissioni puræ est promissum præmium vitæ æternæ. Secundo probatur Anteced. quia vniversali iustitiæ promittitur præmium iuxta illud: *Iusti autem in perpetuum vivent, & apud Dominum est merces eorũ*; sed vt ait D. Thom. 2.2. quæst. 79. artic. 1. cum Philos. 3. Ethicor. cap. 5. duæ sunt partes vniversalis iustitiæ, scilicèt facere bonum, & declinare à malo iuxta illud Psalm. *Declina à malo, & fac bonum*; declinare autem à malo fit per puram omissionem: ergo pura omissio peccati est exercitiũ iustitiæ vniversalis, cui promittitur merces vitæ æternæ. Tertio probatur Antecedens, quia vincenti tentationes etiam promittitur præmium iuxta illud: *Vincenti dabo manna absconditum, & nomen novum*; sed homo per puram omissionem vincit tentationem vrgentem ad faciendum malum: ergo puræ omissioni est promissum præmium.

Confirmatur 1. Quia gratia solum requiritur ad opera meritoria; sed gratia requiritur ad puram omissionem, qua vincitur tentatio gravis, nam homo sine gratia speciali nequit resistere gravi tentationi, vt diximus in tract. de Gratia: ergo talis omissio est meritoria. Cõfirmatur secund. Quia talis omissio potest habere bonitatem, & supernaturalitatem desumptam ex motivo honesto supernaturali; sed omissioni honestæ, & supernaturali nihil deficit, vt sit meritoria: ergo talis omissio libera meritoria erit. Maior probatur, quia sicut pura omissio actus præcepti provenit ex motivo delectabili iuxta illud 1. Ioan. 2. *Omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis est, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ.* Ita etiam omissio peccati potest provenire ex motivo honesto supernaturali; sed omissio pura proveniẽs ex motivo turpi, & delectabili sumit malitiam à tali motivo, & ita datur pura omissio peccaminosa: ergo etiam pura omissio sumet bonitatem, & supernaturalitatem à motivo honesto supernaturali, & consequẽter talis pura omissio erit meritoria præmij supernaturalis, sicut pura omissio actus præcepti est meritoria pœnæ æternæ, & supernaturalis.

Respondetur negando Antecedens, & ad primam probationem respondetur cum Div. Thom. 1.2. quæst. 109. articulo 4. quod legis mandata dupliciter servari possunt, vno modo quantum ad substantiam, ita vt homo adimpleat præceptum, & non peccet contra ipsum; secundo quantum ad modum ita vt observatio præcepti referatur per charitatem in Deum, nam charitas est finis omnium præceptorum: & primo modo possunt servari mandata absque gratia, vt patet in peccatore servante plurima præcepta, imo servari possunt ex pravo motivo, sicut audiens Missam ex pravo fine implet præceptum audiendi Missam: & hæc impletio mandatorum non est meritoria, nec ipsi promittitur vita æterna. Et hoc modo adimplentur præcepta negativa per puram omissionem, sed non implentur secundo modo nisi omissio sit imperata per charitatem, & iã non est pura omissio, consequenter pura omissio nõ est meritoria. Ad secundã probationem respondetur, quod declinare à malo, vt est pars generalis iustitiæ, non est pura omissio, sed omissio imperata ab actu positivo præcedente: vnde D. Thom. 2.2. quæst. 79. artic. 1. ad 2. ait: *Quod declinare à malo secundum quod ponitur pars iustitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hæc enim non meretur præmium, sed solum vitat pœnam; importat autem motum voluntatis repudiantis malum, vt ipsum nomen declinationis importat.* Ad tertiam probationem respondetur, quod vt notat Div. Thom. in 3. dist. 31. quæst. 1. articulo 3. aliud est non vinci à tentatione, aliud vero est vincere tentationem: primũ enim solum dicit omissionẽ con-

consensus in peccatum, secundum dicit actum positivum superantem motum tẽtationis in pugna, qua caro concupiscit adversus spiritũ, & spiritus adversus carnẽ. Et huic victoriæ positivæ promittitur præmiũ, non vero puræ omissioni, ratione cuius homo non vincitur à tentatione, nec tentationẽ vincit; imo instãte gravi tentatione, in qua est periculũ cõsentiẽdi, homo purè omissive se habens morteliter peccat, nam ratione periculi tenetur positive resistere, & postulare à Deo auxilium ad resistendũ: tunc enim instat præceptum orationis, vt tenet cõmunis sententia.

Ad primam confir. resp. quod ad vincendum positive, & proprie gravem tentationem requiritur specialis gratia: & hoc modo tentatio non vincitur per puram omissionem, sed per actum positivum elicitum per gratiam Dei. Ad vincendum autem levẽ tentationem etiam per actum positivum specialis gratia nõ requiritur. Ad 2. confirm. resp. negando Antec. motivum enim bonum, & supernaturale exercet suam causalitatem, & influit bonitatem, & supernaturalitatem in exercitium voluntatis medio amore, aut intentione sui ipsius; nam hic amor, vel intentio est ipsa causalitas finis, vt docetur in 2. Physicorum: & ita nisi motivum, vel finis prius ametur, aut intendatur per aliquem actum positivum, nequit influere bonitatem, vel supernaturalitatem in omissionem. Admisso tamen, quod tale motivum tribuat bonitatem, & supernaturalitatem extrinsecam omissioni, adhuc non sufficit ad meritum, quia meritum debet habere bonitatem, & supernaturalitatem liberam, & voluntariam ab intrinseco provenientẽ, vt dictum est: & hæc bonitas, & supernaturalitas non solum esset extrinseca, sed etiam ab extrinseco proveniret, non vero à voluntate libera. In pura autẽ omissione actus præcepti invenitur malitia ãntrinseca, ab intrinseco proveniens, nam ad malitiam non requiritur entitas positiva, sicut requiritur ad bonitatem.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrùm ad meritum requiratur actus supernaturalis?

1168 OMNES Theologi fatentur, quod vt actus sit meritorius de condigno præmij supernaturalis, debet esse aliquomodo supernaturalis propter rationem D. Thom. in 2. dist. 28. quæst. 1. articulo 4. & 1. 2. quæst. 109. articulo 5. Quia scilicèt meritum de condigno debet proportionari, & adæquari cum præmio, & ita debet esse aliquo modo eiusdem rationis, vel ordinis cum illo, sicut medium proportionatum debet esse eiusdem ordinis cum fine, sicut in humanis labor militiæ, aut agriculturæ non est meritum ad cathedram, nec labor in litteratura est meritum ad consequendum officium ducis exercitus; sed actus omninò naturalis nequit cõmensurari, nec proportionari cum præmio supernaturali, quod est ordinis superioris: ergo meritum præmij supernaturalis debet esse aliquo modo supernaturale. Certum tamen est, quod ad hoc meritum non requiritur, quod sit actus supernaturalis quantum ad substantiam, nam actus virtutis naturalis imperatus à charitate in omnium sententia meretur præmium supernaturale. Et idem existimant aliqui probabiliter, si imperetur ab aliqua virtute infusa ex directione fidelissimò etiã si fiat ab homine iusto sine imperio virtutis supernaturalis: quia accipit aliquẽ valorem supernaturalem à virtute supernaturali influente, vel à gratia dignificãte subiectũ, & omnes eius honestas operationes. De veritate tamen harum tententiarum infra agendum est artic. 4. vbi ostendemus ad meritum requiri imperium charitatis supernaturale, vel alterius virtutis infusæ.

Demerito autem congruo est aliqua difficultas inter Theologos; nam aliqui existimant honestos actus naturales hominis infidelis non posse de cõgruo mereri vocationem ad fidem, nec actus naturales hominis fidelis peccatoris posse mereri gratiam supernaturalem iustificationis: & oppositum asserunt esse dogma Pelagianum, & Semipelagianum. Sed Theologi antiqui, & cum ipsis D. Tho. non renuunt concedere bonis operibus naturalibus aliquam rationem meriti de cõgruo, tã respectu fidei, quã iustificationis, & remissionis peccatorũ. Nã si infidelis, vel peccator faciat totũ, quod est in se, convertendo se ad Deũ naturæ auctorẽ, & detestando sua peccata, vel postulando à Deo eius auxiliũ, & illuminationẽ, Deus certissime tribuet ipsi gratiã

fidei, vel remissionis peccatorũ, non ex iustitiæ, sed abũdantia suæ misericordię, & liberalitatis. Hoc tamen meritũ non erit congruũ cõgruitate intrinseca, quia actus naturalis ab intrinseco, & ex natura sua nequit respicere præmiũ supernaturale, vt finẽ connaturalẽ, & proprium, sed solũ erit meritũ congruũ congruitate extrinseca ex ordinatione Dei, qui disposuit dare gratiã facientibus totum, quod est in se: sicut è contra sæpius dat suã gratiã aliquib⁹ nihil boni facientibus, imo etiã resistentibus, & repugnantibus, vt patet in conversione Apost. Pauli. Vnde hoc meritũ secundũquid nequit esse ratio electionis, & prędestinationis ad fidẽ, vel ad gratiã remissionis peccatorũ, alias Deus solũ eligeret facientes, quod est in se, & reprobaret nõ facientes, quod est in se: sicut dicebant Pelag. & Semipelag. existimantes, quod alias Deus esset acceptor personarũ. Sed hoc constanter negant omnes Catholici asserẽtes, quod Deus ante prævisionẽ cuiuslibet meriti ĩstos elegit ad fidẽ, & gratiã, non vero illos præcisè propter placitum suæ voluntatis. Aliquibus tamen ex illis, quos elegit ad fidem, tribuit per suũ gratiæ auxiliũ, quod faciant, quod est in se: & ita quod infidelis faciat, quod est in se, est gratiæ donũ, & effect⁹ divinæ electionis, & prædestinationis ad fidẽ. Hoc tamen auxiliũ gratiæ non est entitative supernaturale, sed entitativè naturale, & supernaturale quãtũ ad modũ, quia homo non movet potentiã moralẽ ad diligendũ authorẽ naturæ super omnia, nec ad eliciendũ contritionẽ naturalem absque speciali auxilio gratiæ. Pelag. vero & Semipelag. dicebant bona opera naturalia præcedentia fidẽ non esse dona gratiæ Dei, sed fieri per vires naturæ absque auxilio Dei moventis, & facientis nos velle, & facere bonum.

Hæc sententia sic explicata satis probabilis est, & à nobis defensata est in tract. de grat. q. 109. a. 6. & iuxta illã intelligitur, qualiter Script. & PP. negant meritũ aliquod ante fidẽ, & asserũt, quod gratia, & fides non sunt ex operibus naturæ, excludunt meritũ, quod sit ratio, vel causa divinæ electionis ad fidẽ, & gratiã, & quod non sit donũ gratiæ Dei, vt cõstat ex illo ad Rom. 11. *Reliquiæ per electionẽ gratiæ saluæ factæ sunt, si autẽ gratia iam non ex operibus, alioquin gratia iã non est gratia.* Vbi excludũtur opera condigna, quæ sint causa, & ratio dilectionis gratuitæ. Et similiter 2. ad Timoth. 1. *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundũ propositũ suũ, & gratiã*: vbi clarè excluduntur opera præcedentia divinũ propositũ, & electionẽ gratuitã Dei, non vero opera procedẽtia ex divino proposito, & electione. Et intẽtũ Apost. est reducere vocationẽ ad fidẽ, & infusionẽ gratiæ non ad voluntatem humanã, sed ad beneplacitũ divinæ voluntatis, quæ, cuius vult, miseretur, & quẽ vult, indurat. Opera autẽ, quę procedunt ex divino proposito, reducuntur ad placitũ divinę voluntatis, & consequẽter ad Deũ reducitur collatio gratiæ, & vocatio ad fidẽ. Vnde D. August. pluribus locis adductis loco citato à nobis existimavit non esse contrariũ gratię, quod sit ex operibus, aut meritis, dũ tamen ipsa merita sint dona gratiæ Dei, quia merita nõ præcedunt divinã electionẽ, & propositum, sed potius sunt effectus ipsius: & ita salvatur, quod gratis Deus nos elegerit, quia per ipsam electionẽ gratuitã dedit nobis, & ita ipsa vita æterna dicitur gratia, quãvis in executione detur ex meritis iustitiæ, quia ipsa merita sunt dona gratiæ Dei, & proveniũt ex gratuita Dei electione, quia ante prævisa merita elegit prędestinatos ad gloriam: & ita tota series iustificationis, & glorificationis habet rationem gratiæ.

1169 Quod si dicas, quod licèt S. August. tradat hanc doctrinã, & iuxta ipsam asserat, quod etiã si peccator per fidẽ externã mereatur iustificationẽ, adhùc iustificatio, & remissio peccatorũ gratuita perseverat, quia ipsa fides, & oratio est donũ Dei. Cæterũ ante fidẽ nullũ meritũ in infideli recognoscit, quod possit esse donũ gratiæ Dei: vnde Epist. 105. cõcludit dicẽs: *Restat quidẽ, vt ipsã fidẽ nõ humano tribuamus arbitrio, nec vllis præcedentibus meritis, quoniã inde incipiũt bona quæcũque merita, sed gratuitũ donũ esse fateamur, si gratiã verã inde sine meritis esse cogitamus.* Et idem ait alijs locis relatis, à P. Suarez. Nec valet dicere, quod S. August. excludit meritũ ante fidẽ, quod sit condignũ, non vero negat meritum de congruo. Nã contra est, ibi cõcedit meritũ præcedens remissionẽ peccatorũ, & negat meritũ pręcedens fidẽ; sed solum concedit meritum de cõgruo pręcedens iustificationem: (vt fatentur cõmuniter Theologi) ergo negat meritum congrui

pręce-

præcedens fidē. Quod colligi videtur ex illo ad Ephes. c. 2. *Gratia estis saluati per fidē, & hoc nō ex vobis, Dei enim donū est, non ex operibus, vt ne quis glorietur*, & ad Titū c. 3. *Nō ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundū misericordiā suam saluos nos fecit.* Vbi illa particula *Non ex operibus* omne meritum præcedens fidem excludere videtur.

Resp. iuxta solutionē datam, & ad replicam negatur conseq. quia ibi cōcedit S. Aug. meritū de cōgruo cōgruitate intrinseca respectu iustificationis, & remissionis peccatorum, & hoc meritū de cōgruo congruitate intrinseca negat respectu fidei: non tamē negat meritu de congruo cōgruitate extrinseca, quod est meritū secundū quid, & improprie tale. Illa autē particula *ex operibus* in primo Apostoli testimonio excludit merita præcedentia fidē non gratuito donata à Deo per electionem gratiæ, vt patet ex ratione Apostoli, scilicet *vt nequis glorietur*, scilicèt in se ipso; nā de meritis à Deo donatis per electionē gratiæ nemo potest in se ipso gloriari iuxta illud 1. Corint. c. 4. *Quis te discernit? Quid habes, quod nō accepisti? Et si accepisti, quid gloriaris, quasi nō acceperis?* In 2. testim. loquitur Apost. de vocatis ad fidē, & salutē, qui non fecerāt totū, quod est in se ad cōsequēdā veram fidē, & salutē, sed potiùs ante vocationem ad fidē dediti erāt maximis peccatis, quę ibi enumerat Apostolus. Et illa particula *Non ex operibus iustitiæ* excludit meritū condignū, cui ex iustitia debetur merces, & nō datur ex pura misericordia; nā esse ex operibus contraponit ad esse ex misericordia ibi: *Secūdū suā misericordiā*. Meritū autē de congruo non excludit, sed potiùs innititur divinæ misericordiæ, & liberalitati, cū ipsi ex iustitia nō debeatur præmiū, & consequenter non negat Apostolus meritum de congruo præcedens animæ salutem.

Secundo resp. quod cū dicitur aliquid esse *ex operibus*, illa particula *ex* denotat habitudinē causæ efficientis moralis, nā meritū est causa efficiens moraliter præmij, vt ait D. Th. q. 29. de ver. art 6. Cum autem causa physica, sivè moralis debeat causare per aliquā causalitatē sibi intrinsecā, opera meritoria quæ habēt vim causandi, vel ratione intrinsecæ condignitatis, vel ratione intrinsecæ congruitatis, possunt dici causæ morales præmij, & quod præmiū est ex operibus meritorijs: Quod vero in operibus, vel meritis nec est dignitas, nec congruitas intrinseca, sed præcisè extrinseca desūpta ex ordinatione divina, talia opera, & merita, nō sunt causæ efficientes morales, nec præmiū potest dici esse ex ipsis, sed talia merita sunt præcisè quædā conditiones ex divina ordinatione, quibus positis, decrevit Deus vocare ad fidē in fidelē faciētē, quod est in se: & ita cū proprietate dici nō potest, quod vocatio ad fidē, & animę salutē sit ex operibus, *ex* denotāte verā causalitatē efficiētē moralē, & sic loquitur Apost. in testimonijs relatis. Et iuxta hanc distinctionē explicādus est Aug. c. 7. de Prædest. SS. vbi docet, quod gratia iustificationis est ex fide, & fides non ex operibus subdēs: *Solet enim dici, ideò credere meruit, quia vir bonus erat, & antequā crederet, quod de Cornelio dici potest, cuius acceptæ sicut eleemosynæ, & exauditæ orationes, antequā credidisset Christū; nō tamē sine aliqua fide donabat, & orabat, nā quomodo invocabat, in quem nō crediderat, sed si posset sine fide Christi esse salus, non ad eū ædificādū mitteretur architectus Apost. Petrus.* Dum enim excludit meritū ante fidē, & ex quo fit fides, excludit meritum cōdignū, & cōgruū congruitatē. & condignitate intrinseca; non vero meritum congruū congruitate extrinseca, quod est meritū secundum quid, & impropriè tale: & ita dici non potest, quod ex ipso proveniat fides, aut vocatio ad fidem.

Præterquā quod hic D. Aug. per fidem Cornelij non videtur intelligere fidē infusam, & supernaturalem, sed quomodocūque fidē, & cognitionē Dei sufficientē ad Deū invocādū iuxta illud ad Rom. 11. *Quomodo ergo invocabunt, in quē non crediderunt?* ad Deū autē invocādū sufficit fides naturalis, & quælibet Dei cognitio; cū Philosophi gentiles, Mauri, & hæretici invocent Deū absque fide supernaturali, & infusa. Et D. Tho. in 2. dist. 28. q. 1. a. 4. ad 4. Et in 4. dist. 17. q. 1. a. 2. qla. 2. ad 4. Et q. 14. de verit. a. 11. ad 1. & 2. Et ad Rom. 10. lec. 3. ait, vt infidelis faciēdo, quod est in se, consequatur gratiam fidei supernaturalis, requiritur, quod habeat fidem naturalem, aut cognitionē Dei, qua dirigatur, vt se convertat ad Deum, & detestetur peccata, & postulet à Deo auxilium, & illuminationem. Quod si fecerit infidelis, Deus mittet ei prædicatorem

torem fidei ſupernaturalis, ſicut miſsit Petrum Cornelio Act. 10. & Paulum Macedonibus Act. 16. inter quos primo converſa, & baptizata eſt Lydia purpuraria, quę dicitur mulier colens Deum, ſcilicèt natura, vel lege audita à Iudæis, vt ait Gloſſa Interlinealis, quia non conſtat quod hæc mulier prius fuerit à Iudæis inſtructa de fide ſupernaturali vnius Dei; nam de fide Cornelij communior ſententia aſſerit, quod ante adventum Petri fuerit ſupernaturalis de Deo vero propter inſtructionem Iudęorum: & quod antecedenter erat iuſtificatus Cornelius, quamvis non haberet fidem explicitam Chriſti, de quo latè Suarez. Sed propter exempla Cornelij, & Lydiæ, & quia D. Petrus Act. 10. dixit: *In vtrute comperi, quia non eſt perſonarum acceptor Deus, ſed in omni gente, quæ timet Deum, operatur iuſtitiam, acceptum eſt illi.* Gloſſa moralis, & Lyra teſtantur hanc eſſe communem ſententiam DD. & Caietanus explicans ibi Apoſt. verba ait: *Veriſsimam ſententiam protulit Petrus ex exemplo Cornelij Centurionis, cum probatur, quod cuicumque intus in animo timenti Deum, & in opere facienti iuſtitiam, quantumcunque barbarus fuerit, & nihil ſciens de fide Chriſti, Deus providet illi de neceſſaria fide ad ſalutem: hanc enim diuinam prouidentiam Petrus comperiſſe aſſerit.* Et propter hoc Chryſoſt. homil. 42. in Geneſ. inde exagerat ſanctitatem Abrahæ, quod non per fidem à parentibus acceptam, ſed per ſcientiam à natura inditam adeò profecit. Et Nacianzenus oratione de ſuo Patre laudans ipſum, antequam reciperet fidem, & bona opera, quæ efficiebat, ſubdit: *Propter hæc, vt opinor, fidem loco præmij accepit*: & ita concedere aliquod meritum bonis operibus præcedentibus fidem nullum continet errorem.

1170 Hanc ſententiam tribuentem bonis operibus naturalibus aliquam rationem meriti de congruo reſpectu primæ vocationis ad fidem ſupernaturalē, & reſpectu iuſtificationis ſequutus eſt Vazquez aſſerens prædicta bona opera procedere ex gratia Chriſti: ponit tamē gratiam Chriſti in cogitatione congrua entitative naturali, quæ etiā prouenire poteſt ex obiectis ſenſibilibus, & naturali ordine, ſeù diſpoſitione cauſarū ſecundarū naturaliū. Quā ſententiam cōſtituentem gratiā prę venientē, & efficacem in cogitatione congrua, vel ſpecialiter à Deo immiſſa, ſive cauſata ex obiectis ſēſibilibus reiecimus in tract. de gratia q. 111. art. 2. Quia Pelag. etiā & Semipelag. concedebant iſtas cōgruas cogitationes ſaltem procedentes ex obiectis ſenſibilibus, & naturali diſpoſitione cauſarū ſecundarū; & tamen non admittebant verā gratiā auxiliantem requiſitā ad benè operandū. Quod etiā contra Vazq. latè probat Suarez lib. 1. de gratia c. 17. Verum tamen eſt, quod magis acceſsit ad veritatem Vazq. in hac parte, quam Suarez; nam ille ad omnem bonā operationē naturalē requirit cogitationē cōgruā, & efficacē congruentia, & efficia intrinſeca, ratione cuius congrua cogitatio habet infallibilem connexionē ex natura rei cum libero voluntatis conſenſu, taliter quod Deus in voluntate præventa hac congrua cogitatione, tanquā in cauſa cognoſcat infallibiliter futurū cōſenſum volūtatis: & ita ſalvat, quod Deus per iſtā cōgruā cogitationem facit nos velle, & facere bonū, & cōſequēter quod omnis bona voluntas eſt donū Dei. Hanc autē congruā cogitationē congruitate intrinſeca facientē nos velle, & facere bonū, & donantē omnē bonā voluntatē, & operationē nūquā conceſſerunt Pelagiani, & Semipelagiani. P. Suarez licèt ad omnē bonam operationē requirat sāctam, & congruā cogitationē; aſſerit tamen cogitationē eſſe congruam, & efficacē cōgruitate extrinſeca sūpta denominatione ab ipſo libero conſenſu: vnde talis operatio, proùt à Deo ſcilicèt, eſt ſufficiens, & ſitum eſt in noſtra poteſtate facere, vel non facere, quod talis cogitatio ſit efficax, & congrua, vel purè ſufficiens. Et ita per iſtam non facit Deus infallibiliter nos velle, aut facere bonū, ſed potiùs nos facimus, vt Deus nobis faciat bonā voluntatem, & operationē: & conſequenter non verificatur, quod velle facere bonū ſit ſpeciale donū Dei, ſed ſolū in cauſa indifferēti, vt dicebāt Pelagiani, & Semipelagiani, qui cōcedebāt hāc cogitationē cōgruā cōgruitate extrinſeca deſūpta ex futuro conſenſu, & ex ſciētia media, ſeù cōditionata, vt P. Suar. fatetur.

Et Semipelagiani errabāt, quia nō ſolū bonis operib⁹ naturalib⁹ tribuebāt rationē meriti reſpectu gratiæ ſupernaturalibus, ſed quia aſſerebāt talia bona opera

non

non esse dona specialia Dei distincta à dono, quo Deus tribuit nobis virtutem sufficientem ad operandum. Vnde S. Augustinus lib. de gratia, & lib. arbit. cap. 6. ait: *Sed cum dicunt hanc esse solam non secundum merita nostra gratiam, quia homini peccata dimittuntur, illam vero, quæ datur in finem, id est, in æternam vitam, nostris meritis præcedentibus reddi. Respondendum est eis, si enim merita nostra sic intelligerent, vt etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, nõ esset reprobanda sententia ista. Quoniã vero merita humana sic prædicãt, vt ea ex semetipso habere hominẽ dicant, prorsus rectissimè resp. Apost. 1. Corinth. cap. 4. Quid habes, quod non accepisti? quod si accepisti; quid gloriaris, quasi non acceperis?* Quod testimonium non solũ verificatur de bonis operibus supernaturalibus, sed etiã de quolibet dono, & bono opere naturali, quantumvis minimò, nam hoc etiam est donum Dei, vnde immediatè post subdit Augustinus: *Prorsus talia cogitanti verissimè dicitur: Dona sua coronat Deus, non merita tua, si tibi à te ipso, non ab illo sunt merita tua: hæc enim si talia sunt mala, sed quæ mala sunt, non coronat Deus, si autem bona sunt, dona Dei sunt, quia sicut dicit Iacobus Apostolus cap. 1. Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est descendens à Patre luminum*; vnde & dicit Ioannes Præcursor Ioan. 4. *Non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit datum de Cœlo.* Quod autem opus, quod homo habet à se ipso, & non donatum à Deo, sit malum & peccatum diffinit Concilium Arausicanum Can. 22. dicens: *Nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum.* Quod & desumptum est ex D. Augustino loco citato, & tract. 5. in Ioan. & explicat in lib. de doctrina Christiana.

Cum ergo P. Vazquez concedat bona opera naturalia præcedentia fidem, & quæ sunt in peccatore fideli, verè esse dona gratiæ Dei, & donari à Deo per cõgruã cogitationẽ cõgruitate intrinseca, qua facit homines velle, & facere bonũ, non est reprobanda eius sententia vt sapiẽs hęresim Pelagianorũ, sed potiùs opponitur huic errori in primo fũdamẽto, & principio talis hęresis. P. Suarez quãvis neget bonis operibus naturalibus omnẽ rationẽ meriti respectu gratiæ, quia tamen asserit hæc bona opera naturalia solum dari à Deo per cõgruã cogitationẽ congruitate extrinseca desumpta ex futuro consensu prævisо per scientiã cõditionatã, aut mediã, qualiter etiam hoc asserebant Pelagiani, & Semipelagiani, vt concedit ipse Suarez c. 17. nõ videtur in sensu Catholico concedere bona opera naturalia esse dona Dei, de quibus homo non possit in se ipso, sed in domino gloriari. Et licèt li. 1. de gratia c. 12. dicat cogitationẽ congruã naturalem esse maius Dei donũ, & beneficiũ, quoniam provenit ex speciali; & maiori Dei affectu erga illum, cui tribuit cogitationẽ congruã, ibi tamen n. 16. ait, quod cogitatio congrua non est maius auxilium, quam cogitatio sufficiens, quia non semper magis excitat voluntatẽ, neque est in se quid meliùs, aut pauciora habet impedimenta. Et nu. 21. asserit, quod licèt cogitatio congrua sit causa actus, non tamen est causa, quia cõgrua est, sed potiùs, quia est causa non solũ in actu primo, sed etiã in actu secundo, ideo congrua nominatur. Ex quo constat, quod Deus solum dicitur nobis donare bona opera naturalia, quia tribuit nobis cogitationem sufficiẽtem, adiuvantem nostrã potentiam, aut possibilitatem, vt loquebatur Pelagius apud S. Aug. lib. de grat. Christi c. 4. non vero quia Deus per cogitationẽ ab intrinseco congruã, & efficacem, vt distinguitur à sufficienti, faciat nos velle, & facere bonũ, tanquam vera causa perficiens, & non solum vt consilians. Et eodẽ modo loquitur P. Suarez de cogitatione cõgrua in ordine ad operationes supernaturales, & meritorias de condigno, & ita non videtur salvari in sensu Catholico, quod bona opera, & merita nostra sunt dona Dei, sed in sensu, in quo Pelagius etiam concedebat loco citato. In nostra vero sententia asserẽte ad quodlibet bonum opus, etiam naturale requiri auxilium physicæ præmotionis, quod nõ potest provenire à causis secundis, sed præcisè à Deo donãte ipsũ vnicuique, proùt vult, verè salvatur bona opera etiã naturalia esse dona Dei facientis nos velle, & facere bonum: & necessariã esse orationem ad impetrationem talis auxilij, & ne Deus ipsum deneget permittẽdo peccatũ, & non posse nos in nobis metipsis gloriari, aut in nobis confidere, sed solũ in Deo, cuius tanta est gloria, & erga homines bonitas, vt nostra vellit esse merita, quæ sunt ipsius dona, vt ait Concilium

Tridentinum Sessione 6. capite 16.

QVÆSTIO TERTIA:

An libertas actus sit requisita ad meritum?

1171 TRIPLEX est libertas, alia à servitute peccati, quã homo consequitur per gratiam iustificantem, & hanc libertatem esse requisitam ad meritum de cõdigno constabit artic. sequenti. Alia est libertas à coactione, & violentia, quæ convenit cuique actui voluntario provenienti ab intrinseco, etiam si sit necessarius: & hãc libertatem requiri ad meritum fatentur omnes, quia nemo meretur per id, quod habet ab extrinseco agente, violentiam inferente, sed per id, quod sponte, & voluntarie operatur. Alia vero est libertas à necessitate, & determinatione ad vnum, quæ necessitas invenitur in motibus subitis, & in amore Dei regulati scientia beata, quamvis sint motus spontanei, & liberi à coactione: & hæc est propria libertas potestatis indifferentis ad vtrũque extremum contradictionis, vel contrarietatis, & de hac libertate procedit quæstio. In qua certum est, quod ad meritum non requiritur potestas peccandi, quæ pertinet ad libertatem contrarietatis inter bonum, & malum: quia in Christo Domino fuit meritum absque potentia peccandi, & Angelus in primo instãti meruit, in quo non potuit peccare. Loquendo vero de libertate contradictionis dixit Calvinus, quod ad demeritum, vel meritum pœnæ non requiritur à necessitate libertas, sed sufficit libertas à coactione, vt refert P. Belarminus lib. 5. de gratia, & lib. arbitrio cap. 15. Cornelius Iansenius dixit, quod ad merendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed solum à coactione. Quam propositionem vt hæreticam damnavit Innocentius Decimus in Bulla contra Iansenium: & ipsam prius integro tomo erudite impugnaverat Magister meus Fr. Alexander Sevilla clarissimi ingenij, & Regius in Belgio Concionator pro natione Hispaniæ.

Dicendum ergo est ad meritum necessario requiri libertatem à necessitate. Quæ conclusio est fide certa, sicut quod in homine detur liberum arbitrium, vnde Sancti PP. & Theologi probant in homine esse liberum arbitrium, quia alias homo non esset capax meriti, aut demeriti, præmij, aut supplicij, quod argumentũ contra Manicheos familiare fuisse Chrysostomo, & S. Hieronymo fatetur etiam Calvinus, & etiam vtitur S. Augustinus lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 3. & D. Thom. 1. p. quæst. 83. art. 1. & quæst. 24. de veritate artic. 1. & quæst. 6. de malo artic. 1. vbi contrariam sententiam numerat inter opiniones extraneas à Philosophia morali, quia destruit principia moralis Philosophiæ. Et patet ex illo Ecclesiastici cap. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui: adiecit mandata, & præcepta sua, si volueris mandata servare, conservabunt te; ante hominem vita, & mors, bonum, & malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* Vbi primo adstruitur libertas hominis, dum dicitur: *Reliquit in manu consilij sui*, nam consilium non est, nisi de his, quæ sunt in nostra libera potestate, vt ait Philosophus 3. Ethicorum cap. 5. & posteà assignatur præmium libere observantibus mandata Dei, & pœna non observantibus: quod pluribus alijs testimonijs PP. & Sacræ Scripturæ probant Commentatores D. Thomæ. Vnde omnes Theologi fatentur, quod ratio meriti, vel demeriti est proprietas & conditio actus humani, vt ait D. Thom. 2. 2. quæst. 21. art. 3. actus autem humanus dicitur, qui est in libera hominis potestate, & cuius homo est dominus, ita vt possit homo illum elicere, prout voluerit, vt ait D. Thom. 1. 2. quæst. 1. artic. 1. Vnde ratio meriti, vel demeriti necessariò supponit libertatem actus. Ratio huius est, quia mereri est acquirere ius ad præmium, quod est sub libera potestate præmiantis, vt constat ex supradictis; ad hoc enim, quod homo per suum laborem acquirat ius ad præmium existens sub potestate alterius, requiritur, quod præmianti exhibeat aliquod obsequium existẽs sub eius dominio, & potestate, nam merens, solum vt est capax dominij, est capax iuris, vt faciat suum præmium, quod antecedenter est præmiantis: & consequenter si non operetur, vt dominus sui actus, vel laboris, non consequitur ius ad præmium possidendum. Si vero operetur vt dominus sui actus, & laboris, iam talis actus erit liber, & humanus, & consequenter vt actus sit meritorius, debet esse liber, & huma-

humanus. De demerito adhùc hoc eſt evidentius, quia demeritũ ſupponit culpam; culpa autem debet eſſe evitabilis, nam quod inevitabile eſt, culpa caret: & conſequenter culpa debet eſſe in libera poteſtate peccatoris, vt ita peccet, quod potuerit vitare peccatum.

1172 Sed contra arguitur. Quia Chriſtus Dominus meruit per actum charitatis, quo diligebat Deum; & tamen talis actus non fuit liber, ſed neceſſarius, cum fuerit regulatus ſcientia beata: ergo ad meritum non requiritur libertas actus. Confir. 1. Quia Angeli meruerunt gloriam per actum amoris, & dilectionis Dei regulatum ſcientia beata iuxta ſententiam S. Bonaventuræ, quam vt probabilem admittit S. Thom. in 2. diſt. 5. quæſt. 2. art. 2. & quodlib. 9. artic. 8. & tamen fruitio Dei regulata ſcientia beata non eſt libera, ſed neceſſaria: ergo libertas non requiritur ad meritum. Confir. 2. Quia Chriſtus meruit obediẽdo præcepto Patris de ſubeunda morte iuxta illud ad Philippẽſes cap. 2. *Factus obediens vſque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum*; ſed talis obedientia Chriſti non fuit libera, ſed neceſſaria, alias Chriſtus habuiſſet poteſtatem antecedentem ad non obediendum præcepto Patris, & conſequenter ad peccãdum, cum non obedire præcepto inſtanti ſit peccatum: ergo ad meritum non requiritur libertas. Confirm. 3. Nã actus noſtros eſſe meritorios provenit ex ordinatione divina; ſed Deus potuit ordinare, actus noſtros neceſſarios, & voluntarios eſſe meritorios, promitendo ipſis aliquod præmiũ, ſicut nos promittimus aliquid pueris, & amentibus, vt aliud faciant: ergo in actibus neceſſarijs poteſt inveniri ratio meriti.

Reſpondetur hoc argumentum continere graviſsimas, & latiſsimas quæſtiones, hic minimè diſputãdas, quia pertinent ad tractatum de Merito Chriſti 3. parte quæſt. 19. vbi Theologi communiter fatentur amorem charitatis, quo Chriſtus meruit, fuiſſe liberũ, quod aliqui defendunt dicentes, quod in Chriſto Domino fuit duplex actus ſupernaturalis amoris Dei, alter neceſſarius regulatus ſcientia beata, alter vero liber regulatus ſcientia infuſa, & per iſtum ſecundum meruit, non vero per primum. Sed quia iſti amores Dei ſolum numero diſtingui videntur, & duo accidentia ſolo numero diſtincta non poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubiecto, ideò aliqui dicunt, quod in Chriſto Domino ſolum fuit vnus amor ſupernaturalis Dei, quĩ tamen ſimul regulabatur ſcientia beata, & ſcientia infuſa: & proùt regulatus ſcientia beata erat neceſſarius, & non meritorius, proùt regulatus tamen ſciẽtia infuſa erat liber, & meritorius. Sed quia difficiliter intelligitur, quod vnus amor ſimul ſit liber, & neceſſarius reſpectu eiuſdem obiecti *quod*, ideò alij probabilius dicunt, quod ille amor ſolum regulabatur ſcientia beata, & erat neceſſarius, vt terminabatur ad divinam bonitatem clarè viſam, vt ad obiectum *quod*, & proùt ſic non erat meritorius; proùt terminatus autem ad divinam bonitatem, vt eſt ratio amandi liberè creaturas, erat liber, & proùt ſic erat meritorius. Ad modũ quo amor increatus Dei, quo amat ſe ipſum, eſt neceſſarius, proùt terminatur ad divinam bonitatem, vt obiectum *quod*, & ſimul eſt liber, vt terminatur ad divinam bonitatem, quatẽnus eſt ratio amandi creaturas: & in hac ſententia loquitur D. Thom. in 3. diſt. 18. quæſt. 1. artic. 2.

Ad primam confirm. reſpondetur, quod illi Theologi aſſerebant Angelos non fuiſſe creatos in gratia, ſed in ſequẽti inſtanti accepiſſe gratiam, & gloriã, & meruiſſe gloriam per amorẽ fruitionis Dei, vt præcedit pro aliquo priori ipſam gloriam; ſed in tali actu amoris ponebant aliquam libertatem, & bonitatem moralem iuxta aliquem ex modis dicendi ſupra aſsignatis, vel ſi nullã libertatem concedebant actui prædicto, loquebãtur demerito metaphoricè, sũpto pro diſpoſitione congrua, ratione cuius ſubiectum dicitur dignum aliquo bono, ſicut dicitur: *Species Priami digna eſt imperio*, & mulier ratione pulchritudinis dicitur mereri coniugium Regis, quo exemplo vtitur D. Tho. q. 26. de veritate art. 6. In quo ſenſu etiam dicitur, quod Chriſtus ratione vnionis hypoſtaticæ merebatur gratiam, virtutes, & dona ſupernaturalia. Et ſimiliter prædicti Theologi dicebant, quod Angeli per amorem, & fruitionem Dei in eodem inſtanti meruerunt beatitudinem, ita vt meritũ eſſet prius in genere cauſæ materialis, & diſpoſitivæ, gloria vero eſ-

ſet

ſet prior in genere cauſæ efficientis, & formalis, ſicut de vltima diſpoſitione ad iuſtificationem diximus in tractatu de Iuſtificatione.

Ad ſecunda confirmationem reſpondetur, quod vniverſi Theologi diverſis vijs conantur ſalvare libertatem Chriſti in operibus præceptis, & meritorijs. Quibus omiſsis iuxta communiorem Thomiſtarum ſententiam dicimus, quod radix libertatis cõſiſtit in indifferentia iudicij intellectus proponentis obiectum, vt partim bonum, & conveniens, ratione cuius poteſt amari à voluntate, & partim vt malum, & diſconveniens, ratione cuius poteſt non amari, aut odio haberi à voluntate. Contingit tamen, quod aliquod obiectum cõſideratum formaliter in communi, vt abſtractum abſtractione formali apprehẽdatur vt totaliter bonũ, & conveniens abſque vllo defectu convenientiæ, & proùt ſic conſideratum neceſsitat voluntatem ad ſui amorem; & tamen ſi conſideretur in particulari, vt applicatum tali ſubiecto, aut materiæ apprehendatur cum aliquo defectu cõvenientiæ, & bonitatis, ratione cuius in particulari poteſt amari, aut odio haberi. Vt patet in beatitudine, & fœlicitate, quæ conſiderata formaliter in communi nullam dicit diſconvenientiam, aut defectum bonitatis, & ita propter iudiciũ determinatum neceſſario amatur, & tamen ſi conſideretur hæc fœlicitas in particulari, & materialiter, vt exiſtens in viſione Dei, apprehenditur cum aliquo defectu convenientiæ, & bonitatis ratione laboris conſequendi ipſam: & ita propter iudicium indifferens libere poteſt amari, & non amari à voluntate. Similiter ergo dicimus de obedientia præceptorum in Chriſto, nã intellectus Chriſti Domini proponebat ipſi obediẽtiam Patris conſideratam in communi, vt omninò convenientem, & neceſſariã per iudicium determinatũ, nam Chriſtus non poterat iudicare, quod eſſet aliquo modo bonum, & conveniens non obedire Patri, alias in eius intellectu eſſet error. Cæterum hanc obedientiam vt applicatam morti, & paſsioni proponebat intellectus Chriſto Domino per iudicium indifferens, nam paſsionem, & mortem conſiderabat, partim vt bonam ad redemptionem generis humani, & ad præbendam debitam obediẽtiam Patri, & etiam conſiderabat ipſam partim vt malam propter diſconvenientiam, & contrarietatem ad naturam humanam: & ita in voluntate Chriſti erat potentia antecedens libera, vt vellet mori propter honeſtatem ipſius mortis, & vt vellet non mori propter diſconvenientiã mortis ad eius naturam. Et cum in hac poteſtate antecedenti, & indifferenti conſiſtat libertas, conſequẽter in Chriſto erat ſufficiens libertas ad meritum paſsionis, & mortis. Et ita neganda eſt minor, & ad eius probationem, quod ſcilicèt Chriſtus habuiſſet poteſtatem antecedentem ad non obediendum præcepto inſtanti Patris, diſtinguenda eſt ſequela, ad nõ obediendum, ſumpto non obedire materialiter, & negativè, concedendo ſequelã, ſumpto formaliter, & privative nego ſequelam. Sicut enim voluntas moriendi poteſt conſiderari, vel formaliter, vt præcepta, vel materialiter, & ſecundum ſe præſcindendo à præcepto: ita voluntas non moriendi, aut omiſsio mortis poteſt conſiderari, vel formaliter, vt oppoſita præcepto, & ſic dicit malitiam in obedientiæ, & privationem rectitudinis debitæ obedientiæ, & dicitur omiſsio privative ſumpta. Vel poteſt conſiderari materialiter, phyſicè, & ſecundũ ſe, vt dicit præcisè omiſsionẽ mortis præſcindendo à præcepto, & circunſtantia in obedientiæ; & in prima conſideratione omiſsio mortis eſt peccaminoſa, & ad ipſam ſic conſideratam non erat in voluntate Chriſti libertas, nec poteſtas libera antecedẽs: & in ſecunda vero conſideratione non dicit malitiam moralem, & in ordine ad ipſam ſic conſideratam erat in voluntate Chriſti poteſtas antecedẽs, ad modum quo in Deo eſt libertas, & poteſtas antecedens, vt vellit, aut nollit materiale peccati, non tamẽ eſt poteſtas antecedens, vt vellit formale peccati, aut materiale, vt fundat formale.

1173 Sed dices ſuppoſito præcepto moriendi, cum omiſsione mortis materialiter, & phyſicè conſiderata ita eſt connexa malitia, & privatio rectitudinis, quod ſi defacto poneret omiſsionem phyſicè cõſideratam, poneret etiam eius malitiam, & privationem moralem, nã frangeret præceptum Patris; ſed hoc eſt impoſsibile: ergo poſito præcepto, impoſsibilis eſt Chriſto Domino omiſsio phyſica, & moralis mortis, ſed ad impoſsibile

ſibile non datur poteſtas antecedēs: ergò poſito præcepto, in voluntate Chriſti nō datur poteſtas antecedens ad omiſsionē mortis materialiter, & phyſicè conſideratam. Confir. Quia ſi Deus non poſſet ptoducere materiale peccati, quin produceret formale, ſicut eſt impoſsibile Deum producere formale peccati, ita etiam eſſet impoſsibile Deum producere formale peccati, & ita productio materialis peccati eſſet Deo impoſsibilis, nec in Deo eſſet poteſtas antecedens ad producendum materiale peccati ſed poſito præcepto, Chriſtus Dominus non poſſet producere materiale omiſsionis mortis, quin etiam cauſaret eius malitiam formalem: ergo in Chriſto Domino non eſt poteſtas antecedens ad cauſandum materiale talis omiſsionis.

Reſpondetur diſtinguendo conſequens: poſito præcepto impoſsibilis eſt omiſsio phyſica mortis, impoſsibilitate abſoluta, nego Conſeq. impoſsibilitate ex ſuppoſitione, concedo Conſeq. & diſtinguo Min. ſubſumptam, ad impoſsibile abſolute non datur poteſtas antecedens, conced. Min. ad impoſsibile ex ſuppoſitione, nego Min. & Conſeq. poſsibile enim abſolute poteſt ſimul eſſe impoſsibile ex ſuppoſitione, & ita impoſsibilitas ex ſuppoſitione non tollit poſsibilitatem abſolutam omiſsionis mortis, quod maximè verum eſt, quādo ipſa ſuppoſitio ſupponit, & cadit ſupra ipſam poſsibilitatem abſolutam actus, vel omiſsionis. Sicut prædiffinitio efficax Dei de actu libero facit impoſsibilem ex ſuppoſitione omiſsionem actus prædiffiniti, ſed non facit ipſam impoſsibilem abſolute, quia ſupponit poſsibilitatem abſolutam talis omiſsionis, atque ipſam neceſſario requirit: nam ſi Deus vult efficaciter, quod Petrus libere currat, etiam efficaciter vult, quod ita currat, vt ſimul habeat poteſtatem antecedentem ad nō currendum, & conſequenter vult, quod omiſsio curſus maneat abſolutè poſsibilis Petro, quamvis maneat impoſsibilis ex ſuppoſitione. Similiter etiam præceptum, & lex cadunt ſupra actus liberos, & ipſorum libertatem ſupponunt; nō enim actus evadunt liberi, quia præcipiuntur, ſed potiùs quia poſſunt libere fieri, poſſunt cadere ſub præcepto: & ita Pater præcepit Chriſto Domino, quod libere moreretur, atque adeo, quod ita moreretur, vt retineret poteſtatem antecedentē ad omiſsionē mortis, & cōſequēter quod illa omiſsio permaneret abſolute poſsibilis, quamvis fieret impoſsibilis ex ſuppoſitione præcepti, & impeccabilitatis Chriſti, quæ impoſsibilitas eſt cōſequēs, & in ſenſu compoſito, & ita non opponitur libertati.

Sed pro maiori intelligentia conſiderandum eſt, quod cum lex, & præceptum cadat ſupra actum liberum, qui ſolū eſt capax præcepti, vt homo liberè adimpleat præceptum, ſufficit, quod poſito præcepto retineat, & conſervet illā libertatem, & poteſtatem, quam habebat antecedenter ad præceptum, cum iam Chriſtus Dominus antecedenter ad præceptum haberet poteſtatem antecedentem ad mortem, & omiſsionem mortis, ſumpta omiſsione phyſicè, & materialiter, vel negative, quia antecedenter ad præceptum moriendi talis omiſsio non habebat moralem malitiam, aut privationem rectitudinis: & conſequenter vt Chriſtus poſito præcepto moriendi haberet libertatē in adimpletione præcepti, ſufficit, quod ita velit mori, quod ſimul retineat poteſtatem antecedentem ad omiſsionem mortis phyſicè, & materialiter conſideratam, nam præcisè per hoc retinet, & conſervat libertatem, & poteſtatem antecedentem, quam habebat antecedenter ad præceptum. Ex quo ſequitur, quod impotentia Chriſti Domini ad omiſsionem mortis privativè ſumptam non tollit eius libertatem, ſed ſolum tollet imperfectionem libertatis; nam potentia peccandi eſt libertatis imperfectio, & potentia ad omiſsionem mortis privativè ſumptam eſt potentia peccandi, & conſequenter talis impotentia excludit imperfectionem libertatis. Similiter neceſsitas, & determinatio voluntatis Chriſti Domini ad ſubeundā mortem inſtante præcepto non tollit libertatem, ſed ipſam perficit, quia eſt determinatio voluntatis ad bonum honeſtum formaliter, & in communi ſumptum, retenta libertate eſſentiali circa tale bonum honeſtum materialiter conſideratum, prout reperitur in paſsione, & morte, nam libere voluit mori conſiderata morte ſecundum ſe: & conſiderata quantum ad circunſtantiam obedientiæ etiam fuit libera Chriſto Domino, quia circunſtantia ſupponens libertatem

tem actus, qualis est circunstantia obedientię in voluntate subeundi mortem præceptam, non est libera, & voluntaria primario, & directè ratione sui, sed ratione substantiæ actus, quam supponit vt liberam talis circunstantia: & ita Christus libere voluit subire mortem præceptam, ita vt libertas primario, & per se tenderet ad mortem, & secundario ad circunstantiam præcepti obediętiæ. Quod intelligendum est de voluntate moriendi procedente à virtute obedientiæ generaliter sumptæ, quæ coincidit cum omnibus virtutibus elicientibus opera præcepta; nam si loquamur de voluntate moriendi, quatenus est actus obediętiæ, quæ est specialis virtus, sic respicit primario mortem vt præceptam propter honestatem obedientiæ, & subiectionis ad mandatum superioris. Sed licèt hic actus specialis obedientiæ fuerit in Christo Domino, in salvanda libertate talis actus non est gravis difficultas, quia non constat, quod Christus habuerit præceptum moriendi ex motivo specialis obedientiæ, & ad præceptum implendum, & vitandum peccatum sufficit ponere opus præceptum ex motivo cuiuscumque virtutis, & non requiritur ponere ipsum ex motivo specialis obedientię: & consequenter quamvis Christus voluisset mori non ex motivo specialis obedientiæ, sed ex motivo charitatis, fortitudinis, & iustitiæ, minimè peccaret, & ita libertas talis actus facilè componitur cum Christi impeccabilitate.

Ad confirmationem similiter dicendum est, quod si Deus non posset producere materiale peccati, nisi etiã produceret formale, cum distinctione est loquendum, nam si hæc impotentia esset absoluta ex vi terminorum, tunc in Deo non esset potentia antecedens ad producendum materiale peccati, si vero hæc impotentia esset ex aliqua suppositione, cum ipsa bene compateretur potestas antecedens ad producendum illud materiale. Quod constat in Christo Domino, qui si Deus concurreret ad materiale peccati Christi Domini, etiam concurreret ad formale; quia Deus ex suppositione, quod sibi vnivit hypostaticè naturam humanam, tenetur ipsam benè gubernare, ita vt non peccaret: & consequenter si peccaret Deus etiam peccaret, & formale talis peccati tribueretur Deo. Hæc enim est vna ex præcipuis rationibus ad suadendam impeccabilitatem Christi; & tamen in Deo est potestas antecedens ad causandam materialem entitatem actus, quo Christus vellet non mori, nam hanc potestatem antecedentem non amisit Deus imponendo præceptum moriendi Christo Domino: & consequenter impotentia, quam habet Deus ad concurrendum ad talem actum, supposito præcepto, non est antecedens, & in sensu diviso, sed tantum impotentia consequens, & in sensu composito. Et similis impotentia in voluntate Christi reperitur, supposito præcepto. Quod si benè intelligatur non est difficilius componere libertatem Christi cũ præcepto, quam componere ipsam cum decreto prædiffinitivo Dei, & gratia efficaci; quia tam decretum prædiffinitivum, quam præceptum cadũt super actũ formaliter liberum: & ita non destruunt libertatem, sed potiùs ipsam inferunt. Et in Christo prædiffinitio, & gratia efficax non supponunt potentiam peccandi, in nobis vero ipsam supponunt, sed hæc est impertinens ad salvandum libertatem essentialem, & quo ad exercitium, quia potentia peccandi est imperfectio libertatis, & per effectus imperfectionis libertatis nequit arguere libertatis essentialis destruitionem, cum libertas hæc imperfectionem in suo essentiali, & formali conceptu non dicat, vt patet in libertate Dei, & Christi, & Beatorum. Et sicut in Christo est impotentia antecedens ad omissionem actus formaliter vt præcepti, ita etiam in nobis est impotentia antecedens ad omissionem actus vt prædiffiniri, & est impotentia antecedens ad resistendum divinæ voluntati, & ad frustrandum eius decretum efficax. Vnde in vtroque casu salvatur libertas, quia ita voluntas elicit actum præceptum, & prædiffinitum, quia habet potestatem antecedentem ad omissionem talis actus physicè, & secundum se considerati, quamvis non sit potestas antecedẽs ad omissionem actus vt præcepti, & vt prędiffiniri reduplicative. Sed de hoc satis.

Ad vltimam confirmationem principalis argumenti respondetur propter ipsam aliquos Nominales dixisse actum voluntarium, & necessarium posse esse me-

meritorium de potentia abſoluta? Sed mihi videtur loqui de merito metaphoricè ſumpto, quale reperitur in pueris, & amentibus, quibus aliquid promittitur, ſi aliud fecerint, in quibus nec bonum promiſſum eſt præmium, neque opus ipſorum eſt propriè meritum, quia non ſunt domini ſuorũ actuũ, & per proprios actus non acquirunt ius morale ad habendum dominium boni promiſſi, cum pro tali ſtatu ſint incapaces dominij in actu: & ita ſolum aliquid promittitur, vt iudicent non per iudicium indifferens, ſed determinatum vt ſibi bonum, & cõveniens operi, pro quo promittitur bonũ ab ipſis concupitum, quo iudicio ſuppoſito neceſſario operantur, ſicut etiã bruta. Vnde hoc ſolum meritum metaphoricum concedunt bonis operibus Calviniſtæ negantes noſtrum liberum arbitrium; nos autem loquimur de merito propriè tali, quod licet requirat diuinã ordinationem, ipſa tamen diuina ordinatio debet cadere ſupra actum liberum: & ita ſi non ſupponit libertatem actus, nequit ipſum conſtituere propriè meritorium.

QVÆSTIO QVARTA.

1174 QVARTO inquires, quæ libertatis perfectio requiratur ad meritum? Reſpõdetur, quod ſicut ad peccatũ mortale, & meritum pœnæ æternæ requiritur plena deliberatio, & perfecta libertas, ad peccatum vero veniale, quod ſolum meretur pœnam temporalem, ſufficit ſemiplena deliberatio, & imperfecta libertas, quæ reperitur in motibus ſecundo ptimis, ita ad meritum præmij æterni requiritur plena deliberatio, & libertas; ad meritum autem præmij temporalis ſufficiet ſemiplena deliberatio, & imperfecta libertas: vnde in actu bono ſemiplene deliberato nequit eſſe meritum de condigno gloriæ, aut augmenti gratiæ, nam hoc etiam augmentum ſecundùm ſe eſt æternum, & in æternum durabit, ſi homo ipſum per peccatum mortale non amittat.

Difficultas tamen primo eſt, an ſicut ad peccatum mortale ſufficit libertas in cauſa, in qua prævidetur effectus malus futurus, vnde ebrio, aut dormienti, imputatur omiſsio ſacri, vel hominis occiſio, ita etiam ad meritum ſufficiat libertas in cauſa, ita vt dormiens poſsit mereri per aliqua bona opera exercita in ſomno antecedenter prævia? In quo omnes fatẽtur, quod ſola prævisio actus boni in ſomno efficiendi non ſufficit ad meritum, quamvis ſola prævisio mali operis in ſomno exercendi ſufficiat ad peccatum, & demeritum, quia opus malum prævisum imputatur dormienti, eo quod ipſum, & eius cauſam vitare tenetur, & ratione negligentiæ vitandi cauſam tale opus eſt malum moraliter, & peccatum. Quæ ratio non currit in bono opere exercendo in ſomno, cum nulla ſit obligatio vitãdi ipſum, & eius cauſam, & effectum per accidens alicuius cauſæ, & quamvis ſit prævisus non eſt voluntarius in cauſa, etiam indirecte, niſi accedat aliqua obligatio vitãdi ipſum, vt dicitur 1.2. quæſt. 6. art. 3. Somnus autem ſolum eſt cauſa per accidens boni operis interdormiendum exercendi: & ita ſolum eſt difficultas, quãdo actus bonus in ſomno exercendus non ſolum prævidetur in cauſa, ſed etiam intenditur expreſsè, & ex hac intentione homo vult ponere cauſam, ſcilicèt ſomnum.

1175 In qua difficultate Illuſtriſs. Godoy diſput. 24. de peccat. num. 29. ait, quod ſi aliquis ſciat benè in ſomno ſolitum bene operari, velit ſe ſomno tradere cum intentione boni operis efficiendi, illud ex nunc pro tunc ad Deum vltimum finem ordinando, nulla eſt ratio, cur tale opus in ſomno factum non denominetur extrinſecè meritorium ab intentione habita ante ſomnum, illudque ex hoc fine operante. Quod patet, quia intentio moraliter perſeverat, cum per ſomnum non interrumpatur; ſed ad meritum ſufficit moralis coniunctio cũ intentione illa, & ſubordinatio extrinſeca ad imperium illius vt moraliter exiſtens, vt conſtat in operibus hominis iuſti, quæ hoc ipſo meritoria ſunt, quod antecedenter ſe & omnia ſua in Deum per actum charitatis ordinaverit, & talem actum non retractaverit: ergo nihil deeſt operi bono facto ab homine dormiente ex præcedenti intentione, vt meritorium extrinſecè ſit.

Confirm. Quia eſto ad meritum cuiuſque actus interioris requiratur ordinatio ad Deum per charitatis actum, nõ tamen requiritur ordinatio formalis, ſed

ſufficiẽ

sufficit virtualis, neque requiritur imperium charitatis actu, & physicè existens, sed sufficit moralis existentia imperij per hoc, quod extiterit, & retractatum non fuerit, & moralis cum alijs actibus coniūctio: ergo pariter vt exterior actus bonus, & meritorius per interiorem cōstituatur, sufficit moralis existentia interioris, & moralis exterioris ab interiori bono informatio. Sed & si somnus interrumpat physicam existentiam præcedētis actus boni interioris, moralem tamen existentiam non tollit, & consequenter nec impedimentum esse potest morali informationi exterioris ab interiori: ergo somnus impedire non potest, quominus opus exterius bonum meritorium sit per denominationem extrinsecam ab actu interiori. Et idem antea dixerat P. M. Gregorius Martinez 1.2. quæst. 71. articulo 5. dub. 4. & Patres Salmanticenses disput. 5. de peccatis numero 118.

Probabilius tamen est, quod in dormientibus non potest esse propriè meritum, & consequenter liberum, & voluntarium indirectum in causa non sufficit ad meritum. Ita S. Thom. in 4. dist. 9. q. 1. artic. 4. quæstiuncula 1. ad 1. & quæst. 28. de veritate artic. 7. ad 7. & 1.2. quæst. 113. artic. 3. ad 2. vbi expressè negat meritum operibus dormientium, & solum concedit esse signa, & effectus bonos, & laudabiles meriti habiti in vigilia, & ita tenent magis cōmuniter Theologi. Vnde ad meritum requiritur, quod fiat ex imperio charitatis, & rationis, & ita fieri debet à potentia subdita rationis imperio; actus autem dormientis, & eius potentiæ non subduntur imperio charitatis, & rationis, nam dormiens non est cōpos mentis, & ita est incapax, vt subdatur rationis imperio, & præcisè operatur vt causa naturalis, & necessaria determinata ad vnum: sicut potentiæ animæ vegetativæ etiam in vigilante sunt incapaces imperij rationis, quia sunt potentiæ naturales determinatæ ad vnū, & ita operantur absque imperio rationis, vt docet D. Thom. 1.2. quæst. 17. artic. 2. vnde sicut actus potentiæ nutritivæ est incapax meriti, ita etiam actus hominis dormiētis, alias peccator dormiens, qui in vigilia intendebat diligere Deum, & conteri de peccatis, posset inter dormiendum elicere actum liberum amoris Dei, & contritionis, & iustificari ex opere operantis. Quod negat D. Thom. quæst. 28. de veritate art. 3. ad 6. dicens: *Quod vsus liberi arbitrij sequitur iudicium rationis, & ideò vsus liberi arbitrij, cum voluntas in Deum conuertitur in dormiendo, sufficiens esse non potest ad iustificationē, quia & si sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam, quam iudicium cōpletum rationis*: & consequenter ad meritum actus exerciti in somno non sufficit, quod fuerit prævisus, & intentus in causa, sed vlterius requiritur, quod fiat ex imperio rationis, & charitatis, quod posse contingere in somno Prophetico, in quo est vsus rationis, docet S. Thom. locis citatis.

Confirm. Quia vt actus in somno exercitus sit liber, & meritorius, debet esse prævisus, & volitus ante somnum, vt fatentur contrarij; sed eo ipso quod sit prævisus ante somnum, nequit procedere ex imperio rationis, & charitatis: ergo nequit esse meritorius. Min. prob. quia actus prævisus ante somnum in causa præcedit prævisionem, & intentionē rationis, sicut obiectum præcedit cognitionem speculativam; sed actus præcedens prævisionem, & imperium rationis nequit esse effectus prævisionis, & imperij rationis, cum effectus nequeat præcedere causam, & effectus futurus nequeat præcedere antecedēter ad prævisionem causæ: ergo. Et si dicas, quod actus primo prævisus in somno præterito non fuit effectus imperij rationis, benè tamen actus contingens in somno sequenti, quem præcedit imperium rationis.

Contra est. Quia vterque actus tàm exercitus in primo somno, quàm in secūdo est eiusdem rationis, & eisdem habet causas: ergo sicut actus exercitus in primo somno habet causas naturales non subditas imperio rationis, sed ab ipso independentes, ita etiam actus exercitus in secundo somno: vnde dormiens eodem modo exerceret talem actum in secundo somno, quamvis nō fuisset prævisus, neq; volitus in vigilia: & consequenter non dependet a tali prævisione, & intentione. Et ita solum est differentia, quia in secūdo somno talis actus est voluntarius per modum obiecti voliti, non vero in primo somno, & in secūdo non fuit voluntarius subiectivè per mo-

modum actionis liberè exercitæ. Ad meritum autem non ſufficit aliquid eſſe voluntarium obiectivè, & per modum obiecti voliti, ſed vlterius requiritur eſſe voluntarium, & liberum ſubiective per modum actionis liberè exercitæ per imperium rationis. Alias enim actiones animæ vegativæ, quæ ſunt voluntariæ obiective, eſſent meritorię, & paſsiva receptio Baptiſmi in dormiente, qui in vigilia petijerat Baptiſmum, etiam eſſet meritoria, quia eſt volũtaria obiectiue; quod tamen falſum eſt, quia nemo meretur per id, quod vult tanquam obiectũ, ſed per id, quod libere facit, & operatur ex imperio rationis: dormiens autem nihil libere facit ex imperio rationis, ſed neceſſario operatur tanquam cauſa naturalis determinata ad vnum.

Ex quo conſtat ſolutio fundamenti contrarij. Nam illa ordinatio charitatis, & imperium rationis præcedens in vigilia, quamvis per ſomnum non interrũpatur, ſed moraliter perſeveret, eius tamen virtus, & efficacia manet ligata per ſomnum, ita vt influxum exercere non poſsit in actus, qui fiunt in ſomno; nã talis intentio ſolum habet virtutem, & efficaciam in actus futuros capaces imperio rationis: quam capacitatem non habent operationes dormientis, ſicut nec operationes animæ vegetativæ. Vnde licet homo poſsit ita temperate comedere, bibere, & dormire, vt bene digerat cibum, & bene nutriatur, bona tamẽ nutritio, & digeſtio, quamvis per ſe intenta propter finem charitatis, nequit eſſe formaliter libera, & meritoria, quia influxus ordinationis charitatis ad ipsã non pertingit, cum ſit incapax imperij rationis, ſed ſequitur iuxta propriam naturam potentiæ vegetabilis naturaliter operantis, minimè ſubditæ imperio rationis, vt benè notavit P. M. Gregorius Martinez 1.2.q. 17. artic. 8. Imo in homine vigilante idem contingit in motibus ſubitis, & indeliberatis tàm naturalibus, quàm ſupernaturalibus, quibus homo iuſtus, & vigilans excitatur à Domino ad benè operandum, & communiter appellantur divinæ illuſtrationes, & inſpirationes. Qui motu, in omnium ſententia meritorij non ſunt, ſed pertinent ad gratiam prævenientem, quam Deus in nobis libere cõſentiẽtibus operatur, eo quod tales motus ſubiti ſunt primo primi, & non ſubduntur imperio rationis. Vnde quamvis homo iuſtus ſe, & omnia ſua in Deum per charitatem ordinaverit, virtus tamẽ, & efficacia huius ordinationis non extenditur ad motus ſubitos, quia ſunt incapaces imperio rationis, etiam caſu quo aliquis expertus fuerit huiuſmodi motus inter audiendum contionem, & velit contionem audire, vt in ipſo excitentur, quia non proveniunt ex imperio rationis, ſed ex Spiritu Sancto, qui vbi vult, ſpirat, & ſimiliter operationes dormientis non proveniunt ex imperio rationis, ſed ex determinatione cauſæ naturalis.

1176 Et ſi dicas ex hoc ſequi, quod pravæ omiſsiones, & commiſsiones habitæ in ſomnis vt prævisæ, & volitæ in cauſa non ſint peccata, nec meritoria pœnæ, ſed prævitæ erunt effectus peccati commiſsi in vigilia: quia etiam tales omiſsiones, & commiſsiones nõ ſunt capaces imperij rationis, nec habent libertatem requiſitam ad bonitatem, & malitiam moralem.

Reſpondetur, quod plures Theologi 1.2. quæſt. 71. art. 5. probabiliter concedunt ſequelam, & maius inconveniens eſt concedere bona opera exercita in ſomno eſſe formaliter meritoria, quã negare pravas omiſsiones, & commiſsiones inter dormiẽdum exercitas eſſe formaliter peccata, & demerita, & aſſerere eſſe formaliter effectus peccati commiſsi in vigilia. Abſolutè tamen neganda eſt ſequela, & diſparitas ſtat in hoc, quod ad meritum requiritur poſitivus influxus imperij rationis, & charitatis ordinãtis actum in obſequium Dei: & hic poſitivus influxus nequit competere imperio rationis, & charitatis habitus in vigilia in ordine ad actus in ſomno exercitos, quia efficacia, & virtus talis imperij manet ligata per ſomnum, in quo homo nõ eſt capax imperij rationis. Ad peccatum autem, & demeritum non requiritur poſitivus influxus imperij rationis, vt patet in peccato puræ omiſsionis, ſed ſufficit influxus negativus omiſsionis peccaminoſæ habitæ in vigilia, quę omiſsio eſt negligentia removendi, vel impediendi cauſam, ex qua ſequitur prava omiſsio, vel commiſsio in ſomno: & hic influxus negativus negligentiæ perſeverat in ſomno, quia omiſsio prava, vel commiſsio in ſomno exercita non ſolum

pro-

provenit à sua causa secundum se considerata, sed etiam à sua causa vt non impedita, & consequenter ipsa omissio impediendi causam aliquo modo influit indirectè in pravam omissionem, aut cõmissionem in somno exercitam. Et ideò communiter dicitur, quod ad meritum voluntarium directum requiritur, & hoc per se, ad demeritum vero sufficit volũtarium indirectum in causa, quia plus requiritur ad bonum, quam ad malum: *nã bonum ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu.*

Ex dictis sequitur, quid dicendum sit de actibus subitis, aut semiplene deliberatis, qui communiter fiunt à vigilante, & ex consuetudine, aut habitu; nam iuxta sententiam Philosophi in repentinis cognoscitur habitus, nam si huiusmodi actus sint ex se mali, vt periurare, maledicere, blasphemare, proximos percutere, & similes, qui repente fiunt ex prava, & inveterata consuetudine, in qua prævidentur futuri, sunt peccata mortalia, si adsit negligentia removendi causam, & auferendi pravam consuetudinẽ, quæ est proximum periculum committendi talia peccata: quia homo tenetur vitare talia peccata, & potens & non faciens interpretative, & indirecte vult effectum. Hæc tamen peccata non habent malitiam intrinsecam, saltem gravem distinctam à malitia negligentiæ removendi consuetudinem, & occasionẽ primam peccandi; sed præcisè denominantur extrinsecè mala à malitia negligentiæ: sicut actus externi denominantur extrinsecè mali à malitia actus interioris. Si vero actus repentini sint ex se boni, & absque plena advertentia fiant propter laudabilem cõsuetudinem præcedentem, non sunt formaliter meritorij, si sint omnino indeliberati, quia nullo modo fiunt ex imperio rationis, sed ipsum omninò præveniunt. Si vero fuerint semiplene deliberati, erunt meritorij alicuius præmij temporalis, non vero præmij æterni: sicut enim actus semiplenè deliberati non sunt digni magna laude, aut magno vituperio, ita nõ sunt digni præmio æterno, aut pœna æterna, vt patet in peccato veniali. Quamvis oppositum absque solido fundamento dicere voluerint aliqui moderni, vt refert P. Oviedo hic controv. 2. num. 3.

1177 Secundo est difficultas, an libertas in capite sufficiat ad meritum, sicut sufficit ad peccatum originale, & meritum pœnæ æternæ. In quo dubio ne inculcare necesse sit totam materiam de peccato originali, limitanda est quæstio ad Adamum respectu posterorum ex ipso descendentium, qui constitutus est à Deo caput suæ posteritatis, in quo posuit omnes voluntates posterorum in ordine ad peccatum, ita vt ipso peccante propter inobedientiam, omnes posteri in ipso peccaverunt, & per generationem contraxerunt peccatum originale. Et modo inquiritur, an similiter potuerit Deus posterorum voluntates in Adamo collocare tanquam in capite, in ordine ad meritum: ita vt Adamo promerẽte per obedientiam præcepti, etiam posteri in ipso mererentur, & per generationem contrahaerent meritum originale Adami? Et ita præscindimus ab alijs quæstionibus, quales sunt, an scilicèt possit Deus vnum hominem constituere caput respectu aliorum ex ipso nõ descendentium in ordine ad alios iam adultos, & vsum rationis habentes? Quæ quæstiones specialiter pertinent ad tractatũ de peccato originali. Et hæc quæstio non coincidit cum alia, quæ disputari solet in tractat. de Incarnatione, an scilicèt purus homo possit à Deo constitui caput ad merendum de condigno alijs primam gratiam, & gloriam, sicut Christus ipsam nobis meruit; nam in rigore sermonis aliud est mereri aliquod præmium conferendum alijs, sicut Christus nobis meruit omnia dona supernaturalia: aliud est mereri pro alijs, ita vt meritum vnius sit etiam meritum aliorum, à quo intrinsecè denominẽtur merentes, de quo modo agimus, sicut Adamus meruit pro se, & pro nobis pœnam æternam, ita vt omnes per eius inobedientiam constituti simus peccatores, & merentes pœnam æternam. Et in hoc sensu Christus non meruit pro nobis, ita vt eius meritum moraliter fuerit à nobis in Christo, vt in capite existentibus, & ita vt eius meritum ad nos derivetur, constituendo nos intrinsecè merentes; sed nobis meruit, quia præmium debitũ eius operibus nobis fuit applicatum: tale tamen præmium Christi comparativè ad nos vere habuit rationem gratię, quia in nobis nullum erat debitum personale, vel contractum ex Christo capite, ratione

tione cuius nobis eſſet debita gratiæ dona, in parvulis vero decedentibus ſine Baptiſmo eſt intrinſecè malum meritum, ex Adamo contractum, ratione cuius ipſis eſt debita pœna æterna.

In hac quæſtione omnes fatentur, quod liberum, & voluntarium in capite non ſufficit ad meritum condignum, quia vt homo mereatur, debet eſſe iuſtus, & ſanctus, nam meritum de condigno ex ſanctitate perſonali deſumitur, illamque ſupponit; vnus autem homo non poteſt gratia, & ſanctitate alterius ſanctus conſtitui, eo quod ſanctitas eſt forma phyſica, quæ niſi intrinſecè vniatur ſubiecto, illud ſanctum non reddit: & conſequenter nequit vnus alterius merito conſtitui merens de condigno, ſicut vnus homo nequit conſtitui formaliter merens merito Chriſti, quia Chriſti meritum dignificatur à ſanctitate infinita perſonæ diuinæ; vnde ſupponit eſſentialiter ſanctitatem infinitam perſonæ, & cum purus homo nequeat ſanctificari à perſona Verbi Diuini, conſequenter nequit intrinſecè conſtitui merens per meritum Chriſti.

Hæc ratio in ſententia aſſerente meritum actuale non diſtingui ab habituali, & meritum dignificari à gratia in genere cauſæ formalis moraliter, & intrinſecè efficax eſt. Nam cum eadem numero gratia, quæ fuit in Adamo, nequeat eſſe in eius poſteris, conſequẽter meritum dignificatum ab illa numero gratia Adami nequit intrinſecè inueniri in eius poſteris, quia idem numero effectus formalis nequit ſucceſsiue à duabus formis numero diſtinctis prouenire. Cæterum in ſententia aſſerente gratiam, & charitatem dignificare meritum non formaliter, & intrinſece, ſed efficienter producendo in actu meritorio aliquem modum, à quo formaliter dignificatur meritum, vt inſinuat Diuus Thomas, quæſtione 28. de veritate, articulo 8. ad 4. argumento, ſed contr. quæ ſententia diſtinguit meritum actuale ab habituali, quia habituale eſt ius permanenter relictum à merito actuali. Ratio nõ videtur ſatis efficax, quia parvuli dupliciter poſſunt conſiderari, primo prout in Adamo ſanctificato moraliter exiſtẽtes, & tunc ſic conſiderati habebant in Adamo ſufficientem ſanctificationem, vt meritum actuale Adami intelligeretur procedere moraliter ab ipſis, vt in Adamo exiſtentibus, & ſanctificatis. Cum enim hæc ſit quędam exiſtentia ſecũdũ quid parvulorum, quę eſt moralis ex fictione iuris, etiam ſufficiet pro tali ſtatu ad meritum ſanctitatis moralis, & ſecundum quid: ſicut etiam libertas parvulorum prout in capite ſufficiẽs fuit ad peccandum in Adamo, quamvis libertas voluntatis in actu primo ſit forma phyſica requirens phyſicam exiſtentiam, ſicut gratia eſt forma phyſica.

Secundo poſſunt conſiderari parvuli prout exiſtentes à parte rei in proprijs perſonis: & in caſu quæſtionis, quod Adamus non peccaſſet, ſed meruiſſet in obedientia præcepti, omnes parvuli conciperentur in gratia, & iuſtitia originali. In quo caſu non apparet repugnantia in hoc, quod ſicut derivaretur ad parvulos gratia, etiam derivaretur meritum Adami, non quidem actuale, ſed habituale, quod eſſet ius contractum ex merito actuali Adami in ordine ad augmẽtum gratiæ, & gloriæ, quod Adamus pro nobis, & pro ſe de condigno promeruerat. Nam tale meritum habituale non dignificaretur à gratia Adami, ſed à gratia perſonali parvulorum, nam ſicut meritum habituale Adami, & parvulorum eſſet numero diſtinctum, ſicut de facto peccatum habituale Adami numero diſtinguitur à peccato habituali, & originali parvulorum: ita etiam meritum habituale Adami, & parvulorum dignificarentur à gratijs habitualibus numero diſtinctis. Et ita parificaretur meritum Adami cum eius demerito, nam peccatum, & demeritum actuale Adami non derivatur intrinſecè ad parvulos, ſed peccatum habituale cauſatum ex peccato actuali Adami intrinſecè derivatur ad parvulos, & in ipſis numero multiplicatur.

1178 Ratio ergo efficax eſt, quia vt aliquis ſit caput in ordine ad meritum derivandum in poſteros, requiritur, quod ſit cauſa principalis poſterorum, quatenus formaliter ſunt capaces meriti, ſicut etiam hoc requiritur ad transfundendum peccatum, & demeritum in poſteros vt capaces demeriti: nam ſicut caput transfundit peccatũ, & demeritum in poſteros cauſando ipſos per generationem, & cõſequẽter cauſando peccatum, & demeritũ annexum ter-

mino primario generationis, ita nequit transfundere meritum, nisi principaliter producēdo posteros per generationem, & consequenter producendo meritum ipsorum cum ipsis connexum, quod fieri nō potest, nisi causando posteros vt proximè, & formaliter meriti capaces; sed hoc repugnat Adamo, & puræ creaturę, quia posteri non sunt capaces meriti, nisi proūt iustificati per gratiam, cum nulla pura creatura possit esse causa principalis gratiæ, consequenter nec Adamus, nec alia pura creatura potest esse causa alterius hominis, vt formaliter est capax meriti: ergo omninò implicat caput in ordine ad meritum transfundendum in posteros, & consequenter libertas in capite insufficiens est ad meritum.

Hoc etiam confirmant Salmanticenses disp. 12. de peccatis num. 128. Quia sicut in peccato originali debet dari aliquid habituale per modū termini causati ex peccato actuali Adami, in quo habituale fundetur reatus, & meritum pœnæ æternæ, ita in merito originali deberet dari aliquid habituale per modū termini relicti ex actione meritoria Adami, in quo habituale fundetur ius, & dignitas meriti respectu præmij supernaturalis; nam ius, & dignitas meriti habitualis supponunt actum humanū bonum, & terminum ex ipso relictum, sicut etiam reatus, & dignitas pœnæ supponit actum malum, & eius terminum, quæ est peccatum habituale: & non apparet quidnam sit illud habituale derivatū ad parvulos ex merito actuali Adami, in quo fundetur ius, & dignitas ad præmium nisi fortè gratia habitualis, ratione cuius parvuli digni essēt vita æterna, sicut peccatum originale est voluntaria privatio gratiæ, ratione cuius parvuli sunt digni pœna æterna. Gratia autem derivata ad parvulos nequit esse meritū habituale ipsorum, nam meritum habituale, & actuale debet causari à voluntate creata; gratia autem à solo Deo causatur, nec provenit ab humana voluntate: ergo repugnat meritum originale derivatum à capite in parvulos.

Quæ tamen ratio non est satis firma, nā facile possent dicere contrarij, quod sicut peccatum originale habituale est conversio moralis habitualis ad obiectū pravum relicta, & derivata ex peccato actuali Adami, vt dicunt aliqui, etiā Thomistæ, in qua habituali conversione fundatur reatus, & dignitas pœnæ æternæ; ita meritū habituale est conversio habitualis ad Deū, & ad obiectū honestū, nō physica, sed moralis relicta per modum termini ex merito actuali Adami, in qua morali, & habituali conversione fundatur ius, & dignitas præmij æterni. Quæ solutio solum impugnari potest ex ratione facta, quia scilicèt & illa actualis, & moralis conversio parvulorum ad obiectu honestū, in qua consisteret meritū originale, deberet causari à capite per generationem, & propagationem naturæ, quatenus natura est proxime capax meriti, quod est impossibile, cum sit capax meriti ratione gratiæ, quæ à solo Deo causari potest: & consequenter omninò implicat per generationem transfundi in parvulos meritum habituale, sicut trāsfunditur demeritum, quia solum fundatur in natura defectibili, quæ per generationem parvulis communicatur.

Si vero loquamur demerito congruo; P. Oviedo controv. 2. n. 14 pro se refers Ægidium de presentatione, & P. Ripalda asserit ad meritum de congruo sufficere libertatē in capite, quia non minor libertas requiritur ad contrahendum tale peccatū, quā ad meritum saltem de congruo; sed ad contrahendū peccatum sufficit libertas in capite: ergo ad meritum de congruo eadem libertas sufficit. Quā sententiā vt probabilem tenet Illust. Godoy disp. 32. de peccato originali num. 84 & disp. 35. num. 37. vbi tanquā probabile defendit, quod Adam de facto fuit constitutus à Deo caput in ordine ad meritum de congruo, quia tunc aliquod opus est meritorium de congruo, quando ei correspondet aliquid ex pacto, aut ordinatione divina, ad quod ex natura sua ordinem non importat; sed iustitia originalis de facto debetur parvulis ex pacto divino cum Adamo inito sub conditione observantiæ præceptī ergo tali observantiæ de facto competeret ratio meriti congrui respectu iustitiæ parvulorum. Quæ ratio solum probat, quod Adamus fuerit caput ad merendū parvulis de congruo iustitiam originalem, non vero, quod fuerit caput ad merendum pro parvulis, de quo in præsenti loquimur, non vero de primo.

1179 Dicendum tamen est cum PP. Salmantic. hoc etiam repugnare de

de potentia absoluta, quia licèt ad meritum de congruo non requiratur gratia habitualis, requiritur tamen fides supernaturalis, vt omnes contrarij fatentur; sed fides est forma physica, sicut etiam gratia, & sicut per gratiã vnius alius non sanctificatur, ita nec per fidem vnius alius constituitur fidelis: ergo si hac ratione purus homo nõ potest esse caput ad merendum pro alijs de condigno præmiũ supernaturale, vt contrarij fatentur, ita non potest esse caput ad merendum pro alijs de congruo præmium supernaturale: & ita inconsequenter procedunt vnũ negando, & aliud concedendo. Ratio etiam à nobis facta æqualiter procedit in merito de congruo, quia caput in ordine ad meritũ de congruo in alios transfundendum deberet continere, & causare alios formaliter vt fideles, & capaces meriti de congruo; nullus autem homo potest continere, & causare alios formaliter vt fideles, quia fides à solo Deo infunditur, & causatur, sicut etiam gratia, & consequenter nullus homo potest esse caput ad merendum de congruo pro alijs præmium supernaturale.

Si vero fiat sermo demerito intra ordinem naturæ, posset admiti prædicta sententia. Cæterũ probabilius existimo ad meritum naturale non sufficere libertatem in capite, quamvis ad ipsum non requiratur fides, aut gratia habitualis. Tũ quia ad meritum naturale requiritur libertas naturalis; libertas autem in capite naturalis non est, sed valde supernaturalis dependens ex supernaturali providẽtia Dei constituentis voluntates posterorũ in volũtate alterius in ordine ad meritum, & demeritũ; quod in materia de peccato originali sit mysteriũ fidei supra lumẽ rationis naturalis. Vnde si hęc libertas ad meritũ sufficeret, deberet esse sufficiens ad meritũ supernaturale, nõ vero ad meritũ purè naturale. Tum etiã quia meritum etiam naturale est donum Dei distinctum à dono creationis, quod Deus tribuit vnicuique, prout vult; dono autem speciali Dei distincto à dono creationis repugnat diffundi, & cõtrahi per generationem. Quod si contrahitur, est debitum ex vi generationis, & cõsequẽter non est gratia, aut donum gratuitum; & consequenter repugnat meritũ bonũ contractum ex merito capitis, quamvis non repugnet demeritum contractum ex peccato capitis, cum malum meritum non sit Dei donum. Ex quo apparet differentia inter meritum, & demeritum, cũ enim voluntas humana in peccando, & demerendo sit prima causa, non sub ordinata Deo, & habeat quandam infinitatem, producendo offensam Dei infinitam, quæ ex se meretur pœnam infinitã, non repugnat, quod in voluntate vnius hominis constituantur voluntates aliorum, tanquam in capite totius naturæ in ordine ad peccatum, & demeritum. Et ita Adamus peccans, tanquam caput naturæ viciavit totam naturam, & traducẽdo naturam viciatam, traduxit etiam vicium, & demeritum in posteros. Voluntas vero humana in ordine ad meritum est causa secunda, limitata, & subordinata Deo, nõ solum vt tribuenti perfectiones debitas naturæ, sed etiam vt donanti gratuito vnicuique meritum, prout vult; & ita non potest esse in voluntate capitis sufficiens virtus ad traducendum meritum in posteros, nam ad hoc requirebatur, quod formaliter in causando meritum non esset formaliter subordinata liberali voluntati Dei, sicut in causando demeritum formaliter nõ subordinatur Deo. Ad modum quo in humanis videmus, quod pater vicium, & infirmitatem corporalem aliquando traducit in prolem, nam lęprosus generat lęprosum; Pater autem habens gratiam gratis datam, v. g. prophetiam, ipsam non traducit in prolem, quia hanc operatur Spiritus Sanctus *diuidens singulis prout vult*. Et quamvis Deus aliquibus familijs voluerit concedere gratiam gratis datam, vt experientia constat, pater tamen talem gratiam non causat in filio, sed à solo Deo causatur tàm in filijs, quã in parentibus, quia est donum personale proveniens ex liberali voluntate Dei, nõ vero conveniens ex debito naturæ: & tale est etiam meritum naturale, nam quilibet actus bonus etiam naturalis est donum personale Dei dependens ex auxilio speciali impetrando per orationẽ, quamvis vagè, & in communi aliquod bonum opus facile debeatur naturæ, vt diximus in tractatu de Gratia.

(*§*)

QVÆSTIO QVINTA.

An ad meritum requiratur bonitas moralis actus?

1180 REſpõd. affirmativè, quia loquimur non demerito pœnæ, quod eſt malũ meritum, ſeù demeritum, ſed de merito præmij quod eſt bonũ meritũ, & ita nequit eſſe abſque bonitate actus iuxta illud ad Rom. cap. 2. *Qui reddet vnicuique ſecundũ opera eius, his quidẽ, qui ſecundũ patientiã boni operis gloriã, & honorẽ in incorruptionẽ quærũt, vitã æternã; his autẽ, qui ſunt ex contẽtione, & qui non acquieſcunt veritati, credũt autẽ iniquitati, ira, & indignatio.* Et ratio eſt, quia opus non placens pręmianti, ſed potius ipſi diſplicens nõ meretur ab ipſo præmiũ, ſed potiùs iram, & ſupplicium; ſolũ autẽ opus bonũ Deo placet, quia malum ipſi diſplicet, & in ſententia D. Th. non datur actus humanus indifferens in individuo, & quãvis admittatur, cum talis actus Deo non placeat, nec diſpliceat, ſicut non meretur pœnam, ſic nec præmium meretur: & conſequenter ſolus actus bonus poteſt eſſe meritorius præmij apud Deum. Difficultas tamen eſt, an actus habens pravum obiectum, & finem bonum, aut è contra habens obiectum bonum, & pravum finem, vel aliam malam circunſtantiam poſsit eſſe meritorius apud Deum. Quæ difficultas locum non habet in ſententia probabilioris aſſerente eundem numero actum non poſſe eſſe ſimul bonum, & malum, nam in tali ſententia actus malus ſivè ex obiecto, ſivè ex prava circunſtantia nullam habet bonitatem moralem, ratione cuius poſsit eſſe dignus pręmio. Admiſſa tamen oppoſita ſententia, quæ etiam eſt probabilis in via D. Thomæ, certum eſt, quod ſi actus ex aliqua parte ſit viciatus malitia mortali, nequit eſſe meritorius de condigno præmij ſupernaturalis, quia peccatum mortale expellit gratiam, ſine qua nequit eſſe meritum de condigno præmij ſupernaturalis: & ita difficultas ſolum procedit de actu viciato malitia veniali in ordine ad meritum de cõdigno, & de viciato malitia mortali in ordine ad meritum de congruo, ad quod non requiritur gratia iuxta probabilem ſententiam.

1181 In hac difficultate prima ſententia admiſſa bonitate, & malitia ſemèl in eodem actu naturali, aut ſupernaturali, etiam concedit in eodem actu rationem meriti, & demeriti in ordine naturali, & ſupernaturali. Primo, quia malitia, quæ non ſufficit ad bonitatem impediendam, ſeù evertendam, nec ſufficit ad meritum deſtruendum. Secundo, quia eo ipſo quod actus maneat bonus ex gratia elicitus cum ſupernaturalitate, & libertate, & alijs conditionibus ad meritum requiſitis, ſicut malitia non deſtruit vim conditionum, ex quibus bonitas aſſurgit, ſic nec deſtruit vim earum, ex quibus conſurgit meritum, nec adeſt ratio, obquam inter conditiones ad meritũ requiſitas carentia malitiæ annumeranda ſit, ſi inter cõditiones ad bonitatem neceſſarias hæc non recenſeatur: ſi enim malitia componitur in actu cum bonitate, & cum laudabilitate, & cum hoc, quod eſt obiectũ complacentiæ Dei, cum Deus de omni opere bono ea ratione, qua bonum eſt, complaceat ſibi, poterit etiam componi cum ratione meriti. Tertio, quia eo ipſo, quod actus ſit bonus ex aliqua parte, cedit in gloriã Dei, & cenſetur factus in illius obſequiũ, & conſequenter aliqua recompenſatione dignus exiſtit proportionata dignitati, & bonitati eius. Hanc ſententiam pluribus relatis tenet P. Oviedo controverſ. 3. num. 87.

Secunda ſententia ſolũ concedit actui viciato meritũ de congruo in ordine ad aliquod præmium temporale, quia fortè exiſtimant eius AA. actum ſupernaturalem non poſſe viciari. Pro qua ſententia referuntur D. Th. infra art. 10. S. Antoninus Archiep. Florentinus, Caietanus, P. M. Medina, & tanquam cõmunem ſequitur P. M. Gregorius Martinez dub. 3. concluſione prima, quẽ falſo pro prima ſententia refert P. Oviedo. Quæ ſententia habet fundamentum in Sacra Scriptura, nam Exod. cap. 1. dicitur Deũ ædificaſſe domos obſtetricibus, quia mẽdacio conſervaverunt vitam infantium Hebræorum. Vbi Div. Gregorius in ſua gloſſa ait: *Quod culpa mendacij terrenam recompenſationem accepit.* Et ſimiliter Rahab meretrix remunerata eſt à Deo, quia mendacio occultavit exploratores terræ promiſsionis, vt dicitur Ioſue c. 2. & 6. Nabucodonoſor etiã accepit tãquã prẽmium à Deo terram Ægypti, eo quod iuxta voluntatem Dei debellaverat Tyrum, quamvis eius intentio fuerit tyrannica,

nica, vt dicitur Ezech. cap. 29. Similiter Romani, qui tyrannice ſubiugaverant orbem, acceperunt eius dominium in præmium adminiſtrationis iuſtitiæ, & aliorum bonorum operum, quæ ab ipſis fiebant propter vanã gloriã, vt ait S. Auguſt. lib. 5. de Civit. Dei cap. 15. & D. Th. lib. 3. de regimine Principum cap. 4. Et ratio eſt, quia bona temporalia ſunt bona ſecundũ quid, quapropter indifferenter eveniunt bonis, & malis, vt dicitur Eccleſiaſtici cap. 9. ergo ſufficit meritum ſecũdum quid ad illa obtinenda; ſed meritũ ſecundũ quid compatitur cum actione mala, nam quod ſimpliciter eſt malum, poteſt eſſe ſecundum quid bonum: ergo actio mala ex circunſtantia poteſt eſſe meritoria talium bonorum.

Confir. Quia ſi quis pro Rege, & republica faciat opus fortitudinis, viriliter expugnando hoſtes, quamvis hoc faciat ex motivo vanę gloriæ, meretur præmiũ tẽporale apud Regem, vel tempublicã: ergo etiã efficiendo opus bonũ poterit aliquod præmium temporale à Deo mereri, quamvis bonũ mali faciãt ex vana gloria, quia non videtur eſſe repugnãtia in hoc, quod Deus promittat præmiũ tẽporale operanti bonũ independenter ab hoc, quod benè, aut malè faciat tale opus, vt contingit inter homines, in quo caſu efficiens bonum opus, quamvis male faceret ex aliqua circunſtantia, meretur aliquod præmium apud Deum, quod Deus negare non poteſt.

1182 Tertia vero, & probabilior ſententia cuicũque operi viciato negat totaliter rationem meriti, quãvis in tali opere, vel actu cõcedatur aliqua bonitas moralis, quã tenent P. Suarez, P. M. Lorca, P. M. Gonet, & alij. Quia Chriſtus Dominus Matth. 6. dixit: *Attendite, ne iuſtitiã veſtrã faciatis corã hominibus, vt videamini ab eis, alioquin mercedẽ non habetis apud Patrẽ, qui in Cœlis eſt.* Et infra de operantibus propter vanã gloriã inquit, *quod receperunt mercedem ſuã*; & conſequenter bona opera, quæ fiunt propter vanã gloriã, nullomodo ſunt meritoria apud Deũ. Et S. Gregor. hom. 12. in Evãgel. ait: *Etiã cõpellor dicere, vt & bona, quæ agitis cum magna cautela teneatis, ne per hoc, quod à vobis rectè geritur, favor, aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis ſubrepat, & quod foris oſtenditur, intus à mercede vacuetur.* Vbi meritum negat bonis operibus factis ex motivo inanis gloriæ, ſicut etiam D. Th. 2. 2. q. 132. art. 3. ad 1. & q. 9. de malo art. 2. & quolib. 5. art. 24.

Reſp. P. Oviedo Chriſtũ Dominum, & D. Gregor. loqui de actibus externis, qui ex ſe non habent activã bonitatem formalem: vnde ſi procedant ex affectu inanis gloriæ nullã bonitatẽ neque intrinſecã, neque extrinſecã haberent, & ita merito omninò evacuantur, quod nõ contingit in actu interno, qui habet bonitatẽ intrinſecã formalẽ, licèt coniunctã cũ malitia. Sed contra hoc eſt. Quia actus externus dandi eleemoſynam, licèt procedat ex affectu inanis gloriæ, etiam procedit immediatè ex affectu interno dandi eleemoſynã; ſed hic actus, & affectus internus dandi eleemoſynã propter inanẽ gloriã eſt bonus ex obiecto, & malus ex circunſtantia finis: ergo etiã actus externus erit ſimul malus, & bonus extrinſecè, ſed quia habet malitiam, perdit rationem meriti, quãvis habeat aliquam bonitatẽ: ergo etiã actus internus ratione malitiæ adiunctæ amittet rationẽ meriti, quamvis habeat aliquam bonitatem ex obiecto.

Secundo reſp. cũ Abulenſi Matth. c. 6. q. 8. Chriſtũ loqui de inani gloria, & hypocriſi, quæ ſunt lætale peccatũ, quod quidem evacuat omne opus merito vitæ æternæ, & reſpectu nullius præmij condignitatem in eo permittit. Sed hæc expoſitio, quãvis bona ſit, & tradat eam D. Th. loco citato de malo, non tamẽ enervat aliam expoſitionem aſſerentẽ Chriſtũ Dominũ loqui de quavis vanitate, & inani gloria, tã mortali, quã veniali, quã etiã adhibet ibi D. Th. Quoniã Chriſtus loquitur etiã de inani gloria veniali, quæ licèt non tollat omne meritum operantis, quia ipſum non privat gratia, nec meritis prius habitis, tollit tamen meritum illius operis, quod fit ex vana gloria, & de hac inani gloria veniali intellexit textum D. Gregorius verbis relatis, & ſimiliter D. Thom.

1183 Secundo prob. Quia meritum debet eſſe bonũ, nõ ſolũ ex ſpecie actus, ſed etiã vt procedit ab operante, & merente, nã præmium datur merenti, non meritò, & ita S. Th. in 3. diſt. 29. q. 1. art. 4. ait: *Quod præmiũ eſt, quod alicui in bonũ eius redditur, vnde meritũ in quãtum huiuſmodi importat aliquid referibile per amorẽ*

ad id,cui merces redditur;si autem aliquis faciat actũ ex ſe bonũ, & placentẽ præmianti, ipſum tamen efficiat male, & cum offenſione præmiantis, non conſequitur benevoletiam, neque amorẽ præmiantis: & conſequenter talis actus ex ſpecie ſua capax erit meriti, cæterũ hic, & nunc vt fit cum offenſione prẽmiãtis, non habebit vim ad movendũ affectum, & benevolentiam præmiantis, vt conferat præmium in bonum ipſius, & conſequenter propriè non habebit rationem meriti in actu,ſed ſolum in potentia, & in aptitudine,ſi purificetur à prava circunſtantia offendente præmiantem.

Confirm.Quia tunc ſolum vnus apud alium meretur,quando operatur in vtilitatẽ,cõmodũ,aut alterius obſequium, vt docet S.Th.1.2.q.21.art.3.alias in altero nulla erit obligatio remunerãdi opus, quod in eius obſequium non fit; ſed homo nequit ordinare in Deum,& in eius obſequium opus viciatum prava circunſtantia,ratione cuius Deum potius offendit,quam revereatur, nam ordinare in eius obſequium eius offenſam ſtultum eſt: ergo.

1184 Per hæc reſp. ad fundamenta primæ ſentẽtiæ,quia malitia nõ deſtruit bonitatẽ actus,eo quod reſpiciunt termi nos diverſos,nam malitia reſpicit obiectũ,& bonitas finẽ,aut è converſo,quãdo actus eſt bonus ex obiecto, & malus ex fine.At vero demeritũ deſtruit meritum eiuſdẽ actus,quia reſpiciunt eundẽ actũ, ſcilicèt remunerãtẽ,nã merens operatur in obſequiũ prẽmiantis, peccans vero in eius offenſionẽ; & repugnat,quod reſpectu eiuſdẽ per eundẽ actũ homo operetur in obſequiũ remunerantis, & in eius offenſam: vnde inter cõditiones ad merita requiſitas annumerãda eſt carentia malitiæ moralis,nã moralis malitia,quãvis ſit venialis,& non ſit infinita,quia tamen eſt aliqualis offenſa Dei, habet maiorem gravitatẽ,quã ſit dignitas bonitatis moralis repertæ in eodẽ actu. Et ita quamvis actus ea parte,qua bonus eſt, ex ſe ſit meritorius præmij,eius tamen virtus, & cauſalitas moralis reſpectu præmij in actu ſecundo manet impedita per malitiam adiunctã,ratione cuius homo meretur carere illo præmio, quod daretur pro tali actu ex obiecto, ſi non viciaretur prava circunſtantia: & conſequenter in actu ſecundo prævalet demeritum malitiæ merito bonitatis reperto in eodem actu, & nullomodo manet meritorius actus viciatus, etiam conceſſo, quod maneat aliqua parte bonus moraliter, & aliquo modo laudabilis, & Deo placens, quia ſolum eſt bonus, & laudabilis, & Deo placens ſecundum quid, & abſolutè, & ſimpliciter malus, & vituperabilis,& Deo diſplicens, quod tollit à tali actu actualem rationem meriti. Et ſimiliter dicendum eſt ad tertiã probat. nam talis actus ſecundum quid bonus etiam cenſetur factus ſecundum quid in obſequium Dei,quod non ſufficit, vt exiſtat aliqua recompenſatione dignus, ſed potius cenſetur dignus pœna,& ſupplicio.

Ad ſecundæ ſententiæ fundamenta reſp.quod obſtetrices Ægypti nõ meruerunt mendacio,ſed pietate,& humanitate ad infantes Hebræorum, nec mendacio vſæ ſunt ad conſervandum vitam infantium,ſed ad defendendum propriam vitam,ne ſcilicèt interficerentur à Pharaone,quia non obſervarũt eius mandatum: vnde cum propria intentio ſalvandi vitam infantium præceſſerit mendacium,conſequenter fuit bona,& meritoria, quamvis poſteà ex ipſa ſumpſerint occaſionẽ menciendi iuxta cap.1.Exodi vbi dicitur:*Quia timuerũt obſtetrices,Dei ædificavit eis domos*; non vero dicitur, quod ędificavit eis domos, quia mẽtitæ ſunt Similiter enim Rahab meruit propter pietatem & humanitatẽ erga exploratores,non vero propter mendaciũ poſteà ſequutũ. Vnde S.Auguſt. lib. contra mendac.c.15.ait: *Reſtat itaque, vt intelligamus illis mulieribus,vel in Ægypto, vel in Iericho pro humanitate,& miſericordia redditã fuiſſe mercedẽ, vtique tẽporalem.* Lyra etiã cũ S.Hieron.in c.1.Exod.aſſerit,quod obſtetrices per pietatẽ meruerũt præmiũ ſupernaturale,& per converſionẽ ad fidẽ. Nec D.Gregor.aſſerit, quod meruerunt per mendaciũ, ſed quod meruerunt per benignitatem erga infantes præmiũ tẽporale.Poteſt tamẽ dici, quod etiam meruerunt per mendacium, quia in prædictis mulieribus non fuit malum mendaciũ,nec peccatũ, eo quod invincibiliter ignorabant mendaciũ officioſum eſſe peccatũ,vt loco citato aſſerit S. Auguſt. Sicut etiam acceſſus Iacob ad Lyam fuit meritorius,quia Iacob invincibiliter erravit,iudicando eſſe ſuã vxorẽ;

Ad

1185 Ad exemplum Regis Nabucodonoſor reſpondet S. Th. infra art. 10. ad 2. quod illæ retributiones dicuntur eſſe divinitus factæ ſecundum comparationem ad divinam motionem, non ſecundum reſpectum ad malitiam voluntatis, præcipuè quantum ad Regem Babilonis, qui non impugnavit Tyrum, quaſi volens Deo ſervire, ſed potiùs, vt ſibi dominium vſurparet. Quæ verba difficultatem continent; quia divina motio ad materiale peccati convenit homini ab extrinſeco, & ita nequit eſſe meritum hominis, nec ipſi dari poteſt aliqua retributio per ordinem ad hanc divinam motionem: nec etiam per ordinem ad materiale peccati, quia materiale peccati non dicit bonitatem moralem, ſed præcisè phyſicam, & ratio meriti non fundatur in bonitate phyſica actus, ſed in bonitate morali, alias omne peccatum commiſſionis eſſet meritorium alicuius præmij. Et ideò dicendum eſt, quod D. Thom. nomine divinæ motionis non intelligit verbis relatis phyſicam pręmotionem ad materiale peccati, nec ipſum materiale peccati, ſed intelligit aliquem actum liberum, & bonum à Deo inſpiratum, ex quo Nabucodonoſor ſumpſit occaſionẽ peccandi.

Ita etiam explicat D. Th. ad Rom. c. 9. lect. 3. Deus enim dicitur movere, & inclinare voluntates hominũ nõ ſolum ad bonũ, ſed etiam ad malum, vt ait D. Aug. lib. de gra. & lib. arb. c. 20. Aliter tamẽ ad bona, & aliter ad mala, nam ad bona inclinat volũtates directe, & per ſe, ad mala autẽ dicitur inclinare homines occaſionaliter, in quantũ ſcilicet homini aliquid proponit vel interius, vel exterius, quod quantũ eſt de ſe, inductivũ eſt ad bonũ, ſed homo propter ſuam malitiam eo perverſe vtitur ad malũ: puta inſtigat Regẽ ad defendendũ iura Regni ſui, vel ad puniendos rebelles, ſed tamen inſtinto bono malus homo ab vtitur ſecundũ malitiã cordis ſui. Et hoc patet Iſaię c. 10 vbi dicitur de Aſur: *Ad gentem fallacem mittam eum, cõtra populũ furoris mei mãdabo illi, vt auferat ſpolia.* Et poſteà dicitur: *Ipſe autem non ſic arbitrabitur, & cor eius nõ exiſtimabit, ſed ad conterendũ erit cor eius.* Et hoc modo circa Pharaonem accidit, qui cũ à Deo excitaretur ad Regni ſui tutelã, abuſus eſt hac excitatione inerudelitatẽ. Et ſimiliter dicimus de Nabucodonoſor, quod motus à Deo per aliquem actum bonum, & liberum, quo ipſe abuſus eſt ad tyrannicam oppreſsionem Tyri, ea data eſt ipſi retributio à Deo ratione actus boni, quo motus eſt à Deo, non vero ratione peccati.

Ad exẽplũ Rom. reſp. quod nihil meruerũt apud Deũ per actus vitiatos inani gloria, aut alia prava circunſtantia, ſed meruerunt præmiũ tẽporale per aliquas rectas operationes, quas fecerunt abſque prava circũſtãtia propter amorẽ Patriæ, aut ſinguiarẽ pietate, & civilẽ benevolẽtiam, condendo leges iuſtas, & ſervando iuſtitiã, & amicitiã inter omnes. De huiuſmodi enim actibus honeſtis loquitur D. Tho. lib. 3. de regimine Principũ. Quod autẽ huiuſmodi operationes ſemel factas abſque aliqua prava circunſtantia poſteà Romani ordinaverint ad finẽ vanitatis, non tollit ipſarũ præviam bonitatem, quia hoc eſt abuti virtute, & eius actibus, aut obiecto, quod non ſufficit ad viciandũ virtutes, aut eius operationes. De hac quidem ordinatione, & abuſu loquitur S. Auguſt. quãdo aſſerere videtur, quod Romani omnia bona opera ordinaverunt ad pravum finem vanitatis.

1186 Ad rationem reſp. quod meritum ſecundum quid non compatitur cũ actione mala abſolute, quamvis in ipſa inveniatur bonitas moralis ſecundum quid, quia meritum ſecũdum quid apud Deum vltra bonitatem ſecundum quid exigit carentiam malitiæ, & offenſæ Dei remunetatoris; nam per offenſam Dei ex quavis prava circunſtantia impeditur bonitas moralis, ne poſsit fundare meritum ſecundum quid, cum ratione offenſæ Dei potius moveat remuneratorẽ ad indignationem, & punitionem, quam ad amorem, & præmij collationem.

Ad confirm. reſp. quod miles viriliter pugnando pro Rege, aut Republica meretur apud ipſos præmiũ tẽporale, quamvis moveatur à vanitate, quia circunſtãtia vanitatis non eſt offenſa Regis, aut reipublicæ, nec ipſis nocet; ſi autẽ miſceatur circunſtantia offendens Regem, aut rempublicam, etiam deſtruit meritum apud ipſos, vt ſi fortiter debellet hoſtes contra ordinem, aut mandatum Regis: vnde Sanct. Auguſtinus lib. 5. de Civitate Dei capit. 18. ait, quod Rom. Princeps nomine Torquatus filium;

lium, non quia contra Patriam, sed pro Patria, tamen quia contra imperium suum, id est, contra id, quod imperaverat Pater Imperator, ab hoste provocatus iuveni ardore pugnavérat, licet vicisset, occidit, *Ne plus mali esset in exemplo imperij contempti, quam boni in gloria hostis occisi.* Et idem fecit Rex Saul cum Ionata filio suo, quia contra præceptum patris gustaverat favum melis, viriliter debellando Philistæos, nisi ipsum populus defendisset, vt dicitur lib. 1. Reg. cap. 14. Cum ergo homo per malitiam actus provenientem ex prava circunstantia Deum offendat, & plus sit mali in offensa, etiam veniali Dei, quam boni in honestate actus desumpta ex obiecto, consequenter malitia, & offensa Dei destruit in actu omnem rationem meriti, quamvis non destruat omnem bonitatem moralem.

QVÆSTIO SEXTA.

Vtrùm ad meritum requiratur, quod operatio procedat ab homine viatore?

1187 REspondetur affirmativè cũ D. Thom. 1. part. quæst. 68. art. 9. & 2. 2. q. 13. artic. 4 ad 2. & 3. part. q. 19. art. 3. quem cæteri Theol. sequuntur, quamvis Caiet. vt infra dicemus, aliqualiter recesserit à cõmuni sententia. Quæ probatur, quia meritum est quidam motus, quo homo tendit ad præmium consequendum iuxta illud Apost. *Per fidem enim ambulamus:* & etiam *sic currite, vt comprehendatis;* sed motus est actus existentis in via tendẽtis ad terminũ: ergo vt actus sit meritorius, debet procedere ab homine existente in via, seù viatore.

Difficultas tamen est in explicando, per quid homo constituatur in statu viatoris, vt sit capax meriti. Quod tripliciter intelligi potest, primo ita vt homo dicatur viator, quia non dum pervenit ad præmium talis meriti: & ita carere aliquo bono, quod potest esse præmium, & terminus meriti sufficiet, vt homo sit viator respectu talis præmij, quamvis absolute sit in termino beatitudinis essentialis. Secundo ita vt dicatur viator, quia non dum pervenit ad terminum principalem meriti, quod est beatitudo essentialis, quamvis anima sit à corpore separata. Tertio ita vt dicatur viator, quia nec pervenit ad beatitudinem essentialem, ita vt homo adhùc sit in corpore corruptibili capax fidei, pugnæ, & agonis cum animæ inimicis, qui est status viatoris designatus ex vi divinę ordinationis. Prima ergo sententia asserit, quod sufficit carere aliquo bono, quod potest cadere sub merito, vt homo sit viator respectu talis præmij, & possit ipsum mereri, quamvis sit in termino beatitudinis essentialis. In quo sensu statum viatoris intelligere videtur Mag. in 2. dist. 11. dicens: Angelos vsque ad diem iudicij mereri sibi augmentum gloriæ essentialis. Quam sententiam refert, & non improbat Innocentius Tertius cap. cum Marth. §. vltimo de Celebrat. Miss. sed ipsam reijcit D. Thom. & communiter Theologi, quia visio beata ex natura rei est immutabilis, & mensuratur æternitate participata, & conaturaliter ipsi repugnat augeri per intensionem, aut extensionem ad nova obiecta, vt diximus cum D. Thom. in tract. de Visione Dei articulo 10. & conaturaliter repugnat, quod beatus mereatur augmentum visionis beatæ, aut beatitudinis essentialis; & miracula non sunt adstruenda absque divina revelatione. & de animabus beatis omnes concedunt non mereri augmentum beatitudinis essentialis, & conaturaliter idem de Angelis dicendum est nam beati in cœlo erunt sicut Angeli Dei, vt dixit Christus Dominus. Et Apocalipsis 21. dicitur, quod in cœlesti Hierusalem eadem est mensura hominis, & Angeli.

Sed quia Deus de potentia absoluta potest augere per intensionem, & extensionem Visionem beatam, & promittere tale augmentum beatis exercentibus aliqua virtutis opera, concedunt communiter Theologi augmentum essentialis beatitudinis posse cadere sub merito beati de potentia absoluta, & cõnaturaliter quod beatus potest esse viator secundum quid in ordine ad augmentum glorię essentialis. Solus P. Torres opusc. 8. disp. 2. dub. 3. hoc negat omnipotentiæ Dei, quia beatitudo per prædicatum specificum habet constituere hominem in centro, alias non esset quietus: ergo beatus non manet in statu, in quo possit cõnaturaliter moveri per meritum ad ma-

maiorem gloriam, alias non quiesceret simpliciter. Ex quo infert, quod etiam si Deus promitteret tale augmentū beato sub conditione operis honesti, collatio talis augmenti, impleta conditione, non haberet rationem præmij, & consequenter tale opus beati non haberet rationem meriti: quia ratio meriti non dependet ex divina promissione, sed ex natura operis cum gratia, & alijs conditionibus. Vnde cum opus in beatitudine factum non sit meritorium ex natura rei, consequenter non potest fieri meritoriū ex sola Dei promissione.

Sed hæc sententia reiecta est. Dubio 1. Quia tale augmentum gloriæ in casu posito non esset gratia formaliter, sed potius merces, & præmium iuxta illud ad Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitū.* Et ad Rom. 11. *Si autem gratia, iã non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia*: ergo etiam bonum opus beati in casu posito esset meritorium, cum correlativum mercedis sit meritum. Et fundamentum nullius est momēti, quia beatitudo per prædicatum specificum habet constituere hominem in centro, faciando appetitum principalem, & excludendo inquietationem, anxietatem, & tristitiam; non tamē excludendo appetitum alterius boni pertinentis ad ornatum, & complementum beatitudinis, cum beati appetant, & sperent beatitudinem corporis, & in casu posito appeterent, & sperarēt beatitudinis augmentū: ac proinde essent in centro nō complete, & perfectè tota perfectione accidentali, & consequenter possent moveri per meritum ad consequendum centrum omninò perfectè, & complete.

Alij vero defendentes prædictam sententiam asserunt: quod licèt beati sint in termino beatitudinis essentialis, & eius augmentum mereri non possint; sunt tamen aliquo modo in via vsque ad diem iudicij vniversalis, & vsque ad illū diem possunt mereri aliquod præmium accidentale, vel accidentalem beatitudinem consistentem in gaudio de novo addito circa obiecta cognita extra verbum, sicut gaudium est in Cœlo super vno peccatore pœnitentiam agente: & consequenter Angeli, & homines beati merentur præmium accidentale vsque ad diem iudicij, & damnati merentur aliquam pœnam accidentalem vsque ad diem iudicij. Quam sententiam sequuti sunt B. Albert. S. Bonav. & etiam D. Th. in 2. dist. 5. q. 2. art. 2. & in 4. dist. 12. q. 2. art. 2. qla. 2. & dist. 50. q. 2. art. 1. qla. 6. vbi explicans hanc sententiam suo tempore communem sic ait: *Omnes communiter confitentur, quod post diem iudicij non erit aliquod meritum, vel demeritum, quia meritum, vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum, vel malum vlterius consequendum; post diem autem iudicij, erit vltima consummatio bonorum, vel malorum, ita quod non erit vlterius addendum de bono, vel malo. Vnde bona voluntas in Beatis non erit meritum, sed præmium, & mala voluntas in damnatis non erit demeritum, sed pœna tantum. Sed ante diem iudicij quidam dicunt & Beatos mereri, & damnatos demereri; sed hoc non potest esse respectu præmij essentialis, vel pœnæ principalis: cum quantum ad hoc vtrique ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu præmij accidentalis, vel pœnæ secundariæ, quæ possunt augeri vsque ad diem iudicij, & hoc præcipue in dæmonibus, & Angelis bonis, quorum officio aliqui trahūtur ad salutem, ex quo bonorum Angelorū gaudium crescit, vel ad damnationem, ex quo crescunt pœnæ dæmonum.*

Sed hanc doctrinam, quam ex sententia aliorum ibi sequutus est D. Tho. ex propria sententia reijcit in 1. dist. 48. q. 1. art. 3. ad 2. & in 2. dist. 7. quæst. 1. art. 5. & 1. p. quæst. 62. arti. 9. ad 3. vbi sic ait: *Quidam dixerunt, quod Angeli quantum ad præmium accidētale etiam mereri possunt. Sed melius est, vt dicatur, quod nullomodo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator, & comprehensor, vt Christus Dominus, qui simul fuit viator, & comprehēsor. Prædictum autem gaudium accidentale de pœnitentia peccatoris magis acquiritur ex virtute Beatitudinis, quam illud mereatur.* Et idem ait 2. 2. quæst. 13. art. 4. ad 2. Ex quibus verbis constat, quod D. Thom. ex aliorum sententia concesserit in beatis meritum præmij accidentalis. Ex propria vero sententia ipsum negavit asserens, quod augmētum gaudij accidentalis, quod advenit Angelis ex pœnitentia peccatoris, & animabus beatis ex resurrectione corporis, habet rationē præmij; non meritorum habitorum in gloria, sed habitatorum in via, quia se habet vt quid consequens ad beatitudinem

nem, pertinens ad eius ornatum, & cõplementum: & ita cadit ſecundario ſub merito gloriæ eſſentialis. In animabus autem beatis puerorum decedentium cũ Baptiſmo tale gaudium accidentale eſt præmium meritorum Chriſti, non vero alicuius meriti ipſorum.

Secunda ſententia aſſerit, quod ſtatus viatoris conſtituitur per negationem viſionis beatæ: vnde Beati, licèt mereri non poſsint, animæ tamen ſeparatæ in purgatorio, vel in inferno mereri poſſunt. Quæ ſententia attribuitur Caietano 1. p. quæſt. 63. art. 6. & quæſt. 64. ar. 2. Sed alia eſt eius ſententia: nam in Angelis viam ipſorum conſtituit in duobus inſtãtibus, & ſecundum, ait, quod ita pertinet ad viam per modum termini, quod etiam eſt terminus, & in illo ſecundo inſtanti ſimul meruerunt Angeli, & habuerunt Beatitudinem eſſentialem. In animabus vero ſeparatis etiam aſſerit, quod primũ inſtans ſeparationis pertinet ad viã tanquam terminus, & complementum viæ, & in illo merentur, vel præmium, vel ſupplicium, & confirmantur in bono, vel obſtinantur in malo. Vnde animæ, quæ in primo inſtanti ſeparationis recipiunt Beatitudinem, eo quod nihil purgandũ habuerunt, ſimul & in eodem inſtanti merentur, & ſunt beatæ: animæ vero purgatorij in primo inſtanti terminante viã merentur, non vero toto tempore ſequẽti. Quæ ſententia ex eo præciſè cõmuniter reijcitur à Thomiſtis, quia in Angelis, & animabus beatis ponit ſimul meritum gloriæ eſſentialis, & ipſam gloriam eſſentialem. Quia tale meritum gloriæ eſſentialis vel regulatur per fidem, vel per Viſionem beatam; ſi per fidem, ſequitur, quod Viſio beata, & fides ſint ſimul, & in eodem inſtanti, quod implicat: ſi per Viſionem beatam, Viſio beata erit principium talis meriti, & conſequenter nequit eſſe præmium talis meriti, *quia principium meriti nequit cadere ſub merito*: ergo repugnat, quod Angeli, vel animæ in eodem inſtanti reali ſimul habeãt beatitudinem eſſentialem, & meritum talis Beatitudinis. Et licèt D. Tho. in 2. diſt. 5. quæſt. 2. art. 2 & quodlib. 9. art. 8. videatur oppoſitum aſſerere, clare loquitur in ſententia aliorum, qui dixerũt Angelos non fuiſſe creatos in gratia, vt ſupra quæſt. 3. notavi. vel loquitur demerito metaphoricè ſumpto, vt coincidit cũ diſpoſitione congrua ad Beatitudinem, vt explicat P. M. Bergomenſis in tabula aurea dub. 157.

Loquendo vero de animabus purgatorij, & inferni, quas in primo inſtanti ſeparationis mereri aſſerit Caietanus, hoc etiam extẽdens ad animam Chriſti Domini, quam meruiſſe aſſerit in primo inſtanti mortis, in quo fuit verum dicere, modo anima Chriſti non eſt in corpore, & immediate antea fuit, communiter reijcitur hæc ſententia à Thomiſtis in tractatu de Angelis, & de merito Chriſti, vbi videatur P. M. Godoy diſp. 37. In fine tamen explicat, qualiter hæc Caietani ſententia de merito Chriſti poteſt probabiliter defendi: quantum ad animas exiſtentes in purgatorio videtur habere probabile fundamentum in D. Thom. in 4. diſt. 21. quæſt. 1. art. 3. qla. 1. ad 4. dicente, quod poſt hanc vitam non poteſt eſſe meritum reſpectu præmij eſſentialis, ſed reſpectu alicuius accidentalis poteſt eſſe, quando manet homo in ſtatu viæ aliquo modo, & ideò in purgatorio poteſt eſſe actus meritorius quantum ad remiſsionem culpæ venialis. Sed D. Thom. in hoc teſtimonio negat meritum in purgatorio reſpectu præmij eſſentialis, quod tamen concedere videtur Caietanus. Et D. Tho. loquitur in ſententia Antiquorum Theologorum, qui non ſolum animabus purgatorij, ſed etiam Beatis concedebant meritum præmij accidentalis, vt ſupra diximus. Sed D. Th. ex propria ſententia loquens hoc reijcit quæſt. 7. de malo art. 11. in fine dicens: *Quia tamen poſt hanc vitam non eſt ſtatus merendi, ille dilectionis motus in anima purgatorij tollit quidem impedimentum venialis culpæ, non tamen meretur diminutionem, & abſolutionem pœnæ, ſicut & in hac vita.* Et idem ait ad 6. & 9. Quod autem peccatum veniale ſtatim in ingreſſu purgatorij remittatur, ſatis probabile videtur D. Thom. ibi ad 16. litera tamen mendoſa eſt, vt patebit conferenti argumenta cum ſolutc: vnde admiſſo merito remiſsivo culpæ venialis in purgatorio, conſequenter dicendũ eſt, quod hoc præmium merentur animæ purgatorij in primo inſtanti ſeparationis à corpore.

1188 Tertia ſententia probabilior, & communior aſſerit, quod homo purus conſtituitur viator, & capax meriti per hoc,

hoc, quod ſit in corpore mortali modo ordinario, & communi, & careat Viſione beata, & ſit capax fidei: vnde Chriſtus Dominus, qui ſimul fuit in corpore mortali, & fuit Beatus à primo inſtanti ſuæ conceptionis, ſimul fuit viator, & comprehenſor. Quæ ſententia probatur, quia ſtatus viatoris, in quo homo eſt capax meriti; provenit ex divina ordinatione deſignante hunc ſtatum pro ſua voluntate, (vt ſupra diximus) quæ divina ordinatio nobis conſtare non poteſt, niſi per divinam revelationem contentam in Sacra Scriptura, per quam ſolũ nobis Deus revelavit, quod homo purus eſt in ſtatu viatoris capax meriti, dũ eſt in hoc corpore mortali, & capax fidei. Quod cõſtat ex illo 2. Corinth. cap. 5. *Dum ſumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem.* Et ſubdens Apoſtolus, quod deſiderabat mori, & eſſe præſens Deo, ideòque in omnibus contendebat placere Deo, ait: *Omnes enim nos manifeſtari oportet ante tribunal Chriſti, vt referat vnuſquiſque propria corporis, prout geſsit, ſiue bonum, ſiue malum.* Vbi Apoſt. per propria corporis intelligit ea, quæ homo geſsit, dum vixit in corpore, vt explicat D. Th. ibi lect. 2. Vnde ſolum opera, quæ homo facit, dũ eſt in corpore, ſunt adducenda ad iudicium ante tribunal Chriſti, & conſequẽter ſolum iſta opera ſunt merita, aut demerita: nam omne meritum adducitur in iudicium, vt Deus tanquam iuſtus iudex reddat vnicuique ſecundum opera ſua.

Secundo probatur, quia Sacra Scriptura admonet hominem, vt operetur bonum, dum eſt in hac vita, quia poſt mortẽ non poteſt operari ad conſequendum mercedem, aut præmium. Vnde Eccleſiaſtes 9. dicitur: *Melius eſt canis viuus leone mortuo, viuentes enim ſciunt ſe eſſe morituros, mortui vero nihil noverunt amplius, nec habent vltra mercedem.* Et Eccleſiaſtici 14. dicitur: *Ante obitum tuum operare iuſtitiam, quoniam non eſt apud inferos invenire cibum*, id eſt, refectionem vitæ æternæ cõſequendam per merita habita poſt mortem. Et idem dicitur cap. 17. n. 27. Et Apoſt. ad Galatas 6. ait: *Dum tẽpus habemus, operemur bonũ*, ſcilicèt meritorium, quod eſt ſemen vitæ æternæ. Vnde D. Tho. ibi lect. 2. ait: *Ergo dum tempus habemus, id eſt, in hac vita, quæ eſt tempus ſeminandi. Ioan. 9. Me oportet operari opera eius, qui me miſit, donec dies eſt, veniet nox, id eſt, mors, quãdo nemo poteſt operari, ſcilicèt meritoriè.* Et Eccleſiaſtes 9. *Quodcumque oportet operari manus tua, inſtanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec ſcientia, nec ſapientia erunt apud inferos, quo tu properas.* Quod intelligitur de opere, ratione, ſciẽtia, & ſapientia conducentibus ad novũ meritum poſt hanc vitam, quia vt dicitur Eccleſiaſtes 11. *Si ceciderit lignum ad Auſtrum, aut ad Aquilonem, in quocũque loco ceciderit, ibi erit*; nomine autem ligni cadentis intelligitur homo moriens, qui immobilis permanebit poſt mortem in termino ſui meriti habiti in vita, & poſteà moveri nõ poteſt per meritum ad alium locum, vel præmium; quod etiam docent communiter SS. PP. & omnes Theologi moderni.

Confirm. ratione. Quia animæ iuſtorum morientium abſque aliquo peccato, aut pœna purganda in purgatorio in primo inſtanti ſeparationis à corpore vident Deum, & non merentur præmiũ eſſentiale, vt probatur contra Caietanũ: ergo nec animæ purgatorij merentur præmium eſſentiale in primo inſtanti ſeparationis à corpore. Probatur conſequentia, quia ſtatus viæ idem eſt reſpectu hominum determinatus ab ordinatione, & lege vniverſali Dei reſpectu omnium. Tum etiam quia ſequeretur, quod animæ purgatorij ex eo, quod deceſſerunt cum aliqua pœna, vel culpa veniali non expiata in hac vita, ex ſua negligentia reportaret commodum, quo carerent ſtatim aſcendentes ad videndũ Deum; nam ſi duo homines moriantur cum æquali grãtia, & merito, & vnus ſtatim aſcendat ad cœlum, & alius deſcendat ad purgatorium, qui deſcendit ad purgatorium, merebitur in primo inſtãti aliquod præmium, quod non meretur ſtatim ad cœlum aſcendens: quia anima purgatorij in tali caſu excederet animã ſtatim aſcendentem in cœlum in præmio eſſentiali, quod eſt abſurdũ dicere.

1189 Sed contra arguitur. Anima in primo inſtanti ſeparationis à corpore poteſt meteri: ergo tale inſtans etiam pertinet intrinſecè ad ſtatum viatoris. Antecedens probatur primo, quia Martyr non meretur laureolam martyrij ante mortem conſummatam, ſed in inſtan-

ti ſeparationis animæ à corpore; nam ad rationem martyrij requiritur, quod martyr verè, & realiter, & cum effectu moriatur: quod nõ verificatur vſque ad primum inſtans ſeparationis animæ à corpore. Secundo probatur Antec. quia alias ſequeretur, quod homo adultus poſſit conſequi beatitudinem abſque proprio merito, quod videtur abſurdum. Sequela probatur, nam ſi adultus fuit in mortali peccato in primo inſtanti vſus rationis, & confiteatur cum ſola attritione, & ante abſolutionem amittat vſum rationis, & poſteà abſolvatur & moriatur; iſte homo ſalvatur per gratiam Sacramenti, & non per meritum habitum in via, cum per totam vitam fuerit in peccato mortali: ergo, vel debet ſalvari per meritum habitum in primo inſtãti mortis, ac proinde in tali ſtatu poteſt eſſe meritum, vel adultus abſque merito conſequitur gloriam præcisè per modum hæreditatis, ſicut ipſam conſequuntur parvuli.

Tertio probatur Antecedens. Quia in primo inſtanti ſeparationis animæ à corpore poteſt anima recipere novam gratiam ſacramentalem, aut eius augmẽtum: ergo etiã poterit mereri tale augmentum gratiæ, cum non minus requiratur ſtatus viatoris ad recipiendum ſacramenta, & ipſorum effectum, quam ad merẽdum. Antec. probatur. Nam ſi quis confiteatur ſua peccata, & in inſtanti terminativo verborum abſolutionis moriatur, ita vt in inſtanti, in quo verificatur modo non eſt homo, & immediatè ante fuit homo, verificetur modo eſt completa v. ficatio abſolutionis, & immediate ante non fuit; in hoc caſu anima in inſtanti ſeparationis recipit gratiam ſacramenti, quæ poteſt eſſe prima gratia, ſi homo ante abſolutionem erat in peccato mortali, vel ſecunda gratia, & eius augmentum, ſi talis homo antecedenter erat in gratia: ergo. Quarto probatur Antecedens, quia non plus requiritur, vt iuſtus ſe diſponat de novo ad recipiendum augmentum gratiæ, & remiſſionem peccati venialis, quã ad promerendum tale augmentum, & remiſſionẽ; ſed anima purgatorij in tali primo inſtãti ſeparationis ſe diſponit ad remiſſionẽ peccatorum venialium, vt ex D. Thoma diximus, & etiam ſe diſponit ad recipiẽdum augmentum gratiæ, quod meruerat in via per actus remiſſos, vt infra dicemus: ergo etiam poterit mereri aliquod præmium.

Reſpondetur negando Antecedens. Ad primam probationem reſpondetur, quod ſicut Chriſtus Dominus meruit per mortem inferi, non vero in facto eſſe, vt ait D. Thom. 3. p. quæſt. 50. art. 6. in corpore, & ad 2. ita etiam martyr meretur per voluntariam ſuſtinentiam mortis inferi, quam habet ante inſtans mortis, non vero meretur per ipſam mortem in facto eſſe, quæ invenitur in primo inſtanti ſeparationis animę à corpore. Si vero contingat, vt aliquis ſuſtineat paſſionem, aut lætalia vulnera naturaliter inflictiva mortis, & tamen per miraculũ non moriatur, aliqui dicunt, quod talis eſt vere martyr, & meretur Laureolam martyrij, ſi tamen conſtans in fide formata vſque ad mortem perſeveret. Ita Salmantic. diſp. 3. de Beatitudine num. 20. in qua ſententia meritum martyrij non requirit mortem in facto eſſe. Alij vero cum Caietano 2. 2. quæſt. 124. art. 4. ad 4. dicunt, quod talis non vere eſſet martyr, ſed requiritur, quod mors ſtatim ſequatur ex paſsione, & vulneribus. Ex hoc autem non ſequitur (vt vult Caietanus) quod martyr mereatur in inſtanti completivo mortis, ſed ſolum ſequitur, quod ad conſequendum præmium, aut Laureolam martyrij requiratur, tãquam conditio, ſequela mortis; ſicut occidens aliquem meretur pœnam irregularitatis, quando alterum percuſsit percuſsione inferente mortem: & ita ſi mors non ſequatur per miraculum, non incurrit irregularitatem, & tamen non meretur hanc pœnam in inſtãti, in quo alius moritur; cum poſsit contingere, quod homicida in illo inſtanti iam ſit iuſtificatus per contritionem, aut pœnitentiam, & conſequenter meruit talem pœnam ante mortem alterius ſub conditione, quod alius moriatur.

Ad ſecundam probationem Antec. reſpondetur nullum eſſe inconveniens, quod adultus in tali caſu extraordinario ſalvetur abſque proprio merito de condigno, & quod gloriam conſequatur nõ per modum coronæ, ſed per modum hæreditatis debitæ gratiæ habituali Sacramentali. Ad tertiam probationem Anteced. reſpondetur negando Antecedens, & ad probationem reſpondetur, quod in tali caſu, cum iam homo

eſſet

eſſet mortus in inſtanti cauſalitatis Sacramenti, non reciperet gratiam, nec effectum Sacramenti, & ſi ante erat in peccato mortali, condemnabitur. Et idē dicendum eſt de receptione Sacramenti Baptiſmi, & aliorum Sacramentorū, nā ſubiectum receptivum Sacramenti ſolū eſt homo vivus, ſicut caſu, quo in inſtanti, in quo completur ſignificatio formę conſecrationis panis, aut vinum eſſet corruptum, non fieret conſecratio propter defectum materiæ.

Ad quartam probationem nego Maiorem, quia merens eſt cauſa efficiens moralis præmij; qui autem ſe diſponit ad prēmij receptionem, eſt cauſa ſolum materialis illius, & ſicut plus requiritur ad agendum, quam ad recipiendum: ita plus requiritur ad merendum præmiū, quam ad ipſum recipiēdum. Vnde ſicut ad receptionem præmij non requiritur ſtatus viatoris, neque etiam requiritur, vt anima ſe diſponat ad receptionem præmij, vt hæc receptio fiat modo volūtario, & proprio adultorum, ita anima in primo inſtanti gloriæ, vel in purgatorio benè poteſt ſe diſponere ad recipiendum augmentum gratiæ debitum actibus remiſsis in via exercitis, & animæ purgatorij poſſunt ſe diſponere ad recipiendum remiſsionem peccati venialis, quæ ſe habet vt præmium meritorum, quæ habuit in via.

1190 Secundo arguitur, quia animæ beatæ, & purgatæ poſſunt orare pro nobis, & pro ſe ipſis, & impetrare à Deo poſtulata: ergo etiam poſſunt ſaltem de congruo mereri ſibi, & nobis aliquod præmium. Antecedens eſt certum ſecūdum fidem quantum ad hoc, quod beati orant pro nobis, vt patet ex litanijs, & etiam poſſunt petere à Deo reſurrectionem, & gloriam ſui corporis, & animę purgatorij orant pro ſe ipſis, & etiam eſt probabile, quod orant pro nobis, vt tenent aliqui Theologi, quos ſequitur P. Suarez lib. 1. de orat. cap. 11. Conſequentia vero probatur, quia ipſa impetratio orationis eſt quoddam meritum de congruo, quod communiter appellatur meritum impetratorium, vnde S. Auguſtinus epiſt. 105. ait: *Nec ipſa remiſsio peccatorum eſt ſine aliquo merito, ſi fides hanc impetrat*, vbi pro eodem accipit meritum, & impetrationem, & ita iuſtus viator, qui aliquid ſibi, vel alteri impetrat per orationem, aut alia bona opera, mereri dicitur ſaltem de congruo bonum impetratum: ergo ſi animæ purgatorij, & beatæ poſſunt à Deo aliquid impetrare per orationem, poſsūt aliquid mereri ſaltem de congruo.

Confirm. hoc. Quia Henoc, & Elias adhùc vivunt in corpore mortali, & non fruuntur viſione Dei, ſed habent fidem, & tamen non ſunt in ſtatu viatorum: ergo eſſe in corpore mortali cum fide nō ſufficit ad ſtatum viatorum. Min. prob. quia ſi eſſent in ſtatu viæ, & merendi, de facto mererentur per bona opera, quæ efficiunt, nam abſurdū eſt dicere, quod ſunt in ſtatu merendi, & non merentur; ſed ſic eſt, quod de facto non merentur, quia ſi de facto mererentur per tot milia annorum, poſtquam translati ſunt ad paradyſum, plus meruiſſent, & plura habuiſſent merita, quam Beatiſsima Virgo Maria, & quam Ioannes Baptiſta, & Apoſtoli, quod eſt abſurdum: ergo de facto non merentur.

Et ſi dicas, quod parum merentur, dum ſunt in Paradyſo, quia ibi non habent pugnam cum carne, dœmone, aut mundo, & ſunt in gratia confirmati: & ita multitudo meritorum in ipſis non æquivalet intenſioni meritorum Beatiſsimæ Virginis, Ioan. & Apoſtolorū. Contra eſt, quia meritum principaliter provenit ex charitate, & amore Dei; ſed amor Dei eſt magis intenſus in ſubiecto, in quo eſt minor contradictio, & reſiſtētia contrarij, vnde Angeli ſemper operātur cum maxima intenſione, & conatu, quia non habent corpus aggravans, aut retardans impetum ſpiritus: ergo ex eo quod Henoc, & Elias careant fomite peccati, quo etiam caruit Beatiſsima Virgo, non ſequitur, quod habeant merita minus intenſa, imo oppoſitum ſequitur, nam ſemper diligent Deum toto conatu, & intenſione.

1191 Reſpond. concedendo beatos orare pro nobis, quod eſt omninò certū, & etiam orare pro ſe ipſis poſtulando gloriam proprij corporis, vt ait D. Tho. 2. 2. quæſt. 83. art. 10. ad 1. De animabus vero purgatorij probabilius eſt, quod nō orant pro nobis, neque à nobis implorādæ ſunt, vt pro nobis orent, quia D. Th. 2. 2. quæſt. 83. art. 4. ad 3. ait: *Animas purgatorij non cognoſcere petitiones noſtras, & ideo ipſarum ſuffragia non imploramus*

orando. Et art. 11. ad 3. ait: *Quod illi, qui ſunt in purgatorio, & ſi ſint ſuperiores nobis propter impeccabilitatem, ſunt tamen inferiores quantum ad pœnas, quas patiuntur, & ſecundum hoc non ſunt in ſtatu orãdi, ſed magis vt oretur pro eis.* Et idem ait in 4. diſt. 19. quæſt. 4. art. 5. qla. 2. Quod etiam conſtat ex conſuetudine Eccleſiæ, quæ nunquam in ſuis orationibus petit, vt animæ purgatorij orent pro nobis, ſed potius orat pro eis, quod Eccleſia non omitteret, ſi ſentiret animas purgatorij poſſe orare pro nobis. De quo videatur Torres 2. 2. quæſt 83. art. 4. diſp. 6.

Sed quidquid ſit de hoc, admiſſo Antecedi nego Conſequentiam, & ad probationem reſpondetur, quod meritum, & impetratio non ſunt formaliter idem, & poteſt in oratione vnum inveniri ſine alio, quamvis ſæpius inveniantur ſimul in orationibus viatorum. Vt enim ait D. Thom. 2. 2. quæſt 83. art. 13. mereri eſt effectus communis ad omnes actus virtutum, impetrare vero eſt effectus proprius orationis, nam impetrare idem eſt, ac aliquid præcibus obtinere. Vnde impetrare ſolum competit orationi in proprietate ſermonis, & oratio aliquãdo eſt meritoria, & non impetratoria, vt patet in oratione Apoſtoli, qua ter à Deo poſtulavit, vt ab ipſo auferret carnis ſtimulum, quod non impetravit; & tamẽ meruit per talem orationem augmentum gratiæ, & gloriæ. E contra vero oratio peccatoris aliquando impetrat à Deo bonum temporale conducens ad eius damnationem, & tamen talis oratio non meretur aliquod præmium: & ita impetratio reſpicit pro termino rem poſtulatam, meritum vero reſpicit præmium à Deo præordinatum, & res poſtulata aliquando coincidit cum præmio, aliquando vero non, imo aliquando coincidit cum pœna, & ſupplicio. Propter quod dixit Auguſt tract. 73. in Ioannem: *Deus enim quædam negat propitius, quædam concedit iratus.*

Vnde ſeptem differentias inter meritum, & impetrationem aſſignat Illuſt. Godoy diſp. 37. de merito Chriſti num. 80. deductas ex diverſis teſtimonijs D. Thom. Prima eſt, quod oratio, & cætera bona opera habent efficaciam merendi principaliter ex charitate: impetratio autẽ habet efficaciã impetrandi principaliter ex fide, qua firmiter credimus Deũ eſſe omnipotentem, & poſſe concedere poſtulata. Secunda eſt, quod meritũ ſimpliciter requirit ſtatum gratiæ, non vero impetratio: quæ etiam invenitur in oratione exiſtentis in peccato mortali. Tertia eſt, quod meritum innititur iuſtitiæ, impetratio autem innitur liberalitati, & gratuitæ benevolentiæ Dei. Quarta eſt, quod ad infallibilem impetrationem orationis requiritur perſeverantia in oratione: ad meritum tamẽ orationis non requiritur perſeverantia ſed ſufficit perſeverantia in gratia, qua meritum infallibiliter cõſequitur præmium. Quinta eſt, quia ratio meriti eſt communis actibus omnium virtutum: impetratio vero eſt propria orationis, vt dictum eſt. Sexta eſt, quod ratio meriti convenit operationi, quatenus fit in Dei obſequium, & ordinatur in eius gloriam: impetratio vero nõ fundatur formaliter in obſequio, ſed præcisè in honeſtate orationis, qua Deo repræſentatur propria indigentia, vt potenti ipſam relevare. Septima eſt, quod ad meritum requiritur ex parte Dei promiſsio, ex parte hominis applicatio meriti ad præmium conſequendũ, & intentio ſaltem implicita Deum obligandi: impetratio autem nec Dei promiſsionem requirit, neque vt orans ſua oratione intendat Deum obligare. Hæc tamen differentia certa non eſt, nec deducitur ex D. Thoma, quia probabilius eſt, quod ad meritum non requiritur Dei promiſsio, & ad impetrationem infallibilẽ orationis requiritur promiſsio Dei. Vnde loco huius differẽtiæ ponitur alia, quod ſcilicèt ad meritum requiritur ſtatus viatoris, non vero ad impetrationem orationis, vt docet S. Thom. 2. 2. quæſt. 113. art. 11. ad 1. & in 4. diſt. 45. quæſt. 3. art. 3. ad 4. & ita beati, & animæ purgatorij poſſunt ſibi & nobis aliquid impetrare per orationem, non tamen poſſunt mereri.

1192 Nec vrget authoritas S. Auguſtini, quia ſolum aſſerit, quod fides impetrat remiſsionem peccatorum mediãte humili oratione: & ita fides non eſt impetratoria ratione ſui, ſed ratione orationis. Nec probat Sanct. Auguſtinus, quod ſi remiſsio peccatorum datur ex impetratione, datur formaliter ex merito, quia idem ſit meritum formaliter, ac impetratio; ſed hoc probat, quia ipſa fides, & humilis oratio viatoris nõ ſolũ eſt im-

impetratoria, ſed etiam meritoria, nam integra verba ſunt hæc: *Sed nec ipſa remiſsio peccatorum ſine aliquo merito eſt, ſi fides hoc impetrat, neque enim nullum eſt meritum fidei, qua fide ille dicebat, Deus propitius eſto mihi peccatori, & deſcendit iuſtificatus merito fidelis humilitatis.* Lucæ cap. 18. Vbi fides Publicani media illa oratione impetravit remiſsionem peccatorum: ex eo enim, quod remiſsio peccatorum daretur præcisè ex impetratione, nō inferret D. Auguſtinus, quod daretur ex merito, & non eſſet donum gratię, nam potiùs impetratio in eius ſententia probat, quod impetratum verè eſt gratia, nam infra in eadem epiſt. ait: *At ſi dixerimus meritum præcedere orationis, vt donum gratiæ conſequatur, impetrando oratio quidquid impetrat, videtur, donum Dei eſſe oſtendit, ne homo exiſtimet à ſe ipſo ſibi eſſe, quod ſi in poteſtate haberetur, non vtique poſceretur.* Sed quia oratio viatoris non ſolum impetrat, ſed etiã meretur, & meritũ videtur opponi gratiæ, immediatè ſubdit: *Verum tamen ne ſaltem orationis putaretur præcedere merita, quibus non gratuita daretur gratia, ſed iam nec gratia eſſet, quia debita redderetur, etiam ipſa oratio inter gratiæ munera reperitur, quid enim oremus (ait Doct. Gent.) ſicut oportet neſcimus, ſed ipſe ſpiritus interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, quid eſt autem interpellare, niſi interpellare nos facit?* Ex quo conſtat, quod D. Auguſtinus ponit differentiam inter meritum, & impetrationem, quamvis materialiter coincidant in fide, & humili oratione viatoris, cũ aſſerat, quod impetratio non tollit à re impetrata rationem gratię, aut doni gratuiti: meritũ verò tollit à re promerita rationẽ gratiæ, & doni gratuiti, niſi ipſum meritum ſit etiam donum gratiæ Dei.

Ex quo etiam conſtat, quod levi fundamento aliqui Theologi, quos poſteà ſequuti ſunt P. Vazquez, & P. Torres confundunt meritum cum impetratione, & omne opus meritorium de congruo dicunt eſſe impetratorium, & omne opus impetratorium appellãt meritorium ſaltem de congruo. Vnde ſicut datur impetratio in Beatis, etiam in ipſis concedunt meritum; quod tamẽ eſt alienum à ſententia D. Auguſtini in Enchyridione cap. 109 cap. 110. & apud S. Proſperum ſententia 171. *Et fruſtrà ſibi homo poſt hoc corpus promittit, quod in corpore comparare neglexit.* Nec Tridentinum Seſſ. 14. capit. 4. ait, quod contritio ſit impetratio, aut impetratoria veniæ peccatorũ; ſed ſolum ait, quod ſemper fuit neceſſaria ad impetrandam veniam peccatorum: quod valde diverſum eſt, vt ſupra notavi.

Verum tamen eſt, quod oratio in cõmuni ſententia, & acceptione ſignificat omnem bonam operationem, vnde Gloſa Ordinaria ad illud Lucæ cap. 18. *Oportet ſemper orare.* Et ad illud ad Theſalonic. cap. 5. *Sine intermiſsione orare* ait, *quod ſemper orat, qui ſemper bene agit.* Ex quo ortum habuit, quod impetratio, quæ eſt propria orationis, ſit extenſa ad bona omnia opera quomodolibet cõducentia ad conſequendum aliquid à Deo: & ſic impetratio accipitur pro merito de cõgruo, & è converſo. Sed vt benè notat P. Suarez lib. 1. de orat. cap. 1. hæc acceptio orationis, & conſequenter impetrationis eſt valdè impropria, & metaphorica, à qua abſtinere debet Theologus Scholaſticus. Tum quia vti debet vocibus in propria ſignificatione. Tum quia hac impropria orationis ſignificatione abuſus eſt Vbicleph hæreticus, vt refert Vvaldenſis tom. 3. cap. 1. & 2. diſtinguẽs triplicem orationem, mentalem, vocalẽ, & vitalem, & ſolum vitalem admittebat conſiſtentem in bonis operibus, & orationem mentalem: & vocalem contemnebat, nulliuſque momenti dicebat.

Ad confirmationem reſpondet. quod de Henoc, & Elia non poſſumus certè determinare, an mereantur, vel non, & Theologi diviſunt, alijs affirmantibus, & alijs negantibus, & nulla eſt revelatio Dei, ſine qua hoc certè ſciri nõ poteſt. Volens autem defendere, quod merẽtur debet defendere, quod tanta multitudo meritorum non æquivalet intẽſioni meritorum Beatiſsimæ Virginis, & idẽ poterunt dicere de meritis Beati Ioannis Baptiſtæ, & Apoſtolorum: quamvis aliqui non renuant concedere, quod æqualia erunt merita ipſorum meritis Apoſtolorum. Nec replica vrget, nam ex eo quod Henoc, & Elias operentur cũ toto conatu ſibi poſsibili propter defectum reſiſtentiæ, ſicut Angeli operantur, ſolum ſequitur, quod actus, & merita ipſorum in intenſione adæquent intenſionẽ ſuæ gratiæ, & charitatis; nam ſic operantur quan-

quantum poſſunt, & ita merebuntur per actus æquales. At vero B. V. MARIA, & Apoſtoli merebantur per actus intenſiores, & ferventiores, tribuente Deo maiorem virtutem per auxilium tranſiens ad efficiendum actus intenſiores habitu gratiæ, & charitatis. Probabilius tamen, & communius eſt, quod de facto Henoc, & Elias non merentur, quia nõ ſunt in corpore hoc mortali, modo ordinario viatorum, ſed modo extraordinario, & miraculoſo abſque paſsibilitate, fomite, & pugna, vel agone: & ita ad conſtituendum ſtatum viatoris requiritur corpus habitum modo communi, & ordinario.

ARTICVLVS II.

An aliquis ſine gratia poſsit mereri vitam æternam?

1193 DE hac ſola conditione meriti diſputavit expreſsè D. Thom. quia ſolum agit de merito vitæ æternæ in hoc tract. & ad hoc meritum requiritur vt propria hæc conditio, nam aliæ ſuprà numeratæ ſunt communes ad omne meritum cuiuſcũque præmij. Prima ſententia, ſeù error aſſerit, quod ad meritum neque in ſtatu naturæ integræ, neque in ſtatu naturæ corruptæ per peccatum requiritur gratia iuſtificans, ita Michael Baius propoſitione 16. & 18. Et quia Pelagius dixit, ad meritum requiri gratiam remiſsivam peccatorum, ideò propoſitione 13. dixit Pelagij ſententia eſt opus bonum citra gratiam adoptionis factum non eſt regni cœleſtis meritorium; cum tamen in hoc non erraverit Pelagius: ſed quia dixit tale meritum poſſe fieri viribus naturæ, abſque gratia auxiliãte. Vnde hæc ſententia damnata eſt à Pio V. & Gregorio XIII. contra Michaelem Baium.

Concluſio D. Thomæ eſt, quod ad meritum vitæ æternæ requiritur gratia ſanctificans, tàm in ſtatu naturæ integræ, quàm in ſtatu naturæ corruptæ. Cõcluſio eſt fide certa, vt conſtat ex Bulla prædicta, & quia Sacra Scriptura requirit ad meritum charitatem, quæ vel eſt idem cum gratia, vel cum illa connexa; ad Galatas cap. 5. dicitur: *In Chriſto IESV nec circumciſio aliquid valet, nec præputium, ſed noua creatura, & fides, quæ per charitatem operatur.* Et 1. Corinth. cap. 3: *Si charitatem nõ habuero, nihil ſum.* Tũ etiã quia ad Rom. cap. 8. dicitur: *Si autem filij, & hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Chriſti*: & poſteà ponit hãc conditionem *ſi tamen compatimur, vt & glorificemur.* Qua conditione explicatur, quod vt filij Dei conſequantur gloriam, non ſolum vt hęreditatem, ſed etiam vt coronam, debent compati cum Chriſto, & benè operari, requiritur tamen tanquam fundamentum, quod homines ſint filij Dei.

Ratio D. Thomæ eſt, quia meritum hominis dependet ex præordinatione divina, aut eius proviſsione, vt ſupra dictum eſt; ſed Deus ſolum opera hominis exiſtentis in gratia, & charitate ordinavit ad præmium vitæ æternæ: ergo ſolum hæc opera ſunt meritoria ſimpliciter vitæ æternæ. Min. probat. quia actus cuiuſcumque rei non ordinantur à Deo ad illud, quod excedit proportionem ſuæ virtutis, quæ eſt principiũ actus, hoc enim eſt de Dei inſtitutione, & de ordine ſuę divinę providentiæ, vt nihil agat vltra ſuam virtutem; ſed vita æterna eſt, quoddam bonum, & finis excedẽs proportionem cuiuſvis naturæ creatæ; ergo niſi elevetur ad eſſe divinum per gratiam, quæ eſt fons aquæ ſalientis ad vitam æternam, non poteſt vlla natura creata habere prædictam proportionem virtutis: ergo ſolum operationes hominis exiſtentis in gratia, & charitate ordinantur à Deo ad conſequendum præmium vitæ æternæ. Vnde in Sacra Scriptura, & in Concilio Tridentino Seſsione 6. cap. 16. dicitur: *Solum iuſtis Deum diligentibus promittitur, & proponitur præmium, & merces vitæ æternæ*, nam ſolum iuſti habent eſſe, & virtutem proportionatam fini ſupernaturalis beatitudinis.

Si vero loquamur de homine in peccato exiſtente additur à D. Thom. 2. ratio propter impedimẽtum peccati, quia dum homo eſt in peccato, meretur privari vita æterna, & dignus eſt pœna æterna; ſed cum hoc non compatitur, quod mereatur vitam æternam, & ſit ipſa dignus, alias ipſi ſimul deberetur vita æterna, & privatio ipſius: ergo vt peccator mereatur vitam æternam, prius debet ipſi remitti peccatum, & cum peccatum ſine gratia remitti nõ poſsit, cõſequẽter vt mereatur, debet prius habere gratiã.

Sed

1194 Sed contrà arguitur. Ad meritum ſolum attenditur iuſtitia, & bonitas operis æqualis cum præmio; ſed bona opera ſupernaturalia, etiam ſi fiant ab homine non exiſtente in gratia eandem habent bonitatem, & æqualitatem cum præmio, cum ipſorum bonitas ſumatur ex bonitate obiecti, quæ eadem eſt, ſivè homo ſit in gratia, ſivè non: ergo. Maior probatur, quia Chriſtus Dominus Matthæi cap. 9. dixit: *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*: vbi ſola obſervantia mandatorum, & non gratia adoptionis requiritur à Chriſto Domino ad conſequutionem vitæ æternæ. Et Apoſtolus ad Romanos capite ſecundo ait: *Quod factores legis iuſtificabuntur*, & infra: *Reddet vnicuique ſecundum opera eius.* Vbi nulla fit mentio gratiæ, ſed præcisè obſervationis legis, & operum, quia eodem tenore verborum bonis, aut malis operibus promittitur præmium, aut ſupplicium; ſed malis operibus promittitur pœna ex æqualitate operis, ſivè perſona ſit iuſta, ſivè iniuſta: ergo etiam bonis operibus debetur præmium independenter à iuſtitia, vel iniuſtitia perſonæ. Confirmatur. Quia liberalitas, & miſericordia Dei in infinitum excedunt miſericordiam, & liberalitatem humanam; ſed vnus homo poteſt apud alium mereri, etiam ſi ſuam gratiam anteà nunquàm habuerit: ergo multo magis homo abſque gratia vitam æternam poterit à Deo mereri.

Et ſi dicas primo cum D. Thoma hic articulo tertio, quod homo virtutem benefaciendi habet à Deo per eius gratiam, & ideò non poteſt aliquid à Deo mereri, niſi prius habuerit eius gratiam, & gratiæ donum. Quod Apoſtolus ſignanter exprimit dicens: *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Homo autem non habet ab alio hanc virtutem merendi, aut meritum. Et ita poteſt apud alium mereri, quamvis eius gratiam nequaquam anteà habuerit.

Contra hoc eſt, quia ad verificandum, quod homo habet virtutem, & debitum à Deo, non requiritur, quod prius habuerit eius gratiam adoptionis, & ſanctificantem; ſed ſufficit quod habeat eius gratiam auxiliantem, tàm ſufficientem, quàm efficacem, ratione cuius verificatur, quod actus fidei, & ſpei in peccatore ſunt dona gratiæ Dei, & ex virtute divina: ergo cum gratia auxiliante abſque gratia habituali poterit homo mereri apud Deum.

Et ſi ſecundo dicas cum D. Thoma, quod quantum ad ſecundam rationem deſumptam ex impedimento peccati ſimile eſt de homine, & de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non poteſt, quem offendit prius, niſi ei ſatisfaciens reconcilietur. Contra eſt, quia caſu, quo quis promiſerit præmium liberanti filium ſuum à morte, vel à captivitate, tunc etiam ſi inimicus filium liberaret, præmium propoſitum mereretur; ſed Deus promiſit præmium facientibus bona opera, præcipuè miſericordiæ: ergo etiam ſi hæc opera faciat homo iniuſtus, merebitur apud Deum.

Reſpondetur Maiorem, & Minorem, fallas eſſe, quia ad meritum attenditur etiam valor, & dignitas operis ex dignitate perſonæ operantis. Geneſis capite quarto dicitur: *Reſpexit Dominus ad Abel, & ad munera eius.* Et ad probationem maioris reſpondetur, quod id, quod Sacra Scriptura non explicat in vno loco, explicat in alio, & ex alijs Sacræ Scripturæ teſtimonijs conſtat, quod bonis operibus, & obſervationi mandatorum promittitur præmium vitæ æternæ, ſi fiant benè ex imperio charitatis, & ab homine iuſtificato vita gratiæ, alias erunt opera mortua: & ita promittitur vita æterna obſervanti totam legem collectivè, quæ obſervatio eſſe non poteſt ſine gratia. Et cum dicitur, quod Deus reddit vnicuique ſecundum opera ſua, ly *ſecundum* reduplicat etiam dignitatem, & valorem operum deſumptum ex perſona. De peccatis autem eſt diſpar ratio, quia ſi peccatum eſt mortale deſtruit gratiam, & conſtituit hominem in ſtatu iniuſtitiæ. At vero bonum opus non conſtituit hominem in ſtatu iuſtitiæ, ſed debet ſupponere hunc ſtatum, vt ſit Deo acceptum in ordine ad gloriam: ſi verò

peccatum est veniale, & si Deo displiceat, non tamen constituit hominem Deo displicentem, hæc supponit hominem Deo displicentem: & ita non habet gravitatem ex statu personæ operantis, & consequenter solum meretur pœnam attenta malitia ex obiecto, & circunstantijs.

Ad confirmationem respondetur optimam esse vtramque solutionem Divi Thomæ, & ad impugnationem in contra respondetur, quod ad meritū requiritur, quod homo habeat virtutem, ratione cuius sit habitualiter proportionatus præmio, sicut ad merendum Cathedram requiritur scientia habitualis, & non sufficeret, quod homo ignarus aliquando ex speciali auxilio transeunti optimè de aliqua materia disputaret. Homo autem non est habitualiter dispositus, & proportionatus fini æternæ beatitudinis, nisi per gratiam habitualem, & sanctificantem: & ita hæc est necessaria ad meritum, & non sufficit gratia auxilians, quæ non constituit hominem in esse divino, & supernaturali simpliciter, sed solum secundum quid. Ad impugnationem respondetur, quod D. Thom. in hoc art. loquitur de merito in ordine ad præmium proprium amicorū, sicut est convictus, familiaris communicatio, & revelatio secretorum: & sicut inimicus Dei nequit mereri apud Deū hoc præmium proprium amicorum, ita nec inimicus alterius hominis, perseverante offensa, & indignatione, nequit apud alterum mereri præmium propriū amicorum, quamvis possit mereri præmia mercenariorum. Est tamē differentia in hoc, quod homo non potest tollere offensam peccati mortalis, quia satisfacere non potest de condigno pro suo peccato mortali: & ita vt mereatur vitā æternam, quæ est præmium amicorum Dei, debet prius recipere gratiam reconciliationis. At vero vnus homo potest de condigno alteri satisfacere, & ita tollere offensam alterius, & ipsa ablata mereri apud ipsum præmia propria amicorum: & ita contingeret casu, quo ille, qui alterum contemerat, aut offenderat, ipsum, aut eius filium liberaret à morte cum maximo periculo vitæ propriæ: per talem enim actionem simul satisfaceret pro offensa, & meretur amicitiam, & bona propria amicorum.

1195 Secundo arguitur. Quia ad meritum nec requiritur gratia ex parte operis, neque ex parte operantis: ergo nullomodo requiritur ad meritum. Antecedens probatur pro prima parte, quia opus non est magis bonum per hoc, quod operans sit in gratia, nam licèt circunstantia cognita ab operante augeat bonitatem, & malitiam operationis, gratia autem, aut sanctitas operantis non est circuntia cognita ab ipso operante: nemo scire potest, an sit, vel non sit in gratia; & an amore, vel odio Dei dignus sit: ergo gratia, & sanctitas non requiritur ad meritum ex parte actus. Secunda vero pars Antecedentis probatur. Quia si meritum attenderetur secundum dignitatem personæ operantis, quo operans haberet maiorem gratiam, magis mereretur, & ita si duo iusti eliciant actum intensum vt duo, habens gratiam vt quatuor magis merebitur, quam habens gratiam vt duo, & si habens gratiam vt duo eliciat actum intensum vt tria, & habens gratiam vt quatuor eliciat actum intensum vt duo, æqualiter mereretur, nam excessus in intensione actus compensabitur per excessum in gratiæ intensione; quod videtur absurdum, alias Deus reddet vnicuique non solum secundum opera sua, sed secundum dignitatem suę personæ: ergo ad meritum non requiritur gratia ex parte personæ.

Respondetur, quod circa solutionem huius argumenti sunt diversæ sententiæ, aliqui enim existimant gratiam requiri ad meritum non ex parte ipsius actus, sed ex parte personæ operantis, quod dupliciter explicant, nā alij dicunt gratiam requiri ex parte operantis per accidens, tanquam removens prohibens, quia scilicet destruit peccatum, quod impedit meritum. Quæ sententia reijcitur ex prima ratione Divi Thomæ in hoc articulo, quia etiam si homo esset in pura natura absque peccato, non posset mereri de condigno vitam æternam, nam eius virtus operativa, & eius operationes non ordinarentur per divinam providentiam ad finem excedentem hominis

minis virtutem, qualis eſt viſio beata. Alij vero dicunt gratiã requiri ex parte operantis, nõ quia gratia dignificet opera, aut augeat eorum valorem, ſed quia præmium habet eſſe magnum, vel parvum comparativè ad dignitatem perſonæ operantis: & ita ſi homo iuſtus, aut alius in pura natura eliceret opus honeſtum naturale æquale, præmium naturale eſſet condignum reſpectu exiſtentis in pura natura, reſpectu hominis iuſti eſſet parvum, & non condignum, quia ratione dignitatis ſupernaturalis ipſi deberetur præmium ſupernaturale: ſicut inhumanis viro nobili, & plebeio æqualiter demicantibus, præmium, quod plebeio eſt æquale, & condignum, viro nobili non erit condignum, ſed deficiens, & parvum. Ita P. Lugo diſput. 6. de Incarnatione num. 15.

Sed hæc ſententia opponitur communi ſententiæ Theologorum, & reijcitur, quia inter meritum, & præmium ex iuſtitia conferendũ debet eſſe æqualitas, vel Ariſtmethica, vel Geometrica; ſed hæc ſalvari non poteſt, niſi creſcente præmio iuxta dignitatem perſonæ, cũ creſcat etiam meritum iuxta perſonæ dignitatem: ergo dignitas perſonæ debet augere valorem, & dignitatem meriti. Min. prob. tur. Nam ſi homo in pura natura efficiat aliquod bonum opus, tale opus non habebit æqualitatem cum præmio ſupernaturali; ſi vero talis homo poſteà iuſtificetur, & efficiat idem opus, & omninò æquale, tale opus merebitur præmium ſupernaturale, vt fatetur contraria ſententia: ſed tale opus non habebit æqualitatem cum præmio ſupernaturali, ſicut ipſam non habebat in pura natura, quia, vt contrarij dicunt, per hoc, quod tale opus eliciatur ab homine grato, nullum augmentum valoris, & dignitatis acquirit, ratione cuius poſſit æquari cum præmio, cum quo anteà non æquabatur: ergo vt meritum ratione gratiæ ſanctificantis æquetur cum præmio ſupernaturali, debet ratione gratiæ acquirere aliquod augmentum valoris, ratione cuius meritum æquetur cum præmio, cum quo anteà non æquabatur, vel remanebit in æquale cum præmio, ſicut erat, antequam homo eſſet iuſtificatus: nam vt inferius æquetur cum ſuperiori, neceſſariò debet ipſi aliquid ſuperaddi, ratione cuius poſſit æquari cum ſuperiori.

1196 Dicendum eſt ergo cum communi ſententia, quod valor meriti etiam ſumitur ex dignitate perſonæ provenienti à gratia ſanctificante, ſicut etiam valor ſatisfactionis pro iniuria perſonali ſumitur ex dignitate perſonę ſatisfacientis. Nam ſi Petro fiat iniuria perſonalis per contemptum ſuæ perſonæ à viro Principe, vel à viro plebeio, & ignobili eadem actio, quæ ſufficit in Principe ad ſatisfactionem iniuriæ, non ſufficit in homine plebeio, vt fatentur omnes Theologi, quia minor humiliatio requiritur in viro Principe ad ſatisfactionem honoris, quam in plebeio, eo quod humiliatio Principis, quamvis ex obiecto ſit minor, eſt tamen maior propter maiorem dignitatem perſonæ ſatisfacientis. Vnde ſatisfactio Chriſti Domini ex infinita dignitate perſonæ habet valorem, & ſimiliter meritum Chriſti, vt dicitur in tractatu de Incarnatione, & de Merito Chriſti: ergo ſimiliter dignitas hominis exiſtentis in gratia, ratione cuius eſt filius Dei, & Deus per participationem, debet influere valorem, & dignitatem in opus meritorium ipſius.

Aliqualis tamen eſt difficultas in explicando, an dignitas gratiæ ſe habeat in ordine ad dignitatem, & valorem meriti, vt forma moralis intrinſeca, vel ſolum vt forma extrinſeca. In quo diverſi ſunt modi dicendi ſolum differentes in modo loquendi, ſicut etiam circa valorem, & dignitatem ſatisfactionis, & meriti Chriſti Domini, vt latius dixi in tractatu de Incarnatione, & iuxta ibi dicta exiſtimo, quod à parte rei dignitas gratiæ ſe habet extrinſecè in ordine ad valorem, & dignitatem meriti, cum gratia non recipiatur intrinſecè in merito: & ita forma intrinſecè valorans, & dignificans meritum à parte rei eſt habitudo intrinſeca, quam dicit actio meritoria ad gratiam, vel ad ſuppoſitum gratia dignificatum, & ſanctitas, vel dignitas gratiæ ſe habet vt forma, & menſura extrinſeca. Loquendo de dignitate, & valore operum in exiſtimatione, & iudicio prudentum gratia ſe habet vt forma moralis intrinſeca reſpectu meritorum; nam pru-

dentes practice iudicant, & apprehendunt opera vt informata intrinſecè dignitate gratiæ, ſicut etiam opera Chriſti Domini apprehenduntur vt formata, & dignificata infinita dignitate perſonæ. Hæc tamen dignitas, & valor intrinſecus exiſtimatione prudentum eſt ens rationis, quia ſolum habet eſſe obiectivum in intellectu prudentum, cum talis valor in re non ſit intrinſecus prædictis operibus, ſicut cum apprehendimus extrinſecas denominationes viſi, aut cogniti, ac ſi eſſent aliquid intrinſecum in obiecto, formamus ens rationis, ſolum habens eſſe obiectivum in intellectu, cum à parte rei eſſe viſum, vel cognitum non ſit aliquid intrinſecum in obiecto. Nè ergo videatur dignitas, & valor meritorum Chriſti Domini, & aliorum hominum aliquid fictum per rationem, aut purum ens rationis, melius abſolutè dicitur, quod dignitas perſonæ eſt ſolum forma extrinſeca reſpectu meriti; habitudo vero meriti ad dignitatem perſonæ eſt forma intrinſecè valorans meritum: & quod communiter dicitur, quod dignitas perſonæ eſt forma moralis intrinſeca meriti, & ſatisfactionis, debet intelligi de forma intrinſeca æquivalenter, quia dignitas perſonæ ad fundandum æſtimabilitatem operis ita ſe habet, ac ſi intrinſecè à parte rei informaret operationem. Quo ſuppoſito.

Ad argumentum nego Antecedens. Ad probationem primæ partis diſtinguo Antecedens, opus non eſt magis bonum bonitate morali deſumpta ex obiecto, & circunſtantijs per hoc, quod operans ſit in gratia, concedo Antecedens; bonitate reddente gratum ſuppoſitum, & ex conſequenti eius operationem, nego Antecedens. Sicut enim filius rectè operans, quamvis ignoret, quis ſit eius pater, magis placet ſuo patri ipſum cognoſcenti, quam placeat alius extraneus eadem opera efficiens, quia bonitas, ratione cuius placet perſona, refunditur in opus, quamvis ignoretur ab operante: ita homo neſciens ſe eſſe filium Dei, benè tamen operans magis Deo placet, quam ſi talia opera efficeret alius homo, qui non eſſet filius Dei; quia dignitas perſonæ operantis non valorat operationem per modum circunſtantiæ cognitæ, aut volitæ, ſed per modum conditionis ſe tenentis ex parte perſonæ operantis, quæ refunditur in opus, quamvis ignoretur ab operante, dum tamen cognoſcatur ab eo in cuius obſequium fit, ſicut à Deo cognoſcitur. Ad probationem ſecundæ partis reſpondetur circa eius ſolutionem eſſe diverſas ſententias Theologorum, aliqui enim concedunt argumenti ſequelam aſſerentes, quod meritum creſcit, cæteris paribus, præciſè ad incrementum gratiæ: & ita magis iuſtus magis meretur per actum charitatis æqualis intenſionis, quam minus iuſtus. Ita Victoria, Peña, Enriquez, Suarez, Lugo, Ripalda, & alij, quos refert, & ſequitur Oviedo hic controverſ. 5. puncto ſecundo.

Alij vero dicunt meritum non creſcere cæteris paribus ex maiori gratiæ intenſione, ſed æquale opus elicitum à magis, & minus iuſto eſſe æqualiter meritorium, eo quod vterque æqualiter vtitur gratia. Ita in hoc articulo, & 8. ſequenti, & in tractatu de Incarnatione tenent Cano, Medina, Zumel, Martinez, Araujo, Vazquez, Lorca, Cabrera, & plures alij. Quæ ſententia eſt probabilior, quia vt diximus in tractatu de Iuſtificatione dubio vltimo, habitibus non meremur formaliter, ſed ſolum, vt principio effectivo, quatenus ſcilicèt ipſis vtimur ad operandum, vt ait Divus Thomas prima ſecundæ quæſtione quinquageſima quinta articulo primo ad tertium, & in quarto diſtinctione quadrageſima nona quæſtione prima articulo quarto quæſtiuncula quarta ad tertium, & pluribus in alijs locis, quia præmium non promittitur habitibus ratione ſui, ſed ratione operum ex ipſis provenientium iuxta illud Hieremiæ 31. *Eſt merces operi tuo*, & ad Romanos 2. *Qui reddet vnicuique ſecundum opera ſua.* Vnde ſi homo in operando non vtatur habitibus gratiæ, & charitatis, tales habitus nullam dignitatem, aut valorem influunt in eius operationes, nam

nam tunc habitus otioſi permanent, & otioſitati, & negligentiæ non eſt promiſſum præmium: & ita iuſtus peccans venialiter, vel eliciens actus indifferentes in individuo, ſi dantur, & actus purè naturales honeſtos abſque imperio gratiæ, & charitatis non meretur aliquod præmium ſupernaturale, quia habitus gratiæ, & charitatis ſunt in tali homine purè concomitanter, & per accidens, & ita non dignificant actus ab ipſis non provenientes. Et ſimiliter contingit, quando habens gratiam, & charitatem intenſam vt octo elicit actum intenſum vt quatuor, nam illi quatuor gradus, quibus gratia excedit actum, manent omninò otioſi, nec ipſis vtitur operans, ſed concomitanter, & per accidens ſe habent, quia cauſa per ſe actus intenſi vt quatuor eſt habitus gratiæ, & charitatis habens intenſionē vt quatuor. Quod vero habitus habeat alios gradus intenſionis, eſt omninò impertinens, & per accidens comparativè ad talem actum; ergo præcisè gratia ſecūdū illos quatuor gradus influit, & dignificat actum, & conſequenter dignitas talis meriti non excedit meritum illius, quia habens gratiam vt quatuor elicit actum intenſum vt quatuor, nam ſic operans etiam habet meritum vt quatuor, ac proinde meritum non creſcit, cæteris paribus, præcisè ex maiori gratiæ intenſione.

Ex quo conſtat differentia, quæ verſatur inter dignitatem perſonæ Chriſti, & dignitatem hominis iuſti, cum enim actiones ſint ſuppoſitorum, Chriſtus non potuit elicere aliquam operationem, quin vteretur tanquam principio ſuo ſuppoſito infinito, quod non habet gradualem latitudinem, ſed dignitatem infinitam, & indiviſibilem: vnde nō poterat vti ſuppoſito ſecundum vnum gradum, & non ſecundum alium, & ita tota infinita dignitas ſuppoſiti influebat infinitatem dignitatis, & valoris in quamlibet eius operationem meritoriam, & ſatisfactoriam. In homine vero iuſtificato non omnes actiones ſunt habituum gratiæ, & charitatis, nam *habitibus vtimur cum volumus*, vt ex D. Auguſtino, & commentatore ait D. Th. 1. 2. quæſt. 49. art. 3. & cum habitus gratiæ, & charitatis habeat latitudinem gradualem, admitēs magis, & minus, iuſtus cum voluerit, poterit vti tota latitudine habitus, eliciendo actum æquè intenſum, & poterit ſimiliter vti parte latitudinis habitus, eliciendo actum remiſſum; & conſequēter dignitas actus gratiæ, & charitatis poteſt aliquando non refundi in actum, quia non provenit ab habitu imperativè, aut elicitivè, & aliquando poteſt refundere totam dignitatem in actū, quādo actus eſt æqualis, & aliquando partē dignitatis, quando actus eſt remiſſus.

1197 Sed obijcies, quod dignitas perſonæ ex maiori intēſione gratiæ proveniens non ſe habet per accidens, & concomitanter reſpectu actus remiſſioris; ergo etiam ſecundum exceſſum intenſionis debet dignificare actum remiſſum. Antec. probat. quia iuſtus operans ſe totum ſubmittit Deo in obſequium eius, & ita Deo ſubmittit totam dignitatem provenientem ab intenſione gratiæ; ſed id, quod Deo offertur, & ſubijcitur, ex quo maius eſt id, quod offertur, & ſubijcitur, eſt dignior oblatio, & humiliatio; ergo maior dignitas gratię nō ſe habet per accidens, & concomitanter ex parte actus. Confirm. primo. Quia ex augmento gratiæ habitualis creſcit obſequium Dei, cedens in maiorem honorem, & gloriam illius, ſicut cedit in maiorem gloriam, & honorem Petri obſequium à perſona nobiliori, & digniori exhibitum, quam ſi exhiberetur à viro plebeio, aut minus nobili.

Confir. ſecundo. Quia opera amicorum in maiori æſtimatione habentur, & quo amicus intimior eſt, eo donum eius pluris habetur, & interceſsio eius efficacior eſt ad impetrandū: vnde orationes inſignium iuſtorum, qui à Deo magis diliguntur, efficatiores ſunt apud Deum, & inde in Sacra Scriptura vſitatū eſt cōmemorare perſonas ſingulariter ipſi dilectas, vt earum intuitu, & benevolentia oratio fiat Deo gratior. Sic Daniel cap. 3. dicebat: *Propter Abraham dilectum tuū, propter Iſaac ſervum tuum, propter Iſaiā ſervum tuum, & propter David ſanctum tuum, &c.* ergo ſignum eſt fieri opus magis Deo gratum ex morali coniunctione ad perſonā gratioré, etiam ſi opus in ſe maius non ſit. Quod docuiſſe videtur D. Thom. in 2. diſt. 29. quæſt. 1. articulo 4. dicens: *Efficatia merendi menſurari poteſt ex gratia, voluntate, & obiecto: quantò enim maiori charitate, & gratia actus informatur, tantò magis eſt meritorius;*

ergo intelligi debet, cæteris paribus.

Respondetur, quod dignitas personæ operantis aliquando per se comparatur ad actum, & ipsum dignificat, sicut cum Rex se humiliat, vel alium laudat, aut honorat: aliquando vero per accidens se habet, & non dignificat operationes, sicut Regem comedere, ambulare, dormire, aut solvere pecuniam debitam non est maioris dignitatis, & æstimabilitatis, quam si illæ actiones fierent à quolibet alio. Ad cognoscendum autem quando dignitas personæ refunditur in actionem, quando vero non, aliqui Thomistæ distinguunt inter actiones, quę sunt omninò directæ, & nullomodo reflectuuntur supra suppositum operans, & inter actiones, quæ sunt aliquomodo reflexæ supra ipsam personam operantem, quia scilicèt operans se humiliat, subijcit, & subordinat alteri: & istas actiones reflexas dicunt dignificari à dignitate personæ operantis, secus vero primas omninò directas. Et iuxta istam sententiam procedit obiectio, quæ omnem actionem meritoriam facere videtur reflexam supra personam merentis, quatenus merens se ipsum subijcit, & ordinat in obsequium Dei. Sed in tractatu de Incarnatione hanc distinctionem cum alijs Thomistis reieci, & quatenus ad præsens attinet, admissa prædicta distinctione, dicendum est, quod dignitas personæ operantis dignificat actionem prędicto modo reflexam per modum circunstantiæ cognitæ se tenentis ex parte obiecti; sicut cum Rex cognoscens suam dignitatem se humiliat: & hoc modo influit dignitatem, & bonitatem in actum, non secundum totam suam latitudinem, sed iuxta determinationem, & modum, quo attingitur per actum, sicut etiam obiectum dignificat actum iuxta modum, quo per ipsum attingitur. Vnde sicut obiectum infinitum attactum per actum modo finito non refundit infinitatem in actum, ita dignitas infinita personæ operantis attacta modo finito vt circunstantia obiecti actus prædicto modo reflexi non influit infinitam dignitatem in actum. Vnde operationes Christi Domini non habent valorem infinitum ex eo, quod reflectantur supra eius personam infinitam, quia modo finito ipsam attingunt: sicut actio Sacerdotis offerentis sacrificium infinitum non est dignitatis infinitæ, quia modo finito ipsum attingit. Sed operationes Christi Domini habent valorem infinitum, quia dignificantur à dignitate infinita personæ, non vt à circunstantia volita, & cognita, sed vt à conditione personæ effective principiantis quaslibet operationes, sivè sint, vel non sint reflexæ. Quando autem in præsenti inquirimus, an maior dignitas gratiæ, aut personę gratæ influat maiorem valorem, & dignitatem in operationem remissam, non loquimur de dignitate gratiæ, vt est circunstantia volita, & cognita, se tenens ex parte obiecti, eo quod actio meritoria sit aliquo modo reflexa supra suppositum merens; sed loquimur de dignitate gratię, vt est conditio se tenens ex parte personæ operantis, quæ dignificat operationem, etiam si non cognoscatur: & hoc secundum negamus, primum vero concedimus, si homo iustus cognoscat dignitatem suam, & ipsam in Dei obsequium subijciat. Communiter tamen iusti hanc dignitatem gratiæ, & eius latitudinem gradualem ignorant existimantes se esse maximos peccatores, & hoc absque speciali revelatione Dei nullus certo scire potest. Et ita distinguendum est Antecedens, dignitas ex maiori intensione gratiæ procedens non se habet per accidens, & concomitanter, si consideretur vt conditio personæ operantis actum remissum, nego Antecedens: si consideretur vt circunstantia se tenens ex parte obiecti, concedo Antecedens, vel adhùc sub distinguo Antecedens, si sit circunstantia volita, & cognita, concedo Antecedens, si ignoretur, nego Antecedens, & Consequentiam.

Ad primam probationem respondetur, quod obsequium, laus, & honor exhibitus à persona excellentiori, & nobiliori magis æstimatur, quia hic excessus refunditur in actum secundum, eo quod tale obsequium, laus, & honor æstimatur tanquam testimonium excellentiæ propriæ, & testimonium eo est maius, & firmius, quatenus procedit à sapientiori meliùs cognoscẽte excellentiam, vel ab homine studioso, vel puro fugiẽte adulationẽ, vel à viro nobi-

nobiliori, & potentiori, eo quod potentiores ſolent alios contemnere, niſi valdè nota ſit ipſorũ excellẽtia: vnde exceſſus ſuæ nobilitatis, & bonitatis per ſe influit in teſtimonium, & ipſam dignificat. Et ſimiliter dicimus, quod obſequium Dei exhibitum à viris eximiæ virtutis, & magnæ opinionis apud homines in ratione teſtimonij divinæ excellẽtiæ creſcit iuxta incremẽtum ſanctitatis, & opinionis apud alios homines. Sed hic non loquimur de obſequio, vt eſt teſtimoniũ divinæ excellentiæ, ſed vt habet rationẽ meriti apud Deum, quamvis nullomodo ab alijs cognoſcatur, & nullomodo habeat rationem teſtimonij apud alios, & in ordine ad meritũ: & ad obſequiũ ſic conſideratum per accidẽs ſe habet gratiæ exceſſus, ſi iuſtus non vtatur ipſo.

Ad ſecundam confirmationem ſimiliter reſpondetur eſſe diverſam rationẽ de oratione, & de alijs bonis operibus, vt habent rationem meriti, & vt habent rationem impetrationis alicuius doni gratuiti. Nam meritum condignum innititur iuſtitia, quæ debet ſervare æqualitatem ad omnes; impetratio autem innititur amori, & liberalitati, aut miſericordiæ largientis, & cum magis amici magis amentur, amor, & liberalitas non ſervat æqualitatem, ſed potiùs inæqualitatem inter magis, & minus amicos: vnde pugnantibus æqualiter duobus militibus, quorum alter ſit magis amicus Iudicis remunerantis merita, magis amicus non meretur magis, nec maius præmium apud iudicem, imo Iudex erit acceptator perſonarum, ſi ratione amicitiæ maius præmium conferat magis amico, qui æqualiter cum alio pugnavit, & meruit; non tamen erit acceptator perſonarum, ſi vtroque milite poſtulante ab ipſo aliquod donum pure gratuitum, ipſum conferat magis amico, & neget minus amico: & ita bona opera hominis magis iuſti, & amici Dei ſunt magis grata in ordine ad impetrandum à Deo vt amico beneficia gratuita, non vero ad conſequendum maius præmium à Deo vt iuſto Iudice, qui reddit vnicuique ſecundum opera ſua. Neque vrget authoritas D. Thomæ; nam verum eſt, quod quanto maiori gratia, & charitate actus informatur, magis eſt meritorius, ſed vt informetur maiori gratia, & charitate, requiritur; quod gratia formaliter vt maior active influat in actum, vt ait D. Thomę in 2. diſt. 27. quæſt. 1. articulo 1. ad 4. Si vero gratia formaliter vt maior & intenſior non operetur, ſed otioſa permaneat, per accidens, & concomitanter ſe habet ad actum, & ſecundum exceſſum intenſionis non dignificat ipſum.

1198 Sed dices: ergo caſu, quo habens gratiam vt quatuor eliciat etiam actum intenſum vt octo, ſupplente Deo per auxilium defectum intenſionis habitus, magis merebitur habens gratiam vt octo, quam habens ipſam vt quatuor, quamvis actus ſit æqualis in intenſione. Probatur ſequela, quia in hoc caſu habitus magis intenſus operatur ſecundum totam eius intenſionem, & ſecundum nullum gradum intenſionis permanet otioſus, ſed ſecundum omnes gradus per ſe comparatur ad actum, & ita formaliter ſecundum omnem gradum ſuæ intenſionis dignificat actum: ergo ſi ipſe habitus eſt magis intenſus, magis dignificabit actũ, quã habitus gratiæ ſolũ intenſus vt quatuor, & conſequenter talis actus magis dignificatus ab intenſiori gratia erit etiam magis meritorius.

Reſpondetur, quod P. M. Araujo, & alij Thomiſtæ negant ſequelam, quia exiſtimant, quod gratia non eſt forma intrinſeca, ſed extrinſeca valorans meritum, ſeù conditio, vel diſpoſitio habilitans ſubiectum, & reddens ipſum proportionatum in ordine ad præmiantem, & ad præmium vitæ æternæ, quia niſi homo ſit iuſtus, & filius Dei, non eſt capax promerendi tale præmium. Cæterum ſuppoſita hac capacitate proveniente à gratia, per accidens eſt, quod gratia ſit magis, vel minus intenſa, & quod homo ſit magis, vel minus iuſtus, & per ſe ſolum attenditur bonitas operis proveniens ex obiecto, & circunſtantijs: ſicut in hominibus, vel inhumanis ad merendum præmium deſignatum ſolum nobilibus, vt ſolent eſſe habitus militares, & gradus aliquarum vniverſitatum, aut clamides, neceſſariò requiritur nobilitas ex parte ſubiecti merentis, tanquam diſpoſitio habilitans ſubiectum, ipſa tamen ſuppoſita, maior, vel minor nobilitas non auget meritum ſtudentium, v.g. ſed per accidens ſe habet, & per ſe ſolum

attẽditur ad qualitatem ſtudiorum. Nec obſtat, illa maxima Philoſophi, *ſicut ſe habet ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis*; quia hæc intelligitur de cauſa formali, & per ſe, non vero de conditione ſolum habilitante ſubiectum: ſicut quod ſubiectum ſit intellectuale, eſt conditio conſtituens ſubiectum capax gratiæ; & tamen quod Angelus ſit magis intellectualis, quam homo, non conſtituit ipſum magis capacem gratiæ.

Hæc ſolutio facile poteſt ſuſtineri, ſed non eſt conformis doctrinæ ſupra à nobis datæ, iuxta quam gratia eſt cauſa formaliter dignificans meritum. Neque eſt conformis authoritati adductæ Divi Thomæ; nam iuxta hanc ſententiam non eſt verũ, quod actus aliquãdo maiori, aliquãdo vero minori gratia informetur, & quod actus ſit magis meritorius, quanto maiori gratia informatur: vt ait D. Thom. quia maior gratia in hac ſententia per accidẽs ſe habet ad actum, & conſequenter vt maior nunquam ipſum informat, nec reddit magis meritoriũ. Vnde conformiter ad authoritatem D. Thomæ concedenda eſt ſequela argumenti, & ſolum eſt aſſerendum iuxta dicta, quod gratia intenſior non reddit actum magis meritorium, quando non influit ſecundum exceſſum intenſionis: ſi vero ſecundum exceſſum influat magis dignificabit, & conſtituet ipſum magis meritorium.

1199 Sed inquires, an ſaltem de potentia abſoluta poſsit homo mereri de condigno vitam æternam abſque gratia ſanctificante intrinſeca, quæcumque illa ſit, ſivè ſcilicèt ſit gratia habitualis, ſivè gratia vnionis, ſivè viſio beata, quæ eſt gratia conſummata, ſivè ſit actus contritionis, & charitatis, quos eſſe formas ſanctificantes aliqui aſſerunt, de quo hic nõ eſt diſputandum. Et ſi ſermo fiat de homine carente gratia, & exiſtente in peccato mortali, communis ſententia affirmat, quod talis peccator non poteſt de potentia Dei abſoluta mereri de cõdigno vitam æternam; quia per peccatum mortale meretur privari vita æterna, & ita nequit conſequutionem vitæ æternæ, & facere vitam æternam ſibi debitã ex iuſtitia, niſi eius meritum vincat, & excedat demeritum peccati: & conſequenter mereatur de condigno remiſſionem peccati, quod eſt impoſsibile, cũ peccatum habeat gravitatem infinitam, & ita vis de meritoria ipſius infinite excedat vim meritoriam cuiuſcũque actus boni, qui elici poteſt ab homine exiſtente in peccato, vel à puro homine exiſtente in gratia.

Ex qua ratione P. Suarez, & P. M. Lorca, & alij aſſerunt, quod exiſtens in peccato mortali non poteſt mereri de condigno, etiam bona temporalia, aut augmentum fidei, vel actus fidei intenſos, quod poteſt efficere fidelis peccator; quia peccator ratione peccati dignus eſt privari omni bono, & iuſtiſsime poſſet à Deo illo privari: ergo non poteſt ſimul comparare ius iuſtitiæ, vt aliquid ex prędictis bonis ipſi conferatur. Sed Illuſt. Araujo hic cum alijs exiſtimat peccatorem defacto poſſe mereri bona temporalia, & augmentum fidei, & ſpei, quia licèt peccatum ratione ſuę gravitatis infinitæ poſsit mereri privationem omnium bonorum; defacto tamen ex ordinatione divinæ miſericordię non meretur privationem bonorum temporalium, quę cum maiori abundantia ſolet Deus tribuere peccatoribus: nec meretur privationem fidei, aut augmenti ipſius, cum fides permaneat in peccatore cum capacitate ad augmentum; eo quod hæc bona ſint talia ſecundum quid, quæ non tribuit Deus per amorem amicitiæ, ſed per amorem ſimplicis benevolentię, quem etiam habet Deus erga peccatorem. Quæ ſententia probabiliter defenſari poſſet, niſi obſtaret authoritas Divi Thomæ in 4. diſt. 15. quæſt. 1. art. 3. qla. 4. dicentis: *Quod cum in omnibus illis, quæ gratis dantur, prima ratio dandi ſit amor, ſcilicèt amicitiæ, impoſsibile eſt, quod aliquis tale bonum ſibi debitum faciat, qui amicitia caret: & ideò cum omnia bona temporalia, & æterna ex diuina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere poteſt debitum recipiendi aliquod illorũ, niſi per charitatem ad Deum, & ideò operæ extra charitatem facta non ſunt meritoria ex condigno, nec æterni, nec temporalis boni apud Deum. Sed quia diuinam bonitatem decet, vt vbicumque diſpoſitionem inuenit, perfectionem adijciat, ideò ex merito congrui dicitur aliquem mereri aliquod bonum per opera extra charitatem facta: & ſecũdum hoc opera iſta valent ad triplex bonũ, ſcilicèt ad temporalium conſequutionem, ad diſpoſitionem ad gratiam, & ad aſſue-*

tudi-

tudinem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non propriè meritum dicitur, ideò magis concedendum eſt, quod huiuſmodi opera non ſunt alicuius meritoria, &c.

Ex quibus verbis, quę clariſsima ſunt, cõſtat, quod quãdo D. Th. alijs locis aſſerit, quod peccator per bona opera meretur bona temporalia, non loquitur de merito de condigno, ſed de congruo, & quod licèt bona temporalia ſint bona ſecundum quid, quia tamen à Deo liberaliter conferuntur, non poſſunt eſſe debita, niſi amicis Dei, & ſolum in eius amicis poteſt eſſe meritum condignũ bonorum temporalium, & à fortiori ſolum in ipſis poteſt eſſe meritum condignũ augmenti fidei: & conſequenter actus intenſus fidei elicitus à peccatore concurrit ad augmentum fidei, quod datur ipſi peccatori, non tanquam meritum condignũ talis augmenti, ſed præcisè vt diſpoſitio, & meritum de congruo. Quod confirmat ibi D. Thom. ad primum dicens, quod ſicut Philoſophus dicit in 9. Ethic. *Quia filius per omnia, quæ facere poteſt, nihil æquale Patri reddere poteſt his, quæ à Patre accepit*, ideò pater nunquam debitor filij efficitur, & multominus homo poteſt propter ęquivalẽtiam operis Deũ ſibi conſtituere debitorem: & ideò nullum opus noſtrum ex quantitate ſuæ bonitatis habet, quod aliquid mereatur, ſed ex vi charitatis, quæ facit ea, quę ſunt amicorum, eſſe communia. Vnde quantumcunque ſit opus bonum extra charitatem factum, non facit, propriè loquendo, quod faciens aliquid recipiendi à Deo debitum habeat, ſed opus malum ex quantitate ſuæ malitiæ ſecũdũ æquivalentiam pœnam meretur, quia ex parte Dei non ſunt nobis aliqua mala facta, ſicut bona: & ideò quamvis opus malum mereatur ex condigno pœnam, non tamen opus bonũ ſine charitate meretur ex condigno præmium. Quæ verba nullam admittunt explicationem.

Loquendo autem de homine carente gratia, & peccato qualis eſſet in pura natura, aut in natura integra, diſtinguẽdum eſt de eius operibus, quia opera, quę talis homo efficeret, poſſent eſſe purè naturalia pertinentia ad virtutes morales naturales. Nominales, & Scotiſtæ aſſerũt Deum poſſe facere, quod talia opera eſſent de condigno meritoria vitæ æternæ, quia exiſtimant valorem meriti deſumi, ex acceptatione, & ordinatione extrinſeca Dei, ſicut moneta habet valorem ex voluntate Principis, & Deus poſsit facere, quod actus bonus naturalis habeat valorem ſufficientem ad merendũ de condigno vitam ęternam. Quæ ſententia reijcienda eſt art. ſequenti; & ſi vera eſſet, poſſet purus homo abſque gratia, & peccato exiſtens per minimũ bonum opus naturale mereri de condigno, ſibi, & alijs vnionem hypoſtaticam: nam hanc poſſet Deus promittere facienti minimum opus naturale, quod haberet valorem condignum ex divina acceptatione, quod certè admitti non poteſt.

Si vero talis homo abſque gratia, & peccato exiſtens efficeret opera ſupernaturalia per auxilia gratiæ actualis, & tranſeuntis P. Suarez, Doctor Monteſinos, Illuſt. Araujo, & plures alij exiſtimãt, quod poſſet per talia opera mereri de condigno vitam æternam, quia exiſtimant, quod Deus de potentia abſoluta poteſt remittere peccata, & facere hominem iuſtum, gratum, & filium ſuũ adoptivum abſque gratia interna ſanctificante, præcisè per cõdonationem, & acceptationem extrinſecam, & ratione huius extrinſecæ ſanctificationis, & filiationis adoptivæ acquireret homo moralẽ dignitatem perſonalem æquivalentem dignitati perſonæ provenienti à gratia interna ſanctificante: & conſequenter talis dignitas moralis ſufficienter dignificaret opera talis hominis, vt eſſent de condigno meritoria vitæ æternę. Et ſuppoſita hac ſanctificatione, & filiatione extrinſeca aliqui exiſtimant, quod talis homo per bona opera naturalia poſſet mereri de cõdigno vitam æternam. Quam ſententiam ſequi videntur Caietanus, Soto, Medina, & Illuſt. Araujo.

Sed in tractatu de Gratia, & Iuſtificatione oſtendi Deum non poſſe remittere peccata, nec hominem iuſtum, gratum, aut filium adoptivum conſtituere abſque gratia interna ſanctificante, proveniente ex amore, quo Deus efficaciter diligit iuſtos amore amicitiæ: & conſequenter modo etiam dico Deum nõ poſſe facere de potentia abſoluta, quod homo abſque gratia interna ſanctificante poſsit mereri de condigno vitam æternam, vt tenent Capreolus, Ferrara, & alij Thomiſtę. Et ratio eſt, quia Deus ſupplere non poteſt defectum cauſæ formalis, ſivæ

ſivè intrinſecæ, ſivè extrinſecæ, ſicut nequit facere album ſine albedine, aut notitiam intuitivam abſque obiecto phyſicè præſenti; ſed neceſsitas gratiæ reſpectu meriti, & merētis eſt in genere cauſę formalis: ergo abſque gratia dari nequit meritum condignum gloriæ, etiam de potentia abſoluta. Min. probatur, quia meritum habet condignitatem intrinſecam deſumptam à gratia, vel vt à forma morali intrinſeca, vel vt à forma extrinſeca, vt ſupra diximus: ergo eſſentialiter exigit gratiam, à qua procedit, vt cauſam formalem, ſicut actus vitalis reſpicit ſuã potentiam non ſolum in genere cauſæ efficiētis, ſed etiam in genere cauſæ formalis. Vnde ſicut homo ſe ſolo nequit producere actum vitalem ſine concurſu potentiæ vitalis, à qua formaliter dependet, ita facere non poteſt, quod actus ſit meritorius abſque concurſu gratiæ internæ ſanctificantis.

Quod autem gratia ſit cauſa formalis intrinſeca reſpectu merentis probatur, quia gratia conſtituit hominem capacem merendi vitam æternam, vt conſtat ex ratione D. Thomæ in hoc articulo, quia homo ſolum eſt capax merendi præmium ſibi proportionatum ſecundũ conditionem ſuæ perſonæ, & virtutis. Vnde in 2. diſt. 27. quæſt. 1. art. 4. ait D. Thom. *Quod nullus meretur niſi id, quod ſecundum ſuam conditionem poteſt ei contingere, ſicut ſervus non meretur à Domino, vt in hæreditatem filiorum admittatur, ſed vt mercedem ſuam recipia*. Et ita ille, qui per legem, vel ex natura rei non habet proximam capacitatem ad aliquod præmium, non poteſt ipſum mereri, ſicut vir, quantumvis doctus, ſi non eſt Patrimonialis, nequit mereri beneficiũ Patrimoniale, nec mulier poteſt mereri dignitatem Sacerdotalem. Æterna autẽ beatitudo eſt præmium improportionatum reſpectu hominis carentis gratia interna ſanctificante, quia dum caret iſta gratia, quæ eſt radix videndi Deum, eſt formaliter incapax vitæ æternæ; nec poteſt conſtitui capax per auxilia gratiæ tranſeuntis, quia hæc non tribuunt radicẽ videndi Deum: & cum beatitudo ſit æterna gratia, ratione cuius homo conſtituitur proxime capax vitæ æternæ, non debet eſſe gratia facile tranſiens, ſed permanẽs, quæ poſsit in æternum durare. Et ſimiliter hæc improportio tolli non poteſt præcisè per voluntatem extrinſecam Dei, quia improportio naturæ cum vita æterna non eſt extrinſeca proveniens ab aliqua lege poſitiva, in qua poſsit Deus diſpenſare, ſed eſt improportio intrinſeca ex natura rerum proveniens, quam Deus tollere non poteſt, niſi infundendo gratiam, tribuendo naturæ humanæ intrinſecam proportionem cum beatitudine ſupernaturali, quam anteà non habebat: & conſequẽter gratia habitualis ſanctificans eſt cauſa formalis intrinſeca in ordine ad conſtituendum hominem proximè capacẽ beatitudinis, & conſequenter capacem meriti, & iuris ad vitam æternam.

1200 Confirm. & explicatur hoc: Quãdo vna forma, vel denominatio exigit eſſentialiter aliam pro fundamento; implicat abſque tali fundamento poni in ſubiecto, ſicut repugnat, quod aliquis ſit filius naturalis, & non ſit genitus, & quod ſit pater, qui non genuerit; meritum autem condignum vitæ æternæ eſſentialiter exigit pro fundamento gratiam internam ſanctificantem: tum quia meritum condignum tribuit ius, & debitum iuſtitiæ conſequendi vitam æternam, & hoc ius, aut debitum eſſentialiter exigit pro fundamento gratiam internam ſanctificantem, quia exigit in ſubiecto capacitatem proximam, & virtutem ad conſequendum id, quod debetur ex iure, & hæc proxima capacitas vitæ ęternę provenit a gratia, & virtutibus ſupernaturalibus. Tum etiam, quia hoc ius meritorum pertinet ad iuſtitiam diſtributivam, per quam bona communia dividuntur inter partes communitatis, ſervata proportione geometrica, vt ſupra diximus, & hoc ius eſſentialiter ſupponit gratiam, & charitatem, nã ſupponit, quod æterna beatitudo, quæ eſt propria Dei, computetur inter bona cõmunia diſtribuenda per iuſtitiam diſtributivam, & quod vita æterna computetur inter bona communia, provenit ex gratia, & charitate, qua homo fit amicus Dei, & ratione amicitię bona amicorum fiunt communia: & ideò dixit D. Thom. nullum opus noſtrum ex quantitate ſuæ bonitatis habet, quod aliquid mereatur, *ſed ex vi charitatis, quæ facit ea, quæ ſunt amicorum, eſſe communia*. Vnde antecedenter ad meritum debet ſupponi beatitudo computata inter bona communia

ratio-

ratione charitatis. Similiter ante meritum iuſtitiæ diſtributivæ debet ſupponi merens vt pars illius communitatis, inter cuius individua eſt præmium diſtribuendum, ſicut meritum beneficij Patrimonialis neceſſariò ſupponit, quod merens ſit patrimonialis. Vita autem æterna eſt quoddam beneficium Patrimoniale dividendum, vel diſtribuendum non inter advenas, & extraneos, ſed inter cives ſanctos, & domeſticos Dei, qui ſunt membra Chriſti, & ſuper ipſum ędificati (vt ait Apoſtolus) ad Epheſ. cap. 2. *Iam non eſtis hoſpites, & aduenæ, ſed eſtis ciues ſanctorum, & domeſtici Dei ſuper ædificati ipſo ſummo Angulari lapide Chriſto Ieſu* ratione fidei formatæ per gratiam, & charitatem, ratione cuius iuſtus ſit templum, in quo Deus habitat. Quod explicat Apoſtolus dicens: *In quo omnis ædificatio conſtructa creſcit in templum ſanctum in Domino, in quo & Vos coædificabimini in habitaculum Dei in Spiritu Sancto*; homo autem ſit templum Dei, & ab eo inhabitatur ratione gratię, & charitatis, Ioannis cap. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*, & etiam per fidem formatam charitate, ad Epheſios cap. 3. *Habitare per fidem Chriſtum in cordibus veſtris*: ergo antequam homo per gratiam, & fidem ſit pars Civitatis ſanctæ Hieruſalem, non poteſt mereri de condigno vitam æternam.

Ex quo conſtat, quod aliud eſt, an Deus de potentia abſoluta poſsit alicui carenti gratia tribuere vitam æternam, aliud vero, an poſsit tali homini tribuere gloriam vt hæreditatem, vel vt coronam iuſtitiæ. Primum enim concedimus divinæ omnipotentiæ, ſecundum vero negamus, quia ad tribuendum gloriam vt hæreditatem requiritur in homine ius filiationis fundatum in regimine ſpirituali; & generatio, vel regeneratio divina intelligi non poteſt in homine abſque communicatione naturæ divinę per gratiam: & conſequenter ſine gratia implicat alicui cōmunicare gloriam vt hæreditatē. Similiter ad tribuēdum gloriam vt coronam iuſtitiæ requiritur in homine ius meritorum reſpectu gloriæ vt diſtribuendæ per iuſtitiam diſtributivam, quod ius, & debitum intelligi non poteſt abſque eo, quod homo habeat gratiam internam ſanctificantē, vt probatum eſt: & conſequenter implicat carenti gratia tribuere gloriam vt coronam iuſtitiæ.

1201 Sed gratis admiſſo, quod homo poſsit conſtitui filius Dei adoptivus, iuſtus, & Deo gratus, & dilectus abſque gratia interna ſanctificante, præcisè per voluntatem extrinſecam Dei, adhuc negandum eſt, quod talis homo poſsit de condigno mereri vitam æternā, propter differentiam, quæ verſatur inter ius filiationis adoptivæ, & ius meritorū. Ius enim adoptionis provenit ab extrinſeco ex voluntate adoptantis, & ita nō repugnat, quod formaliter ſit quid extrinſecū, & conſtituatur per extrinſecam acceptationem Dei, merè paſsivè ſe habente filio adoptato. Ius vero meritorū eſſentialiter petit procedere ab intrinſeco ex voluntate libera ipſius merentis: & conſequenter dignitas meritorum debet eſſe ipſis intrinſeca, & ab intrinſeca dignitate perſonæ provenire, & non ſufficit, quod proveniat à dignitate extrinſeca, & voluntate præmiantis; quia in ordine ad hanc extrinſecam denominationem, & dignitatē operans actus meritorios merè paſsivè ſe habet, & nemò formaliter meretur per id, quod ab extrinſeco recipit, ſed per id, quod ab intrinſeco facit, & operatur: & conſequēter dignitas meriti debet activè provenire ab ipſo merente, cum nemò poſsit activè operari per denominationem extrinſecam, ſed per formam intrinſecam in ipſo exiſtentem: & conſequenter dignitas meriti non poteſt provenire formaliter à gratia, & voluntate extrinſeca Dei, ſed neceſſariò debet provenire à gratia interna ſanctificante.

Quod etiam conſtat ex eo, quod hæreditas advenit filio ab alio, ſcilicèt à Patre, & ita cōparatur ad illam per modum cauſæ materialiis recipientis, ad quam ſufficit potentia paſsiva, quæ in hac ſententia convenit homini per potentiam obedientialem: & conſequenter abſque gratia interna præcisè per potētiam obedientialem poteſt homini cōpetere ius ad gloriam, vt hæreditatem. Merens vero non ſe habet præcisè vt cauſa materialis, aut paſsiva in ordine ad præmium, ſed etiam eſt cauſa efficiens moralis præmij, vt ait D. Thom. quæſt. 29. de verit. art. 6. *Et ita qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per ſe ipſum. Vnde nobilius habetur*

betur id, quod habetur per meritum, quam id, quod habetur ſine merito, vt ait Div. Thom. 3.p.quæſt. 19.art. 3. & in 3. diſt. 20.quæſt. 1.art. 1.qla. 1. Ad cauſam autem efficientem ſivè Phyſicam, ſivè moralem non ſufficit potentia obedientialis, quæ eſt purè paſsiva, ſed requiritur aliqua virtus activa continens in ſemine, & virtute effectum, quia vnumquodque operatur, in quantum eſt in actu; virtus autem, & ſemen vitę æternę eſt gratia iuxta illud 1. Ioannis cap. 4. *Quia ſemẽ Dei manet in illo.* Vnde niſi homo habeat gratiam internam ſanctificantem, mereti nequit de condigno vitam æternam, neque habere ius ad illam vt coronam, quamtumvis dicatur iuſtus, Deo gratus, amicus, & filius Dei per extrinſecam denominationem.

1202 Sed obijcies, quod inhumanis valor, & dignitas meriti ſumitur ex dignitate extrinſeca perſonæ: ergo etiã valor, & dignitas meriti in ordine ad Deum poterit deſumi à dignitate extrinſeca perſonæ, quæ fit filius Dei adoptivus præcisè per acceptationem extrinſecam, cum non magis dignitas meriti in ordine ad Deũ, quã in ordine ad hominẽ debeat provenire ab extrinſeco. Ant. prob. nã in militia, cæteris paribus, plus meretur nobilis, quam plebeius, plebeius dives, quã pauper, & plus meretur filius adoptivus Regis, quam alij nobiles inferiores; & tamen dignitas proveniens ex nobilitate, ex divitijs, & adoptione humana eſt præcisè denominatio extrinſeca nihil intrinſecum ponens in ſubiecto: ergo inhumanis dignitas meriti ſumitur ex dignitate extrinſeca perſonæ.

Reſpondetur primo diſtinguendo Anteced. dignitas meriti ſumitur ex dignitate extrinſeca perſonę, ſuppoſita in perſona potentia, & virtute intrinſeca proportionata cum præmio, tranſeat Anteced. non ſuppoſita tali potentia, & virtute, nego Antec. & Conſeq. Sicut enim inhumanis filius Regis ſtultus, & ignorans nequit mereri dignitatem Epiſcopatus, nec Cathedram, nec filia Regis Ordinem Sacerdotalem, quia non habent virtutem, & potentiam intrinſecã proportionatam cum præmio, quamvis in ordine ad alia præmia proportionata, cæteris paribus, creſcat præmium iuxta extrinſecam dignitatem perſonæ, vt in exemplo militum: ita dicimus, quod carens gratia intima tribuente eſſe divinum, & virtutem proportionatam cum vitâ æterna non poteſt ipſam mereri præcisè propter extrinſecam dignitatem filiationis adoptivæ Dei, quamvis admittatur, quod ſuppoſita gratia, & virtute proportionata cũ præmio vitæ æternę, poſsit creſcere dignitas meriti ex aliqua dignitate extrinſeca perſonæ merentis.

Secundo reſpondetur diſting. Antec. in humanis dignitas meriti ſumitur ex dignitate extrinſeca perſonæ, vt à circunſtantia cognita, & volita, concedo Antec. vt à conditione, & diſpoſitione ſe tenente ex parte perſonæ merentis, nego Antec. & Conſeq. Cum enim miles ſe ipſum ſubijciat, & laboribus, & periculis belli, voluntas militandi reflectitur ſupra ipſum operans cum omnibus qualitatibus, & circunſtantijs, quas habet: & ita reſpicit ex parte obiecti nobilitatem, & dignitatem extrinſecam perſonæ merentis, & quo maior eſt dignitas, eo actus militis eſt magis bonus, laudabilis, & maiori prẽmio dignus. Et idem dicendum eſſet de homine, qui eſſet filius Dei adoptivus per extrinſecã denominationem, ſi hanc dignitatem, & extrinſecam circunſtantiam cognoſceret: nam tunc ſe Deo ſubijciendo, & humiliando offeret actum magis laudabilem, & maiori præmio dignum, quam efficeret alius, qui non eſſet filius adoptivus Dei. Sed iam ſupradiximus, quod in præſenti non loquimur de dignitate perſonæ, vt ſe tenet ex parte obiecti reflexi per modum circunſtantiæ volitæ, & cognitæ, ſed loquimur de dignitate perſonę, vt eſt conditio, vel diſpoſitio, vel ratio formalis adęquata ſe tenens ex parte merentis, quatenus eſt principium activum meriti; & hæc dignitas ſe tenẽs ex parte ptincipij activi nequit dignificare actum meritorium, niſi active influat in illud, & nequit in illud activè influere, niſi ſit dignitas intrinſecè exiſtẽs in ipſo merente, quia nullus activè operatur per extrinſecas denominationes filij adoptivi, amati, & dilecti, vt latè oſtẽdimus, quia per denominationes iſtas extrinſecas nullus activè efficit actiones meritorias: & conſequenter niſi ponatur in homine intrinſeca dignitas gratiæ ſanctificantis, quæ poſsit activè influere

in

in operationes, non poſſunt in ipſo eſſe merita condigna gloriæ.

1203 Sed obijcies, quod miles nobilis æqualiter pugnans plus meretur, quam plebeius, etiam ſi ignoraret ſuam nobilitatem, nam ſi ipſa eſſet nota præmianti, apud ipſum meretur præmiũ nobilium, v. g. habitum ordinis militaris, quẽ plebeius æqualiter pugnans non meretur: ergo in humanis dignitas meriti ſumitur a dignitate extrinſeca perſonæ, non vt à circunſtantia cognita, & volita, ſed vt à diſpoſitione, & conditione ſe tenente ex parte merentis. Reſpond. negando Ant. Nam plus meretur miles nobilis cognoſcens ſuam nobilitatem, quã ipſam ignorans, nam voluntariè, & liberè vitam, & perſonam in republica magis æſtimabilem exponeret laboribus, & vitę periculis; quod ſolum materialiter facit ignorans ſuam nobilitatem, & ita ignorans ipſam non meretur de cõdigno præmium nobilium, etiam apud prę̃miantem cognoſcentem eius nobilitatem: nam modo humano, & libero nihil amplius facit, quam miles plebeius. Poſſet tamen remunerator vltra condignũ tribuere ipſi præmium nobilium, quia in re tale prę̃mium eſt ipſi proportionatum; quod tribuere nõ poteſt militi plebeio, quia eſt ipſi improportionatum, niſi fortè diſpenſando in lege, aut faciẽdo ipſum nobilem, in quo ipſum præmiaret vltra condignum: nam de cõdigno miles nobilis, & plebeius ſolum merentur ſtipendium cõmune deſignatũ per legẽ.

Poſſet etiam dici, quod meritum militis nobilis, & plebei ſunt intrinſecè æqualia; verũtamen nobilis meretur prę̃mium nobilium, non vero plebeius, quia vterque meretur præmiũ proportionatũ ſibi per legẽ, & præmiũ deſignatum nobiliũ eſt proportionatum reſpectu vnius, non vero reſpectu alterius: & ita inę̃qualitas ſolum ſe tenet ex parte perſonarum pertinẽtiũ ad diverſas hyerarchias, quibus deſignata ſunt præmia diverſa pro diverſitate perſonarũ. In quo poteſt ſuſtineri opinio Cardinalis de Lugo, ſupra reiecta propter eius vniverſalitatem, quia ſcilicèt vniverſaliter negat dignitatem perſonæ, ſivè intrinſecam, ſivè extrinſecã refundere dignitatẽ, & valorem in actũ meritorium, quod probabiliter defenſari poteſt, loquendo præcisè de dignitate extrinſeca conſtituente perſonam in ſuperiori hyerarchia, cuĩ per legem detur præmium ſuperioris hyerarchiæ, quia ita expedit ad bonum polyticum Regni, aut reipublicæ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm homo in gratia conſtitutus poſsit mereri vitam æternam de condigno?

1204 MEritum condignum dicitur, quod tribuit verum ius ad prę̃mium conſequẽdum, & quia ius eſt obiectum iuſtitię, merito condigno ex iuſtitia debetur præmium, & ita meritum condignum innititur iuſtitiæ: meritum vero congruum innititur liberalitati, & miſericordiæ, & quia iuſtitia reſpicit æqualitatem, meritum condignum etiam dicit æqualitatem cũ præmio. Vnde ad ipſum duæ cõditiones requiruntur, prima eſt, quod habeat verũ ius iuſtitiæ in ordine ad præmium: ſecũda eſt, quod habeat æqualitatem cũ ipſo, & ita artic. 1. oſtendimus contra P. Vazquez meritum condignum nõ pertinere ad materiam gratitudinis, ſed ad materiam iuſtitiæ, & conſequenter meritum condignum dicere verum ius iuſtitiæ reſpectu prę̃mij vitæ æternæ, non quidem iuſtitiæ commutativæ, ſed diſtributivæ, habentis tamen modum aliquem commutativæ: & ita ſolum modo reſtat agendum de æqualitate meriti condigni cum præmio vitæ æternæ.

Omiſsis tamen erroribus hæreticorũ Luthæranorum, & Calviniſtarum negãtium bonis operibus veram rationẽ meriti reſpectu vitę ęternæ, inter Catholicos prima ſententia aſſerit bona opera hominis iuſtificati non eſſe meritoria de condigno vitæ æternę, quæ ſententia attribuitur Durando, Ariminenſi, Burgẽſi, Marſilio, Alberto Pigio, & alijs. Quos tamen non recedere à cõmuni ſententia exiſtimant alij, quia per meritum de cõdigno intelligunt non ſolũ meritum iuſtitiæ, ſed meritum de toto rigore iuſtitiæ, quod non innititur gratiæ præmiãtis, & obligat præmiãtẽ ad ipſum remunerandũ: in quo ſenſu etiã nos negamus meritum de cõdigno, quia merita noſtra ſunt dona gratiæ Dei, & ab eius gratia dignificantur, & ita meritum noſtrum innititur gratiæ præmiantis præſuppoſitivè. Et artic. 1. diximus, quod etiam

ſuppoſi-

ſuppoſita divina promiſsione, & pacto dandi præmium, Deus non poteſt obligari à iure noſtrorum meritorũ ad reddendum præmium, ſed præcisè obligatur ex vi ſuæ promiſsionis, & ordinationis, & pacti, quo reddit debitum nulli debens. Vnde in præſenti ſolum agimus de merito iuſtitiæ non vero de merito de toto rigore iuſtitiæ, quod ſolum conceditur Chriſto Domino.

Secunda vero, & communis Theologorum ſententia cum D. Thoma cõcedit in homine iuſtificato meritum de condigno reſpectu vitæ æternæ propter rationem D. Thomæ in argumento *Sed contra*, quia videlicèt id, quod redditur ſecundum iuſtum iudicium, videtur eſſe merces condigna; ſed vita æterna redditur à Deo ſecundum iudicium iuſtitiæ, iuxta illud 2. Timoth. cap. 4. in reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ: *Quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex*: ergo homo meretur vitam æternam de condigno, cum merces cõdigna non tribuatur ex iuſto iudicio niſi condignè merenti ipſam. Confirmat. 1. Quia Trident. Seſſ. 6. cap. 16. & Can. 32. definit iuſtos verè mereri vitam æternã; ſed verè mereri eſt propriè mereri, nam quod eſt improprie tale, & metaphorice, non eſt verè tale, ſicut Chriſtus non eſt verè Leo, ſerpens, nec petra: ergo iuſti propriè merentur vitam æternam; ſed meritum verè, & proprie tale eſt meritum condignum: nam meritum de cõgruo eſt improprie tale, vt ait D. Thom. in 4. diſt. 15. quæſt. 1. art. 1. qla. 4. ergo iuſti de condigno merentur vitam æternam. Confir. 2. Quia meritum condignũ dicitur, ratione cuius homo eſt dignus præmio; ſed iuſtus propter bona opera ex gratia facta eſt dignus vita æterna, iuxta illud 2. ad Theſalonicenſ. cap. 1. *Vt digni habeamini regno Dei, pro quo & patimini*: ergo iuſtus per bona opera, poteſt mereri de condigno vitam æternam.

1205 Sed difficultas in hac materia procedit ex primo, & tertio argumento D. Thomę, quia ſcilicèt Apoſtolus ad Rom. 8. ait: *Non ſunt cõdignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Vbi aſſerere videtur paſsiones Sanctorum Martyrum non eſſe meritorias de condigno gloriæ futuræ. Et ratio ſuffragatur, quia illud meritum videtur eſſe condignum, quod æquatur mercedi, ſed nullus actus præſentis vitæ poteſt æquari vitæ æternæ, quę eſt vltimus finis, & excedit Dei dilectionẽ, ſicut vltimus finis excedit media: ergo iuſtus viator non poteſt per gratiam mereri vitam æternam de condigno. In ſolutione huius argumenti variant Theologi, nam Scotiſtæ, & Nominales diſtinguunt in actu meritorio bonitatem moralem intrinſecã deſumptam ex obiecto, & circunſtantijs à valore, & æſtimatione morali proveniente ex divina voluntate, & acceptatione: & attenta bonitate morali actus non eſt condignus vitæ æternæ, quia non æquatur cum ipſa. Et de paſsionibus Sanctorum præcisè conſideratis quantum ad bonitatem moralẽ dicit Apoſtolus, quod non ſunt condignæ in ordine ad futurã gloriam. Si vero cõſideretur actus meritorius ſecundum valorem, quem habet ex divina voluntate determinante, quod talis actus habeat valorem ſufficientem, & æqualem reſpectu vitę æternę, ſic actus eſt meritorius de condigno, & habet æqualem valorem cum vita æterna; exiſtimant enim, quod ſuppoſita bonitate morali actus, quod talis actus habeat magnum, vel parvum valorem, dependet ex divina voluntate, acceptatione, & pacto, aut promiſsione, ſicut quod moneta habeat magnum, vel parvum valorem, aut nullum, pendet ex volũtate Regis determinantis valorem monetę: & ſimiliter in certamine eo ipſo quod brabium proponatur celerius currenti, quãtumvis brabium ſit prætioſum, in velociſſimo curſu eſt ſufficiens valor, & dignitas reſpectu illius, quamvis, ſecluſo certamine, per ſe expectatus talis curſus nõ eſſet dignus tanta mercede. Et ratio eſt, quia valor meritorius non eſt aliquod phyſicum, & reale inhærens actui meritorio, ſed eſt quid morale conſiſtens in humana æſtimatione, quę circunſtantijs extrinſecis ſępè augetur: ergo maximè augeri poteſt ex divina ordinatione, & impoſitione.

Si autem ex hoc inferatur, quod homo abſque gratia in pura natura per opus bonum pure naturale etiam minimum poſſet de condigno mereri vitam æternam, ſi Deus vellet quod talis actus haberet condignum valorem reſpectu vitæ æternæ, concedunt Conſequentiam, loquendo

quendo de potentia abſoluta; negant tamen de potentia ordinaria, quia Deus non ordinaret de facto, quod opera bona naturalia eſſent de condigno meritoria vitæ æternæ: ex hoc tamē ſequitur, quod dum Concilia, & Patres dicunt, quod homo vigore naturæ, aut per vires naturæ ſine gratia non poteſt mereri vitam æternam, loquuntur de impotentia proveniente ab extrinſeco præcisè ex defectu divinæ ordinationis. Quod maximè favet errori Pelagianorum, qui aſſerebant in homine ſine gratia non eſſe defectum virium, aut virtutis ad efficiendū opus meritorium vitæ æternæ; quod inconveniens ſufficit ad recedendum ab hac ſententia, nam Concilia, & PP. probant homines ſine gratia non poſſe mereri vitam æternam, non ex defectu divinę ordinationis, ſed ex defectu virium & virtutis internæ: quia licèt liberū arbitrium non fuerit extinctum per peccatum originale, fuit tamen viribus attenuatum, nam per peccatum fuit homo privatus gratia, & iuſtitia originali, & ita nō habet virtutem, & vires intrinſecas ſufficientes ad merendum vitam æternam ſine gratia, vt docet Concilium Tridentinum Seſſ. 6. cap. 1 & 16. & Can. 1. 2. & 32.

1206 Secundo reijcitur, quia etiam hæc ſententia maximè favet errori Lutheranorum, & Calviniſtarum, qui fatentur, quod Deus ordinavit, & promiſsit dare vitam ęternam, non quidem otioſis, aut malè agentibus, ſed laborantibus in vineâ Domini, & ratione huius promiſsionis, & ordinationis acceptat bona opera iuſtorum, & tribuit ipſis coronam gloriæ: & ita non negant valorem extrinſecum operum, quem concedunt Scotiſtæ, cum hic valor nihil aliud ſit, quam divina ordinatio, promiſsio, & acceptatio, quam concedunt hęretici. Negant vero dari gloriam à Deo propter intrinſecam bonitatem, & dignitatem bonorum operum, quæ digna non eſſe vitę æternę probantur ex illo Apoſtoli: *Non ſunt condignæ paſsiones huius temporis, &c.* Et ita aſſerunt opera iuſtorum non eſſe meritoria de condigno vitæ æternę, quod conſtat ex verbis hæreticorum, quæ adducit P. Vazquez diſput. 214. cap. 15. ſed Scotiſtæ, & Nominales etiam aſſerunt Deum tribuere coronam gloriæ iuſtis bene operantibus non propter intrinſecam condignitatē bonorum operum, ſed propter ſuam ordinationem, & promiſsionem, ratione cuius bona opera appellantur extrinſecè condigna gloriæ: ergo maximè favet hæc ſententia errori prædicto.

Reſpondent, quod hæretici totam rationem meriti adæquatè ponunt in divina ordinatione, & promiſsione, nam aſſerunt omnia opera iuſtorum eſſe peccata; Scotiſtæ vero & Nominales ſolum aſſerunt, quod partialis ratio meriti, & dignitatis ipſius ſumitur ex divina promiſsione, adæquatè vero ſumitur ex bonitate morali intrinſeca operis, & ex divina promiſsione, & acceptatione. Sed hæc ſolutio non videtur ſufficiens, nam aliqui ex hæreticis admittebāt in iuſtis bona opera, quæ Deo placent, & eſſent meritoria alicuius præmij ſpecialis, & temporalis; & tamen negabāt talia opera Deo grata habere dignitatem ſufficientem ad promerendum vitam æternam, vt refert Soto lib. 3. de natura, & gratia cap. 8. §. *Secūda ſolutio*, & Medina hic, §. *Sed videamus*, Vazquez diſput. 213. num. 1. & 3. Belarm. lib. 5. de iuſtificat. cap. 1. Vnde iſti hæretici non conſtituebant valorem operis meritorij adęquatè, & totaliter in divina acceptatione, aut promiſsione, ſed partim in bonitate morali actus, & partim in divina acceptatione, aut promiſsione.

Tertio reijcitur ratione adducta articulo antecedenti, quia ſcilicèt valor, & dignitas meriti debet ab intrinſeco ipſius merentis provenire; ſed valor extrinſecus ex divina ordinatione proveniens non provenit ab ipſo merente, ſed ſolum à Deo acceptante: ergo iſte valor extrinſecus nequit conſtituere meritum de condigno. Mai. probatur primo, quia de ratione eſſentiali meriti eſt procedere voluntariè, & libere, & vitaliter ab ipſo merente; ſed meritum eſſentialiter conſtituitur per ſuum valorē, ratione cuius eſt dignum præmio: ergo valor conſtituens meritum debet ab ipſo merente provenire. Secundo probatur, quia mereri eſt aliquid facere in commodum, vel obſequium alterius, ſed homo non agit id, quod ab extrinſeco advenit ipſi ab eius operatione, ſed id, quod procedit ab intrinſeco ipſius, cum de ratione actionis, & effectus ipſius ſit provenire ab agente: ergo valor, & dig-

nitas

nitas operis, ratione cuius homo meretur præmium, debet ab intrinseco ipsius merentis provenire. Tertiò probatur, quia mereri est se movere ad præmiũ consequendum, & sibi ius acquirere ad eius assequutionem; sed homo non se movet, nec sibi ius acquirit per id, quod habet ab extrinseco, nam in ordine ad id, quod habet ab extrinseco mere passivè se habet, & velut inanime quoddã, nec sibi acquirit ius, sed ipsum recipit ab extrinseco: ergo. Quarto probatur, quia merens se ipsum facit dignũ præmio, & se ipsum disponit ad præmium cõsequendũ: at si dignitas, & valor meriti proveniret ab extrinseco, merens non faceret se ipsum dignum præmio, sed fieret dignus solum à Deo tribuente valorem, & dignitatem meriti, sicut solum à Deo infundente gratiam fit homo dignus gloria, vt hæreditate. Similiter si valor, & dignitas meriti præcisè proveniret ab extrinseco, merens non se ipsum disponeret, sed solum à Deo disponeretur ad præmium consequendum, nam meritum disponit ad præmium ratione sui valoris, & dignitatis, & merẽs disponitur ab eo, à quo provenit dignitas, & valor meriti, & consequenter si non proveniret ab ipso merente, sed à Deo, merens non se ipsum disponeret, sed solum à Deo disponeretur: ergo dignitas, & valor meriti debet ab ipso merente provenire.

1207 Confirmatur, & explicatur. Quia merens per id, quod facit in obsequium præmiantis debet movere eius voluntatem ad præmium conferendum, & ideò meritum pertinet ad genus causæ efficientis moralis, quia cognitum, & propositum præmianti movet eius volũtatem, vt vellit propter meriti valorem, & dignitatem conferre præmium, quod de merito vnius hominis in ordine ad alium concedunt vniversi Theologi: de merito vero hominis in ordine ad Deũ negat Enriquez de Villegas controvers. 12. de prædestinat. cap. 5. solum concedens meritũ causalitatem dispositivam cum D. Thom. 1. part. quæst. 25. art. 5. & Scoto in report. in 1. dist. 41. quæst. 1. §. *De argumento*, quia nec meritum, nec aliquod bonum creatum potest movere, aut inclinare divinam voluntatem. Ex quo infert non dari in Deo decretum executivum dandi coronã gloriæ post prævisa merita, quod licèt sit probabile, probabilius tamen est inter Thomistas, & Scotistas, quod detur tale decretum executivum, & quod merita possunt movere, & inclinare divinam voluntatem, non primario, & ratione sui, sed secundario, & ratione divinæ bonitatis, ita vt merita amata à Deo propter divinam bonitatem etiam ratione divinæ bonitatis moveant Dei voluntatem, vt vellit in exequutione conferre præmium, vt diximus in tract. de Voluntate Dei, & D. Thom. q. 29. de veritate articulo 6. causalitatem meriti reducit etiam ad genus causæ efficientis. Iuxta quam sententiam merens per suam operationem, nequit etiam secundario movere voluntatẽ præmiantis ad præmium conferendum, si valor, & dignitas talis meriti nõ provenit ab ipso merente, quia nullum agẽs movet aliud, nisi per id, quod provenit ab ipso agente, & merens ratione valoris, & dignitatis suę operationis movet voluntatem præmiantis: ergo valor, & dignitas sui meriti debet ab ipso merente provenire, & non præcisè ab extrinseco.

Confirmatur secundo. Quia licèt divina ordinatio, promissio, vel acceptatio requiratur ad meritum condignum per modum necessariæ conditionis, vt supra diximus, non tamen vt ratio formalis tribuens merito valorem, aut dignitatẽ, sed hæc convenit actui ratione bonitatis, & valoris, quæ habet ab ipso merente. Quod cõstat à simili in peccato, quod vt mereatur in actu secundo pœnã æternam, requirit divinam ordinationem, ob cuius defectum peccata dæmonum, & damnatorum non merentur in actu secundo pœnam æternam; & tamen divina ordinatio non est ratio formalis tribuens peccato dignitatem pœnæ, sed dignitas pœnæ convenit peccato ratione suæ malitiæ intrinsecæ. Et è contra constat similiter in actu contritionis, cui promissa est à Deo remissio peccatorũ, & iustificatio; & tamen divina ordinatio, & promissio non tribuit contritioni valorem condignum in ordine ad remissionem peccatorum, & iustificationem, alias ipsam meretur de condigno, & homines non gratis iustificarentur, quod damnat Tridentinum Sess. 6 cap. 8. ergo valor meriti formaliter non provenit ex divina ordinatione, aut acceptatione, sed

ſed eſt aliquid intrinſecum in actu meritorio proveniens ab ipſo merente.

Ex quo ſolvitur fundamentum contrariæ ſententiæ. Valor enim monetæ nõ eſt valor actionis vitalis, voluntariæ, & liberę ſed cuiuſdam rei, quæ eſt artefactum, & inſtrumentum publicum ad cõtractus, & commutationes rerum pecunia æſtimabilium: & ita eius valor debet proveniré à volútate extrinſeca Principis, quamvis debeat ſupponere in moneta aliquem valorem intrinſecum ratione materiæ: & ita nõ requiritur, quod valor monetę proveniat à poſſidente, & tribuente ipſam pro alia re. Valor vero meriti debet neceſſariò provenire ab ipſo merente, nam eſt valor vitalis, voluntarius, & liber, quo merens ſe ipſum facit dignum præmio.

1208 Sed dices, quod etiam valor laboris, quem apponit mercenarius miniſter, vel officialis in ſuo opere, quamvis ſit valor actionis vitalis libere, & voluntariæ, provenit ab extrinſeco ex lege, aut conſuetudine. Sicut enim Rex poteſt taxare prætia rerum, & valorem pecuniæ, ita etiam taxare poteſt valorem, & prętium humani laboris exhibiti in obſequium alterius, & de facto conſtat in ſtipendio deſignato Regis conſiliarijs, miniſtris belli, & iuſtitiæ, & cathedras regentibus: ergo à fortiori poteſt Deus ſua ordinatione taxare laborem cuiuſcumque operis meritorij.

Reſpondetur negando Antec. Nam in labore humano exhibito in commodum, & obſequium alterius totus valor provenit ab ipſo merẽte, & quia iſte valor eſt prętio, & pecunia æſtimabilis; & tamẽ quoad nos nõ eſt determinatus, nec cognitus gradus talis valoris, nec pecunia, quæ ipſi debet correſpondere, ideò ad vitandas fraudes Rex, conſuetudo, aut periti in arte taxant, & determinant pecuniam debitam pro tali labore; per hãc tamen taxationem non tribuunt valorẽ, & dignitatem prędicto labori, ſed valor præſupponitur, & ſolum declaratur tali taxatione. Similiter dicimus, quod actus virtutis gratia informatus habet valorẽ intrinſecum provenientem ab ipſo merente, quod in actu primo ſufficiens eſt ad beatitudinem promerendam; dependet tamen à divina ordinatione, tãquam ex conditione, quod in actu ſecũdo mereatur beatitudinẽ, & poſſet Deus ordinare, quod ipſam non mereretur in actu ſecundo, ſed mereretur aliud præmium, aut nullum, quia eſt ſupremus dominus omnium: hac tamen ordinatione tribuere non poteſt valorem ſufficiẽtem operi meritorio, nam talis valor eſſentialiter petit procedere ab ipſo merente.

Ad exemplum de bravio propoſito velotius currenti reſpondetur eſſe falſum, alias nulla promiſsio ſub cõditione operis meritorij poteſt eſſe prodiga, & quælibet impleta conditione obligaret ex iuſtitia commutativa; quod tamen eſt falſum, nam promittens prodige meretrici pro vſu corporis nõ tenetur impleta cõditione adimplere promiſsũ quoad exceſſum, vt tener Soto, Ledeſma, Mercado, Salon Bañez, & Emmanuel Rodriguez apud P. Sanchez lib. 1. de matrimonio diſput. 14. num. 1. Et ſi Rex velotius currenti in ſtadio promitteret in matrimonium ſuam vnicam filiam Regni hæredem, non teneretur adimplere promiſſum, nec velitius currens mereretur de cõdigno tale præmium, ſed aliud proportionatum, maius tamen, quam deberetur curſui extra certamẽ, nã in certamine augetur præmiũ propter periculũ amittendi præmium poſt laborem adhibitum, & patiẽdi dedecus, ſi ab alio vincatur. Et ſimiliter quamvis Deus promittat habenti contritionem remiſsionem peccatorum, contritio tamen non meretur de condigno tale præmium: vnde ſola promiſsio, & ordinatio non ſufficit ad tribuendum valorem condignum operi.

Ad rationem contrariam negandum eſt etiam, quod valor meritorius non ſit aliquid phyſicum, & reale inhærens actui meritorio, ſed præcisè quid morale conſiſtens in humana exiſtimatione, quia vt dictum eſt iudicium, vel exiſtimatio prudentum non tribuit valorem merito, aut rebus pecunia æſtimabilibus, ſed ſupponit valorem, & ipſum declarat, & determinat quoad nos. Nec obſtat, quod valor ſæpius augeatur circunſtantijs extrinſecis. Quia valor non cõvenit labori humano, aut alijs rebus abſolute, ſed cõparativè ad commodum, vtilitatem, vel neceſsitatem alterius, quod variatur ſe-

cundum diuersas circunstantias; nam quod in vna occasione, aut tempore est alteri vtile, commodum, necessarium, vel raro, & cum magno labore invenitur in alia occasione tale, non est, quod arguat valorem esse extrinsecum, sed respectivum, & connotare aliquod extrinsecum; sicut ego vno tempore sum similis, & æqualis alteri, & alio dimisimilis, & inæqualis, precisè per eius mutationem, cum tamen æqualitas, vel similitudo non sit denominatio extrinseca. Vnde in omnibus rebus venalibus valor est intrinsecus, quamvis secundum diuersas circunstantias varietur; moneta vero vltra valorem intrinsecum materiæ habet aliquem valorem extrinsecũ ex Principis ordinatione: & in merito ordo ad circunstantias cognitas, & volitas intrinsecus est, & mutatis circunstantijs intrinsecè variatur meritum.

Sententia D. Thomæ proponitur.

1209 ALIA via incedit D. Tho. in hoc articulo dicens, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest, vno modo secundum quod procedit ex libero arbitrio: alio modo secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substãtiam operis, & secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest esse ibi condignitas gloriæ propter maximam inæqualitatem, sed est ibi congruitas propter quandam æqualitatem proportionis: videtur enim congruum, vt homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis, & de merito sic accepto, & passionibus Sanctorum sic consideratis secundum earum substantiam, vt procedunt ex libero arbitrio, loquitur Apostol. dicens: *Quod non sunt condignæ, &c.* vt ait D. Thom. ad primum. Et hæc consideratio, & distinctio maximè apparet in actu meritorio virtutis naturalis imperato à charitate; nam hic actus secundum suam substantiam, vt procedit præcisè ex libero arbitrio, est naturalis, & habet maximam inæqualitatem cum vita æterna: & consequenter secundum hanc cõsiderationem nequit esse condignè meritorius ipsius. Adhùc etiam in actu virtutis supernaturalis, qui etiam est supernaturalis secundum suã speciem, invenitur hęc distinctio, & cõsideratio, scilicèt quatenus talis actus supernaturalis convenit cũ actu mere naturali in ratione communi, & generica in obiecto materiali, sic enim non explicat supernaturalitatem. Quę ratio communis sæpius à D. Tho. appellatur substantia actus: & consequenter secundum hanc considerationem nequit actus charitatis mereri de condigno vitam æternam propter maximam inæqualitatem, quam habet eum ipso.

Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium de condigno vitę æternæ, sic enim valor meriti attenditur secundum virtutẽ Spiritus Sancti moventis nos in vitam ęternam, secundum illud Ioannis cap. 4. *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternã.* Nam Spiritus Sãctus est fons, cuius aquę, id est, effectus saliunt in vitam æternam. Attenditur etiam præcium operis secũdum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud ad Rom. cap. 8. *Si filij, & hæredes.*

Sed adhùc integra manet difficultas rationis dubitandi, quia meritum etiam vt procedit ex motione, & gratia Spiritus Sancti non æquatur cum vita æterna: nam visio beata, & amor beatificus etiam procedunt ex gratia, & ex motione Spiritus Sancti, in quo conveniunt cũ merito, & vlterius visio beata excedit in perfectione quamcumque operationem meritoriam, vt certum est in doctrina D. Thomæ, & in opinione Scoti amor beatificus excedit in perfectione amorem viatoris, cum ille sit æternus, & iste temporalis, ille tollat potentiam peccãdi, nõ vero iste, & ille sit vltimus finis, non vero iste: ergo actus meritorius etiam vt procedens à gratia, & motione Spiritus Sancti, nequit ex condigno mereri vitam æternam.

1210 Respõdet D. Th. hic ad 3. quod gratia Spiritus Sãcti, quã in præsenti habemus, & si non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen

ſemen arborum, in quo eſt virtus ad totam arborem, & ſimiliter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui eſt ſufficiens cauſa vitę æternæ, vnde dicitur eſſe pignus hæreditatis æternæ 1. ad Corinth cap. 1. & ita meritum, vt procedit à gratia, & virtute Spiritus Sancti inhabitantis, & moventis hominem ad conſequutionem vitæ æternæ, in virtute continet totam vitam æternam, quare iſta æqualitas virtualis ſufficit ad meritum condignum vitę æternæ.

Sed hæc ſolutio non videtur ſufficiens, quia ad condignitatem meriti, requiritur, quod valor moralis meriti adæquetur in æſtimatione morali cum valore præmij, ad hoc enim non ſufficit æqualitas virtualis; nam qui furatus eſt plantam, & eius fructum, non ſatisfacit condigne, reſtituendo granum ſeminis, virtute continens totam plantam, & fructum. Gratia autem viatoris, & merita, quamvis in virtute contineant vitam æternam, in morali tamen æſtimatione prudentum non adæquat vitam æternã, cum omnes iudicent vitam æternam eſſe finem vltimum, cuius gratia homines laborant, vt ipſum conſequantur, & finis vltimus in morali æſtimatione excedit media: vnde Apoſtolus ad Rom. cap. 4. ait: *Quod momentaneum eſt, & leue tribulationis noſtræ ſupra modum in ſublime æternæ gloriæ pondus operatur in nobis.* Et D. Auguſtinus in Pſalm. 93. ait: *Quantũ laborem damus, quodamodo vnam ſiliquã ad percipiendum theſauros ſempiternos.* Et eodem modo loquuntur omnes alij SS. PP.

Confirmatur hoc. Quia dignitas intrinſeca meriti gratia informati poſſet à Deo remunerari de condigno alio minori prẹmio, quam ſit vita æterna: ergo dignitas talis valoris non adæquatur cum vita ęterna, nam quod adæquatur cum minori, nequit eſſe æquale maiori. Antecedens probatur: nam ſi Deus ordinaſſet remunerare opera Sanctorum non vita æterna, ſed aliquo præmio accidentali, vt dixerunt aliqui de bonis operibus Angel. Doct. vſque ad diem iudicij, talia opera non mererentur vitam æternam, ſed illud prẹmium accidentali: ergo tali præmio accidentali, quod minus eſt vita ęterna, manerent talia merita de condigno remunerata.

Reſpondetur ſolutione huius argumenti diviſos eſſe Theologos, aliqui enim aſſerunt inter meritum gratia informatum, & præmium vitæ æternæ eſſe æqualitatem ſecundum moralem valorem, & æſtimationem, quia valor moralis meriti conſiſtit in virtuali continentia vitæ æternæ: & ita meritum gratia informatum continens virtualiter vitam æternam tantum moraliter æſtimatur, quantum æſtimatur vita æterna. Ita Lorca, Gregorius Martinez, Vazquez, & Illuſtriſſimus Araujo, qui etiam addit gratiam, & merita etiam in perfectione phyſica excedere vitam æternam, quia exiſtimant gratiam eſſe perfectiorem viſione beata, quod probabiliter defenſavimus in tractatu de Gratia.

1211 Hic tamen modus dicendi diſplicet, quia plus æſtimatur finis vltimus, quam media, licèt virtualiter contineant finem, cum valor eorum reſultet ex virtuali continentia finis, quia *propter quod vnumquodque, & illud magis*: ſicut magis æſtimatur ſalus, quam medicamenta virtualiter continentia ſalutem: & ita plus æſtimatur vita æterna, quam merita ipſam virtualiter continentia. Quod autem gratia ſit perfectior viſione beata, eſt ſolum probabile, & oppoſitum etiam defenſavi in tractatu de gratia, & hæc quæſtio impertinens eſt ad prætens, quia comparatio in præſenti fit inter meritum procedens à gratia, & inter viſionem Dei, procedentem etiam à gratia, non vero inter gratiam, & viſionem ſecundum ſe: & in hac comparatione viſio Dei eſt perfectior merito. Loquimur etiam in præſenti de vita ęterna, & de beatitudine, non præcisè vt dicit viſionem Dei, ſed vt dicit ſtatum omnium bonorum aggregatione perfectum, proùt ſic enim cadit ſub merito, & beatitudo quoad ſtatum in omnium ſententia eſt perfectior gratia viatoris, nam includit etiam ipſam gratiam, vt perfectam, vt conſummatam, & ideò D. Thom. 1. 2. quæſt. 113. articulo 9. dicit, quod abſolute donum gloriæ eſt maius, quam donum gratię iuſtificantis impium.

Alij vero dicunt, quod meritum con-

dignum, & vitam ęternam non datur æqualitas quantitatis, nec in perfectione phyſica, neque in valore, & æſtimatione morali, ſed ſolum datur æqualitas proportionis, vt expreſsè docet D. Tho. in 2. diſt. 27. quæſt. 1. art. 3. & in 3. diſt. 18. quæſt. 1. art. 2. & in 4. diſt. 26. quæſt. 1. art. 1. qla. 2. & 1. Corinth. 3. lect. 2. & 2. Corinth. cap. 4. lect. 5. Et ſequuntur ipſum Capreolus, Caietan. Sotus, Serra, & alij, quia in meritis remunerandis per iuſtitiam diſtributivam non requiritur ęqualitas quantitatis, ſeù aritmethica cum premio, ſed ſufficit proportionalis, & Geometrica. Aliquando enim cõtingit, quod in diſtributione beneficiorum tribuatur alicui beneficium excedens eius merita, quæ inferiori manerẽt condigne remunerata, ſi concurreret ex oppoſitoribus alius magis dignus: & aliquando merita excedunt beneficiũ, nam habent condignitatem, & maiorem valorem comparative ad beneficium. Vnde ſi vacaret, & eſſet diſtribuendum, & ipſi daretur, in tali diſtributione ſalvaretur iuſtitia diſtributiva, dum magis digno ex operibus datur maius beneficium, & minus digno datur minus, quia ſalvatur tunc ęqualitas proportionis, licèt nõ ſalvetur ęqualitas quãtitatis. Deus enim remunerat merita noſtra, non per iuſtitiam diſtributivam, vt oſtenſum eſt art. 1. & conſequenter non requiritur, quod inter meritum, & præmium vitæ æternę detur æqualitas quantitatis, ſed ſufficit æqualitas proportionis, quia maior gloria datur magis digno, & minor minus digno. Et idem dicendum eſt de merito peccatorum, quia inter peccatum, & pœnam non datur ęqualitas quantitatis, ſed proportionis, cum maius malum ſit malum culpæ, quam malum pœnæ. Vnde D. Thom. in 4. diſt. 46. quæſt. 2. art. 2. qla. 2. ad 1. ait: *Vel dicendum, & melius, quod æqualitas iſta inter culpam, & pœnam proportionalis eſt, non æqualitatis: Vnde attendenda eſt non ſecundum comparationem pœnæ ad culpam, ſed ſecundum proportionem duorum peccantium ad duas pœnas, vt ſcilicèt qui plus peccavit, plus puniatur, & ſecundum quod exceditur in peccato, ſic excedatur in pœna.* Vnde condignitas demeriti non dicit æqualitatem aritmethicam cum pœna, vt exiſtimant contrarij, ſed ſolum dicit ęqualitatem proportionis.

1212 Iuxta hanc ergo ſententiam diſtinguendum eſt Antecedens, ad condignitatem meriti remunerandi ex iuſtitia commutativa requiritur, quod valor meriti adæquetur in æſtimatione prudentum cum valore præmij, concedo Antecedens: ad condignitatem meriti remunerandi ex iuſtitia diſtributiva, nego Antec. & Conſequentiam. Vnde iſta particula *de condigno* eſt valde æquivoca, nam vt applicatur ſatisfactioni, & merito remunerando ex iuſtitia commutativa, dicit æqualitatem quantitatis; & vt applicatur beneficio gratuito digno antidorali remuneratione, dicit inferioritatem beneficij comparativè ad remunerationem; & vt applicatur merito remunerando ex iuſtitia diſtributiva, præſcindit ab æqualitate, vel in æqualitate præmij, vt autem applicatur de merito pœnæ, dicit exceſſum ſupra pœnam.

Ad confirmationem reſpondetur, quod valor operis meritorij dupliciter conſideratur, vno modo in actu primo ex ſe ſufficienti ad merendum præmiũ; & ſic non requirit divinam ordinationem, aut promiſsionem præmij, & reperitur in bonis operibus beatorum, & animabus purgatorij: & actus meritorius ſecundum hanc conſiderationem, vt eſt gratia informatus, nequit remunerari adęquatè de condigno alio præmio inferiori vita æterna, nam ſola beatitudo eſt præmium ſolum virtutis, vt ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 2. articulo 2. ad 1. Et 2. 2. quæſt. 131. artic. 1. ad 2. Aliomodo conſideratur valor operis meritorij in actu ſecundo, & quoad efficaciam, quatenus actualiter eſt meritorius: & ſi perſeveret, habet efficaciam ad infallibiliter præmium conſequendum, quia ſupponit divinam ordinationem, & promiſsionem, tanquam conditionem. Si autem non ordinaſſet bona opera gratia informata ad beatitudinem, ſed ad aliud præmium inferius, talia merita manerent condigne remunerata præmio inferiori quantum ad valorem, & dignitatem meriti in actu ſecundo, & quo ad efficaciam, non vero quoad valorem talis actus in actu primo, & quoad ſufficientiam.

1213 Sed inſtabis, quia ad condignitatem meriti vitæ æternæ non ſufficit

ęqua-

æqualitas proportionis? ergo requiritur æqualitas quantitatis, vel in perfectione phyſica, vel in valore, vel in eſtimatione morali. Antecedens probatur, quia æqualitas proportionis cum præmio etiã reperitur in merito de congruo: ergo non ſufficit ad meritum de condigno, quod requirit maiorem æqualitatem, quam meritum de congruo. Antecedẽs probatur, quia duplex æqualitas proportionis conſideratur in hac materia, alia inter hominẽ merentem, & Deum præmiantem, quia ſicut homo merens ſecundum ſuam virtutem operatur in obſequium Dei, ita Deus operatur ſecundum ſuam virtutem, & largitatem remunerando hominem merentem; & æqualitas hæc proportionis ſufficit ad meritum de congruo, non vero ad meritum de condigno, vt expreſsè docet D. Thom. in hoc art. quia congruum videtur, vt homini operanti ſecundum ſuam virtutem Deus recompenſet ſecũdum excellentiam ſuæ virtutis. Et ita hęc æqualitas proportionis reperitur in actu meritorio ſecundum ſuam ſubſtantiam, & vt procedit ex libero arbitrio, & ſolum hic adducitur à D. Tho. ad oſtendendum, quod inter Deum, & hominẽ merentem, & inter patrem, & filium datur quidam modus iuſtitię commutativæ, quia hæc iuſtitia conſtituit æqualitatem inter dantem, & recipientem; & quia inter Deum, & creaturam, patrem, & filium nequit dari æqualitas quantitatis, quia Deo, & parentibus æqualia reddere non poſſumus: ideò inter ipſos ſolum datur æqualitas proportionis, & quidam modus iuſtitiæ commutativæ, inſufficiens tamen ad ſalvandum in Deo iuſtitiam commutativam, quæ eſſentialiter requirit æqualitatẽ quantitatis inter dantem, & recipientem, & inter datum, & receptum, vt explicat D. Tho. in 4. diſt. 46. quæſt. 1. artic. 1. qla. 1. Alia vero æqualitas proportionis eſt inter duos homines merentes, & duo præmia, quia ita ſe habet magis merens ad maius præmium, ſicut minus merens ad præmium minus, & ita ſe habet magis peccans ad maiorem pœnam, ſicut minus peccans ad minorem; & hanc æqualitatem proportionis reſpicit iuſtitia diſtributiva, non tamen ſufficit ad meritum condignum, quia ſalvatur etiam in merito de congruo; vt patet in iuſtificatione impij, nam vnuſquiſque recipit gratiam ſanctificantem ſecundum propriam diſpoſitionem, vt ait Tridentinũ Seſsione 6. cap. 7. Et ita in infuſione gratiæ ſanctificantis ſervatur æqualitas geometrica, & proportionis, quia magis ſe diſponenti datur maior gratia, & minus ſe diſponenti datur minor. Et ita ſe habet magis diſpoſitus ad maiorem gratiam, ſicut minus diſpoſitus ad minorem; & tamen diſpoſitus ad iuſtificationem non meretur de condigno gratiam, ſed ad ſummum ſolum de congruo: ergo nulla æqualitas proportionis ſufficit ad conſtituendum meritum condignum vitæ æternę, & ad diſtinguendum ipſum à merito de congruo.

Reſpondetur hoc argumentum convincere ad meritum condignum non ſufficere quamcumque æqualitatẽ proportionis; ſed illam, quæ includit æqualitatem virtualem meriti, cum præmio, quæ virtualis æqualitas reperitur in merito de condigno, non vero in merito de congruo, quod nec formalem, nec virtualem æqualitatem dicit cum præmio. Cæterum hæc virtualis æqualitas non arguit formalem æqualitatem aritmethicam meriti ad præmium, ſivè in perfectione phyſica, ſivè in eſtimatione morali, quia cauſa moralis meritoria non debet eſſe ita perfecta, & eſtimabilis, ac eius effectus, cum eius effectus ſit finis meriti: & conſequenter inter meritum, & præmium formaliter ſolum datur æqualitas proportionis cum æquali virtualitate, quę eſt æqualitas cauſæ adæquatæ cum ſuo effectu, reſpectu cuius eſt effectus in genere cauſæ finalis. Sicut ſemẽ eſt cauſa adæquata arboris in genere cauſæ efficientis inſtrumentalis, & arbor eſt cauſa adæquata ſeminis in genere cauſæ finalis; & hanc ſolam adæquationem virtualem in ratione cauſæ, & effectus concedit Oviedo inter meritum condignum, & præmium, & ita in re ſequitur noſtram ſententiam, quamvis dicat, quod ſequitur primam ſententiam.

Secundo reſpondetur, quod ad meritum remunerandum ex iuſtitia diſtributiva ſufficit æqualitas proportionis inter duos homines merentes, & duo præmia, ſuppoſita tamen proportione merentis in ordine ad præmium, &

ſuppoſito, quod præmium ſit bonum commune diſtribuendum inter partes communitatis; vt autem diximus in art.præcedenti,homo non eſt proportionatus ad præmium vitæ æternæ, niſi per gratiam præſuppoſitam, nec vita æterna computatur inter bona communia, niſi ratione charitatis,quæ eſt amicitia cum Deo,& amicitia facit,quod ea, quæ ſunt amicorum,ſint communia. Suppoſita vero gratia,& charitate in homine omnia eius opera ex gratia,& charitate prouenientia ſunt merita de condigno vitæ æternæ,quãvis nõ habeãt æqualitatẽ quãtitatis cũ gloria, ſed ſolũ æqualitatẽ proportionis, nam ad iuſtitiam diſtributivã non requiritur ęqualitas quantitatis, ſed ſufficit æqualitas proportionis. In infuſione autem gratiæ iuſtificantis quamvis Deus obſervet æqualitatem proportionis inter gratiam,& diſpoſitiones,& aliquem modum iuſtitiæ, vt ait D. Tho. 1. p.q.21.art.4.ad 1.non tamen ſupponitur ex parte hominis iuſtificandi proportio cum gratia tanquã cum præmio, ſed potius ſupponitur improportio propter peccatum,ratione cuius impio debetur privatio gratiæ: nec ſupponitur, quod gratia facta ſit bonum commune diſtribuẽdum inter amicos,cum impius iuſtificãdus potius ſit Dei inimicus. Vnde diſponens præcedẽtes iuſtificationem ex parte operantis non habent proportionem cum gratia,& conſequenter non poſſunt ipſam mereri de condigno. Quæ ſolutio in re coincidit cum præcedenti, nam eo ipſo quod actus bonus procedat à viatore,vt Deo grato, & amico Dei,informatur gratia,& charitate,& habet æqualitatem virtualem,& adæquationem cauſalitatis moralis cum vita æterna. Quod ſolum probant argumenta, quæ adducit Lorca, & ita neceſſarium non eſt ipſa proponere.

1214 Secundo inſtabis, quia præmium correſpondens noſtris meritis nõ ſolum eſt beatitudo formalis, ſed etiam obiectiva,quæ eſt ipſe Deus; ſed merita noſtra gratia informata non poſſunt habere æqualitatem formalem, vel virtualem cum ipſo Deo, qui eſt infinitus per eſſentiam,& à nulla cauſa poteſt dependere,vnde Geneſis 15. dixit Deus ad Abraham: *Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis.* In qua nimietate explicatur exceſſus huius mercedis, aut præmij reſpectu meriti humani: ergo merita noſtra non poſſunt eſſe condigna ad præmium beatitudinis. Nec valet dicere, quod licèt merita noſtra nequeant habere aliquam æqualitatem cum ipſo Deo ſecundum ſe, benè tamen cum ipſo, vt finito modo viſo, & conſequuto: & ſolum eſt merces, aut præmium,vt finito modo viſus, & conſequutus. Nam contra eſt, quia Deum eſſe viſum, & conſequutum finito modo, quæ eſt denominatio extrinſeca proveniens à viſione Dei,non eſt ratio formalis, conſtituẽs Deum in ratione præmij, & mercedis, ſed ſolum eſt conditio applicans præmium merenti; ratio vero formalis conſtituens Deum in ratione præmij eſt ſua infinita bonitas, nam ratione ipſius eſt vltimus finis ſatiativus appetitus humani, & beatitudo obiectiva. Sicut enim in creatis ratio formalis finalizandi non eſt apprehenſio bonitatis finis, ſed ipſa bonitas finis: ita in Deo ratio formalis finalizandi vltimo, & ſatiandi appetitum humanum non eſt apprehenſio, aut aſſequutio finita, ſed infinita eius bonitas, quæ Deũ conſtituit in ratione vltimi finis, & beatitudinis obiectivæ. Quod etiam conſtat ex eo, quod præmiũ beatitudinis ſupernaturalis eſt obiectum ſpei theologicę; ſpes autem theologica quamvis reſpiciat Deum, vt videndum, & aſſequendum,non tamen ita quod viſio, & aſſequutio finita ſit ratio formalis obiecti ſpei, ſed ſolum conditio: alias obiectum formale ſpei eſſet aliquid creatum,& finitum, & non eſſet virtus theologica. Vnde Deus habens in ſe infinitã bonitatem eſt prędmium beatorum, quãvis ab ipſis modo finito conſequatur; ſed nullum meritum adæquari poteſt formaliter, aut virtualiter cum bonitate infinita Dei: ergo nullum meritum poteſt eſſe condignum reſpectu boni æternæ beatitudinis.

Confirmatur. Quia ſi Deus poſſet eſſe præmium condignum beatorum, quia finito modo vnitur, & vnitur per modum ſpeciei impreſſæ, & expreſſæ, etiam perſona Verbi Divini hypoſtaticè vnita humanitati poſſet eſſe præmiũ condignum meriti alicuius purę creaturæ;& ita antiqui PP. ſaltem de potentia abſoluta potuiſſent mereri de condigno Verbi Incarnationem,quia etiam perſona Verbi modo finito vnita eſt humanitati

tati, & proùt vnita reduplicativè eſt aliquid finitum,& limitatum, quod poteſt cadere ſub merito condigno puræ creaturæ,quod concedere abſurdum eſt.

Reſpondetur hoc argumentum etiam probare,quod Chriſtus Dominus nō meruit nobis de condigno beatitudinem obiectivam,quia licèt eius meritum fuerit infinitum moraliter,non tamen adæquavit infinitatem divinæ bonitatis,quæ eſt infinita per eſſentiam, & infinite excedit meritum Chriſti. Vnde reſpondēdum eſt iuxta ſolutionem datam, & ad replicam nego Antecedens, ratio enim formalis conſtituens præmium in ratione præmij, & mercedis non eſt divina bonitas ſecundum ſe, ſed reduplicativè proùt conſequuta, apprehenſa, & vnita finito modo, quia Deus habet rationem præmij,& mercedis ſecundum illam rationem,ſecundum quam poteſt eſſe effectus meritorum, cum meritum ſit cauſa efficiens moralis præmij; Deus autem ſecundum nullum prædicatū ſibi intrinſecum poteſt eſſe effectus meritorum,nā quidquid eſt in Deo,eſt Deus,ens à ſe,& non ab alio: vnde D. Th. 1.p.q.23.art.5. ait: *Nullus fuit ita inſanæ mentis, qui diceret merita eſſe cauſam diuinæ prædeſtinationis ex parte actus prædeſtinantis.* Et conſequenter Deus ſolum poteſt eſſe præmium, merces, & effectus meritorū, vt apprehenſus,& cōſequutus finito modo,ſub qua ratione dicit aliquid extrinſecum finitum,& limitatum. Et ad primā probationem Anteced. reſp. concedendo Deum in ratione vltimi finis, & beatitudinis obiectivæ formaliter conſtitui per divinam bonitatem infinitam per eſſentiam,& vnionem, vel apprehenſionē finitam divinæ bonitatis eſſe ſolum conditionem,quia ipſa ratio vltimi finis, & beatitudinis obiectivæ eſt obiectum formale viſionis beatæ, & amoris beatifici, & ratio formalis conſtitiva obiecti nequit eſſe ipſe actus ab illa ſpecificatus. Et ſimiliter bonum non vltimum, ſed vlterius ordinatum ad finem,vt bonum vltimum,ſicut viſio beata ordinatur ad Deū, nequit formaliter conſtituere finem vltimum. Alia tamen ratio eſt de Deo, ſi conſideretur in ratione præmij, & mercedis,ſic enim debet per aliquid cauſabile à meritis creatis conſtitui, quod neceſſariò debet eſſe aliquid creatum, vnde ratio vltimi finis, & beatitudinis obiectivè ſolum materialiter,& ex parte ſubſtracti coincidit cum ratione vltimi præmij,& mercedis beatorum.

Ad ſecundam reſpondetur, quod obiectū formale ſpei theologicæ eſt Deus vt vltimus finis,& vt beatitudo obiectiva conſequenda per divinā omnipotentiā auxiliantē, ſecundū quā rationem Deus dicit bonitatem increatam, non tamen eſt obiectum formale ſpei reduplicativè, vt eſt præmium meritorū; nam ſpes poteſt eſſe in homine non habente merita, ſicut erat in animabus puerorum circūciſorum,quæ erant in ſinu Abrahæ, & in anima purgatorij illius,qui per totam vitam fuit in peccato mortali, & in inſtanti mortis iuſtificatus eſt per Sacramentum Pœnitentiæ cum ſola attritione,qui etiam dum vixit,habuit ſpem abſque vllo merito. Ad cōfirmationem nego ſequelam,quia licèt vnio hypoſtatica ſit aliquid finitum,eſt tamen ordinis ſuperioris habens æſtimabilitatem moralem infinitam, quæ virtualiter contineri non poteſt in gratia,& meritis puræ creaturæ, & conſequenter nulla pura creatura poteſt ipſam de condigno mereri,& reſpectu cuiuſvis puræ creaturæ eſt præmium improportionatum. Viſio autem Dei virtualiter, & radicaliter cōtinetur in gratia,& in merito gratia informato, & conſequenter eſt præmium proportionatum, & cadere poteſt ſub merito condigno puræ creaturæ.

1215 Iuxta ſententiam autem aſſerentem meritum non eſſe cauſam efficientem moralem præmij,ſed ſolum reduci ad genus cauſæ diſpoſitivæ, quatenus diſponit moraliter ſubiectum, & ipſum facit dignum viſione beata,& vnione eſſentiæ divinæ per modum ſpeciei impreſſæ, & expreſſæ,quod non eſt habere aliquam cauſalitatem reſpectu Dei, ſed reſpectu ſubiecti, ad modum quo lumē gloriæ diſponit intellectū ad vnionem eſſentiæ divinæ per modū ſpeciei impreſſæ,abique aliqua cauſalitate reſpectu Dei,vt ait D. Th. 1.p.quæſt.12.artic.5. poteſt concedi quod ipſe Deus eſt merces,& præmium meritorum ratione ſuæ bonitatis increatæ, & infinitæ, quamvis connotet in obliquo tanquam effectū viſionē,& aſſequutionem finitam intellectus creati. Qua ſententia ſuppoſita poteſt dici primo quod meritum noſtrū eſt cōdignū reſpectu vitę æternę, quę

conſiſtit in viſione Dei, non vero in ipſo Deo viſo, niſi ſolum cauſaliter iuxta illud Ioannis 17. *Hæc eſt Vita æterna, vt cognoſcant te ſolum verum Deum*, reſpectu vero obiectivæ beatitudinis, & vltimi finis *qui* meritum noſtrum non eſt condignum, & ratione huius mercedis, & præmij dicitur Deus præmiare vltra condignum: & S. Thom. in hoc articulo ſolum de vita æterna, non vero de beatitudine obiectiva, ſeù vltimo fine loquitur.

Secundò poteſt dici noſtrum meritum eſſe condignum reſpectu ipſius Dei, vt eſt vltimus finis, & beatitudo obiectiva, quia licèt gratia, & meritum ipſa informatum non contineat in virtute ipſum Deum tanquam effectum, continet tamen ipſum virtualiter tanquam cauſam præcipuam gratiæ, & meritorum, & beatitudinis formalis: cauſa enim virtualiter continetur in ſuo effectu proprio, qui eſt formalis participatio ipſius, ſicut gratia eſt formalis participatio naturæ diuinæ, & etiam continetur in effectu, quæ eſt motio virtuoſa ipſius agẽtis reſpectu finis ab ipſo intenti, ſicut eſt motio Spiritus Sancti habitantis, & mouentis hominem ad conſequutionẽ vltimi finis. Hæc autem continentia ſufficit ad meritum condignum vltimi finis, & beatitudinis obiectivę, ſuppoſito, quod meritum non ſit cauſa præmij, quia vt diximus in ſecunda ſolutione argumenti præcedentis, ſuppoſita proportione merentis in ordine ad præmium, & quod præmium ſit bonum commune diſtribuendum inter inferiores, ad meritũm cõdignũm ſufficit æqualitas proportionis, & non requiritur æqualitas quantitatis: & talis proportio reperitur inter meritum gratia informatum, & beatitudinem obtevam, & vltimum finẽ ratione virtualis continentiæ in gratia, & meritis: nam conſideratur beatitudo obiectiva, & vltimus finis, vt eſt bonum noſtrum cauſaliter, & proùt ſic virtualiter continetur in effecto, quem cauſat in beatis, & proût ſic contẽtum habet proportionem cum meritis. Hæc ſolutio videtur D. Thom. 1. Corinth. cap. 3. lect. 2. nam explicans illa verba: *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuũ laborem*, docet: *Hæc merces eſt ipſe Deus iuxta illud Geneſis cap. 5. Et merces tua multa nimis, & Iſaiæ cap. 28. In illa die erit Dominus exercituum corona gloriæ, & ſcutum exultationis populo ſuo.* Et vlterius addit, quod illa particula *ſecundum ſuũ laborem* non deſignat æqualitatem quãtitatis laboris ad mercedem, ſed æqualitatem proportionis, vt ſcilicèt vbi eſt potior labor ſit portior merces. Quod loquendo de mercede, quæ eſt ipſe Deus, debet intelligi cauſaliter, quia ſcilicèt in eo, qui plus laboravit, cauſat maiorem beatitudinem formalem, nam Deus ſecundum ſe nequit eſſe potior magis reſpectu vnius, quam reſpectu alterius.

Rurſus arguit ex communi axiomatè Theologorum: Deus præmiat vltra condignum, & punit citra condignum: ergo merita noſtra non ſunt condigna præmio æternæ beatitudinis. Pro cuius explicatione ſit.

An Deus præmiet vltra condignum?

1216 HOC Theologorum proverbium contemnunt Vega, & P. Oviedo, quia vnde emanaverit, neſcitur, quod facile ſcirent iſti Magiſtri, ſi legiſſent M. Sentent. in 4. diſt. 46. cum Caſiodoro dicente, quod in omnibus operibus Dei inveniuntur ſimul iuſtitia, & miſericordia iuxta illud Pſalmi 24. *Vniuerſæ viæ Domini miſericordia, & veritas*: & præcipuè relucet in ipſo miſericordia iuxta illud Pſalmi 144. *Et miſerationes eius ſuper omnia opera eius.* Ex quo infert M. Sentent. quod Deus etiam in punitione damnatorum exercet miſericordiam, puniendo citra condignum, quod non eſſe alienum à mente Auguſtini oſtendit, quia S. Doctor admittit, quod illud Pſalm. 76. *Nunquid obliniſcetur miſereri Deus, aut continebit in ira ſua miſericordias ſuas?* extendatur etiam ad damnatos, ita vt manente ira Dei circa damnatos, non contineat Deus miſericordias ſuas; non æterno ſupplicio finem dando, vt dicebant hæretici, ſed levamen adhibendo, vel interponendo cruciatibus: quam doctrinam M. ſequuti ſunt vniverſi Theologi. Et quod Deus puniat citra condignum explicat Div. Thom. ibi quæſt. 2. art. 2. qla. 1. ad 1. ita vt intelligatur de condignitate peccati ſecundum ſe; non vero ſuppoſita mitigatione, & taxatione pœnæ facta citra condignum per divinam miſericordiã; cum enim peccatum habeat gravitatem infini-

infinitam, aut ſuperioris ordinis, ex ſe meretur anihilationem peccatoris, & conſequenter pœnam in acerbitate excedentem pœnam damnatorum, ſed divina miſericordia ipſam mitigavit, infligendo minorem pœnam. Et ita abſolutè punit citra condignum cum condignè poſsit infligere maiorem pœnam; ſuppoſita vero laxatione, & mitigatione pœnæ, non punit citra condignum, ſed pœnam taxatam infallibiliter infligit: iuxta illud Matth. cap. 5. *Non exhibis inde, donec reddas noviſsimum quadrantē.* Quando dicitur in Scriptura, quod Deus reddit vnicuique ſecundum opera ſua, & Apocalip. cap. 18. *Quantum glorificavit ſe in deliciis ſuis, tāto date illi tormentum, & luctum*, non datur intelligi, quod ſit æqualitas quantitatis inter culpam, & pœnam, ſed quod eſt æqualitas proportionis, ſuppoſita mitigatione divinæ miſericordię, iuxta quam magis peccanti dabitur maior pœna, & minus peccanti levior, vt ibi exponit D. Thom.

De remuneratione meritorum eſt maior difficultas, nam P. Suarez hic cap. 31. ita conatur exponere prædictū axioma, vt in re ſit falſum, proùt ſonat. Sed Magiſter ibi etiam docet, quod Deus in remuneratione meritorum non ſolum exercet iuſtitiam, ſed etiam miſericordiam, iuxta illud Pſalm. 102. *Qui coronat te in miſericordia, & miſerationibus*: & conſequenter hac ratione Deus punit citra condignum, & etiam præmiat vltra condignum. Et ita tenent S. Thomas, S. Bonaventura, S. Albertus, Alenſis, Scotus, Durandus, & cæteri Theologi. Quod confirmant ex illo Lucæ cap. 6. *Date, & dabitur vobis: menſuram bonam, & confertam, & coagitatam, & ſuperefluentem dabunt in ſinum veſtrum.* Vnde Cirylus in Catena D. Thom. ait: *Quod autem ampliori manu recompenſationem accipimus à Deo, qui largiſluè donat diligentibus eum, oſtendit ſubdens menſuram bonam.* In quibus verbis rationem, qua vſus eſt D. Thomas, aſsignavit, quia ſolum magnitudini divinæ bonitatis, & miſericordiæ, & liberalitatis congruit, vt ſic ſuis amicis ipſum diligentibus non ſolum tribuat id, quod ipſis ex iuſtitia debetur, ſed etiam largiſluè donet, & ampliori manu aliquid ſuperaddat: vt videmus etiam in Regibus humanis, qui ſuis amicis plus donant, quam mereantur, quia ſic decens eſt Regiæ magnitudini.

Nec obſtat, quod teſtimonia adducta Sacræ Scripturæ poſſunt aliter exponi. Quia vt docet D. Thom. 1. p. quæſt. 1. artic. 1. cum D. Auguſt. ſub eadem litera S. Scripturæ poſſunt cōtineri plures ſenſus literales fidè Catholica credendi; & credi non poteſt, quod intelligentia omnium Scholaſticorum, prędictis locis adhibita non ſit ſenſus literalis, nam Theologi Scholaſtici ſolū vtuntur Sacra Scriptura in ſenſu literali, nam ex hoc ſolo ſenſu poteſt trahi argumentum, vt cum D. Auguſt. docet ibi Angelicus Præceptor ad primū: ac proinde negare, quod Deus præmiat vltra condignum contra communem ſententiam Scholaſticorum hoc deducentium ex Sacra Scriptura eſt in fide periculoſum.

1217 Difficultas autem eſt in explicando verum ſenſum prædicti axiomatis, proùt deducitur ex Sacra Scriptura. Theologi varias adhibent explicationes: prima eſt, quod Deus primiat vltra condignum, quia vltra condignitatē intrinſecam meriti præmiat, licet non vltra extrinſecam, quia meritum ex gratia, & libero arbitrio non habet dignitatem intrinſecam reſpectu præmij, vt eſt vita æterna; ex acceptatione tamen, & ordinatione Dei habet valorem condignum extrinſecum reſpectu talis præmij. Ita Scotus in 1. diſt. 17. quæſt. 2. cui ex parte accedit M. Gregorius Martinez aſſerens, quod meritum vltra condignitatem, & valorem intrinſecum à gratia provenientem habet vlterius valorem extrinſecum provenientem à pacto, & ordinatione Dei; & conſideratum ſecundum vtrumque valorem, tàm intrinſecum, quàm extrinſecū habet ęqualitatem cum præmio, & non remuneratur vltra condignum: conſideratū vero ſecundum valorem intrinſecum nō adęquat præmium vitæ æternæ, & ſic Deus vltra condignum remunerat.

Sed hic valor extrinſecus meriti, ſivè totalis, ſivè partialis ſupra manet impugnatus. Et ipſo gratis admiſſo, non ſalvatur veritas prædicti axiomatis, nam ad ipsū verificandum requiritur, quod Deus in remuneratione meritorum ſecundum ordinem executionis præmiet vltra cō-dignum, nam præmiare dicit executionem præmij, quæ ſupponit merita in executione; ſed merita in executione

po-

poſita ſupponuntur cum toto ſuo valore, ſivè intrinſeco, ſivè extrinſeco: ergo ſi ſuppoſitis meritis in executione cum toto valore Deus tribuit præmium æquale, & condignum, & nō ſuperaddit aliquid amplius, in executione non præmiat vltra condignum, ſed iuxta condignum, quamvis enim præſuppoſitivè valor meritorum proveniat ex gratia Dei, ſivè extrinſeca, ſivè intrinſeca, ratione cuius ipſa vita æterna dicitur gratia in radice, quamvis ſit corona iuſtitiæ iuxta expoſitionem D. Auguſtini datam art. 1.

Confirm. Nam quod Deus præmiet vltra condignum, infertur ex eo, quod etiam in remuneratione meritorium, nō ſolum relucet opus iuſtitiæ, ſed etiam miſericordiæ, & liberalitatis, vt dictum eſt; at ſi Deus in executione tribueret præmium ſolum æquale, & condignum attento valore tàm intrinſeco, quam extrinſeco operis, in remuneratione meritorum reluceret opus iuſtitiæ tribuēdo æquale præmium debitum, non tamen actus miſericordiæ, & liberalitatis, cum nihil tribueret ſuis amicis vltra debitū ex iuſtitia, quamvis præſuppoſitivè in collatione meritorum Deus exerceret miſericordiam, quia merita noſtra ſunt dona gratiæ Dei: ergo ad ſalvandum Deum præmiare vltra condignum requiritur, quod vltra totam condignitatē meriti, tam intrinſecam, quàm extrinſecam, & vltra præmium debitum, aliquid ſuperaddat ex liberalitate, & miſericordia, ſicut enim Deus in executione non puniret citra condignum, ſi redderet totam pœnam debitam gravitati peccati, & nihil pœnæ gratis remiteret, ita non præmiaret vltra condignum in executione, ſi ſolum præmium debitum redderet, & nihil amplius ex ſua largitate, & miſericordia ſuperadderet. Et certè Scotus in 4. diſt. 46. quæſt. 4. in fine videtur reformaſſe ſuam ſententiam: nam explicans illud Apoſt. cap. 18. *Quantum glorificavit ſe in deliciis ſuis, tantum date illi tormentorum*, ait: *Quod tantum, & quantum non nominant æqualitatem quātitatis, ſed proportionis, hoc eſt, quod qui plus ſe inordinate glorificavit, quam alius, ſecundum proportionem ſimilem plus alio puniatur, ſicut licèt præmium excedat meritum, qui plus alio meruit, plus proportionabiliter præmiatur.* Vbi eodē modo loquitur de ſupplicio, & præmio, ſicut etiam D. Thom. ex quo deſumpſit ſolutionem.

1218 Secunda ſententia, ſeù explicatio eſt, quod Deus præmiat vltra condignum bona opera conſiderata præciſe ſecundum ſubſtantiam, vt procedunt ex libero arbitrio, quia proùt ſic nō merentur gloriam de condigno, vt ait Div. Thomas in hoc articulo; non tamen præmiat vltra condignum, ſi conſiderētur vt informata gratia, & charitate. Sed hæc expoſitio eodem vitio laborat, quia Deus in executione præmiat bona opera ſecundum totum valorem, quem habent ex gratia, & bonitate morali: vnde ſi ſolum tribuit præmium debitum, & condignum bonis operibus ſecundum totum valorem, in remuneratione meritorum ſolum exercet actum iuſtitiæ, non vero liberalitatis, & miſericordiæ.

Tertia expoſitio eſt, Deum præmiare vltra condignum, eo quod præmium vitæ æternæ excedit formaliter merita noſtra in quantitate, etiam informata gratia, nam meritum eſt temporale, & amiſsibile, præmium vero inamiſsibile, & æternum, & intenſio, vel acerbitas paſſionum huius vitæ non adæquat intēſionem gaudij beatorum; merita vero in virtute adæquant præmium vitæ æternæ, & proùt ſic non remunerantur vltra cōdignum. Quæ etiam expoſitio ſimili vitio laborat, quia meritum de condigno in virtute continet æternitatem præmij, & intenſionem gaudij beatifici, quod ſufficit, vt ipſi iuſto debeatur æternitas, & intenſio beatitudinis: & conſequenter Deus tribuendo primium hoc, exercet actum iuſtitiæ, non vero actum liberalitatis, præmiando vltra condignum, & debitum.

1219 Quarta expoſitio eſt, quod Deus præmiat vltra condignum, intra latitudinem tamen iuſtitiæ, quia Deus potuit intra latitudinem iuſti præmij minori gloria condigne remunerare merita; nihilominus tamen voluit iuſtis promittere menſuram bonam, & ſuperfluentem intra latitudinem iuſtitiæ menſuræ. Quod ſatis eſt, vt vltra condignum præmium cōferre dicatur, ſicut qui emit aliquid, cum poſsit ipſum mitiſsimo præcio comparare, vellit tamen ſolvere rigoroſum, & ſummum: & ſic dici poteſt vltra condignum, id eſt,

vltra

vltra æqualitatis debitum rem voluiſſe ſolvere. Sed hæc explicatio falſum ſupponit, quia ſicut in rebus venalibus datur valor, & prętium iuſtum, quod dividitur in ſupremum, medium, & infimũ, ita etiam valor meriti, & præmium ipſi debitum habet latitudinem ſupremi, medij, & infimi intra latitudinem iuſtitiæ. Hoc enim contingit in rebus venalibus ratione noſtræ ignorantiæ, quia adamuſim non cognoſcimus valorem rei intrinſecum, & prætium ipſi totaliter adæquatum: & ita iuxta iuſtum prætium ſunt diverſa iudicia, & ſententiæ peritorum in arte, iuxta quas ſententias dividitur iuſtum prętium in ſupremum, medium, & infimum. Deus vero comprehenſivè cognoſcit valorem, & dignitatem meriti, & præmium ipſi totaliter adæquatum, quod tribuit, dum remunerat ex iuſtitia, & de condigno: vnde ſi tribueret prętium inferius, nõ remuneraret ex iuſtitia, & ſi tribueret illud maius, donaret vt indebitum quantum ad exceſſum ex liberalitate, & ex miſericordia. Adhùc tamẽ hoc admiſſo, gratia, & liberalitas Dei eſſet promittere præmium ſupremum bene operanti, cũ poſſet promittere præmium infimum, & iuſtum; cæterum ſuppoſita promiſsione, & pacto, & poſito bono opere, reddere præmium ſupremum eſſet actus iuſtitiæ, non vero miſericordiæ, & liberalitatis, vt P. Suarez fatetur: & conſequenter Deus in executione non præmiaret vltra condignum ex liberalitate, & miſericordia, & in remuneratione meritorũ reluceret iuſtitia, non vero miſericordia.

Sed contra dices, quod Deus punit citra condignum, quia licèt Deus infallibiliter infligat totam pœnam taxatam, potuit tamen infligere maiorem pœnã, quæ etiam eſſet condigna reſpectu peccati: ergo ſimiliter Deus remunerabit vltra condignum, quia licèt præmium taxatum infallibiliter tribuat, potuit tamen promittere præmium inferius, quo de condigno manerent remunerata merita intra latitudinem iuſtitiæ.

Sed reſpondetur negando Conſeq. quia diminutio pœnæ correſpondentis gravitati culpæ, & peccati eſt effectus miſericordiæ Dei, quia licèt punitio peccatoris ſecundum ſe ſit actus iuſtitiæ, vt tamen dicit diminutionem, aut negationem maioris pœnę condignæ, eſt actus miſericordiæ, & punitio citra cõdignũ proveniens ex miſericordia. Tribuere vero maius præmium condignum cum poteſtate tribuendi minus præmiũ, etiã condignum non eſt effectus miſericordiæ, & liberalitatis, ſed præcisè iuſtitiæ, cum ex parte obiecti ſemper reſpiciat prętium debitum ex iure, quod eſt obiectum iuſtitiæ: & ita non verificatur, quod in executione Deus præmiet vltra condignum ex miſericordia, & liberalitate, quamvis promiſsio maioris prętij antecedenter eſſet gratia, & miſericordia Dei potentis promittere minus præmium condignum.

Quinta explicatio eſt, quod Deus præmiat vltra condignum prętio gloriæ accidentalis, quia tribuit beatis plura dona pertinẽtia ad perfectionem accidentalem ſtatus beatifici, ſine quibus poſſet ſufficientiſsime præmiare de cõdigno ipſorum merita, non tamen præmiat vltra condignum præmio gloriæ eſſentialis. Nulla tamen eſt ratio huius diſtinctionis, & ratio, quæ probat Deum præmiare vltra condignum gloria accidentali, etiam probat de gloria eſſentiali, quia ſcilicèt in vtraque remuneratione debet relucere iuſtitia, & miſericordia.

1220 Dicendum autem eſt, quod Deus præmiat vltra condignum quantũ ad maiorem intenſionem gloriæ eſſentialis, & accidentalis, quia ſcilicèt vltra gradus viſionis beatæ, & amoris beatifici debitos ex iuſtitia, & de cõdigno meritis iuſtorum ſuperaddit Deus alios gradus intẽſionis indebitos, & ſimiliter tribuit aliquid gloriæ accidẽtalis vltra gradus debitos, ſervata tamen proportione, ita vt habenti ampliora merita ex liberalitate, & miſericordia plures gradus intenſionis tribuat, quam habenti minora merita; cum enim ratio præmiandi vltra condignum ſit amicitia, & magnitudo Dei, magis amico habenti maiora metita plus liberaliter tribuit, quam minus amico habenti minora merita: & ratione huius proportionis verificatur, quod Deus reddit vnicuique ſecundum opera ſua, & illud 1. Corinth. 9. *Qui parce ſeminat, parce & metet*: cum enim in punitione malorum verificetur, quod Deus reddit vnicuique ſecundum opera ſua, quamvis puniat citra condignum,

vt fatetur Suarez, quia diminutio pœnæ eſt proportionalis, & ita maiori peccatori datur maior pœna, quam minori, cur ſimiliter non ſufficiet ad verificandum, quod Deus reddit vnicuique iuxta opera ſua? Et ſic prædictum axioma intellexerunt D. Thom & cæteri antiqui Scholaſtici, quos hic ſequitur Caiet. Vazquez, Lorca, Monteſinos, Belarminus, & plures alij. Et iuxta hanc explicationem intelligitur teſtim. S. Hilarij in Pſalm. 51. in fine dicentis: *Quia quamvis probabilis per iuſtitiæ operationes vita ipſorum iuſtorum ſit, tamen per miſericordiam Dei plus meriti conſequetur.* Et S. Fulgent. lib. 1. ad Monim. cap. 10. ait: *Quod vita æterna dicitur gratia, & Deus coronat beatos in miſericordia, non ſolum quia merita noſtra ſunt dona gratiæ Dei,* (quæ eſt explicatio S. Auguſt.) *ſed etiam quia tantum ibi gratia diuinæ retributionis exuberat, vt in cõparabiliter & ineffabiliter omne meritum excedat.* Et vtramque explicationem ſimiliter adhibet D. Thom. opuſc. 2. cap. 114. Et loquuntur de præmio eſſentiali exuberante, & excedente merita, cum loquantur de vita æterna, quæ eſt gloria eſſentialis.

Sed contra iſtam explicationem ſolum obijcitur, quod Deum præmiare vltra condignum quantum ad intenſionẽ præmij ſola divina revelatione cognoſci poteſt, de qua revelatione nihil nobis conſtat. Tum etiam quia gratia, & gloria beatorum debent habere æqualitatẽ in intenſione, ad quã ſervandam debet Deus tribuere augmentum gratiæ vltra condignum, quod augmentum deberet dari in hac vita, in qua homo creſcit in gratia; quod tamen videtur falſum, quia eſt cõtra cõmunẽ modũ recipiendi augmẽtum gratiæ, vel ex opere operato per ſacramenta, vel ex opere operantis per actus, quibus homo meretur augmentũ gratiæ & diſponitur ad ipſum recipiendum. Tum etiam, quia D. Thom. in hoc artic. comparat meritum ſemini, & præmium arbori; ſed arbor nõ excedit virtutem ſeminis: ergo nec præmium virtutem meriti. Et ſi dicas D. Thom. ſolũ ponere æqualitatem, & condignitatem cum gloria, non cum omni gradu gloriæ, quod ſuperadditur ad condignum; Contra ſtat, quia ſi quis ſex gradus excedit condignitatem meriti talis gradus non erit de condigno, ſed de congruo; quod tamen eſt falſum; nam omnis gradus gloriæ dignitati operis correſpondet, alias ille exceſſus non erit corona, nec præmium: quod eſt contra ſuppoſitionem axiomatis, Deum ſcilicet remunerare vltra condignum.

Reſpondetur ad obiectionem Deum præmiare vltra condignum inferri ex teſtimonijs Sacræ Scripturæ ſupra adductis iuxta intelligentiam SS. PP. & Scholaſticorum. Ad ſecundam reſpondetur, quod Deus etiam tribuit augmentum gratię vltra condignum, vt ſalvetur æqualitas inter gratiam, & gloriam: & hoc augmentum gratiæ vltra condignum dari in hac vita exiſtimant aliqui. Communis tamen ſententia tenet, quod hoc augmentum gratiæ vltra condignum datur in ingreſſu patriæ, ſed quia tunc exercet Deus opus iuſtitiæ ſimpliciter tribuendo præmium vltimum, & ſimpliciter tale, & ſimul etiam exercet opus miſericordiæ; augmentum vero gratię in via eſt quoddam præmium inter medium, & ſecundumquid, quod datur iuxta diſpoſitionem recipientis, & ita non excedit diſpoſitionem merentis: & conſequenter nequit eſſe vltra condignum; immo augmentum gratiæ debitum actibus remiſsis datur in ingreſſu gloriæ, vt latius dicemus artic. ſequenti. Ad tertiam reſpondetur iuxta ſolutionem ibi datam, & ad replicam reſpondetur, quod talis gradus gratiæ, & gloriæ ſuperadditus ex miſericordia, & liberalitate Dei non eſt corona, aut præmium ſimpliciter, & de condigno, ſed ſecundumquid, & de congruo congruitate extrinſeca deſumpta ex magnitudine divinæ miſericordiæ, & liberalitatis erga eius amicos: & in hoc ſenſu dicitur Deum præmiare vltra condignum.

DVBIVM VNICVM.

An valor meriti ſumatur formaliter ex meritis, & gratia Chriſti Domini?

1221 GRatia Chriſti dicitur, quæ nobis confertur propter Chriſti merita, & talis eſt omnis gratia, quę data eſt hominibus poſt

poſt Adæ peccatũ, gratia vero Dei præcisè dicitur, quæ datur à Deo independenter à meritis Chriſti: & talis fuit in noſtra ſententia gratia primo collata Angelis, & Adamo in ſtatu innocentiæ ante prævisum peccatum originale. Et in præſenti non inquirimus, an ſit maior gratia Dei, quam gratia Chriſti, vel è cõtra gratia Dei collata Angelis primo, & Adamo, quã Chriſti gratia? Sed ſupponimus, quod ſaltim ratione doni perſeverantiæ, quod non eſt datum Adamo in ſtatu innocentiæ, maior eſt in hominibus gratia Chriſti, iuxta illud Ioan. 10. *Ego veni, vt vitam habeant, & abundantius habeant.* Et ad Rom. 5. *Vbi abundavit delictum, ſuperabundavit & gratia.* Et S. Auguſt. de correct. & gratia cap. 11. ait: *Hæc eſt prima gratia, quæ data eſt primo Adamo, ſed hæc potẽtior eſt in ſecũdo Adamo, id eſt, in Chriſto.* Quia tamen in præſenti nõ loquimur de dono perſeverantiæ, ſed de gratia ſanctificante, & auxiliante ad elicienda bona opera requiſita, quæ poteſt eſſe æqualis cũ gratia Dei primo collata Adamo: inquirimus, an ſtante æqualitate gratię in intenſione actus, & cæteris paribus, actus ſit magis meritorius ex eo, quod procedat ex gratia Chriſti, per quam iuſtus efficitur vivum Chriſti membrum. Supponimus autem ex dictis contra hæreticos totam dignitatẽ, & valorem noſtrorum meritorum non deſumi formaliter ex meritis Chriſti noſtris bonis operibus extrinſecè applicatis per fidem, ſed in bonis operibus per gratiam elicitis eſſe valorẽ intrinſecum deſumptum ex morali honeſtate actus, & gratia Dei, qui valor intrinſecus fuit in meritis Adæ in ſtatu innocentię independenter à meritis Chriſti: vnde difficultas ſolum procedit de valore partiali meriti ſupponẽte in bonis operibus gratia elicitis aliquẽ intrinſecum valorem.

Prima ſententia aſſerit merita noſtra aliquem valorem maiorem habere eo, quod procedant ex gratia Chriſti, quam ex noſtra gratia; inter Authores tamen huius ſententiæ ſunt diverſi modi dicẽdi, nam Scotiſtæ negantes bonis operibus à gratia elicitis valorem condignũ, intrinſecum, & adæquatũ cum præmio vitæ æternæ aſſerunt, quod valor cõdignus meritorum partim conſurgit ex bonitate intrinſeca actus, & gratiæ: partim vero ex meritis Chriſti nobis applicatis, cum ratione illorum Deus promittat nobis gloriam, & acceptet noſtra merita, tanquam cõdigna vitę æternæ, quia Trident. Seſſ. 14. cap. 8. loquẽs de bonis operibus, quæ ſunt fructus pœnitentiæ, ait, quod à Chriſto vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur à Patre.

Sed hæc ſententia ſupra reiecta eſt, & teſtimonium Concilij, quo hic frequenter vtuntur Authores huius ſententiæ, non videtur eſſe ad rem, quia Concilium non ait, quod fructus pœnitentiæ habeant vim à Chriſto Domino in genere cauſæ formalis dignificantis opus, ſed ſolum in genere cauſæ efficientis meritoriæ, quod omnes fatentur. Tum etiam quia Concilium ibi non loquitur de merito, ſed de ſatisfactione, quæ eſt pars pœnitentiæ; de quibus eſt diſpar ratio, quia vt dicit D. Thomas 3. p. quæſt. 43. art. 2. ad 1. *Satisfactio cõſiſtit in actu exteriori, ad quem deſumi poſſunt inſtrumenta, inter quæ computantur etiam amici,* & ita vnus poteſt ſatisfacere totaliter, aut partialiter pro alio, & per alium: vnde membra Chriſti ſatisfaciunt per ſuũ caput, & Chriſtus ſatisfacit pro ſuis mẽbris, & conſequenter ſatisfactio noſtra, quæ ſecundum ſe non eſt condigna pro peccato mortali, ſimul coniuncta cum ſatisfactione Chriſti poteſt conflare cõdignam ſatisfactionem. Meritum vero eſt actio perſonalis interna, quam merens debet per ſe ipſum exercere, & ita vnus non poteſt mereri pro alio, aut per alium, aut in capite, vt ſupra oſtendimus: & conſequenter meritum huius nequit reddi condignũ per coniunctionem ad meritum alterius, ſicut homo nequit confiteri pro alio, aut per alium, vt ibi ait D. Thom. Vnde quamvis admiteretur prędicta ſententia in ſatisfactione, neganda eſſet in merito.

Authoritas etiam prædicta non favet Scoto, nam Scotus aſſerens bona opera habere valorem meritorium ex divina acceptatione propter merita Chriſti, non loquitur de acceptatione ſupponẽte bona opera, & præſcientiã ipſorũ, ſed de acceptatione, ordinatione, aut promiſsione divina præcedente elicientiã bonorum operum, vt probat Faber in 3. diſt. 12. Concilium autem dicens, quod per Chriſtũ bona opera acceptãtur à Patre,

tre, loquitur de acceptatione ſupponente ipſa bona opera ab hominibus elicita & à Chriſto oblata Patri; nam Chriſtus non offert Patri noſtra bona opera pure poſsibilia, ſed futura, aut exiſtentia, & hæc bona opera à Chriſto oblata acceptat Pater propter Chriſti ſatisfactionem, ac ſi eſſent ſufficientia ad ſatisfaciendum: cum tamen ratione ſui ſint inſufficientia, vt ait D. Tho. 3. part. q. 85. art. 3. ad 2. & ita Faber inconſequenter vtitur prædicta authoritate ad cõfirmãdam ſententiam Scoti, iuxta quam dicendum eſſet, quod etiamſi Chriſtus nõ veniſſet, opera elicita per gratiam Dei haberent valorem meritorium ex divina ordinatione, aut acceptatione in eo gradu, in quo Deus tunc determinaret ſecundum placitum ſuæ voluntatis: & poſſet determinare, vt haberent maiorẽ valorem, quam modo habent ex meritis Chriſti.

1222 Alij vero dicunt, quod licèt in bonis operibus iuſtorum ſit valor intrinſecus, & condignus, hic tamen valor augetur ex eo, quod opera procedant ex gratia Chriſti, cęteris paribus; nam ratione huius gratiæ iuſti conſtituuntur membra viva Chriſti capitis, & quia paſſiones, & actiones membrorum attribuũtur capiti Chriſto iuxta illud Actorum cap. 9. *Saule Saule quid me perſequeris?* Et 2. ad Corinth. cap. 13. *An experimentum quæritis eius, qui in me loquitur Chriſtus?* Et vniverſaliter ad Galatas cap. 2. *Vivo ego, iam non ego, vivit in me Chriſtus*, ideò meritum noſtrum nõ eſt tàm actio noſtra, quam actio Chriſti capitis in nobis, & per nos: nam veriſsimè dicere poſſumus mereor ego, iam non ego, meretur autem in me Chriſtus, & ita merita noſtra à Chriſto habent condignũ valorem gloriæ æternæ. Ita Caietanus de fide, & operibus cap. 9. P. Suarez lib. 12. cap. 19. Lorca diſput. 47. & M. Gregorius Martinez hic dub. 3. qui addit, quod merita noſtra formaliter, vt procedunt à nobis, vt ſumus membra Chriſti, & ſumus idem cum illo tanquam cum capite, habent valorem infinitum, & merentur de rigore iuſtitiæ.

Quod nihil aliud eſt, quam devorare inconveniẽs, quod videtur ſequi ex hac ſententia. Si enim merita noſtra ſecundũ aliquam conſiderationem dignificantur à meritis, & gratia perſonali Chriſti, cũ hæc habeãt infinitatem moralem, etiam merita noſtra ſecundum aliquam conſiderationem habebunt valorem, & dignitatem infinitam: & conſequenter Deus etiam de ſua potentia abſoluta non poterit præmiare vltra condignum, imo nec de condigno attenta dignitate, & valoe operis, ſed ſolum attenta ordinatione, & taxatione divina, nam meritum habens valorem infinitum meretur omne præmium poſsibile. Vnde quamvis Deus tribueret beatis maiorem gloriã, quam modo tribuit, adhùc non præmiaret vltra condignum. Verum tamen eſt, quod ipſe Martinez ſe poſteà explicat dicens, quod meritum noſtrum ſolum habet infinitatem ſecundum quid, & in ſenſu improprio, & metaphorico. Meliùs tamen eſſet non indigere explicatione, quia Theologi Scholaſtici non debent vti ſermonibus figuratis, metaphoricis, & improprijs, qui dant occaſionem errãdi, vt bene ait P. M. Bañez in proœmio 1. part. circa finem. Cæteri vero defenſores huius ſententiæ negant meritis valorem infinitum, & æquale meritis Chriſti, quia merita noſtra non dignificantur immediatè à perſona Chriſti, ſed à gratia in nobis recepta participante aliquã maiorem excellentiam moralem à Chriſto, finitam tamen, & limitatam. Sicut filius Regis participat aliquam excellentiam à Patre, non tamen æqualem excellentię patris: & Beatiſsima Virgo MARIA participavit ſpecialem excellentiã à Filio, non tamen æqualem dignitati, & excellentiæ IESV Chriſti Filij ſui, & Domini noſtri.

1223 Secunda vero ſententia aſſerit, quod cæteris paribus, meritum nõ eſt maius, aut excellentius, vel meliùs ex eo, quod ſit per gratiam, & merita Chriſti Domini. Ita M. Soto, P. Vazquez, Vega, quos refert, & ſequitur hic Doctor Mõteſinos diſp. 35. num. 5. & 81. Pater Oviedo controv. 5. num. 123. & Illuſt. Godoy diſput. 2. de Incarnat. num. 75. Quæ ſententia mihi probabilior videtur, nam ſuppoſito, quod valor, & dignitas meriti debeat eſſe intrinſeca, & ab intrinſeco proveniens, vt ſupra contra Scotiſtas oſtẽdimus, non apparet, quod merita noſtra habeant aliquem valorem intrinſecum ex gratia, & meritis Chriſti, quod non haberent præcisè ex gratia Dei in ęquali gradu, & cæteris paribus, nam gratia

Dei,

Dei,& Chriſti ſunt æqualis ſpeciei, & ſolum differũt,quod vna datur per Chriſtum,& eius merita,alia vero non, quod non variat intrinſecè gratiam,ſed ſolum extrinſecè. Sicut oculus productus per generationem,& miraculosè reſtitutus per Chriſtum ſunt eiuſdem ſpeciei, & ſolum extrinſecè diſtinguuntur: vnde quod gratia dicatur extrinſecè gratia Chriſti, non eſt ſufficiens ad influendũ aliquem ſpecialem valorem intrinſecũ in merita noſtra,cum denominatio extrinſeca non ſit ratio operãdi, neque iſta extrinſeca denominatio facit homines magis iuſtos,aut ſanctos,aut magis filios, & hæredes Dei,aut magis eius amicos, quia iſtæ denominationes iuſti, ſancti, hæredis,filij, & amici Dei non ſunt denominationes extrinſecæ, ſed denominationes intrinſecę provenientes à forma intrinſeca gratiæ, & charitatis, vt oſtendimus in tract. de Gratia, & Iuſtificat. Effectus autem formalis formæ intrinſecæ augeri non poteſt,niſi augeatur intrinſecè forma,à qua provenit,& conſequenter ſi gratia Chriſti non habet maiorem intenſionem intrinſecam, quã gratia Dei,nequit conſtituere hominẽ magis ſanctum,iuſtum,filium,hæredem, & amicum Dei,& conſequenter nequit augere meritum,ſervata æqualitate cum gratia Dei,& cæteris paribus. Quod amplius conſtabit ſolvendo argumenta contrarię ſententiæ.

1224 Contra noſtram concluſionem arguitur primo. Quia gratia iuſtificans ex eo,quod ſit in nobis per Chriſtum,licèt non ſit maior intenſivè, aut entitate phyſica,tamen habet inde peculiarem dignitatem moralem: ergo ex illa, tanquam ex radice habent opera, quę ex illa manant, quamdam maiorem æſtimationem apud Deum,& conſequẽter etiam habent aliquam maiorem dignitatem meritoriam. Antecedens probatur,quia per gratiam Chriſti iuſti efficiuntur membra Chriſti, & vnum corpus cum ipſo,vt dicitur ad Epheſios cap. 4.& 1. Corinth. cap. 12.& dicuntur fratres Chriſti Domini ad Hebræos cap. 2. & Pſalm. 2.& cohæredes Chriſti ad Roman. cap. 8. ſed ex hac vnione, & ſingulari ſocietate, & quaſi propinquitate cũ Chriſto reſultat in iuſtis aliqua ſingularis dignitas moralis, & ſpecialis ratio, propter quam & Deo amabiliores ſint, & maiori præcio habeantur: ergo. Probatur Minor exemplis, nam filius amici, licèt alias ſit per ſe amatus propter ſpeciales qualitates peculiari modo habitas, ſpeciali modo placet, quia filius amici eſt, & mulier per ſe nobilis,ſi Regi nubat,nobilior redditur,& omnes per tactum ad perſonas ſanctas quãdam ſanctitatem participare cenſentur propter Sanctorum excellentiam,vt patet in ſanctis veſtimentis: ergo etiam iuſti per ſpecialem coniunctionem cum Chriſto, qui à Patre altiori,& ſingulari modo diligitur, participant aliquam excellentiam moralem, ratione cuius ſunt Deo magis grati,& dilecti.

Confirm. hoc. Nam hac ratione docent SS. PP. naturam humanã per vnionem ad Verbum in tota ſpecie,& omnibus individuis fuiſſe peculiari modo nobilitatam, nam vt dicitur ad Hebræos cap. 2. *Quia pueri communicaverunt carni,& ſanguini, & filius Dei participavit eundem*, propter quod non confunditur eos fratres appellare dicens: *Narrabo nomen tuum fratribus meis.* Pſalm. 20. & propter hanc excellentiam naturæ humanæ provenientem ab vnione hypoſtatica non permiſit Angelus adorari à Ioanne Apocalip. cap. 19. & 22. vt ibi notant Ambroſius, Rupertus, Beda, & Magnus Gregorius homil. 8. in Evangelia.

Reſpondetur diſtinguendo Antecedens, gratia habet à Chriſto ſpecialem dignitatem moralem pertinentem intrinſecè ad lineam iuſtitiæ, & internæ ſanctitatis,& amicitiæ Dei, nego Antecedens: exiſtentem extra talem lineam, & pertinentem ad obiectum cultus, & religionis,tranſeat Anteced. & nego Cõſequentiam. Cum enim ſola gratia intrinſeca ſit iuſtitia, & ſanctitas interna conſtituens hominem obiectum divinæ amicitiæ,ſolum augmentum huius gratiæ internæ conſtituit hominem magis iuſtum,ſanctum, & amicum Dei: & conſequenter ſolum hoc augmentum conſtituit hominem magis merentem, & ſolum hoc augmentum eſt principiũ operis magis meritorij. Aliæ vero excellentię extrinſecæ, vel non pertinentes ad iſtam lineam gratiæ internæ impertinenter ſe habent ad augmentum meriti,cum non faciant homines magis iuſtos,alias cæteris paribus magis mereretur

tur Sacerdos, quã Laicus, & magis Episcopus, & magis Romanus Pontifex, qui est Vicarius Christi, & caput Sanctæ Ecclesiæ, ratione cuius extrinsecè dicitur Beatissimus, & Sanctissimus Pater, & est dignus maiori cultu, & veneratione; quod tamen est falsum, nam Romanus Pontifex per actus fidei, spei, & charitatis non magis meretur, quam cæteri iusti, cæteris paribus, quamvis verum sit, quod excellentes in dignitate, & illam cognoscentes magis merentur se humiliando, & exercendo alias actiones, quę reflectuntur supra propriam excellẽtiã: sed tunc non sunt cætera paria, quia humiliatio personæ excellentioris habet maiorem dignitatem moralem desumptam ex maiori dignitate personæ, vt circunstantia cognita, & volita, non vero vt à forma se tenente præcisè ex parte principij meriti, vt supra diximus. Quod autem iustus sit formaliter membrum, & cohæres Christi, supponit iustitiam, & sanctitatem internam, & non auget ipsam intra propriam lineam, sed extrinsecè se habet: & ita non influit specialem valorem in opus meritorium, neque vt conditio se tenens ex parte personæ, & principij merendi, neque vt circunstantia cognita, & volita, cum homo merens non possit certò cognoscere se habere gratiam, & charitatem.

Cum autem instatur, quod ex hac coniunctione cum Christo maximè Deo dilecto iusti redduntur Deo magis grati, & amabiles, sicut in humanis filius amici est magis amabilis. Distinguendũ est Antecedens, redduntur magis grati, & amabiles gratia, & amore amicitiæ, nego Anteced. amore simplicis benevolentię, transeat Anteced. Cum enim per amorem amicitiæ, qui simpliciter dicitur gratia Dei, Deus causet in iustis gratiam internam, & charitatem, qua homo fit Dei amicus, nisi Deus infundat maiorem gratiam, & charitatem internam, non magis amat iustos amore amicabili: nam vt docet D. Tho. 1. p. quęst. 20. art. 3. amor divinus non dicitur maior ex parte actus, sed ex parte effectus, & boni, quod causat in amato. Amore vero simplicis benevolentiæ vult Deus hominibus cętera bona, tàm interna, quàm externa, & iustis tribuit extrinsecam excellentiam, & dignitatem ipsis conuenientem, quia sunt membra, fratres, & cohæredes Christi. Quę excellẽtia impertinenter se habet ad meritum; sicut etiam vult naturæ humanæ, & omnibus hominibus, etiam gentilibus dignitatem, & excellentiam provenientem ex Verbi Divini Incarnatione, vt dicitur in confirmatione argumenti. Quæ tamẽ dignitas, & excellentia nihil conducit ad meritum, nec provenit ex amore amicabili Dei, sed ex amore simplicis benevolentiæ, cum hæc excellentia reperiatur in peccatoribus, & gentilibus. Loquendo vero de amore creato, quo magis diligimus filium amici, est dispar ratio, quia amor creatus amicitiæ nõ causat bonitatem in amato, sed ipsam supponit, & in obiecto primario amicitię supponit bonitatem intrinsecam, in secundario vero extrinsecam derivatam ex bonitate primarij, sicut per charitatẽ diligimus proximos secundario propter divinam bonitatem, extrinsecam tamen; & ita bonitas extrinseca conveniens filio à patre sufficit ad obiectum secundarium amicitiæ, & vt filius à nobis magis amicabiliter diligatur. Amor vero divinus amicabilis non supponit bonitatem obiecti, sed causat bonitatem intrinsecã gratię, & charitatis, ratione cuius homo constituitur obiectum congruum divinæ dilectionis: & ita maior amor amicitiæ debet causare in amato maiorem gratiam intrinsecam, ac proinde sine maiori gratia interna homo nequit esse magis gratus, acceptus, & à Deo dilectus amicabiliter, quamvis denominetur membrum, frater, & hæres Christi.

Secundo respondeti potest, quod licèt gratia Christi habeat aliquam dignitatem moralem ab ipso Christo, non tamen superadditam excellentiæ gratiæ Dei, ita vt gratiam Dei faciat excellentiorem, quia talis excellentia est inferior ad excellentiam gratiæ Dei, & in ipsa eminenter continentur. Sicut enim humanitas Christi eminenter continetur in eius divinitate, & non superaddit divinitati aliquam excellentiam, ratione cuius Christus, aut Deus homo sit perfectior, aut excellentior Deo solo: ita & excellentia, quæ convenit gratiæ Christi ratione suæ humanitatis, quia scilicèt causatur instrumentaliter per Christi humanitatem, & moraliter per merita Christi vt hominis, eminenter continetur

tur in excellentia, quæ convenit gratiæ Dei, quia est formalis, & immediata participatio diuinæ naturæ faciens homines Deos, iustos, sanctos, amicos, & hæredes Dei; ex hoc enim gratia participat excellentiam, & dignitatem immediatè ab ipso Deo, & consequenter continet eminentiori modo excellentiam gratiæ Christi, quæ participatur non immediatè ab ipso Deo, sed mediante humanitate Christi Domini, & à solo Deo immediatè produci absque interventu causæ secundę, aut instrumenti creati maiorē explicat excellentiam, quam produci à Deo mediante humanitate, tanquam instrumento, aut causa secunda, quam excellentiam habuit Adamus supra cæteros homines: & ita ex hac parte videtur excedere gratia Dei gratiā Christi. Vnde dignitas, quę modo convenit iustis, quia sunt membra, fratres, & cohæredes Christi, continetur in excellētia gratię Dei, nec facit iustos magis excellentes, aut dignos, aut eorum opera sunt magis meritoria, aut grata Deo. Sicut Rex Hispanniæ magis excellens nō esset, si cum titulo Regis Castellæ conservaret aliquem titulum communitatis Castellæ, quia excellentia tituli *Communitatis* excellentiori modo continetur in excellētia Regia. Si vero fiat sermo de excellentia extrinseca, quæ convenit naturæ humanæ, & omnibus individuis rationeIncarnationis Verbi Divini, dicendum est, quod hęc nōn continetur in excellentia gratiæ habitualis Dei, quia est ordinis superioris, proveniens ex vnione substantiali humanæ naturæ ad Deum. Gratia vero habitualis Dei solum est vnio accidentalis rationalis naturæ cum Deo. Cæterum, vt dictum est, excellentia naturæ humanæ ratione hypostaticæ vnionis impertinenter se habet ad meritum dignificandum, cum etiam reperiatur in peccatoribus, & Gentilibus.

1225 Secundo arguitur. Quia causa secunda, & inferiora omnia semper recipiunt aliquem influxum à causis primis, & superioribus; sed gratia nostra est quid inferius, & causa secunda respectu Christi Domini, qui est causa prima meritoria, & primum caput totius nostræ iustificationis: ergo nostra gratia recipit ab illo aliquem influxum, & perfectionem, ratione cuius opera procedentia ex gratia Christi digniora sint, & perfectiora, quam si à gratia non derivata à Christo Domino talia opera dimanarent. Min. probatur in imaginativa, quæ à superiori ratione: & in scientia infusa Christi Domini, quæ à scientia beata perficitur, & in omni causa physica secunda, quæ motionem perfectiorē participat à causa prima.

Si respondeas hanc differentiam solum se tenere ex parte causæ, non autem secundum aliquid intrinsecum receptum in vna, & non in alia. Contra est: Nam diversitas causę, & diversus modus ex parte causæ refunditur in effectum; ergo etiam ex parte gratiæ est differentia intrinseca. Antecedens probatur in forma facta per creationem, vel per generationem: diverso enim modo causari facit formaliter intrinsecè se habere, siquidem forma creata non dependet in esse à materia, benè tamen genita, quod est aliter se habere secundum perfectionem intrinsecam formæ: ergo similiter in præsenti, causari, vel non causari à Christo perfectionem intrinsecam ponit in gratia ex peculiari influxu, quem habet à Christo. Quod ipsemet explicavit in illis verbis Ioannis cap. 15. *Sicut palmes non potest fructum facere à semetipso, nisi manserit in vita, sic neque vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites, qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum.* Ecce in hoc vltimo verbo excellentiam gratię, in eo, quod dimanat à Christo.

Confir. hoc. Quia gratia collata in Sacramento aliquam excellentiam habet, quā non habet, quę confertur sine Sacramento, imò quæ confertur ab excellentiori Sacramento, excellentior est: ergo similiter gratia collata à Christo excellentior erit. Patet consequentia, nam esse excellentiorē, quę à Sacramento est, non alia ratione infertur, nisi quia meritum Christi per Sacramentum operatur, & excellentius per Sacramentum excellētius: ergo procedere ex meritis Christi maiorem excellentiam ponit in gratia. Antec. vero ad longum probatur 3. p. q. 62. art. 2. quia si non magis, vel melius per Sacramentum, quā sine illo iustificaretur homo, non aliquid corresponderet Sacramento ex opere operato: ergo eo ipso, quod gratia sit à Sacramento, habet aliquid excellentius ex opere operato, quod non haberet extra Sacramentum ex opere operantis.

Reſpondetur,quod hoc argumentum cum ſua cõfirmatione probat, quod gratia Chriſti ſit intrinſecè maior, & intenſior, quam gratia Dei primo collata Angelis, & Adamo; quod tamen eſt falſum, nam D. Thom. in 2. diſt. 29. quæſt. 1. articulo 3. & 4. docet, quod homo in primo ſtatu maiorem gratiam habuiſſet, quam poſt peccatum,& quod opera hominis in primo ſtatu ſimpliciter magis erant efficacia ad merendum, quam poſt peccatum, quamvis gratia hominis poſt peccatum ſit gratia Chriſti,nõ vero gratia primi ſtatus. Vnde ad 3.& ad 5. ait, quod Chriſtus Dominus paſſus eſt,vt naturam hominis repararet: vnde per paſsionem Chriſti non apparet,quod homo maiorem gratiam conſequutus ſit poſt peccatum, quam anteà fuiſſet ſine ea,loquendo de gratia in ordine ad præmium eſſentiale,de qua hic loquimur.Solum enim ratione doni perſeverantiæ,quod modo confertur prædeſtinatis per Chriſtũ,& non fuit collatum homini in primo ſtatu, dicitur maior, & perfectior gratia Chriſti. Addit tamen ibi S.Doctor in corpore articuli; *Sed tamen non eſt inconveniens, quod aliquis poſt ſtatum peccati multo maiorẽ gratiam habeat,quam aliqui habuiſſent in primo ſtatu.*

Et ita non erit inconveniens, quod habeat æqualem gratiam in vtroque ſtatu, & ſolum in caſu æqualis gratiæ,& cæteris paribus, procedit quæſtio hæc, vt ſupra dixi,& notavit Gregorius Martinez impertinenter hoc argumento vtens. Vnde in forma diſtinguo Antecedens cauſa ſecunda,& omnia inferiora recipiunt à cauſis primis ſuperioribus aliquem influxum tribuentem eſſe, & operari cauſis ſecundis, concedo Maiorem: tribuentem augmentum virtutis cauſarum inferiorem ſemper,& in omni eventu,nego Maiorem. Verum enim eſt, quod Chriſtus vt homo in genere cauſæ inſtrumentalis, & in genere cauſæ moralis meritoriæ influit in noſtram gratiam,& in noſtra merita quantum ad eſſe ipſorum,& ita taſe eſſe dependet à meritis Chriſti; cæterum Chriſtus Dominus,& eius merita non tribuunt gratiæ noſtræ augmentum virtutis, & perfectionis internæ, ratione cuius opera ab ipſa elicita habeant maiorem valorem meritorium; nam loquimur in caſu æqualitatis vtriuſque gratiæ quantum ad augmentum,& latitudinem gradualem.

Exemplum autem de phantaſia non vrget, hæc enim in homine recipit augmentum virtutis ad diſcurrendum circa ſingularia, quia intrinſecè coniungitur cum ratione, & naturaliter dimanat ab anima rationali, & diſcurſiva radicaliter,& eſt potentia perfectior inter ſenſitivas, nam ſenſus interni etiam ſunt coniuncti cum ratione, & anima rationali; & tamen ab illa non participant virtutem ad diſcurrendum circa ſingularia. Gratia autem noſtra non habet intrinſecã cum gratia Chriſti vnionem, neque ex natura rei ſubordinatur gratiæ Chriſti Domini, nec petit ab ipſa procedere, ſed ſolum ex ordinatione extrinſeca Dei, cum in Angelis, & in Adamo fuerit gratia in primo ſtatu abſque tali ſub ordinatione, & Chriſtus Dominus eſt cauſa moralis, & libera noſtræ gratiæ cauſans ipſam maiorem, aut minorem, prout ipſi placet, & conſequenter quod gratia æqualis intenſionis procedat à Chriſto, vel à ſolo Deo, non ponit maiorem perfectionem, aut dignitatem intrinſecam in gratia, quatenus eſt proprium meriti, ſed tota diverſitas eſt extrinſeca ſe tenens ex parte cauſæ efficientis moralis, quæ non eſt ſimpliciter cauſa.

Admiſſa ergo ſolutione data inter arguendum reſpondetur ad replicam negando Antecedens vniverſaliter intellectum. Homo enim productus per creationem, vel per reſurrectionem eſt idem ſecundum ſpeciem abſque variatione intrinſeca,ſicut oculus productus per generationem,& reſtitutus per miraculum,& formę elementorum primo creatę, & poſteà per generationẽ productæ ſunt eiuſdem ſpeciei, & perfectionis, ſi vero aliqua forma ex natura rei à materia,vel aliquo ſubiecto dependens produceretur per creationem, diſtinguitur ſpecie à forma eiuſdem ſpeciei producta per generationẽ, vel eductionem, quia hæc produceretur cum vnione,& dependentia inſieri, & conſervari, illa vero produceretur abſque tali vnione, vt conſervantur accidentia Euchariſtiæ. Quod nihil facit ad rem præſentem, quia gratia Chriſti, & gratia Dei producuntur cum

eadem

eadem vnione, & dependentia à ſubiecto.

Ad confirm. reſpondetur non eſſe ad propoſitum, quia de facto gratia creata ex opere operato per Sacramentum, & ex opere operantis extra Sacramentum cauſata, vtraque eſt ex meritis Chriſti, & ſi gratia habitualis producta per Sacramentum ſit æqualis intenſionis cum gratia cauſata extra Sacramentum, vt poteſt contingere, nullam habebit excellentiam, & dignitatem maiorem ex eo, quod inſtrumentaliter producatur per ſenſibile, & materiale Sacramentum: gratia vero Sacramentalis addit ſupra gratiam extra Sacramentum virtutis aliquid, ſcilicèt auxilium actuale ad conſequendum finem Sacramenti, vt docet D. Thom. 3. part. quæſt. 61. artic. 2. Cæterum ſi hoc auxilium conferretur à ſolo Deo, non eſſet minoris virtutis, & excellentiæ, quam auxilium cauſatum per Sacramentum.

1226 Tertio arguitur merita noſtra maiorem efficaciam habent ex meritis Chriſti: ergo ex ipſis habent maiorem perfectionem, & dignitatem. Antecedens probatur primo ex D. Thom. in 2. ſentent. diſt. 9. quæſt. 1. articulo 8. dicente, quod meritum hominis eſt efficacius, quam meritum Angeli propter duas rationes. Tum etiam in quantum merita noſtra habent efficaciam ex meritis Chriſti, cuius gratia eſt quodammodo infinita: ergo ſentit D. Tho. merita noſtra habere maiorem efficaciam, quam merita Angelorum propter merita Ieſu Chriſti.

Secundo probatur. Quia iuſtitia noſtrorum meritorum fundatur ex parte in divina ordinatione, & promiſſione; ſed hæc promiſsio eſt facta nobis ex meritis Chriſti: ergo ex hac parte merita noſtra nituntur meritis Chriſti Domini, & maiorem quamdam iuſtitiæ rationem, perfectionem, excellentiam, & efficaciam ab illis participant. Patet Conſequentia. Nam ſi promiſsio conferat iuſtitiam, & efficaciam meritorum, ſi promiſsio ipſa non fuit omninò gratis facta, ſed ex iuſtitia, maior quidem iuſtitię ratio in noſtris meritis inveniętur. Min. autem probatur. Tum ex Concilio Tridentino Seſsione 6. cap. 16. dicente: *Vitam æternam per Chriſtum Ieſum eſſe iuſtis promiſſam.* Tum etiam, quia illa promiſsio fuit magnum Dei beneficium gratuitum, & Deus contulit omnia beneficia hominibus propter Ieſum Chriſtum, & eius merita iuxta illud ad Epheſios cap. 10. *Benedixit nos omni benedictione ſpirituali in cœleſtibus in Chriſto Ieſu*: ergo. Tertio probatur Antecedens, quia non ſolum Chriſtus meruit promiſsionem præcedentē noſtra merita, ſed etiam acceptationē meritorum noſtro modo intelligendi ſubſequentem ipſa; nam licèt illa acceptatio ſuppoſita promiſsione iam eſſet debita noſtris operibus ex iuſtitia, nihilominus etiam eſt debita Chriſti meritis, quæ ad hoc ipſe obtulit, & ordinavit, vt rigoroſa etiam iuſtitia in acceptationem noſtrorum meritorum intercederet: ergo ex meritis Chriſti habent merita noſtra maiorem efficaciam, & rationem iuſtitiæ.

Quarto probatur Antecedens. Quia etiam concurrit Chriſtus ad merita noſtra offerendo illa Patri, vt ab illo nō ſolum libentius acceptentur, ſed etiam vt maiori quodammodo obligatione acceptentur, nam illa Chriſti obligatio etiam auget rei oblatæ dignitatem, ſeù acceptabilitatem. Quod ſatis indicavit Tridētinum Seſſ. 14. cap. 8. dicens: *Quod fructus digni pœnitentiæ à Chriſto vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur à Patre.* Vbi Concilium apertè docet noſtra merita, & ſatisfactiones non ſolum inniti Chriſto, tanquam danti virtutem, & gratiam, per quam operamur, ſed etiam vt danti noſtris operibus ſpecialem vim ſatisfaciēdi, & merendi, & quatenus in ſuis meritis nituntur, & ab illo offeruntur, & per ipſum acceptantur. Et ſimiliter D. Tho. 3. part. quæſt. 1. art. 2. ad ſecundum ait, quod omnis puri hominis ſatisfactio efficaciam habet à ſatisfactione Chriſti: ergo. Quinto probatur Antecedens, quia Deus remunerat merita noſtra vltra cōdignum, vt dictum eſt; ſed quod merita noſtra extendātur ad præmium vltra cōdignum, provenit ex meritis Chriſti, nam Chriſtus nobis promeruit tale augmentum præmij vltra condignum: ergo vis, & efficacia meritorum noſtrorum provenit formaliter à meritis Chriſti.

Reſp. negando Antec. & ad primam probationem reſp. quod D. Thom. ibi

addidit prædictam rationem ex ſententia aliorum; nam ex propria ſententia ipſam inefficacem reputavit, & omiſsit locis citatis in ſolutione præcedentis argumenti: quibus ſtandum eſt, vt notavit Petrus Bergomenſis in tabula aurea dub. 156. Vnde dicendum cum Illuſtriſ. Godoy D. Thomam ſolum intendere, quod merita noſtra habent efficaciam ex meritis Chriſti effective, non vero formaliter, quia ſcilicèt per merita Chriſti ſæpius tribuit hominibus vberiora gratiæ auxilia, quibus plures, & perfectiores actus meritorios eliciunt, quam Angeli: & ita meritum hominis eſt maius, & efficacius, quam meritum Angeli. In præſenti autem ſolum loquimur, quando cætera ſunt paria.

Ad ſecundam reſpondetur, quod Pater Torres diſput. 5. dub. 2. exiſtimat ſine idoneo fundamento dici Deum propter merita Chriſti promiſiſſe coronam gloriæ, quod dici poteſt de prima promiſsione facta Angelis, & Adamo in primo ſtatu; ſuppoſito vero peccato originali dicendum eſt Deum promiſiſſe coronam gloriæ propter merita Chriſti, vt probat argumentum. Ex hoc tamen non ſequitur, quod merita noſtra maiorem quamdam iuſtitiæ rationem à meritis Chriſti participent, cum enim promiſsio, vel divina ordinatio non ſit ratio formalis dignificans meritum, ſed quædam conditio extrinſeca, ex eo quod promiſsio gloriæ fuerit in Deo actus iuſtitiæ comparative ad Chriſtum, & ad eius merita, non ſequitur, quod collatio gloriæ habeat maiorem rationem iuſtitiæ comparative ad nos, & ad merita noſtra, ſed ſolum ſequitur, quod in collectione omnium concurrentium ad noſtrum meritum ſit extenſivè maior ratio iuſtitiæ, ſivè in ordine ad nos, ſivè in ordine ad Chriſtum.

Ad tertiam ſimiliter reſpondetur, quod Chriſtus promerendo nobis gratiam, & auxilia, & ipſa merita condigna, ex conſequenti meruit nobis acceptationem meritorum, & collationem gloriæ: & ita acceptatio meritorum, & collatio gloriæ habent rationem iuſtitiæ, tàm in ordine ad nos, quàm in ordine ad Chriſtum. Ex hoc tamen non ſequitur, quod acceptatio, vel gloria ſit nobis magis debita propter noſtra merita, nec quod noſtra merita ſint in ſe perfectiora, aut efficatiora.

Ad quartam probationem reſpondetur, quod ſuppoſito, quod iuſti per gratiam, & virtutem Chriſti efficiant bona opera, ait Concilium Tridentinum Seſsione 6. capite 16. *Nihil ipſis iuſtificatis amplius deeſſe credendum eſt, quo minus illis operibus, quæ in Deo ſunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo etiam tempore, ſi tamen in gratia deceſſerint, conſequendam, verè promeruiſſe*: & conſequenter prædictis operibus, vt mereantur vitam æternam, non deeſt, quod Chriſtus ſpecialiter applicet ſua merita, vt acceptentur à Deo, nec deeſt, quod per Chriſtum offerantur Patri, nec quod per ipſum acceptentur à Patre, ſed totum hoc ſupponit meritum condignum, quod Deus non poteſt non acceptare, & remunerare, ſi iuſtus in gratia deceſſerit. Loquendo vero de acceptatione, & impetratione, & ſatisfactione, eſt diſpar ratio, quia meritum decongruo, & impetratio non fundant ius, aut iuſtitiam in ordine ad præmium, vel donum poſtulatum, ſed potius innituntur liberalitati, & miſericordiæ Dei; & conſequenter poſſunt à Deo acceptari, & non acceptari, ac proinde vt acceptentur, requiritur ſpecialis applicatio meritorum Chriſti, quæ ſuppleant defectum meriti congrui, & impetrationis. Et ſimiliter noſtra ſatisfactio pro offenſa Dei ex ſe non eſt ſufficiens, & condigna, & ita indiget ſpeciali applicatione meritorum, & ſatisfactione Chriſti, vt à Deo acceptetur, ac ſi eſſet ſufficiens. Vt enim ait Div. Thom. 3. parte quæſt. 1. articulo 2. ad tert. aliqua ſatisfactio poteſt dici dupliciter ſufficiens, vno modo perfectè, quia eſt condigna, per quamdam adæquationem ad recompenſationem culpæ commiſſæ: & ſic hominis puri ſatisfactio ſufficiens eſſe non poteſt pro peccato. Alio modo poteſt dici ſatisfactio hominis ſufficiens imperfectè, ſcilicet ſecundum acceptationem eius, qui eſt ea contentus, quamvis non ſit condigna: & hoc modo ſatisfactio puri hominis eſt ſufficiens, & quia omne imperfectum præſupponit aliquid perfectum, à quo ſuſtentetur, inde eſt, quod omnis puri hominis

puri hominis ſatisfactio efficaciam habet à ſatisfactione Chriſti, vbi S. Th. non loquitur de merito condigno, ſed de ſatisfactione imperfecta, quæ habet efficaciam à ſatisfactione Chriſti.

Et ſimiliter Concilium Tridentinum loquitur de fructibus pœnitentiæ, non vt ſunt meritorij de condigno, ſed vt ſunt imperfectè ſatisfactorij pro noſtris peccatis; nam inſufficientia noſtræ ſatisfactionis, & defectus ſuppletur, & completur per ſatisfactionem Chriſti: ex merito enim noſtro, & ex merito Chriſti nequit conflari vnum meritum noſtrum, quia nemò poteſt mereri per alium, nec partialiter, nec totaliter. Ex ſatisfactione vero Chriſti poteſt conflari vna noſtra condigna ſatisfactio, quia nos poſſumus per alium propriè ſatisfacere, nam ſi ego ſolvam dimidiam partem mei debiti, & amicus ſolvat pro me aliam dimidiam partem, ego complete ſatisfacio integro debito, & omninò maneo liber ab illo. Verum tamen eſt, quod ſi ſatisfactio noſtra ſumatur vt actio perſonalis, qua debitor per ſe ipſum ſatisfacit, ſic nequit compleri per ſatisfactionem Chriſti, quæ non eſt actio perſonalis noſtra, ſed à Deo acceptatur, ac ſi eſſet ſufficiens propter meritum, & ſatisfactionem Chriſti, & ſi Deus independenter à meritis, & ſatisfactione Chriſti acceptaret noſtram ſatisfactionem, vt ſufficientem, tunc homo eodem modo ſatisfaceret, ſicut modo ſatisfacit ex meritis Chriſti, vt ait Div. Thom. in 4. diſt. 15. quæſt. 1. articulo 2. ad primum, vbi loquitur de noſtra ſatisfactione, quatenus eſt actio perſonalis, non vero de ſatisfactione communiter ſumpta, quatenus conflari poteſt ex ſatisfactione perſonali, vel partim ex ſatisfactione amici, vel capitis.

Ad quintam probationem reſpondetur negando Conſequentiam. Quamvis enim augmentum præmij vltra condignum detur nobis ex meritis Chriſti, & indigeat ſpeciali applicatione meritorum Chriſti, hinc non ſequitur, quod noſtrum meritum ſit maius, aut efficacius, quia nos non meremur illud augmentum præmij vltra condignum, ſed nobis datur omninò gratis ex liberalitate, & miſericordia Dei, quamvis comparativè ad Chriſtum detur ex iuſtitia: ſicut gratia parvulorum comparativè ad ipſos datur omninò gratis, & comparative ad Chriſtum eſt debita eius meritis ex iuſtitia. In præſenti autem ſolum loquuti ſumus de merito comparative ad præmium condignum, non vero comparative ad augmentum præmij, quod datur ex liberalitate Dei vltra condignum. Et ſatis probabile eſt, quod etiam ſi Adamus non peccaſſet, & nec Chriſtus veniſſet, Deus præmiaret vltra condignum ex ſua liberalitate, & miſericordia independenter à meritis Chriſti, ſicut modo tribuit præmium vltra condignum ex meritis Chriſti: vnde ex hac parte nequeunt noſtra merita excedere merita, quæ provenirent ex gratia Dei, & non ex gratia Chriſti.

1227 Sed inquires, an poſsit verificari illa propoſitio Caietani: *Mereor ego, iam non ego, meretur autem in me Chriſtus?* Reſpondetur poſſe verificari in ſenſu figurativo, & methaphorico, nihil tamen conducente ad ſalvandam condignitatem noſtrorum meritorum. Nam ſenſus eſt, mereor ego renovatus per gratiam Chriſti, iam non ego quantum ad vetuſtatem peccati, vel iam non ego ſecundum propriam virtutem; meretur autem in me Chriſtus in ſenſu cauſali, quia Chriſtus facit nos mereri, ſicut Apoſt. dixit: *Quod ſpiritus poſtulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, id eſt, poſtulare nos facit. Vel poteſt verificari in ſenſu figurato iuxta regulam Ticonij de capite, & membris approbatam ab Auguſtino, & cæteris PP. iuxta quam ea, quæ ſunt membrorum, attribuuntur capiti, & è converſo: vnde etiam noſtra peccata attribuuntur Chriſto iuxta illud Pſalm. 21. *Longè à ſalute mea verba delictorum meorum.* Vbi Chriſtus delicta ſuorum membrorum appellat ſua. Et ita poteſt verificari, quod iuſtus meretur in Chriſto merito infinito, & Chriſtus in iuſtis merito finito, quod ad rem præſentem nihil facit, nam ſicut eo, quod noſtra peccata attribuantur Chriſto vt capiti, nihil ipſis advenit, quod augeat, vel diminuat ipſorum malitiam, ita ex eo, quod meritũ noſtrũ attribuatur Chriſto, aut meritum Chriſti attribuatur

nobis, nihil decreſcit merito noſtro, aut Chriſti, ſed totum pertinet ad figuratum modum loquendi, à quo debet Theologus Scholaſticus abſtinere.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm gratia ſit principium meriti principalius per charitatem, quam per alias virtutes?

1228 CONcluſio D. Thom. eſt affirmativa contra Altiſiodorenſem, qui lib. 3. ſummæ tract. 16. capite vnico quæſt. 1. dixit: meritum prius, & principalius à fide, quam à charitate procedere. Sed concluſio D. Thom. defenditur à cæteris Theologis, tum quia promiſsio vitæ æternæ principaliter facta eſt diligentibus Deum iuxta illud Ioan. 14. *Qui diligit me diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum*, in qua manifeſtatione, & viſione conſiſtit vita æterna iuxta illud Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum verum Deum.* Tum etiam ratione D. Thom. quia actus humanus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem, & principaliter ex divina ordinatione, ſecundum quod actus dicitur eſſe meritorius illius boni, quod divinitus ordinatur: ſecundo vero ex parte liberi arbitrij, in quantum ſcilicèt homo habet præ cæteris creaturis, vt per ſe agat voluntariè agens; ſed quantum ad vtrumque caput principalius eſt meritum procedens à charitate: ergo gratia eſt principiū meriti principalius per charitatē, quā per alias virtutes. Min. pro prima parte probatur, quia vita æterna in Dei viſione, & fruitione conſiſtit; ſed ad iſtam fruitionem homo principaliter ordinatur à Deo per charitatem: ergo ex hac parte principalitatem habet meritum charitatis. Minor probatur, quia Deus homines ordinat ad fruitionem beatitudinis per proprios actus humanos, quibus ipſi ſe moveant ad conſequutionem talis finis, nam Deus movet homines, vt ipſi ſe moveant ad finem; ſed motus humanæ mentis ad fruitionem divini boni eſt proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, ſecundum quod aliæ virtutes imperantur à charitate, cum enim ex amore amicitiæ procedat deſiderium videndi amicū, & fruendi eius præſentia, & convictu, ex amore charitatis procedit motus humanæ mētis ad fruitionem divini boni, quo affectu motus Apoſt. dicebat: *Cupio diſſolui, & eſſe cum Chriſto*: ergo in fruitionem divini boni homo principaliter ordinatur per charitatem, quæ eſt amicitia hominis cum Deo. Quamvis enim homo etiā moveatur ad fruitionem ſummi boni per motum ſpei, non tamen ita perfectè, ac per motum charitatis, quia per ſpem non diligitur Deus, vt vltimus finis ſimpliciter, nec diligitur vt amicus, ſed vt bonum proprium ſperantis, cum ſpes pertineat ad amorem concupiſcentiæ; per charitatem autem homo diligit Deum ſuper omnia tanquam vltimū finem omnium, & tanquam amicum: & ita movet hominem ad fruitionem divini boni, quatenus eſt bonum amicabile, & vltimus finis ſimplicitèr omnium meritorum. De quo videatur D. Thom. 2.2. quæſt. 28. art. 4. Secunda pars minoris probatur, quia ille actus eſt magis meritorius ex parte liberi arbitrij, qui eſt magis liber, & voluntarius; ſed actus procedentes à charitate ſunt magis voluntarij: nam id, quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus, charitas autem eſt principiū amandi Deum, & operandi propter ipſum: ergo ex hac parte excedit meritum charitatis meritum aliarum virtutum. Ex quo infert D. Tho. quod meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes ſecundario, ſecundum quod earum actus à charitate imperantur.

1229 Sed contra arguitur. Quia gratia principalius eſt principium meriti per virtutem ſpecialem elicientem omnes actus virtutū, quatenus ſunt meritorij, ſicut gratia principalius eſt principium obediendi Deo per ſpecialē virtutem obedientiæ, ad quam pertinent omnes actus aliarum virtutum, quatenus cadunt ſub præcepto, & habent rationē obedientiæ; ſed virtus tendens ad omnes actus virtutum, quatenus ſunt meritorij de condigno, eſt diſtincta à charitate: ergo charitas nō eſt principalius principiū merēdi, ſicut nō eſt principaliꝰ principiū obediēdi Deo. Min. patet, quia virtꝰ reſpiciēs actꝰ, vt meritorios de cōdigno debet eſſe

esse pars iustitię, vel subiectiva, vel potentialis; sed charitas non est pars, nec species iustitiæ: ergo talis virtus distinguitur à charitate. Maior probatur, quia meritum est ad alterum, cum nullus mereatur ad se ipsum, & meritum condignum dicit æqualitatem cum præmio, & consequéter virtus ordinata ad actus vt meritorios respicit alterum, & æqualitatem inter meritum, & præmium, & inter merentem, & præmiantem formaliter; sed iustitia est virtus in ordine ad alterum, & constituit æqualitatem inter datum, & acceptum, vnde si ponit æqualitatem simpliciter, est pars subiectiva iustitiæ, si vero solum constituit æqualitatem proportionis, & secundum quid, est pars potentialis iustitię: ergo virtus respiciens actus omnium virtutum formaliter vt meritorios debet esse pars iustitiæ subiectiva, vel potentialis.

Confirmatur. Nam quamvis satisfactio pro offensis Dei possit fieri per actus omnium virtutum, ad satisfaciendum tamen Deo offenso ponitur specialis virtus, quæ in Christo condignè satisfaciẽte pro nostris peccatis fuit species, & pars subiectiva iustitiæ, & in nobis imperfectè satisfacientibus est pars potentialis iustitiæ, quæ est virtus pœnitentiæ, vt ait D. Thom. 3. part. quæst. 85. artic. 2. ad 3. ergo quamvis iustus per actus omnium virtutum mereatur, vt tamen de condigno mereatur vitam æternam, debet poni specialis virtus; quæ sit pars subiectiva, vel potentialis iustitię distincta à charitate. Probatur Consequentia primo, quia sicut omnia opera virtutum, quatenus sunt satisfactoria, sunt eiusdem rationis, & speciei, & ideò sub hac ratione debent respici ab eadem virtute, ita etiam omnia merita sunt eiusdem rationis, & speciei in ordine ad præmium vitæ æternæ: ergo actus omnium virtutum formaliter, vt meritorij debent pertinere ad vnam specialem virtutem, sicut omnes satisfactiones. Secundo probatur Consequentia, quia satisfactio est quoddam meritum veniæ, & reconciliationis, nam vt ait D. Tho. 1. part. quæst. 62. art. 4. omnis operatio tendens in aliquem finem, vel est factiva finis, vel est meritoria finis; sed satisfactio nostra non est activa veniæ, & remissionis peccatorum, ad quam tendit: ergo solum est meritũ illius, consequenterque datur specialis virtus ad merendum veniam, & remissionem peccatorum, sicut ad satisfaciendum pro peccatis.

Respondetur, quod aliqui argumento victi concesserunt virtutem specialem ad merendum vitam æternam, quam dicunt non esse speciem iustitiæ, quia inter Deum, & homines non datur iustum simpliciter, sed esse partem potẽtialem iustitiæ, quam appellant pietatem supernaturalem hominis in ordine ad Deum, vt Patrem in ordine supernaturali. Quam sententiam tanquam probabilem tenet cum Ledesma Martinez art. præcedenti dub. 4. concluſ. 3. licèt oppositum dicat esse probabilius conclus. 4. & oppositum absolutè defendunt Illust. Araujo hic num. 43. Serra dubio 1. & Illustriſ. Godoy disp. 6. de Incarnat. à num. 16. Quę sententia etiam nobis probatur, quia ratio meriti est conditio generalis ad actus omnium virtutum, sicut esse laudabilem etiam est conditio communis ad actus omnium virtutum, & esse meritorium pœnæ ad omnia peccata, vt docet D. Tho. 1. 2. q. 21. artic. 1. & 3. Sed ad istas cõditiones, seù proprietates omnes humanorum actuum non dantur virtutes, aut vitia specialia: ergo ad merendũ non requiritur specialis virtus distincta à reliquis. Min. probatur, tum quia ob hanc rationem ad eliciẽdum actus aliarum virtutum vt laudabiles nõ datur virtus specialis, nec ad eliciendum peccata, vt vituperabilia, & pœnę meritoria non datur speciale vicium. Tum etiam, quia habitus determinant potẽtiã in ordine ad obiectum bonum, aut malum, à quo sumitur bonitas, aut malitia moralis actus, in quo distinguitur habitus à potentia, quę est indifferens ad bonum, & malũ, & per habitus determinatur, vel ad bonum, vel ad malum; nã habitus est dispositio, qua res bene, vel male se habet in ordine ad suum esse, vel operationem: ergo habitus solum datur in ordine ad obiectum bonũ, vel malum, & in ordine ad actus, vt respicientes obiectum bonum, aut malum. Sed istę conditiones generales laudabilis, aut vituperabilis, meritorij, aut demeritorij sunt proprietates supponentes actus humanos specificatos ab obiecto bono, vel malo: ergo in ordine ad istas conditiones, aut proprietates generales actus humani non datur habitus specialis vicij, aut virtutis.

1230 Nec valet dicere, quod etiam obediẽtia eſt cõditio generalis ad actus omnium virtutum, qui cadunt ſub præcepto; & tamen datur ſpecialis virtus obedientiæ. Nõ, inquã, valet, quia virtus obedientiæ reſpicit ex parte obiecti ſpecialẽ bonitatẽ, ſeù honeſtatẽ, & novã difficultatem formalem, nam reſpicit pro obiecto ius legislatoris, ratione cuius ipſi debetur obſervantia ſuorum mãdatorum; & tribuere alicui ius ſuum, aut debitum ex iure dicit bonitatẽ moralem, & honeſtatem, & difficilius eſt facere aliquid propter voluntatem, & præceptum legislatoris, quam facere illud ex propria voluntate, & arbitrio: & ita obedientia eſt ſpecialis virtus reſpiciẽs ſpeciale obiectũ honeſtũ, quæ reducitur ad iuſtitiã, & reſpicit obſervãtiam præcepti, non præcisè vt circũſtãtiam excercitam, & concomitantẽ actus aliarum virtutum, ſic enim reſpicitur etiam per alias virtutes, ſed reſpicit illã obſervantiam ſignatè, vt per ſe intentã, nam obediens intendit tribuere ius ſuũ legislatori, & ſubijcere propriam volũtatem, & arbitrium legislatoris arbitrio, & voluntati. Ratio autem meriti taliter eſt proprietas, & cõditio generalis actus humani, quod etiam ſi reflexe ametur, & intendatur, non dicit ſpecialem bonitatem, & honeſtatem obiectivam, nec ſpecialem difficultatem, exigentem ſpecialem virtutem, aut habitum, quia meritũ vt tale ſolum ſuperaddit honeſtati deſumptæ ex obiecto aliarum virtutum rationem medij, & boni vtilis ad cõſequutionem præmij; medium autem, ſeù bonum vtile formaliter vt tale condiſtinguitur à bono honeſto, quod habet rationem finis ſaltem intermedij: vnde medium, & bonum vtile non dicit ſpecialem honeſtatem, ratione cuius poſsit ſpecificare ſpecialem virtutem, ſed ſecundario amatur per virtutem intendentem finem, & ita per virtutem, qua homo vult conſequi Deum, & frui ipſo, ſecundario vult mereri, & ſibi ius acquirere ad tale præmium conſequendum. Qua ratione dicitur in tract. de Incarnatione, quod etiam in Chriſto Domino non requiritur ſpecialis virtus ad merendum, quamvis requiratur ſpecialis virtus ad ſatisfaciendum de condigno pro noſtris peccatis.

Quo ſuppoſito ad argumentum nego Minorem, ad probationem nego Maiorem, ad cuius probationem reſpondetur, quod iuſtitia reſpicit pro obiecto ius alterius, aut iuſtum, quod alteri debetur, ſecundum æqualitatẽ: & ita aliqua virtus deficit à ratione perfectę iuſtitiæ, vel quia non reſpicit debitum alteri ex iure ſimpliciter, vel quia non reddit æquale debito, vt ait D. Th. 2. 2. quæſt. 80. art. 1. Virtus autem, qua homo vult mereri de condigno vitam æternam, nõ ordinatur ad tribuendum Deo aliquid, quod ipſi debeatur ex iure, quod non tribuatur per alias virtutes; nam honor, cultus & gloria, quæ Deo debetur vt primo principio, & Patri, tribuitur per religionem, & quæ Deo debetur vt legislatori, tribuitur ex obediẽtia, & quod Deo debetur vt vltimo fini, quod ſcilicèt ad ipſum omnes actiones referantur, redditur Deo exercite per omnes virtutes, quæ efficiunt actus honeſtos virtualiter, & ex natura rei ordinatos in vltimũ finem, & redditur Deo ſignatè per charitatem, quę reſpicit Deum vt vltimum finem, & imperat, ſeù ordinat ad ipſum omnes actus omnium virtutum. Vnde homo intendens mereri nõ vult formaliter tribuere Deo aliquid debitum, ſed intendit proprium bonum, & ſibi vtilè, & ad conſequendum vitam æternam: & conſequenter velle mereri eſt actus ſecundarius virtutis tendentis ad vltimum finem, & vitam æternam conſequendã, quod principaliter pertinet ad charitatem.

Ad confirmationem nego Conſeq; nam virtus intẽdens ſatisfactionem reſpicit debitum Deo ex iure, nam offenſo debetur ſatisfactio pro offenſa; vnde ſi ſatisfactio ſit ęqualis pertinet ad iuſtitiã rigoroſam, qualis fuit in Chriſto Domino ad ſatisfaciendum pro noſtris peccatis: ſi vero ſit ſatisfactio deficiens, pertinet ad partem potentialem iuſtitiæ, qualis eſt in nobis pœnitentia. Meritum autem formaliter vt tale non reddit Deo debitum ipſi ex iure, ſed ex eo quod per charitatem ordinantur ad Deum actus omnium virtutũ: & conſequenter in omnibus actibus humanis ratio meriti eſt tanquam proprietas humani actus pertinens ad bonum proprium merentis, & ſecundario intenditur per charitatem, qua homo diligit ſe ipſum, vt eſt aliquid Dei, vt ait D. Thom. 2. 2. quæſt. 25. artic.

4. Et

4. Et ad primam probationem consequentiæ nego etiam Consequentiam, quia satisfactio supra honestatem aliarū virtutum addit specialem honestatem moralem, quia honestum est Deo offenso reddere debitam satisfactionem; & ita actus omnium virtutum, vt conveniūt in ratione satisfactionis, pertinent ad specialem virtutem. Meritū vero propter honestatem aliarum virtutum non addit specialem honestatem, sed specialem vtilitatem ad consequutionem præmij. Vnde si Deus non ordinasset opera virtutum ad præmium gloriæ, talia opera non essent meritoria, vt supra diximus; & tamen non essent minus honesta, quam modo sunt, quamvis essent minus vtilia: & ita omnia opera virtutum, vt conveniunt in ratione meriti, nō pertinent ad specialem virtutem, sed secūdario pertinent ad charitatem, quatenus actus omnium virtutum ordinantur per charitatem in vltimum finem.

Ad secundam probationem Consequentiæ respondetur, quod licèt meritum, & satisfactio materialiter conveniant in eodem actu hominis iustificati, formaliter tamen differunt, quia meritū formaliter dicit rationem medij, & boni vtilis, satisfactio vero rationem boni honesti. Et quando satisfactio est perfecta, se ipsa extinguit debitum, & causat passivam veniam, & remissionem offensæ, dum tamen applicetur illi, pro quo fit satisfactio: sicut satisfactio Christi nobis applicatur per gratiam, & sacramenta. Nostra vero satisfactio, cum sit insufficiens, non extinguit per se ipsam debitum offensæ divinæ, quamvis per se ipsam aliquando extinguat debitum pœnæ temporalis, & ita causet passivam veniam & remissionem pœnæ. Et D. Tho. ibi loquitur de actione sufficienti, & perfecta tendente in finem, quæ debet esse factiva finis, vel meritoria illius.

1231 Secundo arguitur. Quia illa virtus est principalius principiū meriti, cuius actus sunt maximè meritorij; sed maximè meritorij sunt actus fidei, patientiæ, & fortitudinis, vt patet in Martyribus, qui pro fide pacienter, & fortiter vsque ad mortem certaverunt: ergo aliæ virtutes principalius sunt principiū merendi, quam charitas.

Respondetur cum Div. Thom. hic ad 3. quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, vt dicitur ad Galatas cap. 5. Similiter etiam actus fortitudinis, patientiæ, & pœnitentiæ non est meritorius, nisi quis ex charitate operetur hæc opera, secundum illud 1. Corinth. cap. 13. *Si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Ex qua doctrina infert D. Thom. 2. 2. q. 22. art. 9. ad 1. quod neque natura, neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium; sed charitate superveniente, actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut actus naturæ, & naturalis liberi arbitrij. Ex quo constat, quod primus actus fidei proponens obiectum charitatis, & præcedens actum ipsius nō est meritorius in prima sui elicietia, potest tamen esse meritorius in sui continuatione, & duratione: nam quantum ad hoc potest imperari à charitate, sicut actus etiam subsequutę fidei formatæ imperantur à charitate. Sed circa istam S. Thomæ doctrinam sunt aliquæ graves difficultates à nobis examinandæ.

DVBIVM I.

An ad meritum vitæ æternæ in homine iustificato requiratur imperium, vel ordinatio charitatis?

1232 CErtum est, quod ad meritum requiritur, quod hominis operatio ordinetur in obsequium, & gloriam Dei præmiantis, vt ait D. Thom. artic. 1. ad 2. & rationem reddit 1. 2. quæst. 22. art. 3. quia meritū, & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum iustitiā; retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum, vel nocumentum alterius, nam si operetur in obsequium particularis personę, retributio fit à tali persona particulari, & si operetur in obsequium communitatis, fit retributio à Rectore communitatis. Si vero operatio neutro modo ordinetur ad obsequium alterius, nullomodo habet rationem meriti apud ipsum, quia ad ipsum non atinet remunerare ex iustitia talem actionem, vt patet in humanis. Et ita vt actio honesta fit meritoria

apud

apud Deum; qui eſt bonum commune, debet ad Deum ordinari, ad eius gloriam, obſequium, & honorem, alias ad Deum non attinebit remunerare ex iuſtitia talem actionem.

Difficultas enim procedit ex diverſis modis, quibus honeſtæ operationes hominis iuſtificati dicuntur ordinari ad Deum, vt ad vltimum finem. Nam primo dicuntur ordinari ad vltimum finem ex natura rei, & ex parte operis, quia ſcilicèt operatio honeſta tendit ad bonum honeſtum, quod eſt finis intermedius ordinatus ad finem vltimum; & ita talis operatio terminata ad finem intermedium ex natura ſua virtualiter tendit ad finem vltimum, dum non viciatur aliqua prava circunſtantia tollente bonitatem moralem, & ordinem ad vltimum finẽ: & hæc appellatur ordinatio interpretativa, & virtualis ex parte operis, quæ reperitur etiam in bonis operibus gentilium, & infidelium. Secunda ordinatio dicitur habitualis ex parte operantis, quia ſcilicèt operans ratione gratiæ, & charitatis habitualis eſt habitualiter ordinatus ad vltimum finem; & ita omnes operationes iuſtificati eliciuntur cũ aliqua ſubordinatione ad finem vltimum, quia iuſtus per nullam operationẽ amat aliquod aliud obiectum vt bonum ſatiaticum, nec tantum, quantum amat habitualiter finem vltimum, ad quem eſt habitualiter converſus: & hoc modo etiam peccata venialia hominis iuſtificati dicuntur habitualiter ordinari ad finem charitatis, vt loquitur D. Thom. 2. 2. q. 24. art. 10. ad 2 & quæſt. 7. de malo art. 2. ad 4. Tertia ordinatio dicitur actualis ex parte operantis, quando ſcilicèt homo per actum charitatis phyſicè, & formaliter exiſtentem ordinat actus aliarũ virtutum ad Deum finem ſupernaturalẽ ſuper omnia dilectum: ſicut in iuſtificatione impij in eodem inſtanti eſt ſimul amor Dei ſuper omnia, & dolor, ſeù cõtritio de peccatis propter Deum ſummè dilectum, vt ait D. Thom. ſupra quæſt. 113. art. 7. ad 2.

Quarta ordinatio eſt virtualis ex parte operantis, quando ſcilicèt iuſtus per actum charitatis præteritum, & non retractatum ordinavit actus ſubſequentes ad finem vltimum, nam talis actus charitatis, licèt phyſicè non exiſtat, moraliter tamen perſeverat, & virtualiter in determinatione voluntatis, & actibus ſubſequentibus, vt ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 1. art. 6. ad 3. & quæſt. 2. de virtutibus articulo 11. ad 2. Et hæc ordinatio virtualis eſt duplex, alia generalis, qua homo in principio vſus rationis, vel iuſtificationis ordinat per charitatem ſe ipſum, & omnes ſuos actus honeſtos ſubſequentes, quoſcumque fecerit ad gloriam Dei, non tamen intendit determinatè effiere iſtos potiùs, quam illos actus. Alia vero eſt ſpecialis, quando ſcilicèt iuſtus ex amore Dei intendit efficere tempore ſequenti aliquos actus virtutis determinatos, quos dum poſteà efficit etiam abſque actuali conſideratione Dei, virtualiter ordinant ad finem charitatis, ſicut iter faciens ad S. Iacobum non requiritur, quod in toto itenere habeat ſemper actualem conſiderationem, & intentionem viſitandi S. Apoſtolum, ſed ſufficit virtualis intentio habita in principio, vt totus labor itineris ordinetur in talem finem.

Fatentur autem vniverſi Theologi ad meritum non requiri ordinationem formalem charitatis per imperium phyſicè præſens, quia Deus promiſit coronã glorię bene operantibus ex motivo charitatis modo humano, & poſsibili; modus autem humanus operando propter finem eſt operari ex intentione, vel phyſicè præſenti, vel virtualiter, & moraliter permanenti, quæ ſufficit ad celebrandos contractus, & ad recipiendum, & miniſtrandum Sacramenta: quia vt ait D. Th. quęſt. 2. de verit. art. 11. ad 2. impoſsibile eſt ſemper eſſe in actuali conſideratione, & intentione vltimi finis, nã hoc pertinet ad perfectionem patriç. Vnde S. Doctor in 2. diſt. 4. art. 5. ad 7. ait, quod omnia in Dei gloriam facere ex intentione actuali talis finis non eſt præceptũ, nec conſilium, ſed eſt finis præcepti cõſequendus in patria: ſic enim SS. in Patria actus ſuos in Deum referunt, quod ſemper facere eſt nobis moraliter impoſsibile. Et ita tenent vniverſi Theologi, & falſo in contrarium referuntur Durandus, Scotus, & Gabriel, vt notavit P. Suarez cap. 10. num. 10. vnde ſolum de aliis ordinationibus eſt controverſia inter Theologos.

1233 Prima ſententia aſſerit ad meritum ſufficere habitualem relationem charitatis, quam habẽt omnia opera

ra hominis iustificati, quamvis sint actus naturales virtutum moralium acquisitarum, qui omnes sunt meritorij vitę æternæ absque imperio charitatis, vel alterius virtutis supernaturalis. Hæc sententia, (vt fertur) fuit Mag. Victoriæ, quem sequuntur Vazquez, Beccanus, Torres, Meratius, & alij. Pro qua etiam referuntur Soto, Capreolus, & Caietan. Falso tamen, quia isti Thomistæ vltra habitualem ordinationem charitatis requirunt virtualem, saltem habitam in principio iustificationis, vel vsus rationis, vt sui oblitus fatetur Vazquez disp. 217. num. 36. Sicut etiam falso referuntur pro hac sententia Theologi asserentes in homine iustificato omnes actus, vel esse meritorios, vel demeritos, nec dari actū medium, seù neutrum, quia hoc defendunt supponendo, quod ad meritum requiritur virtualis, vel actualis ordinatio charitatis, vt benè notavit Magister Lorca disp. 48. & ex infra dicendis satis constabit.

Secunda sententia asserit actus supernaturalium virtutum in homine iustificato non indigere imperio, aut virtuali ordinatione charitatis, vt sint meritorij vitæ æternæ, actus vero virtutum naturalium indigere imperio, aut ordinatione alicuius virtutis supernaturalis quæcumque illa sit; non tamen requirit determinate imperium charitatis. Ita Medina hic in fine commentarij, Suarez, Montesinos, Serra, Oviedo, & alij. Tertia asserit ad meritū cuiuslvis actus, sivè naturalis, sivè supernaturalis vltra ordinationem habitualem requiri imperium, aut ordinationem saltim virtualem charitatis. Ita Alensis, D. Thom. D. Bonavent. Scotus, Durandus, & cæteri Theologi antiqui, quos hic referunt, & sequuntur Lorca, Valencia, Araujo, à S. Th. Gonet, & alij, quæ à nobis etiam renenda est, sed ad vitandam confusionem sit.

1234 Prima conclusio. Sola ordinatio habitualis gratiæ, & charitatis nō sufficit, vt actus honestus naturalis virtutis acquisitæ sit de condigno meritorius vitæ æternæ, sed vlterius requiritur ordinatio, vel imperium virtutis supernaturalis, virtualiter saltim, aut moraliter perseverans. Ita expressè D. Thom. in 2. dist. 38. q. 1. art. 1. ad 4 & dist. 4. art. 5. ad 6. Quia ex hoc, quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc, quod actu operatur: vnde si habitus est otiosus, & nihil operatur, non est principiū merendi. Tū etiam, quia alias iustus actum peccati venialis, & actum in individuo indifferentem, quē Vazquez admittit, ad Deum ordinaret, & per ipsos mereretur, & è contra existens in peccato habituali bona opera, quę facit, ordinaret in pravum finem, ad quē est habitualiter conversus, & per tales actus mereretur pœnam, quod est contra fidem: vnde quia actus, quibus peccator vltimo disponitur ad iustificationem, merētur gloriam, diximus in tractatu de Iustificatione, quod efficenter procedunt à gratia, & charitate. Et supra art. 2. ad 2. ob hanc rationē diximus, quod gratia nō dignificat actus secundum totam suam intensionem, sed solum secūdum illam latitudinem gradualem, secundum quam ęquatur cum actibus remissis, quia solum secundū tales gradus active concurrit ad actum; vnde gratia habitualis existens in homine iustificato nequit informare actus pure naturales non imperatos ab aliqua virtute supernaturali, nec reddere ipsos meritorios, quia nullo modo activè influit in tales actus; sed gratia, & charitas otiosæ sunt, & virtutibus otiosis non est promissum præmium: vnde Cœlestinus Papa in Epistola ad Episcopos Galliæ cap. 11. ait: *Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, vt nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, & pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus; agit quippè in nobis, vt quod vult, & vellimus, & agamus: nec otiosa esse in nobis patitur, quæ exercenda, non negligenda donavit, vt & cooperatores simus gratiæ Dei.* Hæc autem, quæ exercenda ad meritum, & non negligenda nobis Deus donavit, præcipuè sunt virtutes, & dona gratiæ habitualis, quibus cooperamur gratię Dei auxilianti: & ita si habitualis gratia, & virtutes infusę otiosæ maneāt, & negligantur, vel non exerceātur, nullomodo dignificant bona opera naturalia, nec ipsa constituunt meritoria præmij supernaturalis.

Suarez vero, qui asserit vltimas dispositiones ad iustificationem non procedere à gratia, & tamen à gratia concomitanti dignificari, & effici meritorias gloriæ, absque fundameto negat bona opera naturalia, solum ex motivo naturali

turali facta in homine iuſto dignificari à gratia concomitanti,& per ipſam ordinari ad vltimum finem ſupernaturalē, & conſtitui meritoria vitæ æternæ; quia dicere nō poteſt cum aliquibus Thomiſtis,quod vt opera naturalia ſint capacia dignificationis gratiæ concomitantis, requiritur, quod ab ipſo operante fiant ex aliquo motivo, & fine ſupernaturali: nam ipſe Suarez 3. part.diſp.39. de merito Chriſti ſect.2.in vltima concluſ. tenet, quod etiamſi in Chriſto non eſſet aliquis habitus, vel actus ſupernaturalis ordinans actus virtutum naturalium ad finem ſupernaturalem, adhùc actus virtutum naturalium dignificarentur à ſuppoſito divino,& eſſent meritorij cuiuſvis præmij ſupernaturalis Qua inſtantia bene contra ipſum vrtitur Torres diſp.2.de conditionibus meriti dub.12. non vero contra Thomiſtas aſſerentes, quod talia opera Chriſti Domini non eſſent meritoria præmij ſupernaturalis, vt tenet Illuſtr.Godoy diſp.49. de merito Chriſti num.232.

1235 Secundo probatur concluſio. Quia vt actus naturalium virtutum ſint meritorij vitæ æternæ, debent ſupernaturalizari, ſaltem per aliquem modum ſupernaturalem,per quem eleventur ad ordinem ſupernaturalem,quia vt docet D. Tho.in 2.diſt.18.quæſt. 1.art. 4. & nos ſupradiximus,meritum,& præmium debere proportionari, & eſſe eiuſdem ordinis,cum vita æterna ſit ſupernaturalis,actus naturalis nequit ipſam mereri, niſi ſupernaturaliter elevetur ad ordinē ſupernaturalem; ſed actus naturales niſi imperentur ab aliqua virtute ſupernaturali,non habent aliquam ſupernaturalitatem quantum ad modum, nam talis modus deberet à gratia,& virtutibus infuſis provenire, cum de facto talis actus nec elicitivè, nec imperativè à gratia, aut virtute ſupernaturali procedat, nequit ab ipſis modum ſupernaturalitatis participare,ſed permanet omninò naturalis: ergo niſi à virtute ſupernaturali imperetur,nequit de condigno mereri vitam æternam.

Reſpondent contrarij, quod vt actus naturales ſint proportionati cum vita æterna,& meritorij ipſius, non requiritur,quod habeant aliquem modum phyſicum ſupernaturalem, ſed ſufficit, quod informentur per ipſam gratiam, & charitatem habitualem, nam per hāc moralem informationem elevantur ad ordinem ſupernaturalem, & redduntur proportionati cum vita æterna, & ipſam merentur de condigno, ſicut Suarez dixit de operibus naturalibus Chriſti Domini.

Hæc ſolutio admiſſo,quod gratia,& charitas poſſint informare,& dignificare opera ab ipſis non procedentia, magna difficultate poteſt impugnari. P.Suarez hoc admitens contra ipſam arguit, quia vt opus ſit meritorium, debet procedere ab auxilio ſpeciali,& ſupernaturali gratię; ſed hoc auxilium ſupernaturale non requiritur ad hoc, vt opera informentur, vel dignificentur à gratia,& charitate, nam hoc præſtant iſti habitus in genere cauſę formalis, & vt cauſa formalis communicet ſuum effectum formalem ſubiecto capaci, non indiget auxilio ſuperaddito: ergo hoc auxilium ſpeciale,& ſupernaturale requiritur,vt voluntas tribuat aliquem modū phyſicum ſupernaturalem actibus naturalibus imperatis per charitatem, vel per aliam virtutem ſupernaturalē. Maior probatur,quia vt opus ſit meritoriū, debet procedere ab actuali auxilio gratiæ Chriſti, vt ait Concilium Tridentinum Seſſ.6.cap.16.& Cęleſtinus Papa ad Epiſcopos Galliæ cap 8. ait: *Non dubitemus ab ipſius gratia omnia hominis merita prouenire,per quem fit, vt aliquid boni & velle incipiamus, & facere*; ſed actuale auxilium gatiæ per Chriſtum eſt ſpeciale, & ſupernaturale: ergo hoc auxilium requiritur ad hoc opus meritorium.

Confir.hoc.Nam ſi homo iam gratus poſſet per ſolas vires naturales abſque auxilio ſpeciali opus meritorium efficere poſſet aliqua ex parte in ſe ipſo confidere,quia iam ſuis viribus ſine auxilio gratiæ poſſet mereri. Item haberet homo aliquid,vnde poſſet in ſe, & non in Deo gloriari,nam iuxta Pauli doctrinam 1.ad Corinth.cap.4. hinc aliquis in ſe gloriatur, quando de aliquo bono gloriatur,quaſi non acceperit,& SS. PP. & præcipuè S. Auguſtinus exponunt ita gloriari in ſe,quicumque præſumit poſſe ſuis viribus,& ſine auxilio gratiæ efficere aliquid, quod ad vitam æternam conducat. Et vtrumque adverſatur Concilio Tridentino Seſſ.6.cap.16.dicenti; *Abſit tamen, vt Chriſtianus homo in ſe ipſo*

ſo, vel confidat, vel glorietur, & nõ in Deo, cuius tanta eſt erga homines omnes bonitas, vt noſtra vellit eſſe merita, quæ ſunt ipſius dona. Et idem ait de noſtra ſatisfactione pro peccatis Seſſ. 14. cap. 18. vbi etiam ponderandũ eſt, quod omnia opera, quæ Deus vult eſſe noſtra merita, dicit eſſe ipſius dona; non vocantur autem opera ſpecialiter dona Dei, niſi quia fiũt per auxiliũ gratiæ. Sic enim ex eo, quod ad Philipenſes 1. dicitur: *Vobis datum eſt pro Chriſto, vt credatis*, colligit S. Auguſtinus ad credendum eſſe neceſſarium auxilium gratiæ.

1236 Propter hæc, & alia leviora fundamenta, quę adducit P. Suarez cap. 7. dicit cap. 10. num. 15. non video, qua ratione Soto, & alij Authores, qui concedunt poſſe iuſtum aliqua moralia opera ordinis naturalis facere ſine auxilio gratiæ, concedunt talia opera eſſe meritoria de condigno vitæ æternę. Hoc tamen ex ignorantia procedit, nam P. M. Soto 3. de natura, & gratia cap. 4. cũ Caietano ſolum aſſerit, quod homo iuſtus, qui per actum præcedentem charitatis omnia ſua opera honeſta virtualiter ordinavit ad Deum, poteſt efficere aliqua bona opera naturalia, & implere aliqua præcepta ſine ſpeciali auxilio gratiæ, quia hoc poteſt facere peccator, & à fortioti homo iuſtus. Quod etiam tenetur dicere P. Suarez cum aſſerat ad meritũ ſufficere virtualem ordinationem, & imperium virtutis ſupernaturalis: & vltrius diſput. 6. de bonitate, & malitia ſect. 4. aſſerat actum imperatum non accipere ab imperãte aliquem modum intrinſecum, ratione cuius ab ipſo participet intrinſecam bonitatem moralem virtutis imperantis, ſed præcisè denominatur extrinſecè bonus à bonitate ſpecifica actus imperantis. Iuxta quam ſententiã cum iuſtus ex vi ordinationis virtualis ad finem ſupernaturalem elicit actum facilem virtutis naturalis, non exigitur auxilium ſpecialis gratiæ ſupernaturalis ad eliciẽtiam talis actus, quia in tali actu nulla eſt ſupernaturalitas intrinſeca, ad cuius elicientiam ſit neceſſarium auxilium ſupernaturale, neque eſt in voluntate moralis impotentia ad illum eliciẽdum; nam loquimur de actu facili, ſicut eſt ſalutare amicos, & colere parentes, & alij ſimiles, qui fiunt à peccatore abſque ſpeciali auxilio, vt tenet P. Suarez, qui vltra auxilium datum ad actum imperãtem ſupernaturalem, & virtualiter permanentem non requirit aliud auxilium ſupernaturale, nec ſpeciale intra ordinem naturæ ad eliciendum prædictum actum facilem virtutis naturalis; ſicut ad eliciendum actum externum imperatũ ab actu interno ſupernaturali non requiritur aliud auxilium ſupernaturale pręter requiſitum ad actũ internũ, vt tenet P. Suarez lib. 2. de gratia cap. 22. Vnde ad talem actum naturalem nõ requirunt auxilium ſupernaturale, ſed præcisè naturale plures Theologi, vt ſunt Vazquez, Torres, Granados, Meratius, Tannerus, Ægidius, & alij, quos refert Oviedo controverſ. 1. de gratia numero 77.

Quamvis autem Thomiſtæ 1. 2. quęſt. 18. artic. 4. communiter aſſerant actum naturalem imperatum habere bonitatẽ intrinſecam, & ſupernaturalem participatam ab actu ſupernaturali imperante, vt hic tenent Martinez, Illuſt. Araujo, & PP. Salmanticenſes, & conſequenter aſſerant ad elicientiam talis actus quantũ ad modum bonitatis ſupernaturalis requiri auxilium entitative ſupernaturale; non tamen aſſerunt requiri ad elicientiam talis actus quantum ad ſubſtantiam ipſius: in quo ſenſu loquitur P. M. Soto cum Caietano. Alij vero Thomiſtæ, vt Conradus, aſſerunt in actibus virtutum naturalium imperatis à charitate, aut alia virtute ſupernaturali non dari aliquem modum intrinſecum ſupernaturalẽ, imò Illuſtriſ. Araujo hic numero 44. dicit cum M. Zumel non dari talem modum ſupernaturalem in actibus naturalibus, quando ſolum ſunt imperati virtualiter per actum ſupernaturalem præteritum, ſolum virtualiter, & moraliter permanentem: vnde iſti Authores non requirunt auxilium actuale ſupernaturale intrinſecè præter auxiliũ requiſitum ad actum præteritum charitatis. Ex quo conſtat valde probabilem eſſe ſententiam Soti, & Caietani, & inefficacem eſſe impugnationem ſolutionis prędictæ, nam facilè negatur maior, & ad probationem deſumptam ex Concilio Tridentino Seſſ. 6. dicente cũ *ipſe Chriſtus Ieſus, tanquam caput in mẽbra, & tanquam vitis in palmites, in ipſos iuſtificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit,*

&

& comitatur, & ſequitur, & ſine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſunt. Reſpondetur, quod aliqui principaliter aſſerunt nomine huius virtutis à Chriſto derivatę intelligi ipſam gratiã habitualem ſimul cum virtutibus infuſis, quam Chriſtus iugiter influit in iuſtificatos per conſervationem, quæ eſt continuata productio. Nam ſi nomine iſtius virtutis intelligatur auxiliũ actuali, intelligi non poteſt, quod hæc virtus ſemper ſubſequatur bona opera hominis iuſtificati, nam poſt vltimum bonũ opus ipſius non ſubſequitur aliud auxilium actuali; licèt auxilium ad vltimum actum ſubſequatur ad alios actus priores. Conceſſo tamen, quod nomine virtutis intelligat Concilium auxiliũ actuale, non debet intelligi determinatè de auxilio entitativè ſupernaturali, quia hoc non iugiter influit Chriſtus in iuſtificatos, nec ſemper comitatur bona opera ipſorum, vt patet quando iuſtus ex ordinatione prætenta charitatis virtualiter permanente efficit actum virtutis naturalis iuxta ſententias relatas. Sed nomine virtutis intelligit Concilium auxilium efficax Dei moventis, & ordinantis bona opera meritoria abſtrahendo ab hoc, quod ſit naturale, vel ſupernaturale entitative, quod auxilium in noſtra ſententia eſt phyſica pręmotio, & in ſententia aliorum eſt cogitatio cõgrua. Et quamvis hoc auxilium datum iuſtificatis ſit entitativè naturale, dicitur gratia Chriſti, & datur ex meritis Chriſti, quia Deus ipſa donat ex providentia ſupernaturali, qua vult iuſtos mereri vitam ęternam per actus virtutum naturalium & in prædeſtinatis eſt effectus prędeſtinationis: & ita eſt ſupernaturale extrinſecè ex ordinatione divina ad finem ſupernaturalem, & alias tale auxilium non eſt debitum naturę debito neceſſitatis, ſicut debetur igni concurſus ad calefaciendum, ſed debito contingentię ſecundum ordinem divinæ providẽtiæ, vt latius diximus in tractatu de Gratia quæſt. 109 art. 1. & 2. & ſimiliter loquitur Cœleſtinus Papa.

Ad confirm. reſpondetur non ſequi prædicta inconvenientia, quia etiam bona opera naturalia, ſivè hominis iuſtificati, ſivè peccatoris, ſunt dona Dei, qui tribuit omnibus vitam, inſpirationem, & omnia: & ita homo in ordine ad operationes naturales honeſtas nõ poteſt in ſe ipſo confidere, nec in ſe ipſo gloriari, nam licèt per vires naturæ poſsit poteſtate antecedenti efficere aliqua bona opera naturalia, non tamen poteſtate cõſequenti, niſi hæc bona opera dentur à Deo per auxilium efficax, quod tamen auxilium non eſt nobis debitum debito neceſsitis in quavis occaſione particulari, ſed in quavis poteſt à Deo negari, & ipſum debet homo petere à Deo: & hæc bona opera naturalia formaliter, vt ſunt meritoria in homine iuſtificato, fieri nõ poſſunt viribus naturæ, ſed ad ipſa requiritur gratia habitualis ſanctificans. Verũ tamen eſt quod bona opera entitativè ſupernaturalia dicuntur anthonomaſtice dona Dei, quia Deus non ſolum per ſuum auxilium efficax tribuit iſta opera, ſed etiam per auxilium gratiæ ſufficiens tribuit poteſtatẽ anteced. & vires phyſicas ad ipſa efficienda. Et D. Auguſt. non probat, quod actus fidei ſit entitativè ſupernaturalis ex eo pręcisè, quod credere ſit donum Dei, ſed quia eſt donum Dei anthonomaſtice, quia in homine nõ sũt vires ſufficientes in actu primo ad ipsũ eliciendum iuxta illud 2. Corinth 3. *Nõ ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt*, quod intelligitur de cogitatione pertinente ad pietatem fidei, ex quo infertur, quod ad credendum ſufficientia noſtra ex Deo eſt, nam credere eſt cum aſſenſione cogitare.

1257 Tertio probatur concluſio independẽter ab alijs probabilibus opinionibus Theologorum. Quia nullum opus eſt de condigno meritorium vitę æternę, niſi ſit ex fide; ſed opus bonum naturale elicitum ab homine iuſtificato abſque imperio virtutis ſupernaturalis non eſt ex fide, ſed præcisè ex ratione naturali, cum habitus fidei in iuſto ſic operante ſit otioſus, & non dirigat talem actum, nec aliquem actum ſupernaturalem imperantem: ergo actus bonus naturalis hominis iuſtificati non eſt meritorius vitæ æternæ, niſi imperetur ab aliqua virtute ſupernaturali regulata per fidem. Maior probatur primo, quia Apoſtolus ad Galatas cap. 5. ait: *Quod in Chriſto Ieſu neque circunciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur.* Quod teſtimonium etiam probat ſequentem concluſionem. Secũ-

do

do probatur ex illo Abacu cap. 2. *Iuſtus meus ex fide viuit*: quo teſtimonio vtitur Apoſtolus ad Romanos cap. 1. & ad Galatas cap. 3. & eſt ſenſus, quod iuſtus per fidem ſe movet per meritum ad conſequutionem vitæ æternæ, nam opera non meritoria dicuntur mortua, quia per ipſa homo, non ſe movet ad conſequutionem vitæ æternæ. In quo ſenſu Apoſtolus dicebat ad Galatas cap. 2. *Quod autem nunc viuo in carne, in fide viuo filij Dei.* Et D. Auguſtinus tractatu 3. in Ioannem ait, *quod fide promeremur Deum*: & paulò infra ait: *Si conſequutus es iſtam gratiam fidei, eris iuſtus ex fide: iuſtus enim ex fide viuit, & promerebis Deum viuendo ex fide; cum pro meritis Deum promerueris, viuendo ex fide, accipies præmium immortalitatem, & vitam æternam, & illa gratia eſt, nam pro quo merito accipies vitam æternam? pro gratia. Si enim ipſa fides gratia eſt, & vita æterna quaſi merces eſt fidei. Videtur quidem Deus vitam æternam, tanquam debitum reddere: cui debitum? fideli. Quia promeruit illam per fidem, ſed quia ipſa fides gratia eſt, & vita æterna gratia eſt pro gratia.* Quę ratio D. Auguſtini nulla eſſet, ſi independenter à fide dirigente actus operatio procedens ex lumine naturali rationis eſſet meritoria vitæ æternæ. Et idem ait S. Auguſtinus lib. de gratia, & libero arbitrio cap. 7. & lib 4 contra Iulianum cap. 3. vtens prædicto teſtimonio.

Tertio probatur ex illo Corinth. 2. cap. 5. *Dum ſumus in corpore, peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem*, nam ambulare per fidem ad Patriam cęleſtem eſt per fidem mereri vitam æternam: vnde S. Auguſtinus lib. de perfect. iuſtitiæ cap. 8. ait: *Poſt hanc autem vitam merces perficiens redditur, ſed eis tantum, à quibus in hac vita eiuſdem mercedis meritum comparatur, &c. Quandiu ergo peregrinamur à Domino, per fidem ambulamus, non per ſpeciem: vnde dictum eſt, iuſtus ex fide viuit. Hæc eſt noſtra in ipſa peregrinatione iuſtitia, vt ad illam perfectionem, plenitudinemque iuſtitiæ, quæ eſt in gloria, perueniamus.*

Quarto probatur, quia iuſtus per bona opera meritoria creſcit in iuſtitia, & ſanctitate, promerendo augmentũ gratiæ, & charitatis, tanquam præmium intermedium; ſed iuſtus non creſcit in iuſtitia, & ſanctitate, niſi per bona opera facta ex fide dirigente, & cooperãte: ergo ſolum bonum ex fide eſt meritorium vitæ æternæ. Min. probatur, quia Concilium Tridentinum Seſſ. 6. can. 10. ait: *Quod iuſtificati per obſeruantiam mandatorum Dei, & Eccleſiæ in ipſa iuſtitia per Chriſti gratiam accepta cooperante fide bonis operibus creſcunt, atque magis iuſtificantur, ſicut ſcriptum eſt, qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhùc.* Et iterum *ne verearis vſque ad mortem iuſtificari.* In illis autẽ verbis *fide cooperante bonis operibus* declarat neceſſarium eſſe concurſum fidei ad bonum opus meritorium. Quæ verba deſumpta ſunt ex Apoſtolo Iacobo in ſua Epiſtola cap. 2. vbi dicitur: *Abraham Pater noſter non ne ex operibus iuſtificatus eſt, offerens Iſaac filium ſuum ſuper altare? Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius, & ex operibus fides conſummata eſt. Credidit Abraham Deo, & reputatum eſt ei ad iuſtitiam.* Geneſis cap. 15. & ad Rom. 4. & ad Galat. 3. vbi non fit termo de prima iuſtificatione Abrahæ, nam cum hoc dicitur de ipſo Geneſis 15. iam erat iuſtificatus, & magis, quando obtulit filium ſuum ſuper altare, ſed fit termo de ſecunda iuſtificatione per augmentum gratiæ, & charitatis, quod habuit, quia fides cooperabatur operibus illius: & ita abſque fidei cooperatione nullum opus poteſt eſſe meritorium. Quando ergo Tridentinum Seſſione 6. cap. 8. explicans Apoſtolum dicentem, *quod per fidem iuſtificamur*, aſſerit, *vt ſcilicet iuſtificari per fidem dicamur, quia fides eſt humanum ſalutis initium, fundamentum, & radix omnis iuſtificationis*, in omni iuſtificatione includit non ſolum primam iuſtificationem per remiſsionem peccatorem, ſed etiam ſecundam iuſtificationem per augmentum iuſtitiæ, & ſanctitatis. Vnde ſicut prima iuſtificatio fieri non poteſt ſine fide cooperante, ita nec ſecunda iuſtificatio.

Quinto probatur, quia Apoſtolus ad Hebræos cap. 11. in commendationem fidei plures Patriarchas, & Prophetas adducit, & omnia eorum merita attribuit fidei, dicens in communi, *qui per fidem vicerunt Regna, operanti ſunt iuſtitiam, & adepti ſunt repromiſsionem*: quod Martyribus applicat Eccleſia in officio Martyrum. Et ex ipſo probat D. Thom.

2. 2.

2.2. quęſt. 2. art. 9. quod actus fidei eſt meritorius, & ſpecialiter ait Apoſtolus: *Fide Henoc translatus eſt, ne videret mortem* (id eſt per meritum fidei) *ante trãſlationem teſtimonium habuit placuiſſe Deo.* Quod teſtimoniũ habetur Geneſis cap. 5. vbi de illo dicitur, *quod ambulavit cum Deo*; qui autem ambulat cum Deo, ipſi placet. Ex quo infert Apoſtolus, quod fide ambulavit cum Deo, & Deo placuit, ſubdens: *Sine fide autem impoſsibile eſt placere Deo.* Et ne intelligeretur, quod loquitur ſolum de fide habituali, & otioſa, ſine qua etiam parvuli baptizati non placent Deo, ſed loquitur de fide actuali, & cooperante omnibus operibus, quibus Henoc placuit Deo, ſubdit Apoſtolus: *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator eſt.* Hæc enim eſt fides actualis, & cooperans bonis operibus, ſine qua impoſsibile eſt placere Deo bonis operibus, & conſequenter ſine ipſa cooperãte bona opera non poſſunt eſſe Deo grata, & accepta in ordine ad vitam æternam.

Quod etiam probatur ratione D. Th. quam deſumit ex verbis Apoſt. ad Hebręos 11. lect. 2. Quia nullus poteſt mereri apud Deum Auctorem ſupernaturalem, niſi per opera, quæ ipſi placeant, & ſint grata ipſi; ſed niſi operetur homo ex fide dirigente, nequit ſuis bonis operibus placere Deo Auctori ſupernaturali: ergo mereri non poteſt abſque directione, & cooperatione fidei pręmiũ ſupernaturale. Min. probatur, quia nullus poteſt Deo Auctori ſupernaturali placere bene cooperando, niſi ſuis operibus accedat, vel magis accedat ad ipſum Deum iuxta illud Iacobi cap. 4. *Appropinquate Deo, & ipſe appropinquabit vobis.* Et Pſalm. 33. *Accedite ad Deum, & illuminamini*; ſed nullus accedit ſuis operibus ad Deum Auctorem ſupernaturalem, niſi per fidem credendo, quia eſt, & quod remunerator eſt in ordine ſupernaturali: ergo. Min. probatur, quia ſicut videmus in quolibet motu naturali, quod oportet, quod quodlibet mobile per motum duo intendat, ne motus ſit fruſtra, ſcilicet aliquem certum terminum, & certam cautam quare moveatur: ſic etiam in motu meritorio, quo aliquis accedit ad Deum Auctorem ſupernaturalem, terminus motus eſt ipſe Deus, & ita vt homo ad ipſum tẽdat, & ad ipſum accedat, debet fide credere, quia eſt; cauſa autem quare accedit ad Deũ, & movetur ad ipſum, eſt, quia ab ipſo ſperat remunerationem: & ita per fidẽ debet credere, *quod inquirentibus ſe remunerator eſt*, aliter enim nullus ibit, vel ire poteſt ad ipſum, ſi nõ ſperet aliquam remunerationem ab ipſo: ergo nullus poteſt accedere per meritum ad Deum Auctorem ſupernaturalem, niſi credat, *quod eſt, & inquirentibus ſe remunerator eſt.*

1238 Septimo probatur concluſio authoritate SS. PP. Nam S. Leo Papa ſerm. 7. quadrageſimæ agens de eleemoſyna ait: *Quia hoc opere fructuoſius? Quid hac humanitate fœlicius? Quæ vtique laus de ſua fraudanda non eſſet, ſi per ipſam naturæ communicationem iuvando homini ab homine præberetur, ſed quia quod non ex fidei procedit fonte, ad præmia æterna non pervenit, alia eſt conditio operum cœleſtium, alia terrenorum.* Vbi largitionem eleemoſynæ propter motivum naturale excludit à ratione meriti, quia non procedit ex fide, & ipſam computat inter opera terrena. Et idem docet S. Ambroſius lib. 6. in Lucam cap. 7. circa illa verba *pauperes ſemper habebitis vobiſcum.* Et S. Hilarius cap. 9. in Matth. Et D. Bernardus ſerm. 51. in Cant. explicans illud *fulcite me floribus, ſtipate me malis.* Nam per florem fidem, per malla vero, vel fructus intelligit opera meritoria, quia inſtar floris præcedentis fructum, bonum quoque opus fide oportet prævenire, alioquin *ſine fide impoſsibile eſt placere Deo*, Paulo atteſtante, magis autem ipſo æque docente, *omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*; ſed fides ſine operibus mortua eſt, ſicut inutiliter quoque flos apparet, vbi nõ ſequitur fructus.

1239 Denique probatur concluſio ex verbis Chriſti Domini Matth. cap. 5. *Si enim diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonnè & Publicani hoc faciunt?* Vbi dilectionem amicorum docet non eſſe meritoriam vitę æternæ, aut præmij ſupernaturalis, quia vt ait Gloſſa, amare amantem naturæ eſt: inimicum vero amare eſt charitatis. Et D. Thom ibi ait: *Quaſi dicat Chriſtus, qualis in vobis erit perfectio, ſi in dilectione non ſuperatis exemplum Publicanorum, qui imperfecti ſunt.* Vnde ad meri-

ſum

tum vitæ æternæ non ſufficit amor naturalis amicorum, quamvis ſit honeſtus, & laudabilis, ſed vlterius requiritur amor charitatis, quo tàm amici, quàm inimici diliguntur propter Deum. Vnde Chryſoſtomus hom. 8. in Matth. explicans prædicta verba ait: *Oſtendit Deus meritum perfectæ dilectionis nos habere non poſſe, ſi tantum diligamus eos, quibus vicem nobis rependi dilectionis mutuæ noverimus: cum huiuſmodi dilectionem etiam Gentibus, & peccatoribus ſcimus eſſe communem. Vnde vult Dominus nos communem legem dilectionis humanæ lege dilectionis Euangelicæ ſuperare.* Et ſimiliter S. Gregorius hom. 27. in Evangelia ait: *Ille enim veraciter charitatem habet, qui & amicum diligit in Deo, & inimicum propter Deum. Nam ſunt aliqui, qui diligunt proximum, ſed per affectũ cognationis, & ſanguinis, & carnis; quibus tamen in hac dilectione ſacra eloquia non contradicunt; ſed aliud eſt, quod ſponte impeditur naturæ: aliud, quod præceptis dominicis ex charitate debetur obedientia. Hi ſi nimirum & proximum diligunt, & tamen illa ſublimia dilectionis præmia non aſſequuntur, quia amorem ſuum non ſpiritualiter, ſed carnaliter impendunt.* Et idem dicit de amore naturali parentum, filiorum, vxoris, cognatorum, & amicorum D. Auguſtinus lib. de vera Religione cap. 46. & hom. 38. in Exod. cap. 50. & ſerm. 52. de tempore. Et D. Bernardus ſerm. *de vita, & quinque ſenſibus.* Et ſimiliter explicant, illud Lucæ 6. *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quæ vobis eſt gratia: nam & peccatores diligentes ſe diligunt*, Chryſoſtomus in Catena D. Thomæ, & Ambroſius lib. 5. in Lucam cap. 6.

Reſpondet P. Vazquez numero 61. nullum Expoſitorem ex hoc loco deduxiſſe id, quod nos contendimus, nempè opera naturalia iuſtorum meritoria non eſſe: & ait, ſe neſcire quanto fundamento id colligi poſsit, ſiquidem tàm diligere inimicos, quàm amicos opus eſt moralis virtutis, nam lege naturali prohibemur inimicos odio habere; & tamen dilectioni inimicorum aſsignatur præmium vitæ æternæ. Sed dum aſſerit nullum Expoſitorem noſtram ſententiam deducere ex hoc loco, manifeſtat propriam ignorantiam, & pigritiam in legendo Expoſitores. Non enim vidit teſtimonia, & expoſitiones SS. PP. a nobis adductas; & legiſſe ſaltim poterat ſuum P. Maldonatum, qui Matthæi 5. numero 26. explicans illa verba, *Quam mercedem habebitis*, ait non negat mercedem habituros, quicumque amicos diligunt, cum amicos diligere charitatis ſit, ſed negat mercedem habituros, ſi vt Publicani tantum faciant, id eſt, ſi non propter Deum, ſed propter naturalem in amicos propoſitionem, aut propter vtilitatem ſuam faciant; quiſquis autem inimicos non diligit, ſatis declarat ſe amicos non propter Deum, ſed propter ſe diligere: ſi enim propter Deum diligeret, etiam diligeret inimicos, qui non minus, quam amici imago Dei ſunt. Qui ergo amicos, non inimicos diligit, quia non propter Deum diligit, mercedem non habet: qui non ſolum amicos, ſed etiam inimicos diligit, non ſolum charitatis ſuæ erga amicos mercedem habet, quia Deus non naturam, ſed gratiam remunerat. Quæ expoſitio eſt Div. Thom. 2. 2. queſt. 27. articulo 2. ad 1. & ipſam tradit Carthuſianus articulo 11. in cap. 5. Matthæi ſubdens: ſciendum ergo, quod amicos diligere ex charitate non eſt immeritorium; diligere vero amicos alia quacumque dilectione non eſt meritorium: ſignum autem quod amici diliguntur, quia amici, & non principaliter propter Deum eſt, cum ſic diliguntur, quod inimici non diliguntur. Et ſimiliter explicat Caietanus dicens: *Quam mercedem habebitis? Non nè; & Publicani hoc faciunt?* Quaſi dicat, nullam: diligere enim diligentes ſe potius eſt rependere vicem, quam mereri mercedem, ſed diligere odientem mercedem expectat à Deo, propter quem diligitur. Quod quamvis clarum ſit, Dominus tamen manifeſtat ex hoc, quod diligere diligentes eſt actus communis etiam Publicanis, qui non expectant mercedem à Cœleſti Patre. Et eodem modo Carthuſianus, & Caietanus explicant teſtimonium Lucæ cap. 6. ſupra adductum.

Addit autem Vazquez, quod ſenſus illius loci eſt, quem Ianſenius no-

bis expoſuit capite 40. Concordiæ, eumque ex Magiſtro ſuo Titelmano deſumpſit, & indicavit Theophilatus, vt ſcilicèt ſuppleatur particula *tantum*, qua paulò inferius in ſimili ſententia vtitur, & ita erit ſenſus: ſi tamen eos diligatis, qui viciſsim vos diligunt, hoc eſt, veſtros tantum amicos, & odio habeatis inimicos veſtros, quam poteſtis ex hac veſtra dilectione mercedem à domino ſperare? Hoc enim opus etiam Gentilium, & peccatorum eſt, ac ſi dicat, hoc genus dilectionis cum admixtum habeat peccatum odij, nullius præmij dignum eſt. Ob id tamen non negat meritum vitæ æternæ dilectioni amicorum, quæ in iuſtis habentibus, & non habentibus odio inimicum meritorium opus eſſe poteſt.

Hęc tamen expoſitio probabilis non eſt, quia eſt contra communem intelligentiam SS. PP. & Expoſitorum, & falſo pro ipſa adducit Ianſenium, qui ſolum communem explicationem ſectatus eſt, & iſtam nec leviter indicavit. Solus Cartuſ. poſt adhibitam communem interpretationem, ipſam ſecundario indicavit, quamvis enim verum ſit, illam particulam *tantum* eſſe ſub intelligendam, id eſt, ſi diligitis tantum, qui vos diligunt, ſcilicèt, quia vos diligunt, quod motivũ diligẽdi non extenditur ad inimicos; & conſequenter talis dilectio eſt tantum amicorum. Nullus tamen aſſeruit eſſe addendum textui ſi diligitis tantum eos, qui vos diligunt, odio habendo inimicos: hæc enim additio corrumpit textum, nam Chriſtus loquitur de dilectione amicorum tantum, quæ eſt communis tàm iuſtis, quam peccatoribus, vt indicavit etiam S. Hilarius cap. 4. in Matth. ibi: *Quoniam Gentium eſt amantes amare, & commune eſt diligere diligentes Chriſtus enim cum ſuis diſcipulis, qui erant iuſti, loquebatur, & ipſis dicebat: ſi diligitis eos, qui vos diligunt, &c. Nonne & Publicani hoc faciunt, & peccatores diligentes ſe diligunt.* Id eſt, etiam peccatores hoc faciunt, & non ſolum iuſti, vt vos eſtis: & conſequenter non loquitur de prava dilectione amicorum ad mixtum habente odium inimicorum, alias diceret, ſi diligitis eos, qui vos diligunt, eritis Publicani, vel peccatores, quod tamen Chriſtus nõ dixit, ſed eritis in hoc ſimiles Publicanis, & peccatoribus. Hic enim amor amicorũ tãtum ex motivo naturali, etiam in peccatoribus non eſt peccatum, ſed actus bonus. & laudabilis, quamvis poſsit per accidens vitiari prava circunſtantia, ſicut etiam in iuſtis. Sed Chriſtus non loquitur de eo, quod per accidens poteſt convenire dilectioni amicorum, quia amici ſunt, ſed de eo, quod per ſe ipſi competit: & ita Chriſtus non reprehendit talem amorem, vt malum, & peccatum, ſed præcisè, vt opus imperfectum, & inſufficiens ad promerendum vitam æternam. Vnde ſtatim ſubdit: *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cæleſtis perfectus eſt*, id eſt, diligite omnes per charitatem, quæ eſt vinculum perfectionis imitantes Patrem veſtrum cœleſtem, qui ſolem ſuum oriri facit ſuper bonos, & malos, & pluit ſuper iuſtos, & iniuſtos.

Secundo reijcitur. Quia dato, quod prædicta explicatio ſit probabilis, ex hoc tamen non ſequitur, quod noſtra expoſitio, quæ eſt communis SS. PP. & Theolog. non ſit legitima, & literalis, nam vt docet D. Thom. 1. p. q. 1. artic. 10. cum D. Auguſt. & conſentit Vazq. eadem litera S. Scripturę poteſt continere plures ſenſus literales non repugnantes inter ſe, maximè quando verba ſunt verba Dei, aut Chriſti Domini, qualia ſunt teſtimonij præſentis. Vterque autem ſenſus ipſius in noſtra ſententia verus eſt, nam verum eſt, quod ſi diligamus nos diligentes amore naturali, quia nos diligunt, nullam habemus mercedem vitæ æternæ. Et ſimiliter verum eſt, quod ſi diligimus amicos, odio habentes inimicos, nullam habebimus mercedem. Et cum quilibet ſenſus literalis S. Script. ſit fide credendus, dato, quod ſenſus adductus à Vazquez ſit literalis, dum tamen non probat, noſtrum, & communẽ ſenſum SS. PP. & Expoſitorum non eſſe literalem, quod probare non poteſt, ſecurus non incedit in fide, negando SS. PP. & omnium Theolog. literalem intelligentiam prædicti teſtimonij, donec ipſe novam intelligentiam excogitavit.

1240 Ex hac prob. concluſ. ſequitur, quod vt opus virtutis, ſivè naturalis, ſivè ſuper-

ſupernaturalis hominis iuſtificati ſit meritorium de condigno vitæ æternæ, debet eſſe opus proprium hominis iuſti, vt iuſtus eſt, ita vt tale opus, vel ratione ſubſtantiæ, vel ratione modi non poſsit convenire peccatori, alias tale opus non erit iuſti, vt iuſtus eſt, ſed vt convenit in aliqua ratione communi cum peccatore: & ita eius iuſtitia, & ſanctitas non erit cauſa per ſe talis operis, ſed in iuſto erit concomitanter, & per accidens, ſicut muſica in artifice ad ædificādum. Et ad imitationem Chriſti Domini dicemus: ſi creditis, ſperatis, collitis Deum, & Sanctos, Miſſam auditis, eleemoſynas datis, ieiunatis, & oratis, quam mercedē habebitis? Non ne etiam publicani, & peccatores hęc faciunt? ſicut enim homo diſtinguitur à bruto in poteſtate merēdi: ita iuſtus diſtinguitur à peccatore in poteſtate merendi de cōdigno vitam æternam. Vnde ſicut ad meritum hominis requiritur, quod operatio ſit humana, & propria hominis, vt diſtinguitur à bruto, ſaltim quantum ad modum operandi cum dominio, & libertate, & per operationes, in quibus homo communicat cum bruto tàm in ſubſtantia, quàm in modo, vt ſunt operationes partis ſenſitivæ pręvenientes vſum rationis, homo nihil mereri poteſt: ita per operationes communes, in quibus iuſtus communicat cum peccatore, mereri non poteſt de condigno vitam æternam; ſed iſtæ operationes, ſi quantum ad ſubſtantiam ſunt communes, fieri debent à iuſto modo ſpeciali, & proprio, quo non fiant à peccatore, ſcilicèt per imperium, & ordinationem charitatis, quo talia opera fiunt propter Deū ſumme dilectum: quia vt ait D. Auguſt. ſerm. 53. de tempore: *Charitate diſtinguūtur filij Dei à filijs diaboli, filij lucis à filijs tenebrarum*, vt ad rem præſentem bene notavit Lyra in cap. 6. Lucæ.

Quod conſtat ex illo Ioan. 1. cap. 3. *In hoc manifeſti ſunt filij Dei, & filij diaboli: qui non eſt iuſtus, non eſt ex Deo, qui que non diligit fratrem ſuum.* Quæ verba exponens D. Auguſt. ibi tract. 5. ait: *Dilectio ergo ſola diſcernit inter filios Dei, & filios diaboli: ſignent ſe omnes ſigno Crucis Chriſti, reſpondeant omnes amen, cantēt omnes alleluia, baptizentur omnes, intrent Eccleſias, faciant parietes Baſilicarum, non diſcernuntur filij Dei à filijs diaboli, niſi charitate: qui habent charitatem, nati ſunt ex Deo, qui non habent, non ſunt nati ex Deo. Magnum iudicium! magna diſcretio! quidquid vis habes, hoc ſolum nō habes, nihil tibi prodeſt, alia ſi non habeas, hoc habe, & impleſti legem, qui enim diligit alterum, legem implevit, ait Apoſt. ad Rom.* 13. Vbi opera ſupernaturalia numerat, quæ ſola fide dirigente à fidelibus fiunt; & tamen nihil prodeſſe ad meritum affirmat, quia hæc ſunt communia etiam peccatoribus, niſi enim fiant ex charitate, non ſunt opera iuſti, vt eſt filius Dei, & lucis, & vt diſtinguitur à filijs diaboli, & tenebrarum; & ideò Apoſt. ad Epheſ. 5. dicebat: *Eſtote ergo imitatores Dei, ſicut filij chariſſimi, & ambulate in dilectione*, quia ſi non ambulant in dilectione Dei, & proximi, non ambulant vt filij Dei chariſsimi, ſed vt conveniunt cum filijs diaboli. Et paulò infra ait Paulus: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, vt filij lucis ambulate*, id eſt, ambulate, quatenus vt filij lucis diſtinguimini à filijs tenebrarum. Quod magis explicans immediate ait: *Fructus enim lucis eſt in omni bonitate, & iuſtitia, & veritate probantes, quod ſit beneplacitum Deo.* Id eſt, examinantes, & intendentes, quod placet Deo, operantes bonum, non vt eſt à bruto, ſed probantes, & ratione diſcernentes, quod opus placeat Deo. Sic enim explicat D. Thom. ibi: *Intendere autem ſtudioſe, ſuis bonis operibus Deo placere eſt actus charitatis, ex amore Dei procedens, nam amans alterum ipſi placere vult.* Et conſequenter ſolum actus ex amore charitatis procedentes ſunt fructus lucis, & opera propria filiorum lucis, & conſequenter ſolum huiuſmodi actus ſunt meritorij, & fructuoſi ad vitā æternam conſequendam. Et optimè dixit D. Thom. in hoc articulo: *Quod meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes ſecundario, ſecundum quod earum actus à charitate imperantur.* Et quamvis hoc ſufficeret ad confirmandam doctrinam D. Thom. quia tamen aliqui moderni Theologi, etiam Thomiſtæ non conſiderantes gravitatem materię, quæ non eſt de impertinētibus ad fidem, ſed valde dogmatica, & ignorantes, quæ ſit mēs Script. Sac. iuxta intelligētiā SS. PP.

quorum vnanimem cõſenſum ſequi tenemur, iuxta præceptum Trident. Seſſ. 4. à veritatis tramite recedunt: hoc amplius confirmare oportet ſequenti concluſione.

Proponitur ſecunda concluſio.

1241 SEcunda cõcluſio. Vt actus aliarum virtutum etiam ſupernaturalium ſint meritorij de condigno vitæ æternæ, debent procedere ex imperio charitatis, vel formaliter, vel virtualiter exiſtente. Ita docet D. Thom. nõ ſolum in hoc articulo, ſed etiam quam pluribus alijs locis adductis in tabula verbo *Meritum*, num. 53. & ſequentibus, & D. Bonavent. in 2. diſt. 40. artic. 2. q. 3. & diſt. 41. art. 1. quæſt. 3. Et bene dixit Lorca, quidquid in contrarium reclamet Torres: ante modernos relatos pro contraria ſententia noſtra concluſio erat communis conſenſus omnium Theologorum, ita vt nec vnus quidem de hoc dubitaverit. Qui cõſenſus in re tanti momenti, & quæ potius revelatione, quam diſcurſu conſtare debet, firmiſsimum facit argumẽtum, maximè quia fundatur in communi conſenſu SS. PP. & deducitur ex S. Scriptura, vt intelligitur à SS. PP.

Primo ergo probatur concluſio. Quia actus fidei theologicę nõ eſt meritorius de condigno vitæ æternæ, niſi procedat, & imperetur à charitate: ergo à fortiori nec actus aliarum virtutum ſupernaturalium, qui ſunt imperfectiores actu fidei, quorum nullus eſt meritorius, niſi ex fide procedat, vt probatum eſt. Antec. prob. ex illo ad Galat. 5. *In Chriſto IESV neque circunciſio aliquid valet, neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur*, id eſt, non fides informis, nec fides otioſa, ſed quæ per charitatem operatur, vt ait D. Th. ibi, & Gloſſa Interlinealis. Et ſimiliter Gloſſa ordinaria cum D. Auguſt. ait: *Sine dilectione fides innanis eſt, cum dilectione Chriſtiani eſt: alia eſt dæmonis, nam & dæmones credunt, & contremiſcunt.* Et D. Aug. de fide, & operibus c. 14. & 16. ait: apertiſsimè Scriptura teſtatur nihil prodeſſe fidem, niſi eam, quam diffinivit Apoſt. id eſt, quæ per dilectionem operatur. Et idẽ ait lib. 15. de Trinitate cap. 18. & in Epiſt. Ioan. tractat. 10. & ſerm. 16. de verbis Apoſt. & Enchyridio. cap. 67. & pluribus alijs locis. Et D. Bernard. epiſt. 107. ait: *Nec fides valet, ſi non operetur ex dilectione.* Et D. Thom. in hoc art. ad 3. ait, quod fidei actus nõ eſt meritorius, niſi fides per dilectionem operetur, vt dicitur ad Galatas cap. 5. Quo non obſtante, P. Vazquez timens huius teſtimonij difficultatem, ipſum omiſsit, nec auſus eſt ipſum explicare. P. vero Torres ait, quod hoc teſtimonium rectè explicuit P. Vazquez 1. 2. diſp. 192. cap. 2. vbi prædicti teſtimonij nullam mentionẽ facit, ſed ſolũ explicare conatur D. Auguſt. ſæpius dicentem nullum opus eſſe bonum, niſi fiat ex charitate, dicẽs, quod nomine charitatis intelligit S. Auguſtinus non actum, vel habitum virtutis Theologicæ, quo amamus Deum, & proximum, & proprie dicitur charitas, ſed intelligit quemlibet amorẽ veræ virtutis iuſtitiæ, & legis Dei, qui diſtinguitur à timore ſervili, quo aliquis legem obſervat. Quod probat, quibuſdã truncatis teſtimonijs S. Auguſt. Nam ſi integre legantur, ex ipſis conſtat, quod D. Auguſt. loquitur de amore virtutis, aut iuſtitiæ, qui eſt actus charitatis virtutis Theologicæ, & provenit ex vero amore Dei, nam vere amans Deum vult Deo ſervire, & placere faciẽdo opera iuſta, & implendo legem, & voluntatem Dei, non ſervili timore pœnæ, ſed amore, & dilectione iuſtitię. Qua ratione dicitur quod diligenti Deum iugum ſuæ legis ſuave eſt, & onus eius leve. Et ita 1. 2. q. 18. art. 2. dicunt Doct. Monteſinos, M. Gregorius Martinez, PP. Salmanticenſes, & Lisbonienſis, quod ille actus *Volo honeſte viuere* in materia omnium virtutũ ex intentione placendi, & ſerviendi Deo eſt actus charitatis.

Vnde prædictam interpretationem teſtimonij D. Auguſtini late reijcit P. Suarez lib. 1. de gratia cap. 5. num. 7. Et ad ipſam reijciendam ſufficit legere teſtimonia D. Auguſtini vere dicentis non dari bonũ opus fructuosũ, & meritoriũ, niſi procedat ex charitate. P. Torres nullam aliam explicationem tribuens prædicto teſtimonio Apoſtoli, ipſi videtur acquieſcere, & quod Apoſtolus dicens: *Fides, quæ per charitatem operatur*, nomine charitatis nõ intelligit virtutẽ Theologicam, ſed amorem virtutis, & iuſtitiæ provenientem ab alia virtute, in quo nõ ſolũ adverſatur communi intelligentiæ SS. PP. & Theologorum, qui omnes aſſe-

asserunt nomine charitatis in prædicto testimonio Apostolum loqui de charitate Theologica, sed etiam suo Magistro Vazquez, qui supra 1. 2. disput. 210. capite 6. intelligit prædictum testimonium de charitate Theologica, sicut etiam de fide Theologica. Et P. Suarez loco citato numero 9. probat Div. Augustinum in testimonijs à nobis relatis loqui de charitate Theologica, quia in confirmationem adducit illud testimonium Apostoli ad Galatas cap. 5. *Fides, quæ per charitatẽ operatur*: quod de propria charitate sine dubitatione intelligitur, quod constat ex textu capitis, nam Apostolus in eodem capite infra ait: *Sed per charitatem spiritus servite invicem: omnis enim lex in vno sermone impletur, diliges proximum tuum, sicut te ipsum.* Et paulò infra in eodem capite ait: *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium*, &c. Quod etiam de charitate Theologica intelligitur, & consequenter de hac charitate loquitur cum Paulo, qui dixit, fides, quæ per charitatem operatur.

1242 Sed non est melior interpretatio P. Suarez hic capite 10. numero 24. vbi simul explicans antiquos Scholasticos, & SS. PP. & prædictum S. Pauli testimonium, vbi requiritur charitas ad meritum, dicit, quod nomine charitatis non intelligitur charitas Theologica eliciens, vel imperans aliquem actum secundum, sed charitas, vt fundans, & vt radicans alias virtutes supernaturales, ratione cuius omnes operationes supernaturales aliquomodo pertinent ad supernaturalem charitatem, & in illa fundantur, & radicantur; hoc autem habent eo ipso, quod fiant ex motivo supernaturali, dummodo fiant ab amico Dei, quia sunt proportionatę amicitiæ divinæ, & ex se tendentes ad finem charitatis, quæ in operante suponitur, neque plus probant testimonia Sacræ Scripturæ: vnde quoties ille, qui habet fidem charitate formatam, operatur ex supernaturali motivo consentaneo ipsi charitati, dici potest fidem per charitatem operari, quia operatur secundum præcepta charitatis, & eius regulas, & quia virtutes omnes, quæ proximè operantur in tali merito, ab ipsa charitate originem ducunt, & in ipsa radicantur, & in hoc sensu loquuti sunt SS. PP. & Theol. Scholast.

Sed hæc expositio potiùs est irrisio Sacræ Scripturæ, quam ipsius interpretatio: textus enim Apostoli clarus est, interpretatio tamen ista prorsus inintelligibilis, quia intelligi non potest, quod fides per charitatẽ operetur, si ipsa charitas manet otiosa, & nihil operatur, sed concomitanter se habet ad habitum fidei, & aliarum virtutum. Si enim aliquis diceret, quod ad consequendam cathedram neque nobilitas aliquid valet, neque diuitiæ, sed intellectus, qui per voluntatem, & virtutem studiositatis operatur, hoc non posset verificare, si intellectus ad prædictum finem perduceret, otiosa manente voluntate, & virtute studiositatis: operari enim per alium essentialiter requirit, quod illud aliud etiam operetur, vel imperando, sicut intellectus in actibus liberis operatur per volũtatem ipsum moventem, vel exequendo, sicut intellectus, & voluntas operantur per potentiam executivam: ergo intelligi non potest, quod fides per charitatẽ operetur, si charitas nullum exercet actũ proprium.

Nec valet dicere, quod fides in sensu proprio per charitatem operatur, quia tam fides, quam cæteræ virtutes radicãtur in charitate, & potentia, vel virtus proxima propriè dicitur operari per suã radicem. Non, inquam, hoc valet, quia in hoc committitur æquivocatio, nam fides, & cæteræ virtutes non radicantur physicè in charitate, cum fides, & spes sint priores charitate ordine generationis, & aliæ virtutes existentes in intellectu, vel appetitu sensitivo non dimanant à charitate, sed omnes dimanant à gratia, quæ solum est radicaliter operativa; charitas vero est virtus proxima operativa. Vnde solum virtutes dicuntur radicari in charitate moraliter in ratione virtutis simpliciter, quia charitas imperat, & ordinat actus aliarum virtutum ad vltimum finem, sine qua ordinatione cæteri actus honesti non dicuntur opera virtutis, & bona simpliciter, vt loquũtur SS. PP. Supposito vero, quod aliæ virtutes absque imperio charitatis possint efficere opera simpliciter bona, fructuosa, & meritoria vitę æternæ, non est fundamentum ad asserendum, quod aliæ virtutes radicẽtur in charitate potiùs, quã in qualibet alia virtute, sine cui⁹ influxu possunt

sūt efficere opera perfecta, & meritoria.

1243 Secundo reijcitur. Quia Apostolus in dicto testimonio non accipit charitatem pro habitu præcipuè otioso, & non operante, sed pro actu charitatis, qui est amor Dei, & proximi, & dicitur charitas actualis. Vnde in alia translatione dicitur: *Sed fides, quæ per dilectionem operatur*, qua translatione semper vtuntur S. Chrysostomus, S. Augustinus, S. Prosper, S. Thomas hic ad 3. & communiter in nostra vulgata *charitas* significat dilectionē. Et infra in eodem cap. 5. ait Apostolus, *sed per charitatem spiritus seruite invicem*, id est, per dilectionē charitatis, vt ibi legit S. Ambrosius, & constat ex textu: nam immediatè subdit *Omnis enim lex in vno sermone impletur, diliges proximum tuum, &c.* Lex enim non præcipit habitus, sed supponit, & præcipit actus dilectionis Dei, & proximi, & actualem charitatem: & ita ibi ly *charitas* nō significat habitum, sed actū. Et paulò infra in eodem capite ait Apostol. *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, &c.* vbi *charitas* non significat habitum, sed actum charitatis: nam fructus Spiritus Sancti non sunt habitus, sed actus, vt docet D. Tho. 1. 2. quæst. 70. art. 1. Vnde etiam in illis verbis *Fides, quæ per charitatem operatur*, charitas sumitur pro actu: & ita explicant prædictum testimonium vniversi PP. & Theologi Vnde S. Hieronymus in Commentarijs, in epist. Paul. 1. ad Galatas in fine lib. 2. ait: *Igitur in Christo Iesu neque circuncisio aliquid valet, neque præputium corporale, quia in medio, id est, inter vitia virtutesque sunt posita, sed fides, quæ per charitatem operatur, vt est fides, quæ reputata est Abrahæ ad iustitiam. Comprobetur & omne opus fidei, in charitate ponatur, tota lege & Prophetis ex charitate pendentibus, in his siquidem duobus præceptis, diliges Deū tuum, & proximum tuum Saluator asserit legem, Prophetasque consistere.* Vbi satis explicat, quod Apostolus loquitur de charitate, quæ præcipitur illis duobus præceptis, quę non est charitas habitualis, & otiosa, sed actus, & operatio actualis charitatis.

Quod magis explicans Sanctus Hieronymus subdit exemplum fidei, quæ per charitatem operatur, de Evangelio: *Illa meretrix tribuit, quæ cum in domo Pharisæi accubanti domino pedes lauisset lachrymis, tersisset crinibus, lauisset vnguento, & Pharisæo murmuranti Dominus Parabolam quingentos denarios debitoris proposuisset, addidit propter quod dico tibi, dimittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum. Et ad ipsam mulierem conversus ait: fides tua te saluam fecit: aperte enim in hoc loco demostratum est meretricem illam habuisse fidem per charitatem operantem, quæ multum valuerit in Christo.* Quo exemplo satis declarat, quod Apostolus loquitur de charitate actuali, ieù dilectione Dei. Et D. Gregorius in 1. Regum cap. 15. adducit illud Apostoli ad Rom. 10. *Corde creditur ad iustitiam*, & ait, *quid est corde credere ad iustitiam, nisi voluntatem dirigere ad fidem per dilectionem operantem? Cum ergo quis cordis intentionem ad iustitiam per amorem dirigit, per initium bonæ voluntatis fructum habet bonæ conversionis.* Vbi non loquitur de charitate habituali, & otiosa, sed de actuali, quæ est amor, & dilectiō Dei.

Confirm. ex illo Abacu cap. 2. *Iustus autem ex fide viuit*, id est, fide se movet per meritum ad vitę ęternæ consequutionem, vt supra diximus; sed iustus non vivit ex fide, nisi operante per dilectionem Dei: ergo absque tali dilectione actus fidei non est vivus, nec meritorius. Min. probatur, quia D. Augustinus in Psalm. 77. ait: *Iustus viuit ex fide, quæ per dilectionem operatur.* Et idem dicit D. Thom. ad Galatas 3. lect. 4. Et D. Bernardus epist. 42. ait: *Iustus nempè ex fide viuit, sed ex fide, quæ viuat: neque enim, quæ mortua est, vitam dare potest.* Et paulò antea dixerat: *& fidem mortuam Apostolus Iacobus diffinit eam esse, quæ sine operibus est, id est, quæ non operatur ex dilectione, quasi non habens animam ipsam dilectionem, qua vegetetur, & moueatur ad opera.* Quando ergo Iacob. Capite 2. ait: *Quod fides sine operibus mortua est*, intelligitur de fide sine operibus charitatis, vt ait D. Gregorius in Concord. resp. 6. Et idem ait Glossa ordinaria, & Interlinealis Iacob. 2. Et D. Augustinus de fide, & operibus capite 22. ait: *Licèt rectè dici posset ad solam fidem pertinere Dei mandata seruare, si non mortua, sed viua illa intelligeretur fides, quæ per dilectionem operatur.* Et capite 23. ait: *Inseparabilis est quippè bona vita à fide,*

quæ

quæ per dilectionem operatur, imò vero ea ipſa eſt bona vita: ergo iuſtus non vivit ex fide, nec meretur vitam æternam, niſi fides per dilectionem Dei operetur.

1244 Secundo probatur concluſio ex illo 1. Corinth. cap. 13. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil ſum, & ſi diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & ſi tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt.* Vbi nomine charitatis non intelligit habitum otioſum charitatis, ſed habitum elicientem amorem Dei, & proximi, vel ipſam dilectionem Dei, & proximi, qua fides eleemoſyna, martyriumque ordinantur ad finem charitatis: & ita ſenſus eſt, ſi amorem Dei, & proximi non habuero, nihil mihi prodeſt. Quod conſtat, quia Apoſt. poſtquam cap. 12. numeravit gratias gratis datas, & miniſteria Eccleſiæ, admonet fideles ad exercendum actus charitatis, dicens: *Æmulamini chariſmata meliora* (id eſt, dona potiora Dei) *adhùc excellentiorem viam demonſtro*, ſcilicèt excellentiorem viam perveniendi ad gloriam, quam viam dicit eſſe charitatem verbis relatis. Et concludit dicens cap. 14. *Sectamini charitatem*; præceptum autem, aut conſilium non eſt de habitibus, ſed de actibus exercendis, qui ſunt via ad patriam cœleſtem: & cõſequẽter Apoſt. hic non loquitur de habitu charitatis otioſo, ſed de charitate actuali, quæ eſt amor Dei, & præmij.

Tum etiam quia Apoſtol. probat viam charitatis eſſe excellentiorem actibus aliarum virtutum, ſcilicèt actu fidei, eleemoſynæ, & martyrij, quia alij actus ſine charitate nihil proſunt; cum autem comparatio debeat eſſe inter ea, quæ ſunt eiuſdem generis, conſequenter Apoſtolus non comparat actibus fidei, eleemoſynæ, & martyrij habitum otioſum charitatis, ſed actum charitatis, ſine quo actus aliarum virtutũ ſunt inutiles. Tum etiam, quia loquitur de charitate, cui attribuit actus aliarum virtutum, ibi: *Charitas patiens eſt, benigna eſt, &c.* evitationem omnium peccatorum, quod non competit charitati otioſæ permanenti in actu primo, ſed charitati imperanti actus aliarum virtutum, vt ſint meritorij vitæ æternæ. Et de charitate actuali intelligunt Apoſtolum D. Auguſtinus lib. de gratia, & lib. arbitrio cap. 17. & ſerm. 53. de tempore, & lib. 15. de Trinitate cap. 18. Hieronym. lib. de Regentia Monachorum cap. de charitate, Gregorius Magnus lib. 32. Moral. cap. 14. S. Ambroſ. epiſt. 44. & D. Thom. hic ad 3.

P. Vazquez quamvis aſſerat, quod aliquis facile poſſet dicere Apoſtolũ loqui præcisè de charitate habituali, ipſe tamen non eſt auſus dicere, nec poſſet loquendo conſequenter; nam ipſe cum P. M. Soto, & cum P. M. Bañez exiſtimat adhùc poſt Tridentinum non eſſe fide certum dari habitum infuſum charitatis, vel alterius virtutis infuſę; quod tamen de fide eſſet ſi Apoſtolus loqueretur de charitate habituali: & ita explicare conatur Apoſtolum, addẽdo diverſas expoſitiones, quarum nulla favet eius ſententiæ. Verum enim eſt, quod Chryſoſtomus, Ambroſius, Theophilatus, & alij dicunt Apoſtolum hic ad commendandum virtutem charitatis hyperbolicè fuiſſe loquutum, ponendo propoſitiones conditionales de conditione impoſſibili, quia impoſsibile iudicant, quod aliquis habeat tantam fidem, & tantam eleemoſynam largiatur, & pro fide volũtarie ſe tradat martyrio, abſque eo quod habeat charitatem, & amorem Dei. Et ita ſenſus eſt, quod ſi per poſsibile, vel impoſsibile hæc opera faceret ſine charitate, nihil illi prodeſſet ad meritum vitæ æternæ. Quę expoſitio noſtram cõfirmat ſententiam, ſi Apoſtolus loquitur de charitate actuali. Verum etiam eſt, quod D. Thom. & alij exiſtimant propoſitiones Apoſtoli non eſſe de conditione impoſſibili, nam ibi lect. 1. ait ſi prædicta opera tam excellentiora fecero, charitatem tamen non habuero, vel quia ſimul cum prædictis operibus adeſt voluntas peccãdi, vel quia fiunt propter inanem gloriã, nihil mihi prodeſt, ſcilicèt quantum ad meritũ vitæ æternæ, quæ ſolũ diligentibus Deũ repromittitur, ſecũdũ illud Iob 37. *Annuntiat de ea amico ſuo, quod poſſeſſio eius ſit.* Ex quo infert P. Vazq. quod Apoſtolus dicit talia opera nihil valere, quia fiunt propter pravũ finem vanitatis, quaſi poſtulet, vt ea fiant ex amore ipſius virtutis: vel quia fiunt cũ propoſito peccandi mortaliter, per quod homo eſt in peccato mortali, & ita nihil mereri poteſt.

Sed hæc eſt diſtorta intelligentia expoſitionis D. Thomę, & textus Apoſtoli, nam aliud eſt inquirere, ratione cuius opera ex ſuo genere ita excellentia dicantur ab Apoſtolo nihil prodeſſe: aliud vero eſt inquirere, in quo caſu poterit homo exercere talia opera, ita vt nihil proſit. Ad primum enim Apoſtolus dicit tales actus non profuturos, ſi fiant ſine charitate, & amore Dei, & idē dicit D. Thom. dum ait, quod vita ętterna ſolum diligentibus Deum eſt repromiſſa: quantum ad ſecundum aliqui PP. dicunt non eſſe poſsibilem caſum, in quo prædicta opera nihil proſint, & propoſitionē Apoſtoli eſſe de cōditione impoſsibili. Sed D. Th. cū S. Auguſtino, & S. Hieronymo aſsignat duos caſus, in quibus homo poteſt efficere talia opera abſque amore Dei, ita vt nihil proficiāt. Primus eſt, ſi prædicta opera exercens habet intentionem peccādi mortaliter, in quo caſu tales actus non ſunt meritorij ex duplici capite, primo quia homo eſt in peccato mortali abſque gratia, & habitu charitatis: ſecundo quia nō fiūt ex amore actuali Dei, ſaltem virtualiter permanēte, qui defectus ſufficeret, quāvis non eſſet primus, vt patet in ſecundo caſu, quod homo efficeret talia opera propter vanitatem, aut alium finem venialiter malum, nam tunc talia opera nō eſſent meritoria, non propter defectum gratię, ſed propter duplicem defectum, ſcilicet propter malitiam actus, & propter defectum imperij charitatis. Apoſtolus autem ſolum excludit actus prædictos à ratione meriti propter defectum amoris Dei, vel imperij charitatis, prę-ſcindendo ab hoc, quod habeat, vel non habeat alios defectus, vel præſcindendo ab hoc, quod conditionalis ſit de cōditione poſsibili, vel impoſsibili, quia nihil horum expreſsit, ſed præcisè defectū charitatis. Vnde dicere, quod prædicti actus exerciti propter vanitatem nō ſunt meritorij prę-cisè, quia ſunt mali moraliter, & non quia nō fiant ex amore Dei, eſt contradicere Apoſtolo: dicere vero, quod nō ſolum propter defectum amoris Dei, ſed etiā ſimul propter alios defect⁹ non ſunt meritorij, non eſt contra Apoſtolum, quia ipſe loquitur præciſivè, non excludendo alios defectus, propter quos tales actus non ſunt meritorij.

Sed ponderat P. Vazquez, quod Apoſtolus non dixit: Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas nō ex charitate, nihil mihi prodeſt; ſed dixit: *Si tamen charitatem non habuero, nihil mihi prodeſt*: atque ſingulis operibus, quæ ibi numerat, non addit illa verba: *Non ex charitate*, ſed illa *charitatem autem non habeam*: & ita poteſt aliquis dicere, quod ad meritum ſufficit habere charitatem, non tamē requiritur, quod opus bonum fiat ex affectu charitatis.

Sed dum hoc ponderat P. Vazquez concedere debet, quod Sancti PP. aſſerentes opus non eſſe bonum, & proficuū, & meritorium, ſi non ſit ex charitate, clare eius ſententię adverſantur. Et ita loquitur S. Ioannes Chryſoſtomus ſerm. 1. de charitate: *Sectanda dicens charitatem, optimum amoris genus inter nos ſanciamus, quando nihil eſt boni, & honeſti, quin ortum ex ea ducat. Charitas enim, vt Paulus dicit, legis eſt adimpletio.* Et Hieronymus ad Galatas cap. 5. explicans illa verba *Fructus autem ſpiritus eſt charitas, gaudium, &c.* ait: *Quæ alia inter fructus ſpiritus deberet habere primatum, niſi charitas, ſine qua virtutes cæteræ non reputā-tur eſſe virtutes, ex qua naſcuntur omnia, quæ bona ſunt?* Et D. Auguſtinus tract. 87. in Ioannem explicans etiam fructus Spiritus Sancti ait: *Vnde vt Apoſtolus contra opera carnis commendare fructus ſpiritus vellet, à capite hoc poſuit, fructus inquit, ſpiritus charitas eſt: ac deinde cætera tanquam exiſto capite exorta, & religata cōtexuit. Quæ ſunt gaudium, pax, &c.* Et aſsignata ratione, quare omnes fructus Spiritus Sancti ex charitate procedunt, ait: *Memento itaque, magiſter bonus dilectionem ſic ſæpè commendat, tanquam ſola præcipienda ſit, & ſine qua non poſſunt prodeſſe cætera bona.* Et idem ait D. Th. ad Galatas cap. 5. lect. 6. In verbis autem prædictis SS. PP. loquuntur de charitate actuali, quæ eſt fructus Spiritus Sancti, & ex ipſa dicunt omnia bona opera procedere, ſcilicèt opera meritoria vitę æternæ, & ſine ipſa non prodeſſe cætera bona opera.

1245 Secundo reijcitur. Quia licèt Apoſtolus explicite non ponat illa verba *non ex charitate*, ſed illa *charitatē autem non habuero, nihil mihi prodeſt*, in iſtis verbis implicite, & æquivalenter poſuit illa: *Si non ex charitate, nihil mihi prodeſt*, quia ſenſus Apoſtoli eſt, ſi charitatem

tatem imperantem, & ordinantem fidē, eleemoſynam,& martyrium non habuero, nihil mihi prodeſt, ſed hoc eſt idem, ac dicere,ſi non ex charitate fecero talia opera,nihil mihi prodeſt, nam alia opera fieri ex charitate idem eſt,ac fieri ex imperio charitatis: ergo Apoſtolus implicitè,& æquivalenter poſuit illa verba *ſi non ex charitate.* Maior probatur, quia Apoſtolus dicens: *Charitatem autē non habuero, nihil mihi prodeſt*, loquitur de carentia illius charitatis, de qua immediate ſubdit: *Charitas patiens eſt, benigna eſt, charitas non æmulatur, &c. omnia ſuffert, omnia credit, omnia ſperat, omnia ſuſtinet.* In his autem verbis loquitur de charitate ordinante, & imperante actus aliarum virtutum, nam actus omnium virtutum charitati attribuuntur, quia licèt ſit ſpecialis virtus, & non poſſit elicere actus aliarum virtutum, imperat, & ordinat actus omnium virtutum ad finem vltimū, vt tenent omnes Theologi cum D. Thoma 2.2. quæſt. 23. articulo 4.

Vnde D. Ambroſius epiſtola 44. ait: *Ideò puto dici, quia charitas credit omnia, hoc eſt, facit fidem omnia credere*, & nihil aliud eſt, quam imperare, aut movere fidem ad credendum: & ita ſenſus Apoſtoli eſt, ſi charitatem imperantem, & moventem ad actus fidei, eleemoſynæ, & martyrij, quæ dicitur charitas patiens, & benigna, nō habuero, nihil mihi prodeſt. Et ideò Apoſtolus 1. ad Corinth. 16. ait: *Vigilate, & ſtate in fide, viriliter agite, & confortamini, omnia enim veſtra in charitate fiant.* In quibus verbis ait D. Thomas ibi lect. 2. Apoſtolus inſtruit Corinthios in communi de tribus, ſcilicèt de fide, de bona operatione, & de modo bene operandi: & ipſos inſtruit de modo operandi, dicens: *Omnia veſtra in charitate fiant*, id eſt, omnia debent referri in finem charitatis, vt ſcilicèt fiant propter Deum, & proximum, hoc enim requiritur, vt fiant bene, & meritorie. Vnde D. Auguſtinus de gratia, & libero arbitrio cap. 17. adiecto hoc teſtimonio Apoſtoli, & pluribus alijs, ait: *Hæc omnia præcepta dilectionis, ideſt charitatis, tanta, & talia ſunt, vt quicquid ſe putaverit homo facere bene, ſi fiat ſine charitate, nullomodo fiat bene, ideſt, perfectè, & meritorie, & proùt oportet ad conſequendā coronam gloriæ*, vt ait in Enchyrid. cap. 121.

Pro intelligentia autem terminorum ſciendum eſt, quod in phraſi D. Auguſtini, & aliorum PP. ſolum illud opus dicitur bonum, quod eſt fructuoſum, & meritorium vitæ æternæ: vnde lib. 4. cōtra Iulianum cap. 3. dicit: *Quoniam concedis opera infidelium, quæ tibi videntur bona, non tamen eos ad ſalutem æternam preducere, ſcito nos illud bonum hominum dicere illam voluntatem bonam, illud opus bonum, per quod ſolum homo poteſt ad æternum Dei donum, regnumque perduci.* Et in hoc ſenſu ait in Pſalm. 67. *Ea quippè ſola bona opera dicenda ſunt, quæ fiunt per dilectionem Dei.* Et idem dicit de gratia Chriſti cap. 26 & præfactione in Pſalm. 31. & 77 & 89. & loco citato cōtra Iulianum. Et ſimiliter in eodem ſenſu dicit ſerm. 12. *de Verbis Domini* in Matth. & ſerm. 39. & 44. de tempore. Et de gratia Chriſti cap. 20. quod radix bonorum operum eſt charitas, ſicut radix omnium malorum eſt cupiditas, vt dicitur 1. ad Timoth. cap. 6. Nec eſt ſingularis D. Auguſtinus in hoc modo loquendi, nam in eodem ſenſu dicūt alij PP. quod charitas eſt mater, caput, radix, & fundamentum omnium bonorum operum, & omnium virtutum; ſic enim loquitur Chryſoſt. 1. Corinth. 16. hom. 44. & ad Hebræos 10. hom. 20. & in Matth. hom. 16. & hom. 20. & in Pſalm. 118. ad illa verba: *Bonitatem feciſti cum ſervo tuo Domine*, & hom. 53. ad populum. Et Ambroſ. 1. Chor. 8. Hieronymus verbis relatis, & in epiſtola ad Theofil. Gregorius in regiſtro lib. 5. epiſt. 60. & lib. 7. epiſt. 112. Quod ideò dicūt, non quia in peccatore, vel infideli non poſsit dari aliquod bonum opus morale nulla viciatū circunſtantia, cum Tridentinum Seſsione 6. Can. 7. anathematizet dicentes: *Omnia opera, quæ ante iuſtificationem fiūt, quacumque ratione facta ſint, vere eſſe peccata, vel odium Dei mereri.* Sed ideò hoc dicunt, quia ſine influxu charitatis non datur opus ſimpliciter bonum, fructuoſum, & meritorium vitæ æternæ. Vnde Proſper contra Collatorem cap. 10. ait: *Quaſi vllus ſit bonæ voluntatis motus, niſi quē creaverit diffuſſæ per Spiritum Sanctum charitatis afflatus.* Et idem S. Fulgent. dicit de Incarnat. & gratia cap. 25. imo etiam D. Th. qui ſæpius concedit in peccatoribus, & infidelibus aliqua bona opera. Hoc modo loquendi vtitur 1. Corinthij

rinth 13.lect. 1. dicens: *Per charitatem homo bene vtitur intellectu perfecto, ſine charitate autem eius bonus vſus non eſt*, id eſt non eſt bonus ad promerendum vitã æternam, quia vt docet 2.2.quæſt. 23. art.7.bonum principaliter eſt finis, nam ea,quæ ſunt ad finem non dicũtur bona, niſi in ordine ad finem; finis autem hominis eſt duplex alius finis ſimpliciter vltimus,qui eſt beatitudo: & actus, qui ſunt vtiles ad iſtum finem, dicũtur ſimpliciter boni. Alius vero eſt finis particularis bonus,& actus,qui ad iſtum finẽ ordinantur,dicũtur imperfecti,& boni ſecundum quid,niſi per charitatem ordinentur ad vltimum finem ſimpliciter vnde iuxta communem ſententiam SS. PP.actus non procedentes à charitate, vel à fide per dilectionem operante non ſunt boni ſimpliciter,nec meritorij vitæ æternæ.

Tertio reijcitur.Quia ſemel conceſſo,quod Apoſt.dicens: *Si charitatem nõ habuero, nihil mihi prodeſt*, loquitur de charitate actuali,vt probatum eſt,& quia ſenſus eſt,ſi dilectionemDei non habuero,nihil mihi prodeſt, primo ſequitur, quod falſo aſſerunt Vazquez, & Suarez poſſe dari meritum cum ſola gratia, & charitate habituali abſque vllo actu charitatis.Secundo ſequitur,quod idem eſt dicere,ſi charitatem non habuero,ac dicere,ſi non ex charitate hoc fecero, nihil mihi prodeſt,quia eo ipſo quod requiratur actus amoris Dei,vt actus aliarum virtutum ſint prę fecti, inter actus charitatis,& aliarum virtutum debet eſſe ordo, ne voluntas plura amet per modum plurium abſque vllo ordine;hic autem ordo nequit conſiſtere in eo, quod charitatis actus imperetur, & ordinetur ab actibus aliarum virtutum, ſed in hoc quod ipſe imperet,& ordinet actus aliarum virtutum,quia vt ait D.Thom.in 2. diſt.40.quæſt.1.art.5.ad 6. quandocumque habitus charitatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem vltimum,& per conſequens omnium eorũ, quæ in ipſum actum ordinantur,vt bona ſibi: & ita per habitum charitatis omnes actus virtutum, quæ ſunt bona hominis, ordinantur, & imperatur in finem vltimum. Et rationem aſsignat D. Thom.in hoc artic.ad 1.& 2.2.quæſt.23. artic. 7. quia habitus,vel virtus, ad quam pertinet finis,imperat,& ordinat actus aliarũ virtutum ad ſuum finem: vnde cum obiectum charitatis ſit finis vltimus,charitas per ſuum obiectum imperat, & ordinat actus aliarum virtutum ad Deum, & facit,quod aliarũ actus exerceãtur propter Deum ſuper omnia dilectum,& conſequẽter actus aliarum virtutum non ſolum fiunt cum dilectione Dei concomitante,ſed etiam fiunt ex amore Dei, & ſi hoc modo non fiant, non ſunt meritorij.

1246 Tertio probatur concluſio: Quia actus miſericordiæ ſunt maximè meritorij vitæ æternæ, de quibus ſolum mentionem facit in die iudicij iuxta illud Matth. 25. *Benedicti Patris mei venite, poſſidete paratum vobis regnum à conſtitutione mundi: eſſurivi enim, & dediſtis mihi manducare, &c.* ſed hæc opera miſericordiæ non ſunt meritoria, niſi fiant cum dilectione,& amore Dei: ergo hic amor, & dilectio requiritur ad meritum. Min.probatur,quia D. Auguſtin.de fide,& operibus cap. 15. expendens prædictum teſtim. Matth. 25. ait: *Quaſi opera miſericordiæ non proſint aliquid ſine dilectione,dicente Apoſt. ſi diſtribuam omnia mea pauperibus, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodeſt.* Et idem ait ſerm.43.de tempore. Secundo probatur Min.quia Apoſtol.ad Hæbreos 13.ait: *Beneficientiæ autem, & communionis nolite obliuiſci: talibus enim hoſtijs promeretur Deus.* Vel vt legit D. Auguſt: *Talibus ſacrificijs placatur Deus.* Quæ verba explicans D.Auguſt.lib.10.de Civitate Dei cap.6. ait: *Verum ſacrificium eſt omne opus,quod agitur, vt ſancta ſocietate inhæreamus Deo, relatum ſcilicèt ad illum finem boni, quo veraciter beati eſſe poſſimus*: vnde ipſa miſericordia, qua homini ſubvenitur,ſi propter Deum nõ fit,non eſt ſacrificium, & ſi enim ab homine fit,vel offertur,tamẽ ſactificiũ res divina eſt,& cõſequẽter niſi eleemoſyna fiat ex charitate propter Deũ,nec eſt hoſtia, nec ſacrificium, quo promereatur Deus. Qua ratione dixit etiam D.Gregor. homil. 35. in Evangel. *Virtus coram hominibus adverſarios tollerare, ſed virtus coram Deo diligere,quia hoc ſolum Deus ſacrificium accipit, quod ante eius oculos in altare boni operis flamma charitatis incendit.*

Tertio probatur Min. ex illo Prov. 3. *Honora Dominum de tua ſubſtantia,&*

de

de primicijs frugum omnium tuarum da pauperibus (vel da ei) & implebuntur horrea tua ſaturitate. Quæ verba exponens D. Hieron. ait: *Multi dant pauperibus, ſed de aliena ſubſtantia, aut frugibus, quia vi, vel fraude rapuerunt; multi largiuntur de ſuo, ſed largiendo Dominum nõ honorant, quia faveris humani, & non à more ſuperni inſpectoris faciunt. Quid ergo proficiunt ſibi eleemoſynæ? fructum fore deſiderat? & de ſuis proprijs, & in conditoris honorem tribuat, vt ſcilicèt homines, qui eius plaſma ſunt, quique ad eius imaginem ſunt facti, recreentur. Non ſolum autẽ de ſubſtãtia pecuniæ, quam pauperibus porrigimus, ſed decunctæ bonæ operationis, quam agimus, de vniuerſæ cœleſtis gloriæ, quam percipimus, ſubſtantia, vel frugibus Dominum honorare iubemur: hoc eſt eius in omnibus, & non noſtram quærere laud.* Et idem ait in Pſalm. 5. ad illa verba: *Et gloriabuntur in te omnes, qui diligũt nomẽ tuum.* Et in Pſalm. 133. ad illa verba: *In noctibus extollite manus veſtras in ſancta, & benedicite Dominum.*

Quarto probatur Min. ex illo Marc. 9. *Quiſquis enim potum dederit vobis calicẽ aquæ frigidæ in nomine meo, quia Chriſti eſtis, amen dico vobis non perdet mercedem ſuam.* Dare autem pauperibus in nomine Chriſti, & quia Chriſti ſunt, eſt dare ex amore Chriſti, ex motivoque charitatis. Et ſimiliter Matth. 10. dixit Chriſtus Dominus: *Qui recipit Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem prophetæ accipiet, & qui recipit iuſtum in nomine iuſti, mercedem iuſti accipiet, & quicumque potum dederit vni ex minimis iſtis calicẽ aquæ frigidæ tantum in nomine diſcipuli, amen dico vobis non perdet mercedem ſuã.* Quæ verba explicans Chryſoſt. hom. 36. in Matth. ait: *Non dixit ſolum, qui prophetam, aut iuſtum recipit, ſed adjcit in nomine prophetæ, & in nomine iuſti, quod ſignificat, ne aliqua quidem cauſa ſæculari, neque propter has caducas, mortaleſque res, ſed ſolum quia propheta ſit, vel iuſtus, ſuſcipiat: tunc enim prophetæ, vel iuſti mercedem accipiet.* Suſcipere autem prohetam, aut iuſtum, quia eſt propheta, & amicus Dei, eſt ipſum ſuſcipere propter amorẽ Dei; ſi vero ex alio motivo ſuſcipiãtur, non accipiet mercedem prophetæ, & iuſti, quæ eſt merces vitę æternæ. Et ita etiam exponunt Imperfectus in Matth. homil. 26. Carthuſ. Lyra, & Caietan. ibi, & Theodoretus in Catena D. Tho. Vnde niſi detur eleemoſyna, vel hoſpitium propter Deum, aut Chriſtum, nõ eſt meritoria vitæ æternę. Et idẽ dicendum eſt de martyrio, nam etiam Matth. 10. dixit Chriſtus Dominus: *Qui perdiderit animam ſuam propter me, inveniet eam, vel ſaluam faciet eam.* Vbi illa particula *propter me* dicit vltimum finem, & motivum charitatis: & conſequenter quando dixit Apoſt. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodeſt*, idem eſt, ac ſi diceret: ſi dedero tantam eleemoſynam, & ſubiero martyrium, ſi non propter Deũ hæc fecero, nihil mihi prodeſt. Et ſimiliter Matth. 19. dixit Chriſtus Dominus: *Omnis, qui reliquerit patrem, aut matrẽ, aut vxorem, &c. propter nomen meum, cẽtuplum accipiet, & vitam æternam poſſidebit*; illa autem particula *propter nomẽ meum* deſignat motivũ charitatis, quod requiritur, vt per bona opera aliquis mereatur vitam æternam.

1247 Quarto probatur concluſio: Quia per actus meritorios iuſtus creſcit in bonitate, & ſanctitate, iuſtitiaque, ac magis iuſtificatur, vt ait Tridentin. Seſſ. 6. can. 10. ſed iuſtus non creſcit in ſanctitate, & iuſtitia, niſi per opera facta ex charitate: ergo ſolum per opera facta ex charitate meretur vitam æternam. Min. prob. ex illo ad Epheſ. 4. *Veritatem autẽ facientes in charitate creſcamus in illo, qui eſt caput Chriſtus*; nam vt exponit D. Thom. ibi, Lyra, & Gloſſa Interl. facere veritatem eſt facere omne opus bonum, quod dicitur veritas vitæ, & executio veritatis doctrinæ: & hoc opus bonum debet fieri in charitate, quæ eſt forma, & vita boni operis, vt creſcamus in Chriſto. Creſcere autem in Chriſto capite eſt creſcere in ratione membri vivi Chriſti capitis; & cum iuſtus ratione iuſtitiæ, & ſanctitatis ſit membrum vivũ Chriſti, creſcere in Chriſto capite eſt creſcere in iuſtitia, & ſanctitate, & donis ſpiritualibus, ad quod requiritur facere veritatẽ in charitate. Vnde S. Ambroſ. lib. 6. in Lucam cap. 7. loquens de vnguento, quod fudit Magd. ſuper caput Chriſti Matth. 26. ait: *Non ergo vnguentum Dominus, ſed charitatem dilexit, fidem ſuſcepit, humilitatem probavit, & tu ſi deſideras gratiam, charitatem auge, mitte in corpus Ieſu fidem reſurrectionis, odorem Eccleſiæ communis, charitatis vnguẽtum*

tum, & ita progrediens pauperibus dabis, & tibi pecunia illa proderit, ſi non tanquã affluentem tribuas, ſed tanquam profuturã Chriſti nomine largiaris, ſi ita eam conferas pauperi, vt defferas Chriſto. Quibus verbis hanc, & præcedentem rationem confirmat.

Secundo probatur Min. Quia homo ſolum creſcit in ſanctitate, & iuſtitia per opera iuſtitiæ, de quibus dicitur Pſal. 10. *Iuſtus Dominus, & iuſtitiam dilexit.* Et 14. *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requieſcet in mõte ſancto tuo? Qui ingreditur ſine macula, & operatur iuſtitiã*; ſed non ſunt opera iuſtitiæ, niſi, quæ fiunt ex charitate, & amore Dei: ergo ſolum per hæc opera creſcit iuſtus in charitate, & iuſtitia. Min. probatur ex illo ad Philip. 1. *Et hoc oro, vt charitas veſtra magis, ac magis abundet in ſcientia, & in omni ſenſu, vt probetis potiora, vt ſitis ſinceri, & ſine offenſa in diem Chriſti, repleti fructu iuſtitiæ per Ieſum Chriſtum, in gloriam, & laudem Dei.* Vbi ad fructũ iuſtitiæ requirit charitatem magis, ac magis abundantem. Vnde D. Auguſtin. de ſpiritu, & litera cap. 32. ait: *Illi, qui ſub lege ſunt, & timore pœnæ iuſtitiam ſuam facere conantur, ideò enim facĩũt Dei iuſtitiam, quia charitas eam facit, qua non libet, niſi quod licèt, non timor, qui cogitur in opere habere, quod licèt, cũ aliud habeat in voluntate, quia mallet, ſi fieri poſſet, licere, quod non licèt.* Et de gratia Chriſti, cap. 13. adducens illud ad Philip. 3. *Vt inveniar in illo non habens meam iuſtitiam, quæ ex lege eſt, ſed eam, quæ ex fide eſt Ieſu Chriſti iuſtitiam in Deo* explicat differentias inter iſtas iuſtitias dicens: *Iuſtitia ex lege dicitur*, quæ fit propter legis mandatum (ſcilicet timore pœnę) iuſtitia ex Deo dicitur, quæ datur per gratiæ beneficium, cum non ſit terribile, ſed ſuave mandatum, ſicut oratur in Pſal. 118. *Suavis es Domine*, & in tua ſuavitate doce me iuſtitiam tuam, id eſt, vt non formidine pœnæ ſerviliter cogas eſſe ſub lege, ſed libera charitate delecter eſſe cum lege: *Præceptum quippè liber facit, qui libens facit.* Vnde opus bonum non dicitur iuſtitia, vel opus iuſtitiæ, fidei, vel iuſtitiæ ex Deo, niſi proveniat ex charitate. Quę doctrina deſumpta eſt ex Apoſtol. ad Galatas 4. dicente: *Quod Abraham duos filios habuit, vnum de ancilla, & vnum de libera, quæ ſunt per alegoriam dicta; hæc enim ſunt duo teſtamenta, vnum quidem in monte Syna in ſervitute generans, Syna autem mons eſt in Arabia, qui coniunctus eſt ei, quæ nunc eſt Hieruſalem, & ſervit cum filijs ſuis. Illa autem, quæ ſurſum eſt Hieruſalem, libera eſt, quæ eſt mater noſtra. Itaque fratres non ſumus ancillæ filij, ſed liberæ, qua libertate Chriſtus nos liberavit.* Ex quo conſtat, quod Iudæi pertinentes ad Vetus Teſtamentum legem ſerviliter timore pęnę obſervant, quæ obſervatio ſervilis dicitur iuſtitia ex lege, cui correſpõdet præmium temporale. Iuſti vero ad novum pertinentes non ſerviliter, ſed libere, & libenter legem obſervant, quia non timore pœnæ, ſed amore iuſtitiæ proveniente ex charitate moventur, quæ libera obſervatio legis dicitur iuſtitia ex fide Ieſu Chriſti, ſcilicèt ex fide per dilectionem operante, cui correſpõdet præmium vitæ æternæ.

Et ideò Apoſtolus ad Romanos cap. 8. ait: *Non enim accepiſtis ſpiritum ſervitutis iterum in timore, ſed accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum Dei in quo clamamus Abba Pater*: id eſt, accepiſtis ſpiritum charitatis, qui eſt adoptionis filiorum. Vbi explicat D. Thom. lect. 3. quod idem eſt, ac accepiſtis ſpiritum fidei per charitatem operantis. Vnde D. Auguſt. ad Galatas 3. ait: *Chriſtus nos liberavit à maledicto legis, vt non iam timore iuſtificaremur in operibus legis, ſed fide apud Deũ, quæ non per timorem, ſed per dilectionem operatur*; vnde iuſtitia per fidem ſunt illa bona opera, quæ fiunt ex charitate, & amore Dei, non vtro timore pœnæ, quo movebãtur Iudæi.* Vnde Hieronymus ad Galatas c. 3. ait: *Quod Iudæi propter metũ faciũt id, quod nos facimus per charitatẽ, illos ſervos eſſe, nos filios, illos cogi ad bonum, nos bonum ſponte ſuſcipere: non igitur ex fide Chriſti licentia naſcitur delinquendi, ſed ex dilectione fidei voluntas boni operis augetur, dum bona ideò facimus, non quia iudicem formidamus, ſed quia ſcimus ea ei placere, in quem credimus.* Et idẽ ait Chryſoſtomus hom. 14. ad Rom. Et D. Thom. in 3. diſt. 40. artic. 4. quęſtiuncula 2. & 2. 2. quæſt. 107. articulo 1. vbi ex doctrina D. Auguſtini obſervat, quod fuerunt aliqui in ſtatu Veteris Teſtamenti habentes charitatem, & gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promiſsiones ſpirituales, & æternas, & ſecũdum

dum hoc pertinebant ad legem novam, & novum teſtamentum. Vnde D. Auguſtinus ſuper illud Apoſt. ad Galatas cap. 5. ad illa verba: *Vos enim in libertate vocati eſtis*, ait: *Quod opera pertinentia ad bonos mores non implet, niſi charitas, quia hominem ſi propter eam nō occidat aliquis, ſed nè, & ipſe occidatur, nō implet præceptum iuſtitiæ, ſed ſi ideò non occidat, quia iniuſtum eſt, etiam ſi id poſſit facere impune, nō ſolum apud homines, ſed etiam apud Deum: ſicut Dauid cum diuinitus accepiſſet in poteſtatem Regem Saul, vt impunè vtique occideret, pepercit tamen diligēs proximum, tanquam ſe ipſum, non ſolum proſequutum, ſed etiam proſequuturum; qui eum corrigi, quā interfici maluit. Homo in veteri teſtamento, ſed non homo de veteri teſtamento, quæ fides futuræ hæreditatis Chriſti revelata, & credita ſaluum faciebat, ad imitandum vocabat.*

1248 Ratio autem D. Auguſtini eſt, quia opera iuſtitiæ ſunt, quę fiunt ex amore, ex dilectione iuſtitiæ, ſi enim fiant ex timore ſeruili, vel propter aliquod lucrum temporale, non ſunt formaliter opera iuſtitiæ; ſed facere opera iuſtitiæ ex amore, & ex dilectione iuſtitiæ provenit ex charitate, & amore Dei: ergo opera iuſtitiæ ex charitate debent prouenire. Min. probatur, quia nemo ſponte, & voluntario animo amplectitur aliquid, quod ipſi non placet, & ipſum non delectat; ſed facere iuſtitiam homini non placet, neque delectat, niſi ratione amoris Dei, & proximi: ergo. Min. probatur, quia facere iuſtitiam, & facere omne, quod iuſtum eſt, & implere totam legem, hoc tantū ratione ſui non placet, neque delectat; cum ſecum afferat maximum laborem, difficilem, & periculoſam pugnam cum animæ inimicis; & ſolum hoc fit ſuave, & delectabile ratione amoris Dei, & proximi: nam verè amanti ſuave, & delectabile eſt laborare, & pugnare in obſequium dilecti. Et ita iugum diuinæ legis, & onus ipſius dicitur ſuave, & leve ratione charitatis, quā tribuit lex gratiæ. Vt Matthęi cap. 11. dicunt Imperfectus hom. 28. & ibi Div. Thom. Gloſſa ordinaria, Nicolaus de Lyra, & cęteri Commentatores Scholaſtici in D. Thom. 1. 2. quæſt. 110. articulo 9. ad 3. & quæſt 107. art. 4. Et colligitur ex illo 1. Ioannis cap. 5. *Hæc eſt charitas Dei, vt mandata eius cuſtodiamus, & mādata eius grauia non ſunt*, ſcilicèt diligēti, quia vt ibi ait Gloſſa, *quæ natura ſua dura ſunt, & aſpera, amor Dei, & ſpes præmij facit levia.* Et Pſalm. 118. dicitur: *Et levavi manus meas ad mandata tua, quæ dilexi, & exercebar in iuſtificationibus tuis*, nam dilectio mandatorum legis diuinę provenit ex amore Dei legislatoris, & ex tali amore mandata fiunt levia, & ſuavia, vt in eodem Pſalmo dicitur: *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, ſuper mel ori meo.* Super quam doctrinam pluribus locis repetit S. Auguſtinus, vt diximus in tractatu de gratia. Vnde lib. de ſpiritu, & litera cap. 14. ait: *Mandatum ſi fit timore pœnæ, non amore iuſtitiæ, ſerviliter fit, non liberaliter, & ideò nec fit: non enim fructus eſt bonus, qui de charitatis radice non ſurgit. Porro autē ſi adſit fides, quæ per dilectionem operatur, incipit condelectari legi Dei ſecundum interiorem hominem, quæ delectatio non literæ, ſed Sancti Spiritus donum eſt.*

Confirm. hoc. Quia vt ſupradiximus per fidem ambulamus, & accedimus ad Deum, non paſsibus corporalibus, ſed meritis bonorum operum; ſed vt ambulemus, & accedamus ad Deum per meritum fidei, requiritur, quod fides ſit formata per charitatem, & per dilectionē operetur: ergo ad meritum fidei requiritur concurſus charitatis. Min. probatur ex illo ad Hebræos cap. 10. *Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei;* (nam vt ibi ait D. Thom.) *vt homo accedat, non ſufficit qualiſcumque fides, ſed requiritur fides plena, quod fit duobus modis, ſcilicèt quantum ad materiam fidei, vt credat omnia, quæ proponuntur ad credendum, & quod ſit fides formata, quod fit per charitatem, vt dicitur ad Rom. cap. 13. Plenitudo enim legis eſt dilectio.* Et ideò dixit S. Gregorius ſuper 5. Pſalmum Pœnitentialem circa finem: *Ad promiſſam nobis æternæ hæreditatis terram nemo poteſt accedere, niſi qui prius per amorem ſpiritus in novitate vitæ didicerit ambulare.* Et S. Leo Papa ſerm. 4. quadrageſimæ ait: *Fides fortitudo eſt charitatis, charitas robur fidei, & tunc verum nomen, & verus eſt fructus ambarum, eum indiſolubilis vtriuſque manet connexio: in Chriſto valet fides, quæ per dilectionem operatur, hæc eſt enim quidam efficaciſsimus geminarum alarum volatus, quo ad promerendum, & videndū Deum puritas mentis attollitur. Nam qui*

PROPIEDAD INTELECTUAL

ait, ſine fide impoſsibile eſt placere Deo, idem dicit, ſi habuero fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt. Inſtet fides operari, quod credit, inſtet charitas propitiare, quod diligit, & cui intelligentiæ confeſsione ſubijcimur, eidem pietatis imitatione iungamur. Idem concinit S. Bernardus ſerm. 5. de verbis Iſaiæ: *Vidi Dominum*, dicens, *ſuperbus ille Lucifer lucem proferens, non ignem habens, alteri tantum innixus alæ caſum facere potuit inuolatu, exultauit ipſe lucidus eſſe, non feruidus, nō incenſus, quod Seraphim ſonat.* Et idem docet S. Ambroſius lib. 2. de Abel cap. 2.

1249 Quinto probatur concluſio. Quia in Sacra Scriptura nobis præcipitur, vt omnia bona opera faciamus in charitate in honorem, & gloriam Dei 1. Corinth. cap. 16. *Omnia veſtra in charitate fiant, ſiue manducatis, ſiue bibitis, ſiue quodcumque aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Et ad Colloſſenſes cap. 3. dicitur: *Omnia in nomine Domini IESV Chriſti facite*; ſed hoc præceptum non obligat abſolute ad efficiendum omnia opera ex motivo charitatis, & propter gloriam Dei, alias omnia opera, quæ facit peccator ante iuſtificationem, eſſent peccata proprie talia propter defectum modi charitatis, & debiti finis, quod damnatur in Concilio Tridentino Seſſ. 6. can. 7. ergo hoc præceptum ſolum obligat ſub conditione, quod homo vellit operari meritoriè ad conſequendam gloriæ coronam. Et ita dixit D. Thom. quæſt. 2. de malo art. 5. ad 7. *Modus charitatis ſub neceſsitate præcepti includitur, ſecundum quod præceptum ordinatur ad conſequutionem beatitudinis; non vero ſecundum quod ordinatur ad vitandum reatum pœnæ: vnde qui honorat parentes non habens charitatem, non meretur vitam æternam, ſed tamen neque demeretur.* Et idem ait quæſt. 23. de verit. art. 7. ad 8. & quæſt. 24. art. 12. ad 16. Et indicat S. Auguſtinus lib. 12. de Ciuitate Dei cap. 4. dicens: *Vt enim homo ſe ſe diligere noſſet conſtitutus eſt ei finis, quo referret omnia, quæ ageret, vt beatus eſſet: non enim qui ſe diligit, aliud eſſe vult, quam beatus: hic autem finis eſt adhærere Deo.* Vnde præceptum charitatis conſtituens finem omniū aliarum virtutū ſolum obligiat ad referendum cætera bona opera ad finē charitatis, non abſolute, ſed vt homo ſit beatus. Et ratio D. Thomæ eſt, quia vt dicitur 1. ad Timotheum cap. 1. *Finis præcepti eſt charitas*, id eſt, finis conſummās, & perficiens, non conſumens, nec deſtruens, vt ait D. Auguſtinus tract. 10. in Epiſt. Ioan. & præfact. in Pſalm. 31. ſed finis præcepti, aut legis non cadit ſub lege præcipiente medium, ſicut tenent communiter Theologi cum D. Tho. 1. 2. quæſt. 96. art. 3. & quæſt. 100. art. 9. & 10. & 2. 2. quæſt. 44. art. 1. ad 4. & ad 1; ergo actus charitatis abſolute non cadit ſub lege præcipiente actus aliarum virtutum, ſed ſolum ſub conditione, vt ſcilicèt actus aliarum virtutum ſint conſummati, formati, & perfecti, prout requiritur ad meritum vitæ æternæ.

Confirm. ex illo Trenorum cap. 1. *De excelſo miſsit ignem in oſsibus meis, & erudiuit me.* Quod de igne charitatis intelligens S. Ambroſius in Pſalm. 118. ait: *Bonus ergo Deus, qui nobis immittit, vnde diligentes eum meritum ſub conſpectu eius inuenire poſsimus.* Quod in ſequentibus magis confirmat ex illo ad Galatas cap. 6. *Quæ enim ſeminauerit homo; hæc & metet, quoniam qui ſeminat in carne ſua, de carne & metet corruptionē; qui autem ſeminat in ſpiritu, de ſpiritu metet vitam æternam.* Quæ verba exponens S. Auguſtinus ibi ait: *In carne enim ſua ſeminat, qui omnia, quæ facit, etiam ſi bona videantur, propterea tamen facit, vt carnaliter ei bene ſit: ſeminatio in ſpiritu eſt ex fidei cum charitate ſeruire iuſtitiæ, & non obedire deſideriis peccati.* Et Diu. Thom. ſimiliter exponit ibi lect. 2. dicens: *Qui ſeminat in ſpiritu, id eſt, ordinat ſtudium ſuum ad ſeruitutem ſpiritus, ex fide, & charitate ſeruiendo iuſtitiæ.* Et ex illo ad Romanos cap. 2. *Deus reddet vnicuique ſecundum opera eius, his quidem, qui ſecundum patientiam boni operis gloriam, & incorruptionem quærunt, vitam æternam, &c.* Id eſt, qui hac intentione operati ſunt, non vt videantur, vt hypocritę, ait Interlinealis Gloſſa. Et D. Th. ibi lect. 2. ait, quod in his verbis tāgitur rectitudo intētionis in quærentibus vitam ęternam, vt ſcilicèt in malis, quæ homo patitur, vel in bonis, quæ agit, nō quærat aliquid temporale, ſed æternum, Matth. cap. 6. *Primum quærite regnum Dei, & iuſtitiam eius.* Vnde ad meritum vitæ ęternę requiritur, quod homo benè

ope-

operetur ex intẽtione cõſequẽdi gloriã, & vitam ęternam, quæ intentio provenit ex charitate, & amicitia Dei, qua iuſtus appetit videre Deum, & frui ipſo.

1250 Ex dictis ſequitur, quod noſtra concluſio non ſolum eſt communis ſententia SS. PP. ſed etiam clare colligitur ex Sacra Scriptura, proùt intellecta eſt vnanimiter à SS. PP. & à Theologis Scholaſticis ante Modernos citatos pro contraria ſententia. Et in hac materia, quæ præcipuè dependet ex libera volũtate, & ordinatione Dei, hoc eſt præcipuum fundamentum. Vt autem ratione probetur concluſio, ponderandum eſt, quod meritum dicit duplicem reſpectũ, alterum ad præmiantem in cuius obſequium fit, & alterum ad pręmium conſequendum: & ex vtroque reſpectu, ſi bene intelligatur, optimè ſequitur, quod ad meritum requiratur imperium, vel ordinatio charitatis.

Prima ergo ratio eſt. Quia ad meritum vitæ æternæ non ſufficit, quod ipſũ opus bonum ex natura ſua ordinetur ad obſequium præmiantis, vt ad finem operis, ſed vlterius requiritur, quod ab ipſo merente ordinetur ad obſequium præmiantis, vt ad finem intentum ab ipſo operante; ſed licèt bona opera hominis iuſtificati ex natura ſua ordinentur ad obſequium Dei, vt ad finem vltimum operis, non tamẽ vt ad finem ipſius operantis, niſi per charitatem imperentur, & ordinentur ab ipſo merente in obſequium Dei præmiantis, nam ſolum per charitatem, quæ habet pro obiecto ipſum Deum remuneratorem, vult homo omnia opera facere in obſequiũ, & gloriam Dei, tanquam propter finem intẽtum ab ipſo operante: ergo vt opus hominis iuſtificati ſit meritoriũ vitæ æternæ, debet provenire ex imperio, & ordinatione charitatis. Maior, probatur, quia vt aliquis mereatur apud alium, nõ ſufficit, quod faciat opus cedens in cõmodum, & obſequium alterius, ſed requiritur, quod hoc libere, & voluntarie intẽdat, alias per accidens, & pręter intẽtionem operabitur in commodum, & obſequium alterius, quod non ſufficit, vt mereatur apud ipſum. Nam ſicut non meretur laudem ex eo, quod operetur per accidens, & præter intentionem in commodum, & obſequium alterius, ita neque meretur præmium, quamvis ſit promiſſum operanti, quia iuxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. quæſt. 21. art. 2. & 3. prius eſt actum eſſe laudabilem, quã eſſe meritorium, quia pręmium cedit in bonũ merentis, & non in bonum operis meritorij: & ita ipſum merens debet intendere in commodum, & obſequium alterius, vt propter hoc ſit dignus laude, & mereatur præmium apud alterum. Vnde ſi præmium eſſet promiſſum occidenti inimicum Regis, aut patriæ, & ipſum per accidens occidat venator, exiſtimãs ſe occidere feram, talis venator nec laudem, nec præmium promiſſum meretur per hoc opus, quia prębuit obſequium Regi, aut patriæ ſolum per accidens, & præter intentionem, non vero modo humano: ergo ad meritum vitæ ęternæ requiritur, quod opus ordinetur ab ipſo merente in obſequium Dei præmiantis, & gratia ipſius, tanquam propter finem intentum ab ipſo operante.

Secunda ratio eſt D. Thom. in hoc artic. quæ ſupra eſt propoſita. Quia ſcilicèt ad meritum vitæ æternæ requiritur, quod opus bonum ordinetur à iuſto ad vitam æternam, non ſolum vt ad finem operis, ſed vt ad finem intentum ab ipſo operante, quia Deus ordinavit iuſti operationes ad finem vitæ æternę vt primus motor, & guvernator, vt homo etiam ſe ordinet, & dirigat ſuas operationes, & ſe moveat ad talem finem, tanquam ſecundus motor, & guvernator ſui ipſius. Nã vnamquãque rem Deus dirigit, & ordinat, & movet conformiter ad conditionem ſuæ naturę: vt ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 10. art. 4. & cum ſit proprium naturæ rationalis, vt tendat in finem, quaſi ſe agens, & ducens in finem, vt etiam ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 1. art. 2. conſequenter Deus movet, & ordinat hominem iuſtum, & eius operationes ad finem vitæ æternæ per operationem, qua ipſe iuſtus ſe libere movet, & ordinat ſuas operationes ad finem vitæ æternæ. Niſi enim ab ipſo homine operationes ordinentur ad finem vitæ ęternæ, à Deo non ordinantur ad talem finem: & conſequẽtur ipſum non merentur, cum ſine ordinatione divina nullum ſit meritũ. Actus, quo homo ſe movet, & ordinat ſuas operationes ad finem vitæ æternæ, eſt actus charitatis, ſeu amor Dei, quo vult Deum conſequi, & ipſo frui: vnde niſi actus aliarum virtutum ab ipſo iuſto ordinen-

tur

tur per charitatem ad finem vitę æternę, non reſpiciunt pro fine præmium vitæ æternæ & conſequenter non merentur tale præmium, & ideò dixit Apoſtolus ad Romanos cap 2. *His quidem, qui ſecũdum patientiam boni operis gloriam, & incorruptionem quærunt, vitam æternam.* Vnde vita æterna ſolum datur, tanquam præmium ipſam intendentibus, & quærentibus per bona opera. Et D. Thom. in 2. diſt. 38. q. 1. artic. 1. & 2. & ibi ad Anibaldum cum Mag. ibidem docet: *Quod finis omnium rectarum voluntatum eſt charitas, ſeù amor Dei, bona delectatio, & beatitudo,* & tàm Mag. quàm D. Thom. loquuntur de fine operantis, & per rectas, ſeù bonas voluntates intelligunt operationes non ſolum bonas ex parte obiecti, ſed etiam perfectas, formatas, & conſummatas per charitatem, ſeù amorem Dei, quia plenitudo legis eſt dilectio, nã loquuntur iuxta phraſim D. Auguſt. cuius authoritate vtuntur, iuxta quam ſolũ operationes formatæ, & conſummatæ, & meritoriæ vitæ æternæ dicuntur bonæ, & rectæ.

1251 Tertia concluſio: Vt actus aliarum virtutum in homine iuſtificato ſint meritorij de condigno vitæ æternę, ſufficit virtualis ordinatio per actũ charitatis elicitum in principio iuſtificationis, vel vſus rationis. Hæc eſt cõtra Canum, & Zumelem, Lorcamque, quos refert, & ſequitur Martinez hic concluſ. 5. qui aſſerit, non ſufficere ita antiquam ordinationem, ſed requiri ordinationem parvo tempore præcedentem actum meritorium. Sed noſtra concluſio eſt D. Th. in 2. diſt. 40. q. 1. art. 5. ad 6. & quæſt. 2. de malo art. 5. ad 7. quę ſequitur Capreolus, Caiet. Soto, Conradus, Araujo, Lisbonenſis, Serra, Gonet, & alij. Et probatur, quia vt actus virtutis ſit meritorius, ſufficit, quod virtualiter ordinetur ad finem charitatis, non enim requiritur ordinatio actualis, vt ſupra diximus; ſed ad hanc virtualem ordinationem ſufficit actus charitatis elicitus in principio iuſtificationis, vel vſus rationis, dum tamen talis actus non ſit retractatus per peccatum mortale, ſicut non retractatur in iuſtificato, de quo loquimur: ergo hic actus charitatis ſufficit ad meritum. Min. probatur, quia vt actus aliarum virtutum virtualiter ordinentur ad finem charitatis, ſufficit, quod præceſſerit amor Dei ſuper omnia, quo homo ſe, & omnia ſua ordinet ad Deum, vt ad vltimum finem, & quod talis actus virtualiter perſeveret; ſed actus charitatis habitus in principio iuſtificationis, vel vſus rationis virtualiter perſeverat in iuſtificato, dum nõ tractatur per mortale peccatum: ergo hic actus ſufficit. Min. probatur, quia voluntas, & intentio finis perſeverat virtualiter, dum mandantur executioni media conducentia ad finem intentum; nã vt ait D. Thom. 3. contra Gentes c. 138. ratione 3. *Voluntas præcedens actum manet virtute in tota conſequutione actus, & ipſum laudabilem reddit, etiam quando de propoſito voluntatis, propter quod homo actum incepit, in exequutione operis non cogitabat; non enim oportet, quia qui propter Deum aliquod iter arripit, in qualibet parte itineris de eo cogitet actu;* ſed omnia bona opera, ſivè naturalia, ſivè ſupernaturalia hominis iuſtificati ſunt media ordinata, & conducentia ad finem charitatis, & pertinent ad executionẽ actus charitatis, quo iuſtus omnia bona opera ſua ordinavit ad gloriam, obſequiũque, & honorem Dei: ergo dum iuſtus perſeverat in bene operando, & non peccat mortaliter, virtualiter etiam perſeverat imperium, & ordinatio charitatis habita im principio iuſtificationis, vel vſus rationis.

Nec valet dicere, quod ſi intentio ſit valde antiqua, iam intelligitur non permanere, & interpretamur eſſe retractatam, vnde ad miniſtrandum Sacramenta non ſufficit intentio valde antiqua, vt dicunt communiter Theologi 3. parte quæſt. 64. art. 8. Non, inquam, valet, quia hoc intelligitur de antiqua intentione finis in ordine ad quẽ homo per multũ tempus non apponit aliqua media, ſicut qui habuit intentionem ducendi Mariã in vxorem, ſi per multum tempus non apponat media ad talem finem, interpretamur retractatam eſſe primam intẽtionem. Quando vero media apponuntur ad finem, quamvis aliquantulum morose, ſemper intelligitur virtualiter perſeverare primam intentionem. In homine autem iuſto per charitatem ordinante omnia ſua opera ad honorem, & gloriã Dei nequit amor Dei diù eſſe abſque poſitione alicuius medij, & actus honeſti conducentis ad talem finem, quia vt ait D. Auguſt. Enarratione in Pſalm. 1211

Ha-

Habet omnis amor vim ſuam; nec poteſt vacare amor in anima amantis: neceſſe eſt, vt ducat. Et D. Greg. homil. 30. in Evang. ait: *Nunquam eſt amor Dei otioſus, operatur enim magna, ſi eſt; ſi vero operari renuit, amor non eſt.* Tum etiam, quia intellectus non poteſt eſſe per multum tempus abſque aliquibus operibus bonis ordinatis ad vltimum finem, quibus ad impleat illud præceptum, *ſiue manducatis, ſiue bibitis, ſiue quid aliud facitis, omnia in Dei gloriam facite*, & ita dum iuſtus perſeverat in gratia, etiam virtualiter perſeverat prima intentio charitatis, ſicut perſeverat executio ſuorum mediorum; in quo differt actus charitatis ab intentione alterius finis particularis, ad quem non conducunt, nec ordinantur omnes rectæ operationes intendentis talem finem: & ita qui prius intendit talem finem, poteſt eſſe per multum tempus abſque executione alicuius medij conducentis ad talem particulare, & tũc intelligitur intẽtio virtualiter deficere, & interpretatur eſſe retractatus, vt contingit in intentione miniſtrandi Sacramenta, & alijs ſimilibus, quod in amore Dei contingere non poteſt, cum ad eius finem conducant, & ordinentur omnes rectę operationes hominis iuſtificati.

Si autem inferatur, quod in homine iuſtificato non poterit eſſe verbum, vel factum otioſum, ſiquidem omnia verba, & opera, quæ fecerit iuſtus, manent ordinata in gloriam Dei ex vi actus præcedentis charitatis virtualiter permanentis. Neganda eſt Conſeq. quia verbum, vel factum dicitur otioſum, nõ per ordinem ad finem vltimum, & remotum, ſed per ordinem ad finem proximum, quia ſcilicèt caret fine honeſto, & proximo, ad quẽ conducat, & ita non eſt bonum moraliter, nec ordinatur per charitatem, ſicut nec peccata venialia; ſolum enim opera honeſta, & verba vtilia ſunt ordinabilia ad gloriam Dei, iuxta illud Matth. cap. 5. *Vt videant opera veſtra bona, & glorificent Patrem veſtrũ, qui in Cœlis eſt.* Si autem verbum, vel factum tale ſit, quod poſsit conducere ad gloriam Dei, & ab operante ad hunc finem ordinetur, iam non erit otioſum, nec peccatum veniale; hoc tamen non reperitur in omnibus verbis, & factis hominis iuſtificati: & ita in iuſtificatis poſſunt dari plura verba, & facta otioſa.

Proponuntur argumenta.

1252 PRimo arguit Vazquez ex illo Matth. 12. & Marc. 3. *Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in Cœlis eſt, ipſe frater meus, & ſoror, & mater eſt.* Iuſtus autem, qui ſervat legem Dei ex fine ſolum proprio ipſius legis, & aliarum virtutũ, etiam ſi ex fine, & affectu charitatis nõ ſervet ea, verè facit voluntatem Dei, qui in Cœlis eſt: ergo eum vocat Chriſtus fratrem, ſororem, & matrem, ac proinde præmium fratris, ſororis, & matris ei retribuet, quod abſque dubio eſt ipſa vita æterna. Reſpondetur, quod ſic operans facit voluntatem Dei ſecundum quid, & quantum ad ſubſtantiam operis, quod ſufficit ad vitandam pœnam, ſed non facit voluntatem Dei ſimpliciter, quantum ad ſubſtantiam, & modum operis, quod requiritur ad meritum, & vt iuſtus operetur vt frater, ſoror, & Mater Chriſti. Voluntas enim Dei eſt, quod omnia veſtra in charitate fiant, & quod omnia in gloriam Dei faciatis, & vt ait D. Auguſtin. in expoſitione Epiſt. ad Romanos: incohata voluntas Dei in diligendo Deo, & proximo breviter inſinuatur credentibus, ita vt his duobus præceptis tota lex pendet, & omnes Prophetæ, & conſequenter abſque dilectione Dei, & proximi nullus ſimpliciter facit voluntatem Dei, ſed tantum ſecundum quid.

Secundo arguit ex illo Lucæ capit. 10. vbi legiſperitus interrogavit Chriſtum hoc modo: *Quid faciendo vitam æternam poſsidebo?* Chriſtus autem reſpondit: *In lege, quid ſcriptum eſt? quomodo legis?* dixit autem legiſperitus: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & proximum tuum, ſicut te ipſum*; cui Chriſtus dixit: *Recte reſpondiſti, hoc fac, & vives*, ac ſi diceret hoc fac, & vitam æternam, de qua interrogaſti, poſſidebis. Sed hoc teſtimonium optimè confirmat noſtram ſententiam, & concluſionem. Si enim iuxta ſententiam Chriſti medium ad conſequendam vitam æternam eſt Dei dilectio, & proximi, abſque hac dilectione iuſtus non conſequetur præmium vitæ æternæ, quamvis exerceat operationes aliarum virtutum, cuius oppoſitum ait Pater Vazquez. Sed vt hoc teſtimonium

ad ſuum intentum conducere videatur, ponderat, quod poſteà legiſperitus rogavit Chriſtũ, quem deberet exiſtimare eſſe ſibi proximum, vt eum diligeret, Chriſtus Dominus exemplo illo hominis, deſcendentis à Hieruſalem in Iericò explicuit, non ſolum quis eſſet proximus, ſed etiam quid erga illum facere deberet, vt ita vitæ æternæ retributionem haberet: nempè ſi inveneris aliquem, etiam alienigenam indigentem, ſubleva eius miſeriam, ſicut Samaritanus ille hominem, quem invenit vulneratum ad mortem, alligavit vulnera infuſo prius oleo, & vino, & impoſuit eum ſuper iumentum, & reliqua, quæ ibi narrantur. Vbi nulla ratio ibi habetur, neque ibi fit mentio aliqua de aliqua relatione facta ad Deum, ſed de ſola miſericordia erga proximum, quam habuit Samaritanus, & Gentilis, qui procul dubio de hac relatione nihil curavit; & tamen Chriſtus dixit: *Vade, & tu fac ſimiliter*, ac ſi diceret, & hoc modo poſſidebis vitam æternam, de cuius adeptione me interrogaſti: ergo nihil aliud præcipit legis perito, niſi opus miſericordiæ erga proximum, prout in lege præcipitur, quæ ſine dubio ſolum moralia præcepta continet.

Reſpondetur, quod Chriſtus Dominus dicens: *Vade, & tu fac ſimiliter*, docuit faciẽdum quantum ad ſubſtantiam operis, ſed prius præſcripſerat modum faciendi, prout oportet ad conſequendam vitam æternam his verbis: *Hoc fac, & vives*, quibus reſpondit legiſperito interrogãti *quid faciendo vitam æternam poſſidebo?* Vnde neceſſarium non fuit ſemel dictum repetere in fine parabolæ: vnde non voluit Chriſtus dicere tu fac ſimiliter quantum ad ſubſtantiam, & modum operis, ſicut fecit Gentilis, & Samaritanus, alias hoc facere abſque relatione habituali ad finem charitatis eſſet meritorium vitæ æternæ, & Gentiles, & Samaritani ipſam mererentur.

1253 Tertio arguitur ex illo, quod dicit Chriſtus in die iudicij Matth. 25. *Eſurivi enim, & dediſti mihi, &c.* ſed hoc eſt opus miſericordiæ erga pauperes: ergo opus moralis virtutis ſine relatione charitatis in Deum eſt meritorium vitæ æternæ. Et ſi dicas ibi dari præmiũ vitæ æternæ pro opere miſericordiæ facto ex relatione charitatis in Deũ, ideò: que tunc dici: *Et dediſti mihi manducare*, & non dici: dediſtis pauperi manducare, quia opus illud eleemoſynæ factum eſt ex amore charitatis in Chriſtum. Cõtra arguitur. Quia ibi inducuntur iuſti, quaſi ſtupentes, & admirantes ſententiã Chriſti, quod dicturus eſt eis: *Dediſtis mihi manducare*; inducuntur autem his verbis cum Chriſto loquentes, *Domine quando te vidimus eſſurientem, & pavimus?* quod ſi ipſi pauperibus eleemoſynam dediſſent propter amorem ipſius Chriſti, non inducerentur dicentes: *Domine quando, &c.* facile enim agnoſcerent ſe illam eleemoſynam feciſſe in ipſius gratiam, ac proinde nihil omninò admirarentur. Reſpondet vero Chriſtus tollens omninò eis cauſam admirationis, & oſtendens, quod & ipſe ab illis eleemoſynam accepiſſet his verbis: *Amẽ dico vobis, quod vni ex minimis meis feciſtis, mihi feciſtis*, ac ſi diceret, etiam ſi mei omninò obliti eleemoſynam dediſtis pauperibus, ego tamen acceptam vobis refero, ac ſi mihi eam dediſſetis.

Quod confir. exemplo: quia ſi quis honorificè excipiat legatum Regis ſciẽs eſſe legatum, & quia legatus eſt, & poſteà Rex volẽs tale obſequiũ, vt par erat, compenſare, diceret veni accipe mercedem, quia me honorificè hoſpicio excepiſti Certè homo nequaquam admirans interrogaret: Domine quãdo te vidi peregrinum? ſciret enim homo rem factã legato Regis, ipſi etiam Regi quoddammodo factam fuiſſe. Quod ſi alius ignorans peregrinum eſſe legatum principis ex ſola miſericordia, & pietate legatum hoſpicio excepiſſet, Rex poſteà diceret; accipe mercedem remunerationis, quia me hoſpicio excepiſti, ſtupefactus ille profecto diceret: Domine quando te vidi peregrinũ, & hoſpicio excepi? Rex autem rectè reſponderet: quando huic meo legato feciſti, mihi feciſti. Multo ergo meliùs prædicta verba electorum intelliguntur, ſi tales eleemoſynæ abſque vlla recordatione Chriſti, & relatione in ipſum factæ eſſe dicantur.

Confir. 2. ex ſententia Chriſti Dñi. in damnatos: *Diſcedite à me maledicti in ignẽ æternũ: eſſurivi enim, &c.* Certũ enim eſt nullũ damnandum ex eo, quod non retulerit in Chriſtũ eleemoſynã, quã fecerit pauperibus, ſed ex eo, quod non dederit illis, quia pauperes eſſent; ergo

non

non dare Christo iuxta phrasim ipsius non est idem, ac non referre in Christū eleemosynam, sed idem, quod non dare pauperibus: ac proinde dare Christo idē erit, quod dare pauperib⁹, quia pauperes sunt. Confir. 3. Quia D. August. lib. 5. homiliarum hom. 39. exhortās ad eleemosynam faciendam pauperibus ait: *Date omnibus* (nempe pauperibus) *ne cui non dederitis, ipse sit Christus, cui vero dederitis, ipse sit Christus*: vbi August. dicit esse Christum pauperem, cui non damus, & cui damus: ex ipsius ergo sententia, idem omninò erit dare Christo iuxta Evangelij phrasim, & dare pauperi, quia pauper est, & non dare Christo, ac non dare pauperi: quare & illa relatio in Christum necessaria non erit, vt quis dicatur in paupere dare Christo.

1254 Resp. iuxta solutionem datā, quæ est D. Aug. & ad replicam respondetur, quod P. Vazq. non brevitatis causa, vt fieri solet in verbis non facientibus ad propositū, sed maliciosè truncaverat verba Evangelij, & Christi Domini, sic respondentis ad interrogationem iustorū: *Quod enim feciſtis vni ex his fratribus meis minimis, mihi feciſtis.* Ipse autē absrulit illa verba *fratribus meis*, quę explicant respectū pauperū ad Christū, vt ex verbis sic truncatis inferret, quod dare eleemosynā pauperi absque vllo respectu ad Christum, & absque vlla memoria Christi est idem, ac dare eleemosynam Christo, nam si integra afferātur verba, oppositum sequitur. Vnde Caietanus ibi ait: *Non dicit, quandiù feciſtis vni pauperi, quia benefacere huic pauperi officiū est misericordiæ naturalis cōmune fidelibus, & infidelibus, sed benefacere fratri Iesu Christi officiū est Christianæ misericordiæ, quæ in pauperibus Christū cōsiderat, & propter Christū exercet hæc opera.* Admiratio autē electorū, qua dixerunt: *Domine quando te vidimus, &c.* non processit ex ignorātia, aut oblivione, vt advertunt Origenes, Imperfectus, Rabbanus, Glossa ordinaria, D. Tho. Nicolaus de Lyra, & Cartusianus: nō enim ignorare poterant, quod dare eleemosynā pauperi propter Christum est aliquomodo dare Christo, maximè cū omnes electi ante resurrectionem corporis sint beati beatitudine animę, & in beatis nequit esse ista ignorantia. Et si verum est, quod dare pauperi, quia pauper est absque respectu ad Christū est dare Christo, nec hoc ignorare poterunt.

Vnde si hoc ignorabunt electi in die iudicij, verum non est, quod paulò post advertens P. Vazquez se, & asseclas suos, tanquam sapientes ne excluderet in die iudicij à numero electorum, quos ignorantes depingit num. 17. subdit, scilicèt quod inducantur iusti ex ignorantia dicentes, *quando te vidimus, &c.* non ideò fit, quia re vera omnes ita dicturi sunt Christo, nam & multi sciēt dedisse pauperibus idem esse, quod dedisse ipsi Christo; sed vt occasione huius interrogationis scriptura explicet, quid sit dare Christo eleemosynam. Quod probabile esset, si quod dixit de aliquibus, dixisset de omnibus electis, & in nullo poneret prædictam ignorantiam, non advertens, quod animæ perfectè purgatæ statim vident Deum, & in die iudicij animæ iustorum iam non erunt in purgatorio, sed reunitæ corporibus erunt in valle Iosaphat, vt ait D. Thom. in 3. dist. 59. art. 5. ad 1. In animabus enim Deum vidētibus nequit esse talis ignorantia. Quod etiam si advertisset P. Maldonatus super Matth. vbi explicat istud testimonium, non dixisset, quod iusti ita interrogabunt, eo quod Christi verba non intellexerint, nam licèt verum sit, quod Christus figurata locutione dixit: *Esſuriui enim, &c.* attribuendo famen membrorum capiti, probabile tamen non est, quod animæ beatę ignorant Regulam Tyconi de capite, & membro. Et cum videant in Deo, quod ad eos, & ipsorum statum pertinet, non videant, quod dederunt Christo in suis membris, & non in propria persona, & quod Christus de fame in suis membris, & non in propria persona loquebatur. Vnde probabilius possent dicere, quod Christo interrogabunt non ex propria ignorantia, sed vt Christus prædictam exhibens responsionem ignorantiam pelleret à pluribus ex damnatis, nam plurimi ex eis quid significet *esſuriui, &c.* nesciunt. Nec obstare potest, quod ipsi damnati etiam postea interrogabūt *Domine quando te vidimus, &c.* Nam hoc non interrogabunt ex ignorantia, sed desiderantes se excusare, vt ait Cartusianus.

1255 Legitima tamen, & communis interpretatio est, quod electi dicent: *Domine quando te vidimus, &c.* Non ex ignorantia, aut oblivione dubitare,

ſed ex humanitate, & admiratione maieſtatis iudicis,& ſuæ dignationis,qua ſibi aſcivit exhibitam eleemoſynam, & cõſiderata magnitudine præmij,& propria parvitate,videtur ipſis nihil feciſſe dignum tanto honore, & præmio. Vt enim ait D. Th. ibi: *Bonarum mentium eſt,quod ea,quæ propter Deum faciunt,parva reputent.* Et Luc cap. 17. dicitur: *Cum feceritis omnia, quæ præcepta ſunt vobis, dicite,quia ſervi inutiles ſumus.* Et ad Roman.c.8. *Exiſtimo,quod non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futurã gloriam,quæ revelabitur in nobis.* Vnde dicent,quod ignorantes fuerũt, & hoc dicent parva reputantes, quod ignorantes fecerunt in via,quia iuſti in via neſciut, an ex vero amore charitatis dederint pauperi propter Chriſtũ, cu nullus abſque ſpeciali revelatione certo ſcire poſſit ſe habere gratiã,aut vero amore charitatis Deum diligere. Vnde repræſentantes ignorantiam,quam habuerunt in via,& omnia,quæ fecerunt parva reputantes dicent: *Domine quãdo te vidimus, &c.* non vero quia quando hæc dicent in die iudicij, hoc ignorent. Per quod patet ad 1. confirmationem.

Ad ſecund. reſpondetur, quod licèt nullus ſit damnatus ex eo, quod non retulerit in Chriſtũ eleemoſynam, neque etiã habitualiter,quia ad vitandã pœnã ſufficit dare eleemoſynã,inſtãte præcepto; fatendum tamen eſt, quod aliquis ſit dãnandus ex eo, quod non dederit pauperi,quia pauper eſt, nam ſi det pauperi, quia Chriſti eſt,& non quia pauper, ex eo præciſè non damnabitur, ſed potiùs merebitur vitam æternam. Et ita Conſeq illata à P. Vazquez nulla eſt,& iuxta phraſim Chriſti non dare eſt non dare pauperi quantum ad ſubſtantiã operis,& ex conſequenti non dare quoadmodum charitatis propter Chriſtũ: & qui non dederunt eleemoſynã quantu ad ſubſtãtiam, inſtante præcepto, & conſequẽter nec dederunt propter Chriſtum,damnabuntur. Quod volens explicare Chriſtus reſpõdens interrogãtibus: *Domine quãdo te, &c.* reſpondebit,*quando non feciſtis vni de minoribus his,nec mihi feciſtis.* Vbi enim addidit illa verba *Fratribus meis*, addidit loquens cũ electis,vt denotaret, quod reprobi damnabuntur,quia nõ dederunt eleemoſyna,nec ex hoc,nec illo motivo,non vero,quia dederũt eleemoſynã,non tamen propter motivũ charitatis,vel propter Chriſtũ: alias ſimiliter poſſet probare, quod non requiritur habitualis ordinatio charitatis ad dandum Chriſto,& merendũ vitã ęternã,ſicut nõ requiritur ad non dandũ Chriſto,& merendũ pœnã æternã. Ad 3. reſp. quod ſicut truncavit Vazq. verba Chriſti Dñi. ita truncavit verba Aug. nam ibi loquens de Chriſto Iudice ſeparante agnos ab hædis in die iudicij ſubdit: *Qui eſſurijſſe, & ſitijſſe ſe dicit,&c. in ſuis minimis perpeſſum fuiſſe ſe aſſerit: date ergo omnibus dilectiſſimi fratres,date, & præcipuè domeſticis fidei,date omnibus, ne cui non dederitis,ipſe ſit Chriſtus,cui vero dederitis, ipſe ſit Chriſtus.* Vbi per Chriſtũ intelligit minimos ipſius, & domeſticos fidei, vel Chriſtũ in his eſſuriente, & ſitiente, iuxta ſententiã Chriſti Dñi. *Quandiù feciſtis vni, &c.* Et ita ſenſus manifeſtus eſt date omnibus,ne cui non dederitis, ſit formaliter minimus Chriſti,& fidei domeſticus,cui vè dederitis,etiã talis ſit nè perdatis gloriã dãdi Chriſto in ſuis mẽbris,vel dãdi pauperibus propter Chriſtũ.

Sed inſtat Vazq. Si quis Chriſto indigenti ex affectu veræ miſericordiæ erga eius humanitatẽ,quatenus deificata erat, ſuccurreret, & eleemoſynã elargiretur, etiã ſi non ex affectu dilectionis,& complacentiæ erga deitatem ipſam faceret,citra dubium diceretur Chriſto dare,ac proinde pro eo opere vere audiret, *eſſurivi enim, &c.* acciperet igitur æternam mercedẽ pro tali opere: quis hoc neget? Reſp. quod Vazq. negat,ſi tribuẽs eleemoſynam non habeat habitualẽ ordinationem charitatis: & nos ſimiliter negamus, ſi careat ordinatione actuali vel virtuali charitatis. Et 2. negam⁹ propter implicationem terminorum; implicat enim habere affectum veræ miſericordiæ erga Chriſti humanitatem,quatenus deificata eſt, & carere affectu dilectionis,& complacentiæ erga deitatem ipſam: cum enim miſericordia nõ ſit virtus theologica,ſed moralis,non poteſt habere pro obiecto formali deitatem, aut humanitatem, vt deificatam, vnde eleemoſyna data humanitati Chriſti, vt deificatæ, non ſolum eſt actus miſericordiæ, ſed etiam charitatis, quæ habet pro obiecto formali deitatem, & humanitatem Chriſti, vt deificatam: & conſequenter ponere eleemo-

mosynam factam ex affectu misericordiæ veræ erga Christi humanitatem, vt deificatam absque affectu dilectionis, & charitatis est implicare in terminis, & ponere chymæricam eleemosynam, sicut subire mortem propter humanitatē Christi, vt deificatam absque vero affectu charitatis est chymericum martyrium.

Sed contra arguit. Quia ex hoc sequeretur, quod aliquis absque prævio actu charitatis nō possit humanitatem Christi prout deificatam ex affectu religionis infusæ adorare; quod est absurdum, cū hoc quotidie faciant fideles existētes in peccato mortali, alias hoc ipso, quod aliquis adoraret humanitatē vt deificatam, eliceret actū charitatis, & iustificaretur. Respond. quod in peccatore non est virtus religionis infusæ, & ita in ipso nequit esse adoratio ex affectu virtutis religionis, quamvis detur imperfecta adoratio, quæ nullomodo est meritoria. Et satis probabile est, quod in homine iustificato, in quo sunt virtutes morales infusæ modo cōnaturali, & perfecto, non potest dari actus religionis, vel alterius virtutis moralis infusæ absque prævio actu charitatis, cum modo etiam perfecto, & cōnaturali fiat actus virtutis moralis infusæ. Et in hac quæstione solum loquimur de homine iustificato, & ita recurrere ad actum religionis existentē in peccatore est extra chorum canere. Sed quidquid sit de hoc ad neganda est Conseq. propter disparitatem, quę versatur inter religionē, & misericordiam infusam: verus enim affectus misericordiæ debet procedere ex amore pauperis, vel indigentis, quia misericordia dicit compassionem, dolorem, & tristitiam de miseria alterius; vt autem ait D. Tho 2.2. quæst. 30. artic. 2. *Quia tristitia, seù dolor est de proprio malo, in tantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, in quātum miseriam alienam apprehendit, vt suam, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum, tanquam se ipsum, malum ipsius reputat, tanquam suū malum: & ideò dolet de malo amici, sicut de suo.* Et ex hoc dolore, aut tristitia provenit actus prosequutivus misericordiæ, quo homo vult tollere malū, & sublevare miseriam alterius, quia vt ait D. Tho. ibi q. 33. art. 1. removere malū alicuius eiusdē rationis est, sicut bonū eius procurare. Vnde actus misericordiæ per se, & cōnaturaliter petit procedere ex amore proximi, & verus affectus misericordiæ supernaturalis erga humanitatem Christi vt deificatam petit procedere ex amore erga humanitatem vt deificatam, qui est actus charitatis: & ita petit procedere ex actu charitatis.

Et idem dicendū de misericordia supernaturali erga pauperes, quatenus sunt mēbra Christi: actus enim huius virtutis petit per se procedere ab actu charitatis erga proximos. Vnde D. Th. 2.2. q. 117. art. 5. ad 3. ait: *Quod datio, vel donatio beneficiētiæ, & misericordiæ procedit ex eo, quod homo est aliqualiter affectus circa eū, cui dat, & ideò talis datio pertinet ad charitatē, seù amicitiā.* Et ita eleemosynę, quę dantur à peccatoribus, non sunt actus misericordię supernaturalis simpliciter, sed pertinent ad misericordiā naturalē, si fiant præcisè ex amore naturali, & compassione pauperis; si vero fiant ex motivo supernaturali, cū tale motivū nō sit charitatis, & amicitiæ, erit motivū piæ affectionis fidei, vel spei, vel timoris servilis, quod motivū pertinet ad amorē concupiscentiæ, & ad timorē ortū ex ipso: & sic non est actus misericordiæ infusæ, & perfectæ, sed imperfectæ procedētis ex appetitu boni repromissi in fide. Et ita potest probabiliter dici, quod misericordia supernaturalis perfecta, & imperfecta distinguūtur, sicut duæ species magis, vel minus perfectæ intra idem genus; non vero tanquā perfectū intra eandē speciē: sicut distinguitur fides formata ab informi. Sed sicut contritio perfecta ab imperfecta, quæ dicitur attritio, nā contritio perfecta dicit dolorē, & detestationē peccati, quatenus est offensa, & malū Dei amicabiliter dilecti: & ita nequit esse absque amore charitatis. Attritio vero est dolor, seù detestatio peccati, prout est malū ipsius peccatoris tàm formaliter, quia ratione suæ deformitatis privat peccatorem pulchritudine, & decore gratiæ, quā causaliter, quia affert peccatori reatū pœnæ æternæ: & ita procedit ex amore proprio ipsius peccatoris. Sic similiter misericordia supernaturalis perfecta tēdit ad sublevādā miseriā proximi apprehēsam, vt propriā ratione amoris charitatis erga proximum: misericordia vero imperfecta tendit ad sublevandam miseriam, non quia est malum proximi amicabiliter dilecti per charitatem,

tatem, sed propter alia motiva pertinentia ad amorem proprium, vel ad timorem servilem.

De Adoratione vero est dispar ratio, quia exhibere alicui adorationē, & cultum non petit per se procedere ex amore illius, cui exhibetur: in humanis enim vt in plurimum exhibetur reverentia, & cultus potentibus, & proceribus huius sęculi potius ex cōcupiscentia, & ex spe consequendi aliquid ab ipsis, vel ex aliquo timore servili, quam ex amore amicitiæ. Et idem contingit respectu Dei, qui à peccatoribus colitur, & adoratur ex amore concupiscentię, & timore servili: non vero ex amore amicabili charitatis. Et ratio est, quia cultus, & reverētia Deo exhibetur in protestationem excellentiæ divinæ, quæ Deo cōpetit, quia est primum principium: & ita ista reverentia est quędam protestatio, & professio fidei, quam habemus de divina excellentia, & consequenter sicut fides, & fidei professio non petit per se procedere ex amore Dei amicabili, sed ex appetitu & concupiscentiæ amore, ita etiam cultus, & adoratio. Quod amplius cōstat ex doctrina D. Thomæ 2. 2. quæst. 81. art. 4. ad 3. dicentis: *Obiectum amoris est bonum, obiectum autem honoris, & reverentiæ est aliquid excellens: bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis eius, & ideò charitas, qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate, qua diligitur proximus, religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur à virtutibus, quibus honoratur proximus.* Cū ergo religio exhibeat cultum, & honorē Deo, secundum quod est incommunicabilis creaturæ, non petit per se reduci ad charitatem, quæ respicit Deum, vt communicabilem creaturis. Vnde amor charitatis, & amicitiæ fundantur in cōmunicatione bonorum, quamvis è converso charitas inclinet ad præbendum cultum, & honorem Deo, quia diligens amicabiliter præbet Deo cultum, & reverentiam, non præcisè in protestationē humanæ servitutis, & excellentiæ divinæ maiestatis hoc facit, sed etiam quatenus cultus, & reverentia est quoddam bonum extrinsecum Dei, quod iustus vult Deo exhibere, vt ex amore tribuat Deo bonum, quod potest.

Sed dices, quod saltim ille, qui dedisset humanitati Christi vt deificatæ eleemosynam ex aliquo amore concupiscentię, aut timore servili, audiet à Christo Domino in die iudicij illa verba Evangelij: *Esurivi, & dedisti mihi manducare.* Respondetur negando Antecedens, qui enim modo dicto dat eleemosynam, formaliter nō dat pauperi, aut Christo, sed sibi ipsi, quia non gratia pauperis, aut Christi tribuit, sed sui gratia, vt sibi bonum concupitum acquirat, aut vitet malum, quod timet: sicut qui aliquid tribuit pauperi religioso, vt intercedat pro ipso apud Regem, vel Iudicem, vt consequatur officium, quod desiderat, vel vitet pœnam, quam timet.

1256 Quarto arguitur ex illo Proverbiorum cap. 14. *Qui calumniatur egētem, exprobrat factori eius, honorat autem eum (scilicèt factorem) qui miseretur pauperi.* Vt autem aliquis dicatur exprobrare factori eius Deo, qui fecit pauperem, opus non est expresè in Deum probra iactare, sed eo ipso, quod quis non misereatur pauperi, dicitur exprobrare factori. Et similiter è contra dicitur factorem honorare, qui sine vlla eius recordatione, & expressa voluntate honorandi, hoc ipso quod pauperi eleemosynam prębet, & consequenter per hoc precisè meretur.

Respondetur quod ad exprobrandum, & contemnendum Deum factorem pauperis sufficit voluntarium indirectum, quod sufficit ad peccandum, quia enim pauper, etiam vt talis, est factura Dei, dives debet ad hoc attendere, nè egentes calumnietur, aut cōtemnat. Et ita si nolit attendere ad hoc, sed calumniatur egētē, indirectè vult factorē pauperis exprobrare, & contēnere, quamvis hoc dives non intendat per se, sicut peccatorū imputatur malitia peccati, quamvis nemo intendens ad malū operetur. Ad meritū autē requiritur voluntariū directū, & perfectū: & ita vt ille, qui misereretur pauperi, Deū honoret opere meritorio, debet hoc expresè intendere, & dare eleemosynam ex amore Dei, vt explicat S. Hieronym. ad illud Proverb. *Honora Deum de tua substantia.*

Quinto arguit ex illo Marci c. 9. *Quisquis enim potum dederit vobis aquæ frigidæ calicem, quia Christi estis in nomine meo, amen dico vobis non perdet mercedē suam.* Et Matth. cap. 19. *Qui recipit Prophetā in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ*

accip

accipiet, &c. Ex quibus verbis arguit P. Vazquez, quia hic promittit Christus præmium vitæ æternæ tribuentibus eleemosynam, vel hospitiũ Apostolis, Prophetis, iustis, & alijs Christi membris *in nomine Christi, quia Christi sunt*; sed ad hoc obsequium exhibendum non requiritur verus affectus charitatis erga Deũ, nec quod fiat propter hunc finem: ergo nec requiritur ad meritum hoc obsequium. Minor probatur primo, quia illa verba *in nomine meo*, sicut & illa *in nomine Prophetæ* etiã, vt inquirunt Chrysostomus homil. 36. in Matth. Theophilatus, & Euthimius, ibi addita sunt, vt ostenderet Christus non satis esse, si ad ostentationem, aut alio simulato fine illa opera fiant, vt mercedem æternam mereantur: solum igitur voluit excludere Christus pravum finem ex sententia horum PP. quod sanè rectè fieri potest sine affectu charitatis erga Deum.

Secundo prob. Min. quia vt ait Euthimius satis est excipere aliquem in domum suam solum ob nomen Prophetæ, & iusti, hoc est, propter hoc solum modo, quod talis nominetur: sic enim quisque dicitur id facere in nomine Christi, & Dei, veluti qui exciperet legatum, quia legatus Regis est, diceretur in nomine Regis eum excipere. Hoc autem erga ministros Evangelij cum hac etiam expressa intentione facere possumus sine affectu peculiari charitatis erga Deum, solum ex virtute religionis, aut observantiæ, aut duliæ, ex qua dicimur maioribus & dignitate, & sanctitate constitutis honorem deferre, aut etiam ex beneficentia, & misericordia erga Prophetas, & ministros, quia ministri sunt: hic enim actus etiam sub ea expressa ratione ex parte obiecti movẽtis potest esse solius misericordiæ, aut beneficentiæ erga proximos, aut observantiæ erga ipsos Quemadmodum cum decimus etiam ministris Ecclesiæ deputatas persolvimus ea ratione, quia ministri sunt Christi, ex sola virtute religionis eas persolvimus sine affectu charitatis, licèt persolvamus ministris, quia ministri sunt: & ita dicimur in nomine Christi ipsis eas persolvere. Qua etiã ratione Rahab meretrix Iosue c. 2. excipiẽs exploratores populi Dei, eo quod, vt ipsa testa est, sciret Deum esse cũ eis, & gẽtes omnes per circuitũ ipsis tradidisset, verè dicitur excepisse exploratores nomine Dei, cum tamen ex sola misericordia erga ipsos exceperit: neque enim eo solo actu instificata est statim, sed eo meruit annumerari populo Dei, vt deinde iustificaretur.

Confir. 1. ex illo ad Hebr. c. 6. *Nõ enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quã ostenaistis in nomine ipsius.* Vt autẽ Hebræis explicaret Apostolus, quo pacto in nomine Christi dilectionẽ ostenderent, subdit: *Qui ministrastis sanctis, & ministratis*, hoc est, ministris Christi, quia ministri Christi sunt. Illi autẽ Hebræi, quibus scribebat Apostolus, lapsi fuerant in peccatũ, & in eo permanentes dicebantur ministris Christi subvenire, & ministrare; existentes autẽ in peccato non poterãt ex charitate erga Deum illis ministrare, vt manifestum est, alioquin iustificarentur ipsa dilectione charitatis: ergo ministrare, & subvenire iustis, vel ministris Christi in nomine ipsius, & quia Christi sunt, sine dilectione charitatis fieri potest.

Confir. 2. authoritates S. August. qui tract. 51 in Ioan. explicans verba illa: *Si quis mihi ministrauerit, honorificabit eum Pater meus, qui in Cœlis est*, vbi pro ministerio Christo exhibito promittitur honor vitæ æternæ, inquit: *Ministrare Christo idẽ esse, quod vias, non suas, sed Christi ambulare iuxta illud 1. Ioan. c. 2. Qui se dicit in Christo manere, debet sicut ille ambulavit, & ipse ambulare.* Et subdit illico: *Debet, si prorrigit essurienti panem, ex misericordia facere, non de iactantia, nõ aliud ibi quærere, quã bonũ.* Et infra: *Qui sic ministrat, Christo ministrat, rectèque illi dicitur, quod vni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*: ex sententia igitur S. Aug. Christo ministrare idẽ est, quod bonũ opus efficere, hoc enim est ambulare vias Christi. Præterea ex solo honesto fine misericordiæ alicui eleemosynã elargiri idem est secundum Augustinum, quod Christo ministrare, & elargiri.

Sed quia ad incautos decipiẽdos maliciosè truncavit P. Vazq. verba S. Aug. in quibus expressè requirit concursum charitatis ad prædicta opera meritoria, vt tacitæ obiectioni respõderet, subdit Vazquez: neque refert, quod hoc opus dicatur ab August. opus charitatis. Nam per charitatem, inquit, non intelligit amorem erga Deum super omnia propter

ipsum, sed solum intelligit misericordiã, & amorem erga proximum (vt vulgo accipitur) ac opus honestum virtutis, quatenus est absque vllo malo fine, & circũstantia mala. Tum quia opus secundum virtutem sæpius vocatur ab Augustino opus charitatis, vt ipse dixerat disp. 192. cap. 2. Tum etiam quia ibi Augustinus solum contendit excludere pravum finẽ ab opere eleemosynæ vt opere ipso dicatur quis ministrare Christo. Vnde paulò infra sic loquitur: *Cum ergo audistis fratres dominum dicentem, vbi ego sum, illic & minister meus erit, nollite tantummodo bonos Episcopos, & Clericos cogitare, etiam vos pro modulo vestro ministrate Christo, bene viuendo, eleemosynas faciendo, nomẽ, doctrinamque eius, quibus poteritis, prædicando.* Et demum concludit: *Quod si Pater familias bene domum administrat, dicitur Deo ministrare, vt in æternum sit cum ipso.* Certè verba Augustini, ait P. Vazquez, pro nostra sententia ita perspicua sunt, vt non indigeant vlla expensione, cum apertè promittat cuilibet bono operi, etiam in administratione domus vitã æternam. Confirm. 3. quia id ipsum non minus perspicuè D. Bernardus testatur in opusculo de gratia, & libero arbitrio non longe à fine annumerans nostra bona opera, quibus Deo cooperamur, & apud Deum vitam æternam promeremur, inquit: *Sunt ieiunia nostra, vigiliæ, continentia, opera misericordiæ, cæteraque virtutum exercitia*, quo nihil clarius, ait P. Vazquez, pro nostra opinione dici potuit.

1257 Respondetur hoc argumentum non favere sententiæ P. Vazquez, sed sententiæ asserenti, quod vt opus bonum sit meritorium, sufficit, quod ordinetur ad finem, vel motivum supernaturale alicuis virtutis infusæ media fidei directione, vt contingit in tribuente potum, vel hospitium pauperibus in nomine Christi, & quia Christi sunt, quod non fit præcisè directione rationis naturalis, quę non cognoscit Christum, nec eius membra, aut ministros, sed fit ex directione fidei, & imperio virtutis supernaturalis. Et cum nullus actus virtutis moralis infusę fieri possit ab homine iustificato absque prævio actu charitatis, vt infra ostendemus, nihil in re probat argumentum, quamvis concedamus, quod homo in peccato existens possit præbere hospitium, vel eleemosynam pauperibus in nomine Christi, & quia Christi sunt, absque prævio actu charitatis.

Sed quidquid de hoc sit, argumentum ad summum probat, quod illæ particulę: *In nomine Christi, & quia Christi estis, vel in nomine Prophetæ, iusti, & discipuli* possint denotare præcisè motivum religionis, pietatis, & misericordiæ supernaturalis, & quod possit absolute verificari, quod aliquis tribuit potum, vel hospicium pauperi in nomine Christi, & quia Christi est, etiam si hoc non faciat ex motivo, & fine charitatis, sed præcisè ex motivo religionis, misericordię, & pietatis influę, vt contingit in peccatoribus eleemosynam largientibus propter motivum prædictum. Cæterum negari non potest, quod illæ particulæ possint etiam denotare motivum charitatis, & amoris pauperis propter Christum, nam ratione Christi amans pauperes, quia Christi, & tribuens ipsis eleemosynam ex hoc motivo vere ipsam tribuit pauperibus in nomine Christi, & quia Christi sunt. Cum ergo verba ex se æquivoca sint, & vtriusque sensus capacia, vt intelligamus in quo sensu dicta sunt à Christo, primo recurrere debemus ad alia testimonia divinæ Scripturæ, in quibus hoc apertius dicitur, & ad expositiones SS. PP. & Theologorum, & rectam rationem. Et vt constat ex probationibus nostræ conclusionis, cum prædicta verba significent motivum actus meritorij vitę ęternæ, denotant motivum charitatis, sine quo nullum datur meritum vitæ æternæ. Vnde Theodoretus, Imperfectus, Lyra per illa verba *In nomine Prophetæ, & in nomine Christi, iusti, & discipuli* intelligunt dare eleemosynam, aut hospitium propter Christũ; illa autem particula: *Propter Christum* denotat finem *cuius gratia*, & Christus est finis *cuius gratia*, scilicèt vt dilectus per charitatem. Vnde Carthusianus in cap. 10. Matthæi à num. 20. explicans verba prædicta ait: *Talis namque receptio iusti, cũ ex charitate procedat, est actus misericordiæ meritorius vitæ æternæ, si vero recipiens non esset in charitate, nihil de condigno mereretur: posset tamen Deus ei charitatem infundere occasione receptionis præfatæ.*

Quod etiam ratio suadet, nam quoties assignatur absolutè motivum actus exter-

externi meritorij, designatur finis, & motivum conaturale, ex quo petit procedere conaturaliter talis actus externus, vt sit perfectus, & dignus perfectissimo præmio vitæ æternæ. Dare enim eleemosynam, & hospitium pauperibus in nomine Christi, & quia Christi sunt, est actus externus beneficij, & misericordiæ, qui conaturaliter petit procedere ex motivo charitatis: ex quo debet procedere, quod sit actus perfectus virtutis, & vitę æternę meritorius, & consequenter per illa verba *in nomine Christi*, & *quia Christi estis* designatur motivū charitatis, ita vt Christus respectu istorum actuum non solum sit finis *cui*, sed etiam finis *propter quem*, & *cuius gratia*.

1258 Ad argumentum in formâ distinguenda est Mai. Christus in prædictis verbis promittit præmium vitæ æternæ tribuentibus eleemosynam pauperibus in nomine Christi, quia Christi sunt per actum virtutis, & bonum simpliciter, concedo Maiorem: per actum non simpliciter bonum, nec virtutis, nego Maiorem, & similiter nego Minor. Non enim datur actus virtutis, & simpliciter bonus absque prævio imperio. Ad primam probationem nego Antecedens. Falso enim adducuntur Chrysostomus, Theophilatus, & Eutimius, tanquam asserentes prædictis verbis voluisse Christum Dominum excludere solum finem ostentationis, aut alium finem pravum. Nam vltimis verbis asserunt, quod illis verbis explicatur motivum bonum positivum dandi eleemosynam propter Christum per actū simpliciter bonū, quod in sententia Chrysostomi debet fieri ex motivo charitatis, vt constat ex verbis supra adductis. Et hom. 19. in Epist. ad Heb. ait: *Ex dilectione quippè bona opera fiunt; magnum quippè bonum est ipsa congregatio, ipsa namque charitatem reddit ferventiorem; & ex ea cuncta optima generantur, nihil namque bonum est, quod non per charitatem.*

Ad secundam probationem distinguenda est Min. possumus dare eleemosynam ministris Christi cum hac expressa intentione, quia ministri Christi sunt sine affectu charitatis per actū simpliciter bonum, & veræ virtutis, nego Min. per actum imperfectum, mortuum, & informē, respicientem Christum vt finem *cui*, non vero vt finem *cuius gratia*, concedo Min. Hoc enim solum probat exemplum de suscipiente legatum Regis, quia talis legatus est, non ex amore amicitiæ erga Regem, sed ex concupiscentia, & ex spe consequendi aliquid à Rege, vel ex timore, ad vitandum scilicèt aliquod malum, quod à Rege infligendum timet. Et similiter exemplum de peccatoribus dantibus Decimas, aut Primitias Christi ministris, vel ad consequendum aliquod bonum à Deo, vel ad vitandum malum proprium. Et idem dicendum est de Rahab meretrice, si cū suscepit exploratores, non dum erat iustificata, vt supponit P. Vazq. Nam quod illo tēpore, quādo excepit exploratores, iā erat iustificata, & vero affectu charitatis excepit exploratores, & ita meruit amplius iustificari: tenēt alij, quos sequitur P. Suarez lib. 8. de gratia cap. 22. num. 15. de quo modo non est disputandum.

Ad confirmationem respondetur, quod potius probat nostram conclusionem, nam Apostolus loquitur de opere meritorio facto ex dilectione Dei, & propter Deum, vt notant ibi D. Tho. Glossa ordinaria, & Lyra, & Chrysostomus ibi hom. 10. sic explicat verba Apostol. *Non enim iniustus est Deus, vt obliviscatur charitatis vestræ, & studij, quod ostendistis in nomine eius, in eo quod ministrastis sanctis, & ministratis: magnā illis testificatur, non opera tantum, sed etiam alacritatem operum, &c. Intuere, quomodo eos iterum curat, inferens & ministratis, adhùc etiam nunc: & erigit eos ostendens, quia non illis fecerunt, sed Deo, quia ostendistis, inquit: & non dixit in sanctos, sed in Deum: hoc enim est in nomine eius, & propter nomen eius omnia feciſtis: qui ergo vestro tanto studio, dilectioneque perfruitus est, non contemnet vnquam vos, neque obliuiscetur.* Et falsum est, quod illi Hebræi erant in peccato mortali, quādo hæc illis scribebat Apostolus; nam licèt antea peccaverant, iterum fuerunt iustificati per pœnitentiam: & ita iam erant in gratia, vt tenet Chrysostomus, D. Thomas, & Lyra. Et idem in re dicūt Glossa ordinaria, & Interlinealis. Quamvis istæ Glossæ indicent aliam secundā expositionem, in qua insinuare videtur, quod tunc illi Hebræi erant in mortali peccato, & ita Glossa ordinaria ait: *Quia de præsenti non habet Apostolus, vnde ipsos laudet, de spe futurorum attollit.* Quam tamen

tamen Gloſſam merito omiſsit D. Tho. quia contradicit textui; nam Apoſtolus de præſenti laudat prædictos Hebræos, quia non ſolum miniſtraverant ſanctis, ſed etiam de præſenti miniſtrabant: & ideò Tridentinum Seſſ. 6. cap. 16. ait hac igitur ratione iuſtificatis hominibus, ſive acceptam gratiam perpetuò conſervaverint, ſivè amiſſam recuperaverint, proponenda ſunt verba Apoſt. *Abũdate in omni opere bono ſcientes, quod labor veſter non eſt inanis in Domino: non enim iniuſtus eſt Deus, vt obliviſcatur operis veſtri, & dilectionis, quam oſtendiſtis in nomine eius.* Non autem admoneret Cõcilium, quod prædicta verba proponerẽtur iuſtificatis, ſi ab Apoſt. directa fuiſsẽt non ad iuſtificatos, ſed ad Hebreos exiſtentes in mortali peccato.

Ad ſecundam confirmationem reſpondetur, quod D. Auguſt. illo tract. 51. in Ioan. clare docet noſtram ſententiam. Sed Vazquez, vt aliqualem, ſivè per fas, ſivè per nefas probabilitatem conciliaret ſuæ ſententiæ, verba Magni Parentis truncat, & ſenſum in contrarium detorquet, quod maximè in hæreticis deteſtamur: ſic enim ibi ait Sanct. Doct. *Si quis mihi miniſtrat, me ſequatur, quid eſt me ſequatur, niſi me imitetur? quo fructu, qua mercede, quo præmio? & vbi ego ſum, inquit, illic & miniſter meus erit: gratis ametur, vt operis, quo miniſtratur illi, præmiũ ſit eſſe cum illo.* Vbi ad meritum requirit, quod Chriſtus gratis ametur. Quod autem gratis amare Chriſtum ſit actus charitatis, negare nõ poteſt, niſi Iudæus, negans Chriſtum eſſe Deum, & proximũ noſtrum: & conſequẽter S. Doct. expreſsè requirit ad meritum actum charitatis. Poſteà inquirit, quid ſit miniſtrare Chriſto, cui tantum præmium promittitur: *An ſcilicèt ſit, ea, quæ ſunt corpori neceſſaria, præparare, ſicut Martha, & Magdalena, & Lazarus Chriſto miniſtrarunt? Et reſpondet non eſſe ita intelligendum, quia hoc modo etiam Iudas miniſtravit Chriſto Domino, quem reprobatum potius, quam honoratum videmus.* Et ſubdit: *Vt quid ergo alibi quærimus, quid ſit miniſtrare Chriſto, & non potius in his ipſis verbis agnoſcimus? Cum enim dixit, ſi quis mihi miniſtrat, me ſequatur, hoc intelligi voluit, ac ſi diceret, ſi quis me non ſequitur, non mihi miniſtrat. Miniſtrant ergo Ieſu Chriſto, qui non ſua quærunt, ſed quæ Ieſu Chriſti, hoc eſt enim me ſequatur, vias ambulet meas, non ſuas, debet etiam, ſi porrigit eſſurienti panem, de miſericordia facere, nõ de iactantia: non aliud ibi quærere, quam opus bonum, neſciente ſiniſtra, quod faciat dextra, id eſt, vt alienetur intentio cupiditatis ab opere charitatis. Qui ſic miniſtrat, Chriſto miniſtrat, rectèque illi dicetur, cum vni ex minimis meis feciſtis, mihi feciſtis.* Hæc ſunt integra verba D. Auguſtin. ex quibus Vazquez abſtulit illa *miniſtrant ergo Chriſto, qui non ſua quærunt, ſed quæ Ieſu Chriſti*, quæ verba ſignificant actũ charitatis, quo aliquis plus diligit Chriſtum, quam ſe ipſum. Vnde de charitate dicitur 1. Corinth. 13. *Quod non quærit, quæ ſua ſunt*: ſicut è converſo de operantibus amore concupiſcentiæ dicitur ad Philip. 2. *Omnes, quæ ſua ſunt, quærunt, non quæ Ieſu Chriſti.* Et ita ad meritum miniſtrandi Chriſto requirit D. Auguſt. actum charitatis. Quẽ etiam explicat illis verbis: *Vias ambulet meas, non ſuas*, id eſt, faciat voluntatem meam, non ſuam. Et expreſsius illis verbis: *Vt alienetur intentio cupiditatis ab opere charitatis*: vbi clarè loquitur de eleemoſyna proveniẽte à charitate propriè ſumpta, nam Diva Auguſt. loquitur de charitate, qua iuſtus diligit Chriſtum, & qua non quærit, quę ſua ſunt, ſed quæ Ieſu Chriſti: qua ambulat vias Chriſti, non ſuas, & hæc eſt vera charitas theologica. In illis autem verbis: *Non aliud ibi quærere, quam opus bonum* nomine operis boni non intelligit ſolum opus bonum morale nulla prava circunſtantia viciatum, ſed etiã opus ordinatum per charitatem ad vltimum finem, nam vt diximus ex D. Auguſt. & ex alijs PP. ſolum dicitur bonum opus theologicè loquendo, quod procedit ex imperio charitatis: vnde poſt relata verba immediate ſubdit D. Auguſt. *Nec tantum ea, quæ ad miſericordiam pertinent corporalem, ſed omnia bona opera propter Chriſtum faciens (tunc enim erunt bona, quoniam finis legis Chriſtus ad iuſtitiam omni credenti) miniſter eſt Chriſti vſque ad illud opus magnæ charitatis, quod eſt animam ſuam pro fratribus ponere.* Vbi nomine operis boni intelligit opus factum propter Chriſtum.

Nec maiori fide refert Vazquez verba D. Auguſt. quæ ſecundo loco adducit, è quibus abſtulit hæc verba immediatè ſequentia: *Nomen, doctrinamque*

eius,

eius, quibus poteritis, prædicando, vt vnusquisque etiam Paterfamilias hoc nomine agnoscat paternum affectum suæ familiæ debere pro Christo, & pro vita æterna, suos omnes admoneat, doceat, hortetur, corripiat, impendat benevolentiam, exerceat disciplinam: ita in domo sua Ecclesiasticum, & quodammodo Episcopale implebit officium, ministrans Christo, vt in æternum sit cum illo. Vbi clare docet, quod Paterfamilias debet nomine Christi, pro Christo, & pro vita æterna efficere prædicta opera, vt in æternum sit cum Christo, quod pertinet ad charitatem: vnde impudentissime Vazquez truncavit verba D. Augustini & ad proprium sensum accommodavit.

Ad tertiam respondetur, quod Vazquez etiam truncavit verba D. Bernardi, nam integra sunt hæc: *Ipsa scilicet merita sunt ieiunia nostra, vigiliæ, continentia, operaque misericordiæ, cæteraque virtutum exercitia, per quæ vtique constat interiorem hominem nostrum renovari de die in diem, dum & intentio terrenis incurvata curis de imis paulatim ad superna resurgit, & affectio circa carnis desideria languens, sensim in amorem spiritus convalescit.* Intentio autem de imis ad superna resurgens, & affectio in amorem spiritus convalescens est amor, & dilectio charitatis, quam D. Bernardus requirit ad nostrum meritum. Et sufficiebat, quod sanctus loquatur expressè de prædictis operibus, quatenus sunt virtutum exercitia, nam iuxta phrasim SS. PP. non datur exercitium virtutis absque influxu charitatis; & ita in verbis adductis à Vazquez implicite inclusit charitatis imperium.

1259 Sexto arguit Vazquez 6. authoritatibus Cõcilij Tridentini desumptis ex Sessione 6. can. 20. & 16. & can. 32. & Sess. 14. can. 8. in quibus locis exacte Concilium declarat conditiones requisitas ad meritum & nullam relationẽ facit relationis formalis, aut virtualis charitatis, sed solum ad meritum requirit, quod sit opus bonum factum per gratiam Christi ab homine iustificato. Neque obstat, quod cap. 16. dicat Concilium, quod merita debent esse opera bona, *quæ in Deo sint facta*, id est, in amore Dei, vel propter Deum. Nam contra est, quod illa verba, *quæ in Deo sint facta*, solum significant bona opera esse facta in virtute, & gratia, vt Psalm. 17. dicitur: *In te eripiar a tentatione, in Deo meo transgrediar murum*, id est, in virtute Dei. Et Ioannis cap. 3. *Qui autem facit veritatem, venit ad lucem, vt manifestẽtur opera eius, quia in Deo facta sunt.*

Respondetur, quod hæc testimonia Concilij solum deserviunt ad replenum librum, proceduntque etiam contra P. Vazquez, vt bene ponderat Dect. Montesinos, quia PP. Concilij Tridentini nõ loquuntur vt Philosophi, sed vt Theologi; & theologice loquendo non dicitur opus bonum, nec opus virtutis, quod non est ordinatum per charitatem ad vltimum finem supernaturalem: in qualibet enim scientia, vel facultate fit iudicium, & sermo de rebus iuxta proprias causas, quas cõsiderat, & præcipuè iuxta causam finalem. Vt enim docet D. Thom. quæst. 14. de veritate artic. 3. & 5. & 6. ad primum Philosophus moralis considerat pro suo proprio fine actum humanum rationi conionum, & nulla vitiatum circunstantia, & hunc appellat actum, seu opus bonum, & actum, vel exercitium virtutis. Et hoc modo loquens S. Augustinus, & alij PP. concedunt in Infidelibus, & peccatoribus aliqua bona opera, & actus virtutis. Theologus vero considerat vltimum finem supernaturalis beatitudinis, vnde solum illum actum appellat bonum, & opus virtutis, qui est meritorius, & vtilis ad vitam æternam; cæteri vero actus dicunt non esse bonos, nec actus virtutis: & ita communiter loquuntur omnes SS. PP. & Theologi Scholastici cum Magistro in 2. dist. 38. Neque hanc distinctionem modi loquẽdi *Philosophice, vel Theologice* ignoratũt P. Vazquez, & P. Suarez, qui vim faciunt in verbis Concilij, nam ipsa vtitur P. Vazquez quæst. 12. disp. 88. num. 4. & P. Suarez lib. 1. de gratia cap. 7. num. 19. & cap. 5. num. 3. Quam distinctionem adducunt ex Caietano, cum tamen sit expressa D. Thomæ loco citato. Cum ergo Concilium Tridentinum non fuerit cõgregatio Philosophorum, sed Theologorum, modo Theologico loquuntur.

Et dum Sess. 6 cap. 10. dicunt, quod iustificati de virtute in virtutẽ renovantur de die in diem & magis iustificatur, loquuntur de virtute formata per imperium charitatis. Et cum cap. 16. & can. 32. ad meritum requirunt bona opera facta

facta ex gratia Christi, loquuntur de bonis operibus formatis, & perfectis per imperium charitatis: & idem significāt bona opera, ac opera, *quæ in Deo sunt facta*. Illa enim particula *in* significat habitudinem causæ efficientis, & quod bona opera sint facta in auxilio, & virtute Dei, & non solum denotat habitudinem causæ efficientis, verum etiam denotat habitudinem causæ finalis, vt advertit D. Thom. ad Rom. cap. 11. lect. 5. explicans illa verba: *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia*. Et in hoc sensu opera in Deo facta sunt opera ex amore Dei, vel propter Deum facta. Vnde Concilium Trident. in eodem cap. 16. ait iustificatis esse proponenda illa verba Apostoli ad Hebræos cap. 6. *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius*. Nam vt diximus ad cōfirmationem principalis argumenti ex Chrysostomo, illa verba *in nomine ipsius* idem significant, ac propter nomē eius, vbi denotat habitudinem causæ finalis. Et ibi etiam adducit Concilium Tridētinum illud Apostoli: *Reposita est mihi corona iustitiæ, &c. Non solum autem mihi, sed & his, qui diligunt aduentum eius*; diligere autem aduentum Christi actus est charitatis, vt ait D. Thom. 2. ad Timotheum cap. 4. lect. 4. & hæc verba Apostoli, ait Concilium, *proponenda esse bene operantibus vsque in finem*, id est, operantibus non solum bona, sed etiam bene, & recte, qui modus provenit ex imperio charitatis, vt ait D. Augustinus de gratia, & libero arbitrio cap. 18. Vnde apud intelligentes terminos Theologiæ satis expressit Concilium necessarium esse imperium charitatis ad actum meritorium vitæ æternæ in locis citatis ab ipso P. Vazquez.

In Sessione autem 14. cap. 8. agit Concilium de satisfactione, quæ est pars pœnitentiæ, & solum ait: *Quod dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam inde Arram habentes, quod si compatimur, & congloriabimur*. Ex quibus verbis inferre, quod ad opus satisfactorium non requiritur imperium charitatis, est velle educere oleū de saxo durissimo, nam oppositum requitur; cum enim Christus pro nobis satisfecerit ex amore, & imperio charitatis, vt nos satisfaciendo pro peccatis nostris Christo pro nobis satisfacienti conformes efficiamur, etiam debemus satisfacere ex amore, & imperio charitatis. Vnde postea ait Concilium: *In quo scilicet Christo viuimus, in quo meremur, in quo satisfacimus facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur a Patre*. Vivere autem in Christo est se mouere ad vitam æternam, fide per dilectionem operante, quæ est fides viva, vt supra dictum est: & sic viuendo in Christo meremur, & satisfacimus facientes fructus dignos pœnitentiæ. Nam vt ait Augustin. non enim fructus est bonus, qui de radice charitatis nō surgit. Vnde intelligentibus terminos satis explicat Cōcilium etiā ad satisfactionem requiri imperium charitatis: vt docet D. Tho. in 4. dist. 15. q. 1. art. 1. qla. 1. in corp. & ad 2. & qla. 2. & 4. Et ratio D. Tho. est, quia satisfactio est quędam iniuriæ illatæ reparatio, aut recompensatio; iniuria autem facta Deo per mortale peccatum nō solum opponitur æqualitati iustitiæ, sed etiam æqualitati, & debito charitatis, nā iniuria est contemptus Dei consistens in eo, quod peccans mortaliter ponit vltimum finem in creatura, & affective tollit à Deo rationem vltimi finis, sub qua ratione est obiectum charitatis: & ita in suo affectu pręponit creaturam creatori, vt ait D. Thom. q. 28. de veritate artic. 2. ergo ad satisfactionem, & reparationem huius iniuriæ requiritur, quod peccator reparet non solum inęqualitatem iustitiæ per actum pœnitentiæ, sed etiam debitum, & inęqualitatem charitatis per amorem Dei, quo restituat Deo in suo affectu rationem vltimi finis, quam ab ipso abstulerat per peccatum. Vnde absque actu amoris Dei super omnia nō datur satisfactio pro peccato mortali, & ideò omnis actus satisfactorius est etiā meritorius: & ideò ait D. Thom. in 4. dist. 17. q. 2. art. 4. qla. 3. ad 3. quod pœna illa, quam animæ in purgatorio sust. nēt, non potest propriè dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit, sed largo modo dicitur satisfactio pœnæ debitæ solutio.

Verum est, quod Lorca, Martinez, Gonet, & alij admisio, & non concesso, quod ad satisfactionem non requiratur impe-

imperium,vel ordinatio charitatis,dicũt neceſſarium eſſe ad meritum, quia ad meritum requiritur,quod fiat in gratiã, vel obſequium præmiantis ex intentione ipſius merentis,quod fieri non poteſt abſque imperio charitatis. Satisfactio autem ſolum requirit debiti, aut pœnæ ſolutionem ad æqualitatem iuſtitiæ, & vt ait D.Tho.2.2.q.57.art. 1. *Iuſtum dicitur aliquid quaſi habens rectitudinem iuſtitiæ, ad quod terminatur actio iuſtitiæ, etiam non conſiderando, qualiter ab agenti fiat*: Et ita ſolvens debitam pœnam pro peccatis ſatisfacit Deo, etiam ſi ſatisfactio non fiat à ſatisfaciente ex motivo, aut fine charitatis,quod ſufficit ad reddendam diſparitatem.

1260 Septimo arguit Vazquez. Quia ex noſtra ſententia ſequeretur primo,quod in actibus aliarum virtutum tota ratio merendi eſſet charitas, & actus aliarum virtutum ratione propriæ bonitatis nihil de vita æterna mererentur, quod eſt abſurdum. Secundo ſequitur, quod in homine iuſtificato innumera eſſet bonorum operũ multitudo ſine merito vitæ æternæ,cum dentur plures actus fidei,ſpei,& aliarum virtutum naturaliũ, & ſupernaturalium abſque imperio charitatis. Tertio ſequitur,quod in homine iuſtificato daretur actus neuter,ſeù indifferens,qui nec eſſet meritorius, nec demeritorius,ſcilicèt actus bonus nulla vitiatus circũſtantia,nec imperatus à charitate; quẽ tamen actum neutrum negat D.Tho.q.2.de malo art.5.ad 7. & in 2. diſt.40.q.1.art.5.Nec valet dicere,quod per primum actum charitatis, & contritionis elicitum in primo inſtanti iuſtificationis, vel vſus rationis cæteri actus ordinantur ad finem charitatis, & reddũtur meritorij: & ita in iuſtificato nõ datur actus bonus,qui non ſit meritorius, & conſequenter non datur actus neuter, ſeù indifferens. Nam contra eſt, quod contingere poteſt,quod peccator iuſtificetur per Sacramentum Pœnitentiæ, aut Baptiſmi cum ſola attritione abſque actu charitatis,& contritionis,& poſteà plura bona opera exerceat non ordinata,vel imperata à charitate,& conſequẽter talia opera nec erunt meritoria, nec demeritoria,ſed indifferentia ad meritũ, vel demeritum.

Reſpondetur ad primum,quod inter Theologos aliqui dicunt totam rationẽ merẽdi præmium vitæ æternæ eſſe charitate: alij vero dicunt ſolum eſſe cõditionem requiſitam ad meritum, de quo dicendum eſt dubio ſequẽti. At cũ Vazquez in omnibus actibus imperatis à charitate dicat ſolum eſſe bonitatẽ moralem charitatis, quia in actu imperato ſolum cognoſcit bonitatem moralem actus imperantis, conſequenter dicere debet,quod in actibus imperatis à charitate tota ratio formalis merendi eſt charitas.Et cum in Chriſto Domino, & Beatiſsima Virgine,& in alijs iuſtis eximiæ ſanctitatis omnes actus meritorij, aut ferè omnes fuerint imperati à charitate.in huiuſmodi operibus tota ratio merendi fuit charitas: & quod in iuſtis invenitur,dicemus nos dubio ſequenti reperiri in actibus meritorijs cuiuſvis hominis iuſtificati. Ad ſecundũ reſpondetur, quod ſivè ſint plures, ſivè pauci actus boni in homine iuſtificato, ſi non fiunt ex imperio charitatis,non ſunt meritorij vitæ æternæ.

An verò ſint plures,vel pauci, vel nullus? alia quæſtio eſt,& in noſtra ſententia pauci, aut nulli ſunt, cum ad meritum ſufficiat ordinatio charitatis habita in principio iuſtificationis, vel vſus rationis.Et Doct Monteſinos,M.Bañez, Serra,Gonet,& magis communiter Thomiſtæ merito exiſtimant nullum dari actũ ſupernaturalis virtutis infuſæ abſque ordinatione,& imperio charitatis, quia vt docet D.Thom.2.2.quæſt.65.artic.2. omnes virtutes morales infuſæ ſunt cõnexæ cum charitate,& ipſam ſupponũt: & conſequenter actus talium virtutum etiam ſupponunt actum charitatis. Tum etiam,quia iſtæ virtutes ſolum ordinantur ad actus complete,& perfectè bonos in ordine ſupernaturali, & ſolum actus per charitatem ordinati ſunt boni ſimpliciter,& perfectè,& complete: vt ait D.Thom.2.2.quæſt.23.art.7.Tum etiã, quia actus iſtarum virtutum regulantur per iudicium prudentiæ infuſæ, quæ ſupponit charitatem,qua homo eſt benè diſpoſitus,& inclinatus ad vltimum finẽ, alias non rectè iudicabit de convenientia mediorum in ordine ad finem charitatis,quia qualis vnuſquiſque eſt, talis ſibi finis videtur: vnde etiam actus prudentiæ infuſæ dependet ab actu charitatis,quo homo eſt benè affectus in ordine ad vltimum finem ſupernaturalem,

nam

nam habitus non dependent adinvicē, niſi propter dependentiam ſuorū actuū. Tum etiam, quia actus iſtarum virtutum procedunt à gratia radicaliter, & nullus actus perfectus procedit à gratia, niſi medio actu charitatis, ſicut enim in ordine naturali nullus actus procedit ab anima rationali, niſi medio amore, & appetitu vltimi finis naturalis, quæ eſt beatitudo in communi, qua ratione dicit D. Tho. 1.2. quæſt. 1. art. 6. quod omnia, quæ vult homo, vult propter vltimum finem: ita nullus actus ſupernaturalis moraliter procedit à gratia ſanctificante, niſi medio amore vltimi finis ſupernaturalis, & ſic gratia omnia operatur propter Deum ſummè dilectum, & ideo dixit D. Tho. quæſt. 14. de veritate art. 5. ad 13. quod gratia non habet ordinem ad actum, niſi mediante charitate.

1261 Nec obſtat, quod plures actus ſupernaturales circa materiam virtutum infuſſarum, & moralium dantur in peccatoribus. Quia in peccatoribus tales actus non fiunt bene, nec modo perfecto, & completo, nec regulantur per iudicium prudentiæ infuſſæ, quia nec prudentia, nec alia virtus moralis infuſſa invenitur in peccatoribus; ſed tales actus procedunt ex auxilio ſupernaturali tranſeunti, nec tales actus procedunt à gratia: & ita non currit paritas, qua cōvincuntur Moderni Theologi. Ad tertiam reſpondetur nullum eſſe inconveniens dari in iuſtificato actum neutrum, qui nec ſit meritorius vitæ æternæ, nec demeritorius, ſi poteſt dari actus bonus nō ſupponens actum charitatis; ſed D. Th. loco citato exiſtimavit non dari talem actum, quia omnes actus boni in iuſtificato ſupponunt actum charitatis, ipſos ordinantem ad vltimum finem. Et ita Mag. Serra volens defendere non dari talem actum neutrum, & ſimul concedēs dari in iuſtificato per Sacramentum cū attritione actum honeſtum à charitate non imperatum, receſsit à via D. Tho. & veritate, & melius diceret, quod Div. Thomas 1.2. quæſt. 18. art. 9. agens de actu indifferenti, vel neutro ſolum negavit actum indifferentem inter bonum, & malum; non vero actum indifferentem inter meritorium, & demeritorium, quē negaverat ex aliorum ſententia in diſputatis, & in libris Sent.

Sed neceſſarium non eſt recurrere ad retractationem D. Thomę, ſed in caſu, quo peccator cum ſola attritione accedit ad Sacramentum, ſentit D. Thom. quod in ipſa receptione Sacramenti homo elicit actum charitatis, & contritionis: & ſic per Sacramentum fit ex attritio contritus, non ſolum in habitu, quia per Sacramētum recipit cum gratia, habitum charitatis, & pœnitentiæ, ſed etiā in actu, quia habet actum charitatis, & contritionis. Quod dupliciter poteſt intelligi, primo quia per ipſum Sacramentum Deus tribuit pœnitenti in inſtanti abſolutionis auxilium efficax ad eliciēdum actum charitatis, & cōtritionis, vel ad ipſum perfectius eliciendum, & talis actus contritionis eſt quodammodo cauſa gratiæ, & remiſsionis peccatorum: & conſequenter eſt *res, & Sacramentum ſimul* in Sacramento Pœnitentiæ, quia cauſatur, & ſignificatur per *Sacramentum tantum*, & ſimul cauſat, & ſignificat rem Sacramenti. Et ita docet D. Thom. 3. p. quęſt. 84. art. 1. ad 3. & ibi Caietanus, & Nuño. Baptiſmus etiam tribuit attrito auxilium efficax ad eliciendum actum contritionis, quamvis in Baptiſmo contritio non ſit res, & Sacramentum ſimul: & ita per Sacramentum Baptiſmi, & Pœnitentiæ homo ex attrito fit contritus non ſolum in habitu, ſed etiam in actu.

Hoc tamen intelligendum eſt per ſe, quando recipiens Sacramentum non habet impedimentum: ſi enim cum recipit Sacramentum, non habet vſum rationis, vel eſt naturaliter ad alia diſtractus, in vi Sacramenti dabitur auxilium efficax ad eliciendum actum contritionis, cum redierit ad cor, & recuperaverit vſum rationis. Secundo poteſt intelligi, quod tale auxilium ad actum cōtritionis, & charitatis non detur formaliter per Sacramentum, ſed in inſtanti Sacramenti detur à ſolo Deo ad exigentiam gratiæ, & charitatis, & prævię diſpoſitionis recipientis Sacramentum: cum enim attritio includat propoſitum novę, & melioris vitæ, & obſervantiæ mandatorum Dei, vt ait Concilium Tridentinum Seſſ. 14. cap. 4. & can. 5. & nova animæ vita conſiſtat in dilectione Dei, quæ eſt legis plenitudo, attritus accedens ad Sacramentum habet propoſitum, & intentionem diligendi Deum ſuper omnia: & ita eo ipſo, quod recipit gratiam,

&

& charitatem per Sacramentum, quâ poſsit Deũ diligere, ſtatim prorrumpit in veram Dei dilectionem,& contritionem, ſi non adſit impedimentum,maximè cum per charitatem non ſolum accipiat homo poteſtatem, ſed etiam maximam inclinationem ad Deum diligẽdum: ait enim D.Thom.2.2.quæſt.23. art.3. *Quod nulla virtus habet tantam inclinationem ad ſuum actum,ſicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur.* Et ideò ait in hoc art.ad 2. cum D. Gregorio,quod charitas magna operatur,ſi eſt, & non poteſt eſſe otioſa, vnde in inſtanti,in quo attritus recipit gratiam,& charitatem per Sacramentum, ſtatim elicit actum charitatis, & contritionis, & ſi adeſt impedimentum,ipſo ablato,ſtatim prorrumpit in actum charitatis.

Quod amplius poteſt declarari ex intentione, qua Deus peccatori attrito tribuit gratiam,& charitatem per Sacramentũ, nam ad hoc tribuit ipſi gratiam, & charitatem,vt amet ipſum Deum,& cum ad hoc ſit neceſſarium prædictum auxiliũ efficax, ſtatim ipſum tribuit: ait enim D.Thom.3.contra Gẽtes cap.151. *Gratia gratum faciens eſt in homine diuinæ dilectionis effectus; proprius autem diuinæ dilectionis effectus in hoc eſſe videtur,quod Deum diligat, hoc enim eſt proprius in intentione diligentis, vt à dilecto redametur, ad hoc enim præcipuè ſtudium diligentis tendit,vt ad ſui amorem dilectum attrahat,& niſi hoc accedat,oportet dilectionem diſsolui: igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine conſequitur, quod Deum diligat.* Et conſequenter ſtatim ac homo attritus recipit gratiam Baptiſmi,vel Pœnitentiæ in eodem inſtanti convertitur ad Deum per actum charitatis, ſi nõ adſit impedimentum. Vnde valde probabile eſt,quod vltima diſpoſitio ad recipiendum gratiam Sacramenti per ſe eſt actus charitatis,& contritionis,licèt per accidens in homine impedito ſufficiat actus attritionis,& ſimiliter ſufficiat attritio antecedenter ad accedendum ad Sacramentum. Nam Tridentin. Seſſ. 6. cap. 5.vniverſaliter aſſerit: *Quod peccatores diſponuntur ad iuſtificationem convertendo ſe ad ſuam ipſorum iuſtitiam;*& ſubdit: *Neque tamen ſine gratia Dei movere ſe ad iuſtitiam coram illo libera ſua voluntate poſsint; vnde in ſacris literis cum dicitur: convertimini ad me,& ego convertar ad vos, libertatis noſtræ admonemur: cum reſpondemus converte nos Domine ad te, & convertemur,Dei nos gratiam præveniri confitemur.* Vbi converſionẽ peccatoris ad Deum,quæ fit per actum charitatis,requirit Concilium,tanquam diſpoſitionem ad iuſtificationem peccatoris. Et D.Thom.ſupra q.113.art.4.ad 1. & 3.part.quæſt.86.art.2.vniverſaliter requirit ad iuſtificationẽ actum fidei formatum per charitatem.Et Caiet. 1.2.q. 113.art.3.& 3.p.q.34.art.3.& q.79.art. 1.aſſerit, quod dum peccator habens vſum rationis baptizatur, vel abſolvitur, aut recipit aliud Sacramentum, debet habere actualem converſionem ad Deũ per actum charitatis,& actualem devotionem, alias non conſequitur gratiam Sacramenti, quod habet magnum fundamentum in D.Thom.1.2.quæſt.113. art.7.& 8.& quæſt.28.de veritate art. 3. in corp.& ad 9.& 10.& artic. 4. ad 1.& 9.

Hanc ſententiam duram,& rigidam iudicant Soto, & Medina, quos ſequitur Cabrera, Nuño,& Gregorius Martinez, ſed duritia ſolum conſiſtit in eo, quod exiſtimat Caietan. hominem mentis compotem, etiam ſi antecedenter accedat diſpoſitus ad recipiendum Sacramentum,ſi tamen in ipſa actuali receptione Sacramenti naturaliter divertatur ad alia cogitanda,& non habeat actualem devotionem, & dilectionem Dei, non recipere gratiam Sacramenti,quia D. Thom. quæſt. 28.de veritate art.3.ait: *Reſpondeo dicendum, quod nullus habens vſum liberi arbitrij poteſt iuſtificari abſque vſu liberi arbitrij, qui ſit in ipſo inſtãti ſuæ iuſtificationis.* Et 1.2.q.113.art.3. ait: *Quod in eo, qui habet vſum liberi arbitrij,non fit motio a Deo ad iuſtitiam abſque motu liberi arbitrij,ſed ita infundit donum gratiæ iuſtificantis, quod etiam ſimul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his, qui ſunt huius motionis capaces.* Iſtę tamen authoritates non cogũt ad ſequẽdum rigorem Caietan.quia naturaliter diſtractus recipiens Sacramentum,quamvis habeat vſum liberi arbitrij in ordine ad alias materias, quas tũc cõſiderat,non tamen poteſt habere vſum liberi arbitrij circa diſpoſitionẽ requiſitam ad recipiendum Sacramentum, à

cuius

cuius conſideratione naturaliter diſtrahitur,nam abſque cognitione, & conſideratione alicuius materiæ, vel obiecti nequit dari vſus liberi arbitrij circa illud: vnde iuxta mentem D. Tho. idem dicendum eſt de naturaliter diſtracto,ac de privato ſimpliciter vſu rationis. Poſtquam enim reverſus fuerit ad conſiderationem Sacramenti,& ad novam vitã, quam incipit,recipiet auxilium efficax, vt ad Deum convertatur per actum charitatis. Et iuxta hanc ſententiam dixit D. Thom. quod in homine iuſtificato per actum liberi arbitrij modo adultorum,ſivè per Sacramentum, ſivè ex opere operantis non poteſt dari actus indifferens inter meritum,& demeritũ, quia in homine ſic iuſtificato ſemper præcedit actus charitatis. Si vero parvulus ſit iuſtificatus per Baptiſmum,& perveniẽs ad vſum rationis ſe ad Deum per charitatem convertat,primus actus fidei, quo regulatur primus actus charitatis,nec eſt meritorius,nec demeritorius, quia non eſt actus perfectus ab operante ordinatus ad finem charitatis,vt ait D. Thom. quæſt.14.de veritate artic. 5. ad 7. & in hoc artic.ad 3.

Argumenta alterius ſententiæ proponuntur.

1263 OCTAVO arguit Suarez cap. 9.Quia actus ſupernaturales virtutum infuſarum ſunt intrinſecè boni bonitate ſupernaturali,& procedunt à Deo authore ſupernaturali medio auxilio gratię per Chriſtum: ergo illi actus per ſe, & ex intrinſeca natura ſua tendunt in Deũ finem ſupernaturalem: ergo nullam aliã relationem requirunt, vt ſint meritorij de condigno in perſona grata. Conſeq. hæc prob. quia altera relatio ſine fundamento poſtulatur,quia nec requiritur ex divina ordinatione, nec ex natura rei oſtendi poteſt neceſſaria. Et ſi dicas,illã relationem intrinſecam actui eſſe connaturalem ex parte operis, & ideò non ſine cauſa poſtulari aliam relationẽ, quę ſit moralis per actum liberum operantis. Contra eſt, quia licèt illa relatio ſit connaturalis actui,tamen quia ipſe actus moralis eſt reſpectu operantis, ideò etiã illa ratio eſt moralis, & libere facta ab operante,non quidem libertate diſtincta ab illa,qua fit actus, ſed eadem: nam eo ipſo quod libere vult operari actum, qui ex natura ſua tendit in Deum finem ſupernaturalem, vult etiam operari propter illum finem.

Confirmatur primo.Quia iſti actus ex ſe ſunt media proportionata ad tendendum in illum finem: ergo etiam ex ſe habent ſufficiẽtem proportionem in illum finẽ: ergo ex natura ſua aliam relationem tã quam ſimpliciter neceſſariam nõ requirunt. Confir.2.Quia ſi homo conſideretur in ſtatu puræ naturæ, actus naturaliũ virtutum moralium eſſent media ſufficienter proportionata ad naturalẽ beatitudinem conſequendam, & in ſuo ordine eſſent illa digni: ergo idem cũ proportione dicendum eſt de actibus bonis ſupernaturalibus cuiuſcumque virtutis, ſive ſpeciei ſint.Confirm.3. inductione. Quia actus fidei, ſpei, obedientiæ ſupernaturali, religionis,pœnitentiæ, & cæterarum virtutum infuſarum ſunt meritorij in homine iuſtificato,etiam ſi non imperentur à charitate: ergo.

Reſpondeo ad argumentum principale cõced. primam Conſequentiam, & negando ſecũdam,quæ ſcilicèt probatur ex ignorantia fundamentorum, quibus oſtendimus neceſſarium eſſe imperium, & ordinationem charitatis,tam ex divina ordinatione nobis revelata in Sacra Scriptura, & explicata aPP.quam ex ratione Theologica. Vnde admiſſa ſolutione data inter arguendum, ad replicã reſpondetur, quod illa relatio ad vltimum finẽ ſupernaturalem virtualiter incluſſa in quolibet actu ſupernaturali eſt voluntaria, & moralis identicè,& materialiter, nõ vero formaliter ex intentione operantis,& elicientis talem actum propter vltimum finem ſupernaturalem; quod requiritur, vt operans mereatur vitam æternam, nã hoc præmium nõ datur merito, ſed merenti,eo quod ea bene, & laudabiliter operatus eſt in obſequium præmiantis; quod non fit abſque imperio charitatis. Ad 1.confir.reſpondetur, quod illi actus ſunt media proportionata in actu primo, vt ab operante,& intendente poſſint ordinari in vltimum finem; defacto tamẽ, & in actu ſecundo,ſi non præcedat imperium charitatis, ab operante non ordinantur; & ita defacto non habent quid-

quidquid requiritur ad meritum.

Ad secundam confirm. respondetur, quod in pura natura amor beatitudinis naturalis præcedit omnes actus honestos naturales: & ita homo elicit omnes actus honestos propter talem finem, vt ait D. Tho. 1.2. quæst. 1. art. 7. Et idem nos dicimus de omnibus actibus supernaturalibus procedentibus ab homine iustificato; nã omnes supponunt amorem vltimi finis supernaturalis, qui est obiectum charitatis. Admissa tamen opposita sententia, est disparitas, quia Deus vt Author naturæ non solum tribuit prœmium operantibus in obsequium ipsius, sed etiam in obsequium boni communis totius vniversi, & partium eius, & ad hunc finem conducunt omnes actus honesti: & ita Deus vt guvernator vniversi omnes actus honestos remunerabit, vt ait D. Tho. 1. 2. quæst. 11. art. 4. Deus vero non remunerat præmio vitæ æternæ, quod est præmium amicorum quomodolibet operãtes bonum, etiam supernaturale, sed præcisè operantes vt amici Dei, & ex amore ipsius, vt dicit Christus Dominus: *Quam mercedem habebitis? nonnè & peccatores hoc faciunt?* Alijs autem bonis operibus non procedentibus ex charitate Deus vt guvernator vniversi tribuit aliquod præmium accidentale, vel in hac vita, vel in futura. Ad 3. confirmationem neganda est inductio, quia vel omnes actus supernaturales in homine iustificato fiũt ex imperio charitatis, vel si aliquis non fit, vt primus actus fidei, non est meritorius vitæ æternæ, vt ex D. Thoma dictum est: nec leviter S. Doctor indicat oppositum 2. 2. quæstione 2. articulo 9. vnde necesse non est referre eius verba.

1264 Denique arguit P. Suarez cap. 10. numero 21. Quia imperium charitatis, vel requiritur ad actus supernaturales, quia est simpliciter necessarium, vt homo possit operari ex motivo supernaturali, vel quia licèt ad hoc non sit necessarium, est tamen necessarium, vt actus sit meritorius; sed neutrum horum dici potest: ergo tale imperium nullomodo requiritur. Minor probatur pro prima parte, quia licèt iustus non habuerit actum charitatis, potest per fidem cogitare de alijs motivis supernaturalibus, scilicèt de Redemptione suorum peccatorum, de excellentia præmij, & spe illius, & similibus, quæ per se sufficiunt movere voluntatem, etiam si ab altiori motivo bonitatis Dei non excitetur, neque per actum præsentem, neque per virtutem ab actu præterito relictam; nam isto modo potest interdum operari voluntas fidelis in peccato non existens, dando eleemosynam propter aliquem finem supernaturalem, & similiter intra ordinem naturæ potest aliquis honeste operari propter intrinsecam honestatem, & bonitatem alicuius obiecti, etiam si nunquam Deum Authorem naturę super omnia dilexerit: ergo etiam voluntas poterit ex illis motivis supernaturalibus elicere actus supernaturales, & medijs illis imperare naturales, absque eo, quod præcesserit amor Dei super omnia Authoris supernaturalis in homine iustificato.

Dices esse necessarium actum charitatis, alios actus ad Deum ordinantem, vt homo possit esse iustus, & consequenter vt cæteri actus possint esse hominis iustificati. Sed contra est. Primo. Quia isto modo confunditur conditio necessaria ex parte personæ merentis cum conditione requisita ex parte actus meritorij; nam illa necessitas dilectionis Dei, si qua est, solum est, vt disponat hominem ad iustificationem: vnde si hoc solum faciat, ad meritum alterius actus, in quem nullomodo moraliter influit, nihil conferre potest. Secundo reijcitur. Nam in rigore falsum est, quod sumitur, nam puer baptizatus perveniẽs ad vsum rationis non indiget tali actu charitatis, vt iustificetur, nam ad illum statum iustus pervenit, & potest incipere operari per fidem, & alias virtutes, prius quam per charitatem operetur. Et similiter adultus iustificatus per Sacramentum cum sola attritione potest ex pietate fidei dare eleemosynam alij fideli, vel religioso, priusquam eliciat dilectionem Dei; imò extra Sacramentum potest interdum homo iustificari per contritionẽ sine formali actu charitatis, & ante illum potest dicto modo operari: ergo ille actus charitatis non est simpliciter necessarius, vt possit homo

iustus efficere hæc opera supernaturalia ex alio fine, vel motivo supernaturali minus perfecto.

Secunda vero pars minoris, quod scilicèt hæc relatio charitatis non sit necessaria præcisè propter meritum, probatur, quia in primis constat non esse necessariam propter solam relationem obiectivam, & vniversalem provenientem ex primo actu charitatis, quo homo iustificatus est, cum illa nihil morale addat actui, qui posteà fit sine aliquo influxu illius: si enim prima relatio charitatis fuit ita vniversalis, & ita præcessit, vt nec memoria, nec virtus aliqua illius relicta sit, nihil omninò influit in actum particularem, qui nunc fit, sed ille homo proinde se habet in ordine ad præsentem operationem, ac si prædictus actus charitatis non præcessisset. Sed tamen habet charitatem in habitu, quia ille præteritus actus solum in habitu manet, quę fortasse auxit, vt patet in exemplo Gentilis, nam etiam si in illo præcessisset similis relatio vniversalis omnium suorum operum ad Idola, si eo tempore, quo fit operatio, talis relatio nullomodo movet ad illa, nec per sui memoriam, nec per suam virtutem relictam, non reddit actum demeritorium: ergo si solus habitus charitatis ad meritum actus non sufficit, nec etiam sufficiet illa relatio obiectiva, & virtualis habita per primum actum charitatis, imò talis relatio nullo modo erit necessaria.

Respondetur negando Minorem pro vtraque parte, & ad primam probationem respondetur, quod iustus non potest prius cogitare de motivis supernaturalibus creatis per fidem, quam de vltimo fine, quod est obiectum primarium fidei, & charitatis; & cum in iustificato habitus charitatis maximè inclinet ad dilectionem Dei per fidem, primo proponitur Deus super omnia diligendus, quia vnusquisque iudicat esse diligendum id, ad quod magis inclinatur, & ideò fides dirigit per se intentionem vltimi finis, vt ait D. August. Præfact. in Psalm. 31. Prudentia vero infusa dirigit electionem, proponendo alia obiecta supernaturalia creata, quæ sunt media ad finem charitatis, & ita in iustificato nequit esse actus virtutis moralis supernaturalis absque prævio actu charitatis. De peccatore vero est dispar ratio, cum enim careat inclinatione gratiæ, & charitatis, quamvis per fidem primo cognoscat speculativè Deum esse super omnia diligendum, non tamen iudicat practicè hic, & nunc esse super omnia diligendum, & consequenter in peccato permanens potest elicere actus supernaturales religionis, & aliarum virtutum propter motivum supernaturale creatum absque prævio actu charitatis.

Solutio etiam data inter atguendum bona est, si recte intelligatur, nam verum est, quod actus charitatis requiritur, vt homo iustificetur, & vt actus supernaturalis alterius virtutis sit proprius iusti, vt iustus est; ad hoc tamen requiritur vt actus supernaturalis non solum sit bonus, sed etiam quod benefiat propter vltimum finem charitatis: nam quod sit bonus præcisè, non sufficit, vt actus sit proprius iusti, cum possit etiam inveniri in peccatore, vt dicit Christus Dominus: *Quam mercedem habebitis? nonnè & peccatores, & Publicani hoc faciunt?* Vnde prima replica nullius est momenti, nam modus bene operandi est de conditionibus requisitis ad meritum ex parte actus, & non solum ex parte operantis. Et similiter secunda nihil convincit, nam licèt puer baptizatus perveniens ad vsum rationis non indigeat actu charitatis ad primam iustificationem, ad secundam tamen iustificationem, & vt bene operetur modo proprio hominis iusti, indiget actu charitatis, & si talis puer non se converterit ad Deum in primo instanti vsus rationis, mortaliter peccabit, & etiam non erit iustus. Et idem supra diximus de iustificato cum attritione per Sacramentum, & negamus, quod possit dari vera contritio absque prævio actu charitatis; cum enim sit dolor de peccatis propter Deum summè dilectum, essentialiter supponit Deum super omnia dilectum per charitatem, nisi identificentur actus charitatis, & contritionis: & ita eo ipso, quod requiratur contritio ad meritum, requiretur etiam actus charitatis.

Ad

Ad probationem ſecundæ partis Minor. reſpond. moraliter eſſe impoſſibile hominem iuſtificatum per longum tempus permanere cum ſolo actu præteriro charitatis habito in principio iuſtificationis, vel vſus rationis; cum enim charitas maximè inclinet in ſuum actum, dici non poteſt eſſe otioſa. Hoc tamen admiſſo, actus charitatis habitus in principio iuſtificationis ſufficeret ad meritum, quia non ſolum ordinat obiectivè, ſed etiam ſubiectivè omnes actus ſubſequẽtes honeſtos, cum eius virtus maneat in ſubiecto, donec amittatur per peccatum mortale, & ita ordinatio per iſtum primum actum charitatis non eſt præcisè habitualis, ſed etiam virtualis. Duplex eſt enim habitualis ordinatio hominis ad vltimum finem ſupernaturalem, alia eſt habitualis ab extrinſeco proveniens, quia Deus infundendo habitum gratiæ, & charitatis ordinat iuſtificatum ad gloriam, vt contingit in parvulis, & hæc non ſufficit ad meritum, quia nemo meretur per id, quod ab extrinſeco habet, ſed per id, quod ab intrinſeco, & libere facit. Alia eſt ordinatio habitualis ab intrinſeco proveniens, qua iuſtus per actum charitatis ſe ipſum, & omnia ſua ordinat ad vltimum finem ſupernaturalem, quæ moraliter, & virtualiter permanet, donec retractetur per peccatũ mortale, & hanc habitualem ordinationem ſufficere ad meritum docet D. Tho. in 2. diſt. 40. q. 1. art. 5. ad 3. quia vt ibi explicat ad 6. hæc non eſt ordinatio pure habitualis, ſed etiam virtualis. Et ſimiliter loquitur ad Coloſſ. 3. lect. 3. in fine. Et 1. 2. q. 88. art. 1. ad 2. vnde ſi legiſſent D. Thom. Authores contrariæ ſententiæ, non nobis obijcerent hæc D. Tho. teſtimonia.

Exemplum de Idolatra non vrget, tum quia vt dicũt communiter Thomiſtæ 1. 2. q. 1. art. 5. Idolatræ non ordinant omnes ſuos actus ad Idolum, vt ad vltimum finem, ſed potius reſpiciũt bonum proprium, vt vltimum finem, quia amor proprius eſt radix Idolatriæ, & omnium peccatorum, vt docet D. Thom. 1. 2. quæſt. 77. artic. 4. Tum quia hoc gratis admiſſo, diſpar eſt ratio, quia actus boni non ordinantur ex ſe ad finem pravum, ſed ad vltimum finem bonum, & ita contra propriam inclinationem, & quaſi violenter ordinantur ad finem pravum: & ita vt actus ex ſe boni ordinentur ad finem pravum, non ſufficit ordinatio generalis, & antiqua facta ab Idolatra, ſed requiritur ſpecialis, & moderna. Si enim ſolum præceſſit antiqua, & generalis ordinatio, actus ex ſe bonus prævalet contra illam ordinationem generalem, & antiquam, iptamque retractat, non quidem ſimpliciter, ſed quantum ad extenſionem ad talem actum bonum, ſicut iniuſtificato generalis ordinatio ſuorum actuum ad finem charitatis retractatur per peccatum veniale, non ſimpliciter, ſed quantum ad extenſionem ad illum actum. Quando enim poſteà Idolatra oblitus præteritæ ordinationis generalis ſuorum actuum ad finem pravum efficit actum bonum, vult illum efficere iuxta naturam talis actus, & ſui obiecti honeſti, & ita retractat illam voluntatem generalem, quia cõtra naturam ordinavit omnia ſua opera ad Idolum, & facit, quod talis ordinatio non extendatur ad talem actum ex ſe bonum; hoc autem non invenitur in actibus bonis elicitis ab homine iuſtificato: & ita non currit paritas.

DVBIVM II.

Vtrùm tota ratio formalis merendi præmium eſſentiale ſit charitas?

1266 PRæmium eſſentiale dicitur viſio, amor, & fruitio Dei, ſeù gaudium de Deo viſo: & intenſio gratiæ, & charitatis in via dicitur præmium eſſentiale inter medium, quia ipſi correſpondet maius præmium eſſentiale vltimum. Præmium vero accidentale dicitur gaudium beatorum de alijs obiectis creatis, ſpecialiter de actibus honeſtis, quos fecerunt in via; & hoc dividitur in præmium accidentale ordinarium, & commune, & in præmiũ ſpeciale, & privilegiatum, quod dicitur *Aureola*, ad diſtinctionem gloriæ eſſentialis, quæ dicitur *Aurea*, nam vt diffinit Div. Thom. in 4. diſt. 49. quæſt. 5. articulo 5. qla. 1. *Aureola eſt priuilegiatum præmium priuilegiatæ victoriæ correſpondens*, & ita datur Martyribus,

quia perfectè vicerunt mundum,& Virginibus, quia perfectè viceruntcarnem, & Doctoribus, quia perfectè vicerunt dæmonem, ipſum expellendo non ſolum à ſe ipſis, ſed etiam à ſuis diſcipulis.

In actibus autem aliarum virtutum à charitate imperatis, & ordinatis duplex bonitas moralis reperitur, alia ex proprio obiecto, & fine intrinſeco, ſicut in Martyrio reperitur honeſtas fortitudinis: alia vero deſumpta eſt ex fine charitatis, qui eſt finis operantis propter Deum, quæ etiam reperitur in Martyrio, quod eſt actus elicitus fortitudinis, & imperatus à charitate. Et certum eſt, quod actus omnes virtutum à charitate imperati proùt ſic ſunt meritorij vitæ æternæ, & præmij eſſentialis. Sed difficultas eſt,an iſti actus mereantur gloriam eſſentialem præcisè ratione bonitatis participatæ à charitate, ita vt bonitas charitatis ſit tota ratio merendi præmium eſſentiale: an vero iſti actus ratione propriæ bonitatis ſpecificæ deſumptę ex proprio obiecto, & fine intrinſeco mereantur etiam præmium eſſentiale, ita vt bonitas, & ordinatio charitatis in ipſis reperta non ſit tota ratio formalis merendi, ſed ſolum conditio, vt actus aliarum virtutum ratione propriæ bonitatis mereantur etiam præmium eſſentiale, & ſuperaddant ad meritum charitatis? Vnde in hac quæſtione vanum eſt conſumere tempus in probando, quod actus aliarum virtutum à charitate imperati ſunt meritorij vitæ æternæ, nam hoc fatemur vt fide certum, ſicut etiam fide certum eſt, quod etiam actus externi aliarũ virtutum à charitate imperati ſunt meritorij præmij eſſentialis vitæ æternę; & tamen communis Theologorum ſentẽtia cumD. Thoma 1.2.quæſt.20.artic.4. aſſerit,quod actus externus non ſuperaddit interno meritum præmij eſſentialis vltra præmium actus interni,& quod tota ratio merendi præmium eſſentiale conſiſtit in actu interno.

Prima ſententia aſſerit, quod ordinatio charitatis eſt conditio,vt actus aliarum virtutum ſint meritorij præmij eſſentialis,ipſi vero imperati à charitate ratione ſuæ proprię bonitatis,& ſpecificæ bonitatis ſuperaddunt novam rationem meriti reſpectu præmij eſſentialis vltra præmium correſpondens charitati,& eius ordinatione.Ita P.M. Victoria in Relectione de augmẽto charitatis,M. Alvarez diſp. 60. de auxilijs num. 21. P. Suarez,P.M. Lorca, Illuſt. Araujo,P.M.Serra, & alij hic. Secunda ſentẽtia aſſerit,quod actus virtutum naturalium non merentur præmium eſſentiale ratione propriæ bonitatis, quia hæc eſt naturalis, ſed precisè ratione formæ charitatis: actus vero virtutum infuſſarum ratione propriæ bonitatis merentur præmium eſſentiale. Ita Doctor Monteſinos, & alij antiquiores, qui explicare conantur D. Thomam dicentes fuiſſe loquutum de actibus virtutum naturalium, dum actibus aliarum virtutum negavit meritum præmij eſſentialis ratione proprię bonitatis. Sed fruſtra laborant, quia D. Thom. vniverſaliter loquitur, & in 4. diſt. 49. q. 5. articulo 1. & ſequentibus clare loquitur de actibus virtutum, quibus Virgines, Martyres, & Doctores merentur Aureolas, qui actus ſunt ſupernaturales virtutum infuſſarum.

Tertia ſententia à nobis ſuſtinẽda aſſerit, quod actus aliarum virtutum ſolum merentur præmium eſſentiale ratione charitatis informantis, & ratione propriæ bonitatis ſolum ipſis correſpondet præmium accidentale. Ita D. Thom. 1. part. quæſt. 95. art. 4. dicens: *Reſpondeo dicendum, quod quantitas meriti ex duobus poteſt penſari, vnomodo ex radice charitatis, & gratiæ, & talis quantitas meriti correſpondet præmio eſſentiali, quod conſiſtit in Dei viſione, & fruitione: qui enim ex maiori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Aliomodo penſari poteſt quantitas meriti ex quantitate operis, quæ quidem eſt duplex: abſoluta, & proportionalis, vidua enim, quæ miſit duo æra in Gazophilatium, minus opus fecit quantitate abſoluta, quam illi, qui magna munera poſuerunt, ſed quantitate proportionali vidua plus fecit ſecundum ſententiã Domini, quia magis eius facultatem ſuperabat. Vtraque tamen quantitas meriti reſpõdet præmio accidentali, quod eſt gaudium de bono creato.* Et idem ait in 3. diſt. 30. artic. 5. ad 5.& in 4. diſt. 48. quæſt. 1. art. 4. qla. 4.& q. 5. art. 1.& omnibus ſequẽtibus,& quæſt. 26. de verit. ar. 6. ad 8.& ad

Rom.

Roman. 8. lect. 5. & ſup. 1. Corinth. 3. lect. 2. idem tenet S. Bonaventura in 2. diſt. 40 articulo 2. quæſt. 3. S. Vincentius Ferrerius ſerm. 4. Dominicę in Septuageſima dicens hanc eſſe communem ſententiam, & doctrinam omnium SS. DD. in Theologia, Nicolaus de Lyra, Burgenſis, Thoringius, Carthuſianus, & Maldonatus in Marcum cap. 12. & Mag. Paz in Relectione de Reviviſcentia meritorum, Bañez 2. 2. quæſt. 24. articulo 6. dub. 5. Magiſter Ferre quæſt. 18. de charitate §. 5. & Gonet hic articulo 6.

1267 Hanc ſententiam acriter ſugillat P. Suarez hic cap. 8. num. 9. nam relatis pro ipſa D. Thoma, D. Bonaventura, & Mag. Bañez, ait: nihilominus opinionē hanc nullomodo probandam, aut tolerandam cenſeo, quia parum conſentanea videtur ſcripturis, & communi conſenſui PP. & Eccleſiæ, nimiumque coartat merita SS. PP. Dei magnificentiam, & largitatem hac conveniente providentia. Sed hoc ſolum dicit ad incutiendum terrorem Theologiæ novitijs, & occultandam propriam ignorantiam, nullum enim teſtimonium SS. PP. Theologorum pro ſe adducit, vt verificetur illud Proverbiorum cap. 10. *Qui profert contumeliam, inſipiens eſt.* Et ſolum convincit, quod falſo laudatur de egregia modeſtia, & reverentia erga SS. PP. & veteres Doctores, & præcipuè erga D. Thomam in vita ipſius præfixa tom. 1. de gratia. Vt ergo appareat doctrinam D. Thomæ eſſe omnium SS. PP. & antiquorum Theologorum.

Primo probatur ratione. Quia dignitas, & quantitas præmij eſſentialis attenditur ſecundum affectum merentis, & non ſolum ſecundum effectum, vel actum externum, quem merens operatur; ſed iſte affectus internus, ſecundum quem attenditur meritum, eſt affectus charitatis, & amoris Dei, non vero affectus ad obiecta aliarum virtutum: ergo dignitas, & quantitas meriti præmij eſſentialis attenditur ſecundum affectum charitatis, & amoris Dei, & proximi, non vero ſecundum affectum ad honeſtatem aliarum virtutum. Maior eſt communis ſententia Theologorum, quos refert, & ſequitur P. Suarez hic cap. 6. dicunt enim actum externum virtutis non addere aliquid ad meritum præmij eſſentialis repertum in actu interno, quia Eccleſię PP. vniformiter aſſerunt, quod in merito non debemus attendere ad effectum operis, ſed ad affectum operātis, & quod Deus cor, & non ſubſtātiam penſat, nec perpendit quantum in eius ſacrificio, ſed ex quanto, ſcilicèt affectu, proferatur. Et ita qui propter Deum, vel Chriſtum parum relinquit in ſæculo, vt Chriſtum ſequatur, & parum tribuit pauperibus, quia plus non poteſt, tantum meretur apud Deum, quantum ille, qui reliquit in ſæculo ampliſsimas divitias, aut ipſas in cibos pauperum diſtribuit, ſi in vtroque fit affectus interior æqualis: & ita in hac materia voluntas pro facto reputatur, quando deficit facultas exequendi, quod voluntas deſiderat.

Ita enim loquitur Cyprianus, Baſilius, Chriſoſtomus, Gregorius, Auguſtinus, Ambroſius, Hieronymus, & Beda, & alij, quorum verba adducit P. Suarez loco citato, & M. Gregorius Martinez, & P. Salas 1. 2. quæſt. 20. articulo 4. & D. Th. in Catena Matthæi cap. 12. & Lucæ 21. Quam doctrinam deducunt ex Sacra Scriptura: nam ideò danti calicē aquæ frigidæ pauperi propter Chriſtum promittitur præmium vitæ æternæ, quia Deus non penſat datum, quod minimum quid eſt reſpectu præmij, ſed penſat affectum dantis, & ideò Chriſtus Lucæ 21. & Marci cap. 12. laudavit pauperem viduam, quæ miſsit duo æra minuta in Gazophilatium, nam licèt ſolum dixit, quod plus miſsit hæc vidua ſecundum proportionem ad eius facultatem, quam dederint divites, qui magna munera miſſerunt in Gazophilatium, quibus non indigebant, intentum tamen Chriſti Domini fuit docere, quod plus meruit, quam divites, ratione maioris affectus, & devotionis. Nam maiorem affectum, & devotionem habet, qui tribuit ad cultum Dei, & pauperum alimoniam id, quo eget ad ſui ſuſtentationem, quam is, qui plus tribuit de ſuperfluo propter alios fines. In cuius confirmationem S. Ambroſius lib. de viduis adducit viduam Sareptanam, quæ, vt dicitur 3. Regum capite 17. pavit Prophetam Eliam de victu neceſſariò ad ſui, & filij ſui ſuſtentationem,

dicens: *Nulla plus tribuit, quam illa, quæ de filiorum alimentis pavit prophetam, & quia nulla plus tribuit, quam illa, nulla plus meruit.*

Secundo colligitur ex eo, quod Christus nos admonet, quod non timeamus potentes, & tyrannos huius sæculi, dicēs Matthæi cap. 10. & Lucæ 12. *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, &c.* Si autem ad maius meritum vitæ æternæ essent necessaria opera exteriora virtutum, merito possemus timere tyrannos, qui possent nobis auferre plura merita, & maximum præmium vitæ æternæ: cum possint impedire actiones externas virtutum, nos privando divitijs, sensibus externis, & motu membrorum, & ita non possemus confidenter dicere cum David Psalm. 55. *In Deo speravi, non timebo, quid faciat mihi homo*; quod tamen ideò merito dicimus, ait Div. Augustin. quia immediatè sequitur: *In me sunt Deus vota tua, quæ reddam laudationes tibi*; cum enim alibi dixisset Psalmista: *Immola Deo sacrificium laudis, & redde altissimo vota tua*, & iterum, *vovete, & reddite Domino Deo vestro*, vt ostenderet, quod hæc vota, & sacrificia non consistunt in actibus externis, qui ab homine, aut dœmone possunt impediri, ait: quod in me, id est, intra me sunt Deus vota tua, quæ reddimus laudando interius Deum, & ita hæc vota, & sacrificia interioris affectus, quibus viam æternam promeremur, auferrè ab hominibus non possunt, & ideò confidentur dicimus: *Non timebo quid faciat mihi homo.* Quod eleganter ibi expendit D. Augustinus adducens exemplum de Sancto Iob, cui diabolus omnia bona temporalia auferre potuit, meritum tamen vitæ æternæ auferre non potuit, quia intra ipsum erant vota, bona desiderija, & laudationes, quæ reddebat Deo, & à dœmone auferri non poterant: & ideò quod actus externi non superaddant meritum præmij essentialis supra actum internum, est communis sententia SS. PP. & Theolog. quamvis aliqui asserant, quod actus externi superadunt meritum præmij accidentalis, & Aureolæ.

Minor autem, quod scilicèt actus, vel affectus internus, quē dicunt SS. PP. & antiqui Scholastici esse totam rationem formalem merendi præmium essentiale, sit actus, & affectus charitatis, satis probatur authoritate D. Thomę, S. Bonaventuræ, & S. Vincentij Ferrerij, qui meliùs intellexerunt mentem SS. PP. & ipsorum vestigijs inhærere studuerūt potiùs, quā moderni Theologi, quorum aliqui ad hoc nati esse videntur, vt bellum gerant Sanctis. Sed vlterius probatur primo ex ipso consueto modo loquendi, in humanis enim famulus, vel amicus dicitur ex corde, & bona voluntate, ex vero affectu servire domino, vel amico, qui ex amore servit, & movetur ad operandum in obsequium ipsius, quod potest faciendo, & desiderando, quod non potest: & ita in communi modo loquendi amor domini, vel amici dicitur cor, bona voluntas, & affectus, ex quo provenit verus affectus in ordine ad alia opera, quæ sunt vtilia in obsequium amati. Vnde Hieronymus in Epistola ad Castrucium ait: *In amicis non res quæritur, sed voluntas, quia alterum ab inimicis sæpè præbetur, alterum sola charitas tribuit.* Vnde si dominus temporalis in remuneratione non attenderet ad effectum, sed ad affectum voluntatis, nec consideraret quantum, sed ex quanto, præmium, aut mercedem tribueret per correspondentiam ad amorem servi erga ipsum, non vero per correspondentiam erga alia opera. Vnde si in duobus servis esset amor, & affectus æqualis erga dominum, per accidens esset, quod in vno essent plura obsequia, quam in alio, quia attento affectu, etiam in isto essent plura, si se occasio obtulisset, & ita dominus æquale præmium vtrique tribueret. Sed SS. PP. loquendo de operibus, quibus iustificati Deo serviunt, dicunt, quod Deus in ordine ad remunerationem præmij essentialis non attendit effectum, sed solum ad affectum, ad cor, & bonam voluntatem, nec considerat quantum, sed ex quanto: ergo sentiunt, quod Deus tribuit præmium essentiale per correspondentiam ad amorem charitatis, de quo Lucæ 2. cap. *Dicitur, & in terra pax hominibus bonæ voluntatis.* Quo testimonio ad rem vtuntur S. Augustinus, & S. Gregorius, & vt ait S. Augustinus lib. 14. de Civitate Dei cap. 7. *Cuius proprium est amare Deum, & non secundum hominem, sed secundum Deū amare proximū, sicut etiā se ipsum: procul dubio*

dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonæ, quæ vſitatius in S. Scripturis charitas appellatur. Et conſequenter ad iſtam doctrinam in Pſalm. 105. Cont. 1. circa finem: *Fructus congruus opera bona, fructus bonus ſincera dilectio non ſolũ fratris, ſed & inimici, ſimplicem nullum ſpernas, & cui dare non poteſt, cum petierit, non ſpernas, ſi poteſt dare, da, ſi non poteſt affabilem te præſta: coronat Deus intus voluntatem, vbi non invenit facultatem, nemo dicat, non habeo, &c.* Vbi bonam voluntatem, quæ coronatur, appellat ſinceram dilectionem, & charitatem.

1268 Secundo probatur clariori S. Auguſtini teſtimonio in Pſalm. 101. dicentis: *Fortis res eſt dilectio, ipſa eſt virtus noſtra, qua ſi in illa non fuerimus, nihil prodeſt, quid aliud habuerimus, ſi linguis hominum loquar, &c. Ait Apoſtolus, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt. Si autem ſit ſola charitas, quæ non inveniat, quod tribuat pauperibus, diligat ſolum: calix aquæ frigidæ tantum illi imputabitur, quantum Zachæo, qui dimidium patrimonij dedit pauperibus. Quare hoc? Ille tam modicum dedit, iſte tam multum dedit, & tantum illi imputabitur? tantum planè! impar enim facultas, ſed non impar charitas.* Vbi clariſſimè docet ſententiam noſtram. Et in Pſalm. 36. ad illa verba: *Iuſtus autem miſeretur, & commodat* movet dubium dicens: *Quod ſi iuſtus pauper eſt, etiam ſic dives eſt, non habet exterius facultatem, ſed habet interius charitatem, de charitate quanta erogat, & non finitur? etenim ſi habet foris facultatem, dat ipſa charitas, ſed ex eo, quod habet; ſi autem non invenit foris, quod det, dat benevolentiam, præſtat conſilium, ſi poteſt, præſtat auxilium, ſi poteſt: ad extremum ſi nec conſilio, nec auxilio adiuvare poteſt, vel voto adiubat; vel orat pro contribulato; vel fortè magis ipſe exauditur, quam qui prorrigit panem. Habet ſemper, vnde det, cui plenum pectus eſt charitatis: ipſa eſt charitas, quæ dicitur voluntas bona, plus à te Deus non exigit, quam quod tibi intus dedit: vacare enim non poteſt voluntas bona, ſi autem non habes voluntatem bonam, & ſi nummus tibi ſuperſit, non porriges pauperi, ipſi inter ſe pauperes præſtant ſibi de voluntate bona, non inter ſe infructuoſi. Vides cœcum duci à vidente, quia nummos non habuit, quos daret, egens commodavit oculos non habenti: vnde hoc factum eſt, vt membra ſua commodaret ei, qui non habet, niſi quia intus inerat voluntas bona, theſaurus pauperum? in quo theſauro dulciſſimè requieſcit vera ſecuritas ad ipſum admittendum, nec latro admittitur, nec naufragium metuitur, ſervat ſecum, quod intus habet, nudus evadit, & plenus eſt: iuſtus ergo miſeretur, & commodat.* Hæc S. Auguſtinus, quod ſi attendiſſent Moderni, facilè intelligerent, quid ſignificetur per bonum affectum, & voluntatem bonam, quando SS.PP. dicunt, quod ad meritum non attenditur effectus, quando non adeſt potentia, ſed affectus, & bona voluntas. Hic enim bonus affectus, & bona voluntas nihil aliud eſt, quam actus, & affectus charitatis. Et ita intelligendus eſt D. Auguſtinus in Pſalm. 49. in illa verba: *Et annuntiabunt Cœli iuſtitiam eius,* dum ait: *Quid tam bonum, tam cœleſte, quam frangere panem eſſurienti? tanti valet regnum Cœlorum, ſi non habes facultatem frangendi panem, ſi non habes domum, quo inducas pauperem, non habes veſtem, qua operias, da calicem aquæ frigidæ, mitte duo minuta in Gazophilatium: tantum emit vidua duobus minutis, quantum emit Petrus relinquens omnia, & quantum emit Zachæus dando dimidium patrimonij, &c.* Quod intelligendum eſt, quando æqualis eſt charitas, & bona voluntas. Et idem dicit in eodem Pſalm. explicans illa verba: *Immola Deo ſacrificium laudis*, adducens illud Lucæ cap. 2. *Et in terra pax hominibus bonæ voluntatis.*

S. Gregorius hom. 5. in Evang. totam hanc divinam, & admirabilem doctrinam S. Auguſtini complexus eſt, nam loquens de Ioanne, & Andrea, qui relictis navi, & retibus ſequuti ſunt Chriſtum, ait: *Sed fortasè aliquis tacitis ſibi cogitationibus dicet, ad vocem dominicam vterque iſte piſcator quot, aut quantum dimiſit, qui penè nihil habuit? ſed in hac re affectum potius debemus penſare, quam cenſum: multum reliquit, qui nihil ſibi retinuit.* Ex quo infert, quod regnũ Cęlorũ valet, quantũ habes, quia Deus cor, & nõ

ſubſtantiam penſat, nec perpendit quãtum in eius ſacrificio, & ex quanto proferatur. Quod confirmat exemplo Zachęi, Petri, Andreę, Viduæ, & dantis calicem aquæ frigidæ: & ſubdit, *Sed fortaſſe nec calix aquæ frigidæ ſuppetit, qui indigenti præbeatur, etiam tunc ſecuritatẽ nobis promittit ſermo diuinus, Redemptori enim nato Cœli ciues oſtenſi ſunt, qui clamarent gloria in excelſis Deo, & in terra pax hominibus bonæ voluntatis: ante Dei namque oculos nunquam eſt vacua manus à munere, ſi fuerit area cordis repleta bona voluntate.* Et concludit dicens: *Nihil quippè offertur Deo ditius bona voluntate.* Nomine enim cordis, & bonæ voluntatis intelligit charitatem D. Auguſtinus. Vnde ſubdit: *Voluntas bona eſt ſic aduerſa alterius, ſicut noſtra pertimeſcere, ſic de proſperitate proximi, ſicut & de noſtro profectu gratulari, aliena damna noſtra credere, aliena lucra noſtra putare, amicũ non propter mundum, ſed propter Deum diligere, inimicum etiam amando tolerare: nulli, quod pati non vis, facere, nulli, quod tibi iuſte impendi deſideras, denegare, neceſsitati proximi non ſolum iuxta vires ſuccurrere, ſed prodeſſe etiam vltra vires velle. Quid ergo iſto holocauſto locupletius? quando per hoc Deo immolat in ara cordis anima, ſemetipſam mactat.* Vbi clarè docet, quod bona voluntas, & bonus affectus conſiſtit in actibus charitatis elicitis, & imperatis. Vnde hom. in Ezechielem 1. ait: *Amorem noſtrum erga proximum plus bona operatio loquitur, quam lingua, vt in ipſo bono opere proximus noſter amariſe videat, & cum tantum non poſſumus, quantum volumus operari, omnipotẽti Deo occulta amoris noſtri ſufficiant.* Et mirabile eſt, quod cum P. M. Bañez in hac authoritate D. Gregorij, & in alia S. Vincentij Ferrerij præcipuè fundetur, nec P. Suarez nec alij, qui contra ipſum ſcripſerunt, ſibi oppoſuerũt, nec auſi fuerint explicare: & certè explicabilis non eſt, iuncta cum authoritate S. Auguſtini, ex quo deſumpta eſt.

S. Amb. lib. 1. de offic. cap. 30. ait: *Non enim avarus Dominus eſt, vt plurimum quærat, beatus quidem, qui dimiſsit omnia, & ſequitur eum, ſed ille beatus eſt, qui quod habet, ex affectu facit. Denique duo æra viduæ illius diuitum muneribus prætulit, quia totum illa, quod habuit contulit, illi autem ex abũdanti partem exiguam contulerunt: affectus igitur diuitem collationẽ, aut pauperẽ facit.* Sed quia hac authoritate merito probant actus externos non ſuperaddere meritum vitæ ęternæ ſupra affectum internum, facilè poſſent invenire, de quo affectu loquatur Ambroſ. nam ibi expreſsè loquitur de benevolentia, cuius actus externus eſt benefacere, ſeu liberalitas, de hac enim agit cap. prædicto, quod ſic incipit: *Sed iam de beneficẽtia loquamur, quæ diuiditur etiam ipſa in beneficentiam, & liberalitatem. Ex his igitur duobus cõſtat beneficentia, vt ſit perfecta; non enim ſatis eſt bene velle, ſed etiam benefacere, nec ſatis eſt iterum benefacere, niſi id ex bono fonte, hoc eſt, ex bona voluntate proficiſcatur: hilarem enim datorem diligit Deus, nã ſi inuitus facias, quæ tibi merces eſt?* Et ſimiliter de beneficentia loquitur capite 31. & 32. vbi præponit beneficentiã liberalitati dicens: *Eſt autem benevolentia coniuncta liberalitati, à qua ipſa liberalitas proficiſcitur, cum largitatis affectũ ſequitur largiendi vſus, eſt etiam ſeparata, atque diſcreta, vbi enim deeſt liberalitas, benevolentia manet, cõmunis quædã parẽs omnium, quæ amicitiam connectit, & copulatur, in conſilijs fidelis, in proſperis læta, in triſtibus maſta, &c.* Vt autem docet D. Thom. 2. 2. quęſt. 27. art. 2. & quæſt. 31. art. 4. benevolentia non eſt virtus diſtincta à charitate, ſed ſignificat actum internum charitatis, ſicut beneficentia ſignificat actum externum charitatis, qui ab Ambr. vocatur liberalitas. Vnde quãdo dicit, quod affectus divitem collationem, aut pauperem facit, per affectum intelligit benevolentiam, quæ eſt affectus ipſe charitatis. Quod etiam expreſsit in Luc. cap. 7. dicens: *Non ergo vnguentum Dominus, ſed charitatem dilexit, fidem ſuſcepit, humilitatem probavit, & tu ſi deſideras gratiam, charitatem auge; affectus enim charitatis per ſe eſt gratus Deo & meritorius vitæ æternæ; alij vero actus fidei, humilitatis, & aliarum virtutum sũt Deo grati, & meritorij, quatenus informãtur charitate, ſicut actus externi virtutum, quatenus informantur per actum internum.*

Ex his ergo SS. PP. qui expreſsius loquuti ſunt, intelligimus alios, qui non ita clarè loquuntur, ſicut Chryſoſt. qui homilia 3. in 2. Epiſt. ad Timoth. & hom. de miſe-

ricor-

ricordia, & duabus viduis dicit: quod vidua, quæ misit duo æris minuta in Gazophilacium, plus Deo placuit, & meruit, quia maiori animo, devotione, & alacritate voluntatis operata est. Quo explicuit, quod plus meruit, quia ex maiori charitate dedit, quia vt docet D. Thom. 2.2. quæst 82. art. 2. & 3. quamvis devotio sit actus religionis, quo homo cũ animi prõptitudine se movet, vel dedicat ad cultum Dei, provenit tamen ex charitate, qua homo tradit se ipsum Deo, ipsique adhærendo per quandam spiritus vnionem. Et similiter ex charitate, & devotione provenit alacritas, seù lætitia voluntatis, vt ibi ait D. Thom. ad 3. Et in hoc sensu dixit Hieronymus in Epistola ad Paulinum in finem: *Totum Deo dedit, qui se obtulit; Apostoli navim tantum, & retia reliquerunt; vidua duo æra misit in Gazophilatio, & præfertur Cresij diuitijs.* Vbi meritum Apostoli, & viduę præfertur merito aliorum, quia processit ex devotione, & charitate, quasi Deo obtulerunt.

Et conformiter ad hanc doctrinam Sãctorum PP. docet D. Thom. 2.2. quæst. 32. art. 2. quod eleemosyna corporalis, si cõsideretur secundum suam substantiam, non habet nisi corporalem effectum, in quantum scilicèt supplet corporales defectus proximorum, si vero consideretur ex parte suæ causæ, in quantum scilicèt aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei, & proximi, secundum hoc affert fructum spiritualem. Et contra se arguit in 3. argumẽto: *Quia multiplicata causa, multiplicatur effectus; si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur, quod maior eleemosyna magis spiritualiter proficeret; quod est cõtra illud Lucæ 21. de vidua mittente, &c. quæ secundum sententiam Domini plus omnibus misit: non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.* Et respondet: *Ad tertium dicendum, quod vidua, quæ minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum proportionem, ex quo pensatur in ipsa maior charitatis affectus, ex qua corporalis eleemosyna spiritualem efficatiam habet.* Vbi clarè sentit D. Thom. quod hęc mulier plus meruit simpliciter, quia operata est ex maiori charitate, vt dicit etiam Nicolaus de Lyra in Marcum cap. 12. Quem enim ibi nõ impugnasset Burgensis ex authoritate D. Thomæ 1.p. quæst. 95. art. 4. si attendisset ad hanc authoritatem D. Thomæ, vt bene advertit ibi Thoringius. Vnde isti tres Authores ibi tenent nostram sentẽtiam, sicut etiam Carthusianus, & P. Maldonatus, quamvis inter se non conveniãt in determinando, an hæc vidua dederit ex maiori charitate, & ita plus meruerit de præmio essentiali, quam divites: conveniunt tamen in eo, quod si dedit ex maiori charitate, plus meruit de præmio essentiali, si vero non dedit ex maiori charitate, plus meruit de præmio accidentali, quia præcisè dare plus secundũ proportionem solum meretur maius præmium accidentale, vt docet S. Tho. 1. part. quæst. 95. art. 4.

1269 Tertio probatur. Quia si affectus internus, in quo consistit meritum præmij essentialis, non consistit in actu charitatis, sed in actu alterius virtutis, non potest salvari, quod pauper, qui minus dedit, quia plus non potuit, possit æquari in merito diviti iusto, qui plus dedit pauperibus propter Christum; sed hoc debet salvari, vt defendatur doctrina Ecclesiæ, & SS. PP. ergo dicendum est, quod affectus internus charitatis est ratio formalis merendi præmium essentiale, & quod si talis affectus sit æqualis in paupere, & divite æqualiter merentur, licèt sint inæquales in eleemosyna, & si pauper minus dans habet maiorem charitatis affectum, plus merebitur, quam iustus dives plura dans. Sequela probatur, quia affectus charitatis in paupere minus dante non potest æquari in bonitate affectui, quo dives dat ampliorem eleemosynam, nam in divite hic affectus est electio, & actus efficax, & absolutus inferens effectum, in paupere autem potest esse affectus inefficax, & conditionatus dandi ampliorem eleemosynam, si posset, quæ dicitur quædam velleitas; sed actus efficax, & absolutus est magis perfectus, & bonus, quam actus inefficax, & conditionatus: ergo, & affectus misericordię in paupere, & divite nequit esse æqualis, sed æqualitas debet pensari penès charitatem, quæ in paupere potest esse æqualis, aut maior, quam in divite.

Respondet P. Suarez cap. 6. num. 18. affectũ operandi posse esse æqualem, vel maiorẽ

in eo,qui eſt impotens ad exequendam voluntatem, ac in exequente. Et ratio eſt,quia quando defectus efficaciæ voluntatis eſt ex ſola impotentia actus,non obſtat,quo minus affectus voluntatis, & determinatio eius ſit æqualis volitioni efficaci alterius: quia re vera voluntas quantum eſt de ſe toto affectu, atque ita efficaciter ex parte ſua appetit externũ actum,ſolumque illum non efficit, quia non poteſt, quod non minuit eius affectum,& ita nec meritum.

Sed hæc ſolutio eſt inſufficiẽs. Nam tres affectus poſſunt diſtingui in voluntate pauperis erga eleemoſynam ſibi impoſsibilem: primus eſt ſimplicis complacentiæ in honeſtate magnæ eleemoſynæ apprehẽſæ, quæ etiam dicitur ſimplex voluntas, & non tendit ad executionem magnæ eleemoſynæ. Secundus eſt deſiderium dandi magnam eleemoſynam, ſi poſſet, qui eſt affectus abſolutus ex parte ſubiecti, & conditionatus ex parte obiecti. Tertius eſt intentionis, & electionis efficacis dandi magnam eleemoſynam. Et vniverſi Theologi cum D. Th. 1.2.quæſt.13.art. 5. fatentur, quod hic tertius actus,vel affectus non poteſt eſſe in paupere, quia nemo poteſt intendere finem impoſsibilem, nec medium impoſsibile eligere, cognita eius impoſsibilitate,cum intentio ſit motus animi ad finem conſequendum, & nemò poſsit moveri ad conſequendum finem, quem cognoſcit eſſe inconſequibilem, nec poteſt velle conſequi finem etiam poſsibilem per medium impoſsibile: vnde in paupere nequit eſſe affectus abſolutus, & efficax dandi eleemoſynam ſibi impoſsibilem. In divite vero dante magnam eleemoſynam eſt intentio efficax, vel electio dandi magnam eleemoſynam: & in hoc actu abſoluto, & efficaci conſiſtit præcipuum meritum virtutis miſericordiæ, nam eſt actus primarius virtutis,cum virtus ſit *habitus electiuus in mediocritate conſiſtens*, proùt ſapiens determinaverit. Actus vero ineffi-caces, & conditionati ſunt actus ſecundarij virtutis: vnde præcisè ad actus conditionatos non dantur virtutes, aliàs in Chriſto daretur virtus pœnitentiæ,& in ipſo,& in beatis eſſent fides, & ſpes, quod dici non poteſt. Cum ergo in paupere non ſit præcipuum meritum miſericordiæ, quod eſt in divite dante magnam eleemoſynam, meritum pauperis præcisè ex miſericordia proveniens nũquam poteſt adæquare meritum divitis, nam in ſimplici complacentia erga honeſtatem magnæ eleemoſynę ſupponimus eſſe æquales divites,& pauperes.

Dicere autem,quod affectus inefficax,& conditionatus pauperis æquivalet merito actus efficacis exiſtentis in divite eſt omninò falſum. Tum quia actus ſecundarius virtutis non adæquat perfectionem, & meritum primarij. Tum etiam, quia vt docet D. Thom.1.2.quæſt.13.art.5. ad 1. *Voluntas completa non eſt de impoſsibili, quia hæc tendit ad bonum in re poſitum, vel ponendum, cum bonum ſit in rebus,& ideò voluntas completa tendit ad res,prout ſunt, vel erunt in ſe: voluntas vero imperfecta, & incompleta poteſt eſſe de impoſsibili exiſtente ſolum in apprehenſione.* Meritũ autem voluntatis imperfectæ,& incompletæ nequit adæqnare meritum voluntatis completę, & perfectæ: & ideò ſolum voluntas perfecta,& completa pro facto reputatur, quando ſcilicèt aliquis exiſtimans poſſe efficere aliquod bonũ, vel malum, ipſum efficaciter intendit, caſu tamen,vel per accidens impeditur ab executione, vt explicat S.Auguſtinus ſerm. 250 de tempore in fine. Et ideò lib. 12 de Trinitate cap. 12.ait, quod licèt delectatio morioſa de obiecto turpi ſit mortale peccatum, ſed longe minus, quam ſi opere ſtatuatur implendu. Quod adducitur à Magiſtro in 3.diſt.24.& ſimiliter lib.13. de Trinitate cap. 5. cum Cicerone impugnat exiſtimantes felicitatem conſiſtere in adimpletione propriæ voluntatis, dicens, quod homo eſt miſer mala voluntate, & magis miſer eius adimpletione, his verbis: *Minus tamen miſer eſſet, ſi nihil eorum, quæ proſpera voluiſſet, habere potuiſſet, mala ergo voluntate, vel ſola miſer quis quis efficitur, ſed miſerior poteſtate, qua deſiderium malæ voluntatis impletur.* Quod non ideò dixit, vt exiſtimavit Scotus,eo quod actus exterior, quo impletur mala voluntas, addat malitiam formalem ſupra actum interiorem, ſed quia habens poteſtatem adimplẽdi malam voluntatem habet voluntatem efficacem,& abſolutam perpetrandi malũ, quæ eſt maius peccatum, quam voluntas ineffi-

inefficax illius, qui cognoscit se non posse implere pravum desiderium: & consequenter sicut minus malum est malum desiderium, seù inefficax voluntas, quam efficax circa malum, ita etiam minus bona, & meritoria circa bonum.

Ex quo reiecta manet solutio P. Vazquez, qui 1. 2. quæst. 42. in paupere non valente dare magnam eleemosynam negat desideriũ absolutum ex parte subiecti, & conditionatum ex parte obiecti erga magnam eleemosynam, & solum concedit affectũ simplicis complacentiæ erga honestatẽ moralem talis eleemosynæ, ratione cuius pauper ita est dispositus, quod si posset, vellet efficaciter dare ipsam; de facto tamen non habet istum actum, qui solũ est conditionatus ex parte subiecti. Et cum in actibus non existentibus, sed futuris sub conditione vniversi Catholici contra Pelagianos negẽt esse meritum, ideò num. 16. ait, quod simplex illa volũtas, vel complacentia ita perfecta, quod si homo posset, aut non esset impeditus, inferret voluntatem efficacem, quantũ ad bonitatem, & malitiam æquivalet in paupere efficaci affectui dandi magnam eleemosynam.

Sed contra. Nam hæc æquivalentia est impossibilis, quia simplex complacentia pauperis erga magnam eleemosynam æquivalet simplici complacentiæ, quæ etiam est in divite erga magnam eleemosynam; sed non potest æquivalere simplici complacentiæ divitis, & simul eius electioni efficaci, qua de facto tribuit magnam eleemosynam, cum vnus actus non possit æquivalere duobus, nisi dicatur, quod electio efficax in divite intra lineam misericordię non superaddit bonitatem, & meritum ad simplicem complacentiam, quia hæc electio efficax virtualiter continetur in illa simplici complacentia, quæ in paupere inferret electionem efficacem dandi magnam eleemosynam, si ad esset facultas. Quod si fateantur contrarij, non solum excludunt à ratione meriti formaliter omnes actus externos, sed etiam omnes actus internos aliarum virtutum, qui sunt actus primarij ipsarum; nam isti actus virtualiter continentur in simplici complacentia, quę solum est ratio formalis merendi: & tandem isti Authores debent ad nostram sentẽtiam recurrere. Quod sic probatur, nam ideò iuxta ipsos actus efficax dandi magnam eleemosynam non addit novum meritũ supra simplicem complacẽtiam erga magnam eleemosynam, quia in ipsa continetur virtualiter, eo quod pauper ita est dispositus, quod si haberet facultatem, vellet efficaciter dare magnam eleemosynam; sed sic est, quod actus charitatis quo pauper amat Deũ, & pauperes propter Deum, virtualiter continet tàm complacentiam, quàm efficax desiderium dandi magnam eleemosynam, quam de facto dat dives, nam per charitatẽ pauper ita est dispositus, vt habeat complacentiam erga magnam eleemosynam, nã amans pauperes propter Deum ęqualiter, ac amat dives, reputat miseriam pauperum, sicut propriam, sicut etiam dives. Ex quo procedit, quod vtriq; æqualiter placet sublevatio miseriæ pauperis: & ita vterque sit dispositus ratione charitatis ad complacentiam, & efficacem volũtatem circa magnam eleemosynam, quam dives tribuit, quia potest; pauper vero non tribuit, quia nõ potest; ergo si efficax desiderium non superaddit novum meritum supra simplicem complacentiam, nec simplex complacẽtia ipsum addit supra amorem Dei, & proximi.

Ratio autem, & fundamentum P. Suarez laborat in æquivoco: nam actus efficax, & inefficax voluntatis dupliciter possunt comparari. Primo in intensione affectus per ordinem ad subiectum. Secundo per tẽdentiam ad existẽtiam, & executionem obiecti. Et libenter fatemur, quod actus inefficax potest in intensione ęquare, & superare intensionem affectus efficacis, & ita pauper potest, quantum est ex se, attenta intensione sui affectus, esse ita dispositus ad elargiendam magnã eleemosynam, si posset, quam tribuit dives, quamvis hoc solus Deus cognoscere posset, nam plures affectus conditionati videntur valde intensi, & affectivè efficaces, qui purificata conditione inefficaces sunt, vt patet in Apostolo Petro dicente: *Et si oportuerit me mori tecum, non te negabo*; & tamen negando Christum manifestavit inefficaciam sui affectus. Si vero loquamur de tendentia affectus in existentiam, & executionem obiecti,

obiecti, sic actus inefficax, & conditionatus non potest adæquare efficacem, nã iste absolute tendit in executionem, vel in exsecuendum in re magnam eleemosynam; inefficax vero non tendit absolute ad executionem, & existentiã magnę eleemosynæ, sed solum sub conditione, si posset: & sic semper est voluntas incompleta, & imperfecta, & non sumit totam bonitatem ab obiecto, quam desumit actus efficax, & ita in bonitate, & malitia nequit actus inefficax, cęteris paribus, adæquare efficacem.

Quarto probatur conclusio, & Min. Quia si non solum affectui charitatis, sed etiam affectui aliarum virtutum ratione proprię bonitatis concedatur meritum vitæ, sequeretur, quod non darentur Aureolę, neque præmia accidentalis beatitudinis; cõsequens est contra communem Ecclesiæ sententiam, & Theologorum: ergo. Sequela probatur Aureola, & præmiũ accidentale debet correspondere meritis; sed admissa prædicta sententia, non datur in viatoribus meritum Aureolæ: ergo. Probatur Min quia iusti non possunt mereri Aureolam præcisè per actus externos, vt contrarij fatentur cum D. Th. 1.2. quæst. 20. artic. 4. nec etiam possunt mereri tale præmium per actus aliarum virtutum internos, quia iuxta hãc sentẽtiam iusti merentur per istos actus præmium essentiale, & dato tali essentiali præmio, manẽt completè, & de condigno remunerati: & ita nequit ipsis aliud præmium accidentale respondere: ergo non dabitur in iustis aliquis actus meritorius Aureolę. Quod tandem concedere videtur Suarez, nam consequenter loquens cap. 7. num. 22. ait, quod gaudiũ accidentale Beatorum non est proprium præmium, sed est effectus necessariò cõsequutus ex tali obiecto, & statu, sicut etiam amicus gaudebit de bonis operibus amici. Addit tamen, quod Martyribus, & idem est de Virginibus, & Doctoribus, ex peculiari privilegio, & ordinatione divina aliqua præmia, & dona sunt promissa ex liberalitate divina actui externo martyrij ex opere operato, quæ nõ dantur propter solam voluntatem martyrij, etiam si magnam, & magis meritoriam esse contingat. Vnde negando gaudia accidentalia, & Laureolas esse propriè præmia, & asserendo non dari propter merita ex opere operantis, sed solum ex opere operato, & ex libertate divina, in rei veritate negat præmia accidentalia, & Aureolas; nam quod datur supra condignum non est præmium, neque corona, sed est donum gratuitum. Aureola vero *est priuilegiatum præmium priuilegiatæ victoriæ correspondens.* Qua diffinitione negata, negatur diffinitũ. Quia enim Exod. 25. præcepit Dominus Moisi, vt in circuitu mensæ Propositionis poneret coronam magnam, & super illam alteram coronam Aureolam, & iuxta quandam Glossam adductam à D. Thom per coronam auream intelligitur gloria essentialis, & per coronam Aureolam intelligitur gloria accidentalis, ideò S. Thom. & cæteri Theologi per Aureolam intelligunt præmium accidentale, quod in Sacra Scriptura specialiter promittitur Martyribus, Virginibus, & Doctoribus. Vnde sicut ex eo, quod in Sacra Scriptura gloria essentialis dicitur corona vitæ, & iustitiæ, inferimus contra hæreticos verè, & propriè esse prẽmium, & in iustis dari verè, & proprie meritum de condigno respectu gloriæ essentialis; ita ex eo, quod gloria accidentalis dicitur corona Aureola, debem.° dicere, quod vere habet rationem præmij, & quod in iustis datur verum meritum de condigno respectu illius supra meritum de cõdigno præmij essentialis: sic asserendo cum D. Thom. quod corona aurea correspondet merito charitatis, corona vero aureola correspondet merito aliatum virtutum ratione proprię bonitatis.

Modo autem disputandum non est, sed supponendum cum D. Thom. quod Aureola, & præmium accidentale cõsistit in gaudio de obiectio creato, specialiter de imitatione Christi in Virginitate Martyrio, & Doctrina, eo quod Aureola Virginũ significatur per Canticum novum, quod solum Virgines dicere poterant. Apoc. 14. & per Canticum, quod est signum lætitiæ significatut gaudium Beatorum de imitatione Christi in virginitate, seù integritate corporis, & animę, vt tenet Glossa ordinaria cum D. Augustino lib. de *Sancta Virginitate* cap. 27. & D. Gregorius in Past. p. 3. admonit. 29. & D. Thoma 2.2. quæst. 152. art. 5. ad 3. Et ita Aureola Virginum consistit in prædicto gaudio, vt tenet etiam Scotus in 4. dist.

1.quæſt.6.& ibi Philippus Faber diſp.32 num.15. Et idem pariformiter dicendū eſt de Aureolis Martyrum,& Doctorum, de quo videantur PP. Salmanticenſes diſp.3.de beatitudine. Et argumentum factum procedit, ſivè in hoc, ſivè in illo conſtituatur Aureola,nam reſpectu ipſius non poteſt dari meritum condignum, ſi per actus aliarum virtutum meremur de condigno vitam æternam,qua conceſſa, manent de condigno,& adęquatè remunerata merita aliarum virtutum.

Quod ſi dicas,quod etiam ſi Aureola ſit vere,& propriè præmium, ſeù corona,poteſt cadere ſecundario, & ex conſequenti ſub merito eſſentialis beatitudinis,ſicut gloria corporis,quę ſequitur ad gloriā animæ, poſt corporum reſurrectionem eſt etiam corona,& prędmium, vt ait Gloſſa Bedæ Exod.25.& tamen per merita gloriæ animæ prometentur iuſti gloriam corporis.Contra eſt. Quia Aureola non eſt præmium ſecundarium conſequutum ex præmio eſſentiali,ſicut gloria corporis eſt præmium ſecundarium cōſequutum ad gloriam animæ, alias beati, qui haberent maius præmium eſſentiale,haberent etiam perfectiorem Aureolam,ſicut habebunt perfectiorem gloriam corporis; quod tamen eſt falſum, nam aliquis beatus habēs maiorem gloriam eſſentialem non habebit Aureolas, quas habent minus beati,vt patet in Magdalena, vnde S. Gregorius loco citato ait: *Et ſit plerumque Deo gratior amore ardēs vita poſt culpam, quam ſecuritate torpens innocētia.* Vnde,& voce iudicis dicitur: *Remittuntur ei peccata multa,quoniam dilexit multum.* Vnde aliquis Confeſſor poteſt excedere gloria eſſentiali Martyrem, non vero in Aureola, vt tenet D. Th. in 4.diſt.49.quæſt.5.art.5. qla. 3.& quæſt.26.de veritate art. 6.ad 8. Vnde ſi aliquis Confeſſor inter infideles degens ſe occultaret,& fugeret martyrium, vt alios ad fidem converteret, vel in fide confirmaret,aut ipſos aliquomodo adiuvaret,ſi in ſancta pace obijerit, non habebit laureolam Martyrij,quæ eſt maior inter omnes: habebit tamen maiorem gloriam eſſentialem,quam ſi Martyrium ſubijſſet, ratione maioris charitatis, vt docet Chriſoſtomus hom.78. in Matth. ergo Aureola non eſt prędmium ſecundarium,ſed proprium,& primarium correſpondens primario aliquibus actibus meritorijs. Et cum non correſpondeat merito charitatis, quod eſt commune omnibus beatis,& ita ipſi correſpondet præmium eſſentiale, & commune: nec correſpondeat actibus externis virtutū, conſequenter debet correſpondere actibus internis aliarum virtutum.

Sed obijcies. Quod ſi actu interno fortitudinis correſponderet Aureola Martyrij, ſequeretur,quod hæc deberetur Martyri in voto,ſicut erat noſter Pater S.Dominicus,qui deſiderabat martyrium, ſicut ſitit cervus ad aquę fluvium; conſequēs eſt contra D. Thomam, & communem Eccleſiæ cōſenſum,quæ huiuſmodi Martyres in voto nō connumerat inter Martyres,ſed inter Confeſſores: ergo hæc Aureola non correſpondet actui interno,ſed externo fortitudinis. Sequela probatur, quia Martyr in voto perfectiore actu charitatis,& fortitudinis poteſt deſiderare martyrium,quam ſit affectus alterius iuſti defacto martyrium ſuſtinentis: ergo ſi actui interno correſpondet Aureola,etiam daretur Martyr in voto.

Reſpondetur negando Sequelam. Ad probationem reſpondetur,quod in intēſione ſaltem charitatis poteſt affectus Martyris in voto excedere affectum Martyris in re; ſecus vero in conſummatione actus, ſeù in modo firmitatis,& conſtantiæ, & perſeverantiæ vſque ad paſsionem mortis in re executam: hic enim modus reperitur in Martyre in re,nō vero in Martyre in voto, & huic modo perfectionis actus interni correſpondet Aureola Martyrij, ſicut intenſioni charitatis correſpondet præmium accidentale commune, non vero Aureola. Et ita reſpondet D.Tho. in 4.diſt.49.quæſt. 1. art. 1.qla. 2. ad 4. & quæſt. 26. de veritate art. 6. ad 3.& ſequitur Bergomenſis in Tabula,dub.262. PP.Salmantic. diſp. de Beatitud. num. 22. vbi noſtram ſequuntur ſententiam, ſicut etiam Nicolaus à Ieſu Maria in Apolog. perfect. propoſitione 95. Et in hoc ſenſu loquuntur Capreolus,Caietanus,& alij Thomiſtæ, qui aſſerunt, quod actus externus ſuperaddit meritum præmij accidentalis,vel Aureolæ,quod non debet intelligi formaliter, vt voluit Durandus, ſed occaſionaliter, aut conſummative, quatenus occaſione paſ-

passionis externæ affectus internus martyrij redditur firmior, & constantior, quam sit in Martyre solum in voto.

1271 Probatur quinto conclusio ratione D. Thomæ ad Romanos cap 8. lect. 5. Quia præmium essentiale consistit in fruitione, & gaudio de Deo visso, sicut accidentale in gaudio de bono creato, licèt enim præmium essentiale non solum dicat gaudium de Deo, sed etiam visionẽ, & amorem Dei; quia tamen hæc tria inter se commensurantur, nam qui plus Deum videbit, plus ipsum amabit, & plus de ipso gaudebit, & è converso eadem ratio currit de ijs tribus, & qui plus meruerit de gaudio & fruitione Dei, plus merebitur de visione, & amore Dei; sed maior charitas est ratio merendi, & consequendi maius gaudium de Deo visso: ergo est ratio formalis merendi præmium essentiale. Min. probatur, quia ad charitatem maiorem, & amorem Dei sequitur maius desiderium videndi Deum, cũ amor sit causa desiderij, vt ait D. Thom. 1.2. quæst. 25. art. 2. & ita magis amans amicum ausentem, magis desiderat ipsũ videre; sed ad maius desiderium videndi Deum sequitur in patria maius gaudium de Deo visso, sicut etiam in creatis, & in humanis, qui magis desiderat videre amicum, magis gaudet de ipso visso: de providentia autem supernaturali debemus discurrere conformiter ad providentiam naturalem, & ad rerum naturas, quantum possibile fuerit. Vnde sicut in ordine naturali maius desiderium videndi amicũ ordinatur ab Authore naturæ ad maius gaudium de amico visso, ita in ordine supernaturali maius desiderium videndi Deum vt amicum ordinatur ad maius gaudium de Deo visso: ergo qui per charitatem magis desiderat videre Deum vt amicum, magis gaudebit in patria de Deo visso ex natura rei, & ex ordinatione divina, ex qua principaliter desumitur ratio meriti præmij essentialis. Vnde D. Augustinus lib. 83. quæst. 46. & D. Thom. 1. part. quæst. 12. art. 6. asserunt, quod ille, qui perfectius Deo adhæserit per amorem charitatis, plus recipiet de lumine gloriæ, & videbit Deum perfectius, & consequenter magis gaudebit de Deo visso. Et ratione reddit ibi D. Thom. quia *vbi maior est charitas*, ibi est maius desiderium, & desiderium facit quodammodo desiderantem aptum, & paratum ad susceptionem desiderati: vnde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, & beatior erit. Et hac eadem ratione Christus Dominus Ioan. 14. dixit: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, & per diversitatem mansionum intelligũtur à SS. PP. diversi, & inæquales gradus essentialis beatitudinis. Et ideò D. Th. in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 4. qla. 4. inquirens, vtrùm diversæ mãsiones distinguãtur penès diversos gradus charitatis, respondet, quod principium proximum distinctivum mansionum erit diversitas in gradibus charitatis, quę erit in beatis; principium vero remotum est diversitas meritorum, quæ provenit ex diversitate, & inæqualitate charitatis viæ, quia actus non est meritorius vitę æternæ secundũ suam substantiam, sed secundum quod informatur à charitate, quæ habet ipsum finem pro obiecto: vnde diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitatis, & sic charitas viæ distinguit mansiones per modum meriti. Et D. Th. sequuntur Lyra, & Carthusianus in cap. 14. Ioannis, & fuit communis sententia Scholasticorum, quia D. Augustinus tractatu 68. in Ioannem, & adducitur in Glossa ordinaria Ioannis cap. 14. explicans mansiones, & illa verba Christi Domini, *& si abiero, & præparavero vobis locum, &c.* Sic ait: *Eat ergo Dominus, & paret locum, eat, ne videatur, lateat, vt credatur, tunc enim locus paratur, si ex fide viuatur, creditus desideretur, vt desideratus habeatur, desiderium dilectionis præparatio est mansionis.* Idem enim est præparatio mansionis, ac meritum ipsius, cũ per meritum homo præparetur ad præmium.

1272 Sexto probatur conclusio, & ratio facta confirm. Quia illud est ratio formalis meriti vitæ æternæ, ratione cuius opera meritoria sunt opera amici, vel amicitiæ hominis erga Deum; sed opera aliarum virtutũ ratione charitatis sunt opera amicitiæ hominis erga Deum, & procedunt à iusto formaliter, vt est amicus Dei, cum sola charitas sit amicitia hominis erga Deum, & ita actus aliarum virtutum solum, vt procedunt à charitate, & per ipsam informantur, sunt opera talis amicitiæ, & præcisa forma charitatis, sunt

opera

opera communia etiam peccatoribus, & Dei inimicis: ergo charitas eſt ratio formalis merendi vitam æternam. Maior probatur, quia præmium propriũ amicorum ſolum debetur operibus amicitiæ, ſicut proprium præmium militum ſolum debetur operibus militiæ, & proprium præmium Doctorum ſolum debetur operibus doctrinæ, non vero alijs operibus, quæ communia ſunt etiã alijs hominibus, qui nec milites ſunt, nec literati; ſed vita æterna eſt proprium præmium amicorum Dei: ergo ſolum debetur operibus aliarum virtutum, quatenus ſunt opera amicitiæ ex imperio charitatis. Min. probatur ex illo Iob 36. *Annuntiat de ea* (ſcilicèt luce gloriæ) *amico ſuo, quod poſſeſſio eius ſit, & ad eam poſſit aſcendere.* Vbi D. Gregorius lib. 27. moral. cap. 8. ait: *De hac luce æternæ patriæ amico ſuo Deus annuntiat, vt poſſeſſio eius ſit, vt nequaquam infirmitatis ſuæ fragilitate deſperet.* Et eodem modo explicant hæc verba Gloſſa ordinaria, D. Thom. & Lyra.

Quod etiam conſtat ex illo Ioannis cap. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum.* Ex quibus teſtimonijs infert Div. Thom. 1. Corinth. 13. lect. 1. *Quod vita æterna ſolis diligentibus Deum repromittitur.* Et ad Hebræos cap. 6. lect. 3. *Quod ſoli charitati debetur vita æterna.* Quod intelligendum eſt per ſe, nam actibus aliarum virtutum, prout informati charitate, & quatenus ſunt opera amicitiæ, etiam promittitur, & debetur vita æterna, vt ait D. Thom. 1. ad Timoth. cap. 4. lect. 2. explicans illud: *Exercitatio corporalis ad modicum vtilis eſt, pietas autẽ ad omnia vtilis eſt, promiſſum habens vitæ, quæ nunc eſt, & futuræ.* Pietati enim promiſſa eſt vita æterna, quatenus eſt opus charitatis, & amicitiæ. Vnde de patientia Martyrum dicitur Iacobi cap. 1. *Beatus vir, qui ſuffert tentationem, quoniã cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromiſit Deus diligentibus ſe:* vbi promiſsio coronæ dicitur facta diligentibus, non vero patientibus, non quia corona non ſit promiſſa patientibus, cũ Chriſtus Matth. cap. 5. dixerit: *Beati, qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam, quoniam ipſorum eſt Regnum Cœlorum,* ſed quia non eſt promiſſa patientiæ ratione ſui, ſed ratione charitatis. Vnde Lucæ cap. 9. & Marci cap. 9. dicitur: *Qui perdiderit animam ſuam propter me, ſaluam faciet eam,* quod eſt pati martyrium ex imperio charitatis. Similiter etiam Apoſtolus 2. ad Timoth. cap. 4. ait: *Bonum certamen certavi, curſum conſummavi, fidem ſervavi, de reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex, non ſolum autem mihi, ſed & his, qui diligunt aduentũ eius.* Vbi notandum eſt non dixiſſe Apoſtolum non ſolum autem mihi, ſed & his, qui bonum certamen certaverunt, curſum conſummarunt, fidem ſervarũt, quod conſequenter ad præcedentia dicendum videbatur; ſed dixit: his, qui diligunt adventum eius, quod pertinet ad charitatem, ad denotandum, quod corona gloriæ eſſentialis non debetur ratione certaminis, curſus, ſeù fidei, ſed ratione charitatis, cui corona eſſentialis per ſe debetur, vt notavit ibi D. Thom. lect. 2. in fine, & conſequenter actibus aliarum virtutum ſolum ratione formę charitatis, ratione cuius ſunt opera amicitiæ, promiſſa eſt vita æterna.

1273 Septimo probatur concluſio. Quia ratio formalis merendi præmium eſſentiale eſt id, ratione cuius actus aliarum virtutum conſtituuntur boni ſimpliciter, & vtiles ad vltimum finem vitæ æternæ, vnde actus internus dicitur ratio formalis merendi reſpectu actus externi, quia ratione ipſius externus conſtituitur bonus, & vtilis ad præmium conſequendum, & cum ratio meriti ſupra honeſtatem actus humani ſolum addat rationẽ boni vtilis ad præmium conſequendum, id, ratione cuius actus eſt vtilis ad præmium conſequendum, eſt ratio formalis conſtitutiva meriti; ſed ratione charitatis actus aliarum virtutum conſtituuntur ſimpliciter boni, & vtiles ad conſequendum præmium eſſentiale: ergo charitas eſt ratio formalis merendi tale præmium. Min. probata eſt dubio præcedenti, nam D. Auguſtinus, Hieronymus, Ambroſius, Gregorius, Chryſoſtomus, Proſper, Fulgentius, & D. Thomas aſſerunt nullum actũ eſſe bonum ſimpliciter, niſi procedat ex charitate, & per actum bonum intelligunt actum vtilem ad conſequendum præmium vitæ æternæ. Quod inferunt ex eo, quod Apoſtolus dixit: *Si charitatẽ*

autem

autem non habuero, nihil mihi prodeſt. Et nihil valet, niſi fides, quę per dilectionē operatur: ex quo infert Auguſtinus in Enchyrid. cap. 8. & lib. 15. de Trinitate cap. 8. *Quod ipſam fidem non facit vtilem, niſi charitas: ſine charitate fides poteſt eſſe, ſed non prodeſſe.*

Quod etiam conſtat rationibus dubio præcedenti: quia ſcilicèt ratione illius actus aliarum virtutum conſtituuntur boni, & vtiles, ratione cuius ſunt obſequia, & ſervicia Deo exhibita à iuſto intendente ſervitium, & obſequium Dei. Et ſimiliter id, ratione cuius ordinantur, & acceptātur à Deo in ordine ad præmium vitę æternæ; vtrumque autem habent actus aliarum virtutum ratione charitatis imperantis, & informantis ipſos, nam merens ſolum ratione charitatis vult Deo gratia ipſius ſervire, & operari in eius obſequium: vnde quod Dei opera ſint Dei ſervitia, & obſequia ex intentione operantis, formaliter provenit ex charitate. Similiter iuſtus ſolū ratione charitatis ordinat ſuos actus ad fruitionem Dei, & conſequenter actus aliarum virtutum ratione bonitatis participatæ à charitate ordinantur, & acceptantur à Deo ad finem vitæ æternæ, cum Deus ſolum ordinet ad iſtud præmiū actus, qui ab ipſo merente ad iſtum finem ordinātur; nam ad iſtum finem Deus non ordinat immediatè actus hominis, ſed media ordinatione, qua ipſe homo ſe, & ſuos actus ordinat ad ipſum vt finem: & conſequenter rationæ charitatis, & bonitatis illius actus aliarum virtutum reduntur boni, & vtiles ad conſequendū premium vitę æternæ. Vnde ratione propriæ bonitatis ſpecificæ ſolum habēt conducentiam remotam, quatenus ſunt capaces ordinationis charitatis.

Confirm: Quia id eſt ratio formalis merendi vitā æternam, quod formaliter cōſtituit actus aliarum virtutum in ratione operis iuſti, & iuſtitiæ, nam ſolum operibus iuſtis, & iuſtitiæ, quæ ſolum ſunt viua, iuſtus ſe movet ad vitam ęternam, & in dies magis iuſtificatur; hoc autem habent actus aliarum virtutum ratione charitatis, quæ eſt vita animæ, & ita dat vitam, & vivifi cat opera aliarum virtutum: vnde fides dicitur mortua, ſi non operetur per dilectionem charitatis. Et ſimiliter charitas eſt animæ iuſtitia, ratione cuius opera aliarum virtutum habent, quod ſint opera iuſtitię, quibus qui iuſtus, & ſanctus eſt, iuſtificatur adhùc, quod vtrumque oſtenſum eſt dubio præcedenti. Vnde D. Auguſtinus lib. de natura, & gratia cap. 42. ait: *Charitas eſt veriſsima, pleniſſima, perfectiſsimaque iuſtitia.* Et cap. 70. ait: *Charitas inchoata iuſtitia eſt, charitas provecta iuſtitia eſt, charitas magna iuſtitia eſt, charitas perfecta iuſtitia eſt, ſed charitas de corde puro conſcientia bona, & corde non ficto*: plures aliæ rationes videantur apud P. M. Gonet, & P. Mag. Ferre.

Ex dictis ſequitur, quod actus externi virtutū non ſuperaddunt meritum vitæ æternę ad actum internum charitatis, aut aliarū virtutum, quia non merentur tale præmium, niſi ratione charitatis internæ, ipſos extrinſecè informantis. An vero ſuperaddant meritum reſpectu præmij accidentalis, dependet ex illa queſtione, quæ diſputatur 1.2. quæſt. 20. artic. 4. an ſcilicèt actus externus ſuperaddat novā libertatem, & bonitatem moralem ſupra actum internum, quod modo nō eſt diſputandum, ſed ſupponendum cum Div. Thoma, quod non ſuperaddunt libertatem, & bonitatem moralem, & conſequenter non ſuperaddunt novum meritum.

Proponuntur, & ſoluuntur argumenta.

1274 COntra concluſionem propoſitam arguit P. Suarez pluribus teſtimonijs Sacræ Scripturæ, Concilij Tridentini, & D. Thomę, quibus probatur actus aliarum virtutum eſſe meritorios vitæ æternæ, & conſequenter ipſis correſpondere nō ſolum præmium accidentale, ſed etiam eſſentiale. Hoc autem argumentum non eſt ad propoſitum, vt in principio notavimus, quia ſupponimus, vt fide certum, aliarum virtutum actus à charitate imperatos mereri prędmiū eſſentiale, quod ſcilicèt probant prædicta teſtimonia. Negamus tamen, quod hoc prędmium eſſentiale non merentur ratione charitatis, vel ratione bonitatis, & formę charitatis, non vero ratione bonitatis proprię, & ſpecificæ, quam habent tales actus: & ita non ſuperaddunt novam rationem meriti

meriti reſpectu præmij eſſentialis, ſicut fide certum eſt, quod actus externi virtutum à charitate imperati ſunt meritorij vitæ æternæ; & tamen ipſam nō merentur ratione propriæ bonitatis, ſed ratione bonitatis actus interni, & ita non ſuperadduntnovam rationem meriti ſupra actum internum: & prædicta teſtimonia expreſsè loquuntur tàm de actibus externis, quàm de internis aliarum virtutum, ſecundum illud Matth. c. 25: *Eſſuriui, & non dediſtis mihi manducare.*

Secundo arguit P. M. Alvarez. Quia ex noſtra ſententia ſequeretur, quod ſi Petrus v. g. cum actu charitatis intenſo vt decem omnia bona diſtribueret inter pauperes, & profiteretur ſtrictiſsimā Religionem, in qua per ſexaginta años perſeveraret in gratia, multa exercendo opera virtutum cum intenſione vt decem, & tandē cum eadem intenſione pateretur martyrium pro Chriſto, non conſequeretur maiorem gloriam eſſentialem, quā Martinus, qui per vnam horam dumtaxat perſeveravit in gratia, & in illa fecit vnum opus virtutis charitatis intenſum vt decem, & mortuus eſt; ſed conſequēs admitti non poteſt: ergo nec Antecedens, ex quo ſequitur. Min. probatur. Tū quia hoc concedere multum derogare videtur meritis iuſtorum. Tum quia per hoc retraherentur fideles à multis bonis operibus, & laboribus, ſi ſemel concipiāt nullam maiorem gloriam eſſentialem per mille actus bonos, imò & per 100000. quam per vnum cum eadem intenſione charitatis. Tum etiam quia ſequeretur, quod per actus fidei, ſpei, & religionis, & pœnitentiæ, miſericordiæ, & aliarum virtutum informatos gratia, & charitate nullum ſpecialem gradum gratiæ, aut gloriæ eſſentialis conſequantur iuſti præter illum, qui correſpondet actui charitatis, à quo in finem ſupernaturalem ordinantur. Conſequens eſt contra doctrinam D. Thomæ 1. 2. quæſt. 114. art. 4. vbi dicit gratiam eſſe principium merendi primo, & principaliter per charitatem, ſecundario vero per alias virtutes, ſecundum quod eorum actus à charitate imperantur. Et in ſolutione ad ſecundum ſubdit, laborem, & difficultatē provenientem ex magnitudine operis pertinere ad augmentum meriti, nō obſcure indicans actum, cæteris paribus, eo eſſe magis meritorium, quo fuerit magis laborioſus, & difficilis difficultate proveniente ex magnitudine operis. Et idem docet 2. 2. quæſt. 182. articulo 2. ad 1. vbi ait, quod augmentum meriti reſpectu præmij eſſentialis cōſiſtit principaliter in charitate: ſentit ergo, quod conſiſtit in actibus aliarum virtutum, quamvis minus principaliter.

Confirmatur primo. Quia in naturalibus perfectio fructus materialis non tantum ex radice arboris perpenditur, ſed etiam ex ramis, medijs quibus virtus radicis ad fructus pervenit, & propterea ex meliori ramo melior virtute radicis fructus naſcitur: ergo ſimiliter fructus meriti, vel præmij eſſentialis non ſolum penſandus eſt ex radice gratiæ, & charitatis, ſed etiam ratione aliarum virtutum, quibus mediantibus gratia, & charitas fructum operis meritorij producit, ac per conſequens meritum, & gloria eſſentialis illi correſpondens, cæteris paribus, erit maior, quo excellentior fuerit virtus, per quam charitas operatur.

Confirmatur ſecūdo. Quia alias ſoli charitati eſſet præmium repromiſſum, & ſola charitas haberet hanc remunerationē, contra Sacram Scripturam: dicitur enim Matth. cap. 10. *Omnis, qui confitebitur me coram hominibus*, ſcilicèt per fidem, *cōfitebor & ego eum coram Patre meo, qui in Cœlis eſt.* Et ad Hebræos cap. 10, *Nolite amittere confidentiam veſtram, quæ magnam habet remunerationem.* Et Matthæi cap. 5. *Beati pauperes ſpiritu, quoniam ipſorum eſt regnum Cœlorum*: vbi etiam alijs pluribus virtutibus, & eorum actibus vita æterna promittitur. Et Matthæi cap. 25. *Venite benedicti Patris mei, eſſuriui, & dediſtis mihi manducare.* Quibus verbis oſtendit Chriſtus Dominus gloriam eſſentialem non ſolum propter actum charitatis, ſed etiam propter merita procedentia ab alijs virtutibus.

Reſpondetur primo. Caſum eſſe moraliter impoſsibilem, ſcilicèt quod Petrus tanto tempore perſeveret in gratia, & charitate vt decem, & tot opera efficiat; & tamen quod per totam vitam ſolum eliciat vnum actum charitatis vt decem, quem elicit Martinus ſolum per vnam horam

ram iuſtificatus, quia charitas diù otioſa eſſe non poteſt, & ſi magna eſt, magna operatur, & ad imperandum actus ita difficiles aliarum virtutum requiritur charitas magna, & robuſta: quando enim oportet talia opera efficere, iuſtus cum maximo conatu operatur, tàm diligendo Deum, quàm efficiendo talia opera propter Deum, & ita elicit actus valde intenſos, & feruidos, quos non elicit Martinus per vnam horam iuſtificatus. Quia tamen Eccleſiaſtici vndecimo dicitur: *Facilè eſt in oculis Dei ſubito honeſtare pauperem*, & ita poteſt Deus in vno inſtanti tribuere Martino actum charitatis ita feruidum, & intenſum, vt æquivaleat in intẽſione omnibus actibus charitatis à Petro elicitis per totam vitam, admiſſo caſu.

Secundo reſpondetur concedendo Sequelam cũ D. Auguſtino in Pſalm. 121. verbis ſupra datis, ſi enim eſt impar charitas, non poteſt eſſe par meritum præmij eſſentialis, alias ſi charitas Martini eſſet vt vndecim, & charitas Petri vt decem, exceſſus in charitate poſſet compẽſari per alia opera elicita à Petro, & non à Martino: & ita Petrus cum minori charitate poſſet mereri æquale præmium eſſentiale, imò & maius, quam Martinus habẽs maiorem charitatem. Quod licèt concedat Suarez diſput. 2. de reviviſcentia meritorum ſect. 2. numero 55. imò aſſerat commune vulgus Chriſtianorũ plus mereri apud Deum per actus moralium virtutum, quam per actus elicitos à charitate; non quia iſti non plus valeant ad meritum, ſi perfectè fiant, ſed quia ab his hominibus rarò, & imperfectè fiant: cum tamen actus aliarum virtutum frequenter exerceant. Sed ego potiùs credendum exiſtimo D. Thomæ in 4. diſt. 49. quæſt. 5. articulo 1. ad 11. dicenti, quod præmium correſpondens merito ratione charitatis, quãtumcumque ſit parvum, eſt maius quolibet præmio correſpondenti actui ratione ſui generis. Et ſimiliter Chryſoſtomus homil. 78. in Matth. docet, quod maius eſt meritum charitatis, & inbdit: *Sed ſi vultis, tertio etiam pedem conferam, & pugnabo, & ponatur, quemquam ieiunare martyrio comprobari, atque cremari; alium verò ad ædificationem proximi martyrium differre, nec differre modo; ſed etiam abſque martyrio decedere: vter igitur poſt hanc peregrinationem maior erit? non eſt enim nobis in hoc loco rationibus opus, nec longiori diſputatione, cum magna voce S. Paulus ſententiam tam protulerit dicens, cupio diſolui, & eſſe cum Chriſto, melius mihi: in carne autem permanere adhùc propter vos magis neceſſarium eſt. Ita proximi ædificationem potiorem dixit, quam reſolvi, & eſſe cum Chriſto. Et certè ſi maximè vis eſſe cum Chriſto, voluntatem eius faciasi voluntas autem eius illa præcipua, vt proximo conducere ſtudeas. Vis vt tibi aliundè hanc ſententiam corroborem? Amas me, inquit, amas me? paſce oves meas, & cum tertio ipſum interrogaſſet; hoc argumentum amoris eſſe confirmavit. Quod non ad Sacerdotes ſolum modo dictum eſt, verum etiam ad ſingulos noſtrum, quibus vel minimus quidem grex commiſſus eſſe videtur.* Hæc ille. Vbi clare docet, quod exceſſus in charitate compenſari non poteſt per ieiunia, & martyria.

Quod confirmat exemplo Apoſtoli ad Philippenſes capit. 1. qui elegit differre martyrium, & non eſſe pro aliquo tempore cum Chriſto, quia neceſſaria erat eius vita ad profectum proximorum. Vnde Gloſſa ordinaria ad Philippenſes cap. 1. ait: *Ecce quod non ſibi melius, ſed quod multis expedit, eligit propter charitatem, quæ præ omnibus eligenda eſt.* Et D. Thom. ibi lect. 3. movet dubitationem iſtam: *Quia videtur Apoſtolus in peiorem partem declinare; primum enim deſiderium patiendi martyrium, & eſſendi cum Chriſto excitat in nobis dilectio Dei, ſecundum dilectio proximi; maius autem, & melius eſt deſiderium primum: igitur, &c. Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt dilectio Dei, ſcilicèt concupiſcentiæ, qua iuſtus vult frui Deo, & delectari in illo, hoc eſt bonum hominis: item eſt dilectio amicitiæ, qua homo præponit amorem Dei, etiã huic delectationi, qua fruitur Deo, & hæc eſt perfecta charitas. Vnde ad Roman. cap. 9. ait optabam ego Anathema eſſe à Chriſto pro fratribus meis. Quod dixit, vt oſtendat ſe eſſe perfectioris charitatis, quaſi ſit paratus propter amorem Dei, & eius gloriam carere de-*

lecta-

lectatione visionis Dei. Et ideò hoc elegit, & benè, tanquam magis perfectum. Et idē dicit ad Rom. cap. 9. lect. 1. & 2. 2. quæst. 27. articulo 8. ad 1. & quæst. 182. articulo 2.

Et confirmat authoritate Chrysostomi lib. 1. de *Compunctione cordis*, & quæst. de charitate art. 11. ad 6. Et ita parum cognovit de perfectione charitatis P. Suarez, qui excessum in charitate facile compensari posse actibus aliarum virtutum moralium existimavit. Et quod asserit de iustificatis ex communi vulgo Christianorum, est plus quam falsum; isti enim, qui plura opera virtutum moralium ex ordinatione charitatis exercent, maiorem habent charitatem, quam qui pauciora exercent, cum possint: nam vt ait Div. Gregorius hom. 20. in Evang. *Probatio dilectionis exhibitio est operis.* Et vidua Sareptana, & quæ misit duo æra minuta in Gazophilatium pauperes erant de communi vulgo iustorum, & magis, & perfectius diligebant Deum, quam divites nobiles, & Sapientes populi. Vnde nisi excessus in actibus moralium virtutum compensetur per actus pertinentes ad vitam contemplativam, semper qui plura opera in obsequium Dei exercet, habet maiorem charitatem, & perfectius diligit Deum, & proximum, quam cæteri, qui talia opera non exercent, cum possint.

Concessa ergo maiori, negatur minor. & ad primam probationem respondetur nec derogandum esse meritis iustorum, nec falso extollenda vitra propriam dignitatem, & vtrumque determinamus iuxta doctrinam scripturæ, & SS. PP. quod actibus aliarum virtutum ex divina ordinatione correspondet præmium accidentale ratione propriæ bonitatis ipsorum, & ratione charitatis, à qua informātur, ipsis correspondet præmium essentiale.

Ad 2. respondetur, quod Authores contrarij trepidaverunt, vbi non erat timor: exhortētur fideles ad habendam charitatem, & orent cum Apostolo, vt charitas ipsorum magis, ac magis abundet, & non timeāt, quod fideles retrahantur à multis bonis operibus, & laboribus, si enim habuerint magnam charitatem, nullum bonum opus omittent, quia *charitas patiens est, benigna est, non æmulatur*, & imperat actus aliarum virtutum, nec potest esse otiosa, & si magna est, magna operatur. Potiùs timendum esset in istis modernis temporibus, ne diminuendo necessitatē charitatis in ordine ad meritū, implicatur, quod prædixit Christus Dominus Matthæi cap. 24. dicens: *Multi Pseudoprophetæ surgent, & seducent multos, & quoniam abundabit iniquitas, refrigescet charitas multorum.*

Ad tertiam probationem nego Minorem. Nam Div. Thomas in hoc articulo clarè docet nostram sententiam, dum ait, quod meritum vitę æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus à charitate imperantur, quia illa particula *secundum quod* reduplicat rationem formalem merendi in actibus aliarum virtutum, vt constat ex prima ratione articuli, & solutione ad 3. Cum autem in solutione ad secūdum ait, quod magnitudo laboris ex magnitudine operis proveniens pertinet ad augmētum meriti, potest intelligi tàm de augmēto meriti in ordine ad præmium essentiale, quàm in ordine ad præmium accidentale, quia magnitudo laboris occasionaliter auget meritū præmij essentialis, quatenus occasionaliter auger charitatem. Quando ergo iustus aggreditur opus magnum, & arduum virtutis moralis propter Deum, maiori conatu, & fervore exercet dilectionē Dei, vt propter ipsum sic dilectum efficiat tale opus: & ita magnitudo laboris, & operis pertinet ad meritū præmij essentialis occasionaliter, formaliter vero magnitudo operis, & laboris in exercitio aliarum virtutum solum pertinet ad augmentum præmij accidentalis, vt expressè docet D. Tho. 1. p. quæst. 95. artic. 4. ad 1. & 2. 2. quæst. 27. artic. 8. ad 3. & in 4. dist. 26. quæst. 1. articulo 4. ad 1. & 4. & in 1. Corinth. 3. lect. 2. Et mirabile est, quod Div. Th. 2. 2. quæst. 182. articulo 2. ad 1. dicat, quod labor exterior operatur ad augmentum præmij accidentalis, sed augmentum meriti respectu præmij essentialis consistit principaliter in charitate, cuius quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum, & hac authoritate, omissis vltimis verbis,

vtitur P. M. Alvarez ad probãdum, quod etiam labor auget formaliter meritum prẽmij essentialis, quia D. Th. vius est illa particula *principaliter*, ex qua recte infertur, quod actus aliarum virtutum minus principaliter mereantur præmium vitæ æternæ; non tamen infertur, quod hoc præmium mereantur ratione laboris, aut proprię bonitatis, sed sufficit, quod ipsum mereantur ratione bonitatis charitatis informantis actus aliarum virtutum.

Ad primam confirmationem respõdetur solum probare, quod actus precedens ex radice gratiæ, & charitatis media virtutę perfectiori sit etiã perfectior actu procedẽte media virtute imperfectiori, & ita merebitur maius præmiũ accidẽtale; non autẽ probat, quod adęquabitur in perfectione cũ actu charitatis: nec quod merebitur ratione sui præmiũ essentiale soli charitati debitũ. Ad 2. confir. resp. quod vt probatũ est soli charitati per se est repromissa vita æterna ratione vero charitatis etiã est repromissa omnibus actibus virtutum charitate informatis, & vivificatis. Quod solum testimonia adducta probant, quæ præcipuè loquuntur de actibus externis virtutũ, quibus non esse repromissam vitam æternam per se, sed ratione actus interni, omnes contrarij fatentur.

1275 Tertio arguit P. Suarez. Quia nõ solum dilectio Dei, sed etiam dilectio proximi propter Deum est meritoria præmij essentialis: ergo etiam actus aliarum virtutum merentur præmiũ essentiale. Antecedẽs cõstat, quia vt ait Apostolus ad Roman. cap. 13. *Qui diligit proximum, legem implevit*; impletioni autem legis promissa est vita æterna, iuxta illud: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, & *factores legis iustificabuntur*, & consequenter dilectioni proximi est promissa vita æterna, & ipsã de condigno meretur. Conseq. vero probatur, quia admisso prædicto Antecedẽti, enervantur ferè omnia fundamenta nostrę sententiæ, quia amor proximi nõ est ita perfectus actus, sicut amor Dei, nec attingit directe, & tanquam obiectũ *quod*, ipsum finem vltimum, & ideò non est super omnia, sicut dilectio Dei: ergo non est de ratione meriti præmij essentialis, quod sit perfectissimus actus, nec quod directe tendat in ipsum Deum, qui est obiectum beatificũ, & consequenter actus aliarum virtutum, licet non sint ita perfecti, ac actus charitatis, merebuntur præmium essentiale. Ac denique licèt illa dilectio proximi eliciatur à charitate, quæ est virtus theologica, nihilominus in se non est actus propriè, & formaliter theologicus, sed moralis, quatenus proximè, ac directe versatur circa materiã creatam: ergo eadem ratione poterunt alij actus morales esse meritorij vitæ æternæ, cum etiam fieri possint propter Deum, & multi in individuo, & fortasse etiam in specie possint esse meliores, vt actus religionis, vel pœnitentię. Confir. Quia si amor proximi meritorius est, etiam actus misericordiæ, & beneficentiæ proximorum erunt meritorij essentialis præmij, quia virtualiter continent ipsum amorem, quamvis ordinariè sine proprio actu interno amoris proximi elicito à charitate exerceantur, sed immediatè per actum elicitum misericordiæ, quę vel non minus, vel satis semper placet Deo, & est quædam dilectio in opere, & veritate.

Respondetur, quod duplex est dilectio proximi alia tendens ad proximum ratione propriæ, & intranęę bonitatis ipsius: & hæc dilectio ratione suæ bonitatis specificæ non est meritoria prẽmij essentialis, sed præcisè accidentalis. Alia vero terminatur ad proximum non ratione suæ bonitatis intrinsecæ, sed præcisè ratione divinæ bonitatis extrinsecè proximo communicatæ, & ita bonitas divina est ratio formalis obiectiva, & specifica amoris proximi, & obiectum formale *quo* ipsius: & hæc dilectio proximi ratione bonitatis specificæ, & essentialis est meritoria vitæ æternæ, quia licèt eius obiectum *quod*, & materiale sit creatum, obiectum vero formale *quo* est bonitas increata: & ita amor proximi ratione suę primariæ, & essentialis differentiæ tendit ad vltimum finem, non vero ratione alicuius modi accidentalis superadditi, vt cõtingit in actibus aliarũ virtutũ à charitate imperatis, respectu quorũ ordo ad vltimũ finẽ est accidẽtalis bonitas proveniens à charitate. Vnde concesso Antecedenti, nego Consequentiam, & ad probationem nego Antecedens; nullum enim fundamentum nostræ sententiæ

tiæ enervatur, quia tendentia primaria, & eſſentialis ad bonitatem vltimi finis, quæ reperitur in prędicto amore proximi, non reperitur in actibus aliarum virtutum, & ita non currit paritas. Et quamvis prædictus amor proximi non ſit ita perfectus ſecundum conceptum materialem, ac amor Dei, formaliter tamen in genere moris eſt ita perfectus, nam in genere moris amor Dei, & proximi formaliter ſunt eiuſdem ſpeciei, & pertinent ad eandem virtutẽ charitatis, quæ eſt vna ſecundum ſpeciem athomam. Et ita de ratione meriti præmij eſſentialis non eſt, quod ſit perfectiſsimus actus meritorius ſecundum conceptum materialem, & individualem, alias ſolum intenſiſsimus amor Dei eſſet meritorius vitæ æternæ; ſed quod ſit perfectiſsimus actus ſecundum ſpeciem amoris, & à perfectiſsima virtute proveniat elicitive: quod convenit amori proximi propter Deum, qui elicitur à charitate, quę eſt perfectiſsima virtus. Imò Div. Thom. 2.2. quęſt. 27. artic. 8. docet, quod licèt comparando dilectionem Dei, & proximi ſeorſim conſideratas, magis meritoria ſit dilectio Dei, ſi tamen attendatur iſta comparatio, ita vt dilectio Dei accipiatur, ſecundum quod Deus ſolus diligitur, dilectio autem proximi accipiatur, ſecundũ quod proximus diligitur propter Deũ, ſic dilectio proximi includit dilectionem Dei, ſed dilectio Dei non includit dilectionem proximi, & erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit ſe etiam ad proximum, ad dilectionem Dei inſufficientem, & imperfectam, quia hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat etiam fratrem ſuum, & in hoc ſenſu dilectio proximi præeminet: & ita non eſt concedendum ſemper, quod amor Dei ſit magis meritorius, quam amor proximi, ſed cum prædicta diſtinctione.

Ad ſecundam probationem negandum eſt Antecedens. Amor enim proximi propter divinam bonitatem, tanquam propter rationem formalem amandi eſt vere actus theologicus, quia pro obiecto formali habet aliquid increatum, licèt obiectũ quod, & materiale ſit aliquid creatum, ſicut aſſenſus veritatis creatæ propter divinũ teſtimoniũ eſt vere fides theologica, quia obiectũ formale *quo* eſt aliquid increatum. Et falſum eſt, quod multi actus aliarũ virtutũ, Religio ſcilicèt, & Pœnitentiæ in individuo, & ſpecie poſſint eſſe perfectiores amore proximi propter Deum, niſi fortè in ſententia nõ diſtinguente pœnitentiam à charitate, quod non eſt ad propoſitum. Ad confir. conſtat ſolutio, miſericordia enim non habet pro obiecto formali bonitatem divinam, ſed creatam ſublevationem alienæ miſeriæ, & ita licet exerceatur propter Deum, & à charitate imperetur, obiectum illius eſt aliquid creatum, quamvis finis extrinſecus ſit ipſe Deus, qui ſe habet, vt circunſtantia: vnde actus miſericordiæ ſecũdum primariam ſpeciẽ deſumptam ex obiecto non meretur præmium eſſentiale; attenta vero ſpecie ſecundaria, & bonitate deſumpta ex circunſtantia finis, quę eſt bonitas charitatis, meretur præmium eſſentiale, & ſic virtualiter continet amorem Dei, ſecus vero conſideratus ſecundum propriam ſpeciem. Amor vero proximi propter Deum non ſolum reſpicit divinam bonitatem, vt circunſtantiam extrinſecam finis, ſed etiam vt obiectum formale primarium, & ſpecificativum, & continet in ſuo primario conceptu amorem divinæ bonitatis, vt obiectum *quo*: & conſequenter magis Deo placet, quam actus miſericordiæ, imò miſericordia Deo placet ratione amoris proximi propter Deũ dilecti. Si vero fiat ſermo de beneficentia, vt diſtinguitur à liberalitate, & miſericordia, ſic eſt actus charitatis externus; & argumentum non eſt ad rem, quia ſolum loquimur de actibus internis aliarũ virtutum à charitate diſtinctarum.

1276 Quarto arguunt Lorca, & Suarez. Quia ex noſtra ſententia ſequitur toti vitæ activę non correſpondere præmium eſſentiale, ſed accidentale tantum, & ſequitur præmiũ eſſentiale eſſe ſolius vitæ cõtemplativæ; quod eſt contra cõmunẽ Eccleſiæ ſenſũ. Sequela patet, quia noſtra opinio ſolum tribuit pręmiũ eſſentiale actibus, & affectibus dilectionis Dei, qui vt tales ſunt; ad vitã cõtẽplativã pertinent, vita enim activa in dilectione proximi, & operibus aliarum virtutum, vt tales ſunt, conſiſtit.

Reſpondetur, quod iſti Authores nec intelligunt, quę loquuntur, neque de quibus loquuntur;

nos enim alijs actibus aliarum virtutum à charitate imperatis concedimus rationem meriti præmij essentialis, & omnibus operibus vitæ activæ correspõdet præmium essentiale, quamvis ratio formalis merendi sit amor Dei, & proximi propter Deum dilecti: & ita amor proximi pertinens ad vitam activam ratione sui est meritorius vitæ æternę, & non datur aliqua vita spiritualis, sive activa, sivè contemplativa absque amore Dei, & proximi. Quia tamen in contemplativa magis exercetur Dei dilectio, & in activa plus exercetur dilectio proximi, & dilectio Dei est magis meritoria, quam dilectio proximi, ideò vita contemplativa est magis meritoria præmij essentialis, quam activa, vt ait D. Thom. 2. 2. quæst. 182. art. 2. quamvis in casu necessitatis proximorum magis meritoria sit activa, quam contemplativa, vt docet ibi D. Th. vnde argumentum ex ignorantia terminorum procedit.

Sed contra instat P. Suarez. Quia si opera vitæ activę ex amore Dei, à quo procedunt, habent rationem meriti prędmij essentialis, ex hoc ipso sequeretur præmium essentiale non augeri propter talia opera; quod certè nimium averteret volũtates ab opere, & exercitio operum vitæ activæ. Tum etiam quia potius talia opera impediunt augmentum illius præmij, quia moraliter efficiunt, vt actus interiores amoris Dei non tam frequentes sint, nec tam intensi. Tum etiã quia sequeretur non esse maioris meriti per se loquendo dare magnam quantitatem in eleemosynam, quam parvam, nec esset magis meritorium orare, quam legere v. g. ex honesto motivo, & sic de alijs actibus moralibus perfectioris, vel minus perfectæ virtutis. Sequela probatur, quia omnia ista possunt fieri ex æquali amore Dei actuali, quin contingat melius opus morale ex maiori amore Dei procedere, nec est necessarium, nec per se requisitum, vt per se constat: neque est ordinarium, aut nimium frequens, vt quidam fingunt. Quod etiam probat P. M. Lorca, quia certum est in Theologia minimam charitatem, & quemcumque eius affectum, etiam si remissus sit, sufficientes esse ad imperandum omnes actus virtutum, & implenda omnia præcepta; non ergo semper est verum, eum, qui excellentius opus exhibet, agere ex maiori charitatis affectu.

Sed hæc levia sunt, & solutio iam constat ex dictis. Vnde ad primam replicam respondetur, quod sicut homines non avertuntur ab exercitio actuum exteriorum virtutum ex eo, quod dicatur de ipsis, quod non augent præmium essentiale, quia eo ipso quod iustus habeat actus virtutum, quantum est ex se, efficaces, infallibiliter efficiet opera externa si potuerit. Itẽ etiam non avertuntur ab exercitio aliarum virtutum propter nostrã sententiã, quia si veram, & perfectam charitatem habuerint, infallibiliter exercebũt actus omnium aliarum virtutum pertinentium ad vitam activam.

Ad secundam respondetur; quod opera vitæ activæ impediunt illam intensionem charitatis, & amoris Dei, quæ provenit ex diuturna contemplatione divinæ bonitatis, iuxta illud, *& immediatione mea exardescet ignis*: & ideò absolute vita contemplativa præfertur activę, & consequenter ex hac parte opera vitæ activæ aliquo modo impediunt augmentum præmij essentialis; ex alia tamen parte opera vitæ activæ adiuvant contemplationem dispositive moderando, & ordinando passiones appetitus sensitivi, quibus impeditur contemplatio, vt docet Div. Thom. 2. 2. quæst. 182. artic. 3. Vnde vita activa debet precedere contemplativam, vt ibi bene notat Caietanus, & vlterius per labores, & opera aliarum propter Deum exercita iustus movetur ad maiorem dilectionem Dei, cum plus illum amet, pro quo plures labores voluntariè sustinuit, & cui plura exhibuit obsequia: & vlterius instanti occasione eliciendi opera ardua aliarum virtutum occasionaliter augetur charitas, vt dictũ est, & similiter instante necessitate procurandi gloriam Dei, & salutem proximorum, plus iustus meretur intendendo operibus vitæ activæ, & relinquendo cõtemplationẽ, quia hoc procedit ex maiori charitate, & amore Dei, vt cum Chrysostomo dicit Div. Thomas ibi artic. 2.

Ad tertiam respondetur, quod per se loquẽdo dare magnã eleemosynã procedit ex maiori

maiori charitate, quàm dare parvam, *quia probatio dilectionis exhibitio eſt operis*: vnde ſi adſit æqualis facultas, plus iuſtus meretur dando magnam, quam parvam eleemoſynam. Fatemur tamen, quod dare magnam eleemoſynam, & parvam poſſunt procedere ex æquali charitate, & tunc eſt æquale meritũ vitæ æternæ in vtroque dante eleemoſynam, vt ſupra diximus: & idem contingit in actibus virtutum inæqualibus ſecundum propriam ſpeciem. Vnde S. Auguſtinus lib. de bono coniugali cap. 31. ait: *Quo circa ſicut non eſt impar meritũ pacientiæ in Petro, qui paſſus eſt, & in Ioanne, qui paſſus non eſt, ſic non eſt impar meritum continentiæ in Ioanne, qui nullas expertus eſt nuptias, & in Abraham, qui filios generavit, & illius cælibatus, & iſtius connubium pro temporum diſtributione Chriſto militarunt. Sed continentiam Ioannes in opere, Abraham vero in ſolo habitu habeat.* Et idem ait Hieronymus, cuius etiam verba adducit Magiſter in 4. diſt. 33. Hæc autem æqualitas meriti in virginitate, & caſtitate coniugali: in martyrio in re, & in martyrio in voto procedebat ex æqualitate charitatis, per quã Ioannis cælebatus, & Abrahæ connubiũ pro temporum diſtributione æqualiter Deo militarunt. Vnde cap. 16. dixerat Auguſtinus: *Eadem quippè vena charitatis nunc ſpiritualiter, tunc carnaliter propter illam matrem Ieruſalem propagandi erant filij, ſed diuerſa opera Patrum non faciebat, ſi diuerſitas temporum: ſic enim neceſſe erat, vt carnaliter communicarent, etiam non carnales Prophetæ, ſicut neceſſe erat, vt carnaliter veſcerentur, etiam non carnales Apoſtoli.* Vnde cum Chriſtus Dominus Ioannis cap. 8. dixiſſet: *Qui filij Abrahæ eſtis, opera Abrahæ facite*, Div. Thom. ibi lect. 5. ſic inquirit, ſed nunquid omnia opera Abrahæ debemus facere? Et reſpondet ad hoc dicendum, quod opus poteſt conſiderari dupliciter ſecũdum ſpeciem operis eius, & ſic omnia opera eius non ſunt imitanda, vel ſecundum radicem eorum, & ſic opera Abrahæ imitanda ſunt, quia quidquid fecit, ex charitate fecit. Vnde dicit Auguſtinus, quod cælibatus Ioannis nõ præfertur coniugio Abrahæ, cum eadẽ fuerit radix vtriuſque, vnde ſtante æqualitate in charitate imperante, æquale eſt meritum præmij eſſentialis, quãvis opera aliarũ virtutum â charitate imperata ſint inæqualia ſecundum ſpeciem propriam, & mereantur præmia accidentalia inæqualia, ſicut cælibatus, aut virginitas Ioannis meruit laureolam virginitatis, quam non meruit caſtitas coniugalis Abrahæ.

Ad probationem autem adductam â P. M. Lorca reſpõdetur certũ eſſe in Theologia minimã charitatẽ, & gratiam tribuere phyſicam ſufficientiam, & poteſtatem antecedentem ad implendũ omnia præcepta, & vincendum tentationes, & imperãdum omnes actus aliarum virtutum; falſum tamẽ eſt, quod minima charitas tribuat potentiã, & ſufficientiam moralẽ ad efficiẽda talia opera: nam ad opera ardua, & difficilia nõ ſufficit minima charitas, ſed requiritur magna, & robuſta, vt expreſsè docet D. Aug. de gratia, & libero arbitrio c. 15. & 17. vbi ponit exemplum in Petro Apoſtolo dicens: *Ipſam charitatem, ſcilicet magnam, & robuſtam Apoſtolus Petrus nõ dũ habuit, quando timore Dominum ter negavit: timor enim non eſt in charitate, &c. Et tamen quamvis parva, & imperfecta, non deerat, quando dicebat Domino, animã meã pro te ponam: putabat enim ſe poſſe, quod ſe velle ſentiebat.* Et poſteà ſubdit, quod charitatem perfectam, & robuſtã habuit, quando Romæ paſſus eſt martyrium pro Chriſto. Et idem ait ſerm. 44. & 106. de divitijs, & tractatu 9. in Ioannem, & ita efficere opera difficiliora virtutis ſignũ eſt maioris charitatis, ſicut dilectio inimicorum eſt ſignum maioris charitatis, quam dilectio amicorum. Ait enim D. Thom. 2. 2. quæſt. 27. articulo 7. *Tanto ergo oſtenditur diuina dilectio eſſe fortior, quanto propter ipſum difficiliora implemus, ſicut & virtus ignis tanto eſt fortior, quanto comburere poteſt materiam minus combuſtibilem: ſicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quàm in remotiora, ita etiam charitas ferventius diligit coniunctos, quam remotos, & quantum ad hoc dilectio amicorum eſt ferventior, & melior, quam dilectio inimicorum.* Hoc autem ſignum ſolũ eſt infallibile, quando ſtante æquali occaſione efficiẽdi opus difficile virtutis, v. g. patiendi martyriũ, aut diligendi inimicos, vnus ex iuſtis efficit tale opus propter Deum, non vero alius, nam ille, qui facit, maiorem habet charitatem, quam non faciens.

Si vero respectu vtriusque non sit eadem occasio operandi, non est certum signũ, quia vt docet D. Thomas 1. p. quæst. 95.art.4.ad 2.difficultas,& pugna est signum promptitudinis voluntatis,quæ conatur ad id,quod est sibi difficile; prõptitudo autem volũtatis causatur ex magnitudine charitatis.Potest autem cõtingere,quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facilè, sicut alius difficile,quia paratus esset facere, etiam quod sibi esset difficile: & ita ex charitate faciens etiam opus facile virtutis potest mereri æquale, aut maius præmiũ essentiale, quam alius faciens opus valde difficile propter æqualem, vel maiorem dilectionem Dei.

Sed instabis,quod D.Thomas 2.2.quæst.27. art.7.docèt dilectionem amici esse magis meritoriam dilectione inimici; & tamen vtraque dilectio charitatis habet pro ratione formali bonitatem increatã Dei,& ita sunt æquales in ratione formali obiectiva: ergo earum inæqualitas provenit ab obiecto materiali creato, & consequenter tota ratio merendi præmium essentiale non desumitur præcisè ex tendentia ad obiectum increatũ, sed etiam ex tendentia ad obiectum creatũ, ac proinde aliæ virtutes respicientes obiectum creatum poterunt ratione sui mereri præmium essentiale.

Respondetur,quod hæc inæqualitas provenit remote,& occasionaliter ex diverso modo materiali,& creato,formaliter vero provenit ex divina bonitate diversimode applicata amico,& inimico; nam applicata amico est magis ratio diligẽdi ipsum tàm apreciativè,quàm intensivè,quam applicata inimico,nam amicus hominis iusti in ordine supernaturali est etiam iustus, amicus, & filius Dei: inimicus vero est peccator, Dei inimicus, & filius diaboli. Vnde solum attinet ad Deum,quatenus ratione naturæ ordinatæ ad beatitudinem est factura Dei. Bonitas autem,quæ est ratio primaria terminandi amorem amicabilem, est ratio amandi magis personas magis coniunctas amico primario amato, quam personas magis separatas,sicut amans amicabiliter Petrum magis amat eius filiũ, quam eius servos,aut cognatos magis remotos: & ita etiam divina bonitas amicabiliter à iusto dilecta est ratio formalis amandi magis amicos Dei, iustos, & sanctos,qui sunt Deo magis coniuncti, quam peccatores,& inimicos per peccatum separatos à Deo,& à ipso elongatos.Quod verum est tã apreciative; nam casu, quo iustus non potest simul benefacere amicis,& inimicis æqualiter indigentibus,debet relinquere inimicum, & benefacere amico,quam etiam intensive: cum enim charitas non habeat ex parte subiecti impedimentum retardans eius inclinationem ad dilectionem amici, cum maiori impetu,& fervore diligit amicum, quam inimicum, respectu cuius habet impedimentum retardans impetum amoris.Sicut idem ignis propinquiora magis calefacit, quam remotiora: & ita tota inæqualitas reducitur ad hoc, quod amicus ratione maioris coniunctionis cum Deo magis participat de divina bonitate, quatenus est ratio amãdi creaturas.Hæc autem doctrina D.Thomæ intelligenda est per se, & vt in plurimum, nam per accidens,& in aliquo casu non repugnat, quod vnus magis diligat inimicos,quam alius amicos, & ita quod magis sit meritorius amor inimici, quam amici, quod etiam potest contingere in eodem iusto, si maiorem conatum apponat in diligendo inimicos,quam in diligendo amicos.

1277 Quinto arguitur,Quia in actibus aliarum virtutum reperiuntur omnes conditiones requisitæ ad meritum præmij essentialis ratione propriæ speciei,cum ratione proprie speciei sint actus liberi, honesti,supernaturales, cedentes in gloriã Dei; sed neque ex ordinatione divina, nec ex natura rei potest probari aliquid aliud requiri per modum rationis formalis ad meritum præmij essentialis: ergo in actibus aliarum virtutum ratione propriæ,& specificæ bonitatis invenitur meritum præmij essentialis.

Confirmatur primo.Quia quodlibet peccatum mortale ratione propriæ malitiæ meretur pœnam essentialem: ergo etiã actus aliarum virtutum ratione proprię bonitatis meretur præmium essentiale.Prob. Consequentia,quia non est maior malitia infidelitatis,quam bonitas fidei, nec malitia desperationis,quã bonitas spei, & sic de alijs: ergo sicut malitia talium pecca-

peccatorum meretur pœnam essentialem, etiam bonitas talium operum meretur præmium essentiale. Confirm. 2. quia iustus eliciens actum intensum, aut magis intensum temperantiæ infusæ v. g. ratione sui meretur augmẽtum talis virtutis; & est vltima dispositio ad ipsum; sed non potest mereri augmentum temperantiæ infusæ, quin mereatur augmentum gratiæ, cum impossibile sit augeri proprietatem absque augmento radicis, & gratia est radix, ex qua proveniunt temperantia, & cęteræ virtutes infusæ: ergo per talem actum iustus meretur augmentum gratię, & consequenter gloriæ essentialis, quod correspondet augmento gratiæ.

Respondetur, quod sicut in ordine naturali dantur diversa præmia, quæ requirunt merita proportionata diversæ rationis, & ita sola convenientia meriti, & præmij in ordine naturali non sufficit, vt quodlibet opus bonum naturale sit proportionatum cum quolibet præmio naturali: ita etiam in ordine supernaturali sunt præmia diversa, quæ requirunt merita diversæ rationis in ordine supernaturali. Et ita ex eo præcisè, quod actus sit liber, honestus, & supernaturalis, non sequitur, quod sit meritum proportionatum respectu cuiusvis præmij supernaturalis, sed vt sit proportionatum meritum præmij essentialis, vltetius requiritur, quod sit actus bonus simpliciter & actus virtutis, & actus amicitiæ, & actus vitæ, & actus iustitiæ, quod nõ cõvenit actibus aliarum virtutum infusarũ ratione sui, sed ratione formæ charitatis, vt probatum est: & ita ratione charitatis habent, quod sint merita proportionata cum præmio vitę æternæ.

Ad primam confirmationem respondetur negando Antecedens. Peccatum enim mortale meretur pœnam essentialem, & æternam non ratione propriæ malitiæ specificæ, sed ratione aversionis à Deo vt vltimo fine, ratione cuius Deum offendit, & contemnit: & hoc est quid commune ad omnia peccata mortalia, & dicit gravitatem infinitam, & ita gravitas peccati mortalis excedit dignitatem, & bonitatem actus virtutis oppositæ. Et argumentum in contrarium facilè retorquetur, sicut peccatum non meretur pœnam essentialem, nisi quatenus avertit peccatorem à Deo vltimo fine, ita actus bonus honestus non meretur præmium essentiale, nisi quatenus convertit hominem ad Deum vt vltimum finem, quam conversionem non exercent actus aliarũ virtutum ratione proprię bonitatis specificę, sed ratione formæ charitatis, quę habet pro obiecto vltimum finem.

Ad secundam confirmationẽ respondetur, quod Illust. Araujo 2. 2. quæst. 24. art. 6. num. 67. cum alijs existimat, quod gratia, & charitas servant inter se æqualitatem quantum ad intensionem; non verò cum alijs virtutibus infusis: & ita virtus temperantiæ infusæ augeri potest, quin augeatur gratia, & charitas. Vnde quantum ad augmentum intensivum nõ servat modum radicis, & proprietatis, propter quod nõ repugnat, quod augeatur proprietas, & non augeatur radix, & essentia, sicut intenditur frigiditas aquę, quin augeatur essentia aquæ. Alij verò existimant, quod omnes virtutes morales infusę servant æqualitatem quantum ad intensionem cum gratia, & charitate; dicunt tamen, quod actus aliarum virtutum infusarum non merentur augmẽtum proprium, nisi ratione intentionis charitatis, quo informantur, & quod intensio actus virtutis moralis infusæ nequit excedere intensionem actus charitatis imperantis: quia electio mediorum nequit esse magis intensa, quam intentio finis, vnde iuxta hanc sententiam negãda est maior, & iuxta primam sententiam neganda est minor.

DVBIVM III.

Vtrùm actus materialiter malus possit imperari à charitate, & mereri vitam æternam?

1278 ACtus materialiter malus dicitur actus lege prohibitus, qui tamen defacto nõ est peccatum, quia homo ipsum exercens excusatur per errorem, vel ignorantiam invincibilem, & inculpabilem, quæ etiã dicitur ignorantia naturalis, & insuperabilis;

rabilis. Supra autem breviter diximus, quod obstetrices Ægypti mereri potuerunt per mendacium, si invincibiliter ignorabant mendacium officiosum esse peccatum, sicut etiam Iacob meruit accedendo ad Lyam, quia inculpabiliter iudicavit esse suam vxorẽ, & affectu maritali ipsam cognovit, vt ait Magist. in 4. dist. 30. Quod à nobis dictũ est iuxta nostram sententiam asserentem actus prohibitos factos per ignorantiam invincibilem, vel inculpabilẽ non solum excusari à peccato, sed etiam posse esse bonos, & laudabiles, & meritorios. Ita omnes ferè Theologi, quos latè refert, & sequitur P. Oviedo tract. 5. controv. 2. num. 3. & 5. Doctor Curiel 1. 2. quæst. 55. art. 3. dub. 3. M. Gregorius Martinez ibi dub. 2. & pro opposita sententia solũ refertur quidam Martinus de Magistris, quem omnes reijciunt.

Sed his diebus ad manus meas pervenit liber *de recta doctrina morũ* editus à quodam moderno, qui intitulatur Antonius de Cella Dei, Author ignotæ professionis, qui sententiam sepultam Martini de Magistris ad lucem revocare conatur, nam 1. parte lib. 3. quæst. 3. tenet, quod actus prohibiti, facti tamen ex conscientia inculpabiliter, aut invincibiliter errante, quamvis excusentur à peccato, nõ possunt esse actus boni, & laudabiles virtutes, nec dirigi per prudentiam, nec imperari per charitatem, nec mereri aliquod præmium. Quod probare conatur ex doctrina D. Thomæ pravè intellecta, imò maximè miratur, quod aliqui affectantes se sequi Div. Thomam obiectionem authoritatis ipsius ex 1. 2. non viderint. Sed iste Author potius miseratione dignus, est nam cerebri vertiginẽ passus intelligere non potuit clarissimũ authoritatis Divi Thomę testimonium, ab omnibus visum, & intellectum. Et certè non mediocri reprehensione dignus est, cum integrum tomum scripserit ad reprimendam nimiam licentiam, & audaciam opinandi in materia morali, & sequendi cuiusvis Authoris sententiã quomodolibet probabilem; ipse tamen omnes modernos hac licentia, & audacia superavit, de novo suscitans sententiã Martini de Magistris ab omnibus Theologis reiectam, & impugnatam vt oppositam principijs Theologiæ moralis.

1279 Dicendum ergo est prædictam sententiam esse improbabilem, & absurdam. Quod probatur primo, quia actus sub prudentia, & consilio est actus honestus, & virtutis, & potest imperari à charitate, cum plenitudo legis sit charitas; sed plures actus procedentes ex errore, & ignorantia invincibili cadunt sub præcepto, & consilio, supposita tali ignorantia: ergo tales actus sunt boni, & possunt procedere ex charitate. Minor probatur exemplis, quia fide humana existimans Petrum v. g. esse suum patrem ex præcepto divino, & naturali tenetur ipsum honorare, etiam si invincibiliter erret, iudicando Petrum esse patrem suum; qui error sæpius inter homines contingit, & ita præceptum est de honorandis parentibus à nobis cognitis modo humano, & fallibili: & ita quamvis homo erret, & fallatur in cognitione suorum parentum, obligatur tali præcepto. Secundo, quia audiens Missam tenetur adorare hostiam, quæ elevatur à Sacerdote, quamvis contingere possit, quod hostia in re non sit consecrata, vel propter malitiam, vel defectũ occultum Sacerdotis, scilicèt propter defectum intentionis consecrandi, vel quia non est ritè ordinatus, vel baptizatus. Tertio, quia iudex tenetur damnare innocentem, quem tamen esse reũ constat ex allegatis, & probatis, maximè si iudici ex alia parte non cõstet de innocentia rei, imò quamvis constet, tenetur iudex ipsum damnare iuxta allegata, & probata vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 67. art. 2.

Quarto, quia subditus tenetur obedire Prælato præcipienti iuxta probabilem opinionẽ, de honestate actus, & si subditus probabiliter iudicet id, quod præcipit Prælatus, esse contra legem Dei, tenetur deponere propriam conscientiam, & obedire Prælato, vt tenet iste Auth. lib. 3. quæst. 14. & in Appendice quæst. 5. & tamen contingere potest, quod sententia Prælati in re sit falsa, & opinio subditi sit vera; in quo casu subditus exercet actum virtutis obedientiæ ex conscientia erronea invincibili; nam si non esset actus virtutis obedientiæ per prudentiam regulatus, sed permaneret indifferens in individuo, etiam post præceptum Prælati subditus non teneretur obedire, nam

actus

actus indifferens non eſt materia voti, & ſubditus religioſus ſolum ratione voti tenetur Prælato obedire.

Quinto, quia peccatori fingenti paupertatem, & eleemoſynam poſtulanti ad permanendum in peccato non eſt danda eleemoſyna iuxta illud Eccleſ. 12. *Da bono, & non recipias peccatorem*: & docet D. Thom. 2. 2. quæſt. 31. art. 2. ad 2. & quæſt. 32. art. 9. ad 1. Et D. Aug. in Pſal. 102. ad illa verba: *Faciens miſericordias Dominus*; & tamen ſi huiuſmodi paupertatem fingenti aliquis bona fide tribuat eleemoſynam, digne, & laudabiliter, & tenebitur, ſi apprehendat ipſum eſſe in gravi, aut extrema neceſsitate, proùt ab ipſo fingitur; alias fideles, ne perderent meritum eleemoſynæ, tenerẽtur prius inquirere, & examinare vitam, & mores pauperum; quod tamen licitũ non eſſe, ſed pertinere ad vanam curioſitatem docet Chryſoſt ſerm. *Ne ſcrutemur pauperes curioſè*. Hom. 34. in Geneſ. homil. 37. ad populum Conc. 2. de Mendico Lazaro, & ſerm. de eleemoſyna, & Collat. in SS. poſt Epiſt. 1. ad Corinthios vbi circa finem ait: *Et Vnde hoc liquet, quod ſiuè bonis, ſiuè malis dederimus, mercedem accepturi ſumus? hinc ſcilicèt, quod ipſe Chriſtus iuſsit nos, Vt oremus pro infectantibus, & calumniantibus nos, Vt ſimiles Patri noſtro, qui in Cœlis eſt, qui ſolẽ ſuum oriri promittit ſuper bonos, & malos, & pluit ſuper iuſtos, & iniuſtos, &c. Sic tu fac, ne ſis propterea curioſè ſolicitus, nam ſi Vitas hominum diſcuſuri ſumus, nullius Vnquam miſerebimur, & intempeſtiua hac curioſitate perperditi abſque fructu, & deſtituti omni alimento permanebimus: Magnum iterum laborem fruſtra in caſum ſubeuntes. Et propterea obſecro, Vt intempeſtiua hac curioſitate omiſſa, indigentibus omnibus detur.* Et idem docet S. Auguſtinus loco citato, & lib. 5. de Hereſibus. S. Ambroſius in lib. de Nabu. cap. 8. Nazianzenus Oratio 10. & 19. Cyprianus lib 5. ad Chirynum cap. 1. Hieronymus in Galatas 6. ad illa verba, *ergo dum tempus habemus*. Et D. Bernardus Epiſt. 12. Quod SS. PP. ſuadent exemplo Abrahę, & Loth, qui omnes hoſpitio in diſcriminatim abſque proprio examine recipiebant, & propter hoc meruerunt hoſpitio recipere Angelos. Sed iuxta huius moderni ſententiam dicendum eſſet, quod Abraham, Loth, S. Martinus, S. Gregorius, & plures alij SS. non bene, nec prudenter egerunt, nec meruerunt tribuentes eleemoſynam, & hoſpitium Chriſto, & Angelis apparentibus in forma pauperum, cum operati ſint ex conſcientia erronea, & invincibili, exiſtimãtes, quòd præbebant hoſpitium, & eleemoſynam vere indigentibus, in quo decepti ſunt, cum Chriſtus, & Angeli non indigerent hoſpitio, & alimento, & ita ipſi nihil meruerunt, nec exercuerunt actum miſericordiæ; quod tamẽ abſque ſcandalo, & piarum aurium offenſione dici non poteſt; ergo.

Sexto probatur. Quia pie, & laudabiliter fideles, & vniverſa Eccleſia orat pro omnibus vivis, & fidelibus defunctis; offertque Miſſas, & ſacrificia, vt Deus ipſis tribuat gloriam ſempiternam, & non ſolũ pro omnibus in communi, ſed etiam pro omnibus in particulari, numeratis perſonis in Canone Miſſæ, & in alijs orationibus, & Sacerdotes ex iuſtitia tenentur applicare ſacrificia ſecundum intentionem elargientium eleemoſynam, vel ſtipendium, & tamen plures, pro quibus hæc ſacrificia offeruntur, vel ſunt in Cęlo, vel in inferno, & ſi ſunt vivi, ſunt reprobi, & pręſciti, pro quibus non liceret orare poſtulando ipſis æternam beatitudinem, ſi hoc nobis certo conſtaret; nam vt ait D. Auguſtinus lib. 21. *de Ciuitate Dei* cap. 24. *Si ſciret Eccleſia de aliquo eſſe reprobum, non magis oraret pro illo, quam pro his, qui ſunt in inferno.* Et ſimiliter ſerm. 17. *de Verbis Apoſtoli* ait, *quod iniuriam facit Martyri, qui orat pro Martyre.* Vnde ratione ignorantiæ invincibilis piè, & laudabiliter oramus pro omnibus abſque vlla exceptione, niſi alias certo ſciamus, quod ſunt reprobi, vel nõ ſunt in purgatorio. Vnde D. Thom. 2. 2. quæſt. 83. art. 7. ad 3. ait orantes pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, ſed pro quibuſdam exaudiuntur, pro prædeſtinatis, non autem pro præſcitis ad mortem, ſicut etiam quando fratres corrigimus, effectum habet in prædeſtinatis, nõ in reprobis, ſecundum illud Eccleſiaſtici cap. 7. *Nemo poteſt corrigere, quẽ Deus deſpexerit.* Et ideò ſicut nulli, quandiù vivit ſubtrahendum eſt correctionis beneficium, quia non poſſumus prædeſtinatos diſtinguere à reprobis, vt Auguſti-

nus

nus dicit in lib.de *Correctione, & gratia* cap.15 ita nulli denegandum eſt oratio nis ſuffragium. Vbi nobis adeſt exẽplum correctionis fraternæ reſpectu reprobi, quæ ratione ignorantiæ invincibilis eſt actus charitatis, ſicut etiam orare pro omnibus abſque vlla exceptione eſt actus charitatis, vt cum Chryſoſtomo dicit ibi D. Thom. in corpore artic. & ad 2. vbi ait contingere quandoque, quod oratio pro alio facta non impetret propter impedimentum, quod eſt ex parte eius, pro quo funditur, *nihilominus tamẽ oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat ſecundum Pſalm.* 34. *Oratio mea in ſinu meo convertetur.* Gloſſa, id eſt, *& ſi non alijs proſit, ego tamen non ſum fraudatus mercede mea.*

Quod etiam confirmari poteſt exemplo ipſorum reproborum, qui dum ignorant invincibiliter ſuam reprobationem, honeſte, & laudabiliter ſperant ſuam beatitudinem, & ipſam à Deo petunt; quam tamen nec ſperare, nec petere poſſent, ſi certo per revelationem ſcirent ſuã damnationem, vt tenet communior ſententia in tractatu de ſpe. Et ſimiliter in tractatu de Matrimonio omnes fatentur, quod coniuges ignorantes invincibiliter nullitatem occultam matrimonij honeſte, & licite poſſunt petere, & reddere debitum, imò ex præcepto iuſtitię tenẽtur reddere debitum, quod ſi faciant ex præcepto charitatis, vel ex motivo charitatis, merebuntur præmium æternum, ſicut in communi omnium ſententia Iacob meruit accedendo ad non ſuam, & innumera alia ſunt exempla in materia morali. Ex quibus conſtat debere concedi legem divinam dirigentem hominem ſuppoſita ignorantia invincibili, & naturali, & per conformitatem ad talem legem actus ille redditur bonus moraliter, quia alias ſecluſſa ignorantia invincibili, eſſ lege prohibitus, & eſſet malus moraliter, qua ratione ſuppoſita tali ignorantia invincibili dicitur malus materialiter, nõ vero quia hæc malitia materialis ſit formaliter mala aut vicict bonitatem moralem, quæ tali actui ex fine, vel alio capite poſsit provenire.

1280 Secundo probatur concluſio ratione. Quia ille actus eſt bonus moraliter, & laudabilis, qui ex proprio obiecto non habet moralem malitiam, & alias ſit bona intentione propter bonum finem, & motivum, quia ipſa bonitas finis reddit bonum obiectum & medium, vnde D Thom. 2.2. quæſt. 29. art. 7. ad 1. ait, quod intentio eſt cauſa volendi, ordo ad finem accipitur, vt quædam ratio bonitatis in obiecto, vt conſtat in actibus, ſecundum ſpeciẽ indifferentibus, qui, ſi fiant propter bonum finem, reddũtur boni moraliter; ſed actus prohibiti, qui fiunt ex ignorantia invincibili, vel ex conſcientia invincibiliter errante, non habent formalem malitiam ex obiecto, nam licet obiectum in ſe, & in re ſit malum, & contra legem, non tamen cognoſcitur, nec proponitur voluntati eius malitia, & ita actus non attingit malitiam obiecti, quæ ita materialiter eſt in obiecto, ac ſi in re non eſſet, & ita modernus iſte fatetur, quod iſte actus nõ eſt peccatum, cum excuſetur ratione invincibilis ignorantiæ, ſed permanet indifferens in individuo: ergo ſi fiat ex bona intentione, & fine, erit poſitive bonus moraliter bonitate deſumpta non ex obiecto, ſed ex fine & motivo, ſicut contingit in actibus indifferentibus, quĩ ab ſcrupuloſis inculpabiliter exiſtimantur præcipi à Deo, & fiunt ab ipſis ex motivo obedientię, & charitatis, & ita ſunt boni, & meritorij.

Maximè laborat iſte Modernus in reddenda ſolutione ad argumentum iſtud, & nihil intelligibile adducit. Dicit enim, quod in ſcrupuloſo iudicante bonum actũ ex ſe indifferentem adeſt iudicium verum, quo iudicat talem actum non eſſe malũ, & error eſt, quia poſitive iudicat eſſe bonum, & bonitas nõ reſultat in actum voluntatis ex eo errore, ſed ex iudicio vero, quo iudicat elevationem feſtucæ nõ eſſe malam, & inſuper additur bonũ motivum, & verum. In eo vero, qui iudicat malum eſſe bonum, vtrumque iudicium tàm de bonitate, quàm de non malitia obiecti eſt falſum, & ita nequit bonitas redundare in actum voluntatis.

Hæc tamen ſolutio eſt inſufficiens. Primo, Quia bonitas convenit actui ex ſe indifferenti ratione iudicij proponentis obiectum indifferens vt bonum, non vero ex iudicio proponente tale obiectum, vt non malum, nam bonitas actus ſumitur ex bonitate obiecti cognita, & propoſita volun-

voluntati,& bonitas talis obiecti nõ proponitur per ſecundum iudicium negativum,ſed per primum affirmativum; ſed quamvis tale iudicium affirmativum ſit ſpeculative falſum, ſufficiens tamen eſt, vt actus ex ſe indifferens evadat bonus, vt concedit prædictus Author: ergo idẽ dicendũ eſt de iudicio inculpabili proponente obiectum prohibitum vt bonũ. Secundo,quia dum proponitur obiectũ prohibitum vt bonum ratione invincibilis ignorantiæ prohibitionis, iudicat talem actum non eſſe culpam, & peccatum, nec malum formaliter; ſed hoc iudicium verum eſt, cum ignorãtia invincibilis excuſet à culpa, & peccato: ergo etiam in vi talis iudicij veri, & finis, vel motivi boni poterit reſultare bonitas moralis in actum per legẽ prohibitum, ſtante ignorantia invincibili prohibitionis.

Tertio probatur,& cõfirmatur ratione D. Thomæ quodlibet. 3. art. 7. quia actus malus non ſumit bonitatem,& malitiam ex obiecto in re exiſtente, ſed ex obiecto vt exiſtente in apprehenſione,& cognitione hominis,quia actus non ſpecificatur ab obiecto materiali, ſed à formali, & obiectum formale actus humani non eſt bonum in re, ſed bonum apprehenſum, & cognitum, vnde bonitas, & malitia obiecti incognita operanti ab ipſo non amatur,nec ipſi eſt voluntaria, & conſequenter nequit actui humano tribuere bonitatem, aut malitiam; ſed qui invincibiliter iudicat obiectum prohibitum eſſe bonum in ordine ad bonum motivum,& finem, habet obiectum formale bonum,quamvis in re,& materialiter ſit malum, ſicut è converſo qui iudicat obiectum bonum in re eſſe malum, & prohibitum habet obiectum formale malũ, & eius proſequutio eſt mala moraliter, vt omnes fatentur: ergo iudicans invincibiliter obiectum in re prohibitum eſſe bonum,ipſum proſequitur actu bono, & honeſto. Et D. Thom. eodem modo loquitur tàm de malo, quàm de bono moraliter,& meritorio, nã verba eius ſunt, *quod cum actus recipiat ſpeciem ab obiecto, non recipit ſpeciem ab eo ſecundum materiam obiecti, ſed ſecũdum rationem formalem obiecti, ſicut viſio lapidis non recipit ſpeciem a lapide, ſed à colorato, quod eſt per ſe obiectum viſus: omnis enim actus humanus habet rationem peccati, vel meriti, inquantum eſt voluntarius, obiectum autẽ voluntatis ſecundum propriam rationem eſt bonum apprehenſum, & ideò actus humanus iudicatur virtuoſus, vel vicioſus ſecundum bonum apprehenſum, in quod per ſe fertur voluntas, & non ſecundum materiale obiectum actus.* In quibus verbis eodem modo loquitur de actu virtuoſo, & vicioſo, vel de peccato,& merito.

Sed dices,quod etiam errans vincibiliter tẽdit in obiectum errans in apprehenſione; & tamen actus non eſt bonus, ſed malus moraliter, vt patet in perſequentibus Apoſtolos, qui exiſtimabant ſe in hoc obſequium prçſtare Deo, vt dicitur Ioannis cap. 16. ergo vt actus ſit bonus moraliter non ſufficit,quod obiectum in eſſe obiecti apprehenſi,& cogniti ſit bonum,ſed vlterius requiritur, quod in re ſit bonum,& non prohibitum.

Reſpondetur,quod obiectum actus honeſti non eſt præcisè bonum abſolutè, ſed bonum bene,& ſtudioſè proſequendũ, aut exequendum,nam bonum male, & negligenter exequendum non eſt bonum ſimpliciter, & abſolutè, ſed potiùs malũ ex defectu modi debiti. Errantes vincibiliter tendunt ad bonum apprehenſum v.g. ad obſequium Dei, non vt bene, & ſtudioſè exequendum, ſed potiùs vt male,& negligenter exequendum, quia nõ adhibere ſtudium, aut diligentiam debitam,vt ſciant,an id, quod intendũt facere,ſit vere obſequium Dei,eſt defectus culpabilis: & ita per affectum non intẽdunt ad bonum formaliter,ſed potiùs ad malum apparenter bonum, & conſequẽter talis affectus volũtatis eſt peccatum, ſicut & ignorãtia vincibilis, ex qua procedit. Qui vero in re tendunt ad obiectũ in re malum,& prohibitum, apprehenſum tamen vt bonum per ignorantiam invincibilem,tendunt formaliter ad bonum apprehenſum vt bene, & ſtudioſè exequendum, cum adhibeant debitam diligentiam ad cognoſcendam bonitatem,aut malitiam obiecti, & ipſum cognoſcunt vt bonum modo humano poſsibili,quod ſufficit, vt obiectum formale actus voluntatis ſit moraliter bonum: & conſequenter vt actus ſit honeſtus, & veræ virtutis,nam vt ait D. Thom. 2. 2. quæſt. 51. art. 1. ad 2. *Virtus humana eſt*

perfe-

perfectio secundum modum hominis, qui nō potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, & præcipuè in agibilibus, quæ sunt contingentia. Vnde sufficit, quod iustus modo humano iudicet obiectum apprehēsum esse bonum moraliter, quamvis materialiter, & in re sit malum prohibitum, nam tale iudicium est practicum, & habet veritatem practicam, quamvis supponat falsum iudicium speculativè, vt infra dicemus.

1281 Quarto probatur. Quia sicut lex æterna est prima regula, & mensura bonitatis moralis, vt ait D. Thom. 1. 2. quæst. 19. artic. 4. ita etiam divina voluntas est prima regula bonitatis moralis, vt ibi D. Thom. ait articulo 9. sed hoc non obstante, potest dari actus bonus moraliter, non conformis divinæ legi ratione ignorantiæ invincibilis: ergo. Prob. Min. ex D. Th. ibi art. 10. Licèt voluntas humana, vt sit bona, debeat cōformari divinæ volūtati in volito formali, quod est finis, & motivum rectæ intentionis, ita vt omnia velit, & operetur saltem virtualiter propter Deum vltimum finem, sicut Deus omnia operatur propter se ipsum; non tamen requiritur, vt conformetur divinæ volūtati in volito materiali, quod Deus vult, nam etiam si Deus vellit damnare Petrū, aut quod pater eius moriatur, non ideò Petrus tenetur velle suam damnationē, aut mortem patris, sed honestè, & laudabiliter vult suam salvationem, & vitam sui patris, quia tamen Deus vult ista sub ratione iustitiæ, sufficit circa talia, quod homo velit iustitiam Dei, & ordinē naturæ servari, vt ibi ait D. Thom. ad 2. & D. Augustinus in Enchyrid cap. 101. Hoc autem provenit ratione ignorantiæ invincibilis divinæ voluntatis, & ita David benè fecit intendens ædificare templum Domino, antequam sciret divinam volūtatem contrariam, vt dicitur 3. Reg. cap. 8. sed postquam ipsam cognovit, mortaliter peccaret, si viterius ad templū ædificandum procederet. Et ratio est, quia de ratione regulę, & mensuræ est esse cognitam, nam *mensura est, qua quantitas rei cognoscitur, & regula est, qua fit, & cognoscitur rectitudo quantitatis*, & per ignotum nequit aliquid cognosci. Vnde D. Thom. ibi in primo argumēto arguit ad probandum divinam voluntatem nō esse regulam humanorum actum; quia à nobis ignoratur voluntas Dei. Et respōdet ad primum, quod volitum divinum secundum rationem communem, quale sit, scire possumus, scimus enim, quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni, & ideò quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntatis divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus, quid Deus velit, & quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ. In statu tamen gloriæ omnes videbimus in singulis, quę pertinēt ad ordinem eorum, quę Deus circa hoc vult, & ideo non solum formaliter, sed etiam materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Vnde divina voluntas, & lex æterna à nobis invincibiliter ignorata in actu secundo non est regula, aut mensura moralitatis actus humani, & idem est, ac si nō esset. Vnde sicut in casu, quo non esset lex, aut divina voluntas in cōtrarium, qui vellet aliquid propter finem honestum, benefaceret, ita etiam benè facit, quamvis adsit lex divina, aut eius divina voluntas in contrarium, dum invincibiliter ignoratur. Et ratio huius est, quia licèt nostra voluntas non conformetur divinæ volūtati in re volita, vel in genere causæ formalis, conformatur tamen cum ipsa in genere causę efficientis, quantū ad hoc, quod homo vult, non quod Deus vult, sed quod Deus vult ipsum velle, & Deus vult, quod filius non velit mortē patris, quamvis Deus ipsam velit. Et similiter vult, quod honoret illum, quem bona fide credit esse suum Patrem, & adoret hostiam, quam bona fide existimat esse consecratam, nam Deus vult, quod homo velit id, ad quod tribuit ipsi inclinationem consequentem naturam, aut apprehensionem particularem huius rei, nam inclinationem hanc habet homo à Deo, sicut à causa efficienti: & ita vult Deus, quod secundum ipsam homo operetur. Sicut homo existimans aliquē esse suum Patrem naturaliter inclinatur ad ipsum honorandum, & fideles ratione gratiæ, & virtutum infusarum inclinātur ad adorandam hostiam, quam existimant consecratam, & ita faciunt, quod Deus vult, ipsos facere, & conformantur divi-

divinæ voluntati in genere cauſæ efficientis. Nec mirabile eſt, quod gratia, & virtutes inclinent ad actus procedentes ex iudicio erroneo ſpeculativo, cum ipſa charitas ſæpius inclinet ad iudicium falſum de bonitate proximi, iudicando ſcilicèt, quod id, quod facit proximus, procedit ex recto fine, & ex recta intentione, *quia dubia ſunt in meliorem partem interpretanda*; quamvis contingat, quod ita iudicans ſæpius fallatur, vt docet D. Thom. 2.2. quæſt. 60. artic. 4. Et licèt aliqui exiſtimèt, quod ſufficit in huiuſmodi dubijs ſuſpendere iudicium, oppoſitū tamen docet D. Tho. & aliquando peccabit iudicium ſuſpendens, nam ſi dubito, an Sacerdos celebrans habeat intentionem conſecrandi, quia vidi ipſum priùs comedentem, debeo iudicare, quod habet prædictam intentionem cōſecrandi, & ideò debeo adorare hoſtiā, quam elevat. Cum ergo charitas inclinet ad bene iudicandum de proximo, & quamvis iudiciū ſit falſum, tenetur quis bene iudicare, quid mirum, quod inclinet ad actus voluntatis ſupponentes iudicium erroneum invincibile? Quod amplius conſtabit ex ſolutione argumentorum.

1282 Ex dictis ſequitur modernum iſtum rectā morum doctrinam tradere conantem deficiſſe in primis principijs doctrinæ rectæ moralis, dum in rebus vtrimque probabilibus aſſerit regulam, & menſuram bonitatis moralis eſſe opinionem, non probabilem, aut probabiliorem, ſed opinionem veram, ſumpta veritate ab eo, quod res eſt, vel non eſt; quia exiſtimat, quod quamvis opinio ſit probabilior, ſi tamen in re ſit falſa, non ſufficit, vt actus ipſa regulatus ſit bonus moraliter, quamvis ſufficiat ad ipſum à peccato excuſandum; quia opinio ſaltim probabilior cauſat invincibilem ignorantiam veritatis. Sed doctrina vera eſt, quod opinio ita probabilis, vt ſufficiat cauſare ignorantiam invincibilem, & inculpabilem veritatis, ſufficit ad excuſandum à peccato, & ad operandum bene, & meritoriè, dum tamen iuſtus operetur ex recto motivo, & intentione, & cum cęteris cōditionibus requiſitis ad meritum. Et aſſignare pro regula veritatis opinionem veram in rebus probabilibus eſt aſſignare regulam, & menſuram non ſolum ignotam, ſed etiam incognoſcibilem, cum in materijs probabilibus nullus cognoſcere poſsit certo evidenter, ſed ſolum probabiliter, quæ ſit opinio vera, quia ſi hoc cognoſceretur, opinio oppoſita probabilis non eſſet apud cognoſcentem evidenter veritatem oppoſitam. Et cum veritas non cognoſcatur certo, & evidēter, ſed ſolum probabiliter, quilibet formidare poteſt, an oppoſitum ſit verum, & nequit certo cognoſcere, quæ opinio ſit vera in re, niſi propter vanitatem, & captandam auram popularem velit quis defendere vt veram opinionem, quam in re iudicat falſam. Deſignare autem in recta doctrina morum regulam bonitatis omninò occultam, & ignoſcibilem eſt capitis delirium, cum aſſignetur regula, & menſura, qua nullus vti poſsit, quia nullus vti poteſt regula, & menſura, quam non cognoſcit, & qua dirigi nō poſsit ad bene operandum, & qua cognoſcere nō poſsit, an bene, vel male operetur: vnde tota hęc doctrina huius moderni eſt inutilis ad mores, ac ſi daretur liber neſcienti legere.

Proponuntur, & ſoluuntur argumenta.

1283 SED cōtra primo arguitur, quia D. Thom. 1.2. quæſt. 19. artic. 5. inquirit: *Vtrùm Voluntas diſcordans à ratione erranti ſit mala?* Et affirmat. Et artic. 6. ſequenti inquirit *Vtrum Voluntas concordans rationi erranti ſit bona?* Et negat: ergo licèt conſciētia erronea ſufficiat ad excuſandum à peccato, non vero vt actus ex ipſa procedens ſit bonus, & meritorius. Antecedēs probatur, quia D. Thom. in primo argumento ſic ait: *Videtur, quod Voluntas concordans rationi erranti ſit bona, ſicut enim Voluntas diſcordans à ratione erranti tendit in id, quod ratio iudicat malum, ita Voluntas concordans rationi tendit in id, quod ratio iudicat bonum; ſed Voluntas diſcordās à ratione etiam errante eſt mala: ergo Voluntas concordans rationi erranti eſt bona.* Secundo arguit ſic: *Voluntas concordans præcepto Dei, & legi æternæ ſemper eſt bona; ſed lex æterna, & præceptum Dei proponitur nobis per apprehenſionem rationis etiam errantis: ergo Voluntas concordans etiam rationi erranti eſt bona.* Et propoſito alio argumento, reſpondet quæſtionem iſtam eādem eſſe cum illa,

vtrum

vtrum conſcientia erronea excuſet,quia de ratione errante diſputando ſolum quęſtio eſſe poteſt de excuſato, vel non excuſato. Id circo in eodem corpore diſtinguendo errorem in voluntarium ſaltem indirecte,& involũtarium totaliter, ex quæſt 6.art 8. concludit errorem rationis aliquomodo voluntarium non excuſare totaliter : at involuntarium etiam indirectè excuſare,& totum corpus articuli eſt de excuſare, vel non excuſare; nihil autem de bonitate morali actus: ergo.

Quo ſuppoſito ad primum dicendum ait : *Quod ſicut D. Dionyſius dicit cap.4.de diuinis nominibus bonum cauſatur ex integra cauſa, malum autem ex ſingularibus defectibus, & ideò ad hoc, quod dicatur malum id, in quo fertur voluntas, ſufficit, ſiuè quod ſecundum ſuam naturam ſit malum, ſiuè quòd apprehendatur vt malum ; ſed ad hoc, quod ſit bonum requiritur, quod vtroque modo ſit bonum. Hæc S. Doctor.* Vnde iuxta omnes ad malũ ſufficit mala facere ex quocumque fine,ad bonum nõ ſufficit bona facere,niſi fiãt fine bono. Ad 2. dicendũ ait: *Quod lex æterna errare non poteſt, ſed ratio humana poteſt errare, & ideò voluntas concordans rationi humanæ nõ ſemper eſt recta,nec ſemper eſt concordans legi æternæ.* Hæc S.Doctor; bonum autem eſt rectum,& voluntas bona eſt voluntas recta,vt patet, & ideò pro æquivalenti poſuit non rectam.

Confirm. hoc ex eodem D. Thom. quæſt. 27. de veritate artic.4.vbi inquirit vtrum conſcientia erronea liget, & in concluſione ait : *Dicendum, quod circa hoc ſunt diuerſæ opiniones,quidam enim dicunt,quod cõſcientia poteſt errare, vel in his, quæ ſunt per ſe mala, vel in indifferentibus : conſcientia ergo erronea in his,quæ ſunt per ſe mala non ligat, in his vero, quæ indifferentia ſunt,ligat.* Et ſubdit hoc documentũ: *Sed qui hoc dicunt non videntur intelligere,quid ſit conſcientiam ligare ; ſecundum hoc enim conſcientiam ligare dicitur, quod aliquis, niſi conſcietiam impleat,peccatum incurrat,non autem hoc modo,quod aliquis implens recte faciat* : intelligẽtia ergo eſt quæſtionis in cõformitate cũ ratione,aut cõſcientia errante quærere, & intellegere recte factum, & recte facere, ſed ſolũ poteſt eſſe quæſtio de excuſatione,vel nõ excuſatione,ideòque nulla eſt quæſtio,an conſcientia erronea ſufficiat ad honeſtatem moralem, ſed ſolum eſt quæſtio an conſcientia erronea excuſſet? Eadem autem quæſtio eſt de ratione errante, & de conſcientia erronea,vt teſtatur D. Tho. ergo de ratione errante ſolum intelligi poteſt,quod excuſſet,nõ autem,quod voluntatem,& operationem reddat rectam & honeſtam.

Reſp. neg. Antec.& prob.reſp. mentem D.Thomæ eſſe clariſsimam.Cum enim dicat, quod iſta quæſtio *Vtrũ voluntas concordans rationi erranti ſit bona,eadem eſt cũ illa quæſtione vtrum conſcientia erronea excuſſet*; clarè docet, quod eadem eſt reſolutio,& reſponſio vtriuſque, & quod dicitur ad vnam, dicendũ eſt ad aliam, quæ non eſt alia in re,ſed ſolũ in vocibus. Et cum D. Th.reſpondeat ad ſecundã cum diſtinctione, quod ſcilicèt conſciẽtia erronea involuntaria excuſat,voluntaria vero, & vincibilis nõ excuſſat,ſatis expreſsit volentibus intelligere,quod cũ eadem diſtinctione reſpondendum eſt ad primũ, quod ſcilicèt voluntas concordãs rationi erranti involuntariè, aut invincibiliter eſt bona;concordans vero rationi erranti voluntariè, & vincibiliter non eſt bona. Quod ita clarum eſt,quod D.Th. reſpondens ſecundæ quæſtioni nihil dicit expreſsè ad primã, quã proponit in titulo art.brevitatis cauſa, quia non potuit venire in mentẽ D.Th. quod haberet lectorem ita ſtultũ, vt intellecta idẽtitate quæſtionis, exiſtimaret reſolutionẽ,aut reſpõſionem futuram eſſe diverſam, ſicut iſte modernus exiſtimat diverſimodè reſpondens dictis quæſtionibus dicens,quod voluntas cõcordans rationi erranti numquã eſt bona licèt cõſcientia erronea aliquando excuſſet, ſed cum excuſſat,actus nõ eſt bonus,nec malus,ſed permanet neuter, & indifferens. Cũ aute D.Th.neget actũ neutrũ,& indifferentẽ in individuo quæſt. 18. art.9. ſuppoſito,quod non detur talis actus indifferens in individuo, dicit prædictas quæſtiones eſſe idẽticas,nã ſi ſupponatur ſententia Scoti concedentis actus indifferentes in individuo,quæſtiones prædictæ non ſunt idemticæ. Et quamvis aliqui Thomiſtæ,vt ſunt PP Salmantic.diſput 6.de bonitate,& malitia nn. 26. exiſtimant poſſe dari actum indifferentem

in

in individuo, non tamen per se; sed per accidens, eo quod existimant cum Scoto non esse obligationem referendi actū ex specie indifferentem in bonum finem, consequenter loquendo dicendum est D. Thom. solum asserere idemtitatem inter prędictas quæstiones per se loquendo, non vero loquendo per accidens. Sed isti Thomistæ in casu nostrę quæstionis, quo aliquis elicit aliquem actum ex ignorantia invincibili propter finem, & motivum honestum, dicunt talem actum non esse indifferentem, sed positivè bonum, & honestum moraliter, vt ibi tenent PP. Salmanticenses quæst. 19. artic. 6. in tractat. de Peccatis disp. 13. num. 85.

Quod autem ait iste modernus; quod scilicet de ratione erranti disputādo solum quæstio esse potest de excusato, vel non excusato, non vero de eo, quod reddat voluntatem rectam, vel operationem bonam moraliter, satis manifestat eius ignorantiam, & negligentiam in libris legendis. Quamvis enim aliqui, vt rem apud omnes receptam potiùs supponāt, quam disputent, quod actus concordans rationi invincibiliter erranti, si fiat propter finem honestum, est bonus moraliter; plures tamen à P. Oviedo, & à nobis supra relati hoc exprofesso disputant contra Martinum de Magistris: & ita dicere, quod non potest esse quęstio de eo, quod videmus in libris, & quęstionibus disputari, crassissima est ignorantia in prædicto Authore conante tradere rectam doctrinam morum.

Solutio Div. Thomæ ad primum aliquam videtur habere difficultatem, sed suppositā solutione D. Thomæ in corpore articuli, facile solvitur, advertendo, quod argumentum à paritate dupliciter solvitur à Div. Thoma, & cæteris Theologis primo negando Consequentiam absque vlla dist. Antecedentis, & Consequentis, quamvis posset adhiberi, & reddendo rationem disparitatis: & ita respondet D. Tho. reddendo disparitatem inter bonum, quod procedit ex integra causa, & malum, quod procedit ex singularibus defectibus. Quæ differentia sufficit, quod teneat in aliqua voluntate concordante cum ratione errante voluntariè, & vincibiliter, quia argumentum absque vlla dist. infert: *Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona*, quod vniversaliter, & doctrinaliter intellectum est falsum.

Secundo solvitur argumentum à paritate distinguendo consequens, & ita posset respondere D. Tho. illud concedendo de volūtate concordante rationi erranti voluntarie, & negando de voluntate cōcordāte rationi erranti involuntarie, & invincibiliter: qua distinctione vtitur in conclusione articuli. Sed D. Th. omisit hāc solutionē, quia facile deducitur ex corpore articuli, & in summa Theologiæ brevitati consulebat. Sed in quęst. 16. *de malo* art. 6. ad 11. vbi ponit simile argumentum, vtroque modo respondet ibi: *Ad 11. dicendum, quod secundum Dionysiū cap. 4. de diuinis nominibus bonum causatur ex tota, & integra causa, malum autē ex singularibus defectibus, & ideò plura requiruntur ad bonum, quā ad malū: vnde non sequitur, si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis.* En primam solutionē per negationē consequentiæ illis verbis *vnde non sequitur, &c.* nihil curando de veritate Anteced. & Conseq. Sed statim adhibet secundā solutionē dicens: *Quāvis etiā dici posset, quod appetitus posset esse rectus aliqua falsa cognitione præcedēti, puta cum aliquis exhibet honorem paternū ei, quē falso putat patrem: & similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate practicæ cognitionis.*

Solutio autem D. Tho. ad primū nobis favet, nā dicens, quod voluntas concordans rationi humanæ non est semper recta, nec semper est cōcordās legi æternæ, supponit, quod aliquando est recta, & concordans legi æternę, etiam si conscientia sit invincibiliter errans. Nam suppositā ignorantia invincibili, lex æterna dictat aliquos actus esse efficiendos, qui seclusa ignorantia invincibili sunt prohibiti lege æterna, vt patet in exemplis supra adductis, & tunc tales actus concordantes rationi humanæ invincibiliter erranti etiam concordant legi æternę.

Ad confirmationem respondetur non esse ad propositum, nam verissimum est, quod ideò conscientia ligat, quia nisi aliquis conscientiam impleat, peccatum incurrit, vt ait Div. Thomas. Sed nunc non agimus de conscientia ligante, sed de conscientia invincibiliter errante, & excusante, per quam, si fiat actus, non solum nō est peccatum, sed est positivè bonus, & meritorius, si fiat cum cæteris conditionibus requisitis. Et dicere, quod nulla est quæstio de hoc, evidenter falsum ostenditur legendo libros, in quibus hæc quæstio disputatur.

Sed instat. Nam si quis diceret conscientiam erroneam facere operationem, vel voluntatem bonam, diceret conscientiam erroneam facere voluntatem rectam, nā omne bonum est rectum; hoc autem esset dicere conscientiam erroneam esse rectam, nam implicatorium est aliquid fieri rectum per conformitatem ad non rectum, sicut fieri rectam lineam per conformitatem ad non rectam regulam, sed curvam, & tortuosam, & rursus, quia dictamen conforme appetitui recto priori, vel sequenti est rectum: ergo dicere voluntatem conformem cōscientiæ erroneæ per conformitatem ad ipsam esse rectam est dicere conscientiam erroneam esse rectam. Hoc autem est conscientiam non rectam esse rectā, & erroneam non esse erroneam: ergo velle intendere, vel intelligere voluntatem per conformitatem ad conscientiam erroneam esse rectam est terminos non intellige. At idem est de ratione errante, vt liquet, & ex ratione errāti semper resultat conscientia erronea: ergo de ratione errante solum erit quæstio, an liget, id est, an nisi eam quis sequatur, incurrat peccatum, non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat, vt inquit S. Doctor.

Respondetur, quod conscientia erronea immediatè non facit operationem bonam, nec rectam, sed mediante iudicio vero, & recto prudentiæ & per conformitatem ad ipsum redditur actus voluntatis bonus, & rectus: qui enim bona fide orat pro defuncto Beato, aut damnato, duplex habet iudiciū alterū, quo existimat, & præsumit esse in purgatorio, quod iudiciū est falsum: alterū, quo iudicat bonū esse orare pro tali defuncto, de quo nescit certo, vbi sit, sed existimat esse in purgatorio, & hoc iudiciū est verū practicè saltim, & per hoc iudiciū verū regulatur voluntas orandi pro tali defuncto. Et idē est de cōiugato reddenti debitū mulieri, quā errore invincibili iudicat esse suā, nam licèt falso iudicet talē mulierem esse suā, vere iudicat reddendum esse debitum huic mulieri; quæ invincibiliter iudicatur propria, & sic de alijs exemplis, & ita conscientia erronea dicitur recta, non immediatè, & ratione sui, sed ratione iudicij recti virtutis prudentiæ immediatè regulantis actum voluntatis.

1284 Secundo arg. omnis bona voluntas regulatur, & dirigitur per prudentiā, vt omnes dicunt in lib. 6. Ethyc. c. 13. & in 3. dist. 36. & 1. 2. q. 58. art. 1. sed illa voluntas in eo, in quo concordat rationi erranti, & falsæ etiam invincibiliter, regulatur, & dirigitur per prudentiam: ergo nulla voluntas in eo, in quo concordat rationi erranti invincibiliter, est bona, & honesta. Minor probatur, quia prudentia nihil falsum dictare potest, nec approbare: ergo voluntas in eo, in quo concordat rationi erranti, & falsæ, non dirigitur per prudentiam, alias prudentia etiam erraret proponendo obiectum, quod proponit ratio, aut conscientia errans. Antecedens probatur, quia prudentia est virtus intellectualis; sed virtus intellectualis nequit falsum dictare, aut habere falsum iudicium, cum virtus intellectualis determinet intellectum ad bonum ipsius, quod est verum, sicut malum intellectus est falsum, & ideo Philosophus 6. Ethyc. cap. 2. & D. Thom. 1. 2. quæst. 37. art. 2. ad 3. dicunt, quod opinio non est virtus, quia per illam homo potest habere iudicium falsum: ergo sicut virtus moralis nequit elicere actum malum, ita prudentia nequit elicere iudicium falsum.

Dices, quod iuxta doctrinam Philosophi 6. Ethyc. cap. 2. & Div. Thomæ ibi, & 1. 2. quæst. 19. art. 3. ad 2. & q. 57. articulo 5. ad 3. Verum intellectus practici aliter accipitur, quam verum intellectus speculativi, nam verum huius accipitur per conformitatem intellectus ad rē, & quia intellectus nō potest intelligi con-

conformari rebus contingentibus, ſed ſolum neceſſarijs, ideò nullus habitus ſpeculativus contingentium eſt intellectualis virtus, ſed ſolum eſt circa neceſſaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum, ſcilicèt ad rectam intentionem finis, quæ quidem conformitas in neceſſarijs locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt, ſed ſolum in contingentibus, quę poſſunt à nobis fieri, ſivè ſint agibilia interiora, ſivè factibilia exteriora: & ideò circa ſola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia. Quam doctrinā repetit Div. Thom. pluribus alijs locis. Quando ergo aliquis bona fide exiſtimat hoſtiam eſſe conſecratam, quæ in re conſecrata non eſt, prudentia dictat, & iudicat eſſe adorandam, hoc iudicium prudentię habet veritatem, non ſpeculativam deſumptam ab eō, quod res eſt, vel non eſt, ſed veritatem practicam per ordinem ad appetitum rectum, vel rectā intentionem præbendi adorationem Euchariſtię Sacramento, nam ex tali intentione procedit, vt effectus ipſius, & cum ipſa conformatur: ac proindè prudentia non errat, quamvis ſuponat falſam exiſtimationem, aut opinionem cōſecrationis talis hoſtię. Et ita eſt virtus intellectus practici, ipſum determinans ad verum practicum, opinio autem eſt perfectio intellectus ſpeculativi: vnde cum aliquando poſsit elicere aſſenſum falſum ſpeculative, non habet rationem virtutis intellectualis.

Sed contra arguitur. Quia dictamen, ſeù iudicium, quod non eſt conforme rei in ſe, non eſt etiam conforme appetitui recto, aut rectę intentioni: ergo non habet veritatem per conformitatem ad talem appetitum, vel intentionem. Antec. probatur. Nam recta intentio vult conſequutionem finis, non per quævis media, ſed per media bona in re, quæ ſunt in re à Deo præcepta, iuxta illud: *Qui diligit me, ſermones meos ſervabit*: & ideò vult non ſolum illa media exequi, quæ ſibi occurrunt bona, & obligatoria, & ea vitare, quæ ſibi occurrunt vt mala, ſed fertur ad bona, & mala re ipſa talia; alioquin intentio illa, vel appetitus ad nullam diligentiam, & conſultationem neceſsitaret: ergo dictamen dicens mendacium pro vita, & religione eſſe bonum, & obligatorium neceſſario diſcordat materialiter ab appetitu recto.

Confirmat. aſigno. Quia appetitus rectus ſolum per accidens, & non per ſe eſt compoſsibilis cum electione medij in re prohibiti, id eſt, ſolum eſt compoſsibilis ex invincibili ignorantia: ergo illa intentio, vel appetitus formaliter, vel virtualiter vult exequi media, quæ re ipſa iuſsit Deus, & vitare, quæ re ipſa prohibuit. Vt patet in ſimili, nam ſi venator maximè diligens filium ſuum, ipſum occidat, exiſtimans eſſe feram, in hoc caſu voluntas occidendi filium ſolum eſt compoſsibilis per accidens ex ignorantia invincibili cum amore filij, non autem per ſe. Et videtur neminem negare poſſe voluntatem occidendi filium diſcordare ab amore filij, quia amor filij non eſt amor ſolum filij exiſtimati talis, ſed amor filij re ipſa talis; ſic autem ſe habet voluntas, & lex Dei re ipſa talis ad diligentes Deum, iuxta illud: *Et lex tua in medio cordis mei*, & ſupra filios illam diligunt diligentes Deum, & iuſti, iuxta illud Pſalm. *Quomodo dilexi legem tuam Domine? tota die meditatio mea eſt*: ergo dictamen, & iudicium dictans aliquid, quod re ipſa eſt contrarium legi Dei, eſt diſentaneum appetitui recto.

Confirmatur ſecundo. Ponamus me expreſsè exequi, vel velle exequi, quæ re ipſa iuſsit Deus, & contingat me errare in aliquo ex ignorantia invincibili, tunc electio iſta ignoratorum compoſsibilis eſt cum illa mea virtuali voluntate; at eſt componibilis ſolum per accidens, & ex ignorantia, dictamen autem dictans aliquid contrarium legi Dei re ipſa manifeſtè diſcordaret à voluntate illa virtuali: ergo compoſsibilitas ſolum per accidens, & ex ignorantia petit repugnantiam, & diſconformitatem per ſe, & ſecundum ſe: ergo nullum dictamen dictans malum tanquam bonum, conſentaneum appetitui recto; ſed ſicut erat materialiter circa res,

ita & sic erat materialiter circa appetitum rectum. Confit 3. Quia electio mali existimati vt boni est involuntaria secundum quid eligenti, & ideò ablata ignorantia iustus tristatur, quia re ipsa operatus est contra legem Dei: ergo electio illa fuit contra aliquam voluntatem hominis iustificati; sed hæc erat appetitus rectus finis: ergo electio mali existimati boni est contra appetitum rectum antecedentè, sicut proiectio mercium in tempestate in mare est secundum quid involuntaria, quia est contra voluntatem antecedentem servandi merces, indeque nascitur tristitia.

Resp. iuxta solutionem datam, & libenter cõcedimus, quod per appetitum rectum intelligimus rectam intentionẽ, quę tendit ad consequendũ finem, non solũ bonũ, sed etiam bene, & prudenter, & studiosè consequendũ per media bona, modo humano cognita, præcedente debita diligentia, & consilio ad inveniendũ, quæ sint media fini intento proportionata, & omnis electio procedens ex huiusmodi recto appetitu, & intentione non solum non est mala, sed etiam positivè est moraliter bona, iuxta illud Matth. cap. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Et Matth. cap. 7. *Arbor bona bonos fructus facit.* Et Matth. cap. 12. *Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bona.* Nam per oculum simplicem, & per arborem bonam, & per thesaurum bonum cordis intelligitur recta intentio consequendi finem bonum, & bene, ex qua quidquid processerit, est bonum, vt explicat D. August. *de Gratia Christi* cap. 20 & serm. 12. *de Verbis Domini*, & serm. 44. *de tẽpore.* Vnde in tract. 3. in 1. epist. Ioannis ait: *Radix intellectus dilectionis, non potest de ista radice, nisi bonum existere; recta autem autem intentio est dilectio charitatis, de qua ait Apostolus.* 1. *Corinthior.* c. 13. *Charitas non agit perperã.* Vnde ex recta intentione charitatis procedere nequit actus, qui sit malus, seù indifferens, sed præcisè actus moraliter bonus. Et ita Chrysostomus homil. 19. imperfecti ait: *Ex proposito bono, etiã quod videtur malum, bonum est, quia propositum bonum excusat malum opus.* Quod intelligitur de bono proposito consequendi bonum, & bene, adhibita debita diligentia ad inveniendum media bona, & proportionata.

Ex quo quidem clarè sequitur, quod stante appetitu recto modo prædicto, & inquisitione, & consilio, quod est actus Eubuliæ virtutis, iudicium, aut dictamen sequutum dictans adorandam esse hostiam, quæ elevatur à Sacerdote, quod iudicium elicitur à Synepsi virtute, est verum practice per conformitatem ad appetitum rectum, scilicèt ad intentionem venerandi Eucharistiæ Sacramentum. Quia vt bene obſervant PP. Salmanticenses 1. 2. quæst. 27. articulo 5. numero 6. hoc iudicium solum dictat conveniens, & bonum esse hic, & nunc in ordine ad finem intentum, & ad eius appetitum rectum adorare hostiam, quæ elevatur in Missa à Sacerdote. Hoc tamen semper verum est, quamvis hostia in re non sit vere consecrata; nam vt probatum est talis actus adorationis procedens ex recta intentione modo prædicto est moraliter bonus, saltem ex fine, & bonitas desumpta ex fine non viciatur ex malitia obiecti, cum eius malitia invincibiliter ignoretur, & nullomodo sit voluntaria huic operanti: & consequenter tale iudicium practicum elicitum à Synepsi, vel prudentia est verum practice per conformitatem ad rectum appetitum, & intentionem, quamvis supponat falsum iudicium speculativum de hostiæ consecratione. Et hæc veritas practica iudicij Synepsis, seù prudentiæ dicitur veritas vitæ, & veritas bonę intentionis, ad distinctionem, veritatis doctrinæ, quæ est veritas speculativa: vnde 1. Ioan. 3. dicitur: *Filioli mei non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate.* Quæ verba exponens Glossa ordinaria ait: *Sed opere, quia si etiam fallimur in dilectione ex humanæ infirmitate, non fallimur in mercede, quia maior est Deus corde nostro, & novit, quo zelo fiant omnia.* In quibus verbis clare docet nostram sententiam, & subdit: *Et veritate, vt simplici intentione beneficia præstemus, non propter iactantiam, vel propter aliquod temporale commodum, sed respectu solius Dei.* Vbi docet Apostol. loqui non de veritate speculativa, sed de veritate practica vitæ, & rectæ intentionis, quę est propria iudicij practici Synepsis, aut prudentiæ.

Sed

Sed propter maiorem intelligentiam obſervandum eſt, quod in re idem eſt dicere veritatem practicam deſumi per conformitatem ad appetitum rectum, vel ad rectam intentionem, ac dicere; quod ſumitur per conformitatem ad inclinationem naturæ, vel gratiæ, vel per conformitatem ad legem æternam, vel ad regulas prudentiæ, quia ipſa inclinatio naturæ ad bonum dicitur lex naturalis participativè, vt ait Div. Thom. 1. 2. quæſt. 91. artic. 2. & 6. & ipſa inclinatio gratiæ, & charitatis dicitur lex nova, & lex gratiæ, vt ibi ait D. Thom. quæſt. 106. artic. 1. Ex inclinatione autem naturę, vel gratiæ procedit rectus appetitus, & recta intentio finis; nam appetitus, vel intentio eſt inclinatio elicita, in qua explicatur inclinatio innata naturæ, vel gratiæ, & ideò ipſe amor charitatis, qui eſt appetitus rectus finis ſupernaturalis dicitur lex gratiæ, & charitatis, vt ibi ait Div. Thom. quæſt. 107. articulo 4. ad 2. & conſequenter iudicium practicum intellectus, quod conformatur appetitui recto, aut rectæ intentioni, etiam conformatur inclinationi naturæ, vel gratiæ, & cum hæc inclinatio participative ſit lex æterna, etiam talis appetitus conformatur legi æternæ, & conſequenter etiam ipſi conformatur iudicium practicum. Quia tamen lex æterna, & inclinatio innata naturæ, vel gratię eſt magis occulta, & nobis manifeſtatur per appetitum rectum, vel rectam intentionem, ideò claritatis gratia dicitur, quod veritas practica prudentiæ ſumitur per conformitatem ad appetitum rectum, vel ad rectam intentionem: & quia recta intentio tendit ad conſequendum finem bonum, & bene, ideò movet ad diligentiam adhibendam, vt inveniantur media bona, & proportionata ad conſequendum finem intentum. Et hæc diligentia nõ debet eſſe æqualis in quacumque materia, ſed maior in materia graviori, & magis periculoſa; minor verò in alijs materijs, & ideò quantitas huius diligentię determinari nõ poteſt regula generali, ſed relinquitur iudicio prudentũ: & ita ſuppoſita recta intentione finis, quam ſupponit prudentia cõmuniter dicitur, quod veritas practica ſumitur per conformitatem ad regulas prudentię: quod in re idem eſt, ac deſumi per conformitatem ad appetitũ rectum, vel ad inclinationem naturæ, aut gratię, vel ad legem æternam. Et ita authores explicantes veritatem prædictam hoc, vel illo modo ex prædictis, in re ipſa cõveniunt, & ſolum differunt in modo explicandi veritatem practicam, prout diſtinguitur à veritate ſpeculativa, quę deſumitur ab eo, quod res eſt, vel non eſt.

Quo ſuppoſito, ad replicam contra ſolutionẽ, nego Antec. & ad probat. reſp. quod appetitus rectus intendit cõſequutionẽ finis per media bona cognita modo humano, adhibita ſufficienti diligentia iuxta regulas prudentiæ, non verò per bona media cognita modo divino, aut Angelico: talis enim appetitus, vel intentio non eſſet recta voluntas, ſed præſumptuoſa excedens humanã facultatẽ, & quia modus humanus cognoſcẽdi veritates ſingulares eſt contingens, & defectibilis, ideò recta intentio nõ tẽdit ad proſequutionem finis per media ſemper in re bona, & à Deo non prohibita, ſed per media apprehenſa vt bona, licet in re prohibita, adhibita prius debita diligentia ad cognoſcendum legem Dei, & volũtatem divinam. Qua ſuppoſita recta intentio movet ad diligendum obiectum, quod in re eſt prohibitum, ſed invincibiliter ignoratur eius prohibitio: & conſequenter recta intentio eſt cauſa talis electionis, & iudicij ipſam regulantis. Cum autem inter cauſam, & effectũ detur proportio, & conformitas, conſequenter tale iudicium, & electio talis medij, quod in re eſt prohibitum, habet conformitatem ad appetitum rectum, & ad rectam intentionem.

Ad primam confirmationem reſpondetur negando Anteced. aliud enim eſt, quod appetitus rectus finis ſolum ex ſuppoſitione ignorantiæ invincibilis ſit cõpoſſibilis cum electione medij, quod in re eſt prohibitum, quod libenter concedimus; aliud verò, quod ſolum per accidẽs, & non per ſe ſit compoſsibilis cum electione talis medij etiam ſuppoſita ignorantia invincibili, & hoc negamus: quia ſuppoſita hac ignorantia appetitus rectus finis eſt cauſa cõſultationis mediorũ iudicij, prudentiæ, & electionis medij, quod eſt in re prohibitũ. Cauſæ autẽ, & effectus ſunt compoſsibiles per ſe, quãvis

verum sit, quod talis effectus non possit provenire à tali causa in quocumque statu, sed solum supposita ignorantia invincibili. Ex hoc autem solum sequitur, quod appetitus rectus finis includat desiderium conditionatum eligendi, & exequendi, quæ re ipsa iussit Deus, & vitandi, quæ Deus prohibuit, quantum fuerit homini moraliter possibile. Sed quia hoc efficere in omni eventu est homini moraliter impossibile, appetitus rectus solum includit efficax, & absolutum propositum eligendi, & exequendi media præconsiliata, quę homo iudicaverit modo humano esse bona, & proportionata fini intento.

Exemplum autem de patre occidente filium non est ad propositum, quia occisio filij in tali casu non procedit ex amore filij, sed ex intentione venandi, & cum intentione venandi, supposita ignorantia, & errore invincibili, solum commitanter, & per accidens componitur occisio filij. Electio vero medij, quod in re est à Deo prohibitum, provenit tanquam ex causa, ab appetitu recto finis, supposita invincibili ignorantia: & actus, qui fiũt cum prædicta ignorantia invincibili, & sine illa, nõ sunt eiusdem speciei, sed diversę propter diversitatem obiecti formalis. Adoratio enim hostiæ, quæ in re non est consecrata, cum ignorantia invincibili in nostra sententia est actus virtutis religionis, & in sententia huius moderni est actus indifferens, nec bonus, nec malus. Adoratio autem prædictę hostię, ablata invincibili ignorantia, est peccatum Idolatriæ, nec per se, nec per accidens compossibilis cum appetitu recto finis: vnde ex eo, quod vnus actus non sit per se compossibilis cum appetitu recto, non sequitur, quod alius actus non sit compossibilis cum illo.

Ad secundam confirmationem respondetur, quod me velle exequi in omni eventu, quæ re ipsa iussit Deus, esset actus bonus, & rectus appetitus, si possem cognoscere in omni eventu divinam legem, & obiecta præcepta, & tunc contingere non posset, quod errorem in aliquo ex ignorantia invincibili quis haberet. Cæterum hoc nobis est impossibile: vnde velle semper in omnibus exequi, quæ re verà iussit Deus, non est appetitus rectus, sed præsumptuosus, & ita casus non est ad rem.

Ad tertiam confirmationem respondetur, quod habens appetitum rectum finis habet saltem virtualiter desiderium conditionatum exequendi legem, & voluntatem Dei semper, & in omni eventu, non absolute, sed quantum modo humano fuerit ipsi possibile: & quando iustus ex errore invincibili materialiter oppositum facit, tristatur, quia operatus est contra illud desiderium conditionatum, sicut tristatur, qui proijcit merces in mare tempore tempestatis, quoniam operatur contra desiderium conditionatum ipsas retinẽdi, si posset. Cęterum sicut illa proiectio est conformis appetitui efficaci, & absoluto conservandi vitam, ita accedens ad non suam ex errore invincibili, cognita veritate, tristatur, quia operatus est contra desiderium conditionatum servandi legem divinam, in re tamen operatus est conformiter ad appetitum rectum absolutum, & efficacem solvendi debitum vxori.

1286 Tertio arguitur. Quia directa, & bona operatio non est locus accusationi, nec est necessaria eius defensio; at quoties concordat voluntas rationi erranti dicendi malum bonum est locus per se accusationi, & est necessaria defensio, quia omnis operans contra legem legitimè, & secundum legem de eo accusatur, & opus habet defensione: ergo talis voluntas, & operatio non est recta, & bona. Confirmatur hoc. Quia aliud est aliquem esse in aliquo excusabilem, aliud vero laudabilem esse: aliud non esse dignum pœna, aliud esse dignum præmio; sed licèt homo in his, quæ facit contra legem per invincibilem ignorantiam, excusetur, nec sit dignus aliqua pœna, non tamen laudabilis, nec talis debet iudicari, vt dignus aliquo præmio, nam v. g. ex ignorantia invincibili iuris, (vt multi possibile putant) furatur quis, vel mentitur, vel blasphemat, vel ex ignorantia invincibili facti quis accedens ad non suam committit adulterium; profecto adulterium, furtum, men-

mendacium, & blaſphemia, opera bona eſſe non poſſunt, nec laudabilia, nec propter illa cęlo donabimur, aut donari poſſumus: talia enim opera nequeunt eſſe Deo grata, & accepta, & Deus non dicere poterit in die iudicij: *Venite benedicti Patris mei, accipite Regnum, quia furati eſtis, &c.* ex conſcientia erronea: ergo talia opera non ſunt bona, nec laudabilia, neque digna aliquo præmio.

Reſpondetur, quod opera facta contra legem cum ignorantia invincibili, & recta intentione non poſſunt accuſari, nec indigent defenſione apud Deum, qui intuetur corda hominum, hæc tamen indigent apud homines, quia non cognoſcunt invincibilem ignorantiam, & rectam intentionem, & conſequenter non cognoſcunt talia opera eſſe moraliter bona. Ad confirmationē reſpōdetur, quod licèt aliud ſit formaliter actionem eſſe excuſabilē, & nec pœna dignam, & aliud eſſe laudabilem, & dignam præmio: in ſententia tamen D. Thomæ negante actum indifferētem in individuo, eo ipſo quod actio ſit excuſabilis, nec pœna digna, eſt bona, laudabilis, & quantum eſt ex ſe meritoria. Et ita neganda eſt Minor. Ad probationem reſpōdetur, quod iſte moderni non intelligit terminos Theologię, nec Philoſophiæ moralis, quia iſti termini furtum, homicidium, blaſphemia, adulterium, & ſimiles non ſignificant actionem ſecundum ſe, ſed vt moralem, malam moraliter, & peccaminoſam, & ita ſignificant ipſam malitiam moralem actus, vt ait D. Thom. 1. 2. quæſt. 100. articulo 8. ad 3. & 2. 2. quæſt. 66. articulo 5. ad 1. vnde cum ignorantia invincibilis faciat actum non eſſe malum moraliter, nec peccatum, etiam facit, quod ablatio rei alienæ, quæ invincibiliter ignoratur, vel æſtimatur propria, non ſit furtum, nec ſimiliter eſt homicidium occiſio hominis invincibiliter exiſtimati vt fera: nec eſt blaſphemia dicere verba, quæ invincibiliter iudicantur non eſſe contra honorem Dei: nec fuit adulterium, nec fornicatio acceſſus Iacobi ad Lyam. Vnde prædictæ actiones factę ex invincibili ignorātia, & propter bonum finem ſunt Deo gratæ, & acceptæ, ac meritoriæ, & poterit Chriſtus dicere in die iudicij: *Venite benedicti Patris mei, poſſedite paratum vobis Regnum*, quia feciſtis prædictas actiones ex ignorantia invincibili, & propter bonum finem, & ex motivo charitatis: non tamen poterit dicere, quia furati fuiſtis, homicidium commiſiſtis, blaſphemaſtis, & adulteraſtis, quia hæc nomina ſignificant actiones formaliter vt malas, & peccaminoſas. De mendacio vero non eſt ſimilis ratio, nam ęquivocum eſt; aliquando enim mendacium ſignificat voces falſas, non abſolute, ſed cum deformitate ad legem, & rationem, & ita ſignificat peccatum, & nullo modo poteſt eſſe meritorium: aliquando vero mendacium ſolum ſignificat deformitatem vocis ad conceptum mentis prəſcindendo à morali malitia, & deformitate ad legem, & rationem, ſicut inveniuntur mendacia etiam in pueris, & amentibus, & in hac acceptione mendacium non ſignificat peccatum, & ſi dicatur propter bonum finem cum ignorantia invincibili malitię, ſicut mentitæ ſunt obſtetrices Ægypti in aliquorum ſentētia, poteſt eſſe Deo gratum, & meritorium.

1287 Quarto arguitur. Actio bona, & meritoria hominis iuſtificati eſt actio ſalutaris; ſed actio ſalutaris neceſſario requirit doctrinam veram, per quam reguletur; ergo voluntas requirens rationem errantem, & ſolum habens conformitatem ad illam, non eſt bona, & meritoria, & ſalutaris. Minor probatur; quia voluntas ſalutaris requirit doctrinam ſalutarem; ſed omnis doctrina ſana, & ſalutaris eſt vera: ergo. Minor probatur primo, quia doctrina ſana eſt à Deo, cum doctrinæ ſanitas ſit quid bonum; ſolum autem verum eſt à Deo, nam falſitas à prima veritate eſſe non poteſt, & Deus non eſt auctor eorum, quæ dicere non poteſt: vnde cum non poſſit dicere falſum, nequit eſſe auctor falſi dicti, aut falſæ doctrinæ, & conſequenter doctrina ſana, & ſalutaris debet eſſe vera. Secundo probatur Minor, quia doctrinæ ſanitas idem eſt, ac veritas, vt ait D. Thomas 1. Corinth. cap. 3. ad illa verba: *Dei ædificatio eſtis*. Et 1. ad Corinth. cap. 6. ad illa verba: *Et non acquieſcit ſanis ſermonibus*. Et 2. ad Timoth. cap. 4. ad illa verba: *A Veritate quidem auditum avertent, &c.* Tertio prob. quia bonū intellectus

est verum, malum vero eius est falsum: ergo bonitas, sanitas, & status rectus cuiuscumque cognitionis, & doctrinæ est veritas. Quarto probatur. Quia omnis doctrina falsa admissa seducit, vt ait D. Th. ad Colloſſenſes cap. 2. lect. 2. ad illa verba: *Videte, nequis Vos decipiat*; sed nulla doctrina sana, & vera admissa seducit: ergo nulla doctrina sana est falsa, sed quęcumque est vera. Min. probatur. Nã doctrina seducens in fide, & moribus cavenda est, vt dicitur ad Colloſſenſes cap. 2 & ad Epheſ. cap. 5 *Nemo Vos seducat*; sed doctrina sana cavenda non est, sed quęrenda, amanda, & admittenda, vt dicitur 1. ad Timoth cap. 1. & cap. 6. & 2. ad Timoth. cap. 1. & 4. ad Titum 1. & 2. ergo nulla doctrina sana admissa seducit.

Confirmatur primo. Quia voluntas repugnans divinę bonitati morali nequit esse bona, cũ divina bonitas sit mensura, & regula omnis bonitatis; sed omnis voluntas, qua volumus mala, vt mendatia, furta, adulteria, &c. repugnat divinæ bonitati, & honestati morali Dei: ergo non potest esse bona moraliter. Confirm. 2. Quia omnis bona voluntas est à Deo Authore; sed nulla mala voluntas est à Deo Authore: ergo nulla malorum voluntas est bona. Maior est certa, & Min. probatur, quia iuxta sententiam contrariorum plurium iurium naturalium, & divinorum possũt dari ignorantiæ invincibiles. Ponamus ergo ignorãtiam invincibilem fidei Catholicæ & errorem invincibilem singularum hæresum, & infidelitatum Gentilismi, & Mahometani, & voluntas ipsa idolatrandi; sed huiusmodi voluntates non possunt esse à Deo Authore, quia hoc dicere est omninò absurdum: ergo.

Respondetur, quod doctrina dicitur sana, quia ordinatur ad salutem spiritualem animæ, sicut medicina dicitur sana, quia ordinatur ad salutem corporis; & sicut medicina dupliciter dicitur sana, vel quia tribuit infirmo salutem, vel quia hominem sanum præservat ab infirmitate, quã alias contraheret: ita etiam doctrina dicitur sana dupliciter, primo, quia per se dirigit ad actum salutarem, & meritorium: secundo, quia hominem præservat ab infirmitate peccati. Cum ergo opinio probabilis, aut probabilior sufficiens ad causandam ignorantiam invincibilem præservet ab infirmitate peccati, cum hominem excusset à peccato, vt fatetur iste modernus, consequenter prędicta doctrina probabilis, quamvis sit falsa, est doctrina sana: ac proinde iste modernus tenetur solvere argumentum.

Dicendum ergo est, quod doctrina sana est duplex; alia est sana, & salutaris per se, quæ scilicèt per se conducit ad supernaturalem animę salutem, & meritum vitæ æternę; & hæc est doctrina supernaturalis fidei, quæ verissima est, & numquam potest esse falsa: & ita eius sanitas in veritate cõsistit, & fides est, quę dirigit intentionem merentis, vt ait D. Augustinus præfactione in Psalm. 31. Alia est doctrina sana peraccidens, quæ est doctrina naturalis, nam ista per se non ordinatur ad supernaturalem salutem animæ, sed ordinatur ex directione fidei, & imperio charitatis. Et hæc doctrina sana per accidens in materia morali distinguenda est, quia vel est in materia, cuius veritas certo, & evidenter cognosci potest, tunc operans tenetur ipsam scire, & in hac materia solum doctrina vera est sana, & salutaris; nam cognitio falsa est error, & ignorantia vincibilis, & consequenter est peccatum, & infirmitas animæ. Vel est in materia purè opinabili, & credibili fide humana, cuius veritas certo cognosci nõ potest, nec operans potest evidenter ipsam scire, & in hac materia doctrina ita probabilis, vt sufficiat ad causandam invincibilem ignorantiam est doctrina sana, & salutaris per accidens, & sufficit nõ solum ad præservandum ab infirmitate peccati, sed etiam ad efficiendum actũ meritorium vitæ æternæ, accedente recta intentione charitatis, & cæteris cõditionibus ad meritum requisitis, quia supposita tali opinione probabili, quamvis falsa, posteà prudentia format dictamen verum practicè, à quo per se, & immediatè regulatur actus meritorius, vt dictũ est. Vnde ad argumentum in forma respondendo, nego Min. Ad probationem primam dist. Min. omnis doctrina sana, & salutaris est vera per se, concedo Minorem: salutaris per accidens, nego Minorem, & Consequentiam, & ad primam probationem Min. respondetur, quod doctrina sana per se semper est à Deo, doctrina vero sana per accidens est à

Deo,

Deo, quando est vera, secus vero quando est falsa.

Ad secundam probationem respondetur, quod doctrinæ sanitas est veritas in doctrina sana per se, & in doctrina sana per accidens, quando est in materia certo cognoscibili, & de hac loquitur Sacra Scriptura, & D. Thomas: in doctrina vero sana per accidens circa materiam, cuius veritas certo cognosci non potest, sanitas est probabilitas sufficiens ad cauſandum errorem, vel ignorantiam invincibilem. Ad tertiam respondetur, quod falsum intellectus speculativi est malum intellectus speculativi, & eius bonum est verum speculativum: & similiter malum intellectus practici est falsitas practica, sicut eius bonum est practica veritas. Et ita falsum speculativum probabilis opinionis non est malum intellectus practici, sed speculativi, quo malo supposito formatur perfectum iudicium verum practicum prudentiæ, à quo immediatè regulatur actus meritorius, nam cognitio pure speculativa, sive sit vera, sive falsa, non movet voluntatem immediatè, nec dirigit eius actus, sed hoc pertinet ad intellectū practicum, & ad eius iudiciū.

Ad quartam probationem respondetur, quod seductio cavenda semper est circa materiā certo cognoscibilem per fidem, aut aliā virtutem intellectualem, nam in materia pure opinabili, cuius veritas cognosci non potest, non est possibile vitare semper errorem, aut deceptionem, etiam sequendo opinionem probabiliorem, quia multa sunt falsa probabilioraveris, & cōsequenter non adest præceptum, vel cōsilium vitandi semper in hac materia errorem, seductionem, aut deceptionem, quia Deus impossibilia nec iubet, nec consulit. Vnde Apostolus dicens: *Videte nequis vos decipiat*, aut *seducat*, loquitur de deceptione, aut seductione culpabili, & voluntaria, quæ solum datur in materia, cuius veritas certo cognosci potest. Et de hac etiam ibi loquitur D. Thom. Vbi distinguenda est maior, omnis doctrina falsa admissa seducit seductione voluntaria, & culpabili, nego Maiorem, seductione involuntaria, & inculpabili ratione materiæ, concedo Maiorem, & dist. Min. nulla doctrina sana seducit, si sit sana per se, concedo Min. si sit sana solum per accidens in materia pure opinabili, nego Min. Vel aliter dist. Minor: nulla doctrina sana seducit seductione voluntaria, & culpabili concedo Minorem, seductione inculpabili, & involuntaria, nego Minorem, & Consequentiā. Et ad probationem Minoris distinguo Maiorem doctrina seducens in fide, & moribus cavenda est, si caveri possit, cōcedo Mai. si caveri non possit, sicut caveri non potest in materia opinabili, nego Maiorem, & concessa Minor. nego Consequentiam.

Ad primam confirmationem distinguo Min. omnis voluntas, qua volumus mala formaliter, repugnat bonitati, & honestati Dei, concedo Min. qua volumus mala materialiter, & bona formaliter, nego Minor. & Consequentiam. Nam operās cum errore invincibili cum recta intētione vult formaliter bonum media bonitate desumpta ex fine, & malitia obiecti, seù medij materialiter, & per accidēs se habet, cum non sit voluntaria, & ita nō viciat voluntatem. Et supradiximus ex D. Thoma, quod bonitas moralis Dei consistit in eius libera voluntate, & vt voluntas humana sit moraliter bona, sufficit, quod conformetur cum voluntate divina in volito formali, quod est motivum, & finis bonus, & non requiritur conformitas in volito materiali. Vel sufficit conformitas in genere cauſę effi cientis, volendo, quod Deus vult nos velle, licèt nō velimus obiectum, quod Deus vult.

Ad secundam cōfirmationem similiter distinguo Minorem, nulla malorum voluntas est à Deo, si sit malorum formaliter, concedo Minorem, si sit malorum materialiter, & bonorum formaliter, nego Minor. Et ad probationem respondetur non esse hic locum disputandi de materijs, de quibus potest dari error, & ignorantia invincibilis. Et nullus Catholicus admittit errorem invincibilem circa omnes hæreses, & circa totum Mahometismum, & circa idolatriam; hæc enim sunt contra lumen naturale rationis, aut Synderesis ita immediatè, vt error circa ipsa humano studio, & lumine naturali rationis vitari possit. Circa materias vero, in quibus Gentiles, vel Infideles invincibiliter errant, non est inconveniens concedere, quod

quod voluntas circa obiectum prohibitum, si sit propter bonum finem cum invincibili ignorantia prohibitionis, est actus bonus, honestus, & laudabilis in Hæretico, Gentili, & Mahometano, & quod sit actus causatus à Deo, sicut in Catholico tales actus sunt à Deo, boni, & laudabiles.

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo possit sibi mereri primam gratiam?

1288 CONclusio D. Thomę est negativa: quia si homo posset mereri primam gratiam, vel esset per opera præcedentia ipsam, vel per opera subsequentia; sed neutrum est possibile: ergo homo nequit mereri sibi primam gratiã. Min. probatur pro prima parte, quia donum divinę gratiæ dupliciter considerari potest, vno modo secundum rationem gratuiti doni, & sic manifestum est, quod omne meritum repugnat gratiæ, quia vt dicit Apostolus ad Roman. cap. 2. *Si ex operibus, iam non est gratia.* Alio modo potest considerari gratia secundum naturam ipsius rei, quæ donatur, & sic etiam non potest cadere sub merito nõ habentis gratiam: tum quia excedit proportionem naturæ. Tum etiam, quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentũ promerendi gratiam, scilicèt ipsum peccatum: ergo homo non potest mereri primam gratiam per opera præcedentia ipsam. Pro secunda parte probatur Minor. Nam postquã aliquis iam habet gratiã, non potest gratia iam habita cadere sub merito operum subsequẽtium, quia merces est terminus operis, gratia vero est principium cuiusvis operis in nobis; sed terminus extrinsecus motus meritorij nequit esse principium effectivum, aut formale ipsius: ergo gratia iam habita nequit esse merces, nec promereri potest per opera subsequentia. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratię præcedentis, iam non erit prima gratia: vnde manifestum est, quod nullus potest mereri primam gratiam sibi.

Quia tamen prima gratia potest esse, vel prima gratia habitualis sanctificãs, vel prima gratia anxilians, & hęc potest esse, vel entitativè naturalis, quę datur ad primum actum naturalem honestũ, & meritorium, vel entitative supernaturalis data ad primum actum supernaturalem, qualis est actus fidei infusæ. Et quia meritum etiam potest esse decongruo, & de condigno, & D. Thom. absque dist. primæ gratiæ, & meriti loquitur, ideò difficultas est circa literam, de qua prima gratia loquatur, & quod meritum respectu ipsius excludat? De quo sunt diversę theologorum interpretationes; ipsis tamen omissis, dicẽdum est primo, quod D. Thom. loquatur de prima gratia supernaturali, abstrahendo ab hoc, quod sit prima gratia habitualis, vel actualis, seù auxilians. In aliquibus enim prima gratia est gratia habitualis, vt patet in parvulis baptizatis, in alijs vero prĩma gratia supernaturalis est actualis, & auxilians, vt patet in adultis non baptizatis, qui vocantur, & convertuntur ad fidem. Et D. Tho. docet, quod prima gratia supernaturalis, sivè sit habitualis, sivè actualis non cadit sub merito. Et quod loquatur de prima gratia supernaturali constat, quia probat conclusionem, quia prima gratia excedit proportionem naturæ, & ita non potest cadere sub merito operum naturalium præcedentium; gratia autem excedens proportionem naturæ est supernaturalis, nam auxilium datum ad bona opera naturalia præcedentia non excedit proportionem naturæ. Et prius dixerat D. Thom. quod hęc prima gratia potest considerari in ratione doni gratuiti, & ratio doni gratuiti in rigore non convenit auxilio naturali dato ad opera naturalia præcedentia vocationem ad fidem, nam vt notat Glossa ordinaria cum D. Cyrillo ad illud Iacobi 1. *Omne datum optimum, & omne donũ perfectum desursum est descendens à Patre luminum, perfectiones intra ordinem naturæ dicũtur data Dei, perfectiones vero supernaturales dicuntur dona.* Hæc enim sunt anthonomasticè dona gratuita, quæ excedunt proportionem naturæ.

Nec obstat, quod Div. Thom. loquatur de gratia, quæ est principium boni operis in nobis, vt ait in probatione secundæ partis, & in solutione ad 3. gratia autem, quæ est principium bene operis non est supernaturalis, nam plura bona opera

opera intra ordinem naturæ effici poſſunt abſque gratia ſupernaturali. Non, inquam, obſtat, quia D. Thom. loquitur de bono opere ſimpliciter tali, quod eſt opus meritorium; nam vt ſupra diximus in phraſi D. Thom. & SS. PP. non datur opus ſimpliciter bonum, niſi procedat ex imperio charitatis: & hoc opus bonum neceſſario debet procedere à gratia ſupernaturali. Si autem D. Tho. loqueretur de quolibet bono opere, etiã in ordine naturali, vt contendit Vazq. probaret primam gratiam non poſſe cadere ſub merito operum præcedentium, quia ante primam gratiam, quæ eſt principium cuiuslibet boni operis, nõ poteſt præcedere aliquod opus bonum, ſed ſi aliquod opus præcedit, non eſt bonum, ſed malum, & peccatum, quod non poteſt mereri primam gratiam, quæ eſt clariſsima probatio. Cum ergo D. Tho. non adduxerit hanc probationem, ſed hoc probaverit, quia prima gratia excedit proportionem naturæ, & quia ante primam gratiam præcedit in operante impedimentum peccati; quæ probationes ſupponunt, ante primam gratiam dari operationes honeſtas naturales, impeditas tamen per peccatum, & improportionatas cum gratia: conſequenter nõ loquitur de quolibet bono opere, etiam in ordine naturali, ſed de bonis operibus ſimpliciter procedentibus ex imperio charitatis, & ex gratia ſupernaturali.

Quod autem D. Thom. loquatur de prima gratia, quęcumque illa ſit, ſivè actualis, ſivè habitualis, probatur. Nam in primis loquitur de prima gratia, quæ eſt habitualis; nam docet, quod ante primam gratiam eſt impedimentum peccati, & ita opera præcedentia primam gratiam nõ poſſunt ipſam mereri. Quæ ratio ſolum procedit de prima gratia habituali remiſsiva peccatorum, quæ ſemper ſupponit peccatum non remiſſum; nam prima gratia actualis, & auxilians non ſemper ſupponit peccatum, vt patet in omnibus baptizatis in pueritia, in quibus prima gratia actualis & auxilians nõ ſupponit impedimentum peccati, cum ſupponat ipſum remiſſum per Baptiſmum. Tum etiam, quia vt dictum eſt loquitur de prima gratia, quæ eſt principium boni operis impliciter procedentis ex imperio charitatis, & meritorij in ordine ſupernaturali: & hæc prima gratia eſt gratia habitualis, à qua procedit ipſe actus charitatis. Tum etiam, quia in ſolutione ad ſecundũ dicit, quod Deus non dat gratiam, niſi dignis; non tamen ita, quod prius digni fuerint, ſed quia ipſe per gratiam facit eos dignos: *Qui ſolus poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine*; gratia autem faciens homines dignos, & mundos de immundo cõceptos ſemine eſt prima gratia habitualis, & remiſsiva peccati originalis; & cõſequenter D. Thom. clarè loquitur de prima gratia, etiam ſi ſit habitualis.

Quod autem loquatur D. Thom. de prima gratia, etiam ſi ſit actualis, & auxilians, conſtat: tum ex rationibus antecedentibus, quæ etiam currunt de gratia auxiliante ſupernaturali, hæc enim excedit proportionem naturæ, & eſt principiũ cuiuſvis meriti, & quamvis non ſemper ſupponat impedimentum peccati præcedentis, vt contingit in baptizatis in infantia; in iſtis tamen non habet rationem primæ gratiæ: & ita quoties habet ratione primæ gratiæ, antecedenter ſupponit impedimentum peccati, ratione cuius non poteſt cadere ſub merito operis præcedentis. Tum etiam ex ſolut. primi argumenti, quod eſt huiuſmodi: *Quia vt Auguſt. dicit, fides meretur iuſtificationem; ſed homo iuſtificatur per primã gratiam: ergo homo poteſt mereri ſibi primam gratiam.* Ad quod primo reſpondet Div. Tho. quod D. Auguſt. videtur retractaſſe prędictam propoſitionem. Secundo reſpondet dicens: *Sed ſi ſupponamus, ſicut fidei veritas habet, quod initium fidei ſit in nobis à Deo, iam ipſe actus fidei conſequitur primam gratiam: & ita non poteſt eſſe meritorius primæ gratiæ.* Vbi loquitur de prima gratia, quæ ſecundum doctrinam fidei præcedit primum actum fidei; hæc autem prima gratia non eſt habitualis, ſed actualis, & auxilians, cũ primus actus fidei poſsit eſſe in peccatore, & ſit diſpoſitio remota ad iuſtificationem: ergo D. Thom. loquitur de prima gratia, quęcumque illa ſit, ſivè habitualis, ſivè actualis.

1289 Dicendum eſt ſecundo, quod D. Thom. ſolum excludit meritum de cõdigno reſpectu primę gratiæ ſupernaturalis, non vero meritum de congruo, quia Div. Thom. probat

probat primam gratiam non posse cadere sub merito operis præcedentis. Tũ quia est simpliciter donum gratuitum Dei. Tum quia excedit proportionem naturæ. Tum etiam quia ante primam gratiam supponitur in homine peccatũ, quod impedit meritum primæ gratiæ; sed istę rationes excludunt meritum de condigno, non vero de congruo in sententia D. Thom. ergo D. Thom. solum excludit meritum de condigno. Minor pro prima parte probatur, quia illud, quod cadit sub merito de congruo, non amittit rationem gratię, & doni simpliciter gratuiti; nam vt docet D. Thom. hic artic. 6. & in 2. dist. 27. quæst. 1. artic. 3. & ad Hebręos 6. lect. 3. meritum de condigno innititur iustitiæ, meritum vero de congruo innititur misericordię, & liberalitati Dei, & ita quod tribuitur merito de congruo, non est effectus divinæ iustitię, sed liberalitatis, & misericordiæ: & consequenter habet simpliciter rationem doni gratuiti, & indebiti: ergo prima ratio D. Thom. solum excludit meritum de condigno. Secundo probatur Min. pro secunda parte, quia gratiam excedere proportionem naturæ solum probat non posse cadere sub merito de condigno, nam quod possit cadere sub merito de congruo bonorum operum naturalium docet D. Thom. in 2. dist. 27. quæst. 1. artic. 4. ad 4. & artic. 6. in conclusione, & ad 4.

Nec in hoc artic. retractavit prædictam sententiam (vt aliqui existimant) nam hæc retractatio ex nullo verbo huius artic. colligi potest; imò artic. 5. & 6. huius quæstionis docet, quod actus humanus potest considerari, & quatenus procedit ex gratia, & sic est meritorius de condigno vitæ æternę: & quatenus procedit ex libero arbitrio, & sic non potest esse meritorius de condigno propter maximam inæqualitatem ad gratiam, vel gloriam. *Est tamen meritorius de congruo propter quandam æqualitatem proportionis; videtur enim congruum, vt homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis: & congruum est, vt dum homo bene vtitur sua virtute, Deus secundum superexcedentem virtutem excellentius operetur.* Huiusmodi autem congruentiæ inveniuntur in homine operante secundum suam virtutem naturalem, & faciente totũ, quod in se est per bona opera naturalia: ac proinde in bonis operibus naturalibus recognoscit D. Thom. in hac quæstione meritum de congruo respectu primæ gratię supernaturalis. Vt tenet etiam hic Lisbonensis disp. 30. in fine, & 31. artic. 1. Vt autem supra diximus, hoc nõ est meritum de congruo congruitate intrinseca; quia in bono opere naturali nulla est intrinseca habitudo, nec aliquod ius intrinsecum ad gratiam supernaturalem, quæ excedit totũ ordinem naturæ, sed est congruitas extrinseca desumpta ex magnitudine divinæ potẽtiæ, misericordiæ, & liberalitatis. Quam differentiam satis insinuavit D. Thom. in 2. dist. 27. quæst. 1. artic. 6. dum ait: quod homo sibi meretur de congruo gratiam per opera naturalia, & iustus meretur etiam de congruo alteri primã gratiam; *Ita tamen quod est hic plus de ratione meriti, quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo.* Et rationem reddit in solutione ad 4. *Quia opus alterius informatum gratia plus ad meritum accedit condigni, inquantum ex radice gratiæ procedit, quam opus proprium, quod ex puris naturalibus causatur.* Quod idõ est in re, ac vnum meritum habere congruitatem solum extrinsecam, alterum vero habere intrinsecam congruitatem à gratia, à qua informatur: vnde hoc meritum de congruo cõgruitate extrinseca non excluditur ex eo, quod gratia excedat proprietatem naturæ.

Tertio probatur Min. pro tertia parte. Nam peccatum mortale pręexistens impedit meritum condignum, nõ vero meritum de congruo, vt ait D. Thom. ad Hebr. 6. lect. 3. & in 4. dist. 15. quæst. 1. art. 3. qla. 4. dicens: *Et ideò opera extra charitatem facta non sunt meritoria ex condigno, neque æterni, nec temporalis boni apud Deum, sed quia diuinam bonitatem decet, vt vbicumque dispositionem invenit, perfectionẽ adijciat, ideò ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera extra charitatem facta.* Sed maximè notãda sunt verba, quæ addit: *Quia tamẽ hoc meritum impropriè meritum dicitur, ideò magis concedendum est, quod huiusmodi opera non sunt alicuius meritoria, quam quod sint.* Vnde hæc opera in peccato, vel extra charitatem facta absolutè non dicun-

dicuntur merita; bene tamen cum addito diminuente dicuntur merita de congruo: & ita absolute dicendum est, quod prima gratia supernaturalis, sivè sit actualis, sivè habitualis, non cadit sub merito, vt loquitur D. Thom. in hoc articulo, cum addito tamen dici potest, quod potest cadere sub merito de congruo, & consequenter nulla est contradictio inter prædictas propositiones, nec per vnam retractatur alia.

Ex quo constat, quod cum Trident. Sessione 6. cap. 1. docet: *Exordium nostræ iustificationis in adultis sumendum esse à diuina gratia; hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur.* Excludit meritum condignum, quod est proprie tale, non vero meritum de cõgruo, quod est tale impropriè: non enim repugnat primę gratiæ auxilianti supernaturali, qualis est prima vocatio ad fidem supernaturalem, cadere sub merito de cõgruo operum præcedentium. Nec obstat, quod Trident. excludat meritum cum vniversali distributione negativa, ibi: *Nullis eorum existentibus meritis*, quia negatio solum distribuit terminum secundum propriam significationem, nisi ponatur additum alienans, aut diminuens, sicut cum dicitur: *Nullus homo est in Ecclesia*, quod verum est, nullo homine vivo in illa existente, quamvis ibi sint plures homines mortui, & picti. Similiter cum eadem Sess. cap. 8. ait Trident. *Gratis autem iustificari ideò dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationẽ præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam merentur; si enim gratia est, iam non ex operibus, alioquin, vt idem Apost. dicit, gratia iam non est gratia*, solum excluditur meritum condignum, cui sit debita gratia, nam debitum opponitur gratiæ, & quæ debentur operibus, dicuntur esse ex operibus iuxta Apostolum dicentem *ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*, id est, ei, qui operatur condigne. Hoc autem non currit in merito de congruo, quod non fundat ius, nec debitum respectu gratiæ iustificantis, nec innitur iustitiæ, sed liberalitati, & misericordiæ Dei, sicut ipsi innitur operatio. Vnde sicut non repugnat rationi gratię iustificantis, quod per orationes, & bona opera impetretur à peccatore, ita etiam non repugnat, quod cadat sub merito congrui, quod dicitur meritum impetratorium innitens liberalitati, & misericordiæ Dei.

1290 Sed obijcies, quod sentẽtia asserens dari meritum de congruo in ordine ad primam gratiam supernaturalem auxiliantem est error in fide, Pelagianorum, & Semipelagianorum damnatus in diversis Concilijs, vt hic dicunt Montesinos, Lorca, Illust. Araujo, Lisbonensis, & Gonet, & plures alij moderni; sed D. Thom. absque vllo prorsus errore scripsit, vt dixit Clemens VIII. ergo dicere non potuit, quod prima gratia auxilians supernaturalis, aut prima vocatio ad fidem cadit sub merito de congruo bonorum operũ naturalium.

Nec valet dicere, quod Pelagiani, & Semipelagiani concedebant meritum de condigno in ordine ad primam gratiam auxiliantem, & hic est error ab Ecclesia damnatus: non vero sententia concedẽs meritum de congruo respectu primę gratiæ supernaturalis. Nam contra est, quod Cassianus lib. 12. *de institutione Monachorum* cap. 11. dicit: *Petitionem, & inquisitionem, & pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei id, quod petimus, dederit.* Et idem dixit Collat. 13. cap. 13. vbi negat meritum de condigno respectu primæ gratiæ sicut etiam Faustus Regiensis lib. 1. de lib. arb. cap. 17. Et tamen S. Prosper Aquitanicus lib. 1. contra Collat. cap. 6. redarguebat Cassianum, dicens: *Quomodo autem non advertisti in illud damnatũ incidere, quod velis, nolis, conuinceris dicere gratiam Dei secundum merita nostra dari.* Et similiter loquitur S. Augustinus de Prædest. Sanctorum: ergo error est concedere etiam meritum de congruo respectu primæ gratiæ auxiliantis supernaturalis.

Respondetur, quod de hoc argumento iam aliqua supra diximus, quod & tale egimus in tract. de gratia quæst. 109. art. 6. Sed quia in hac authoritate plures moderni Theologi non intelligentes errores Pelagianorum, & Semipelagianorũ D. Thomæ, & Antiquis Thomistis attribuunt prædictum errorem, necesse est iterum dare verba S. Augustin. lib. de gratia, & lib. arbitrio cap. 6. dicentis: *Sed cũ dicunt*

dicunt Pelagiani hanc esse solam non secũdum merita nostra gratiam, qua homini peccata dimittuntur, illam vero, quæ datur in finem, id est, ad æternam vitam, meritis nostris præcedentibus reddi: respondendum est illis, si enim merita nostra sic intelligerent, vt ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ipsa sententia. Quoniam vero merita nostra sic prædicant, vt ex semetipso habere hominem dicant, prorsus rectissimè respondet Apost. quis enim te discernit? quid habes, quod non accepisti? quod si accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? prorsus talia cogitanti verissimè dicitur, dona sua coronat Deus, non merita tua, si tibi à te ipso, non ab illo sunt merita tua; hæc enim si talia sunt, mala sunt, quæ mala sunt, non coronat Deus, si autem bona sunt, Dei dona sunt: quia sicut dicit Apostolus Iacobus omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est descendens à Patre luminum. Vnde dicit Ioannes Præcursor Domini, non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei datum de cœlo. Et idem ait lib. 4 ad Bonifacium cap. 6. in quibus verbis primo notandum est, quod Pelagiani dicebant gratiam remissionis peccatorum non dari secundum merita nostra, & cum hæc gratia remissionis peccatorum sit gratia habitualis iustificans, consequenter asserebant hanc gratiam habitualem non dari ex meritis, quamvis moderni oppositum errorem Pelagianis attribuant: sed solum asserebant, quod gratia auxilians, quæ datur ad opera conducentia ad cõsequẽdam vitam æternam, datur ex meritis præcedentibus habitis viribus naturæ.

Secundo est notandum, quod Pelagiani & Semipelagiani errabant, quia dicebant hominem mereri primam gratiam per opera non data, aut donata à Deo; nã si dicũt, quod talia merita sunt donata à Deo, nõ esset reprobanda ista sententia, ait Div. August. quam ipse sequitur loco citato ad Bonifacium. Ad verificandum autem bona opera nostra esse dona Dei duas conditiones requirit D. Augustinus, prima, quod talia bona opera sunt à Deo prædiffinita, præparata, & prædestinata vt danda in tempore. Secuda, quod Deus ipsa opera in tempore donet per gratiã, non quãcumque, sed facientem nos velle, & facere bonum, iuxta illud Ezechielis 36. *Faciam, vt in præceptis meis ambuletis*: vtramque autem conditionem ponit loco citato ad Bonifacium. & de Prædestinatione SS. cap. 11. & de dono perseverantiæ cap. 17.

Tertiò notandum est, quod Augustinus ibi docet omnia bona opera nostra, sivè sint naturalia, sivè supernaturalia, esse dona Dei, quia si non sunt dona Dei, dicit esse mala, & peccata illis verbis: *Si tibi à te ipso, non ab illo sunt merita tua: hæc enim si talia sunt, mala sunt, quæ mala sunt, non coronat Deus, si autem bona sunt, Dei dona sunt.* Quod confirmat Arausicanum Can. 22. dicens: *Nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum*; habere autem de suo est non habere illud donatum, aut datum à Deo, sed à se ipso absque auxilio Dei moventis, & facientis nos velle, & facere bonum. Vnde respectu cuiuslvis boni operis, etiam naturalis requirit S. Augustinus divinam prædestinationem, qua ab æterno præparavit dare in tempore opus bonum, & auxilium, quo Deus in tempore facit nos velle, & facere bonum. Hoc autem auxilium, & prædestinationem, seù prædiffinitionem negabant Pelagiani; concedebant vero aliqui Semipelagiani ad consummationẽ bonorum operum, sed ipsum negabant ad innitium boni operis. Sed D. Augustinus ipsum concedens in ordine ad omnia bona opera hoc auxilium appellabat gratiã, quæ datur ad singulos actus, quia licèt hoc auxilium sit debitum ad efficiendum aliquod bonum opus facilè, eo quod liberum arbitrium non fuit extinctum per peccatum, sed viribus attenuatum & inclinatum ad malum, non tamen est debitu semper, & in omni occasione, imò in nulla occasione determinata est debitum, sed solum vagè, & indeterminatè: & ita homo debet per orationem ipsum à Deo petere, & pro ipso collato gratias agere, nec homo potest in se confidere, aut sperare, & nõ in Deo, quia nullum opus bonum, quamtumvis facilè, potest homo habere, non datum, & donatum à Deo per prædictum auxilium.

Totam hanc D. Augustini sententiam sequuti sunt D. Thomas, Subtilis Scotus, Durandus, & alij Theologi concedentes bonis operibus naturalibus aliquam rationem dif-

dispositionis meriti de congruo, & impetrationis in ordine ad primam gratiã supernaturalem auxiliantem, vel in ordine ad vocationem ad fidem Catholicam. Omnes tamen dixerunt contra Pelagium, & Semipelagianos non solum posse, & facere bonum esse donum Dei, sed etiam ipsum velle, & facere bonum, & bonum vsum liberi arbitrij donari à Deo omnium bonorum largitore iuxta illud Actorum cap. 17. *Qui dat vitam, inspirationem, & omnia, &c.* Et similiter dixerunt omnia bona opera nostra etiam naturalia esse ab æterno à Deo prædiffinita, præparata, & prædestinata, vt diximus in tractatu de Voluntate Dei, & in hoc decreto prædiffinitivo, & prędestinativo cognosci à Deo nostros liberos actus futuros, vt diximus in tractatu de Scientia Dei. Et similiter dixerunt, quod Deus per suum auxilium præveniens tribuit nobis omnia bona opera, etiam naturalia, faciendo nos velle, & facere bonum, quamvis in explicando entitatem, in qua consistit hoc auxilium, quod est valdè occultum, & secretum, vt sæpius ait D. Augustinus, fuerint, & sint diversæ sententiæ, de quibus egimus in tractatu de Gratia. Vnde hęc sententia Antiquorum Theologorũ concedens bonis operibus naturalibus à Deo donatis rationẽ dispositionis remotæ, meriti de cõgruo, & impetrationis respectu primæ vocationis ad fidem supernaturalem non est reprobanda, vt Pelagianorum, & Semipelagianorum, quam sententiam sequũtur P. Vazquez, & eius sequaces.

Æquivocatio autem in hac materia processit ex diverso vsu huius termini *gratia*, & similiter huius termini *vires*, aut *vigor naturæ*, quia enim hoc auxilium efficax, & pręveniens, quo Deus facit nos velle, & facere bonum, quod à Div. Augustin. appellatur gratia præveniens, quę datur ad singulos actus, à D. Thom. 1. 2. quęst. 109. artic. 1. & sequentibus appellatur auxilium Dei moventis, quod provenit à Deo, vt à prima causa, & primo motore, sine cuius motione non solum liberũ arbitrium, sed nec vlla causa secunda potest elicere aliquam actionem, & consequenter est vniversaliter requisitum ad omnes actiones creatas: ideò à Theologis Scholasticis vocatur concursus generalis Dei, non concomitans, nec simultaneus, sed prævius, & proveniẽs, & nolunt ipsum appellare gratiam, vt ipsum distinguant à gratia entitative supernaturali, vel à gratia, quæ datur ad actus difficiles virtutum naturalium, in ordine ad quos, licèt in libero arbitrio sit potẽtia physica, non vero moralis. Et ita quãdo Scholastici dicunt, quod homo per vires naturæ potest efficere actus honestos naturales impetratorios, vel meritorios de congruo primæ gratiæ, *per vires naturæ* intelligunt potentiam naturalem cum concursu prævio, & generali Dei, quod est auxilium Dei moventis, sine dono tamen gratiæ supernaturalis. Quando autem hoc dicebant Pelagiani, & Semipelagiani, *per vires naturæ* intelligebãt potẽtiam naturalem absque auxilio Dei moventis, & concursu prævio, & generali Dei, quo Deus faciat nos velle, aut facere bonum, & in hoc consistebat ipsorũ hæresis; cum tamen antiquorum Theologorum sentẽtia sit Catholica. Hoc autem auxilium Dei moventis requisitum ad omne opus bonum Vazquez appellavit cum Div. August. gratiam Dei, quam requirit in ordine ad omne opus bonum, etiam naturale, & gratia etiam appellatur à D. Thom. 1. 2. quæst. 112. artic. 2. vbi ait: *Quod gratia dicitur dupliciter, quandoque quidem ipsum habituale donum Dei, quandoque autem Dei auxiliũ mouentis animam ad bonum.* Et ad primã gratiam requirit in adultis aliquam prępparationem, aut dispositionem, non vero ad gratiam secundo modo acceptam subdens: *Quia potiùs quæcumque præparatio in homine esse potest ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum.* Vnde sumpta prima gratia pro auxilio moventis, sivè sit naturale, sivè supernaturale, de fide est, quod prima gratia non potest cadere sub merito boni operis præcedentis, cũ sit principium cuiusvis boni operis, non tamen est de fide, quod prima gratia auxilians supernaturalis, aut prima vocatio ad fidem Catholicam non possit cadere sub merito de congruo boni operis naturalis donati à Deo.

1291 Secundo potest resp. iuxta solutionem datam inter arguendum, nam licèt Vazquez 1. p. disp. 91. cap. 15. & Suarez lib. 2. de Prædestin. contendant, Semipelag. solũ cognovisse meritum de congruo respectu primæ gratiæ auxiliantis, & ad salvandã essi-

efficaciam rationis D. Auguſt. & aliorum PP. aſſerant, quod meritum de congruo deſtruat rationem gratiæ ominò gratuitæ, qualiter nobis revelata eſt in S. Scriptura, quod Vazquez intelligit de prima gratia ſimpliciter, ſivè ſit naturalis, ſivè ſupernaturalis, quod verum exiſtimo, alias præcederet hanc primam gratiam aliquod meritum non donatum à Deo, quod homo prius Deo daret, vt poſteà pro retributione reciperet primam gratiam, contra illud ad Roman. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia.* Suarez verò hoc intelligit de prima gratia auxiliante ſupernaturali, quâ etiã non poſſe cadere ſub impetratione, aut merito impetratorio affirmat num. 40. Quod tamen falſum exiſtimo, quia hoc colligi non poteſt ex Sacra Scriptura, Concilijs, & PP. Nec aliquis negare poteſt, quod Maurus, aut Infidelis vnũ Deũ cognoſcens, honeſtè, & laudabiliter poteſt Deum orare, & ab ipſo petere lumẽ, aut auxilium ad cognoſcendam veram fidem, & quod prædicator, qui ipſum ad fidem convertere conatur, honeſtè, & laudabiliter ipſi ſuadebit, quod ita Deũ oret; ſi autem talis oratio nõ poſſet impetrare auxilium poſtulatum, eſſet otioſa actio, & admonitio prædicatoris eſſet ſuperflua. Vnde merito cõcedit Torres 2. 2. quæſt. 83. art. 16. diſp. 6. num. 4. quod talis oratio ex Dei miſericordia exaudiri poteſt, & conſequenter poteſt impetrare auxilium poſtulatum.

Cæterum quidquid ſit de hoc, in quo non licèt immorari, probabilius exiſtimant Vega, & Toletus, quos ipſi referunt, meritum de congruo non tollere rationem primæ gratiæ ſupernaturalis, quia non fundat debitum, cui ex iure debeatur merces, & præmium primæ gratiæ, & D. Auguſtin. & cæteri PP. dicebant meritum aſſertũ à Pelagianis, & Semipelagianis tollere rationem gratiæ, quia iam gratia eſſet debita operibus præcedentibus non donatis à Deo, & conſequenter non eſſet gratia. Vnde D. Auguſt. lib. 4. ad Bonif. cap. 6 concludit hoc argumentum dicens: *Ac ſic gratia iam non ſit gratia, quæ non eſt gratuita, cum redditur debita.* Et de Prædeſt. SS. cap. 2. *Redditur namque hoc facto debita, non donatur gratis.* Et cap. 3. *Quæ vtique non eſt gratia, ſi eam vlla merita præcedunt, ne iam; quod datur non ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitũ, reddatur potiùs meritis, quam donetur*; meritum autem fundans ius, aut debitum eſt meritum de condigno, & ita hoc meritum concedebant in re prædicti hæretici, quamvis ipſum vocibus negarẽt, ne tanquam manifeſti hæretici damnarentur. Cum enim ponentibus initium boni operis ſit à Deo promiſſa gratia requiſita ad conſummationem boni operis, vt fatebantur Semipelagiani, & concedebat etiam D. Auguſt. & actus humanus mereatur illud, ad quod ordinatur ex divina promiſsione, conſequenter tale initium boni operis in iuſtificatis vere erat meritorium gratiæ conſummativæ boni operis. Et quamvis Caſianus diceret, quod initium boni operis erat quid parvum, aut minimum reſpectu maximæ dignitatis gratiæ, & conſequenter non poterat ipſam de condigno mereri, convincebatur falſum dicere. Nam initium boni operis ab ipſo aſſertum non erat quid minimum, ſed valde magnũ, & ſufficiens ad merendum de condigno primam gratiam, quia per initium boni operis intelligebat actus fidei, ſpei, charitatis, orationis, & bonum deſideriũ, ac propoſitum vitandi peccata, & exercendi actus omnium virtutum: per conſumationem autem boni operis intelligebat executionem boni propoſiti, & deſiderij, & obſervantiam exercitam legis Dei, & illud initium non erat quid minimum, ſed valde magnum, cum includat præcipuos actus virtutum, quibus homo iuſtus meretur de condigno vitam æternam: & conſequẽter etiam erant meritorij de condigno gratiæ conſummativæ boni operis, quæ inferiòr eſt vita æterna. Vnde S. Proſper contra Collat. cap. 30. ait: *Et tanta eſt ſecundum iſtum liberi arbitrij, vel incolumitas, vel facultas, vt charitatem, quæ in omnium arce virtutum eſt, non ex Dei munere, ſed ex ſola habeat voluntate*, vbi clarè loquitur de charitate actuali, quæ cũ ſit condignè meritoria vitæ æternę, à fortiori erat condigne meritoria gratiæ conſummativæ boni operis.

Præterquam quod gratiam requiſitam ad conſummationem boni operis non dicebãt Semipelagiani eſſe entitative ſupernaturalem, ſed potiùs eſſe quantum ad entitatem

titatem naturalem, ſicut initium, & conſummatio boni operis in ipſorum ſententia erant entitative eiuſdem ordinis, & ſolum propter magnam difficultatem, quæ reperitur in conſummatione bonorum operum requirebant ad ipſam auxilium gratuitum entitative naturale, quod non requirebant ad initium boni operis, quod ipſis facile videbatur. Et eo ipſo, quod initium boni operis eſſet eiuſdem ordinis cum gratia conſummativa boni operis, poterat de condigno mereri ipſam: cum meritum non petat æqualitatem formalem cum præmio, ſed potius præmium debeat excedere meritum, ſicut finis excedit media. Vnde ſolutio Caſiani ad rationem D. Aug. erat inſufficiens, & in re Caſianus concedebat primam gratiam auxiliantem dari ex meritis condignis, quamvis hoc verbis negaret, ſicut etiam Fauſtus Reg. qui lib. 2. cap. 3. aſſerebat prædeſtinationem hominis ad gratiam, & gloriam habere rationem iudicis, præſcientiam vero bonæ voluntatis, aut boni operis habere rationem teſtis, & niſi præſcientia explicaverit, prædeſtinatio nihil decernit. Quod autem datur à iuſto iudice ex præſcientia bonorum operum, vere habet rationem mercedis, præmij, & coronæ: & conſequenter cadit ſub merito de condigno.

1292 Sed obijcies, quod Semipelagiani aſſerebant bona opera præcedentia primam gratiam non eſſe condigna ipſius, eo quod talia opera procedebant ab homine exiſtente in peccato mortali, quod impedit meritum de condigno reſpectu primæ gratiæ, cum ratione peccati homo de condigno mereatur carere gratia Dei; non tamen impedit meritum de congruo, quod ſolum eſt quædam remota diſpoſitio, vel occaſio, vt Deus ex ſua miſericordia conferat gratiam: ergo ſolum meritum de congruo concedebant reſpectu primę gratię. Confir. Quia ſi ipſorum hæreſis ſolum conſiſteret in hoc, quod concedebant primam gratiam cadere ſub merito non donato a Deo, ſequeretur, quod etiam ſi modo aliquis diceret, quod prima gratia ſupernaturalis auxilians cadit ſub merito de condigno donato tamen à Deo per auxilium Dei moventis, facientis nos velle, aut facere bonum, non incideret in hæreſim Semipelagianorum: & optimè ſalvaret, quod prima gratia gratuita permaneret, quia licèt eſſet debita bonis operibus præcedentibus, ipſa tamē opera præcedentia eſſent dona Dei, & conſequenter prima gratia vere eſſet gratia, quamvis eſſet debita operibus præcedētibus, ſicut gloria dicitur gratia in Sac. Scriptura, quia licèt ſit debita meritis, ipſa tamen merita ſunt dona gratię Dei, vt ſupra diximus ex D. Auguſt. Sed dici non poteſt, quod prima gratia ſupernaturalis, aut prima vocatio ad fidem cadat ſub merito de cōdigno operum præcedentium, cum ſit hæreſis damnata in Tridentino verbis ſupra relatis: ergo omne meritum præcedens primam gratiam ſupernaturalem, ſivè condignum, ſivè congruum, debet negari, vt recedamus ab hæreſi Pelagianorum. Confirm. ſecundo, quia Apoſt. ad Epheſ. 1. ait: *Nos ſorte vocatos*, ſubindeque nullis præcedentibus meritis, vel occaſionibus, aut congruitatibus; qui enim ſorte eligeretur omnem iſtam præventionem excludit, vt ibidem lect. 4. obſervat D. Thom. ſubdens: *Quia ſors nihil eſt aliud, quam inquiſitio rerum, quæ ex diuina voluntate fiunt, gratia autem eius ex ſola diuina voluntate dependet, & inde eſt, quod gratia diuinæ vocationis dicitur ſors, quia Deus per modum ſortis ſecundum occultam prouidentiam, non ex alicuius meritis per gratiam internam vocat*: ergo vt ſalvetur, quod prima gratia ſorte datur à Deo, debet negari reſpectu ipſius quodcumque meritum, ſivè congruum, ſivè condignum.

Reſpondetur, quod dum Semipelagiani aſſerebant initium boni operis eſſe ex nobis, & ex eius intuitu Deum conferre gratiam ad conſummationē boni operis, ne Deus eſſet acceptor perſonarum, & ne tolleretur noſtrum liberū arbitriū, loquebantur tām de peccatoribus, quām de baptizatis, & iuſtificatis: vnde vti non poterant ſolutione data in obiectione. Ad primam confirm. reſpond. concedēdo ſequelam, nam ita diſcurrens non incideret in errorem Pelagianorum, & Semipelagianorū; quod ſi loqueretur de homine exiſtēte in peccato mortali, ita vt talis peccator de condigno mereretur primam vocationem ad fidem per opera naturalia præcedentia, erraret in fide, vt con-

ſtat ex dictis articul. 2. & de prima vocatione peccatoris ad fidem loquitur Tridentin. Seſsione 6. cap. 5. illis verbis: *Quia nullis eorum exiſtentibus meritis, vocantur, vt qui per peccata à Deo averſi erant, &c.* Si vero loqueretur de homine iuſtificato, vt contingere poſſet in puero baptizato, nutrito tamen in ſylvis, & facienti, quod in ſe eſt in primo inſtanti rationis, convertendo ſe ad Deum Authorem naturæ per naturalem cognitionem, & amorem Dei datum à Deo per auxilium Dei moventis entitative naturale; & ita per talem converſionem mereretur de condigno primam vocationem ad fidem ſupernaturalem: ſic diſcurrens non erraret manifeſte contra fidem, imò in ſententia P. Vazquez, & aliorum aſſerentium in homine iuſtificato omne opus bonum naturale eſſe meritorium de condigno vitæ æternæ, etiam ſi fiat abſque directione fidei, & imperio charitatis, ita eſſet dicendum, vt ſervaretur Conſequētia in doctrina. Nam plus eſt mereri de condigno vitam æternam, quam primam vocationem ad fidem; ſed puer ille iuſtificatus per naturalem converſionem ad Deum de condigno mereretur vitam æternam in ſententia prædicta: ergo à fortiori de condigno mereretur primam vocationem ad fidem, quæ eſt medium neceſſario requiſitum ad conſequendum vitam æternam de condigno promeritam. Quod facilius defenderetur in ſententia aſſerente actum fidei theologicæ eſſe naturalem entitative, & ſecundum ſubſtantiam; nam in hac ſententia prima vocatio ad fidem Chriſti eſt entitativè naturalis: & ita non eſſet inconveniens, quod caderet ſub merito condigno operis naturalis hominis iuſtificati, & in ſylvis nutriti. Cæterum ſicut iſtæ ſententiæ ſunt falſæ, etiam falſum eſt, quod prima vocatio ad fidem poſsit in homine iuſtificato cadere ſub merito condigno, etiam donato à Deo per auxilium entitative naturale.

Ad ſecundam confirmationem reſpondetur, quod vocatio ſortis excludit merita non donata à Deo, non vero merita à Deo donata, nam idem eſt eſſe ſorte vocatos, ac eſſe vocatos non noſtris meritis, ſed divina electione, vt ibi ait D. Thom. Si autem merita eſſent noſtra privative, ita vt eſſent ſolum ex nobis, non vero à Deo noſtra merita præviſſa eſſent cauſa divinæ electionis, diſcretionis, & prædeſtinationis, contra illud: *Quis enim te diſcernit? Quid habes, quod non accepiſti?* Vnde vocatio ad fidem non attribueretur ſorti, aut divino beneplacito, ſed noſtris meritis. Dicendo vero, quod noſtra merita ſunt dona Dei, conſequenter dicitur, quod non ſunt cauſa, ſed potius effectus divinę voluntatis, & electionis præcedentium omnem pręviſionem meritorum, & quod ex intentione vocandi aliquos ad fidem voluit Deus ipſis tribuere bona opera naturalia, quibus de congruo mererentur primam vocationem ad fidem: vnde talis vocatio reducitur, vt ad primam cauſam, non ad merita humana, ſed ad divinum beneplacitum, electionem, & prædeſtinationem, qua Deus donat vniverſa merita.

Sed obſervandum eſt, quod nullus Catholicus requirit meritum congruum bonorum operum naturalium, tanquam neceſſarium ad primam vocationem fidei, cū conſtet, quod Deus maximos peccatores, & actualiter fidem impugnantes vocet, & convertat ad fidem, vt patet in converſione Apoſt. Pauli. Sed cum hæc vocatio proveniat ex divino beneplacito, & miſericordia, Deus aliquibus, quos efficaciter vult vocare ad fidem, prius tribuit auxilium pręveniens, vt faciant totum, quod eſt in ſe ſecundum potentiā naturalem, vt ita congrue diſponantur ad ſupernaturalem vocationem fidei. Alios vero abſque tali congrua diſpoſitione vocat, & convertit ad fidem: & ita miſeretur, quorum vult, & quomodo vult ſecundum conſilium voluntatis ſuę. Et ſimiliter hoc meritum congruum nō tribuitur cuicumque bono operi naturali, ſed illis, quibus homo facit totum, quod eſt in ſe, convertendo ſe ad Deum Authorem naturæ, & deteſtando peccata per naturalem pœnitentiam.

)§(

DVBIVM

DVBIVM VNICVM.

Vtrùm prima gratia habitualis posſit cadere ſub merito operis præcedentis?

1293 TRIA ſunt bona opera in peccatore præcedentia gratiam habitualem remiſsivam peccatorum, nam alia ſunt naturalia, alia vero ſupernaturalia tempore præcedentia iuſtificationem, & dicuntur diſpoſitiones remotæ ad ipſam, quales ſunt actus ſpei, fidei, & timoris ſervilis, & attritionis ſupernaturalis, alia ſunt bona opera ſupernaturalia vltimo diſponentia ad iuſtificationem, & ſunt ſimul tempore cum gratia habituali, & ſolum habent prioritatem naturæ in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ, & tales ſunt actus charitatis, & contritionis, qui in noſtra ſententia procedunt ab ipſo habitu gratiæ, charitatis, & pœnitentiæ, vt diximus in tractatu de Iuſtificatione, in aliorum vero ſententia procedunt ab auxilio ſupernaturali tranſeunte, & de omnibus iſtis bonis operibus procedit difficultas.

Loquendo autem de actibus naturalibus præcedentibus gratiam habitualem Scotus in 4. diſt. 14. quæſt. 2. §. *de ſecundo*, Durandus queſt. 6. Prologi, & in 1. diſt. 17. quæſt. 2. & in 2. diſt. 28. quæſt. 1. quos ſequuti ſunt Nominales, dixerunt poſſe dari in peccatore naturalem attritionem, vel dolorem de peccatis, quo peccator ſufficienter diſponeretur ad gratiam habitualem, & ipſam mereretur de congruo. Cui ſententiæ adhæſit Caietanus tom. 2. opuſcul. tractatu 4. quæſt. 1. nam licèt non docuerit prædictum dolorem naturalem de peccatis, & naturalem dilectionem Dei mereri de congruo gratiam habitualem, dixit tamen eſſe ſufficientem diſpoſitionem ad ipſam gratiam, ſuperaddito quodam modo ſupernaturali. Et ſimiliter P. M. Cano, & P. M. Soto dixerunt prædictum dolorem naturalem de peccatis, ſivè appelletur attritio, ſive contritio, eſſe ſufficientem diſpoſitionem ad iuſtificationem peccatoris cum Sacramento, licèt non ſufficiat ad iuſtificationem ex opere operantis.

Iſtam ſententiam acriter reijciunt Theologi moderni, vt Pelagianam, & Semipelagianam; ipſam tamen à cenſura alibi latè vindicavi ex ſupradictis in articulo: quia omnes Authores relati fatentur talem dolorem peccatorem entitative naturalem eſſe donum Dei à Deo præparatum ab æterno per decretum prædiffinitivum, & prædeſtinativum, & per ſpecialem providentiam intendentem iuſtificationem peccatoris, & in prædeſtinatis eſſe effectum prædeſtinationis. Et ſimiliter dari à Deo in tempore per aliquod auxilium Dei moventis, & facientis nos velle facere bonum, & hoc ſolum eſt fide certum in hac materia, nam quod actus doloris de peccatis, qui eſt vltima diſpoſitio ad iuſtificationem, debet eſſe quoad ſubſtantiam ſupernaturalis, eſt opinio probabilior, & Div. Thomæ, non tamen certa ſecundum fidem. Nec Eccleſia hucuſque determinavit, quod detur talis dolor ſupernaturalis ſecundum ſubſtantiã, nec quod fieri debeat ex auxilio ſupernaturali, nam Tridentinum Seſſ. 6. cap. 3. ad actum fidei, & ſpei, dilectionis charitatis, & pœnitentiæ, proùt oportet ad iuſtificationem, ſolum requirit prævenientem Spiritus Sancti inſpirationem, & eius adiutorium, cæterum quod talis inſpiratio, & adiutorium debeat eſſe ſupernaturale ſecundum ſubſtantiam, & diſtinctum ab eo, quod appellatur à Divo Thoma auxilium Dei moventis liberum arbitrium ad bonum, non determinavit Concilium. Tale autem auxilium præparatur per providentiam ſupernaturalem in ordine ad finem iuſtificationis, etiam ſi entitative ſit naturale, rectè appellatur inſpiratio, & adiutorium Spiritus Sancti. Et non ſolum Thomiſtæ relati, ſed Scotus in 2. diſt. 37. q. 2. §. *Iuxta ſecundam viam* expreſsè concedit auxilium Dei moventis, quia alias ſequeretur, quod voluntas creata non eſſet movens mota, & conſequenter inter voluntatem divinam, & humanam non eſſet ordo eſſentialis.

Et quamvis Durandus negaverit concurſum Dei ſimultaneum, quem Pelagiani, & Semipelagiani concedebant, vt tenet ſententia

tia probabilior ; concesit tamen concursum prævium , vel auxilium Dei moventis ad actus honestos liberi arbitrij , quod auxilium appellat inspirationem internam in 1. dist. 41. quæst. 2. num. 7. vbi num. 13. etiam asserit, quod Deus non solum dat gratiam, sed etiam bonum vsum gratiæ , in quo clare recedit à Pelagio. Et in 2. dist. 28. quæst. 3. ait, quod de opere meritorio dicendum , quod in tale opus non potest homo influere sine gratia , quia omne meritum vitæ æternæ , vel est de condigno , vel de congruo ; sed meritum de condigno innititur valori operis , qui est gratia habitualis , meritum vero de congruo innititur liberalitati divinæ , quæ etiam gratia dicitur secundum vnam acceptionem gratiæ , vt dictum fuit dist. 26. quæst. 6. ergo nullum meritum , nec de condigno , nec de congruo potest esse sine gratia altero duorum modorum accepta. Et in hoc erravit Pelagius asserendo liberum arbitrium sufficere ad merendum sine gratia , quod non est verum, quamvis per se sufficiat ad eliciendum opus morale bonum ex fine , ex genere suo , & circunstantijs. Et similiter loquitur de merito de congruo in ordine ad gratiam habitualem in 1. dist. 17. quæst. 2. numero 14. Vnde ad meritum de congruo requirit specialem gratiam , & liberalitatem Dei , qua Deus donet tale meritum, & consequenter dona , & auxilia , quibus Deus donat tale meritum , quamvis entitative sint naturalia , vt præparata tamen per specialem providentiam possunt dici specialia auxilia gratiæ. Et sic loquitur Durandus in 2. dist. 28, quæst. 5. vbi ait , quod si nomine gratiæ intelligatur , quidquid voluntatem excitat ad bonum , sine tali gratia non potest homo se præparare ad gratiam; excitativum autem voluntatis ad bonum præter immediatam motionem Dei nequit esse , nisi obiectum propositum per honestas, & pias cogitationes suadentes bonum.

In sententia vero Scoti concedentis concursum simultaneum vltra honestas cogitationes datur ipse actus voluntatis, vt pro aliquo priori procedens à Deo , & per ipsum facit Deus , quod homo velit bonum. Et aliqui Scotistæ existimant, quod Scotus in hac promotione identificata cum actu voluntatis posuit auxilium Dei præveniens, & efficaciter excitans ad bonum , quam appellavit generalem influentiam Dei , quia requiritur ad omnes actus bonos : & consequenter requiritur ad attritionem naturalem , quæ sit sufficiens dispositio ad iustificationem , & meritum congruum ipsius. Et vlterius requirit Scotus , quod hoc auxilium sit præparatum per specialem providentiam supernaturalem in ordine ad finem iustificationis : & ita hoc auxilium potest dici gratia Christi. Et in hoc sensu nec sententia Scoti , nec Durandi, nec antiquorum Theologorum similiter loquentium coincidit cum errore Pelagianorum , aut Semipelagianorum, quamvis asserant naturalem dolorem peccatorum , aut naturalem contritionem , vel attritionem esse sufficientem dispositionem ad iustificationem, & meritum de congruo respectu ipsius.

1294 Sed iuxta sententiam D. Thomæ dicendum est , quod licèt peccator faciendo, quod in se est , per opera naturalia donata à Deo possit se disponere ad iustificationem, & ipsam de congruo mereri; huiusmodi tamen actus naturales nõ sufficiũt ad illam, sed vlterius requiruntur actus supernaturales fidei, spei, dilectionis Dei, & contritionis , vel supernaturalis attritionis. Nam quod homo per actus naturalium virtutũ possit se ad gratiam præparare docet D. Th. in 2. dist. 28. q. 1. art. 4. & pluribus alijs locis. Quod autem in huiusmodi actibus naturalibus inveniatur aliquod meritum de congruo respectu iustificationis etiam docet in 2. dist. 27. q. 1. art. 2. ad 4. & art. 6. in corp. & ad 4. & ad Hebræos 6. lect. 3. & hic art. 3. & 6. quia meritum de congruo reperitur in actu , quo posito congruum est , vt Deus vtatur sua liberalitate , & misericordia; infundendo gratiam, & remitendo peccata; hæc congruẽtia reperitur quoties peccator per vires naturæ cum auxilio Dei moventis facit totum , quod est in se, detestando peccatum , & se ad Deum convertendo, vt dictum est ex D. Tho. & consequenter in actibus naturalibus potest esse aliquod meritum de congruo respectu iustificationis.

Quod

Quod autem huiuſmodi actus naturales non ſufficienter diſponant ad iuſtificationẽ, docet D. Th. in 2. diſt. 17. quæſt. 1. artic. 4. ad 5. & non ſufficere cognitionem Dei naturalem, ſed vlterius requiri actus fidei infuſſæ docet 1. 2. quæſt. 113. artic. 4. ad 2. & 2. 2. q. 2. articulo 3. & idem dicit de actu ſpei 2. 2. queſt. 27. articulo 7. ſed vlterius requiri actus ſupernaturales charitatis, & pœnitentię docet 3. parte queſt. 85. articulo 6. & omnibus locis, quibus in tractatu de Iuſtificatione probavimus vltimas diſpoſitiones ad iuſtificationem procedere ab ipſa gratia habituali medio habitu charitatis, & pœnitentiæ. Et ratio Div. Thom. eſt, quia licèt ſubiectum gratię ſit naturalis entitas animę, & ita diſpoſitiones ſe tenentes ex parte animæ ne ſit impedita ad ſuſceptionem gratiæ, poſsint eſſe naturales, & eiuſdem ordinis cum anima; cæterum ipſa gratia infundenda eſt ordinis ſupernaturalis: & ita exigit diſpoſitiones magis ipſi propinquas, & eiuſdem ordinis cum gratia. Quod magis in ſpeciali declaratur, quia ſcilicèt homo averſus à Deo per peccatum ſe diſponit ad iuſtificationem, & remiſsionem peccatorum ſe convertendo ad Deum Authorem gratiæ, & remiſsionis peccatorum, & deteſtando offenſas commiſſas contra ipſum, qui actus ſecundum ſuam ſpeciem reſpiciunt obiectum ſupernaturale, quod ſolum cognoſcitur per fidem infuſſam, & ita debet prędcedere actus fidei infuſſę, quo peccator certo cognoſcat Deum eſſe Authorem gratiæ, & remiſsionis peccatorum: & vlterius requiritur ſpes conſequendi à Deo Authore gratiæ remiſsionem peccatorum, qui etiam actus eſt ſupernaturalis ex ſua ſpecie, & obiecto. Quando vero dolor, & deteſtatio peccatorum non procedit ex amore Dei Authoris gratiæ, procedit ex eius timore propter pœnas infligendas à Deo Authore ſupernaturali, & eſt attritio ſupernaturalis regulata per fidem infuſſam, & conſequenter vitra actus naturales, qui ſunt diſpoſitiones valdè remotæ, & eiuſdem ordinis cum ſubiecto gratiæ, requiruntur ad iuſtificationem ſupernaturales diſpoſitiones ſe tenentes ex parte formæ iuſtificantis, & eiuſdem ordinis cum illa: ac proinde per actus naturales nequit peccator mereri de congruo iuſtificationem immediate, ſed ſolum mediate merendo de congruo auxilia ſupernaturalia requiſita ad eliciendum actus ſupernaturales, quibus homo magis approximatur ad iuſtificationem.

De diſpoſitionibus remotis ſupernaturalibus.

1295 LOquendo vero de diſpoſitionibus remotis ſupernaturalibus, ſunt diverſa teſtimonia D. Auguſt. quæ prima facie videntur oppoſita, & propter ipſa diviſi ſunt Theologi in ſententias apparenter oppoſitas: nam D. Auguſt. de gratia Chriſti cap. 26. ait: *Et ſi conſenſerit Pelagius, nos gratia Dei accipere charitatem, non ſic ſentiat, tanquam Vlla merita noſtræ bona præceſſerint; nam quæ merita bona tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus?* Vbi peccatoribus non habentibus charitatem negat omne meritum. Et lib. 4. ad Bonifacium cap. 6. ait: *Quid enim boni faceretis homines mali? Et quomodo iſta bona faceretis, niſi boni eſſetis? Vt autem homines ſint boni, quis facit, niſi ille, qui dixit: Viſitabo eos, Vt bonos eos faciam?* Propter iſtas, & alias ſimiles authoritates D. Auguſt. Soto lib. 2. de natura, & gratia cap. 4. quem ſequuntur Alvarez, Martinez, Gonet, & alij Thomiſtæ, negant etiam meritum de congruo in peccatore reſpectu iuſtificationis.

Ex alia vero parte Div. Auguſtin. Pelagio dicenti, quod gratia remiſsionis peccatorum datur ſine meritis, ſe opponit; eo quod peccator per fidem, & humilem orationem impetrat, & meretur remiſsionem peccatorum, nam Epiſt. 105. ait: *Poſſunt quidem dicere Pelagiani remiſsionem peccatorum eſſe gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur. Quid enim habere boni meriti poſſunt peccatores? Sed nec ipſa remiſsio peccatorum ſine aliquo merito eſt, ſi fides hanc impetrat, nec enim nullum eſt meritum fidei, qua fide ille dicebat, Deus propitius eſto mihi peccatori, & deſcendit iuſtificatus merito fidelis humilitatis.* Et idem ait Epiſtol. 106. & lib. 4. ad Bonifac. capit. 5.

& pluribus alijs locis. Et propter hęc testimonia D. August. D. Th. D. Bonavent. Scotus, Durandus, Ferrariensis, & alij Theologi, quos hic referunt, & sequuntur Suarez, & Vazquez, concesserunt dispositionibus supernaturalibus præcedentibus iustificationem rationem meriti de congruo respectu ipsius. Et in testimonijs D. Augustin. primo loco adductis asserunt, loquutum fuisse S. Doctorem solum de merito condigno respectu iustificationis, quod non potest esse in peccatore.

Sed Montesinos, & Lisbonensis merito componunt istas sententias, quę solum apparenter, & in voce opponuntur. Quia duplex est meritum de congruo, aliud enim est congruitate desumpta ex persona operante, quia scilicet persona est Deo grata, & ratione amicitiæ cum Deo congruum est, vt Deus adimpleat eius voluntatem, sicut congruum est, quod iusto orante pro peccatore, Deus exaudiat; quod meritum congruum non potest esse in peccatore, quia est Deo exosus, & ratione peccati meretur privari omni gratia, & beneficio Dei: & consequenter attenta persona peccatoris nihil à Deo mereri potest, etiam de congruo, & hoc sentiunt Authores primæ sententię cum D. August. Aliud vero est meritum de congruo congruitate non desumpta ex dignitate personæ, sed precisè ex parte operis, quod secundum se bonum est, & Deo placet, & procedit ab homine, non quidem Deo grato, sed intendente consequi, quatum in se est, misericordiam, & gratiam Dei, & hoc modo peccator potest de congruo mereri iustificationem, & remissionem peccatorum per actum fidei, attritionis, & humilis orationis, vt ait D. Augustinus locis pro secunda parte citatis. Congruũ enim est, vt peccatori bene operanti, & se disponenti ad iustificationem, Deus noster tribuat gratiam, & vltimas dispositiones requisitas ad illam, scilicet iustificationem.

Aliter componit Illust. Araujo istas sententias asserendo, quod peccator nequit mereri de congruo suam iustificationem merito congrui proprie sumpto; si vero fiat sermo de merito cõgrui late sumpto, proùt est quoddam opus impetratorium, soliquę divinæ misericordiæ, & liberalitati innitens: sic asserit gratiam iustificantem posse cadere sub merito de cõgruo, sicut certum est illam quandoque à peccatore bonis operibus, & factis impetrari.

Hic tamen modus loquendi displicet, nam continet æquivocationẽ, ex qua processit hæc controversia inter Theologos; aliud enim est, quod meritum de congruo sit proprie meritum, aliud vero, quod sit proprie meritum de cõgruo: sicut aliud est, quod homo mort⁹ sit proprie homo, aliud, quod sit proprie mortus, & nõ datur meritum de congruo, quod sit proprie meritum, sed quodlibet est meritũ secundum quid, vt diximus ex D. Tho. in 4. dist. 15. q. 1. art. 1. qla. 4. Quia meritum proprie tale fundat ius, & debitum iustitiæ, & dicitur correlative ad mercedem, & nullum meritum de congruo fundat ius, & debitum iustitiæ, sed præcisè innititur liberalitati, & misericordiæ Dei, vt ait D. Thom. ad Hebręos cap. 6. lect. 3. Et quod tribuitur pro merito de congruo, non habet proprie rationem mercedis, sed gratiæ: & ita iustificatio impij, & remissio peccatorum non potest dici merces, quamvis cadat sub merito de congruo, & impetratorio, & nunquam appellatur merces in Sacra Scriptura, in qua vita æterna, quæ etiam est gratia, dicitur merces, vt notavit D. Tho. Vnde hęc dictio *de congruo* non restringit, sed diminuit, vel alienat meritũ, & ita est mala Conseq. est meritum de congruo, ergo est meritum.

Sed quia fortasis aliqui Theologi non intelligentes significationem terminorum concedebant meritum de congruo respectu iustificationis, quod esset propriè, & absolute meritum, ideò P. M. g. Soto acriter reijcit tale meritum de congruo; in re tamen admittit congruum esse, vt peccatori se disponenti ad iustificationem per opera prædicta Deus infundat gratiam, & solum hac ratione Div. Thom. & cæteri Theologi dicunt talia opera esse meritoria de congruo iustificationis: & sic in re omnes conveniunt, & solum in vocibus disentiũt. Vnde dividere meritũ de cõgruo in meritũ propriè, & impropriè tale est mala divisio, si esse tale propriè, & improprie appeller

appellet ſupra meritum; quia non datur meritum de congruo, quod ſit propriè meritum. Si vero appellet ſupra eſſe congruum, ſic meritum congruum propriè tale eſt verum, & bonum opus, quo poſito datur vera congruitas, vt Deus ex ſua miſericordia infundat gratiam: & diceretur meritum de congruo improprie tale, quando non daretur vera congruitas, aut congruentia, ſed ſolum apparens, & impropria, ſicut homo dicitur mortuus impropriè, quando apparenter eſt mortuus, aut proximus morti, adhùc tamen habet vitam. Et ſi in hoc ſenſu ſumatur, etiam exiſtimo diviſionem eſſe nullam, nam poteſt peccator operari bene, vt conſequatur remiſionem peccatorum, ſivè vtendo bene virtute naturali, ſivè habitibus, & auxilijs ſupernaturalibus, & tunc datur vera congruentia aſsignata à Div. Thoma ad 6. & ad 3. vt Deus infundat gratiam remiſsivam peccati: & conſequenter in bonis operibus reperitur ratio meriti de congruo proprie talis, quamvis verum ſit, quod in ratione meriti de congruo datur magis, & minus, quia poſſunt dari maiores, vel minores, plures, & pauciores convenientiæ, vt Deus tribuat gratiam. Nam in iuſto merente de congruo alicuius peccatoris converſionem, & iuſtificationem eſt maius meritum de congruo, quam in peccatore merente ſibi de cõgruo iuſtificationem, quia ibi eſt congruitas tâm ex parte operis, quàm ex parte operantis: hic vero ſolum eſt cõgruitas ex parte operis. Hoc tamen non tollit, quod in vtroque caſu ſit vera cõgruentia, & quod vtrumque ſit verum meritum de congruo.

De vltimis diſpoſitionibus.

1296 LOquendo vero de vltimis diſpoſitionibus requiſitis ad iuſtificationem, omnes fatentur non poſſe mereri nec de congruo, nec de condigno iuſtificationem in noſtra ſententia aſſerente iſtas diſpoſitiones procedere effectivè ab ipſa gratia habituali, quia principium effectivum, & dignificativum meriti nequit cadere ſub eodem merito, quod eſt via, & tendentia ad præmium, ſicut nec principium effectivum motus poteſt eſſe terminus eiuſdem motus. In ſententia vero aſſerente vltimas has diſpoſitiones ad iuſtificationem non procedere ab ipſa gratia habituali, ſed ab auxilio tranſeunti, dicendum eſt iuxta ſuperius dicta, quod tales diſpoſitiones vltimę merentur de congruo ipſam gratiam habitualem, cum etiam ipſam mereantur de congruo diſpoſitiones remotæ. Nec obſtat, quod ſint ſimul in eodem inſtanti reali cum ipſa gratia ſanctificante. Quia non repugnat, quod meritum etiam de condigno, & præmium ſint ſimul in eodem inſtanti reali; nam in eodem inſtanti ſunt ſimul actus intenſior charitatis, & augmentum charitatis, quod eſt præmium actus prædicti: ergo nec repugnat, quod in eodem inſtanti reali temporis exiſtant contritio, & gratia, & cõſequenter poterit talis contritio mereri de congruo primam gratiam habitualem.

Sed difficultas eſt de merito de condigno, nam aliqui moderni, vt referunt P. Torres, & P. Oviedo, dixerunt gratiam habitualem cadere ſub merito de condigno actus charitatis, & contritionis, quia cum P. Vazquez exiſtimant iſtos actus eſſe formas ſanctificantes, & iuſtificantes, & ex alia parte diſcedunt à Vazquez aſſerentes contritionem non procedere ab ipſa gratia habituali, ſed ab auxilio tranſeunti. Ex quo inferunt, quod merentur de condigno primam gratiam habitualem, quia ſunt actus hominis iuſti, & Deo grati, iam non habentis peccatum; & ex alia parte ordine naturæ præcedunt primam gratiam habitualem, nec ab ipſa vt à principio effectivo dependent: & conſequenter habent quidquid requiritur ad meritum condignum primæ gratiæ habitualis. Nec obſtat, quod gratia habitualis ſit perfectior dilectione Dei, & contritione. Quia in ſententia P. Vazquez meritum pertinet ad materiam gratitudinis, & in hac materia meritum condignum non requirit æqualitatem cum præmio, & remuneratione, ſed potius requirit eſſe quid inferius remuneratione, cum virtus gratitudinis inclinet operantem ad tribuendum plus, quam

acceperit,vt ſupra diximus ex D.Thom. Et ita P. Vazquez ad vitandum inconveniens, nè aſſereret primam gratiam habitualem cadere ſub merito de condigno,dixit cum Thomiſtis, quod vltimæ diſpoſitiones procedunt ab ipſa gratia habituali. Si vero procederent ab auxilio tranſeuntè,vt poſsibile eſt de potentia abſoluta : dixit, quod in tali caſu prima gratia habitualis caderet ſub mèrito condigno contritionis, quæ eſt forma iuſtificans,& idem dicit P. M. Serra.

Sed P. Oviedo exiſtimans actum contritionis non eſſe formam ſanctificantem, nec procedere à gratia habituali,admiſſo tamen,quod eſſet forma ſanctificans, cum diſtinctione loquitur ; nam de facto exiſtimat, quod contritio non meretur de condigno primam gratiam habitualem, quia pro priori contritionis non dum intelligitur excluſum peccatum : & conſequenter non intelligitur homo capax meriti de condigno. Si vero Deus crearet hominem in pura natura,& talis homo ſe diſponeret ad iuſtificationem, tũc per actum charitatis de condigno mereretur primam gratiam habitualem. Sed non eſt neceſſarium recurrere ad caſus poſsibiles de potentia Dei abſoluta, quia de facto Angeli, & Adamus in primo inſtanti ſuæ creationis fuerunt iuſtificati more adultorum per proprias diſpoſitiones : & ita in ipſis primus actus charitatis fuit meritorius de condigno primæ gratiæ habitualis,ſi non proceſsit ab ipſa,& alias eſt forma ſanctificans.

Loquendo vero de iuſtificatione peccatoris in inſtanti, in quo eſt actus contritionis, intelligitur homo per ipſum iuſtificatus,& in illo inſtanti iam non eſt peccatum: & conſequenter nequit eſſe impedimentũ, vt contritio mereatur de condigno primam gratiam ſanctificantem, & conſequenter ipſam merebitur de condigno. quod enim pro priori intelligatur cõtritio cum negatione peccati, vel non intelligatur cum tali negatione, eſt omnino impertinens, quia meritum ſe diſponentis ad iuſtificationem non dependet ex noſtro modo intelligendi, ſed ab eo, quod eſt in re : vnde ſi in re homo pro inſtanti illo reali eſt iuſtificatus, & iam non eſt peccator, merebitur de condigno primam gratiam habitualem, ſivè à nobis intelligatur,ſivè non,pro illo priori negatio peccati. Et certè hac ſententia ſuppoſita,cũ negatio, & defectus peccati ſit effectus formalis ſecundarius cõtritionis,nihil poteſt obſtare, vt pro aliquo priori à nobis intelligatur contritio cum ſuo effectu formali primario, & ſecundario,antequam intelligatur gratia habitualis, quæ non eſt effectus formalis contritionis,ſed ſolum effectus ipſius in genere cauſæ diſpoſitivæ: & conſequenter intellecta contritio cum negatione peccati, quam habet à parte rei, erit meritoria primæ gratiæ habitualis, & conſequenter ſolutio P. Oviedo eſt inſufficiens.

1297 Dicendum ergo eſt, quod prima gratia habitualis non poteſt cadere ſub merito de condigno vltimæ diſpoſitionis. Hanc concluſionem eſſe omninò certam, & indubitatam fatentur omnes Authores, qui ſua ſcripta prælo dederunt,ſed in aſſignando gradu ſuæ certitudinis,& cenſuram oppoſitæ inter ſe diſcriminantur, nam Soto, Vega, Medina, Gregorius Martinez, Illuſt. Araujo,& Gonet exiſtimant concluſionem eſſe fide certam, & oppoſitam ſententiam eſſe hæreſim Pelagianam. Quod verum quidem eſſet, ſi Authores ſententię oppoſitæ dicerẽt, quod merita primæ gratię habitualis non ſunt dona gratiæ Dei ; hoc autem nullus Catholicus auſus eſt cõcedere, & Pelagius, vt ſupra notavimus,potius dicebat, quod gratia remiſsionis peccatorum datur ſine meritis.Et ideò alij cum Lorca merito aſſerunt oppoſitam ſententiam non eſſe Pelagianam : eſſe tamen damnatam in Tridentino propter Sacræ Scripturę teſtimonia,ex quibus conſtat, quod infuſsio gratiæ remiſsivæ peccatorum eſt nova gratia,& beneficium, etiam reſpectu hominis contriti,& converſi ad Deũ per actus charitatis. Quibus teſtimonijs probavimus in tractatu de Iuſtificatione contritionem non eſſe formam ſanctificantem.Cæterum Suarez, Vazquez, Mõteſinos, & alij aſſerunt noſtram concluſionem non dum eſſe fide certam, nec oppoſitam ſententiam eſſe hæreſim manifeſtam,quæ ſententia eſt benignior,& mihi probabilior apparet, quia non apparet evidens,& certum fundamentum ad damnandum contrariam ſententiam, vt hæreticam,quamvis ſit valde temera-

tia,

ria, vt constabit ex probationibus conclusionis.

Primo ergo probatur ab aliquibus conclusio ex Concilio Arausic. Canone 17. dicēte: *Quod charitas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum nullis meritis gratiam præcedentibus.* Et Canone 18. *Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur præcedit, vt fiant.* Hæc tamen testimonia parum vrgent, quia in ipsis non fit sermo de gratia habituali, sed de prima gratia auxiliāte, quam nulla præueniunt merita, cum sit principiū cuiuis meriti, sivè de congruo, sivè de condigno: de hac enim erat controversia cum Pelagianis, & Semipelagianis, qui damnātur in prædicto Concilio. Secundo probatur conclusio ex illo ad Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*: quæ verba exponens Trident. Sess. 6. cap. 8. ait: *Gratis iustificari ideò dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, sivè fides, sivè opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Vbi negat meritum saltim condignum actui fidei, & omnibus opetibus præcedentibus iustificationem, qualia sunt actus charitatis, & contritionis in ordine ad gratiam iustificationis: & consequenter fi. de certum est ex testimonio Sacræ Scripturæ explicato à Concilio gratiam iustificationis nō cadere sub merito actuum præcedentium ipsam iustificationem.

Ex hoc enim testimonio Concilij prout intellecto ab vniversis Theologis, qui sua opera prelo dederunt, recte sequitur, quod sit temeraria oppolita sententia. Nam temeratiū est dicere, quod vniversi Theologi, quorum aliqui præsentes fuerunt formationi prædicti Decreti Tridentin. non intellexerint sensum illius. Cæterū non colligitur oppositam sententiam esse hæreticam, quia litera prædicti Decreti, quę est de fide, non incongrue explicatur contra communem intelligentiam Theolog. quæ de fide non est, quāvis maximam habeat authoritatem. Et explicatio fundatur in æquivocatione huius vocis, *iustificatio*, & huius vocis, *gratia iustificationis*; nam iustificatio dupliciter sumitur; primo pro infusione præcisè gratiæ sanctificantis, & remittētis peccata: secundo pro toto motu iustificationis, vt includit etiam motum liberi arbitrij in Deum, & in peccatum per actus charitatis, & contritionis. In quo sensu accipit iustificationem D. Th. 1.2. quæst. 213. artic. 6. & in 4. dist. 17. q. 1. art. 3. qla. 5. vbi docet, quod actus charitatis, & contritionis intrant substantiā ipsius iustificationis. Et sic sunt quatuor, quæ requiruntur in ipsa iustificatione, scilicèt gratiæ infusio, culpę remissio, motus liberi arbitrij in Deum, & motus liberi arbitrij in peccatum. Et articulo 4. quæstiuncula 1. ait: simul cum gratiæ infusione, & iustificatione est motus contritionis, sed motus attritionis præcedit, quasi præparatorius; nunc autem nō loquimur de præparatorijs ad iustificationem, sed de his, quæ intrant substantiam ipsius. Vbi distinguit actus præparatorios precedentes iustificationem ab actibus ingredientibus substantiam ipsius iustificationis. Et iuxta hanc distinctionem dici potest, quod dum Concilium ait, quod nihil eorum, quæ iustificationē precedūt, sivè fides, sive opera, ipsius iustificationis gratiam promeretur, loquitur de iustificatione integraliter, & cōplete sumpta, vt includit etiam actus charitatis, & contritionis: & per gratiam iustificationis intelligit gratiam, non solum habitualem, sed etiam actualem, & auxiliātem, qua homo elicit actum charitatis, & contritionis. Et consequenter Concilium solum negat meritum condignum fidei, & operibus, quæ præcedūt iustificationem complete sumptam, & sunt dispositiones præparatorię, & remotæ ad iustificationem; non tamen negat meritum condignum contritioni, & dilectioni Dei in ordine ad gratiam habitualem iustificantem.

Secunda æquivocatio est in illo termino *gratia iustificationis*, nam aliquando sumitur pro sola gratia habituali iustificante; aliquando vero pro tota serie auxiliorum, quibus homo movetur ad iustificationem, sivè proximè, sivè remotè: & ita includit etiam primam gratiam auxiliantem, quę datur ad primum actum honestum quomodolibet conducentem ad iustificationem, sicut etiam gratia gratum faciens aliquando accipitur pro gratia habituali, aliquando vero pro quolibet auxilio divino ordinato ad bonum ipsius recipientis, ad differentiam gratiæ gratis datæ, quæ ordinatur ad vtilitatem

alio-

aliorũ. Qua distinctione suppositа, Vazquez hic asserit legitimam intelligentiã Concilij nõ esse ita, quod nomine iustificationis intelligat Concilium infusionem gratiæ habitualis; sed nomine gratiæ iustificationis intelligat totam seriem auxiliorum promoventium ad iustificationem: & sensum esse, ideo nos iustificari gratis, quia nihil eorum, quæ iustificationem, id est infusionem gratiæ habitualis præcedunt, sivè fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam, id est, omnia auxilia concurrentia ad iustificationem promeretur: & ita negat Concilium omne meritum tàm de condigno, quàm de congruo respectu gratiæ iustificationis prædicto modo sumptæ, quia in re est prima gratia auxilians.

Hanc explicationem esse probabilem constat primo ex eo, quod D. August. epist. 105. distinguit gratiam, vel iustitiam, qua iustificamur, à gratia remissionis peccatorum, & ad hanc concedit merita ex fide, ad illam autem nulla merita concedit. Secundo colligitur ex ratione, quam assignat Concilium subdens: *Si enim gratia est, iam nõ ex operibus, alioquin, vt idẽ Apost. dicit, gratia iam non est gratia*; rationem autem gratiæ non destruit esse ex operibus donatis à Deo per gratiam auxiliantem, sed esse ex operibus elicitis præcisè viribus naturæ absque dono gratiæ Dei: vnde ipsa gratia habitualis iustificationis adhùc esset gratia, quamvis esset ex meritis condignis donatis à Deo per auxilium gratiæ, vt patet in vita æterna, quæ dicitur gratia quamvis sit ex meritis à Deo donatis per gratiam. Tertio colligitur, quia Concilium dicit: *Hunc fuisse perpetuum Ecclesiæ sensum*; & tamen non fuit perpetuus Ecclesiæ sensus, quod ideò gratis iustificari dicamur, quia fides, & opera præcedentia iustificationem non merentur de condigno gratiam habitualem remissivam peccatorũ, sed quia gratia iustificationis præcedit, & donat ipsam fidem, & opera præcedentia iustificationem. Nam testimonia Apost. quæ explicat Concilium, ne inter se pugnare videantur, prius explicuit D. August. quæst. 106. dicens: *Iustificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum; iustificati autem gratis per gratiã ipsius, ne fides ipsa superba sit, nec dicat sibi, si ex fide? quomodo gratis? quod enim fides meretur, cùr non potiùs redditur quam donatur? non dicat ista homo fidelis, quia cum dixerit, vt merear iustificationẽ, habeo fidem, respondetur ei, quid enim habes, quod non accepisti? Cum ergo fides impetrat iustificationem, non gratiam Dei, aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur perfici, commitante, non ducente, pedisequa, nõ prævia voluntate.* Vbi explicat, ideò dici nos iustificari gratis, quia licèt fides mereatur iustificationem; fides tamen ipsa est donum gratiæ, & ita nihil meriti humani præcedit gratiam donantem fidem, & hæc gratia dicitur gratia iustificationis, quæ non cadit sub merito, licèt ipsa iustificatio cadat sub merito fidei.

Sed licèt istæ solutiones sufficientes sint ad vitandam hæresis censuram; non tamen ad fundandam probabilitatem oppositæ sententiæ. Primo, quia Concilium ponit illud relativum, *Ipsam iustificationis gratiam promeretur*, & ita refertur ad gratiã iustificationis, de qua mentionem fecerat; & nullam mentionem fecerat de gratia iustificationis sumpta pro tota collectione, & serie auxiliorum, sed solum de habituali gratia iustificationis, dicẽdo, quod fides est fundamentum, & radix iustificationis, id est gratiæ iustificationis ibi: *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*: ergo loquitur de gratia iustificationis formaliter iustificante, & remittente peccata, non vero de tota collectione auxiliorum. Secundo quia Concilium nomine, *gratiæ iustificationis*, intelligit gratiam habitualem Sessione 6. cap. 15. dicens: quolibet peccato mortali, & non sola infidelitate iustificationis gratiam amitti: cum tamen non amittantur quolibet peccato mortali auxilia ad actus fidei, & spei, sed solũ gratia iustificationis habitualis; & Concilium nullibi vtitur hac voce *gratia iustificationis*, vt significat totam collectionem auxiliorum: & consequẽter in hoc loco accipit gratiam iustificationis pro gratia habituali.

Tertio, quia Concilium loquitur de gratia iustificationis, quã præcedit fides, & opera regulata per fidem, & explicat, quod etiam si fides, & opera iustificationẽ, aut gratiam iustificationis præcedant, adhùc

hùc gratia iuſtificationis, & ipſa iuſtificatio gratuita perſeverat, quia fides, & opera præcedentia ipſam non merentur; alias impertinéter aſsignaret illam cauſalem, quia *Nihil eorum, quæ iuſtificationem præcedunt, &c.* ſed potius diceret: ideò nos gratis iuſtificari, quia gratiam iuſtificationis præcedit fides, & omnia bona opera. Quarto, quia Concilium ſic incipit cap. 8. *Cum vero Apoſt. dicit iuſtificari hominem per fidem, & gratis, &c.* & ita de eadem iuſtificatione loquitur dum dicit gratis fieri, & dum dicit fieri ex fide, ſed cum dicit fieri ex fide, loquitur de iuſtificatione pro infuſione gratię habitualis ſubdens: vt ſcilicèt per fidem iuſtificari dicamur, *quia fides eſt humanæ ſalutis initium, fundamentum, & radix omnis iuſtificationis*; cum tamen fides non ſit fundamentum, & radix omnis iuſtificationis, & gratiæ iuſtificationis, vt ſignificat totam ſeriem, & collectionem auxiliorum concurrentium ad iuſtificationem, & ſub hac collectione comprehendatur auxilium ad eliciendum actũ fidei: ergo dum dixiſſet, nos iuſtificari gratis, loquitur de iuſtificatione, & gratia iuſtificationis, vt ſignificant infuſionem gratiæ habitualis, & remiſsionem peccatorum.

Quinto, quia Concilium cap. 6. prius enumerat diſpoſitiones requiſitas ad iuſtificationẽ peccatoris, & inter ipſas numerat actum dilectionis, & pœnitentiæ, & cap. 7. ait: *Hanc diſpoſitionem, ſeù præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur*, vbi de iuſtificatione ſumpta pro infuſione gratiæ habitualis loquitur, quam ibi etiam definit, & aſsignans eius cauſas ait: *Efficiẽs vero eſt miſericors Deus, qui gratuito abluit, & iuſtificat*; gratuito autem abluere, & iuſtificare eſt gratis remittere peccata, & infundere gratiam habitualem; ſed idem eſt Deum gratis, aut gratuito nos abluere, & iuſtificare, ac nos à Deo gratis, & gratuito iuſtificari, & accipere remiſsionem peccatorum: ergo dum cap. 8. explicat, quid ſit nos gratis iuſtificari à Deo, loquitur de iuſtificatione, proùt eſt gratuita ablutio peccatorum per infuſionem gratiæ habitualis, & hanc habitualem iuſtificationem dicit eſſe gratuitam, quia nec fides, nec opera præcedentia merentur ipſam iuſtificationis gratiam, & conſequenter excludit meritum condignum reſpectu iuſtificationis, & ablutionis peccatorum, & infuſionis gratiæ habitualis, etiam præſuppoſitis in ſubiecto omnibus diſpoſitionibus requiſitis ad iuſtificationem: & conſequẽter nulla diſpoſitio de condigno meretur remiſsionem peccatorum, & infuſionem gratiæ habitualis. Et certè valde æquivoce, & obſcure procederet Concilium, ſi in eodem textu ita brevi per iuſtificationem intelligeret infuſionẽ gratiæ habitualis, & per gratiam iuſtificationis nõ intelligeret gratiam habitualẽ iuſtificantem, ſed primum auxilium ad primum actum, quomodolibet conducentem ad iuſtificationem, & explicatio Apoſtoli eſſet textu obſcurior, & facilè præberet occaſionem errandi, quod dici non poteſt.

1298 Ex quo conſtat, quod prima explicatio Concilij eſt magis apparens, quam ſecũda, adhùc tamen prima eſt inſufficiens propter vltimam impugnationem propoſitam cõtra ſecundam. Quia Concilium loquitur de iuſtificatione, quæ cõſequitur ad omnes diſpoſitiones requiſitas etiã vltimas ad impij iuſtificationem, dum cap. 7. ait: *Hanc diſpoſitionem, ſeù præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur*, & conſequẽter accipi non poteſt iuſtificatio, proùt includit etiam actum contritionis, & charitatis, quæ ſunt vltimæ diſpoſitiones, ſed vt præcisè dicit interiorem renovationem per infuſionem gratiæ habitualis, & remiſsionem peccatorum. Et iuſtificatio ſic ſumpta dicitur gratuita, ſuppoſitis prædictis diſpoſitionibus, cũ eius cauſa efficiens dicatur Deus gratuito abluens, & iuſtificans: & conſequenter iuſtificatio ſic ſumpta dicitur gratuita, quia nihil eorum, quæ iuſtificationẽ præcedunt, etiam ſi ſint vltimæ diſpoſitiones, merentur de condigno ipſam gratiam habitualem iuſtificantem.

Ad primum fundamentum ſecundæ ſolutionis reſpondetur nos nõ negare, quod D. Auguſtinus nomine iuſtitiæ, & iuſtificationis aliquando intelligat totam ſeriem auxiliorum, & actuum cõcurrentiũ ad peccatorum iuſtificationem; ſed negamus, quod D. Auguſtinus loquatur de iuſtificatione in hac acceptione. Et in epiſt. 105. docet, quod vita æterna in Sacra Scriptura dicitur gratia, & ſæpius

etiam

etiam dicitur merces, fides vero, & iustitia in Sacra Scriptura nunquam dicitur merces. Et idem nos dicimus de infusione gratiæ habitualis, & remissione peccatorum, quæ nũquam dicitur merces in S. Script. Et ita D. Augustinus ibi cum dicit, quod fides meretur remissionem peccatorum, loquitur de merito de congruo inchoato, & impetratorio, quod est improprie tale, & consequenter remissio peccatorum non est proprie merces.

Ad secundum respondetur, quod ratio gratiæ, quæ simul est merces, non destruit esse ex meritis condignis donatis à Deo per auxilium gratiæ, vt patet in vita æterna, destruit tamen rationem puræ gratiæ, quæ nullomodo est merces, & præmium; infusio autem primæ gratiæ remissivæ peccatorum ita asseritur gratuita à Concilio, vt nullomodo habeat rationem mercedis: vnde Sess. 6. cap. 16. dicit vitam æternam esse gratiam misericorditer promissam, & mercedem fideliter reddendam. Et Can. 32. asserit, quod iustus meretur augmentum gratiæ. Nullibi tamen dicit, quod prima gratia habitualis, & remissio peccatorũ sit merces; aut quod ipsam aliquis mereatur; sed potius asserit non cadere sub merito, & dari à Deo gratuito abluente animam peccatoris salutati aqua suæ divinæ gratię: & consequenter esse puram gratiam, tàm formaliter in se, quàm in operibus ipsam præcedẽtibus.

Ad tertium respondetur, quod perpetuus Ecclesiæ sensus fuit gratiam habitualem, & remissionem peccatorum non cadere sub merito condigno, vt patet in cõmuni consensu Theologorum, Sanctorumque PP. quorum verba refert hic P. Suarez cap. 24. & consequenter Apostolum dixisse nos gratis iustificari, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, sivè fides, sivè quodlibet opus bonũ eam habitualem gratiam, & eius iustificationem de condigno promerentur. Et idem docet D. Thom. in loco supra citato, vbi negat in peccatoribus tale meritum, & ad ipsum requirit charitatem, & quod homo sit prius iustificatus, vt ait D. Augustinus lib. de gratia, & lib. arbit. & lib. de fide, & operibus cap. 14. & lib. de spiritu, & litera cap. 29. Vnde cum in alijs locis concedit fidei meritum respectu iustificationis, & remissionis peccatorum, solum concedit meritum impetratorium, imperfectum, & inchoatum, & de congruo, quod est meritum secundum quid.

Quia tamen Pelagiani illud Apostoli *Si autem gratia, iam non de operibus, alioquin gratia iam non est gratia* dicebant esse intelligendum de gratia remissionis peccatorum, non vero de prima gratia auxiliante, D. Augustinus, vt se ipsis opponeret, dicebat potiùs esse intelligendum de prima gratia auxiliante, qua Deus donat nobis omnia bona opera, quam nullum meritum, etiam inchoatum, & secundũ quid potest præcedere iuxtà illud, *quis prior dedit illi, & retribuetur ei*, quam de gratia iustificante, remissiva peccatorũ, cum dicat Apostolus nos iustificari ex fide: & ita ipsam potest præcedere aliquod meritum inchoatum fidei, & humilis orationis. Quo non obstante, remissio peccatorum gratuita perseverat, quia ipsa fides est donum gratiæ Dei Quæ explicatio bene compatitur cum explicatione Concilij negante fidei meritum condignum; ipsa tamen, & non explicatione Concilij vsus est, quia erat magis accommodata ad respondendum ad errorem Pelagianum, & ad ipsum confutandum, & reijciendum.

1299 Ratio autem conclusionis in nostra sententia facile redditur. Tum quia vltimæ dispositiones procedunt ab ipsa gratia habituali: *Et principium meriti nequit cadere sub merito.* Tum quia licèt procederent ab auxilio, non tamen sunt formę sanctificantes: vnde pro priori ante gratiam non intelliguntur vt opera hominis iustificati, & Deo grati, nec proportionati ad præmium supernaturale: & ita non possunt de cõdigno mereri gratiam sanctificantem. Si autem considerentur pro aliquo posteriori, vt informatæ gratiæ dono, & charitate, sic sunt meritoriæ vitæ æternæ, non vero gratiæ, quæ est principium formale dignificans ipsum meritum: & consequenter non potest cadere sub merito.

Admissis vero oppositis sententijs, Doct. Montesinos, & P. Suarez existimant adhùc sustinendam nostram cõclusionem, quia

si actus contritionis procedens ab auxilio formaliter sanctificaret, & iustificaret peccatorem, haberet pro effectu formali expulsionem, & non esse peccati; at nullus actus potest mereri suum effectū formalem, nam præmium expectatur, vt conferendum ab extrinseco, scilicèt apremiante, effectus vero formalis non expectatur ab extrinseco, sed provenit ab intrinseco ipsius actus meritorij: & consequenter si actus cōtritionis vt causa formalis expelleret peccatum, nō posset mereri talem expulsionem, vel non esse peccati.

Sed licèt hęc ratio sit probabilis, non tamen omninò cōvincit, quia etiam culpa meretur pœnam; & tamen effectus formalis culpæ potest esse eius pœna, cum expulsio, & privatio gratiæ sit pœna culpę, & peccati, & tamen est effectus formalis peccati, & culpæ: vnde D. Th. quæst. 1. de malo art. 4. ad 1. ait: idem secundū diversa potest esse culpa, & pœna, non tamen secundum idem. De quo PP. Salmanticenses disp. 16. *de peccatis* à num. 129. & Illustrissimus Godoy ibi disput. 36. à num. 45. Et potest reddi disparitas, quia expulsio grátiæ non solum provenit à peccato, vel culpa, sed etiam à Deo suspendente concursum conservativum gratię: & proùt sic potest esse pœna peccati, contritio vero si sola expelleret peccatum, cum peccatum nō conservetur à Deo, expulsio peccati non potest esse præmium actus contritionis.

Sed quidquid sit de hoc, ratio adducta solum probat, quod si actus contritionis sanctificaret, non posset mereri remissionē peccatorum, quæ esset effectus formalis contritionis; non tamen probat, quod non mereretur gratiam habitualem, quę non est effectus formalis cōtritionis, sed præcisè est effectus ipsius in genere causæ materialis dispositivæ: & non repugnat, quod actus mereatur formā, ad quā disponit, vt patet in merito augmenti gratiæ, & charitatis.

Respondet Doctor Montesinos, quod remissio peccatorum etiam in sententia admissa est effectus formalis gratiæ habitualis, & cum nullus mereri possit de condigno effectum formalē, quin mereatur ipsam formam, semel probato, quod contritio non posset mereri remissionem peccatorum, manet probatum non posse mereri gratiam habitualem remittentem peccatum.

Hæc tamen solutio non est sufficiens, quia si actus contritionis pro priori ad gratiam sanctificaret, etiam expelleret formaliter, & remiteret peccatum, & gratia posteà adveniens non remitet peccatum prima remissione, sed solum secunda remissione: modo quo peccatum iam remissum per pœnitentiam potest iterum subijci clabibus, & iterum remitti per absolutionem. Vnde hac ratione solum probatur contritionem non posse de cōdigno mereri primam remissionem peccati proveniētem ab ipsa in genere causæ formalis, non vero, quod non possit mereri secundam remissionem proveniētem à gratia habituali in genere causæ formalis. Vnde hac, & alijs rationibus vt insufficientibus omissis, dicendum est, quod illæ duæ sententiæ sunt incōpossibiles inter se, & qui dixerit actum contritionis sanctificare formaliter, debet dicere, quod procedit ab ipsa gratia habituali, & non ab auxilio tranſeunte, alias sequitur conclusio *improbabilis*, quod scilicèt prima gratia habitualis cadat sub merito de condigno, & sæpius contingit, quod ex duabus opinionibus probabilibus sequatur conclusio improbabilis, quia sunt incompossibiles inter se.

1300 Sed contra conclusionem arguit. Quia idem est iustificari ex operibus, ac iustificari ex merito condigno; sed Iacobi cap. 2. dicitur Abraham fuisse iustificatum ex operibus: ergo fuit iustificatus ex merito condigno, & consequenter gratia habitualis iustificans potest cadere sub merito condigno. Confirm. primo. Quia 1. Ioannis cap. 1. dicitur: *Si confiteamur peccata nostra, fidelis, & iustus est, vt remittat nobis peccata nostra*: ergo Deus contritis, & confessis tribuit remissionem peccatorum non solum ex fidelitate, sed etiam ex iustitia; sed quod tribuitur ex iustitia, datur propter meritū condignum: ergo remissio peccatorum cadit sub merito condigno.

Confirmatur 2. Quia D. Augustinus lib. expositionis inchoatæ Epistolæ ad Romanos circa

circa illa verba *gratiæ*, & *pax* inter alia dicit, quod licet peccata remittantur ex miſericordia, id tamen non fieri ſine iuſtitia, *quia iuſtũ eſt apud Deũ, vt hi, quos peccatorum ſuorum pœnitet, miſericorditer ſeparentur ab his, qui converti nolunt.* Et iterum infra: *Iuſtum eſt apud Deum, vt ignoſcatur talibus, quæcumque antea commiſerunt.* Et iterum infra: *Iuſta eſt ergo gratia Dei, & grata iuſtitia, cũ in eo, quod eſt pœnitentis meritum, gratia præcedit.* Et ſimili modo Epiſt. 46. dicit gratiam non ſecundum merita noſtra dari, *Non quia nullum ſit meritum, ſed quia miſericordia, & gratia convertit hominẽ, iuxta illud Pſalmi miſericordia eius præveniet me, vt iuſtificetur impius, hoc eſt, ex impio fiat iuſtus, & incipiat habere meritum bonum.* In quibus verbis ſentit in iuſtificatione peccatoris, per quam homo ex impio fit iuſtus, intercedere iuſtitiam, quia meritũ pœnitentiæ præcedit: & nihilominus eandem iuſtificationem eſſe gratiam, quia illud pœnitẽtiæ meritum datum eſt.

Similiter D. Ambroſius lib. 1. de pœnitentia cap. 16. docet pœnitentiæ tribui gratiam, & remiſsionem peccati ex promiſsione divina, *Vt huius vitæ retributione diſcat homo ſperare futuram.* Vnde cum retributio futura ſit ex iuſtitia, & ex merito condigno, ſentire videtur, quod etiam retributio huius vitæ eſt ex iuſtitia, & merito condigno. Et in alio lib. de pœnitentia D. Ambroſio attributo dicitur: *Verendum non eſſe, ne apud pium iudicem merces contriti cordis pereat.* Vbi peccati remiſsio appellatur merces contritionis conferenda à pio Iudice, & cõſequenter eſt merces debita ex iuſtitia merito condigno contritionis. Et Div. Thom. 1 p quæſt. 21. artic. 4. ad 1. ait: *In iuſtificatione impij apparet iuſtitia, dum culpas relaxat Deus propter dilectionem, quam tamen miſericorditer infundit, ſicut de Magdalena dicitur Lucæ cap. 7. Dimiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ergo iuxta ſententiam D. Thomæ, & SS. PP. peccator per dilectionẽ Dei, & contritionem ex iuſtitia, & de cõdigno meretur iuſtificationem, & remiſsionem peccatorum.

Reſpondetur, quod Apoſtolus dicit hominem iuſtificari ex fide, non quia fides mereatur iuſtificationem, ſed quia fides eſt neceſſaria diſpoſitio ad iuſtificationem: & ita Iacobus dicit, quod homo iuſtificatur ex operibus, quia vltra fidem etiam opera requiruntur, vt neceſſariæ diſpoſitiones ad iuſtificationem; non vero quia talia opera mereantur de condigno iuſtificationem. Vnde particula *ex* in huiuſmodi teſtimonio denotat cauſalitatem materialem diſpoſitivam, non vero meritoriam. Et ſi dicas, quod Concilium Tridentin. Seſſ. 6. cap. 10. ad probandum acceptę iuſtificationis incrementum hominis iuſtificati adducit S. Iacobi teſtimonium ibi dicentis: *Videte, quod ex operibus iuſtificatur homo, & non ex fide tantum*: ac proinde Iacobus loquitur de ſecunda iuſtificatione conſiſtente in augmento gratię, & charitatis, de qua loquitur Concilium, & reſpectu huius iuſtificationis per augmentum gratiæ, & charitatis, vt infra dicemus: ergo iuſtificari ex operibus eſt iuſtificari ex operibus de condigno meritorijs, ac proinde particula *ex* denotat cauſalitatem meritoriam.

Reſpondetur, quod propter explicationem Cõcilij aliqui aſſerunt Iacobum ſolum loqui de ſecunda iuſtificatione. Cæterum plures alij aſſerunt loqui de vtraque iuſtificatione, tàm prima, quam ſecunda, & vtraque dicitur eſſe ex operibus regulatis per fidem, tanquam ex diſpoſitionibus neceſſario requiſitis, & non ex fide tamen, quia ſola fides ſine operibus nec ſufficit ad primam, nec ad ſecundam iuſtificationem. Et ſic componitur teſtimonium Iacobi Apoſt. cum teſtimonijs Apoſt. Pauli ſæpius aſſerentibus, nec Abraham, nec aliquem alium fuiſſe iuſtificatum ex operibus, ſed ex fide, vbi loquitur de operibus non ſupponentibus fidem, ſed ipſam præcedentibus, quę opera non ſunt diſpoſitiones poſitivæ reſpectu iuſtificationis. De quo latiſsimè diſputat Suarez lib. 8. de gratia cap. 22. & alij, quos ipſe refert. Concilium autẽ adducit prædicta verba Iacobi, non quia ſolum loquatur de prima iuſtificatione, ſed quia etiam loquitur de ſecunda iuſtificatione. Præterquam quod Concilium ibi ſolum aſſerit, quod iuſtificati per bona opera fide regulata in ipſa iuſtitia creſcunt, atque magis iuſtificantur, & ad hoc adducit prædicta verba Iacobi. Cæterum

terum ibi non determinat, quod talia bona opera ſint merita augmenti gratię, nec ibi vllam mentionem facit de merito. Vnde ex citatione Concilij nequit inferri, quod illa particula *ex* denotet cauſalitatem meritoriam, & non diſpoſitivam, quæ in prædictis operibus promerentibus augmentum gratiæ coincidit cum cauſalitate meritoria de condigno, non vero in operibus præcedentibus primam iuſtificationem.

Ad primam, & ſecundam confirmationem reſpondetur, quod iuſtitia dupliciter ſumitur, vnomodo rigoroſè, & propriè pro virtute tribuente vnicuique ius ſuum, aut quod ipſi ex iure debetur: alio modo late pro virtute tribuente vnicuique, quod ipſi congruit, aut ipſum decet, quę congruentia, vel condecentia poteſt ſumi, vel ex parte agentis, quando ſcilicèt agit, quod ipſum decet, vel ex parte paſſi, quando ipſi tribuitur, quod ipſi congruit, & ad eius perfectionem cõducit: Et de hac iuſtitia in hac lata acceptione docet D. Thom. 1. p. quæſt. 21. artic. 4. quod in omnibus operibus Dei invenitur ſimul iuſtitia, & miſericordia, iuxta illud Pſalm. 24. *Vniverſæ viæ Domini miſericordia, & veritas.* Et ſic etiam in opere creationis apparet iuſtitia, inquantum Deus res in eſſe producit, ſecundũ quod convenit divinæ ſapientiæ, & bonitati, vt ibi ait ad 4. & art. 1. ad 3. adducit Anſelm. in Monolog. cap. 9. & 10. *Cum parcis malis, iuſtus es, quia bonitati tuæ condecens eſt*: quæ congruitas, aut condecentia ſumitur ex parte agentis. In remiſsione vero peccatorum, quæ tribuitur homini contrito, confeſſo, & Deum diligenti, invenitur cõgruitas ex parte paſsi, nam congruum eſt, quod peccatori ſic diſpoſito concedatur iuſtificatio, & remiſsio peccatorum, quæ congruentia non reperitur in eo, qui non vult agere pœnitentiam. Et de hac iuſtitia late ſumpta intelligitur illud Ioan. *Fidelis, & iuſtus eſt, vt remittat nobis peccata noſtra.* Et ſimiliter intelligũtur teſtimonia Auguſt. Ambroſij, & D. Thomæ, quæ adducuntur in ſecunda confirmatione. Et iuſtificatio, vel remiſsio peccatorum ſolum poteſt dici retributio, & merces in lata acceptione, quia vnicuique datur ſecundum propriam diſpoſitionem, & cadit ſub merito de congruo diſpoſitionis remotæ, quæ etiam reperitur in homine contrito.

De merito primæ gloriæ.

1301 SEcundo arguitur, quia vltima diſpoſitio ad iuſtificationem de condigno meretur non ſolum augmẽtum gloriæ, ſed etiam primam gloriam: ergo etiam meretur de condigno primam gratiam iuſtificãtem. Antecedens eſt D. Thom. 1. 2. q. 112. art. 2. ad 1. & colligitur ex Trident. Seſſ. 6. Can. 32. dicente: *Si quis dixerit iuſtificatum bonis operibus nõ vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ, ſi tamen in gratia deceſſerit, conſequutionẽ, atque etiam gloriæ augmentum, anathema ſit.* Vbi differentiam ponit inter gratiam, & gloriam, nam de gratia ſolum aſſerit, quod iuſtus meretur augmentum gratiæ; non vero, quod meretur ipſam gratiam, aut eius conſequutionem; de gloria vero aſſerit, quod iuſtus meretur vitam æternam, & eius cõſequutionem, atque gloriæ augmentum: & conſequenter iuſtus non ſolum meretur augmentum gloriæ, quod dicitur ſecunda gloria, ſed etiam primam gloriam quoad eius ſubſtantiam, & primum gradum. Iuſtus autem non meretur primam gloriã per opera ſubſequentia ad iuſtificationẽ, nam per huiuſmodi opera meretur augmentum gratiæ, & etiam augmentum gloriæ, ipſi correſpondens: nec meretur primam gloriam per opera tempore præcedentia iuſtificationem, nam hæc non ſunt opera hominis iuſti, ſed peccatoris incapacis meriti de condigno, & conſequenter iuſtus meretur primam gloriam per actus charitatis, & contritionis, quibus vltimo diſponitur ad iuſtificationem, & ſunt ſimul in eodẽ inſtanti temporis cum gratia iuſtificante. Cõſeq. vero probatur, quia gratia, & gloria ſibi invicem correſpondent, & primæ gratiæ correſpondet prima gloria, & ſecundę gratiæ ſecunda gloria: ergo actus, qui meretur primam gloriã, etiam debet mereri primam gratiam. Tum etiam, quia ſic ſe habet prima gratia reſpectu primæ gloriæ, ſicut ſe habet augmentum gratiæ reſpectu augmenti gloriæ; ſed opus, quod meretur augmentum gloriæ, meretur etiam augmentum gratiæ, tanquam prẽmium intermediũ,

vt ait D. Thom. art. 8. ad 1: ergo etiam opus meritorium primæ gloriæ merebitur primam gratiam, tanquam præmium inter medium.

Propter hoc argumentum Vega, Lorca, & Lugo aſſerunt, quod vltimæ diſpoſitiones non merentur primam gloriam, nec prima gloria cadit ſub merito de condigno, ſed correſpondet primæ gratiæ per modum hæreditatis, non tamen aſsignant congruam explicationem Concilij. Bellarminus autē, Puente Hurtado, & Oviedo aſſerunt, quod vltimæ diſpoſitiones merentur primam gloriam, non pro primo inſtanti ſuæ exiſtentiæ, in quo ſunt ſimul tempore cum gratia, & natura ipſam præcedunt, ſed pro tempore, & inſtanti ſequenti, pro quo perſeverant. Inter quos Authores aliqui dicunt, quod actus contritionis nō ratione ſuę ſubſtātiæ, ſed præcisè ratione durationis pro ſecundo inſtanti meretur primam gloriam. Quod tamen benè reijciunt P. Suarez, & P. Oviedo, quia per talem durationem contritio meretur augmentum gratiæ, & gloriam, & conſequenter cum tali augmento manet duratio contritionis condigne remunerata: ac proinde nequit mereri de condigno primā gloriam. Vnde P. Oviedo ait, quod contritio in ſecundo inſtanti ſuæ durationis, quod eſt ſecundū ſuæ dignificationis, incipit eſſe meritoria, & ratione ſuæ ſubſtantiæ meretur primam gloriam, ratione vero durationis non meretur augmētum gloriæ, quia duratio pro inſtanti antecedenti eſt, ac ſi non fuiſſet, quia non fuit duratio actus meritorij, cum contritio in primo inſtāti nō fuerit meritoria.

Si autem obijcias, quod vltima diſpoſitio ad gratiā poteſt vnico durare inſtanti abſque vlla continuatione pro tempore, aut inſtanti ſequenti, & conſequenter tunc nō poterit eſſe meritū condignum reſpectu primæ gloriæ. Aliqui reſpondent cum P. Vazquio, negando, quod poſsit durare ſolum per vnicum inſtans, ſed P. Oviedo contr. 7. num. 35. hoc concedendo aſſerit, quod licèt homines iuſtificati ex Sacramento poſsint mereri primā gloriam, quia poſſunt continuare actum cōtritionis vſque ad ſecundū inſtans; quod autem de facto omnes per actū contritionis primam gloriā promereantur neceſſario neceſsitate phyſicā, ita vt aliter cōtingere non poſsit, defendere neceſſe non eſt.

Sed iſte Author non advertit verba Concilij ſupra adducta, quibus ipſe confirmat ſuam concluſionē. Nā Conciliū anathematizat, non dicentes, quod iuſtificatus non poteſt mereri gloriam, & eius augmentū, ſed dicentes, quod de facto non meretur gloriā, & eius augmentū: cū autem meritum primæ gloriæ ſolū ſalvetur in vltima diſpoſitione ad iuſtificationē, vt iſte Author nobis fatetur: conſequenter fateri debet, quod iuſtificatus per hanc vltimam diſpoſitionem non ſolum poteſt mereri primam gloriam, ſed etiam quod de facto ſemper ipſam meretur, ita vt in nullo caſu, etiam rariſsimo inveniatur abſque tali merito.

Fundamentum autem huius ſententiæ adducit P. Oviedo num. 24. quia gratia exiſtens pro poſteriori naturę, tanquam præmium ſeù effectus actus non poteſt talem actū dignificare, & reddere meritorium; ſed prima gratia iuſtificationis eſt poſterior vltima diſpoſitione ad illam, & datur intuitu diſpoſitionis eam de congruo merentis: ergo non poteſt illam dignificare in illo inſtanti, vt ſit meritoria de cōdigno gloriæ, quamvis poſsit ipſam dignificare in ſecundo inſtanti, in quo non dependet gratia à diſpoſitionibus, ſed tranſactis diſpoſitionibus, adhùc perſeverat habitus gratiæ. Maior probat contr. 5. num. 43. cum Cardinali de Lugo ex ipſa natura præmij, & meriti, nam meritum movet præmiantem, vt cauſa moralis ad præmium conferendum; præmians autem non movetur ab eo, quod non antecedit eius retributionem, ſed ab eo, quod actus habet quaſi de ſuo, & independenter ab ipſo præmiante; præmium enim vt tale intelligitur ex parte præmiantis, & id, quod ſe tenet ex parte præmiantis, non conducit ad dignitatem operis, quæ tota deſumitur ex actu, & ex illius circunſtantijs, & conditione merentis: ergo gratia pro poſteriori naturæ collata à Deo præmiante tanquam effectus, vel præmium operis non poteſt talem actum dignificare nec reddere meritorium.

Sed hæc ratio probat, quod actus contritionis nequit

quit mereri primam gloriã, etiã in ſecũdo inſtanti ſuæ durationis iuxta ſententiã, quã tenet P. Oviedo, aſſerentẽ actũ contritionis non conſervari in ſecundo inſtanti à gratia habituali, ſed præcisè ab auxilio, à quo elicita fuit in primo inſtanti; nam ſi meritum debet movere præmiantem ab eo, quod habet de ſuo independenter ab ipſo præmiante, & id, quod ſe tenet ex parte præmiantis, non conducit ad dignitatẽ operis, cum cõtritio in ſecundo inſtanti non habeat de ſuo, & independenter à gratia præmiantis dignitatẽ requiſitã ad meritũ de condigno primã gloriæ, nam hanc dignitatem debet habere à gratia præmiantis, non vero ab ipſo homine iuſtificato, qui non vtitur tali gratia habituali ad elicitiam, vel conſervationẽ contritionis pro ſecundo inſtanti: conſequenter talis cõtritio in ſecundo inſtanti nõ habet dignitatem requiſitam ad meritũ condignũ primæ gloriæ, quod ſi dignitatem habet à gratia exiſtẽte in ſecundo inſtãti, quãvis gratia non ſit principiũ effectivum contritionis, etiam habebit prædictam dignitatẽ in primo inſtanti à gratia, quæ in primo inſtanti dignificat ſubiectũ, & ex conſequenti bonas eius operationes. Et ita maior, vel negãda eſt abſolute, vel diſtinguenda, gratia exiſtens pro poſteriori naturæ taquã præmiũ, vel effectus actu, nequit talem actũ dignificare, & reddere meritoriũ ipſius gratiæ dignificantis, concedo Mai. quia principiũ dignificativũ meriti nequit cadere ſub merito: non poteſt reddere meritoriũ reſpectu primæ gloriæ, vel alterius præmij non dignificantis actum, nego Mai. Et probatio non vrget, vt dictum eſt, maximè, quia ſupponit, quod actus contritionis elicitur ab auxilio, & meretur de cõgruo primam gratiam habitualem, quod nos negamus.

1302 Secundo idem probat P. Oviedo, quia actus, qui coniungitur cum forma dignificante, quæ eſt effectus talis actus, moraliter intelligitur elicitus à principio non habente talem dignitatem: ergo nullum valorem meritorium poteſt ex tali forma deſumere. Anteced. probatur. Quando auxilium efficax ad actum contritionis confertur homini peccatori, qui in eodem inſtanti, in quo recipit auxilium, elicit contritionis actum, etiam ſi ex vi contritionis, quia forma ſanctificans eſt iuxta probabilẽ ſententiã, ſeu ex vi gratiæ habitualis, quæ cõtritionẽ ſubſequitur, amittat in eodem inſtanti tẽporis indignitatẽ, quam habebat ad tale auxiliũ, & in nullo inſtanti coniungatur auxiliũ cum indignitate, tamen quia immediatè ante fuit indignus, & carentia indignitatis eſt effectus auxilij, auxiliũ intelligitur collatum homini indigno, & in ea collatione fit condonatio meriti carẽdi tali auxilio: ergo ſi actus cõtritionis elicitur ab homine, qui in inſtanti præcedenti carebat dignitate, & in hoc inſtãti non caret, ſeu eſſe gratia habituali dignificatũ eſt effectus talis actus: conſequenter actus intelligitur elicitus ab homine non habente talẽ dignitatem, ac proinde nullũ valorẽ poterit habere à gratia dignificativa, quæ eſt poſterior ipſo.

Sed hæc ratio eſt valde puerilis. Nam quando plura ſunt ſimul in eodem inſtanti cum prioritate naturæ, vnum intelligitur præciſive, non intellecto alio, ſed non poteſt verè intelligi vnum eſſe ſine alio. Vnde cum in eodem inſtanti reali ſint ſimul actus contritionis, auxilium, & gratia habitualis, & non eſſe peccati, ſeu indignitatis peccati, pro priori, pro quo intelligitur actus contritionis, intelligitur vt elicitus à principio, non intellecta dignitate talis principij proveniente à gratia habituali, cæterum non intelligitur vt elicitus à principio non habente talem dignitatem, quia principium in re talem dignitatem habet, licet non intelligatur pro illo priori. Vnde Antecedens eſt falſum, & in eius probatione falſum eſt, quod auxilium ad actum contritionis intelligitur collatum homini indigno, quamvis intelligatur collatũ homini nõ intellecta eius dignitate proveniente à gratiã. Vnde D. Thom. in hoc art. ad 2. ait: *Deus non dat gratiã niſi dignis, non tamen ita quod prius dignificaverit, ſed quia ipſe per gratiam facit eos dignos.* Et ſimiliter Deus nõ dat auxiliũ efficax ad actus contritionis indignis, ſed ſolum dignis, quos Deus dignos facit per tale auxiliũ.

Tertio probat exemplo morali adducto à Lugo Cardinali. Proponat Rex præmia militibus hoſtes occidentibus, diverſa tamen pro diverſitate militum; namque vulgaribus concedit, vt ipſo facto

fiant nobiles, nobilibus, vt fiant comites, comitibus, vt fiant magnates, &c. Occidit miles plebeius hostem, & ipso facto fit nobilis, non tamè infertur ex eo, quod in illo instanti, in quo hostem occidit, nobilis fiat, talem actionem contendam esse, vt elicitam à nobili, & ex vi illius fieri comitem, & factum comitem fieri magnatem, quia dignitas procedens ab effectu actionis illam non significat: ergo gratia, quæ est effectus contritionis, nequit ipsam significare, & reddere meritoriam.

Sed exemplum hoc non currit in nostro casu, quia actio, qua hostes occiduntur, est successiva, & iam non existit, quando advenit mors hostis, & nobilitas ex occisione hostis proveniens: vnde talis nobilitas tempore posteriori nequit significare actionem præteritam hominis plebei, & facere meritoriam comitatus. Contritio vero, & gratia habitualis sunt simul in eodem instanti temporis, quia contritio non est actio successiva, sed instantanea: & cum gratia in illo instanti reali significet subiectum, etiam in eodem instanti significat contritionem, quæ in re est actio hominis digni, & amici Dei, quamvis pro aliquo priori rationis, & naturæ possit intelligi non intellecta eius dignitate à gratia proveniente.

Denique idem probat, quia si gratia data intuitu actus, & vt illius præmium, vel effectus posset significare talem actum, sequeretur dari processum in infinitum in merito augmenti gratiæ, & charitatis. Sequela probatur. Nam si actus meritorius vt talis, cui præmium confertur, in illo instanti, in quo elicitur, potest significari à secunda gratia, quę est præmium ipsius, ipsa de facto significabitur, & propter intensiorem gratiam significantem talis actus constituetur maiori prędmio dignus, quam antea erat, quia quo maior, & intensior est forma significans meritum, maius est præmium: intendetur ergo præmiũ ea ratione, qua intenditur dignitas: & rursus præmium illud, quod est secunda gratia sanctificans magis dignum constituet actum, & merebitur maiorem gratiam, à qua iterum significabitur, & merebitur maiorem, & sic in infinitum; ergo.

Sed hoc inconveniens, vt fatetur P. Oviedo, non currit in nostra sententia asserente, quod gratia non significat actum secundum totam gratiæ intensionem, ita vt cæteris paribus actus elicitus ab habente maiorem gratiam sit magis meritorius, sed præcise significat actum iuxta eius intentionem, id est, iuxta intentionem gratię per se concurrentis ad actum, vt supra diximus. Nec similiter currit in sententia asserente, quod augmentum gratiæ non datur in instanti, in quo elicitur actus meritorius, sed in instanti sequenti. Nec in sententia Thomistarum asserentium, quod prędmium correspondens actui intensiori non datur statim secundum totam latitudinem, sed secundum excessum actus supra habitum gratiæ, sed dabitur, cum homo se disposuerit, sicut etiam præmium correspondens actibus remissis. Imò Thomistæ ad probandum, quod gratia secundum totam suam latitudinem non significat actum secundum totam suam latitudinem, inferunt prædictum inconveniens, arguendo ad hominem: ad quod vitandum excogitarunt novam sententiam asserentem, quod gratia in eodem instanti reali existens cum actu nequit significare actum, à quo dependet, vt a dispositione, vel merito de congruo, quæ sententia, vt dictum est, nullum habet solidum fundamentum.

1303 Dicendum ergo est, quod per vltimam dispositionem ad iustificationem homo potest mereri primam gloriam, & de facto illam meretur homo iustus de condigno, quæ duplici titulo redditur homini contrito, scilicèt per modum hæreditatis, & per correspondentiam ad primam gratiam, & per modum coronæ per correspondentiam ad meritum contritionis, & dilectionis Dei: ita vniversi Thomistæ, & P. Suarez, & Vazquez, Valentia, Granados, & communiter cæteri Theologi, qui moventur authoritate concilij, & D. Thom. supra adductis, & ex promissione divina, qua diligentibus Deũ promittitur vita æterna tàqua prędmium, iuxta illud Ioan. cap. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, &c.* Vnde eo ipso quod homo

per

per vnicum præcisè instans diligat Deũ, aut conteratur de peccatis propter Deũ summe dilectum, acquirit ius ad gloriam per modum coronæ: & hoc præmium consequitur, si statim in gratia moriatur. Et ratio est, quia actus charitatis, & contritionis in primo instanti iustificationis sunt actus amici Dei prius à Deo amicabiliter dilecti, *quoniam ipse prior dilexit nos*, & in nostra sententia talis actus eliciuntur à gratia habituali, & à charitate, & pœnitentia: ergo in illo instanti habent quidquid requiritur, vt sint de condigno meritorij vitæ æternę, quæ non dum habetur, qualis est prima gloria, licèt mereri non possint de condigno primam gratiam habitualem, quę iam habetur, vt principium dignificativum talis meriti. Quod enim tales dispositiones pro aliquo priori præcedant gratiam, minime obstat, quia pro aliquo posteriori supponunt gratiam, & subiectum dignificatum per ipsam; nam gratia in primo instanti dignificat subiectum, & consequenter eius operationes elicitas in primo instanti, & meritum non dependet ex nostro modo concipiendi, nec ex mutua prioritate, aut posterioritate in diverso genere causę, sed solum dependet ex eo, quod habet in re in primo instãti, in quo habet, quod sit actus amicitię, & amici Dei formaliter, quod sufficit ad meritũ, quidquid sit de prioritatibus naturæ, vel rationis inter gratiam, & dispositiones vltimas.

Sed obijcit Oviedo, quod si vltima dispositio procederet ab habitu gratiæ, nõ posset mereri primam gloriam, nam tunc dignificatus actus contritionis per gratiam, quam ex parte principij supponeret, mereretur augmentum gratiæ, & augmentum gloriæ illi correspondens, per quod de condigno maneret remunerata: ergo nõ mereretur primam gloriam correspondentẽ primæ gratiæ. Et si dicas vltimam dispositionem non mereri augmentum gratiæ, quia iam supponit illam gratiam collatam, quam ipsa erat meritura. Contra est, quia si supponit gratiam collatam, vt duo, & ipsa contritio est digna gratia vt duo, promerebitur duos alios gradus condistinctos ab illis, quos supponit: non enim ex eo quod Deus liberaliter contulerit duos gradus gratiæ, præsumendum est postea sine præmio relinquere actum duos gradus promerentem, quasi Deus recuperaret, quod anteà liberaliter donarat; dona enim Dei sunt sine pœnitentia: & sine fundamento dicitur Deũ propter beneficium liberaliter factum sine præmio relinquere actum meritorium, & de facto dari actum gratia vlteriori dignum, illam in actu secundo non promerentem.

Hæc tamen obiectio potius præmijt suum Authorem asserentem, quod actus contritionis in secundo instanti suæ durationis meretur primam gloriam, non vero augmentum gratię, quamvis supponat gratiam collatam pro primo, & secundo instanti. Et ita ad objectionem ipse respondet numero 3. quod actus contritionis non meretur etiam in secundo instanti aliquam gratiam ratione suæ substantiæ; non illam, qua dignificatur, quia gratia non dignificat actum in ordine ad se ipsam: non aliam, quia iam intuitu talis actus data est prima gratia, qua dignificatur, & eidem actui digno vt quatuor non responsura est duplex gratia vt quatuor, quædam vt præmium meriti de congruo, & alia vt præmium meriti de condigno; sed per præmium respondens illi vt merito de congruo æquale cum illius dignitate exhausta est illius virtus ad aliud præmium de condigno promerendũ. Quod probat, quia non magis præmiandus est actus ex eo, quod in secundo instanti illius incipiat dignificari, quam si à primo instanti suæ existentiæ fuisset dignificatus; sed si ab hoc primo instanti dignificationem habuisset, tantum præmiaretur quatuor gratiæ gradibus: ergo quando dignificatio incipit in secundo instanti, alijs quatuor gradibus erit sufficienter præmiatus. In quo sylogismo pro minori assumit, quod impugnat per hanc obiectionem.

Hæc autem solutio est communis Authorum nostræ sententiæ, & solum est differentia, quia asserẽtes contritionem procedere ab auxilio dicunt esse meritoriã de cõgruo primæ gratiæ: qui vero asserimus contritionem procedere ab ipsa gratia, negamus contritioni meritum de congruo respectu primæ gratiæ. Quæ diversitas nihil facit

ad rem; nã ratio,quare contritio in primo instanti dignificata per gratiã non meretur augmentũ gratiæ,est, quia vt ait Trid.Sess.6.c.7.*Omnes recipiunt gratiam habitualẽ secundũ propriã cuiusque dispositionẽ,& cooperationẽ*: & ita prima gratia datur per cõmensurationẽ ad vltimas dispositiones,qua data,in dispositionibus dignificatis à tali gratia non additur maior dignitas,ratione cuius possit mereri maiorem gratiã excedẽtẽ intensionẽ dispositionũ, maximè in nostra sententia asserente,quod gratia solũ dignificat actũ secundũ eius intensionẽ,& nõ secũdum latitudinẽ gratiæ: & ita cum per dignificationẽ gratiæ dispositiones non crescant in intensione, consequẽter non crescunt in dignitate, ratione cuius possint mereri maiorẽ gratiã,quã sit illa,quę primo data est secundũ intẽsionẽ dispositionum, sivè iustificatus reviviscat in æquali,maiori,vel minori gratia, de quo modo agendum non est.Et hæc ratio independens est ab eo, quod contritio sit, vel non sit meritoria de congruo primę gratiæ.

1304 Solutio ergo data inter arguendũ bona est, si recte intelligatur:verum est enim,quod vltima dispositio non meretur augmentũ gratiæ, eo quod supponit gratiam collatam,non quomodocũque,sed collatã dependentur ab vltima dispositione,& per cõmensurationẽ ad illam,& ita supponit gratiã, quã ipsa erat meritura: nam hæc deberet esse gratia cõmensurata cũ dispositione,& hæc supponitur collata. Et ad impugnationẽ,nego Anteced.si enim Deus liberaliter contulisset duos gradus gratiæ independenter ab vltima dispositione,& absque vlla cõmensuratione cũ illa, præsumendũ non esset, quod posteà sine præmio relinqueret actũ duos gradus gratiæ promerentem:vnde si Angelus,vel homo in primo instanti iustificationis eliceret actus aliarum virtutũ, qui non essent dispositiones ad iustificationẽ,per illos mereretur augmentũ gratię; cæterũ cumDeus liberaliter tribuat gratiam in primo instanti iustificationis cõmensuratam cum intensione vltimę dispositionis,non est præsumendum, quod velit intuitu talis dispositionis tribuere aliam gratiam, quæ simul cum prima excedat dispositionem, & non sit commensurata cum illa. Et cum meritum de congruo etiam innitatur liberalitati, & misericordiæ Dei, argumenti replica etiam retorquetur in suum authorem, quamvis asserat contritionem esse de congruo meritoriam primæ gratiæ.

Sed instabis. Quia in actu meritorio ratio meriti non adæquatur cum ratione dispositionis ad gratiam, imò ratio meriti potest excedere rationem dispositionis: ergo etiam si contritioni vt duo, vt dispositio est, solum possit correspondere gratia vt duo, ipsi tamen vt dignificatę per gratiam, & quatenus meritoria est, potest correspondere augmentum gratiæ vt præmium. Antecedens constat in sententia D. Thom. nam actus remissi charitatis merentur augmentum gratię; & tamen non disponunt ad talem augmentum: & actus intensiores secundum totam suam latitudinem,& intensionem merentur augmentum gratiæ, & tamen non disponunt ad tale augmentum secundum totam suam latitudinem, sed secundum excessum actus supra gratiam præexistentem: vnde actus vt quatuor elicitus ab habente gratiam vt duo meretur augmentum gratiæ vt quatuor, & solum disponit ad duos gradus gratiæ,in quibus actus excedit habitum: ergo in actu meritorio non adæquantur ratio meriti,& ratio dispositionis respectu augmenti gratiæ.

Respondetur verum esse, quod in merito augmenti gratiæ non commensurántur inter se ratio meriti,& ratio dispositionis, eo quod meritum supponit gratiam datam absque commensuratione ad talem actum meritorium augmenti gratiæ: & ita talis actus secundũ totã suã latitudinem dignificatur à gratia præexistente, & est meritorius secundum totam suam latitudinẽ. Cæterum talis actus non disponit ad gratiam secundum totam suam latitudinem,quia actus supponens habitum non disponit ad primum esse habitus,quod iam supponitur,sed ad id,quod deficit habitui de intensione: & ita solũ disponit secũdum excessum actus super habitum; nam solum hic excessus deficit habitui: & ita in tali actu non adæquantur ratio meriti,& ratio dispositionis.Cæterũ quãdo actꝰ disponit ad primũ esse habitus,vt cõtingit in iustificatione impij,tũc actus secũdũ totã suam latitudinem

dinē diſponit? & ita ratio diſpoſitionis deberet commenſurari cū ratione meriti, quod etiam convenit actui ſecundū totam ſuam latitudinem, ſicut commenſuratur in cōtritione ratio diſpoſitionis, & ratio meriti de congruo reſpectu primæ gratiæ in ſent concedente tale meritum. In noſtra vero ſententia negante omne meritum contritioni reſpectu primæ gratiæ commenſuratur in contritione ratio diſpoſitionis cum ratione meriti primę gloriæ. Quod autem non commenſuretur cum merito reſpectu primæ gratiæ, provenit ex eo, quod non datur tale meritum in contritione, quia procedit, & dignificatur à gratia data intuitu ipſius contritionis dependenter ab ipſa, & cum ipſa commenſurata: at vero gratia dignificans actum meritorium augmenti gratiæ ſupponitur data abſque vlla dependentia à tali actu meritorio, & abſque commenſuratione cum illo.

Ad argumentum ergo in principio poſitum concedimus, quod vltima diſpoſitio meretur primam gloriā, & negamus, quod mereatur primam gratiā. Et ad primam probationem reſpondetur, quod prima gloria per modum hæreditatis correſpōdet primæ gratiæ, quod non tollit, quod etiam correſpondeat cōtritioni per modum coronę; nam debitum vno titulo, poteſt fieri debitum alio titulo ſcilicèt ratione meriti: ſicut gloria corporis erat debita Chriſto Domino debito connaturalitatis, cum ſit proprietas gloriæ animæ, quam Chriſtus habuit à primo inſtanti ſuæ conceptionis: & tamen Chriſtus meruit gloriam corporis, & fecit ſibi debitam vt prę̄mium, & coronam. Ad ſecundam probationem conſeq. reſpondetur, quod actus meritorius augmenti gloriæ etiam meretur augmentum gratiæ tanquam præmium intermedium, quia ſupponit gratiam omninò indepē̄dentem à tali merito, per quam dignificatur in ordine ad augmentum gratiæ. Actus vero meritorius primæ gloriæ nō ſupponit gratiam datam independenter à contritione, ſed potiùs ab ipſa dependentem, & cum ipſa commenſuratam: & conſequenter nequit mereri primā gratiam, tanquā præmiū intermediū. Cæterum licèt prima gratia non ſit prę̄mium intermediū contritionis, eſt tamen effectus intermedius ipſius, quod ſufficit, vt prima gloria correſpondeat contritioni mediante prima gratia, vt effectu intermedio.

De merito operum ſubſequentium.

1305 POſſet hoc loco diſputari, an prima gratia ſaltim de potentia abſoluta poſsit cadere ſub merito condigno operū ſubſequentium, vel an principiū meriti poſsit cadere ſub merito? Sed iam vſus obtinuit, vt huiuſmodi quæſtiones reſerventur ad 3. p. D. Th. nam in tract. de Incarnat. diſputatur, an SS. PP. meruerint Verbi Incarnationē, quæ eſt principiū totius meriti, & gratię SS. PP? Et in tract. de merito Chriſti diſputatur, an Chriſtus de potentia abſoluta mereri potuerit ſuā Incarnationem, vel vnionē hipoſtaticā per opera ſubſequē̄tia? Et etiā 1. p. in tract. de Prædeſt. diſputatur, an detur cauſa meritoria totius prę̄ deſtinationis, vel primi effectus ipſius? vbi etiam de hac quæſt. agitur. Ne igitur quæſtiones à proprijs ſedibus extrahamus, ab hac diſpoſitione modo ſuper ſedendū eſt, & ſufficit annotare, quod meritū debet præintelligi vt exiſtens antecedenter ad præmiū. Tum quia movet præmiantē, quia eſt, non vt ſit, in quo diſtinguitur à fine, qui non movet voluntatē, quia eſt, ſed vt ſit, & ponatur in re, & ita ſufficit, quod exiſtat in intētione, vel apræhenſione, vt exerceat ſuā cauſalitatem finalē: meritū vero cum ſit cauſa efficiēs moralis, debet præintelligi vt exiſtens in executione, vt exerceat ſuā cauſalitatē, licèt non requiratur, quod prę̄exiſtat tēpore, ſed ſufficit præexiſtentia eius in præſcientia Dei, vel in æternitate: & ſic Chriſtus meruit gratiam antiquorū PP. Tum etiam, quia actum eſſe meritorium, ſupponit eſſe laudabilem, & quod ratione ipſius operans ſit dignus laude, & præmio; homo autem non eſt laude dignus per hoc, quod Deus efficaciter intendat dare ipſi opera laudabilia, ſed per hoc, quod prævideatur à Deo, vt exercens talia opera: & conſequenter opus laudabile, & meritorium debet ſupponere non ſolum decretum Dei intentivum, ſed etiam executivum, per quod ponitur ſub exiſtentia.

Ex quo ſequitur, quod opera, quibus Chriſtus promeruit SS. PP. gratiā, & omnia merita ipſorū, fuerunt priora tali gratia, & meritis, nō ſolū ordine intētionis, ſed etiā ordine executionis ſecūdū

præscientiam Dei, & cum prævideri, non potuerint, vt exercite existentia merita Christi, quin prævisa fuerit vt existens exercite vnio hypostatica, aut Verbi Incarnatio, consequenter ante merita SS. PP. prævisa fuit vt existens Verbi Incarnatio: ac proinde non potuit cadere sub merito congruo SS. PP. secundum se, & quoad primum esse, sed solum vt exequenda novo titulo, tanquam præmium de congruo talium meritorum. Quod in hoc casu ita accidere potuit, quia merita antiquorum PP. tempore præcesserunt incarnationem, cæterum cum ipsa incarnatio, vel vnio hypostatica non sit tempore posterior meritis Christi Domini, nec posterior natura, sed simpliciter præcedat talia merita tempore, & natura, nullomodo cadere potest sub merito condigno ipsius Christi Domini, etiam de potentia absoluta Dei: nec similiter prima gratia potest cadere sub merito operum ex ipsa subsequentium, sicut terminus motus etiam de potentia absoluta nequit esse principium effectivum, aut formale intrinsecum talis motus.

Sed obijcies, quod apud homines aliquis potest mereri donum iam acceptum, sicut qui accipit equm à Domino meretur ipsum bene vtendo equo in servitio Domini; sed Deus liberalior est, quam homo: ergo multo magis gratiam iam susceptam potest homo promereri à Deo per opera subsequentia. Ad hoc respondet D. Thom. hic ad 3. quod omne bonum opus hominis procedit à gratia, sicut à principio; non autem procedit à quocumque humano dono, & ideò non est similis ratio de dono gratiæ, & de dono humano. Quæ differentia consistit in hoc, quod Dominus tribuens equm non tribuit bonum vsum equi, & ita servus per bonum vsum equi non donatum à Domino potest mereri Dominiũ ipsius equi; sed bonus vsus gratiæ est donum Dei, & ipsius gratiæ: & ita per bonum vsum gratiæ nequit iustus mereri ipsam gratiam donantem ipsum bonum vsum. Secundo respondet D. Thom. in 2. dist. 27. quæst. 1. artic. 4. ad 2. quod in iustitia commutativa contingit quandoque, quod præmium, vel id, quod est loco præmij, præcedat meritum, vt patet in emptione, & venditione: qui enim rem emptam prius accipit, quam præcium solvat, quodammodo præmiũ ante meritum accepit. Quod etiam magis patet in eo, qui prius accipit præmiũ laboris sui, quam laborem impendat in obsequium alicuius. In distributiva autem iustitia hoc non potest accidere, eo quod ibi præmium redditur secundum gradum, ac dignitatem personæ. Et ideò secundum illud, quod præcedit meritum, oportet, quod præmium attendatur, ex quo quidem constituitur in tali dignitate: ergo cum gratia per modum iustitiæ distributivæ diversis hominibus à Deo detur, non potest esse, quod aliquis ex sequentibus actibus mereatur gratiam prius acceptam. Vbi D. Thom absolute non docet, quod gratia detur ex iustitia distributiva, sed per modum iustitiæ distributivæ, quia prima gratia adultis confertur secundum propriam vniuscuiusque dispositionem: secunda vero gratia, vel eius augmentum datur simpliciter ex iustitia distributiva secũdum dignitatem personarum, ex qua provenit dignitas meritorum, & ita meritum non potest supponere præmiũ tãquam dignificans personam merentem, & ex consequenti meritum.

Ex hac doctrina D. Th. desumpta est distinctio meriti in meritum remunerandũ per præmiũ futurũ, & in meritum per modum præcij, & solutionis, qua solvitur præmiũ antecedẽter datum, vt patet in merito operarij, qui per suum laborem solvit pecuniam antecedenter à Domino acceptam; & huiusmodi fuerunt merita Christi Domini comparative ad gratiam antiquorum PP. nam per talẽ gratiã fuerunt remunerata merita Christi Domini anticipata solutione, & Christus tempore sequenti merens solvit præcium talis gratiæ. Quod licèt ad rem præsentem parũ referat, quia solum loquimur cum Div. Thoma demerente sibi ipsi gratiam, nõ vero demerente alijs gratiam, sicut Christus Dominus ipsam omnibus meruit; quia tamen prædicta distinctio prauè intellecta potest esse causa erroris in alijs materijs.

Sciendum est, quod dupliciter potest intelligi hoc meritum per modum præcij, & solutionis præmij antecedẽter collati: primo respectu præmij prius collati solũ prioritate tẽporis, ita

ita tamen vt meritum tàm ordine intentitivo, quam executivo ſupponatur prævisſum à Deo vt exiſtens in æternitate, & dari hoc meritum in Chriſto reſpectu gratiæ SS. PP. eſt omninò certum, hoc enim eſt meritum remunerandum ſecundum præſcientiam Dei, licèt in tempore ſit per modum præcij, & ſolutionis. Secundo poteſt intelligi meritum præcedi à pręmio non ſolum in tempore, ſed etiam in æternitate ſecundum præſcientiam Dei, ita vt merita Chriſti ſolum prævideantur vt futura ſub conditione, & Deus in ſpe talis meriti det anticipata ſolutione præmium. Sicut ſæpius contingit inhumanis, quod aliquis tribuit alijs aliquod donum in ſpe antydoralis remunerationis, vel alicuius obſequij ab altero exhibendi, quod erit ipſi valde gratum. Et ſic explicant aliqui moderni merita Chriſti Domini in ordine ad gratiam antiquorum Patrum, vt refert Oviedo hic controv. 1. puncto 4. v. g. novit Deus, quod ſi talia auxilia gratiæ Abrahę contulero, filius meus pro his auxilijs collatis gratias aget condignas, quibus condigne perſolvet beneficium Abraham collatum; allectus Deus ſpe gratiarum actionis confert auxilia Abrahamo, & dicitur Chriſtus per modum condignæ ſolutionis promereri.

1036 Hoc tamen meritum in ſpe per modum pręcij, & ſolutionis non eſt admitendum in homine reſpectu Dei. Tum quia ſequitur, quod Deus moveatur ad dandum præmium anticipata ſolutione ſolum ex meritis Chriſti prævisſis ſub conditione futuris, ſcilicèt ſi dederit pręmium anticipata ſolutione; merita autem conditionatè futura excogitarunt Arriani, & Semipelagiani ad defendendum Deum non eſſe acceptorem perſonarum in baptiſmo parvulorum, & in vocatione adultorum ad fidem. Dicebant enim illis, & non iſtis miniſtrari baptiſmum, & prędicari Evangelium, quia præſciebat Deus illos, & non iſtos bene vſuros baptiſmatis gratia, & vocatione, ſi baptizarentur, & vocarentur ad fidem. Quæ merita conditionata tanquã chimerica, & fictitia reijciunt S. Auguſtinus, & D. Hieronymus, Proſper, & alij SS. PP. quorum verba refert P. Oviedo.

Tum etiam, quia ſi Deus ex intentione, aut ſpe meritorum Chriſti moveretur ad dandam gratiam SS. Patribus, iam merita Chriſti eſſent finis gratiæ Antiquorum PP. & verificaretur hæc cauſalis: ideò Deus dedit gratiam Antiquis Patribus, quia Chriſtus ipſam meruit; quæ cauſalis eſt fide certa. Iſtæ tamen duę cauſales altera in ratione cauſæ finalis, & altera in ratione cauſæ meritoriæ, vel efficientis moralis ſunt incompoſsibiles reſpectu meriti; nam D. Auguſtinus lib. de Prędeſtinatione SS. cap. 10. ex eo, quod Apoſtolus dixit ad Epheſ. cap. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, vt eſſemus ſancti*, infert contra Pelagianos: *Ergo non quia eramus ſancti.* Et quia ad Timotheum cap. 10. dicitur: *Miſericordiam conſequutus, vt fidelis eſſem*, infert Concilium Arauſicanum Canone 25. *Ergo non quia fidelis eram, aut futurus eram.* Quod etiam deſumptum eſt ex D. Auguſtino de Prędeſtinate SS. cap. 3. & ex lib. de lib. arbitrio cap. 7. & ex S. Fulgentio lib. de Incarnat. & grat cap. 19. Tum etiam, quia de ratione meriti eſt tribuere ius ipſi merenti, vt præmium conferatur ipſi, vel alteri, cui applicat ſua merita; vnde licèt præmium poſsit alteri conferri, ius tamen, vt præmium alteri conferatur, debet prius eſſe in ipſo merente, & non poteſt intelligi, quod Chriſtus habeat ius acquiſitum per opera ad gratiam SS. PP. collatam, antequam præintelligatur à Deo vt à parte rei exiſtens, & exercens operationes meritorias, per quas tale ius acquirat, & faciat ſibi debitam gratiam SS. Patribus: ergo pręcisè per hoc, quod prævideatur ſolum vt bene operaturus, & quod acquirat ius per talia opera ſub conditione, quod gratia detur antiquis Patribus, non poteſt intelligi, quod meruerit gratiam antiquis PP. cum talis gratia ſit data, antequam ſit ius, aut debitum ex parte Chriſti: & conſequẽter ſola ſpes meriti futuri ſub conditione non ſufficit ad verificandum, quod Chriſtus meruit gratiam antiquorum PP. aut quod talis gratia fuerit debita ex iuſtitia antiquis PP. propter ius meritorum Chriſti Domini.

Nec eſt omninò ſimile de meritis in humanis anticipata ſolutione remuneratis. Tum

quia dans equum, aut pecunias in ſpe operis exhibendi in obſequium dantis, movetur ex meritis prævisis vt abſolutè futuris; non tamen vt futuris infallibiliter iuxta decretum efficax Dei, quod eſt nobis occultum, ſed præcisè vt futuris iuxta diſpoſitionem, & inclinationem cauſarum ſecundarum: & ita habet abſolutam ſpem meriti futuri, licèt non omninò certam, quæ ſpes in Deo eſſe nõ poteſt. Tum etiam, quia tribuens equm, aut pecunias pro merito futuro, non tribuit abſolutum dominium equi, aut pecuniarum, ſed præcisè dominium ſub conditione operis exequendi in obſequium dantis; quod ſi tale opus nõ exequatur, recipiens tenetur ad reſtitutionem: vnde præmium talis operis eſt rẽs, vel pecunia, vt abſolutè poſſeſſa, vel dominium abſolutum ipſius, quod eſt poſterius merito, & conſequenter præmium formaliter vt tale eſt tempore poſterius merito: licèt materialiter ipsũ præcedat. Hoc tamen contingere non valet in gratia Chriſti collata antiquis, vel modernis, cum homo non poſsit acquirere ſuis operibus dominium gratiæ, nec abſolutum, nec conditionatum; ſed ſolum indirectè ex gratia Chriſti in poteſtate hominis, quia ipſam poteſt expellere, aut retinere, peccando, aut non peccando.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm homo poſsit mereri alteri primam gratiam?

1307 OBſervat D. Thom. quod opus noſtrum habere rationem meriti contingit ex duobus, primo quidem ex vi motionis diuinę, per quam homo à Deo movetur media gratia auxiliante, & iuſtificante, vt conſequatur vitam æternam: & ſic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti ſecundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus: & ex hac parte eſt meritum congrui, quia cõgruũ eſt, vt dum homo bene vtitur ſua virtute in obſequium Dei, Deus ſecundum ſuam excellentem virtutem excellentius operetur in bonum hominis. Ex quo duas concluſiones infert Div. Thom.

Prima concluſio ex merito cõdigni nullus poteſt mereri alteri primam gratiam, niſi ſolus Chriſtus. Et ratio eſt, quia vnuſquiſque noſtrum movetur à Deo per donum gratiæ, vt ipſe ad vitam ęternam perveniat mediante gratiæ augmento: ergo meritum condigni vltra hanc motionẽ non ſe extendit; nam per augmentum gratię, & vitam æternam ipſi merenti communicatam manent eius merita adæquatè, & condignè remunerata: & conſequenter dignitas talis meriti nequit extendi ad primam gratiam alijs conferendam. Quæ ratio etiam probat, quod condignitas meriti non extẽditur ad ſecundam gratiam alijs de condigno promerendam. De Chriſto vero eſt diſpar ratio, quia anima Chriſti mota eſt à Deo per gratiam non ſolum vt ipſe perveniat ad gloriam vitę ęternæ, quam habuit abſque meritis à primo inſtanti ſuæ conceptionis, ſed etiam vt alios in eam adduceret per ſuum meritum, inquantũ eſt caput Eccleſiæ, & Author ſalutis humanæ, ſecundum illud ad Hebr. 2. *Qui multos filios in gloriam adduxerat Authorem ſalutis, &c.* Et cum meritum Chriſti Domini ſit infinitum, quamvis meruiſſet ſibi gloriam vitæ æternæ, vt fuit poſsibile de potentia abſoluta, adhùc nobis mereretur primam gratiam, & cętera dona, quia per gloriã animæ Chriſti, quæ finita eſt non eſſent condignè, & adæquatè remunerata merita Chriſti, cum meritum infinitum non remuneretur condignè, & adæquatè aliquo præmio finito. An autem de potentia abſoluta poſsit purus homo conſtitui à Deo caput, vt mereatur alijs de cõdigno primam gratiam? diſputatur in tractatu de Incarnat. vbi partem negativam defenſavi.

Sed obijcies: quod vnus homo poteſt pro altero de condigno ſatisfacere: ergo etiam poterit mereri de condigno alteri primam gratiam, quia non videtur plus requiri ad vnum, quam ad alterum. Confirmatur. Quia ſi Adamus non peccaſſet, condignè meretur ſuis poſteris iuſtitiam originalem, & gratiam, ſicut peccando meruit ipſis privationem gratiæ, & iuſtitiæ originalis, mortem, & alias

pœnas

pœnas peccati originalis; ſed poſsibile fuit de potentia ordinaria, quod Adamus mereretur, & non peccaſſet: ergo poſsibile fuit de potentia ordinaria, quod vnus iuſtus mereretur alijs de condigno primam gratiam.

Reſpondetur ad hoc, quod homo iuſtus nō poteſt ſatisfacere de condigno pro alio exiſtente in peccatō mortali, ſicut non poteſt alteri exiſtenti in peccato mortali mereri de condigno primam gratiam, nec homo poteſt pro ſe ſatisfacere, & ſimul pro alio, ſicut non poteſt ſibi de condigno mereri vnum præmium, & alteri alterum. Et ſolum eſt differentia, quod iuſtus poteſt applicare alteri iuſto ſuam ſatisfactionē pro pœna temporali; non tamen poteſt applicare alteri ſuum meritum de condigno, quia eſt actio immanēs, quæ exerceri non poteſt per alterum, ſed præcisè movet operantem in ordine ad præmiū ipſi de condigno conferendum. Ad confirmationem reſpondetur, quod Adamus in tali caſu non mereretur de condigno ſuis poſteris gratiam, & iuſtitiam originalem, nec potuit à Deo conſtitui caput, vt Adamo merente, in ipſo omnes poſteri gratiam mererentur, vt ſupradiximus; & ita peccatum Adami, prout fuit præcisè peccatum ipſius, non meruit poſteris privationem gratiæ, & mortem; benè tamen vt fuit peccatum ipſorum poſterorum, qui erant in Adamo tanquam in capite morali, in quo omnes peccaverunt, & quilibet per ſuum peccatū meruit privationem gratiæ, & cæteras pœnas peccati originalis. De quo videatur D. Thom. in 2. diſt. 20. q. 2. art. 3. & diſt. 21. quæſt. 2. art. 2. ad 3.

1308 Secunda concluſio. Merito cōgrui poteſt alīquis alteri mereri primam gratiam. Et ratio eſt, quia homo in gratia conſtitutus eſt Dei amicus, & implet voluntatem Dei; ſed congruum eſt ſecundum amicitiæ proportionem, vt etiam Deus impleat volūtatem ſui amici in ſalvationem, aut iuſtificatione alterius: ergo iuſtus orādo, & bene operādo pro cōverſione peccatoris poteſt ipſi de congruo mereri primam gratiam iuſtificātem. Quod etiam probant argumenta articuli deſumpta ex teſtimonijs Sacræ Scripturæ. Sed obſervat D. Tho. quod hoc meritum de congruo non infallibiliter impetrat primā gratiam alijs, ſed quandoque poteſt eſſe impedimētum ex parte illius, cuius aliquis Sanctus iuſtificationem deſiderat, quod impedimentum non eſt ſolū peccatum mortale habitualiter perſeverans in macula animæ; nam hoc peccatum ſemper præcedit primam gratiam: ſed eſt propoſitum efficax perpetrandi peccata, aut perſeverandi in peccato. Et in hoc caſu loquitur authoritas Ieremiæ cap. 15. dicentis: *Si ſteterit Moyſes, & Samuel coram me, non eſt anima mea ad populum iſtum.*

Sed obijcies: quod Deus licèt homini volenti perſeverāre in peccato, & repugnanti gratiæ Dei non conferat in ſenſu compoſito auxilium efficax ad eius converſionem, cæterum per ſuam gratiam efficacem facit ex nolentibus volentes, & ex repugnantibus conſentientes, vt patet in converſione Apoſt. Pauli: vnde D. Auguſt. de Prædeſtinatione SS. cap. 8. dicit: *Hæc itaque gratia, quæ occulte humanis cordibus diuina largitate tribuitur, à nullo duro corde reſpuitur, ideò quippè tribuitur, vt cordis duritia primitus auferatur*: ergo dum iuſtus implens Dei volūtatem orat, & alia bona opera exercet pro peccatore indurato in propoſito peccandi, vt Deus eius duritiam auferat, & ipſum faciat ex nolente volentem, & ex repugnante conſentientem; congruum eſt vt Deus voluntatem timentium ſe faciat, & depręcationem eorum exaudiat, & convertat talem peccatorem, quantumvis obſtinatum, & induratum in ſuo peccato: & conſequenter ſicut macula peccati præteriti non eſt impedimentum, vt iuſtus alteri mereatur primam gratiam, ita induratio in peccato, vel propoſitum permanendi in ipſo non erit impedimentum, vt iuſtus tali peccatori mereatur de congruo, & impetret primam gratiam.

Reſpondetur, quod licèt adſit amicitię cōgruētia, vt Deus convertat peccatorem obſtinatum propter meritum iuſtorum, & aliquando Deus iuxta ipſum operetur, ſicut convertit Saulum propter orationem S. Stephani. Qua etiam congruentia motus S. Ambroſius S. Monicæ oranti, & plorāti frequenter pro converſione ſui chari Aurelij Auguſtini dixit: *Vade à me ita viuas, fieri enim non poteſt, vt filius*

filius istarum lachrymarum pereat. Cæterum quia etiam plures adsunt cõgruẽ riæ, vt Deus exerceat suam iustitiam in peccatores tradendo in reprobum sensum, & aliquando eos secundum desideria cordis eorum, ideò non est infallibile, quod iustus mereatur, & impetret primam gratiam peccatoribus induratis. Quamvis verum sit quod Toletus, Bellarminus, Valentia, Suarez, & alij existiment, quod si iustus pie, & perseverãter oret pro alio postulando ea, quæ pertinent ad ipsius animæ salutem, infallibiliter impetrabit peccatori primã gratiam. Quod recte videtur componi cum doctrina D. Thom. in hoc artic. quia si iustus per multum tempus perseveret in orando, & bene operando pro peccatore, peccator non durabit per tam longũ tempus in intentione peccandi, aut perseverandi in peccato, quia liberum arbitrium humanum propter suam vertibilitatem facilè mutatur, & saltim propter aliqua motiva temporalia desistet ab actuali intentione peccandi, & tunc solum permanebit macula peccati, vel habituale peccatum iam retractatum: & consequenter poterit iustus infallibiliter ipsi impetrare primam gratiam. Cæterum non esse infallibilem hanc impetrationem, aut meritum de congruo, nec adesse de hoc divinam promissionem, bene probat Torres 2.2. quæst. 83. artic. 16. disp. 8. à num. 21. Et in materia ita occulta absque divina promissione nobis revelata, nihil temere diffiniendum est. Sed inquires: an etiam peccator possit alteri mereri de congruo primam gratiam?

1309 Affirmative respondet Ioannes de Medina, Granados, & Oviedo, quia pro eodem accipiunt in viatoribus meritum de cõgruo, & impetrationem, iuxta illud Augustini Epist. 105. *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito fit, si fides hanc impetrat*; peccatores autem aliquando possunt alijs impetrare primam gratiam, & remissionem peccatorũ propter magnam Dei misericordiam, alias frustrà orarent peccatores pro alijs, dicendo: *Et dimitte nobis debita nostra*, sed deberent dicere: *Dimitte mihi debita mea.* Cæterum Montesinos, Suarez, Torres, & magis communiter Thomistæ distinguentes etiam in viatoribus meritum de congruo ab impetrationẽ, concedunt posse peccatores alijs impetrare primam gratiam; negant vero, quod possint ipsam alijs de congruo mereri, quia meritum de congruo fundatur in dignitate personæ merentis, & in lege amicitiæ, quia congruum est, vt vnus amicus impleat voluntatem alterius, quæ congruẽtia nõ invenitur in peccatore orante, & bene operante pro alio. Hæc tamen ratio etiã probat, quod peccator non possit sibi ipsi mereri de congruo primam gratiã habitualem; quod tamen negat Suarez, & ideò aliam rationem assignat. Quia scilicèt peccator per propriam orationem, & operationem se disponit saltim remotè ad primam gratiam, & ita ipsam meretur de congruo, non congruitate fundata in dignitate, & amicitia personę, sed in proportione operis disponentis cum prima gratia, ad quam disponit, quæ congruitas non est in merito vnius respectu alterius, quia actus vnius non disponit ad alium, vt per se constat.

Sed istæ sententiæ simul sunt veræ, & facile cõponuntur, quia secunda loquitur de merito congruo in rigorosa acceptione, prima vero in vniversaliori acceptione; & cum congruum sit, vt Deus aliquando exaudiat peccatorem orantem pro alio ad ostensionem suæ liberalitatis, & misericordię, & etiam ad commendandum amorem proximi, licèt imperfectum, ex quo provenit talis oratio, hæc congruẽtia etiam erit sufficiens, vt peccator dicatur aliquando alteri de congruo mereri primam gratiam congruitate late sumpta.

ARTICVLVS VII.

Vtrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum?

1310 DVpliciter intelligi potest, quod homo mereatur sibi, & alijs reparationem post lapsum, primo vt homo iam lapsus in peccatum, & in tali statu mereatur reparationem, & D. Thom. non loquitur in hoc sensu, nam idem est, quod peccator, qui prius fuit iustus, mereatur sibi, vel alijs reparationem, ac quod peccator me-

mereatur ſibi; vel alijs primam gratiam remiſsivam peccatorū, de quo iam egerat D. Thom. in articulis præcedentibus. Secundo poteſt intelligi ita, vt iuſtus, dū perſeverat in ſtatu iuſtitiæ poſsit mereri, vt ſi poſteà ceciderit in peccatum mortale, iterum reparetur â Deo in priſtinū gratiæ ſtatum, & in hoc ſenſu loquitur D. Thom. in hoc artic. & reſpondet duplici concluſione.

Prima concluſio eſt, quod iuſtus non poteſt ſibi de condigno mereri reparationem poſt lapſum. In hac concluſione conveniunt omnes Theologi, & ratio D. Thom. eſt, quia ratio meriti de condigno dependet ex motione divinę gratiæ; ſed motio divinæ gratiæ non ſe extendit ad reparationem poſt lapſum, cum hæc motio interrumpatur per ſubſequens peccatū; ergo omnia beneficia, quę poſt modum aliquis â Deo conſequitur, quibus reparatur ad priſtinum ſtatum, non cadunt ſub merito condigno, quod habuit homo ille, ante quam caderet in peccatum.

Et ſi dicas, quod licèt ad conſequutionem præmij correſpondentis merito de condigno requiratur, quod iuſtus, vel perſeveret in gratia, vel quod reparetur gratia, & eius motio; cęterum vt homo habeat meritum condignum alicuius præmij, non requiritur, quod gratia non interrumpatur, aut ſemper perſeveret. Nā reprobi iuſti de cōdigno merentur gloriam, quamvis poſt meritum gratiā amittant: & ſimiliter prædeſtinati, qui poſt merita in peccata labuntur, & cōſequēter iuſtus, dum eſt in gratia, poterit mereri reparationem poſt lapſum, quamvis gratia poſteà non perſeveret, ſed interrumpatur.

Contra eſt, quia implicat in terminis, quod aliquid ſit merces, aut præmium condignum, & quod detur ſubiecto indigno antecedenter ad præmium, nam ipſa merita condigna, quę præcedunt præmium, faciunt ſubiectum dignum talis præmij; ſed prima gratia, reparativa iuſtitiæ datur ſubiecto indigno, cum detur peccatori: ergo implicat, quod non perſeverante merito, & motione divinæ gratiæ, homo mereatur de condigno reparationem poſt lapſum. Ex quo conſtat differentia inter hanc reparationem, & gloriam; nam gloria nunquam datur indigno, ſed ſemper datur digno per reviviſcentiā gratiæ, & meritorum: & ita poteſt intelligi meritum gloriæ, etiam ſi motio gratiæ poſteà interrūpatur per peccatum, dummodo iterum recuperetur. Cętetum reparatio poſt lapſum dāda eſt indigno, & ita motio gratiæ, & meritorum ad ipſam extendi nō poteſt, ac proinde nequit cadere ſub merito condigno.

Secunda concluſio. Nec merito congrui poteſt iuſtus mereri ſibi reparationem poſt lapſum. Hæc concluſio non eſt ita certa ſicut præcedens: nam licèt ipſam ſequantur communiter Thomiſtę, Montelinos, Lorca, Vazquez, Granados, & alij. Oppoſitam tamen ſententiam tenent Vega, Belarmin. Suarez, Meratius, Tannero, Oviedo, & alij, ſed concluſionem probat D. Thom. ex illo Ezechiel. 18. *Si averterit ſe iuſtus à iuſtitia ſua, & fecerit iniquitatem, omnes iuſtitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur.* Et cap. 36. *Si dixero iuſto, quod vita viuat, & confiſſus in iuſtitia ſua fecerit iniquitatem, omnes iuſtitiæ eius obliuioni tradentur*, quod licèt contrarij explicent de oblivione in ordine ad præmium condignum, non vero in ordine ad prędmium congruum; hæc tamen eſt reſtrictio textus, & melius intelligitur, vt ſonat, abſque vlla reſtrictione.

Ratio autem D. Thom. eſt, quia peccatum ſuperveniens impedit efficaciam meriti de congruo in ordine ad reparationem ipſius merentis, quod à fortiori conſtat ex eo, quod meritum congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur, ne conſequatur effectuum, propter impedimentum peccati in eo, cui quis meretur, vt dictum eſt articulo præcedēti: ergo multo magis impeditur talis meriti efficatia per impedimentū, quod eſt in eo, qui meretur, & in eo, cui meretur; hic enim vtrumque in vnam perſonam concurrit, & conſequenter nullo modo poteſt aliquis ſibi mereri reparationem poſt lapſum.

1311 Sed contra obijcies. Quia homo in peccato exiſtens poteſt mereri de congruo apud Deum ſuam reparationem: ergo etiam opera ab illo prius facta in vita gratiæ poſſunt

possunt post lapsum retinere rationem aliquam meriti de congruo ad obtinendum à Deo auxilia, quibus post lapsum reparetur. Et si dicas: esse dissimilem rationem, quia cum peccator meretur de congruo remissionem peccatorum, non ponit novum impedimentum suo merito; iustus autem peccando novum impedimentum ponit. Contra est, quia nō minus impedimentum esse videtur respectu meriti de congruo peccatum præexistens, quam peccatum superveniens, nam tota ratio impedimenti est, quod homo per peccatum fit indignus omni bono apud Deum, aut debito Dei ad ipsum, vel etiam, quod ipsum hominem facit reum amissionis bonorum omniū, præsertim spiritualium; sed hæc omnia non minus præstat peccatum præexistēs, quam superveniens: ergo si hæc nō obstant, quo minus peccatum præexistens non impediat novi cōsequutionem meriti de congruo, nec etiam impediet, quominus peccatum subsequens nō impediat in bonis operibus præcedentibus totam rationem meriti de congruo in ordine ad reparationem peccatoris.

Respondetur iuxta solutionem datam, & ad replicam, qua convincuntur Suarez, & Oviedo respond. negando Antec. quod etiam ipsi negare tenentur, nam vt diximus articulo præcedenti, ideò Suarez ait, quod peccator potest sibi de congruo mereri primam gratiam, nō vero alijs, quia peccator per proprios actus se disponit, saltem remote ad suam iustificationem, & in proportione actus disponentis cum gratia, ad quam disponit, fundatur congruitas meriti in ordine ad primam gratiam. Actus vero vnius non disponit aliū: & ita nequit mereri alteri de congruo primam gratiam. Quæ disparitas currit in casu argumenti, nam opera, quæ iustus ante peccatum fecit, post peccatum non disponunt ipsum ad iustificationem, & reparationem, opera vero bona, quę post peccatum facit, vt sunt fides, oratio, & attritio disponunt ipsum, vt à peccato resurgat, & iustificetur: & ita in istis operibus, sicut est ratio dispositionis, ita est etiam ratio meriti de congruo respectu iustificationis, non vero in illis, in quibus non reperitur ratio dispositionis.

Ex quo sequitur alia differentia, quia peccatum subsequens merita est peccatum actuale, quo peccator se convertit ad vltimum finem pravum, & per ipsum saltem virtualiter retractat præcedentem conversionem ad Deum, & omnia bona opera meritoria propter Deum facta: & ita omnia bona opera præcedentia mortificat, & impedit, ne consequantur remunerationem. Cæterum bona opera, quibus peccator disponitur ad iustificationem, non supponunt peccatum actuale, ipsam retractans, sed potius tales dispositiones sunt inchoatæ, & imperfectæ retractationis peccati præcedentis, vt patet in attritione, & oratione, qua peccator postulat remissionem peccatorū: & ita ratio meriti congrui in prædictis dispositionibus non impeditur per peccatum præcedens, quod solum permanet habitualiter in animæ macula.

1312 Secundo obijcies. Quod iustus potest impetrare à Deo reparationem post lapsum, alias frustra postularet à Deo talem reparationem, sicut frustra, & imprudenter postularet auxilium ad vitandum omnia peccata venialia collective; sed quod iustus potest impetrare, potest de congruo mereri: ergo potest mereri reparationē post lapsum. Respondetur, quod Vazq. negat talem orationem posse esse impetratoriam, sed cum iusta sit, & prudens, vt ait D. Thom. hic ad 1. negari nō potest, quod aliquando sit impetratoria: vnde Alvarez, & communiter cæteri Theologi admissa maiori, negant Minorem, quia meritum innititur iustitiæ, impetratio vero innititur divinæ misericordiæ, vt ait D. Thom. hic ad 1. & 2. 2. q. 83. art. 16. ad 2. & peccatum mortale impedit hominis iustitiam, & facit, quod oblivioni tradatur, & consequenter impedit etiam meritum de congruo, non tamen impedit misericordiam Dei, iuxta illud Psalmi 76. *Numquid obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua misericordias suas?* Et si dicas: quod licèt meritum condignum innitatur iustitiæ, vt ait D. Thom. hic art. 6. ad 2. Cæterū meritum de congruo non innititur iustitiæ, sed misericordiæ, vt ait D. Tho. ad Hebræos 6. lect. 2. vbi concedit meritum de congruo in ordine ad reparationem post lapsum. Respondetur, quod meritum condignum innititur iustitiæ operis, & operantis; meritum vero de

congruo

congruo ſtrictè acceptum licèt non innitatur iuſtitiæ operis, quia non tribuit ius, aut debitum iuſtitiæ; innititur tamē iuſtitiæ, & ſanctitati ipſius operantis, quę iuſtitia deſtruitur per peccatum mortale. Et hoc meritum de congruo iuſtitię operantis innitens negat D. Tho. in hoc articulo; in loco vero citato ad Hebræos loquitur de merito congruo in latiori acceptione, vt coincidit cum impetratione: vel loquitur in ſententia Gloſſæ, quam ibi defendit, non vero in propria ſententia.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm homo poſsit mereri augmentum gratiæ, & charitatis?

1313 Diverſi fuerunt errores hæreticorum circa hanc materiam, nam Iovinianus, qui dixit omnes iuſtos æquales futuros eſſe in beatitudine, conſequenter dixit omnes iuſtos in hac vita eſſe æquales in iuſtitia, & ſanctitate, ac proinde, quod iuſtus plura virtutis opera exercens, quā alius, non meretur maius augmentum gratiæ, & iuſtitiæ. Luthęrus etiam, qui dixit homines iuſtificari per imputationem iuſtitiæ Chriſti, conſequenter dixit, quod iuſti per bona opera nō merentur augmentum iuſtitię, quia iuſtitia Chriſti non eſt capax augmēti. Kenitius autem, & Buzerus, quamvis dixerint iuſtum poſſe creſcere in iuſtitia, & ſanctitate, hoc tamen augmentum attribuebant fidei particulari, qua iuſtus apprehendit magis iuſtificari per iuſtitiā, Chriſti, & conſequenter aſſerebant bona opera iuſtorum non eſſe meritoria talis augmēti, nec cauſas illius, ſed ſolū eſſe ſigna, & effectus iuſtitiæ iam adeptę. Contra iſtos errores ſit.

Concluſio D. Thom. Iuſtus poteſt mereri augmētum gratię, & charitatis. Quæ concluſio eſt fide certa, diffinita in Trident. Seſſ. 6. cap. 10. & Can. 24. & 34. ex illo Apocalip. vltimo: *Qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhùc, & Sanctus ſanctificetur adhùc.* Et Proverb. 4. *Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari.* Quæ admonitio inutilis eſſet, ſi homo per ſua bona opera non poſſet creſcere in iuſtitia, & ſanctitate, ſicut etiam inutilis eſſet oratio Eccleſię dicēntis: *Da nobis fidei, ſpei, & charitatis augmentum*, quod late probant hic, & in tractatu de charitate Theologi plurib⁹ Scripturæ, & SS. PP. teſtimonijs.

Ratio autem D. Thom. eſt, quia illud cadit ſub merito condigni, ad quod divina ordinatio, & motio gratiæ ſe extendit, vt ſupra dictum eſt; ſed ordinatio divina, & motio gratiæ, qua iuſtos movet, non ſolum ſe extendit ad gloriam, ſed etiam ad augmentum gratiæ: ergo hoc augmentum gratiæ cadit ſub merito cōdigno iuſtorum. Min. probatur, quia ordinatio, & motio alicuius motoris, vel proviſoris non ſolum ſe extendit ad vltimum terminum motus, ſed etiam ad totum progreſſum in motum, ſcilicèt ad terminos intermedios; ſed terminus vltimus divinæ ordinationis, & motionis gratiæ eſt vita æterna, progreſſus autem in hoc motu eſt ſecundum augmentum charitatis, & gratiæ, quod eſt terminus intermedius, ſecundum illud Proverb. 4. *Iuſtorum ſemita quaſi lux ſplēdens procedit, & creſcit vſque ad perfectum diem*, qui eſt dies glorię: ſicut enim gratiæ, & charitati correſpondet gloria, ita maiori gratiæ, & charitati correſpondet maior gloria, & ita augmentum gloriæ eſt vltimus terminus meriti, augmentum vero gratię, & charitatis eſt terminus intermedius, ſicut Sacerdotium eſt medium ad Epiſcopatum, & merens Epiſcopatū, debet mereri Sacerdotium, ſi ipſo careat, & conſeq. divina ordinatio, & motio gratiæ non ſolum ſe extendit ad gloriam, & eius augmentum, ſed etiam ad augmentum gratiæ, & charitatis.

Vbi obſervandum eſt, quod in re idem eſt dicere illud cadere ſub merito condigno, ad quod motio gratiæ ſe extendit, ac dicere, ad quod divina ordinatio ſe extendit. Nam in ordine ſupernaturali ad totum illud, ad quod ſe extendit divina ordinatio, ſe extendit motio gratiæ, quia divina ordinatio eſt actus internus divinæ providentiæ: motio autem gratię eſt effectus divinæ gubernationis, quæ eſt actus externus divinæ providentiæ, & ad id, ad quod ſe extendit divina providentia, etiam ſe extendit divina gubernatio. Nam ſicut Deus eſt vniverſa-

lis

lis Proviſſor, ita etiam eſt vniverſalis Gubernator.

1314 Sed cõtra arguitur. Quia nihil agit vltra ſuã ſpeciem; ſed principium meriti eſt gratia, vel charitas: ergo nullus poteſt mereri maiorem gratiam,& charitatẽ, quã antecedenter habet. Reſpondetur,quod propter hoc argumentum D. Bonaventura, & Ricardus dixerunt, quod iuſtus non meretur de condigno augmentum gratiæ,vel charitatis; ſed ipſum meretur de digno,quia in actu iuſti eſt dignitas talis augmenti,licèt non ſit condignitas propter exceſſum maioris gratię ſupra minorem, quæ eſt principium meriti: & ita tale meritum augmenti gratiæ reducunt ad meritum de congruo. Sed cæteri Theologi communiter reijciunt hanc diſtinctionem meriti digni, & cõdigni. Nam eo ipſo,quod in actu ſit dignitas ſufficiens ad præmium, eſt meritũ de condigno, & cum meritum de congruo non ſit vere, & proprie meritum, dici non poteſt, quod iuſti ſolum de cõgruo merentur augmentum gratiæ, & charitatis, quia Trident.Seſſ.6.Can.32. anathematizat dicentes iuſtos non verè mereri augmentum gratiæ. Vnde omiſſa hac ſolutione,D.Thom.hic ad 2. reſpondet, quod augmentum gratiæ nõ eſt ſupra virtutem prȩexiſtentis gratiæ, licèt ſit ſupra quantitatem ipſius, ſicut arbor, & ſi ſit ſupra quantitatem ſeminis, non eſt tamen ſupra virtutem ipſius.

Sed contra obijcies.Quia gratia aucta etiam eſt ſupra virtutem gratiæ præexiſtentis: ergo non poteſt cadere ſub merito condigno gratiæ præexiſtentis. Antecedens probatur primo,quia virtus gratiæ præexiſtentis non diſtinguitur ab eius quãtitate,cum quantitas gratiæ non ſit quãtitas molis, ſed virtutis, & quo gratia eſt magis intenſa,eo habet maiorem virtutem ad producendum actum magis perfectum,& meritorium; ſed gratia augmentata in quantitate excedit gratiam præexiſtentem: ergo etiam excedit eius virtutem. Secundo probatur Antecedẽs. Actus meritorius,quo augetur gratia prȩexiſtens, excedit virtutem præexiſtentis gratię; ſed quando actio cauſativa alicuius effectus excedit virtutem cauſæ, etiam effectus talis actionis excedit virtutem cauſæ; ergo gratia aucta excedit virtutem gratiæ præexiſtentis. Maior probatur,quia gratia augetur per actus intenſiores gratia præexiſtentis;ſed actus intenſior habitu excedit eius virtutem: & ita vt gratia, & charitas eliciant actũ intenſiorem,requiritur, quod Deus ſuppleat defectum habitus per ſpeciale auxilium, vt communiter dicunt Theologi: ergo talis actus excedit virtutem gratiæ præexiſtentis.

Reſpondetur,quod duplex eſt virtus gratiæ, & charitatis præexiſtentis,alia phyſica,qua per modum principij effectivi producũt ſuos actus,alia vero moralis,qua dignificant actus meritorios, qui ſunt cauſa efficiens moralis præmij. Et loquendo de gratia intenſiori, certum eſt, quod excedit virtutem phyſicam gratiæ prȩexiſtẽtis,& minus intenſæ, quia augmentum gratiæ, & charitatis non cauſatur phyſice noſtris actibus,ſed à ſolo Deo infunditur, ſicut etiam prima gratia, & charitas:& ſimiliter actus intenſior excedit phyſicam virtutem gratię, & charitatis præexiſtentis,& defectus virtutis ſupplętur per auxilium tranſiens divinæ gratiæ. Cæterum loquendo de virtute morali dignificativa meriti, nec intenſior gratia,nec intenſior actus excedunt virtutem gratiæ præexiſtentis, & minus intenſæ; nam minima gratia, & charitas ſufficit ad dignificandum actum quantumvis intenſum,& quodcumque meritum augmenti gratiæ,& charitatis, cum ſufficiat ad hoc,quod actus eliciti à gratia ſint opera amici, & filij Dei. Et Div. Thom. loquitur in ſolutione de virtute morali gratiæ,& charitatis, non vero de phiſica,de qua procedit obiectio. Et cũ dicitur in prima probatione Antecedẽtis,quod virtus gratiæ præexiſtentis non diſtinguitur ab eius quãtitate,diſtinguẽdum eſt,& concedẽdum ex parte recti; quod importat virtus gratiæ; nam hæc virtus eſt ipſa entitas gratiæ: negandum vero eſt ex parte obliqui, & connotati, quia quantitas gratiæ eſt eius intenſio, quæ non explicat ordinem ad actum,ſed maiorem radicationem in ſubiecto. Virtus vero moralis gratiæ explicat ordinẽ ad meritum dignificandum, & ad præmium conſequendum: & ita intenſior gratia excedit in quantitate gratiam minus intenſam,ipſam tamen non excedit in virtute morali dignificativa meriti.

Secundo

1315 Secundo arguitur. Quia si per actus charitatis iustus mereretur augmentum gratiæ, videtur, quod per quemlibet actum charitatis mereretur gratiæ augmentum; consequens est falsum: ergo iustus non meretur per talia opera gratiæ augmentum. Minor probatur, quia id, quod homo à Deo meretur, infallibiliter consequitur, nisi impediatur per peccatū sequēs; dicitur enim 2. ad Timoth. 1. *Scio cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum servare*; sed iustus non consequitur infallibiliter per quemlibet actum charitatis augmentum gratiæ, cū actus meritorij quandoque non sint multum ferventes, ita quod sufficiāt ad charitatis, & gratiæ augmentum, sed tæpius sunt remissi: ergo iustus per quemlibet actum charitatis non meretur gratię augmentum.

Respondetur, quod circa hoc argumentum sunt diversæ Theologorum sententiæ, quæ late examinantur in tractatu de charitate. Nam Durandus, & alij antiquiores dixerunt iustos per actus remissos charitatis non mereri augmentum gratiæ, & aliqui existimant hanc sententiā sequutum fuisse D. Thom. in 1. dist. 17. q. 1. artic. 3. ad 2. & in 2. dist. 27. q. 1. artic. 5. ad 2. licèt illam reliquerit in hoc artic. ad 3. & 2. 2. q. 24. artic. 6. ad 1. Alij vero dicunt, quod D. Thom. ibi clarè loquitur de merito augmenti gratiæ statim conferendi, quod præmium dicitur concomitans meritum, quod ibi, & hic negat actibus remissis: non tamen negat actibus remissis meritum augmenti gratiæ conferendæ tempore futuro, cum iustus se disposuerit ad ipsum. Hæc tamē sententia iam recessit ab aula, quia parū conformis est Trident. Sess. 6. cap. 16. vbi loquens de operibus iustorum factis per gratiam Christi ait: *Nihil amplius ipsis iustificatis deesse credendum est, quominus illis operibus, quæ in Deo sunt facta, vitam æternam suo etiam tempore, si tamē in gratia decesserint, consequendam, verè promeruisse censeantur.* Et cum actus remissi charitatis sint opera in Deo facta, nihil ipsis deficit ad vitam æternam promerēdam. Cum vero opera iustorum tempore supponentia gratiam non possint mereri vitam æternam, nisi mereātur augmēntum gratiæ tanquam præmium intermedium, vt probat ratio art. consequenter nihil ipsis deest, vt mereātur gratię augmentum. Vnde Trident. Can. 32. anathematizat dicentes: *Iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius vivum mēbrū est, fiunt, non vere mereri augmentū gratiæ, & gloriæ.* Nam quamvis Concilium non dicat *omnibus bonis operibus*, qua ratione hęc sententia non notatur censura: cæterum quia propositio Concilij est doctrinalis, quæ æquivalet vniversali, & actus remissi charitatis sūt opera hominis iusti facta ab eo per Dei gratiam, & Christi meritum, quæ est ratio Concilij, vt actus charitatis sint meritorij augmenti gratiæ, & hæc ratio currit in actibus remissis: cōsequēter propositio Cōcilij videtur vniversaliter intelligenda, vt comprehendat omnes actus charitatis sivè remissos, sivè intensos elicitos ab homine iustificato.

Confirmatione. Quia, vt docet D. Thom. 1. 2. q. 21. art. 4. omnis actus humanus bonus est meritorius apud Deum præmij proportionati, alias Deus non haberet curam, & providentiam de actibus humanis: vnde ad divinam providentiam, & gubernationem pertinet nullum actum bonū relinquere irremuneratum, nisi homo impedimentum ponat per peccatū; sed actus remissi charitatis sunt boni, cum homo non semper teneatur Deum intēse diligere, & alias præmium proportionatum amoris Dei est vita æterna iuxta illud Ioannis 4. *Qui diligit me, &c.* ergo iustus per istos actus remissos meretur vitam æternam, & consequenter augmēntum gratiæ tanquam præmium intermedium. Alij vero dicunt, iustos per actus remissos mereri augmentum gratiæ secundum totam latitudinem actus, & tale augmentum statim illis dari, & ita iustus per quemlibet actum remissum statim crescit in gratia, & charitate. Ita Nominales, quos sequuntur Suarez, Vazquez, & communiter Iesuitæ.

1316 Hæc tamen sententia displicuit D. Thom. & Scoto, & discipulis suis, quia de rebus supernaturalibus debemus discurrere ad modum naturalium, quando oppositum non est revelatum, eo quod gratia conformatur naturæ, & principijs Philosoficis. Hęc autem sententia non con-

formatur

formatur principijs phylosophię naturalis, iuxta quam formam, quæ ad sui receptionem exigit dispositionem in subiecto, ad sui augmentum etiam exigit augmentum dispositionis, vt patet in luce respectu diaphani, & albedinis. Et ratio est, quia causa inveniens suum effectum, quem ipsa posset causare, iam productum in subiecto, ipsum non causat in tali subiecto, nam vt subiectum de novo recipiat effectum, debet supponi cum privatione ipsius; si vero iam habet illum, non habet privationem illius, & illum non accipiet de novo, vt contingit in secunda demõstratione scientię, & in intensione habituũ dicunt theologi cũ D. Th. 1. 2. quæst. 52. art. 3. quę ratio non solum militat in causa efficiete, sed etiã in dispositiva, nam subiectum ratione dispositionis, si solum est capax formæ vt quatuor, & ipsam iam habeat cum tali intensione, non potest recipere maiorem intensionem talis formæ, nisi crescat dispositio; vt patet in exemplo diaphaneitatis, & lucis: ergo similiter debemus discurrere in supernaturalibus, quod scilicèt subiectum dispositum ad formam supernaturalem in tali gradu, si ipsam iam habeat, non potest recipere formam in gradu intensiori, nisi dispositio crescat, & augeatur. Et ita discurrunt de habitu fidei, & spei in peccatore Suarez lib. 9. de gratia, & Coninch. disp. 17. de fide asserentes, quod tales habitus supernaturales solum augentur in peccatore per actus intẽsiores; sed sic est, quod gratia confertur homini adulto, cũ primo iustificatur, ex opere operantis depẽdenter à propria dispositione, & conformiter ad talem dispositionem, quæ est actus charitatis, iuxta illud Trident. Sess. 6. cap. 7. *Iustitiam in nobis recipientes, vnusquisque suam secundum vnius cuiusque dispositionem, & cooperationem*: ergo vt iam iustificatus crescat in gratia, & iustitia ex opere operantis, debet crescere intensio talis dispositionis, & consequẽter nisi actus charitatis sit magis intẽsus, quam actus, qui fuit dispositio ad primã iustificationem, & consequenter nisi sit magis intensus, quam ipsa gratia præexistens, non potest disponere sufficienter ad augmentum talis gratiæ, sed supponit productam in subiecto intensionem gratiæ, ad quam posset disponere.

Respondent contrarij. Non esse similem rationem de prima infusione gratiæ, & de eius augmẽto; quia actus charitatis disponens ad primam infusionem gratiæ cum non dignificetur à gratia pręsuppositа, solum habet moralem æstimabilitatem desumptam ex intensione actus charitatis, & sic quo talis actus est intensior, eo est perfectior dispositio moralis ad primam infusionẽ gratiæ, & intensior gratia infunditur. Actus vero hominis iustificati disponit ad augmentum gratiæ, non præcisè secundum dignitatem moralem, quam habet ex intensione actus, sed etiam secundum dignitatem gratiæ præsuppositæ dignificantis personam, & operationes, & vtraque dignitas actus simul sumpta excedit dignitatem actus disponentis ad primam iustificationem, & etiam dignitatem gratiæ præsuppositæ, & sic disponit ad augmentum gratię præexistentis.

Sed hæc solutio supponit, quod actus charitatis non sit dispositio physica, sed solum moralis respectu iustificationis primę, & augmenti gratiæ, cuius contrarium tenent vniversi Thomistæ. Sed hac sentẽtia adhùc admissa, est insufficiens solutio, quia licèt probet, quod actus elicitus à subiecto, vtpotè meritorius de condigno gratiæ, sit maioris æstimabilitatis moralis, quam actus, quo peccator vltimo disponitur ad iustificationem, quia ad summum potest esse meritorius de congruo primę gratiæ: cæterum non probat, quod actus æqualis, vel remissus hominis iusti excedat in intensione, aut morali æstimatione gratiam præexistentem, nam tota intensio, & æstimabilitas talis actus est derivata ab intẽsione gratiæ prę existentis: & ita nequit ipsam excedere; sed vt actus charitatis disponat ad intensionem gratiæ debet in intensione, vel in æstimabilitate morali excedere gratiam præsuppositam, alias supponet in subiecto gratiam, ad quam posset disponere, vt dictum est: ergo talis actus charitatis hominis iustificati nequit vltimo disponere ad augmentum talis gratię ex opere operantis secundũ præsentem providentiam, quamvis Deus possit per Sacramentum, vel sine illo infundere maximum gratiæ augmentum.

Sed obijcies: quod actus remissus habet sufficientem dispositionem moralem respectu

pectu augmenti gratiæ, cum ipſum mereatur de condigno: ergo ſi diſponit ad illud ratione moralis dignitatis, ſufficiēter diſponit ad recipiendum ſtatim tale augmentum. Reſpondetur negando Conteq. propter diverſitatem repertam inter dignitatem meriti, & diſpoſitionis; quia ad dignitatem meriti non requiritur, quod dignitas actus excedat dignitatem ſubiecti merentis, imò dignitas ſubiecti informans actum conſtituit meritum de condigno augmenti gratiæ dādæ tempore ſequenti: nam ratione talis dignitatis adæquatur cum gratiæ augmento ſecundum virtutem, licèt non ſecundum quantitatem, vt dictum eſt ad primum. Ad dignitatem vero diſpoſitionis requiritur, quod excedat formaliter in qualitate dignitatem ſubiecti præſuppoſitam; nam diſpoſitio reſpectu ſubiecti habet rationem cauſæ formalis, quæ per ſui realem communicationem reddit aptum, & diſpoſitum ſubiectum ad augmentum formæ: vnde niſi habeat maiorem dignitatem formalem, quam ſit dignitas ſubiecti præſuppoſita, non diſponit ad augmentum talis dignitatis, ſed ſupponit in ſubiecto dignitatem gratiæ, ad quam poſſet diſponere.

Præterquam quod gratia remiſſa non eſt propriè diſpoſitio ad gratiam magis intenſam, cum diſpoſitio, & forma ſint diverſæ rationis, & ſpeciei, quæ diverſitas non reperitur inter gratiam magis, & minus intenſam. Vnde actus elicitus à iuſto formaliter vt dignificatus à gratia præexiſtente habet rationem meriti in ordine ad augmentum gratiæ; ſed proūt ſic dignificatus à gratia præexiſtenti habet rationem diſpoſitionis in ordine ad augmentum gratię, quia proūt dignificatus à gratia præexiſtenti dicit formaliter ipſam gratiam, quæ non eſt diſpoſitio ad intenſiorem gratiam: & ita actus charitatis nō ratione dignitatis deſumptę à gratia præexiſtente, ſed præcisè ratione ſuæ bonitatis moralis deſumptæ ab intenſione actus habet rationem diſpoſitionis ad augmentum gratię, & ita cum in actu remiſſo intenſio ſit æqualis, aut inferior intenſione gratiæ præexiſtentis, nequit diſponere ad eius augmentum.

)(§)(

Solutio Diui Thomæ.

1317 HIS ergo omiſsis ſolutionibus, reſpondendum eſt cum Div. Thoma hic ad 3. *Quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, ſicut etiam gratiæ conſummationem, quæ eſt vita æterna; ſed ſicut vita æterna non ſtatim redditur, ſed ſuo tempore, ita nec gratia ſtatim augetur, ſed ſuo tempore: cum ſcilicèt aliquis ſufficienter fuerit diſpoſitus ad gratiæ augmentum.* Et ſimiliter reſpondet 2. 2. quæſt. 24. artic. 6. ad 1. In quibus verbis clarè docet, quod actº remiſsi merētur gratię augmentum, & quod hoc pręmium infallibiliter redditur, alias D. Thom. non reſponderet argumento propoſito. Aſſerit tamen, quod tale præmium non ſtatim redditur, quia actus remiſsi ſolum merentur augmentū gratiæ connaturaliter conferendum, & tale augmentum non daretur modo connaturali, niſi cum homo fuerit diſpoſitus per actum ferventiorum: & conſequenter non dabitur vſque ad illud tempus. Et idem ait Scotus in 4. diſt. 21. quæſt. 1. in fine totius corporis, & diſt. 22. quæſt. 1. §. *Ad hoc dico.*

Sed contra hanc ſolutionem militant duæ difficultates. Prima eſt, nam ſi iuſtus, qui habuit actus remiſſos, poſteà elicuit actus intenſiores, quamvis ſe diſponat ad augmentum gratiæ ſecūdū exceſſum habitus ſupra actū, vt ſi habeat gratiā vt quatuor, & elicuit actum vt ſex, gratia augebitur vt ſex, & ipſi ſuperaddentur duo gradus, in quibus actus exceſsit habitum; attamen hoc augmentum gratiæ non eſt præmium actuum prędecentiū remiſſorum, ſed ipſius actus intenſioris vt ſex, qui meruit tale augmentum, imò non eſt adæquatū præmium actus vt ſex, quia hic actus nō ſolum eſt meritorius ſecundū duos gradus, ſecundum quos excedit habitū, ſed eſt meritorius ſecundum totam ſuam latitudinem: cum enim actus remiſsi mereantur gratiæ augmentum, neceſſe eſt, vt actus intenſior vt ſex non ſolum mereatur augmentum gratiæ, quatenus eſt vt ſex excedens habitum in duobus gradibus, ſed etiā quatenus includit tres, aut quatuor gradus, in quibus æquatur actibus remiſsis: ergo augmentum gratiæ prometitum per actus remiſſos, & per actum intenſiorem non redditur, cum iu-

ſtus elicit actum intenſiorem, vel fervẽtiorem, quo diſponitur ad gratiæ augmentum.

Secunda difficultas eſt, quia poteſt cõtingere, quod iuſtus, qui elicuit plures actus remiſſos charitatis, ſtatim in gratia moriatur, antequã eliciat actũ ferventioré charitatis: & tunc in æternũ carebit augmento gratiæ, & gloriæ pro merito per actus remiſſos, & Deus talem iuſtũ præmiabit citra condignum, quod Deo repugnat de potentia ordinaria, vt ait D. Th. in 4. diſt. 46. q. 1. art. 2. qla. 2. Et ſimiliter poteſt contingere, quod aliquis in pueritia baptizatus, & cõfirmatus per totam vitam non eliciat actus inteſiores gratia Sacramentorum, & plures eliciat actus remiſſos charitatis, & ſic in gratia moriatur: iſte enim nunquam recipiet præmium actuũ remiſſorũ, & ſolum cõſequetur gloriã per modum hæreditatis, nec plus habebit gratiæ, & gloriæ, quã puer baptizatus, & confirmatus, qui moritur ante annos diſcretionis. Quod licèt aliqui concedant, valde durum eſt, & parum conforme Concilio Tridentino Seſſ. 6. cap. 16 dicenti: *Atque ideò benè operantibus, & 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: hæc eſt enim illa corona iuſtitiæ, &c.* Hæc enim propoſitio Eccleſiæ reſpectu hominis iuſti & bene operãtis in caſu propoſito fruſtra eſſet; nam ex vitalis propoſitionis Eccleſiæ exiſtimaret iuſtus, & ſperaret ſe conſequutum gloriam, tanquam mercedem, & coronam, & deciperetur in hoc iudicio, & fruſtraretur eius ſpes, contra illud ad Roman. cap. 5. *Spes autem non confundit.*

1318 Ad has difficultates reſpondet P. M. Bañes 2. 2. quæſt. 24. artic. 6. dub. 2. quẽ aliqui Thomiſtę ſequuntur, quod actus remiſſi non merentur augmẽtũ gratiæ diſtinctũ ab eo, quod ſequẽs actus intenſior meretur, ſed meretur idem augmentum pluribus titulis concedendum; ſicut Chriſtus non meruit præmia diverſa per diverſos actus meritorios, ſed idem præmium pluribus titulis concedendum. Si vero contingat, quod iuſtus poſt actus remiſſos non eliciat, dum eſt in via, actum ferventiorem charitatis, merita remiſſa manebunt in perpetuum abſque præmio augmenti gratiæ, & glorię, quia ſolum meruerunt hoc prẽmium ſub conditione, quod iuſtus ſe diſponeret in via per actum ferventiorem, ſicut actus ferventiores charitatis merentur augmentum gloriæ ſub conditione perſeverantiæ finalis: ergo primus actus fervẽtior charitatis, quem homo elicit in via, habet præmium ſecundum gradus, in quibus excedit habitum: ſecundum gradus vero, in quibus adæquat habitum, vel eſt inferior illo, ſemper carebit præmio prædicto.

Hæc ſententia valde dura eſt pro vtraque parte. Et quatenus in prima parte aſſerit, quod actus remiſsi charitatis non merentur prẽmiũ eſſentiale diſtinctũ, ſed idẽ pluribus titulis cõcedum, ſatis convinci falſitatis exiſtimãt Suarez, & alij ex eo, quod Trid. Seſſ. 6. cap. 10. ait: *Quod iuſtificati euntes de virtute in virtutem renovantur de die in diẽ, & in iuſtitia creſcunt, & magis iuſtificãtur*: nam renovari, & creſcere nõ eſt pluribus titulis eandẽ gratiã in eodẽ perfectionis gradu retinere. Hoc tamen teſtimoniũ Concilij parũ vrget, nã ire de virtute in virtutẽ, vt dicitur in Pſalm. 85. ex quo verba prædicta deſumpſit Concilium eſt ire aſcendẽdo ab hac lachrymarum valle ad montẽ Sion, id eſt Cœlũ, in quo Deus videbitur in gloria ſua, per diverſos gradus charitatis, & virtutis incipiẽtiũ, proficientiũ, & perfectorũ, vt exponit D. Greg. homil. 15. in Ezech. & hic motus aſcenſionis per diverſos gradus virtutum fit, cum iuſtus ex minori dilectione Dei ſe movet ad intenſiorem, & perfectiorẽ dilectionẽ: nã vt verſu antecedẽti Pſalmi dicitur: *Beatus vir, cuius eſt auxiliũ abs te, aſcenſiones in corde ſuo diſpoſuit in valle lachrymarũ, in loco, quẽ poſuit.* Vbi D. Auguſt. ait: *Facit Deus iuſto gradus, quibus aſcendat. Vbi facit gradus? in corde: quãto ergo plus amaveris, tanto plus aſcẽdes.* Nõ dicit, quãto pluries amaveris, quod fit per actũ remiſſos, ſed quãto plus amaveris, quod fit per actus intẽſiores; & ita iuſti euntes de virtute in virtutẽ ſunt, qui eliciunt actus ferventiores charitatis, per quos renovãtur de die in diẽ, & in iuſtitia creſcunt, & magis iuſtificantur: & cõſequẽter Concilium in illo cap. ſolum loquitur de actibus intenſioribus.

Me-

Melius ergo ſeijcitur hæc ſententia, quia, vt ſupra diximus, Deus ex iuſtitia diſtributiva habente modum cõmutativæ remunerat merita iuſtorũ ſervando debitã proportionem inter præmium, & merita, ita vt habenti plura merita, tribuat maius præmium, quam habenti pauciora, iuxta illud 1. Corinth. 4. *Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecũdu ſuũ laborem.* Et Apoc. 2. cap. *Et dabo vnicuique veſtrum ſecundum opera ſua.* Et cap. 22. *Merces mea mecum eſt reddere vnicuique ſecundũ opera ſua.* Et 2. Corinth. 9. *Qui parce ſeminat, parce & metet, & qui ſeminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Quæ proportio geometrica ſalvatur inter merita, & præmium, tàm eſſentiale, quod correſpondet merito charitatis, quã accidentale, quod correſpõdet merito aliarum virtutũ, vt ait D. Tho. 1. Corinth. 3. lect. 2. Sed hæc proportio geometrica nõ ſalvaretur, ſi iuſtus per actus remiſſos charitatis ſolum mereretur novo titulo idem augmentum gratiæ, & gloriæ debitum actibus intenſis: ergo tales actus remiſsi merentur augmentũ gratiæ, & glorię Min. prob. quia poſſet cõtingere, quod duo iuſti eſſent inæquales in meritis, & æquales in præmio eſſentiali augmenti gratię, & glorię, vt ſi eſſent duo iuſti habẽtes gratiam vt quatuor, quorum alter plurimos actus remiſſos charitatis efficiat, & in fine vitæ eliciat actum intenſum charitatis vt 6. alter vero nullum actum remiſſum charitatis exerceat, ſed præcisè in fine vitæ vnum charitatis intenſum vt ſex; nam iſti erũt æquales in præmio augmenti gratię, & gloriæ, & tamen ſunt inæquales in meritis, cum vnus excedat alium in meritis actuum remiſſorũ charitatis: ergo Deus in remunerandis meritis iuſtorum non ſervaret æqualitatem, & proportionem iuſtitiæ diſtributivę, ſicut non ſervaret ęqualitatem iuſtitiæ in punitione damnatorum, ſi habẽti pauciora peccata tribueret æqualem pœnam, ac habenti plura peccata, vt ait D. Thom. in 4. diſt. 46. q. 2. art. 2. qla. 1. ad 1.

Dicere autem, quod Deus tribuit maius præmiũ moraliter habenti plura merita, quia tribuit præmium phyſice æquale, pluribus tamen titulis, quod auget æſtimabilitatem moralem talis præmij; nihil aliud eſt, quam dicere; quod Deus non ſervat proportionalitatẽ geometricã, vel æqualitatẽ iuſtitiæ in diſtributione præmiorũ, nã plures tituli ſunt plura merita, ob quæ conferatur præmiũ phyſicè æquale præmio alterius habentis pauciora merita: vnde inæqualitas ſe tenet intrinſecè ex parte meritorũ, & æqualitas ſe tenet intrinſecè ex parte præmij, & hoc eſt tribuere præmium æquale inæqualibus meritis, & non ſervare æqualitatem iuſtitiæ diſtributivæ: ac ſi Deus habenti plura merita actuũ intenſorũ tribueret præmiũ intrinſecè æquale præmio collato alteri habenti pauciora merita intenſa, non ſervaret æqualitatẽ geometricã iuſtitiæ diſtributivæ, quamvis gloria intrinſecè æqualis daretur vni pluribus titulis, quã alteri, quia hęc inæqualitas titulorum eſt extrinſeca deſumpta ex ipſis meritis, & non provenit immediatè à Deo, vt remuneratore, quamvis proveniat mediatè ab ipſo, vt donante plura, aut pauciora merita. Vnde in tractatu de Viſione probant vniverſi Theologi cõtra Iovinianum, & alios hæreticos non omnes beatos eſſe æquales phyſicè in gloria eſſentiali, quia non ſunt æquales in meritis, quæ ratio nullius eſſet momẽti, ſi licitũ eſſet recurrere ad ęqualitatẽ moralem, & extrinſecã præmij deſumptam ex pluribus titulis, aut meritis.

Præterquam quod eundem gradũ gloriæ eſſentialis dari pluribus titulis non conducit ad hoc, quod beatus perfectius videat, aut amet Deum, aut magis gaudeat de Deo viſſo, quod pertinet ad præmium eſſentiale, ſed ſolum cõducit ad hoc, quod beatus plus gaudeat de ipſa viſione Dei pluribus titulis conſequuta, quod pertinet ad gaudium, & præmium accidentale: & ita actus remiſſos mereri augmẽtum glorię pluribus titulis conferendũ, eſt non mereri augmentum gloriæ eſſentialis, ſed ſolum gloriæ accidentalis; & ita hæc ſententia relabitur in ſententiam negantem actibus remiſsis meritũ augmenti glorię eſſentialis, & ſolum in voce diſtinguitur ab illa.

Exemplum autem, quod adducitur de Chriſti meritis, nõ eſt ad rem, quia primus actus meritorius Chriſti, ſicut & cæteri ſubſequentes, fuit valoris infiniti, & per ipſum meruit Chriſtus Dominus omne

præmium, quod potuit cadere sub eius meritis, & ita actus meritorij subsequentes non potuerunt mereri maius, aut dictum præmium, sed solum idem pluribus titulis conferendum. Nec Deus potuit servare æqualitatē proportionalitatis in remunerandis meritis Christi, ita vt tribueret ipsi minus præmium, si pauciora habuisset merita, aut maius, si plura. In remuneratione vero iustorum, quorum merita sunt finita, Deus servat æqualitatem iustitiæ, & ita habenti plura merita, maius tribuit præmium, quam habenti pauciora: & cum hic loquamur de meritis actuum charitatis, quibus correspondet præmium essentiale, necesse est, vt habens plura merita charitatis, maius præmium essentiale recipiat, quam habens pauciora merita charitatis.

1316 Secunda vero pars huius sententiæ quatenus scilicèt asserit, quod actus remissi charitatis carebunt totaliter præmio essentiali, si homo moriatur, antequā eliciat actum ferventiorem, & quod vltimus actus ferventior charitatis semper caret præmio essentiali sibi debito secundū totam latitudinem actus, adhùc durior mihi videtur propter dicta inter arguendum. Et videtur esse D. Th. nam hic in argumento 3. assumit hanc propositionem: *Sed hoc, quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens, dicitur enim 2. ad Timoth. 1. Scio cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum servare.* Et D. Thom. in solutione ad 3. non negat, sed potius concedit prædictā propositionem, alias explicasset textum Apost. Pauli, quo ipsam probat. Sed asserit, quod licèt tale præmiū augmēti gratiæ infallibiliter detur, non tamē statim, sed cum iustus fuerit sufficienter dispositus per actum intensiorem, sicut etiam vita æterna dabitur infallibiliter vt præmium, non tamen statim, sed suo tempore, scilicèt cum iustus decesserit in gratia, & fuerit sufficienter purgatus.

Cæterum sicut esse sufficienter purgatum non tollit, quod vita æterna infallibiliter detur, quia est conditio, quæ infallibiliter erit, si iustus decesserit in gratia, ita etiam esse sufficienter dispositum ad augmentum gratiæ pēr meritum nō tollit, quod Deus infallibiliter tribuat tale augmentū, quia infallibiliter tribuit habenti merita remissa, si nō posluerit impedimentū per peccatū, sufficientē dispositionē, vt recipiat augmentum gratiæ pro merito.

Probatur etiam ex testimonijs Apostoli, quibus vtitur Trident. Sess. 6. c. 16. dicens: *Hac igitur ratione iustificatis hominibus proponenda sunt Apost. Verba: Abundate in omni opere bono scientes, quod labor vester nò est inanis in Dño. non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quā ostendistis in nomine ipsius, & nolite amittere cōfidentiā vestrā, quæ magnā habet remunerationē.* In quibus verbis Apost. monet iustos ad spē habendā de præmio cōsequendo, docens, quod Deus infallibiliter dabit præmiū, nisi merita, & ius meritorū amittatur per peccatum. Alias si habens gratiā vt centum eliciat plures actus charitatis vt centum, talis labor erit inanis, si homo in hac vita nō eliciat actum ferventiorē, cum tamen si haberet gratiam vt quatuor, & eliceret actum charitatis vt quinque, talis labor non esset inanis, sed infallibiliter consequeretur suum præmiū: & contra rationem, & iustitiā est, quod actus charitatis, vt centum sit inanis, & careat præmio sibi debito, quo nō caret actus vt quinque: quia eliciens actum vt centum est magis iustus, & amicus Dei, quā eliciens actum vt quinque. Et certè in hoc casu Deus obliviscereturoperis, & dilectionis, quā ostendit iustus in nomine ipsius, & consequenter Deus esset iniustus, & talis iustus posset amittere confidentiam, & spem consequendi de remunerationem debitam actibus intensis vt centum, quia tales actus non excedunt intensionem habitus gratiæ, & charitatis. Quod videtur adversari doctrinæ Apost. & Concilij, quod paulò inferius ponderat, quod in Sacra Scriptura vsque adeò tribuitur bonis operibus, vt etiam, qui vni ex minimis Christi potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus non esse sua mercede fraudandum, vt dicitur Matthæi 10. & Marc. 9. & ita incredibile est, quod valde iustus efficiens alia opera excellētiora charitatis, quā dare potū aquæ frigidę, sit fraudādus, mercede sua si actus

si actus charitatis non excedit intensionem habitus, quod est coarctare divinam promissionem de remunerandis bonis operibus iustorum.

Confirm. ratione. Quia eo ipso, quod iustus eliciat actus remissos charitatis meritorios augmenti gratiæ, & gloriæ, acquirit ius ad tale augmentũ, quod ipsi ex iustitia debetur; sed etiã si iustus in hac vita nõ eliciat actum chariratis intensiorẽ habitu, in instanti tamen mortis cõservat ius acquisitũ per actus remissos, si decedat in gratia: ergo Deus, qui infallibiliter tribuit debitum nulli debens, infallibiliter dabit tale augmẽtũ gratiæ, & gloriæ in alia vita. Min. prob. quia nullus privatur iure acquisito per merita apud Deũ, nisi ratione mortalis peccati; nã private tali iure est gravissima pœna, & æterna: Deus autẽ nõpotest infligere pœnam, nisi propter culpã. Vnde D. Th. 2. 2. q. 24. art. 10. ait, à Deo quidẽ non causatur alicuius defectus in nobis, nisi per modũ pœnæ, secundũ quod substrahit gratiã in pœnã peccati: quod esse doctrinam fidei asserit q. 1. de malo art. 4. sed ille, qui habuit ius meritorũ in vita, & in gratia decedit, non commisit peccatũ mortale, ratione cuius iuste sit privatus iure meritorum: ergo etiã post vitam conservat tale ius ad augmentum gratiæ, & gloriæ.

Nec valet dicere, quod amittit tale ius, non propter culpã, sed propter defectum conditionis requisitæ, quia per actus remissos solũ acquisivit ius conditionatũ ad augmentũ gratiæ, & gloriæ, si scilicèt elicuerit actum ferventiorẽ in hac vita. Non, inquã, valet, quia Deus non potuit ordinare de potentia ordinaria, quod iustus privaretur iure acquisito meritorũ absque culpa, alias ordinaret, quod aliquis puniretur sine culpa, vel quod privatio talis iuris non esset pœna: ergo non potuit ordinare de lege ordinaria, quod tale ius dependeret à conditione, cuius omissio non esset culpa; sed omittere actũ fervẽtiorem charitatis in articulo, aut periculo mortis nullum est peccatũ, aut culpa, cum non adsit præceptũ de tali actu eliciendo, vt omnes fatentur: ergo Deus ordinare nõ potuit de lege ordinaria, quod iustus privaretur iure acquisito per actus remissos, si omiserit actum ferventiorem charitatis.

1320 Alij vero Theologi dicunt, quod iustus disponitur ad recipiendum augmentum debitum actibus remissis, cũ elicit actũ æque intensum, ac est habitus gratię, & charitatis: nam talis actus formaliter æqualis in virtute præcedentium remissorum potest disponere ad augmentum gratiæ. Ita Granados. Alij vero dicunt, quod iustus disponitur ad recipiendum totum augmentum debitum actibus remissis, quando elicit actum meritorium ferventiorem; nam talis actus ratione propriæ intensionis disponit ad augmẽtum gratiæ secundum excessum, quem habet super habitum; & in virtute actuũ præcedentium remissorum disponit ad augmentum ipsis debitum. Ita Araujo. Alij vero dicunt, quod quando collectio actuum remissorum, & tota illorum intensio simul sumpta excedit intensionẽ gratiæ, tunc subiectum est dispositum ad recipiendum totum augmentum debitum actibus remissis, quia vltimus actus remissus in virtute præcedentium est virtualiter intensior, & ferventior. Ita Mag. Ferre.

Sed istę sententiæ, quas nõ vacat specialiter examinare, in duobus deficiunt: primo, quia non discurrunt de intensione habitus gratiæ, & charitatis ad modum intensionis habituum naturalium, vt discurrit D. Tho. nam habitus naturales nõ augentur per plures actus habitui æquales, nec per plures actus minus intensos, sed præcisè per actum intensiorem secundum excessum actus super habitum. De quo videatur Martinez 1. 2. q. 52. artic. 3. dub. 1. Nec in præsenti valet dici, quod actus æqualis, vel minus intensus in virtute præcedentium disponit subiectum ad augmentum habitus, quia actus disponit subiectum in genere causę formalis, communicando illi suum formalem effectum, licèt cõparative ad formam introducendam habeat rationẽ causæ materialis dispositivę; causa autem formalis non causat in virtute alterius, neque est capax elevationis, sed per communicationem suæ entitatis tribuit subiecto suum effectum formalem: vnde si actus ratione suæ formalis intensionis non disponit subiectum ad augmentum gratiæ, nequit ipsum disponere in virtute actuũ præcedentium. Secũdo deficiũt,

quia potest contingere, quod iustus mereatur post elicitos actus remissos, antequam eliciat actū æqualē habitui, vel actum intensiorem, vel actus remissos, quorum collectio excedat habitū in intensione, & tunc iustus carebit præmio debito actibus remissis, quod est inconveniens deductum contra aliā sententiā.

His ergo omissis sententijs, ad propositas difficultates respondendū est, quod iustus in via potest disponi ad recipiendum augmentum gratiæ, & charitatis debitū actibus remissis, & actui intensiori secundū totā eius latitudinē per actus charitatis intensiores non meritorios augmenti gratię, sed subitos, vel semiplene deliberatos, quibus iustus non meretur præmium essentiale, vt supradiximus. Si vero contingat, quod iustus non eliciat in via post actus remissos perfecte liberos actus intensiores subitos, vel semiplene deliberatos, aut quod non eliciat tot, quot sufficiant ad disponendum subiectum, vt recipiat totum augmentum debitum actibus remissis præcedentibus, tunc disponetur infallibiliter in fine vitæ per actū valde intensum elicitum, vel in ingressu purgatorij, vel in ingressu patrię, vt tenent Scotus, Nuño, Alvarez, Montesinos, Gonet, & tanquam probabilem Araujo, & Lisbonensis. Quæ solutio solum probatur ex eo, quod sic discurrēdo salvatur, quod actus remissi mereantur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ distinctum ab augmēto debito actibus intensis, & quod tale præmium infallibiliter à Deo detur perseveranti vsque in finem, & quod detur à Deo modo connaturali conformiter ad dispositionē physicā subiecti recipientis præmiū: & ita salvatur, quidquid in hac parte ingerit gravem difficultatē, de quo modo arguendi, vel probandi videatur D. Thom. 1. p. q. 32. artic. 1. ad 2.

1321 Sed contra obijcies primo. Quia vt adultus disponatur ad primam iustificationem, vel ad primam gratiam ex opere operantis, requiritur actus charitatis plene liber, & deliberatus, vt supra diximus ex D. Thom. quæst. 28. de virtut. art. 3. ad 6. Sed dispositio, quæ requiritur ad primam receptionem formæ, eadem cum maiori intensione requiritur ad augmētum talis formæ, vt supra diximus: ergo dispositio ad augmentum gratiæ nequit esse actus necessarius, vt sunt motus subiti charitatis, & amor beatificus elicitus in ingressu patriæ, sed debet esse amor Dei perfectus, & plene liber. Confirmatur. Quia actus charitatis elicitus in ingressu patriæ supponit visionem Dei, lumen gloriæ, habitum gratiæ, & charitatis cum toto augmento debito ipsi beato, cum procedat à prædictis habitibus, & visione beata cum tota intensione debita beato; sed dispositio ad gratiam, & ad eius augmentum nequit ipsam, & eius augmentum supponere, cum causa dispositiva debeat præcedere formam, ad quam disponit: ergo amor Dei beatificus nequit disponere ad augmentum gratiæ, & charitatis, & luminis gloriæ.

Respondetur disting. Min. eadem dispositio secundum speciē, quæ requiritur ad primā infusionē formæ, requiritur cum maiori intensione ad augmentū formæ, cōcedo Min. eadem quantū ad modum libertatis, nego Min. & Conseq. Amor enim Dei liber, & necessarius sunt eiusdē speciei, & ita hic amor sicut requiritur ad primā infusionem gratiæ, ita etiā requiritur ad eius augmentū; non tamen requiritur, quod conveniat in modo libertatis, qui non requiritur in dispositione physica, sed tolū in dispositione morali: cū enim in prima iustificatione supponatur homo à Deo aversus per peccatum perfecte liberum, vt se disponat ad iustificationem, requiritur, quod gratiæ Dei libere cōsentiendo, vt ait Trid. Sess. 6. c. 5. se avertat à peccato per actū perfecte liberū, & moralem, sicut etiam in humanis ad mutationem status requiritur plena, & perfecta libertas. Ad hoc vero quod iustus se physice disponat ad augmentū gratiæ iam debitū meritis præcedentibus, sufficit, quod dispositio sit intensior habitu, non tamen requiritur, quod sit æquè, aut magis libera, quam fuerit dispositio ad primam gratiā: imò sufficit, quod fuerit volita indirecte, vel in causa, scilicèt in meritis præcedentibus; qui enim voluit efficere opera meritoria, etiam voluit, & desideravit præmium, & omnes causas ad præmium requisitas: & consequenter voluit indirecte actus intensiores charitatis, quibus se disponeret ad recipiendum augmentum gratiæ,

&

& gloriæ. Et hæc libertas ſecundum quid invenitur in amore beatifico, & in motibus ſubitis charitatis, & conſequenter poſſunt diſponere ad recipiedũ augmentum gratiæ, & glorię tanquam phyſicæ diſpoſitiones ſupponẽtes meritа, quæ habent rationem diſpoſitionis moralis.

Sed dices, quod in via motus ſubiti non poſſunt procedere ab habitu charitatis, & gratię: ergo nõ poſſunt diſponere ad augmentum talis habitus. Antec. prob. quia habitus non eſt principium actus neceſſarij, ſed liberi, vnde in repentinis homo operatur ſecũdum habitum, & conſuetudinem, nõ tamen operatur ex habitu, vt ait D. Th. q. 24. de verit. art. 12. & 1.2. q. 78. art. 2. & tenent ibi PP. Salmantic. ergo motus ſubiti non poſſunt procedere ab habitu charitatis. Reſpond. quod habitus naturales non eliciunt motus ſubitos, & indeliberatos, ſed iſti elicjuntur à ſola potentia naturali, quæ non indiget habitu ad actus, naturales, & neceſſarios eliciẽdos. Cæterũ habitus ſupernaturales, qui etiã habent quodammodo rationẽ potentiæ, quia dant poſſe ſimpliciter ad ſubſtantiã actus, poſſunt elicere motus ſubitos, & indeliberatos ſupernaturales, ſicut habitus charitatis in patria elicit amorem neceſſariũ Dei, cum tamen nullus habitus naturalis poſsit elicere actũ neceſſarium.

Sed inſtabis: quod in via actus charitatis regulatur per actum fidei, ſed actus fidei nequit eſſe indeliberatus, quia vt ait Auguſt. tract. 26. in Ioan. credere nõ poteſt aliquis, niſi volens: ergo nec actus charitatis poteſt eſſe indeliberatus. Reſpond. quod aliqui moderni defendentes cum Vazq. actum charitatis neceſſario elicitum eſſe formam ſanctificantẽ, ne concedãt, quod peccator poteſt de facto iuſtificari abſque libero cõſenſu per motum ſubitũ charitatis, negant poſſe dari motũ ſubitum charitatis, ſicut etiã fidei, vt refert Oviedo controv. 1. de iuſtific. n. 100. Sed certè iſti moderni cũ conſtituãt auxilia gratiæ prævenientis in actibus ſubitis intellectus, & voluntatis circa obiecta ſupernaturalia, quæ ſolum per fidem cognoſci poſſunt, incõſequẽter negant motus primo primos fidei, ſpei, & charitatis. Et experientia conſtat, quod iuſti habentes cõſuetudinẽ amandi Deũ Authorẽ ſupernaturalẽ ſæpius à Deo excitantur ad repentinã, & vehementem dilectionẽ Dei, quæ eſt motus primo primus charitatis: & cum ſit ſæpius intenſior habitu, ſufficienter diſponit ad augmentũ gratiæ, & charitatis debitũ actibus remiſsis. Et tractat. de auxilijs oſtendi contra P. Oviedo, quod motus ſubiti ſupernaturales in homine iuſtificato proveniunt à virtutibus infuſsis. Et ita negãda eſt Min. & ad probat. reſpond. quod ipſa voluntas credendi, vel ipſa affectio fidei ſæpius eſt ſubita, ex motione divinæ gratiæ procedẽs abſque vlla deliberatione, vel abſque plena deliberatione.

Ad confirmationem reſp. quod ſicut in iuſtificatione impij vltimæ diſpoſitiones ad gratiã ſunt priores, & poſteriores illa in diverſo genere cauſæ, nam diſpoſitiones præcedũt in genere cauſæ materialis diſpoſitivæ, gratia vero, & charitas præcedunt in genere cauſæ efficientis, vt late diximus in tractatu de iuſtific. ita in ingreſſu patriæ amor beatificus præcedit in genere cauſę materialis diſpoſitivæ augmentũ gratiæ, charitatis, luminis gloriæ, & viſionis beatæ, eſt tamen poſterior tali augmento in genere cauſæ efficientis, ſivè elicientis, ſivè dirigentis: ſicut de Chriſto Domino ait D. Th. 3 p. q. 34. art. 3. quod iuſtificatus fuit more adultorum per proprium actum charitatis, qui actus erat amor Dei beatificus regulatus viſione beata; cum Chriſtus Dñs. fuerit beatus à primo inſtanti ſuæ conceptionis: vnde talis actus charitatis erat prior, & poſterior gratia, & viſione beata in diverſo genere cauſæ. Et ſimilem, imò difficiliorem ſententiam de Angelis beatis defendit vt probabilem D. Th. in 2. diſt. 5. q. 2. art. 2. & Quodlibeto 9. art. 8. videantur dicta loc. cit. de iuſtificatione.

1322 Arguitur ſecundo, quia eodem modo loquendum eſt de actibus charitatis remiſsis quoad collationem præmij illis correſpondentis, quo de actibus factis in ſtatu gratiæ, & per peccatum ſubſequens mortificatis; ſed iſtis non confertur præmium eſſentialis beatitudinis, niſi iuxta quantitatem charitatis, & gratiæ vitæ præſentis: ergo actibus remiſsis non dabitur præmium eſſentialis beatitudinis, niſi iuxta quantitatem diſpoſitionis habitam in hac vita, & conſequenter ſi augmentum gratiæ, & charitatis,

actibus remissis debitum non confertur in hac vita, non dabitur in ingressu glorię, vel in Purgatorio. Min. probatur ex ipso testimonio D. Thom. in 3. dist. 31. q. 1. artic. 4. qla. 3. ad 4. Et ne aliquis recurrat ad hoc, quod D. Thom. mutavit sententiam, id ipsum expresse docuit 3. parte q. 89. art. 5. ad 3. illis verbis: *Ad tertium dicendum, quod ille, qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, cõsequitur quidem præmium essentiale secundum quantitatem charitatis, in qua invenitur; habebit tamen gaudium maius de operibus in prima charitate factis, quam de operibus, quæ in secunda fecit, quod pertinet ad præmium accidentale*: ergo D. Thom. in eadem sententia, quam in libro Sententiarum docuerat, perseveravit in Summa, quod scilicèt iuxta quantitatem gratiæ, & charitatis vitæ præsentis conferendũ est pręmium essentialis beatitudinis, ac proinde si augmentum charitatis, & gratiæ actibus remissis debitum in præsenti vita non confertur, iustus non assequetur illud, nec augmẽtum essentialis beatitudinis in Patria. Confirmatur. Quia homo per actus remissos vel meretur augmentum gratiæ solum, vel etiã meretur actum disponentem ad illud; si primum, nullum est fundamentum, vt asseratur infallibiliter esse iustum disponendum in ingressu gloriæ ad augmentum gratiæ recipiendum; si secundum, nulla est ratio, vt talis dispositio differatur ad ingressum glorię, & non detur in hac vita: ergo augmentum gratiæ actibus remissis debitum, in ingressu gloriæ cõferri sine fundamento asseritur.

Respondetur, quod circa reviviscentiam meritorum sunt diversæ sententiæ etiam inter Thomistas, & diversi modi explicãdi adducta testimonia D. Thom. in quo in prẹsenti immorari non possumus, sed pertinet ad tractatum de Pœnitentia. Et modo sufficit negare maiorem; nõ enim currit paritas demeritis mortificatis per peccatum, & restitutis per pœnitentiam in ordine ad præmium essentiale per comparationem ad merita remissa nunquam mortificata, sed perseverantia vsque in finem. Nam quod merita mortificata per peccatum iterum reviviscant per pœnitentiam, non est debitum ex iustitia, cum meritis mortificatis non sit debita reparatio post lapsum, quę nõ cadit sub merito de condigno, vt supradiximus: vnde reviviscentia meritorum est specialis gratia, & beneficiũ Dei dependens ex eius voluntate, & speciali ordinatione. Et ita potuit ordinare, quod merita mortificata reviviscant in ordine ad præmium essentiale præcise secundũ mensuram gratiæ, in qua peccator resurgit: & in ordine ad præmium accidentale secundum totam dignitatem meritorum, quam habuerunt ante mortificationem: & ita Deum defacto ordinasse sentire videtur D. Thom. loco in argumento citato. Hæc autem ratio non currit in meritis remissis nũquam mortificatis per peccatum, nam vltra ordinationem generalem Dei requisitam, vt talis actus remissi sint meritorij de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, sicut requiritur ad omne meritum, non requiritur alia ordinatio specialis, gratia, aut favor Dei, vt meritis remissis vsque in finem perseverantibus debeatur præmiũ essentiale augmenti gratiæ, & gloriæ. Et cum Deus infallibiliter reddat debitum nulli debens, infallibiliter dabit augmẽtum gratiæ, & gloriæ debitum actibus remissis, vel in hac vita, vel in alia.

Ad confirmationem respondetur, quod iustus per actus remissos meretur augmentum gratiæ modo connaturali conferendum iuxta dispositionem subiecti, & consequenter saltim indirecte meretur ipsam dispositionem tanquam præmium intermedium: & ita Deus infallibiliter dabit hanc dispositionem, vt servet ordinem iustitiæ in retributione meritorũ. Quod autem Deus reservet aliquando dare hanc dispositionem in alia vita, vel in ingressu patriæ, provenit ex occulto iudicio Dei, & ex eo, quod in via iustus nõ semper habet hanc dispositionem propter mortes repentinas, & alios casus occurrentes.

(§)

ARTI-

ARTICVLVS IX.

Vtrùm homo poſsit perſeverantiam mereri?

1323 CONcluſio D. Thom. eſt, quod iuſtus non poteſt ſibi mereri de condigno perſeverantiam finalem. Quæ concluſio vt fide certa admittitur ab omnibus Catholicis. Probatur ratione D. Thom. in argumẽto Sed cõtra. Quia ſi iuſtus per bona opera ſibi mereretur de condigno perſeverantiam finalem, ipſam à Deo infallibiliter conſequeretur, nam Deus infallibiliter tribuit, quod alicui debetur ex iuſtitia propter merita condigna: & cõſequẽter ſic iuſtificatus, & habens merita cõdigna infallibiliter perſeverabit, & nunquam peccabit mortaliter, ſed permanebit confirmatus in gratia. Quæ eſt hæreſis Ioviniani, Calvini, & Luthęri, vt refert Belarminus lib. 3. de iuſtificatione cap. 2. & 3. Nec valet dicere, quod talis iuſtus infallibiliter conſequetur perſeverantiam, ſi non ponat impedimentum per peccatum. Nam vt advertit D. Tho. ipſa perſeverantia in gratia excludit peccatum, cum peccans mortaliter non perſeveret in gratia: ergo ſi iuſtus mereretur de condigno finalem perſeverantiã, mereretur de condigno auxilia efficacia ad nunquam peccandum, & vitare omnia peccata mortalia caderet ſub merito condigno, & conſequenter talis iuſtus non poſſet mortaliter peccare.

Secundo probatur ratione articuli: quia iuſtus ſolum de condigno meretur id, quod ſe habet vt terminus meriti, cum meritum ſit quidam motus ad præmiũ: & ita præmium ſe habet vt terminus talis motus, non vero vt principium, ideòque principium meriti non cadit ſub merito; ſed perſeverantia in gratia non ſe habet vt terminus meriti, ſed vt principium: ergo non poteſt cadere ſub merito cõdigno hominis iuſtificati. Minor probatur, quia perſeverantia liberi arbitrij in bono provenit ex eo, quod Deus movet, & inclinat ipſum liberum arbitrium ad bonum vſque in finẽ, cũ talis determinatio ad bonum non proveniat ab intrinſeco, cum ipſum liberum arbitrium ſit flexibile ad bonũ, & ad malum; ſed hæc determinatio, vel inclinatio liberi arbitrij ad bonum vſque in finẽ ſe tenet ex parte principij meriti, non vero ex parte termini, cum proveniat ex motione divinæ gratiæ, quæ eſt principium meriti: & ſicut flexibilitas liberi arbitrij ſe tenet ex parte principij meriti, etiam motio divinæ gratiæ detinẽs, aut impediens hãc flexibilitatem ſe tenet ex parte principij meriti: ergo perſeverantia in gratia nõ ſe habet vt terminus meriti, ſed vt principium. Confirm. Quia vt aliquis mereretur perſeverantiam finalem, requirebatur, quod tale meritum perſeveraret, & non impediretur per ſubſequẽs peccatum; ſed quod meritum perſeveret, dependet vt à principio à dono perſeverãtiæ: nam ſicut principiũ meriti eſt gratia, ita principium meriti perſeverantis moraliter eſt gratia perſeverans, quę includit donum perſeverantiæ: ergo donum perſeverãtiæ ſe tenet ex parte principij meriti, non vero ex parte termini, & conſequenter nequit cadere ſub merito condigno.

Sed contra iſtam rationem D. Thom. aliqui obijciunt: quod videtur fundari in illo axiomatè, principium meriti non poteſt cadere ſub merito; ſed hoc axiomatè nõ benè vtitur: ergo efficax non eſt. Min. probatur. Quia hoc axioma debet intelligi reſpectivè, ita quod nullus actus poſſit eſſe meritorius ſui principij, à quo procedit: ſi vero intelligatur abſolutè, vel reſpectu diverſorum, verum non eſt, quod ſcilicèt vnus actus non poſsit eſſe meritorius pręmij, quod ſit principium alterius actus meritorij. Tum quia nihil repugnat idem eſſe principiũ vnius, & terminum alterius, ſicut in punctis, & inſtantibus, & cauſis eſt manifeſtum, cũ avus ſit principium ſui filij, qui eſt principium nepotis. Tum etiam, quia homo meretur de condigno aliquod gratiæ augmentum, quod poſtea eſt principiu alterius meriti: ergo licet donum perſeverantiæ conſiſtat in motione divina, quæ eſt principium boni operis meritorij, quo iuſtus vſque in finem perſeverat, nihilominus tamen poterit cadere ſub merito alterius actus prioris, cuius nõ eſt principium donum perſeverantiæ.

Confirm. Quia non repugnat, quod iuſtus per primum

mum actum meritorium de condigno mereatur auxilium efficax, aut motionē diuinę gratię ad ſecundum actum meritorium, & per iſtum ſecundum mereatur de condigno auxilium efficax ad tertiū actum, & per iſtum mereatur auxilium ad quartum, & ſic de reliquis vſque ad vltimum auxilium efficax, quo efficit vltimum actum adimpletivum legis, & quo finaliter perſeverat: ergo non repugnat, quod iuſtus de condigno mereatur auxilium efficax, vel motionem diuinæ gratiæ, in qua conſiſtit donum perſeverantiæ. Antecedens probatur primo: Nam quod primus actus meritorius mereatur de condigno auxilium efficax ad ſecundum actum, & ſic de reliquis, non repugnat conceptui gratiæ auxiliantis, quia meritum primi actus dignificatur à gratia, & eſt donum gratiæ Dei, & cōſequenter, quod ipſi debeatur auxilium efficax ad actum ſequentem, non tollit, quod tale auxilium ſit vere gratia, ſicut vita æterna dicitur gratia, & augmentū gratiæ dicitur ſecunda gratia, licèt vtraque ſit debita meritis, quia ipſa merita ſunt gratia, aut dona gratuita Dei: & vlterius inter primum meritum, & auxiliū efficax ad ſecundum actum datur proportio requiſita inter meritum, & præmium, cum vtrumque ſit ordinis ſupernaturalis, & primus actus cōnaturaliter ordinetur ad ſecundū, & ſic de reliquis: ergo nihil deber primo actui meritorio hominis iuſtificati, vt de condigno mereatur auxilium efficax ad actum, & ſic de reliquis, & conſequenter in hoc nulla eſt repugnātia. Secundo probatur Antecedens. Quia de potentia abſoluta iuſtus poteſt mereri omnia auxilia efficacia requiſita ad perſeverandum finaliter; nam Chriſtus Dominus illa nobis meruit de condigno: & in ſententia probabili purus homo poteſt conſtitui à Deo caput, vt de condigno mereatur alijs primam gratiam, & donum perſeverantiæ; ſed quod homo poteſt alteri mereri, poteſt etiam ſibi, ſi ſit in gratia Dei: ergo poterit mereri auxilia efficacia ad perſeverandum.

1324 Propter hoc argumentum Lorca, & Becanus exiſtimant non poſſe ratione probari perſeverantiam non poſſe cadere ſub merito condigno, ſed præcisè probari, quia Deus non ordinavit, quod ſub merito caderet. Cæterum Deum hoc non ordinaſſe, vel ordinaſſe oppoſitum difficile probatur ex S. Scriptura, & maximā facilitate poſſet dici, quod Deus ordinans, vel promittens vitam æternam, vel eius augmentum vt præmium vltimum meritorum, etiam ordinavit, quod perſeverantia, quæ eſt medium neceſſariū ad vitam æternam, caderet etiam ſub merito tanquam præmium intermedium, ſicut diximus de augmento gratiæ. Et loquendo de merito orationis difficilius probabitur, quia Deus orantibus promiſit concedere poſtulata iuxta illud: *Petite, & accipietis.* Et ita iuſtus poſtulando perſeverantiam poſſet ipſam de condigno mereri, ſicut poteſt ipſam impetrare, vt ait D. Thom. hic ad primum. Et aliqui Theologi aſſerunt, quod iuſtus poteſt impetrare infallibiliter per orationem, & alia bona opera donum perſeverātiæ, ſaltim pro brevi tempore ante mortem, vt cum Suarez, & Vazquez tenet hic Oviedo. Hæc autem infallibilitas impetrandi fundatur in promiſsione, & ordinatione divina. Et ita reddenda eſt ratio, quare hæc ordinatio ſufficit ad infallibilem impetrationem, & non ſufficit ad meritum condignum perſeverantiæ; nec alia melior excogitari poteſt, quam aſsignata à D. Thom. Quia ſcilicèt perſeverantia in gratia, quamvis non ſit ita perfecta, ſicut vita æterna, & eius perſeverantia, cætetum perſeverantia in gloria eſt terminus meriti; perſeverantia vero in gratia ſe tenet ex parte principij meriti, non vero ex parte termini, eo quod dependet ſolum ex motione divina, quæ eſt principiū omnis meriti: ſicut enim cauſa vniverſalis, ita eſt principiū ſuorum effectuum, quod non poteſt eſſe terminus, vel effectus alicuius ipſorū; ſicut ſol, & aſtra non poſſunt cauſari ab aliquo corpore corruptibili: ita motio divinæ gratiæ, quæ eſt cauſa vniverſalis, & principium omnium meritorum, taliter eſt principium meriti, quod non poteſt eſſe terminus alicuius meriti in eodem ſubiecto merente.

Sed dupliciter intelligi poteſt divina motio, ex qua provenit finalis perſeverātia. Primo, vt hęc motio ſit ipſa cōſervatio gratię habitualis, quæ eſt principium cuiuſvis meriti condigni, & quia conſervatio eſt ipſa continuata productio, hæc gra-

tię

riæ cõservatio nihil addit formaliter supra primam gratiæ infusionem, ratione cuius gratia vt cõservata possit esse terminus meriti: & ita se tenet ex parte principij meriti. Et ita intelligere videntur rationem D. Thom. Caiet. & plures alij Thomistæ. Cæterum non videtur esse de mente D. Thom. qui in secundo argumento, & solutione perseverantiam in gratia accipit pro eo, quod est iustum nunquam peccare mortaliter, quod non provenit præcisse ex gratia, sed etiam ex auxilio efficaci ad servanda præcepta per totam vitam: & ita motio Dei, ex qua provenit perseverantia, debet includere auxilium efficax ad servandam legem, & vitandum peccata; alias enim quamvis iustus non posset mereri directe ipsam conservationem gratiæ, posset tamen mereri auxilia efficacia ad nunquam peccandum mortaliter: & consequenter maneret confirmatus in gratia, nec posset peccare mortaliter, & ita saltem indirecte mereretur finalem perseverantiam.

Secundo. Nomine divinæ motionis intelligitur infusio, aut conservatio gratiæ habitualis, vt detetrminatę per auxilia efficacia ad servandum omnia præcepta: & sic intelligit D. Thom. hanc motionem divinæ gratiæ Et tunc est difficultas, quia licet gratia habitualis eadem numero sit principium omnis meriti de condigno, & consequenter non possit esse terminus meriti de condigno; cæterum gratia actualis auxilians, & efficax eadem numero non est principium omnis meriti, quia diversę præmotiones efficaces dãtur pro diversis actibus meritorijs, & ita per meritum elicitum a justo per primã præmotionem efficacem poterit mereri efficacem præmotionem ad secundum actum meritorium, & sic de reliquis vsque ad finem vitæ: & consequenter poterit iustus mereri finalem perseverantiam.

Ad hoc tamen dicendum est, quod licet divina motio efficax numerice, & materialiter eadem non sit principium totius meriti, eadem tamen formaliter considerata est principium totius meriti, quia nec gratia habitualis est princip ũ meriti, nisi vt determinata, & modificata per divinam præmotionem efficacem; nec Deus dat merita, nisi media hac præmotione: & ita hęc præmotio comparative ad Deum, & ad gratiam habitualem est formaliter eadem, & eiusdem rationis, & principium vniversale totius meriti, quod sufficit, vt nõ se teneat ex parte termini meriti, sed ex parte principij, & consequenter vt non possit cadere sub merito condigno. Nam primus actus meritorius nequit mereri ipsam gratiam habitualem, vt est principium secundi actus meritorij, eo quod gratia est vniversale principium totius meriti; sed gratia habitualis non est principium secundi meriti, nisi vt modificata, & determinata per divinam præmotionem efficacem, & ita in ratione principij secundi actus meritorij includit efficacẽ prędmotionem ad ipsum: ergo primus actus meritorius nequit mereri efficacẽ præmotionem ad secundum actum meritorium, eo quod talis præmotio se tenet ex parte principij totius meriti, & in ipso includitur.

Quod bene confirmat Lisbonien sis duplici ratione Quia scilicet divina motio efficax ad servanda præcepta ordinatur ad conservationem gratiæ, & ipsam conservat indirecte impediendo peccata, quibus gratia destrueretur: ergo qui mereretur divinam præmotionem, aut auxilia efficacia, mereretur primæ gratiæ conservationem, quæ est idem, ac prima infusio gratiæ, & consequenter mereretur de condigno primam infusionem gratiæ, & ex consequenti mereretur conservationem ipsius meriti, quæ provenit ex conservatione gratiæ, quod est impossibile. Secunda ratio est. Quia iustus si mereretur auxilium efficax ad alium actum meritorium, per vnum meritum mereretur aliud meritum, & vnum meritum esset principium alterius meriti, quia auxiliũ efficax est propter actum, & medium, quo nobis tribuit Deus merita; medium autem non est præmium ratione sui, sed ratione sui finis. Et ita qui mereretur auxilium efficax ad actum meritorium, mereretur talem actum meritoriũ, & secundum meritum esset præmium meriti precedentis; quod implicat, quia meritum est actus liber existens in potestate libera merentis: præmium autem non potest esse in potestate libera merentis, alias posset sibi tribuere præmium, quod est impossibile.

Ad

1325 Ad argumentum ergo neganda est Min. & ad probationem aliqui respondent, quod donum perseverantiæ dicit collectionē omnium auxiliorum efficacium, quæ homini dantur post primam iustificationem: & si aliquis iustus per aliquem actum mereretur totam istam collectionem, etiam mereretur auxilium efficax, quo talis actus fuit elicitus, & consequēter principium meriti caderet respectivè sub merito illius actus, cuius est principium. Sed licèt hoc verum sit, non tamen sufficit ad præsentem difficultatē, alias sequeretur, quod iustus licèt per primum meritum non mereatur auxilium efficax, à quo provenit tale meritum, merebitur tamen cætera auxilia efficacia ad bona opera subsequentia, quibus impletur lex: & ita per primum meritū manebit confirmatus in gratia, nec amplius peccare poterit mortaliter. Vnde omissa hac solutione, respondetur, quod ratio Div. Thom. fundatur in eo, quod principium virtuale totius meriti nequit cadere sub aliquo merito, sicut principium talis meriti nequit cadere sub eodem merito; & contra hoc non currunt instantię adductæ. Nam si punctum, aut instans esset principium omnis extensionis, & durationis, non posset esse terminus alterius, & si vnus homo esset pater vniversalis omnium hominum, non posset esse filius alterius hominis: & si augmentum gratiæ esset principium omnis meriti, non posset cadere sub merito. Gratia autem determinata per auxilium efficax est vniversale principium totius meriti, & ita nec ipsa, nec eius determinatio potest cadere sub merito.

Ad Confirmationem respondetur negando Antecedens, & ad primam probationē respondetur, quod divina motio efficax, cū sit principium virtuale totius meriti, ita est gratuita, quod sub nullo merito, etiā donato à Deo cadere potest, quod non convenit gloriæ, aut augmento gratiæ. Et inter primum actum meritorium, & secundum non est ordo per se, sed per accidens; nam statim post primum actū meritorium potest iustus mori, & non elicere actum secundum meritorium, & primus actus meritorius solum per se ordinatur ad augmentum gloriæ, vt ad præmium vltimum, & ad augmentum gratiæ, vt ad præmium intermedium; ad alium vero actum meritorium per se non ordinatur, quia ipso non indiget, vt consequatur augmentum gratiæ, & gloriæ sibi debitum, quod consequetur, si statim post primum actum meritorium, ante quam eliciat secundum, moriatur. Ad secundam probationem respondetur, quod prima gratia, & auxilium efficax ad perseverandū sunt principia vniversalia totiꝰ meriti in proprio subiecto, non vero in subiecto extraneo: & ita cadere non possunt sub merito condigno ipsius iusti merentis; bene tamē sub merito condigno Christi Domini, vel alterius puri hominis in sententia supposita.

1326 Sed inquites: an donum perseverantię possit cadere sub merito de congruo? Respondetur, quod si perseverantia accipiatur pro tota serie, & collectione auxiliorum à prima iustificatione vsque ad mortem, sic non potest cadere sub merito de cōgruo, nec sub impetratione, quia totum meritum, & impetratio est effectus auxilij divini contenti sub illa collectione, & principium meriti, vel impetrationis nequit cadere sub merito, aut impetratione proveniente à tali principio. Si vero perseverantia sumatur præcisè pro coniunctione gratiæ cum morte, certum est, quod potest cadere sub merito de congruo latè sumpto, prout est idem, ac impetratio, quia certum est, quod donū perseverantiæ potest à Deo impetrari; alias frustra ipsum à Deo postularemus, vt docet D. August. de bono perseverantiæ cap. 1. & 6. Si vero sumatur pro merito de cōgruo magis stricto, vt distinguitur ab impetratione, quæ est propria orationis, probabilius est, quod perseverantia nequit cadere sub merito de cōgruo, vt tenent hic Mōtesinos, Araujo, Gonet, & alij, propter differentiam, quæ versatur inter meritum, & impetrationē orationis, cū enim oratio significet internū desiderium, quod potest reflecti supra se ipsum, & supra sua principia, iustus potest desiderare, & à Deo postulare perseverantiam in gratia, & in oratione. & cū hoc posit Deus donare, consequenter iustus potest per orationem impetrare à Deo omnia auxilia requisita ad perseverandum in gratia, & in oratione, quamvis se teneant ex parte principij. Cæte-

rum meritum etiam de congruo eſt præcisè motus directus in terminum, ſeù præmium, & non poteſt reflecti ſupra principia meriti, qualia sũt auxilia requisita ad perſeverandum: & conſequenter iuſtus mereri non poteſt perſeverantiam in gratia, nec perſeverantiam in merito, vel impetratione.

ARTICVLVS X.

Vtrùm temporalia bona cadant ſub merito?

1327 CONcluſio D. Tho. eſt, quod bona tẽporalia proùt ſunt vtilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam directe, & ſimpliciter cadunt ſub merito, quia vt ſic habent rationem boni ſimpliciter, & præmij intermedij in ordine ad vitam æternam: ſi vero conſiderentur ſecundum ſe, non ſunt ſimpliciter bona hominis, ſed ſecundum quid, cum non conducant ad eius vltimum finem & ita non ſimpliciter cadunt ſub merito, ſed ſecũdum quid. Hoc autem meritum ſecundum quid eſt, quo aliquis ſub peccato exiſtens meretur de congruo aliqua bona temporalia, vt ſupra diximus cum D. Thom. in 4. diſt. 15. q. 1. art. 3. qla. 4. hoc tamen meritum debet eſſe actus bonus nulla mala circumſtantia viciatum, vt ſupra oſtendimus agentes de conditionibus requiſitis ad meritum, vbi explicavimus literam D. Thom. in corpore huius artic. & ad ſecundum.

(§)

ET hæc dicta ſufficiant de Merito iuſti: inſuper & in totam primam ſecundæ Ang. Præcept. cuius veſtigijs toto conatu inhærere, & mirabilem doctrinam explanare ſtuduimus. Quæ omnia ſub correctione S. Matris Eccleſiæ, quæ norma, limes, & regula eſt omnis Catholicæ veritatis, dicta intelligantur. Cedant vtinàm in gloriam, & honorem Dei Omnipotentis, in laudem, & venerationem Beatiſsimæ Virginis Matris, Clariſsimi eius filij, ſimul ac Capellani S. P. N. Dominici de Guzman, duplicis Eccleſiæ Solis Auguſtini, & Thomæ, Taumaturgi Hyacinthi, nec non SS. Martyrum Hypoliti, & Sociorum, in quorum feſto opus hoc coronat finis.

INDEX RERVM NOTABILIVM, QVAE IN HOC TOMO CONTINENTVR.

Litera F. *folium*, N. *numerum marginalem indicat.*

A

Accidens:

Accidentia connaturalia ſubiecto diſtinguuntur ſpecificè ad eius diſtinctionem, minimè vero accidentia extranea. fol. 269. num. 632.

Actio:

Actio moraliter bona poteſt dari, & defacto multoties datur in peccatore. fol. 101. num. 234. Actio appetitus ſenſitivi nõ poteſt eſſe moraliter bona ſine ſubordinatione ad rationem; benè vero actio naturalis ſine ſubordinatione ad finem ſupernaturalem. fol. 106. num. 237.

Actus.

Actus externus non addit meritum præmij eſsẽtialis ſupra internum. fol. 709. num. 1267. Ad omnem actum bonum adhùc in ſtatu innocentiæ fuit neceſſarium auxilium efficax. fol. 159. num. 135. & fol. 198. nu. 457. Actus credendi res fidei eſt ſupernaturalis non ſolum quoad modum; ſed etiam quoad ſubſtantiam. fol. 100. n. 223. Si autẽ moueatur, non quia Deus dicit, ſed ex alijs motivis naturalibus, eſt naturalis, & ad illum ſufficiunt vires naturales. fol. 103. num. 229.

Actus perfectus contritionis non procedens à gratia habituali, eſt impoſsibilis, fol. 464. num. 116.

Affectus.

Qualis affectus atendatur ad meritum. Quotuplex ſit. Et quis addat, vel diminuat rationem meriti, vel demeriti. fol. 714. 1269.

Adoptio.

Adoptionis definitio explicatur, fol. 232. num. 554.

Adoptio Dei erga homines non ſolum datur in lege gratiæ; ſed etiam fuit in lege veteri. fol. 252. numero 555.

Adoptionis forma non eſt Spiritus Sanctus media gratia ſanctificante extrinſecè vnitus. fol. 236. numero 560.

Neque habitus charitatis nobis infuſſus. fol. 236. n. 560. Sed ſola gratia habitualis per ſuam entitatem independenter à qualibet Dei acceptatione ordinatione, vel pacto. fol. 238. num. 566.

Adoratio.

Adoratio eſt actus religionis; nõ procedit per ſe ex amore eius cui exhibetur. fol. 694. num. 1254.

Amor.

Amor Dei duplex alter naturalis, alter ſupernaturalis. Primus proùt ex principijs naturalibus cognoſcitur. Secũdus proùt cognoſcitur per fidem, ſeù viſionem beatam. fol. 129. num. 291.

Amor Dei Authoris naturæ poteſt ſtare ſine amore Dei Authoris ſupernaturalis; non tamẽ odium. fol. 133. num. 301.

Amor quo Deus diligit creaturas eſt effectibus; amor autem quo creaturæ diligunt Deum purè affectibus. fol. 203. 469.

Anima rationalis.

Anima rationalis non iuſtificatur adhùc inadæquatè per ſuam ſubſtantiam. fol. 1361. num. 774.

Anthidora & anthidoralis donatio quid ſine. fol. 555. num. 1127.

Appe-

Appetitus.

Appetitus ſenſitivus naturaliter ſubditur rationi non deſpoticè, ſed politicè. fol. 35. num. 81.

Non poteſt eſſe moraliter bonus, niſi procedat cum ſubordinatione ad rationem. fol. 106. num. 237.

Averſio.

Averſio à Deo fine ſupernaturali duplex; per operationem, & fine illa per gratiæ privationem. fol. 449. n. 995.

Auxilium.

Auxilium efficax fuit neceſſarium homini ad omnes actus bonos, adhùc in ſtatu innocentiæ, fol. 59. nu. 135.

Auxiliũ ſupernaturale ad aliquãdo operãdum ſupernaturaliter eſt debitum homini iuſto, ex quo iuſtus eſt. fol. 183. 420.

Auxilia, quæ dant poſſe morale ad finaliter perſeverandum, non ſunt debita gratię habituali pro hoc ſtatu, fol. 192. num. 495.

Auxilium tribuens actualem perſeverantiam non poteſt dici generale adhùc reſpectu hominis in ſtatu innocentiæ. fol. 201. num. 462.

Aureola.

Aurea, & aureola quid ſint, & quomodo differãt, fol. 708. 1226. & fol. 716. num. 1269.

Author.

Author retractat ſententiã, quã renuerat tractatu de Angelis, docentem fidem non fuiſſe à dœmonibus totaliter ablatam. fol. 104. num. 123.

B

Bonitas.

BOnitas moralis actus requiritur ad rationem meriti. fol. 612. numero 1180.

Debetque competere actui ex omni parte, ita vt ſi admittatur actꝰ ſimul bonus, & malus, non eſſet meritorius, neque de condigno, neque de congruo, neque præmij ſupernaturalis, neque naturalis. fol. 613. num. 1182.

Bona naturalia proùt ſunt vtilia ad opera virtutum, quibus perducimur ad vitam æternam, directè, & ſimpliciter cadunt ſub merito. fol. 797. n. 1327.

Beatus.

Beati poſſunt de potentia abſoluta eſſe in ſtatu viatoris. fol. 680. n. 1153.

Et tunc poſſent mereri aliquam gloriam accidentalem, vel augmentum beatitudinis eſſentialis. fol. 616. n. 1187.

De facto tamen non merentur. fol. 618. num. 1188.

Orant non ſolum pro nobis, ſed etiam pro ſe ipſis poſtulantes gloriam corporis. fol. 621. num. 1191.

Beatitudo.

Vide Viſio Beata.

C

Calor.

CAlor in animali, & in igne diſtinguitur ſpecificè in ratione proprietatis. fol. 231. num. 552.

Catherinus.

Contra communem ſententiam Theologorum affirmat aliquem poſſe eſſe certum fide divina de eo, quod ſit in gratia. Eius ſententia late impugnatur à fol. 312. num. 707. cũ ſequentibus. In quo prædicta ſententia à ſententia hæreticorum differat. Ibidem.

Cauſa.

Cauſa diſpoſitionis vltimæ ad aliquam formam non ſemper eſt cauſa formæ. Sed tunc tantum, quando cauſa diſponit per formam ita perfectam, ſicuti eſt illa, ad quam diſponit. fol. 293. num. 678.

Cauſa principalis gratiæ de facto eſt ſolus Deus. fol. 289. num. 670.

Imò & de poſsibili, nam implicat alteri à Deo convenire. fol. 294. nu. 680.

Cauſa effectiva diſpoſitionis vltimo diſponentis ad iuſtificationem eſt ſola gratia habitualis. fol. 511. n. 1077.

Certitudo.

Nullus poteſt habere certitudinem ſupernaturalem fidei de eo, quod ſit in gratia. fol. 312. num. 707.

Neque certitudinem moralẽ, cui non poſsit ſubeſſe falſum, ſecluſa revelatione divina. fol. 314. num. 711.

Neque eſt ſufficiens principium ad huiuſmodi certitudinem habendam frequens viſitatio Spiritus S. vel alia ſigna ſupernaturalia, etiam à ſanctiſsimis viris experta. fol. 315. num. 713.

Neque ſecundum communem providentiam haberi poteſt tanta moralis certitudo de gratia alicuius, quanta habetur de eo, quod ille qui celebrat, eſt

Da-

Imò ſi tantam poſſemus aſſequi certitudinem, quantam de prædictis veritatibus habemus, abſolutè, & ſine vllo addito poſſemus iurare nos, vel illos, de quibus talem habemus certitudinem, eſſe in gratia. fol. 321. num. 720.

Nulla ergo habetur certitudo de gratia alicuius, ſed omnis cognitio eſt coniecturalis, ſecluſa diuina reuelatione. fol. 318. num. 716.

Charitas.

Charitatis actus, & perfectę contritionis ſunt de facto diſpoſitiones ad iuſtificationem. 372. 793.

Nō autē formæ iuſtificātes. 374. n. 796.

Imò nec poſſunt eſſe adhùc de potentia Dei abſoluta. fol. 387. num. 816.

Idem dicitur de charitate ſiuè actuali, ſiuè habituali in ordine ad conſtituendum formaliter filium Dei adoptiuum. fol. 249. num. 596.

Charitas eſt magis meritoria, quam omnes aliæ virtutes. fol. 662. n. 1228.

Eius ordinatio eſt requiſita, vt aliquis actus virtutis naturalis ſit meritorius de condigno vitę æternæ. fol. 667. num. 1234.

Idem aſſeritur de actibus aliarum virtutū ſupernaturaliū. fol. 676. n. 1241.

Ordo autem iſte non eſt neceſſariò actualis, nec ſufficit habitualis, ſed requiritur ſaltem virtualis, ille ſcilicèt ad minus, qui elicitur in principio iuſtificationis, vel vſus rationis. fol. 688. n. 1251.

Charitas eſt tota ratio merendi præmium eſſentiale, etiam in actibus aliarū virtutū ſupernaturaliū. fol. 708. n. 1266.

Poteſt imperare actum materialiter malum, conſtituendo meritorium vitæ æternæ fol. 730. num. 1297.

Chriſtus D.

Chriſtus D. vt homo non eſt cauſa principalis gratię. fol. 292. num. 676.

Non habuit gratiam ſimpliciter infinitam, licèt habuerit in ſummo gradu. fol. 310. num. 704.

Promeruit nobis auxilia, gratiæ, & merita, & acceptationem meritorum. fol. 660. num. 1226.

Præmiamur vltra condignum ex ſpeciali applicatione meritorum eius, & quomodo. fol. 661. num. 1266.

Eius libertas ad moriendum cum impeccabilitate. fol. 602. num. 1172.

Cogitatio.

Cogitatio requiſita ad omne opus bonum morale non eſt sēper gratia ſpecialis, ſed quandoque eſt generalis. folio 116. 260.

Cogitatio congrua non eſt gratia cooperans. fol. 283. num. 658.

Condonatio.

Condonatio pure extrinſeca non eſt ſufficiens ad remiſsionem peccati perſonalis, adhùc de potentia Dei abſoluta. fol. 433. num. 883.

Conſcientia.

Conſcientia erronea dupliciter. Si invincibiliter erret non ſolum excuſat à peccato, ſed & facit, quod actus ſit bonus, imperabilis à charitate, & meritorius vitæ ęternæ. fol. 738. num. 1283.

Quomodo regulet actum bonum, & rectum. fol. 738. num. 1283.

Creatura.

Creatura in puris naturalibus conſtituta eſſet beatificabilis, non per clarā Dei viſionem; ſed per ſolam illius cognitionem naturalem, & abſtractiuam. fol. 12. num. 25.

D

Deus.

DEus ſolum eſt cauſa principalis gratiæ. fol. 289. num. 670.

Præmiat vltra condignum, & punit citra condignum, vbi hoc explicatur. folio 649. num. 1217.

Debitor.

Debitor ex iuſtitia ſubordinatur creditori, & dependet ab illo. fol. 545. num. 1119.

Debitor ex iuſtitia & gratitudine quomodo inter ſe differant. 552. 1128.

Deus nequit alicui eſſe debitor ex iuſtitia. fol. 544. num. 1117.

Dæmones.

Dæmones diligunt Deum naturaliter, non amore amicabili, ſed tanquam vniuerſale bonum. fol. 142. num. 321.

Fides ſupernaturalis fuit ab eis totaliter ablata. fol. 104. num. 123.

Dilectio.

Dilectio Dei ſuperomnia tripliciter accipitur. fol. 15. num. 21.

Quæ dilectio Dei omnibus præcipiatur. fol. 130. num. 292.

Dilectio Dei ſuperomnia fuit poſsibilis in ſtatu puræ naturæ: non tamē ſine gratia ſpeciali illius ordinis. fol. 15. n. 33.

Dilectio proximi duplex. Quæ ſit

ſupernaturalis, cui debeatur præmium eſſentiale. Vbi & comparatur cum dilectione Dei. fol. 725. num. 1275.

Dilectio amici eſt magis meritoria, quam dilectio inimici, & cur. fol. 728. num. 1276.

Diſpoſitio.

Diſpoſitio tunc eſt intrinſeca, quãdo forma introducenda eſt intrinſeca. fol. 471. num. 1026.

Diſpoſitiones vltimæ ad iuſtificationem procedunt effectivè à gratia iuſtificante. fol. 511.

Procedunt, & ſubſequũtur ad gratiã in diverſo genere cauſæ. fol. 522. num. 1093.

Secundum quas autem formalitates habeant ad invicem huiuſmodi præcedentiam, & ſubſecutionem, explicatur. fol. 527. num. 199.

Aptiſsimum exemplum ad hoc explicandum. fol. 523. num. 1093.

Diſpoſitiones ſupernaturales, & remotæ, ad gratiam, merentur decongruo eius infuſionem. fol. 758. num. 1295.

Diſpoſitiones autem vltimæ cum procedant effectivè à gratia, non merentur illam, neque decongruo, neque de condigno. Si autem admittatur, quod ab illa non procedant, tunc ſolum de congruo illam merentur. fol. 759. num. 1296.

Vltima diſpoſitio ad gratiam meretur de condigno primam gloriam. fol. 770. num. 1303.

Non meretur autem augmentum gloriæ. Ibidem.

Quæ diſpoſitio requiratur ad recipiẽdum augmentum gratiæ, & charitatis debitum actibus remiſsis. fol. 790. n. 1320.

Doctrina.

Doctrina ſana quæ ſit, quibus modis dicatur, & quæ ſufficiat ad honeſtatem actus. fol. 744. num. 1287.

Donum.

Dona Spiritus S. quomodo à Deo ſupernaturalitatem accipiant. fol. 212. num. 500.

Dormiens.

Dormientes non merentur per actũ bonum, quantumvis prævifſum, & volitum in vigilia. fol. 606. num. 1175.

Secus autem dicitur de demerito in prædictis circumſtantijs. fol. 607. numero 1176.

E

Elias.

ELias, & Henoc, probabilius eſt, quod non merentur in paradyſo: & licet mereantur, non ſequitur, quod eorum meritũ adæquet meritũ B. V. Mariæ, Ioãnis Baptiſtæ, &c. fol. 623. n. 1192.

Exigentia naturalis eſt ad terminũ naturaliter debitum. fol. 4. num. 3.

Exiſtentia diſtinguitur ſpecificè ad diverſitatem ſpecificam eſſentiæ, & quomodo. fol. 269. num. 633.

F

Facere.

FAcienti quod eſt in ſe, Deus non denegat gratiam: quomodo ſanè intelligatur de faciente ex viribus naturæ. fol. 595. num. 1168.

Factum.

Fieri, & factum eſſe in motibus inſtantaneis idem ſunt. fol. 400. num. 832. & 833.

Fervor.

Fervor charitatis quid ſit. fol. 467. num. 1019.

Fides.

Fides non eſt ſimpliciter neceſſaria ad omne opus bonum moraliter. fol. 107. 239. & fol. 595. num. 1168.

Nullus poteſt certo cognoſcere ſe habere fidẽ per modum habitus, neque poteſt certo, & evidenter cognoſcere quod ſua fides ſit ſupernaturalis, ſed ſolũ poteſt cognoſcere ſe habere fidem infallibilem. fol. 323. num. 723.

Neque datur aliquis actus reflexus, qui habeat certitudinem fidei, terminatus directè vt ad obiectum ad actum, vel habitum fidei. fol. 323. num. 724.

Poſsibilis autem eſt talis actus cum certitudine moraliter infallibili. folio 325. num. 726.

Fides, cui attribuitur iuſtificatio impij, eſt aſſenſus, quo credimus revelatis à Deo. fol. 490. num. 1050.

Non ille, quo credimus peccata noſtra eſſe remiſſa: imò neque hoc eſt neceſſarium, neque continetur ſub obiecto fidei. fol. 492. num. 1053.

Fidei attribuitur iuſtificatio tanquã neceſſariæ, non tanquam ſufficienti. fol. 494. num. 1053.

Qualiter dicatur initium, fundamẽtum, & radix noſtræ ſalutis, & quomodo inter ſe iſta tria differant. fol. 495. num. 1057.

Cur dicatur mortua, informis, otiosa, & inanis sine charitate. fol. 497. num. 1059. & 1060.

G

Gloria.

GLoria est perfectio gratiæ, & quomodo. fol. 262. num. 619.

Quare dicatur gratia consummata. Ibidem.

Gloria per modum hæreditatis est debita gratiæ ratione sui, non tamen per modum coronæ, sed ratione meritorum. fol. 575. num. 1151.

Gloria prima cadit sub merito de condigno vltimæ dispositionis ad iustificationem. fol. 770. num. 1303.

Gratia.

Gratiæ multiplex acceptio. folio 1. In prologo.

Gratia subdens partem inferiorem superiori non extrahit hominem à statu puræ naturæ, si non datur per modum habitus. fol. 15. num. 35.

Gratia medicinalis Christi non necessitat voluntatem ad consensum, sed in ea relinquit potentiam ad dissensum. fol. 68. num. 153.

Cur quando D. Thom. de gratia agit, de exteriori principio humanorum actuum se agere dicat. folio 72. nu. 165.

Gratia habitualis est quid intrinsecum animæ inhærens. fol. 202. numero 466.

Est in specie qualitatis. fol. 207. 485.

Cuius oppositum est temerarium, & errori proximum. fol. 208. num. 487.

Est perfectior substantia naturali quoad ordinem, non autem à toto genere entis. fol. 209. num. 493.

Est supernaturalis entitative. folio 211. num. 498.

Est participatio non solum moralis, sed etiam physica naturæ divinæ. folio 214. num. 506.

Non solum virtualis, sed etiam formalis fol. 216. num. 512.

Hoc autem est incomposibile cum sententia constituente naturam divinã, per intelligere actuale. fol. 118. n. 517.

Non est participatio formalis modorum essendi à se, actus puri, & infinitatis, &c. fol. 220. num. 521.

Est participatio formalis non tantum obiectiva, sed etiam subiectiva. fol. 125. num. 334.

Gratia habitualis iustificans est vnica in specie. fol. 228. num. 542.

Imò quamvis possint dari, & de facto dentur plures gratiæ sacramentaliter, vel specie morali differentes, impossibile tamen est, adhùc de potentia Dei absoluta, dari plures gratias specie physica, aut metaphysica distinctas. fol. 230. num. 547.

Gratia habitualis radicat physice lumen gloriæ, & quomodo. fol. 247. nu. 587.

Distinguitur realiter à charitate. 254.

Non distinguitur specificè ad differentiam specificam subiectorum. fol. 269. num. 632.

Gratia, secundum quod est donum Dei sine merito datum, rectè dividitur in gratiam gratum facientem, & gratis datam, vbi prædicta divisio explicatur. fol. 271. num. 687.

Talis divisio est adæquata. fol. 273. num. 640.

Gratia habitualis Christi Domini, adhùc prout est capitis, distinguitur realiter à gratijs gratis datis. fol. 274. num. 642.

Divisio gratiæ in operantẽ & cooperantem explicatur. fol. 276. nu 645.

Gratia operans nõ est aliquis actus nostræ voluntatis. fol. 276. num. 646.

Nec consistit in plena subiectione ad Deum, qua volũtas operatur, secluso omni extrinseco. fol. 276. num. 647.

Neque in sancta cogitatione, vt inductiva est motus voluntatis. folio 277. num. 648.

Sed consistit in eo, quod Deus operatur primum actum, quo voluntas quod bonum est amplectatur. fol. 277. nu 648.

Gratia cooperans non consistit in cogitatione congrua, adhùc secundum quod habet adiunctum affectum voluntatis ex cogitatione ortum. fol. 283. numero 658.

Neque in aliquo motu subito, & indeliberato à nostra voluntate elicito. fol. 283. num. 659.

Sed consistit in motione Dei per modum qualitatis impressę ad eliciendũ actum liberum, non primum, sed secundum, ad quem voluntas iam libere se potest applicare. fol. 284. 660.

Gratia habitualis non eſt æqualis in omnibus, ſed maior vel minor, prout Spiritus S. partitur ſingulis, prout vult. fol. 305. num. 697.

Nulla tamē ita magna poteſt aſsignari, qua maior non poſsit de potentia abſoluta dari. 305. num. 698.

Gratia habitualis non eſt compatibilis in eodem ſubiecto cum peccato. fol. 399. num. 832.

Cuius incompatibilitatis ratio non eſt aliquid extrinſecum, ſed oppoſitio in naturis rerum fundata. fol. 407. nu. 844.

Ratione talis oppoſitionis gratia dicit exigentiam, non ſolum connaturalem, & contingentem, ſed infallibilem expulſionis peccati ab eodem ſubiecto. fol. 409. num. 847.

Imò talem, quod nec de potentia Dei abſoluta poſsit cum peccato compati. fol. 416. num. 859.

Gratia ſanctificans quomodo valoret opera meritoria. fol. 627. nu. 1196.

Sine illa, ſivè adſit peccatum, ſivè non, non poteſt dari meritum de condigno vitæ æternæ, adhùc attenta potētia Dei abſoluta. folio 633. num. 1199.

Prima gratia ſivè ſit actualis, ſivè habitualis, non poteſt cadere ſub merito de condigno. fol. 747. num. 1288.

Poteſt tamen cadere ſub merito de congruo. fol. ibidem. num. 1289.

Actus naturales merentur de congruo infuſionem gratię habitualis. folio 756. num. 1294.

Idem dicitur de diſpoſitionibus remotis ad iuſtificationem, quę ſunt ſupernaturales. fol. 758. num. 1295.

Vbi & declaratur, quomodo meritum de congruo accipiatur; diſpoſitiones autem vltimę, quæ procedunt à gratia, nullatenus merentur neque de condigno, neque de congruo infuſionē gratiæ: ſi autem admittatur, quod non procedant à gratia, merentur de congruo eius infuſionem. fol. 759. num. 1296.

Gratitudo.

Merces meriti non datur ex virtute gratitudinis. fol. 551. num. 1127.

Quod exhibetur ex gratitudine, nullum ſupponit ius ex parte recipientis ad exigendum. fol. 551. num. 1127.

Virtus gratitudinis non reperitur in Deo. fol. 753. num. 1129.

Solum benefactoribus debetur gratitudo. fol. 554. num. 1129.

H

Habitus.

HAbitus naturalis non elicit motus indeliberatos, & ſubitos, ſed potentia: habitus vero ſupernaturalis illos elicit. Vbi inter vtrumque diſcrimen. fol. 761. num. 1321.

Henoc.

Henoc, & Elias probabilius eſt, quod in paradyſo non mereantur: & licèt mereantur non tamē ſequitur, quod eorum meritum adæquet meritum Beatiſsimæ Virginis MARIÆ, & Ioannis Baptiſtæ. fol. 623. num. 1192.

Humanitas.

Humanitas Chriſti Dñi. non eſt cauſa principalis gratiæ. fol. 292. n. 676.

Non habet illapſum in animam. fol. 293. 677.

Non eſt, vbicumque verbum eſt. fol. 293. num. 677.

Hæretici.

Hæreticorum circa iuſtificationem errores. fol. 353. num. 761. & folio 360. num. 773.

I

Integritas.

INtegritas, & immortalitas non ſunt homini naturales: ac proinde ſine illis poteſt à Deo naturaliter creari. fol. 27. per totam quæſt.

Iudicium.

Iudicium licèt ex parte materiæ verſetur circa iuſtitiam commutativam, formaliter tamen eſt actus iuſtitiæ diſtributivæ. fol. 560. num. 1134.

Iudex tenetur damnare innocentem, ſi eſſe reus conſtat ex legatis & probatis etiam ſi iudici alias cōſtet de eius innocentia. fol. 730. num. 1279.

Iuſtificatio.

Iuſtificatio impij eſt effectus gratiæ operantis. fol. 330. num. 734.

Non eſt eiuſdem ſpeciei eſſentialis in hominibus in peccato exiſtentibus, & Angelis. fol. 335. num. 738.

Eſt verus motus diſtinctus à ſimplici generatione iuſtitiæ. fol. 339. n. 743.

Quæ veritas tenet etiam ſi peccatum habituale non conſiſtat in poſitivo. fol. 341. num. 744.

Eſt vere remiſsio peccatorum per interiorem animæ renovationem. folio 354.numero 762. & folio 356. numero 766.

Iuſtificatio Angelorum, & hominũ in ſtatu innocentiæ fuit vera generatio. fol.347.num.752.

Iuſtificatio impij dicit tantum ex parte termini ad quem renovationem per gratiam, ex parte autem termini à quo remiſsionem peccatorum. fol. 357. num.768.

Remiſsio autem,& renovatio interior ſunt duæ mutationes realiter diſtinctæ, adintegrant tamen vnum motum. fol.558.num.770.

Iuſtificationis forma non eſt anima rationalis.fol.361.num.775.

Neque ipſa iuſtitia, qua Deus iuſtus eſt.num.775.

Sed eſt quædam iuſtitia nobis intrinſeca,& quam à Deo recipimus.folio 862.num.777.& fol.363.num.778.

Quæ forma ita per ſe ipſam eſt ſufficiens ad remiſsionem peccatorum, vt ad hoc nullo Dei favore extrinſeco indigeat.fol.369.num.788.

Huiuſmodi forma intrinſeca, qua homo iuſtificatur defacto,non eſt actus contritionis,vel charitatis.fol.375.num. 796.

Imò nec de potentia Dei abſoluta poteſt eſſe.fol.387.num.816.

Neque eſt actus charitatis in conſortio gratiæ habitualis.fol.394.numero 825.

Dicere,quod actus vltimo diſponentes ad iuſtificationẽ ſunt naturales quoad ſuoſtantiam,licèt ſit falſum, non eſt hæreticum.fol.756.num.1293.

Iuſtitia.

Iuſtitia originalis ita plenè ſubijciebat vires inferiores ſuperiori, vt peccatum non poſſet primo incipere per vires inferiores.fol.41.num.196.

Iuſtitia originalis eſſentialiter ſumpta conſiſtit in plena ſubiectione mentis ad Deum.fol.53.num.112.

Radicat tamen ſubiectionem corporis ad animam, & vitium inferiorum ſuperiori.fol.53.num.113.

Iuſtitiæ in communi multiplex acceptio.fol.329.num.732.

Quot modis poſsit ab homine haberi, & quo ex illis conſtituat iuſtificatum.fol.330.num.732.

Iuſtitia commutativa non datur in Deo.fol.544.num.1117.

Neque iuſtitia legalis.fol. 564. num. 1138.

Datur tamen iuſtitia diſtributiva. fol.550.num.1133.

Inter iuſtitiam commutativam, & diſtributivam differentia:vbi & ſtatuitur regula ad cognoſcendum, ad quam earum aliquis actus pertineat.fol. 563. numero 1137.

L

Lex.

LEX æterna quomodo ſit regula moralitatis actus humani. fol. 734. 1281.

Ad adimplendum totam legem naturæ eſt neceſſaria gratia ſpecialis ordinis naturæ tribuens potentiam antecedentem.fol.158.num.368.

Imò etiam eſt neceſſaria ad prædictam adimpletionem gratia ſupernaturalis & iuſtificans. folio 160. numero 368.

Non ſolum tanquam conſecuta,ſed tanquam conducens ad adimpletionem legis.fol.161.num.369.

Imò etiam requiruntur auxilia ſpecialia ordinis naturæ. fol. 167. numero 387.

Non autem ordinis ſupernaturalis. folio 168.num.387.

Libertas.

Libertatis multiplex acceptio.folio 600.num.1117.

Motus liberi arbitrij requiritur ſecundum legem ordinariam ad iuſtificationem impij,non vero attenta potentia Dei abſoluta.fol.482. num. 1040.

Talis motus debet eſſe formalis, dum quis de novo iuſtificatur: pro augmento autem iuſtitiæ ſufficit virtualis. fol.489.num.1048.

Libertas contrarietatis non eſt neceſſaria ad meritum, neque ſufficit libertas à coactione,ſed ad minus requiritur à neceſsitate. folio 600. numero 1117.

Libertas requiſita ad meritum vitæ æternæ debet eſſe cum plena deliberatione:libertas autem requiſita ad meritũ præmij temporalis eſt ſufficiens,ſi ſit cũ ſemiplena deliberatione. fol.685. num. 1174.

Libertas in cauſa non eſt ſufficiens ad meritum, liceat ſufficiat ad demeritum. fol. 606. num. 1175. & 1176.

Libertas in capite non ſufficit ad meritum. fol. 609. num. 1178.

M

MARIA.

BEatiſsima Virgo MARIA ſola habuit privilegium nunquam peccandi venialiter. fol. 180. numero 416.

Habuitque revelationem à Deo prædicti privilegij ne *anxia eſſet.* fol. 181. num. 417.

Martyrium.

Martyrium quomodo tollat peccata venialia. fol. 471. num. 1025.

Quo modo ſine formali pœnitentia habeat vim ad iuſtificandum. fol. 500. num. 1062.

Tenetur tamen Martyr ante martyrium, ſi commodè poteſt, præmittere Confeſsionem ſacramentalem, & etiam recipere Euchariſtiam, & cur. fol. 501. num. 1069.

Meritum.

Meritum eſt effectus gratiæ cooperantis. fol. 540. In prologo.

Meritum hominis in ordine ad Deum non eſt perfectum, & ſimpliciter tale, ſed ſecundum quid. fol. 541. num. 1114.

Eſt tamen verè, & propriè meritum. fol. 543. num. 1117.

Meritum, & merces ex vi primariæ impoſitionis: quid veto ex vi vſus ſignificent. fol. 549. num. 1126.

Merita hominum non remunerantur à Deo ex iuſtitia commutativa. folio 544. num. 1117.

Nec ex iuſtitia legali. fol. 564. numero 1138.

Nec ex virtute gratitudinis. folio 553. num. 1129.

Remunerantur autem ex iuſtitia diſtributiva. fol. 559. num. 1133.

Meritum dicit neceſſariò præmium debitum: non autem præmiantem devitorem. fol. 571. num. 1143.

Ad meritum, attenta providentia, qua Deus gubernat genus humanũ, ſufficit ordinatio divina imbibita in collatione gratiæ. Loquendo autem abſolutè, & ex terminis, non ſufficit; ſed vlteriùs requiritur decretum poſitivum cõferendi præmium ſub conditione operis, & perſeverãtiæ finalis. fol. 577. num. 1149. & 1150.

Meritum reſpicit præmium non vt pure poſsibile, ſed vt futurum ſaltèm cõditionatè. fol. 578. num. 1150.

Meritum non requirit ſupra ſimplex propoſitum, aut ordinationem divinam aliquam promiſsionem, qua Deus ſe obliget ad præmiandum. fol. 589. nu. 1161.

Ad meritum nõ ſufficit pura omiſsio voluntaria, & ſi admittatur poſsibilis. fol. 592. num. 1195.

Actus meritorius de condigno debet eſſe ſupernaturalis, vel quoad ſubſtãtiam, vel quoadmodum. fol. 595. numero 1168.

Actus autẽ meritorius decongruo, ſi habeat congruitatem intrinſecam, debet etiam eſſe ſupernaturalis; ſi autem ſit ſolum congruus congruitate extrinſeca, poteſt eſſe naturalis. Vbi & explicatur hoc proloquium: *Facienti quod eſt in ſe, Deus non denegat gratiam.* Qualiter ſano modo poſsit intelligi de facienti ex viribus naturæ. fol. 595. num. 1168.

Ad meritum requiritur libertas nõ contrarietatis, nec ſufficit à coactione, ſed neceſſaria eſt libertas contradictionis à neceſsitate. fol. 600. num. 1174.

Ad meritum non ſufficit libertas in cauſa, in qua prævidetur effectus, licèt ſufficiat ad demeritum. fol. 605. numero 1174. & fol. 606. num. 1176.

Meritum vitæ æternæ, ſeù augmenti gratię requirit plenam deliberationẽ: ad meritum autem præmij temporalis ſufficit ſemiplena. fol. 605. num. 1174.

Ad meritum tàm de condigno, quã de congruo non ſufficit libertas in capite. fol. 609. num. 1178.

Actus meritorius debet eſſe bonus moraliter bonitate excludente omnem malitiam. fol. 613. num. 1182.

Ad meritum requiritur ſtatus viatoris. fol. 616. num. 1187.

Inter meritum, & impetrationem multiplex differentia. fol. 622. numero 1191.

Ad meritum vitæ æternæ tàm in ſtatu naturæ integræ, quàm in ſtatu naturæ completæ requiritur gratia ſanctificans. fol. 624. num. 1193.

Qua-

Quomodo opera meritoria valorentur à gratia ſanctificante. folio 627. num. 1196.

Meritum de condigno quid ſit, & quas conditiones requirat. Vbi & quid ſit meritum de congruo. fol. 637. num. 1204.

Homo in gratia ſanctificante conſtitutus, meretur de condigno vitã ęternam. fol. 638. num. 1204.

Congruitas huius meriti non provenit ex acceptatione divina. Ibidem. Inter meritum de condigno, & præmiũ non eſt neceſſaria æqualitas quantitatis, ſed ſufficit proportionis. fol. 644. num. 1212.

Meritum eſt conditio generalis omnium virtutum. fol. 663. num. 1229.

Actus naturales quoad ſubſtantiam merentur de congruo gratiam habitualem. fol. 756. num. 1294.

Idem dicitur de ſupernaturalibus diſponentibus remotè ad iuſtificationẽ. fol. 758. num. 1295.

Diſpoſitiones autem vltimæ, cum procedant à gratia, vt iam ſupra probavimus, non merentur neque de condigno, neque de congruo eius infuſionem: ſi autem admittatur, quòd non procedãt, ſolùm conceditur illis meritum de congruo. fol. 759. num. 1296.

Meritum per modum prætij, & ſolutionis non eſt admittendum in homine reſpectu Dei. fol. 775. num. 1306.

Purus homo non poteſt alteri mereri de condigno primam gratiam. fol. 776. num. 1307.

Benè vero de congruo. fol. 778. numero 1309.

Nec poteſt ſibi mereri neque de condigno, neque de congruo reparationem poſt lapſum. fol. 779. num. 1310.

Poteſt tamen mereri de condigno augmentum gratiæ, & charitatis. folio 781. num. 1313.

Cuius augmenti non ſolum ſunt meritorij actus intenſi, ſed etiam remiſſi. fol. 785. num. 1317.

Miſericordia.

Miſericordia ſupernaturalis petit procedere ex imperio charitatis. folio 693. num. 1255.

Miſericordia ſupernaturalis perfecta qualiter ab imperfecta diſtinguatur. Ibidem.

Motio.

Motio, qua Deus movet ad primum actum, quid ſit. fol. 280. num. 654. reliqua vide verbo *Auxilium*.

N

NAtura humana neque ex pomo vetito, tanquam ex cibo venenoſo, neque ex flatu, vel ſibilo ſerpẽtis morbidam aliquam qualitatem contraxit, qua proclivior ad malum eſſet. fol. 63. num. 143.

Nomina, quæ de Deo dicuntur quæ proprie, quæ vero metaphoricè dicantur. fol. 659. num. 1133.

O

OBedientia eſt ſpecialis virtus, & quomodo ab alijs diſtinguatur. fol. 664. num. 1230.

Subditus tenetur obedire Prælato probabiliter præcipienti, etiam ſi ipſe aliter opinetur. fol. 731. num. 1299.

Obicem gratiæ non ponere eſt in poteſtate tàm phyſica, quàm morali cuiuslibet hominis iuſti. fol. 103. nu. 443.

Obſervantia totius legis, ad quam requiritur gratia ſpecialis, nõ eſt vltima diſpoſitio ad gratiam iuſtificantem. fol. 162. num. 371.

Omiſsio pura, & libera, & ſi ſit poſſibilis, non ſufficit ad rationem meriti. folio 592. num. 1165.

Non poteſt eſſe bona. Ibidem.

Nec ſupernaturalis. fol. 593. num. 1165.

Nullum propter illam promittitur præmium. fol. 594. num. 1167.

Oratio.

Orationis præceptum vrget quando vrget gravis tentatio. fol. 595. numero 1167.

Oratio ſine pœnitentia non eſt ſufficiens ad remittenda peccata; per illam tamen pœnitentia impetratur. fol. 503. num. 1067.

Orationis proprius effectus eſt impetratio: Aliquando eſt impetratoria, & non meritoria, aliquando vero meritoria, & nõ impetratoria, ſæpius autem cõiungit vtrumque. folio 622. numero 1191.

Beati orant, non ſolum pro nobis, ſed etiam pro ſe ipſis gloriam corporis poſtulantes. Animæ Purgatorij probabilius eſt, quod non orent pro nobis. folio 622. num. 1191.

Oratio quid in communi acceptione ſignificet. fol. 623. num. 1192.

Orare poſſumus pro reprobis, quia quot ſint non cognoſcimus: ſecus autem ſi eos cognoſceremus. fol. 732. numero 1279.

Ordinatio.

Ordinatio divina requiritur ad meritum. Et quotuplex ſit huiuſmodi ordinatio. fol. 576. num. 1149.

Attenta præſenti providentia, qua Deus gubernat genus humanum, ſufficit ad meritum ordinatio divina imbibita in collatione gratiæ. Loquendo tamen abſolutè non ſufficit, ſed vlteriùs requiritur decretum poſitivum conferendi præmium ſub conditione boni operis, & perſeverantiæ finalis. fol. 577. num 1149. & 1150.

Ordinatio ad finem multiplex. fol. 666. num. 1232.

P

Peccatum.

PEccatum mortale quos effectus relinquat in anima. fol. 248. numero 589.

Phyſicè opponitur cum gratia. folio 249. num. 590.

Peccatum præteritum, & moraliter perſeverans impropriè dicitur peccatũ habituale, ſub talique nomine apud D. Thomam non invenitur. fol. 343. num. 148. & num. 749.

Peccatum mortale perſonale non relinquere in ſubiecto, poſtquam tranſit, niſi reatum pœnę, damnatur à Pio V. & Gregorio XIII. contra Michaelem Baium. fol. 434. num. 884.

Peccatum habituale non conſiſtit in actu præterito, & in carentia condonationis à Deo. fol. 434. num. 896.

Peccatum commiſſum in puris naturalibus poſſe remitti ſine infuſione gratiæ habitualis probabiliter defenditur. fol. 46. num. 107.

Vnum peccatum mortale remitti ſine alio implicat contradictionem. folio 458. num. 1008.

Defacto tamen poteſt vnum directè remitti intra Sacramentum, alio indirectè tantum remiſſo. Vbi & quid ſit indirecta remiſsio explicatur. fol. 462. num. 1014.

Extra Sacramentum autem, ſive per gratiam non ſacramentalem impoſsibile eſt, quod aliquod peccatum mortale indirectè remittatur. fol. 463. nu. 1055.

Peccatum remitti non poteſt antequam fiat, vel in ipſo inſtanti, quo fit. fol. 465. num. 1. 18.

Peccatum veniale quid ſit, & quam maculam importet. fol. 467. num. 1019.

Non poteſt peccatum veniale remitti, mortali non remiſſo. fol. 468. num. 1020.

Peccatum mortale perſonale non poteſt adhuc de potentia abſoluta remitti ſine mutatione intrinſeca peccatoris. fol 433. num. 883.

Cuius mutationis non eſt ſufficiens forma actus contritionis, ſed indiſpenſabiliter requiritur gratia habitualis. fol. 446. num. 991.

Nec etiam peccatum veniale poteſt remitti ſine mutatione intrinſeca peccatoris. fol. 468. num. 1021.

Hoc autem intrinſecum remittens peccata venialia debet ex natura ſua cũ illis pugnare. fol. 471. num. 1026.

Nec poteſt remitti per gratiam habitualem vt cõnotantem actum attritionis tanquam meritum de congruo. fol. 473. num. 1029.

Neque per eandem vt cõnotantem condonationem Dei extrinſecam. fol. 474. num. 1030.

Sed per illam, & ſimul per actum elicitum ab homine, in quo eſt veniale. fol. 475. num. 1031.

Peccatum veniale punitur pœna æterna per accidens. fol. 470. num. 1023.

Huiuſmodi autem actus ſic requiſitus debet eſſe contritionis, ſi remiſsio ſit extra Sacramentum: in Sacramento autem ſufficit actus attritionis ſupernaturalis. fol. 477. num. 1033.

Quomodo autem attritio coniuncta cum Sacramento expellat peccatum veniale, explicatur. fol. 480. num. 1038.

Sanctorum Patrum opera non meruerunt neque de condigno, neque de congruo Verbi Divini incarnationem quoad primũ eſſe, benè vero vt exequẽdam alio titulo. fol. 774. num. 1305.

Pelagianorum, & Semipelagianorum circa meritum primæ gratiæ errores. fol. 749. num. 1290.

Pœnitentia.

Pœnitentia formalis requiritur de lege ordinaria, & regulariter ad iustificationem, quæ fit extra Sacramentum. fol. 498. num. 1061.

Si autem post sufficientem inquisitionem peccatorum, illorum non recordatur, sufficit pœnitentia virtualis. folio 499. num. 1062.

Probabile autem est speculativè, quod si quis repente rapiatur ad martyrium, & actu nõ recordatur peccatorum mortalium, quorũ meminisset, si ageret sufficiens examen, iustificaretur per solã pœnitentiam virtualem. fol. 500. n. 1064.

Si autem commodè potest, tenetur Martyr ante martyrium præmittere Cõfessionem Sacramentalem, sicut & recipere Eucharistiam. fol. 501. num. 1064.

Pœnitentia requisita ad iustificationem, seù dolor non debet necessariò esse specialis pro singulis, ita vt sigillatim doleam de illis, sed sufficit vnus supra omnia cadens, quo doleam me offendisse Deum. fol. 501. num. 1065.

Sine vlla autem pœnitentia potest de potentia Dei absoluta impius iustificari. folio 502. num. 1066.

Perseverantia.

Perseverantia finalis non potest cadere sub merito de condigno hominis iusti. fol. 793. num. 1328.

Potest tamen cadere sub merito de congruo. fol. 796. num. 1326.

Promissio.

Promissio supra simplex propositum addit voluntatẽ se obligandi ad id, quod promittitur. fol. 587. num. 1161.

Datur in Deo verè, & propriè. Ibid.

Non requiritur ad veram rationem meriti, sed sufficit divina ordinatio, aut propositi manifestatio. fol. 586. n. 1161.

R

Remissio.

REmissio vnius peccati mortalis sine alio implicat. fol. 458. num. 1008.

Remissio peccati antequam fiat, vel in ipso instanti, in quo fit, est impossibilis. fol. 465. num. 1018.

Remissio peccatorum est consummatio, & terminus iustificationis. In quo sensu. fol. 506. num. 1072.

Remissio peccati mortalis non potest adhùc de potẽtia absoluta fieri absque mutatione intrinseca peccatoris. fol. 433. num. 883.

Idem asseritur de peccato veniali. fol. 468. num. 1021.

Resurrectio.

Resurrectio mortui potest fieri à Deo vt authore naturæ operante, in alia tamen providentia. fol. 34. num. 79.

Reviviscentia meritorum est specialis gratia Dei, dependens ex eius speciali voluntate, & ordinatione. fol. 792. num. 1322.

S

Sacramentum.

SAcramentum reddit hominem ad ipsum accedentem de attrito contritum, & quomodò hoc intelligatur. fol. 702. num. 1261.

Sanctus.

De Sancto Ioanne Baptista, Sancto Thoma Aquinatè, Sancto Iosepho, & Sancto Benedicto piè, & probabiliter asseritur habuisse speciale privilegium nunquam peccandi venialiter in aliqua determinata materia. fol. 182. numero 419.

Satisfactio.

Satisfactione vnius potest alter satisfacere: iustitia tamen vnius non potest alter iustus esse. fol. 367. num. 784.

Satisfactio Deo exhibita requirit indispensabiliter imperium charitatis. fol. 700. num. 1259.

Spes.

Spes respicit obiectum, non vt purè possibilè, sed vt futurum, non tantum cõditionatè, sed absolutè, saltim in apprehensione. fol. 578. num. 1150.

Ex quo assignatur discrimen inter meritum, & spem: cur scilicèt ille, cui facta est revelatio de sua damnatione potest mereri, non tamen sperare. Ibidẽ.

Status.

Status purorum naturalium non dissolveretur per peccatum: benè vero per gratiam. fol. 45. num. 105.

Status puræ naturæ est natura cum solis naturalibus facultatibus sine gratia, & sine peccato. fol. 3. num. 1.

Sta-

Status puræ naturæ non eſt impoſſibilis ex ipſa natura rei. fol. 23. nu. 54.

Status naturæ integræ non dicit tantum eſſentiam cum facultatibus connaturaliter ex ea manantibus. folio 49. num. 114.

Status naturæ integræ addit ſupra ſtatum purorum quemdam vigorem ſuperioris partis animæ ad conſervandum ſtatum rationi in nullo diſſonum. folio 49. num. 114.

Status naturæ integræ, ſi adæquatè ſumatur, includit etiam immortalitatem. fol. 49. num 115.

Status naturæ integræ non datur, nec dari poteſt ſeparatus à gratia iuſtificante, quia eſt eius radix fol. 50. nu. 116.

Status naturæ integræ diſſolvit ſtatum naturæ puræ. fol. 52. num. 119.

Status iuſtitiæ originalis dicit ſubiectionem mentis ad Deum, corporis ad animam, & virium inferiorum ſuperiori. fol. 53. num. 123.

Status iuſtitiæ originalis ita libere fuit collatus homini, vt nec illo à Deo creari potuerit. fol. 56. num. 129.

Status naturæ lapſæ non conſtituit hominem debiliorem ad bonum morale, quàm eſſet in ſtatu naturæ puræ, folio 64. num. 146.

Subiectum.

Subiectum gratiæ habitualis eſt anima, & non potentiæ eius. fol. 261. numero 617.

Subiectum gratiæ habitualis non poteſt eſſe niſi creatura intellectualis, adhuc in eſſe qualitatis. fol. 265. num. 625.

Subiectio rationis ad Deum duplex, alia naturalis, alia rationalis: primam habet homo à natura, ſecundam autem ſolùm per gratiam. fol. 28. num. 64.

Supernaturalitas.

Supernaturalitas Dei, qua ab omni creato diſtinguitur, quid ſit, vel in quo conſiſtat. fol. 210. num. 496.

T

Tentatio.

TEntamenta diaboli maxime in ſanctificatis graſſantur. fol. 126. num. 290.

Tentatio gravis quid ſit, & quomodò comparativè ad ſubiectum dicatur. fol. 147. num. 333.

Tentationi gravi ſuccumbere homini lapſo, & ſine gratia ſpeciali imputatur: quia licèt non poſſit illi ex motivo honeſto reſiſtere; poteſt tamē ex alijs motivis non honeſtis. fol. 155. num. 353.

In ſtatu innocentiæ homo nullas habuiſſet graves tentationes. fol. 198. n. 456.

Aliud eſt vincere tētationem, aliud non vinci à tentatione. fol. 594. numero 1167.

Ad vincendam gravem tentationē ex motivo inhoneſto non eſt neceſſaria gratia ſpecialis. fol. 147. num. 333.

Requiritur tamen ad illam vincendā ex motivo honeſto alicuius virtutis. Ibidem.

Gravi tentatione vrgente, quæcūque gratia collata eſt ſpecialis. fol. 149. num. 338.

V

Veritas.

VErum duplex, practicum, & ſpeculativum.

Vnde deſumantur, & quomodo practicum ſufficiat ad virtutem intellectualem. fol. 739. num. 1284.

Verum, & falſum non addunt ſupra ſignificationes propoſitionum de ineſſe. fol. 44. num. 102.

Veritates naturales ſpeculativę diſiunctivæ ſumptæ, poſſunt ab homine, adhùc in ſtatu naturæ lapſę, ſine ſpeciali gratia cognoſci. fol. 76. num. 171.

Ad cognoſcendas tamen omnes collectivè requiritur gratia ſpecialis, folio 84. num. 180.

Hæc autem gratia requiſita non eſt entitativè ſupernaturalis, ſed ſolum ex parte modi illam habēdi. fol. 90. n. 201.

Ad cognoſcendas autem omnes veritates practicas naturales, non ſolùm collectivè, ſed etiam diviſivè, requiritur gratia ſpecialis. fol. 95. num. 112.

Ad cognoſcendas autem veritates ſupernaturales eſt neceſſaria ſimpliciter, gratia ſupernaturalis. fol. 96. num. 215.

Quæ gratia non ſolùm requiritur propter modum actus, ſed etiam propter ſubſtantiam eius. folio 99. num. 221.

Virtutes naturales non ſunt meritoriæ de condigno vitæ æternæ, niſi eliciant ſuos actus ex imperio charitatis. fol. 67. num. 1234.

Idem

Idem dicitur de actibus virtutum ſupernaturalium. fol. 676. num. 1241.

Non requiritur tamen imperium, ſeù ordinatio actualis, ſed ſufficit virtualis per actum charitatis elicitum in iuſtificationis, vel vſus rationis inſtāti. fol. 688. num. 1251.

Nullus datur actus virtutis ſupernaturalis infuſſæ, qui non ſit imperatus à charitate. fol. 701. num. 1260.

Virtutes morales infuſſæ non ſunt ſpirituales, ſed materiales, quamvis radicentur in gratia ſanctificante. fol. 268. num. 631.

Virtus infuſſa quid ſit: eius diffinitio explicatur. fol. 331. num. 734.

Valor.

Valor meritorum quomodo ſumatur à gratia ſanctificante. fol. 629. num. 1196.

Eſt adæquatè intrinſecus illis, non deſumptus partialiter ex acceptatione divina. fol. 638. num. 1204.

Non eſt maior ille, qui deſumitur à gratia Chriſti, quàm qui deſumitur à gratia Dei. fol. 1654. num. 1223.

Viator.

Viatoris ſtatus ad mercedem, non ex natura rei, ſed ex ordinatione divina provenit. fol. 580. num. 1153.

Vndè potuit Deus ordinare, quod animæ purgatorij, ſinus Abrahæ, & etiam beatæ eſſent in ſtatu viatoris ad merendum. Immò idem dicēdum eſt de damnatis in ordine ad demerendum. Ibidē.

Viator tripliciter dici poteſt. folio 616. num. 1187.

Vindicatio.

Vindicatio quomodo ſit pars potentialis iuſtitiæ, & quomodo pars ſubiectiva. fol. 572. num. 1145.

Viſio.

Viſio beata non poteſt naturaliter appeti ab homine. fol. 24. num. 53. & ſequentibus.

Viſio beata non poteſt adhùc de potentia Dei abſoluta eſſe forma conſtituens filiū Dei adoptivū. fol. 249. n. 591.

Viſio beata eſt tantùm præmium proportionatum reſpectu hominis habentis gratiam habitualem. fol. 634. numero 1199.

Vita.

Vita activa, & contemplativa circa quæ verſentur: & quomodo quamvis inveniatur meritum præmij eſſentialis in vtraque, magis tamen meritoria ſit vita contemplativa. fol. 726. num. 1276.

FINIS.

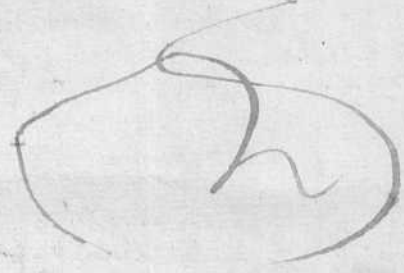
BIBLIOTECA PÚBLICA JUDICIAL Y REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL
VALENCIA

Concl. ad mentem Mag. Sent. dist. 15. lib. 4.

Homo non potest justificari uno dono inhærenti.

Propugnab. in hac Almâ Cath. Lcc; â Lic. D. Gregorio Rueda, et Soto Maiorus Overan; Colleg. Salmant. Univer; Alumno die 30 horus solitus.

D. Vicente Quintano.





Ex Decretalium Gregorii IX lib. 3 tit. 8 cap. 9

S. D. C

Si habens Prebendam in eadem Ecclesia acceperit Dignitatem vel aliam Prebendam, vacat prima.

Deffenditur à Lic.to D. Fran.co Casto Royo, et Frz in Maiori Sta Crucis Colegio purpurea, cruciferaq.e toga insignito pro obtinenda Prevenda Penitentiali in Alma Palentina Ecclesia. Die 26 Mensis Ianuarii anno Dni 1770

E

FERRE.

in, 1a. 2ae.

D. Thomæ

Tomus. 3.

243

1.787