UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Hermes Theologicvs, Id est Synopsis totius Theologiæ, perspicuè, doctè, subtiliter, ac breviter discussa

Et In octo Partes ... distincta ...

De Peccatis Et Gratia

Vindalium, 1646

urn:nbn:de:hbz:466:1-38789

Visual Library

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Th. 430.

D. 1
16.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

DE PECCATIS ET GRATIA.

PARS III.

Editio secunda.

Per R. P. G. F. T. I.

Collegii Soc. Jesu. Paderborn

VINDALII,

Apud ED. BARNA.

M. DC. XLVI.

Cum permissu.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

TRACTATVS DE VITIIS ET PECCATIS.

CAPVT I.

De oppositione vitij cum virtute.

CONCLVSIO I.

INest contrarietas intrinseca & per se, vitio cum virtute, non tamen ex naturâ genericâ, aut specificâ eorum.

Prima pars probatur, inesse scilicet contrarietatem vitio cum virtute, 1 authoritate scripturæ, Ecclesiastici. c. 13. v. 15. Contra malum bonum, & contra

mortem vitâ, ſic & contra virumiuſtum peccator.

2. Accedit conſenſus PP. vt S. Ambroſ. qui lib. 2. de Abrah. c. 6. aſſerit virtutis & vitij motus naturaliter ſibi repugnare. Cui ſubſcribit S. Aug. epiſt. 29.

3. Prob. certitudine experimentali, quia nemo eſt, qui non ſentiat aſſuetudine vitij minui propenſionem ad virtutem, & contra, &c.

2. Pars Prob. hanc nimirum contrarietatem non peti ex naturâ genericâ vitij & virtutis, quia alioqui qui haberet vnicum vitium nullam formaliter virtutem poſſideret; At hoc experientiæ apertè repugnat, ne dicam fidei; ergo vitium non aduerſatur virtuti vi ſuæ rationis formalis genericæ vt vult Gabriel. Minor Prob. Quia ſi quolibet vitio periret formaliter omnis virtus ob incompatibilitem rationis genericæ; experiremur in nobis plenam difficultatem circa exercitium actuum formalium cuiuſlibet virtutis poſt admiſſum quodlibet leviſſimum peccatum; hoc autem repugnat experientiæ quotidianæ. ergo. &c.

Dices vt vim argumenti effugias, ideo non ſentiri difficultatem in exercendis omnibus virtutibus, ob vnum peccatum, quia manet materiale virtutum, tametſi

pereat formale. Sed contra, quia si tantum materiale maneret, non inclinaremur nisi ad actus materiales virtutis supposito vno peccato, semperque restaret difficultas circa formales; constat autem experientiâ etiam post peccatum exerceri facile virtutem prius comparatam diuersæ rationis ab actu malo elicito. Nam qui otiosum verbum protulit eâdem facilitate abstinet à potu ob honestatis amorem; in quo nemo neget reperiri rationem formalem actus abstinentiæ; Ergo non amisit formalitatem ad abstinendum formaliter ex virtute.

3. Pars Prob. Non inesse hanc contrarietatem vitio cum virtute ex naturâ numericà, quia si hoc esset, non posset vna numero virtus expelli nisi ab vno numero vitio, quod est falsum, nam quilibet habitus intemperantiæ, contrarius est habitui temperantiæ vt quilibet actus intemperantiæ actui temperantiæ.

CONCLVSIO II. Contrarietas de qua dictum in conclusione 1. oritur ex eo quod habitus vitiosi tendant ad actus propriè ac formaliter contrarios actibus virtutum, & consequenter contrarietas ea oritur ex ratione specificâ vitiorum ac virtutum.

1. Pars Probat. Quia tota contrarie-

tas habituum est ad actus; at talis inest habitibus vitiosis cum habitibus virtutũ, ergo petitur ob ordine ad cõtrarietatem actuum. Maior. Prob. Quia ideo habitus sibi ipsis contrarij sunt & opponuntur, quod naturã inducãt ad exercitium actuum contrariorum vt ex Philosophiâ, & experientiâ patet.

2. Pars sequitur ex primâ, hanc scilicet contrarietatem oriri & peti à naturâ specificâ vitiorum, est enim iis specificum ad tales actus contrarios inclinare.

CAPVT II.

De contrarietate vitij cum naturâ rationali.

NOta 1. hoc esse discrimen inter vitia & peccata, quæ repugnant legi naturali, & ea quæ sunt contraria legi supernaturali, quòd priora sunt absolutè contra naturam rationalem, in sensu allato: posteriora verò non nisi ex hypothesi, quòd natura rationalis est eleuata ad ordinem supernaturalem, Deusque ei sic spectatæ vult aliquid præcipere: sic

enim tantum ratio naturalis dictare potest, Deo esse obediendum quoad præcepta supernaturalia; cùm ex se, ad ea quæ naturam superant, pertingere nequeat.

Nota 2. si esse contra naturam, idem sit, ac esse contra inclinationem naturalem, in eo etiam distingui vitia, quæ repugnant virtutibus acquisitis. à peccatis quibus præcepta supernaturalia violantur; quòd priora sunt contra naturam hominis non autem posteriora. Siquidé ab animâ habemus principia actuum, ad virtutes morales spectantium, adeóque naturaliter in eas virtutes inclinamur: non habemus autem ab illâ, secundum se spectata, sed tantum quatenus eleuata est ad finem supernaturalem, principia actuum ad virtutes infusas spectantium; ac proinde neque est in nobis naturalis inclinatio, ad actus eiusmodi virtutum.

Nota 3. si aliquid esse contra naturam, perinde sit ac esse contra id, quod insitum est à naturâ, hoc modo vitia repugnantia virtutibus moralibus, non esse propriè contra naturam hominis; eo quòd virtutes oppositæ non insunt nobis à natura, sed per varios actus acquiruntur. Et multò minus peccata repugnantia legi supernaturali, esse contra natu-

ram, cum virtutes ſupernaturales neque nobiſcum naſcantur, neque per actus noſtros producantur, ſed diuinitus nobis infundantur.

Nota 4. prædicta procedere de homine, iuxta naturam rationalem ſpectato. Quòd ſi ſpectetur ſecundum partem ſenſitiuam, illiuſque appetitum, Dicendum 1. peccata ſumpta materialiter, vt continent bonum aliquod ſenſibile, non eſſe contra naturam hominis, vt hæc in bona ſenſibilia inclinatur; quin potiùs ei valde congruere, vt vel ex terminis patet. 2. peccata ſumpta formaliter, quatenus ſunt contra ordinem rationis, non eſſe contra, aut ſecundum naturam hominis, modo iam dicto ſpectati; quia etſi appetitus ſenſitiuus ex ſe feratur in bona ſenſibilia, non tamen contra, aut iuxta ordinem rationis; cùm agere attendendo, vel non attendendo ad ordinem rationis, ſit omnino extra latitudinem potentiæ ſenſitiuæ 3. ſi appetitus ſenſitiuus ſpectetur in homine, non ſecundum inclinationem illam particularem quam habet ad bona ſenſibilia, ſed ſecundum inclinationem vniuerſalem, quæ ei ineſt, ad ſequendam motionem rationis & voluntatis, hoc modo peccata eſſe contra naturam hominis, ſeu contra naturalem

illius inclinationem: quia nimirum sunt contra rectam rationem, vt dictum est.

Nota 5. nos agere de peccatis quatenus sunt contra naturam hominis, vt homo est, & ratione præditus; esse tamen quædam peccata, quæ specialiter dicuntur contra naturam, ea scilicet quæ repugnant etiam naturæ, quam homo habet communem cum brutis; quatenus per illa modus consuetus ad generationem prolis, à natura præscriptus nefariè immutatur, vt tradit S. Doctor. 1. 2. quæst. 94. art. 3. ad 2.

CONCLVSIO Vnica, vitium est contra naturam hominis.) Hanc ita probat S. Thomas quæst. citata art. 2. quia natura vniuscuiusque rei potissimè est forma, secundum quam res speciem sortitur; homo autem in specie constituitur per animam rationalem, & ideo id quod est contra ordinem rationis, propriè est contra naturam hominis, in quātū est homo; & quod est secundū rationem, est secundum naturam hominis, vt homo est. Quare cùm vitium sit contra ordinem rationis, consequens est illud esse contra naturam hominis, vt homo est. Et vice versa cum virtus sit iuxta ordinem rationis, ea est secundum naturam hominis, eique consentanea.

CAPVT III.

De contrarietate peccati cum virtute.

VT quæ in hoc tractatu dicenda sunt meliùs intelligas, Nota 1. quòd sicut nomen virtutis interdum latè sumitur, pro facultate seu potentia operatiua, siue sit mortalis, siue naturalis; aliàs verò strictè pro bona qualitate mentis, quâ rectè viuitur. Ita vitium nonnunquam significat defectum in naturalibus, plerumque verò in moralibus, qua ratione hîc à nobis vsurpatur. Peccatum etiam contingit in naturalibus, in artefactis, & in moralibus. Quamuis culpa non nisi in moralibus locum habeat.

Nota 2. etsi vitium interdum dicatur de actu malo, vt plurimùm nomine vitij intelligi habitum prauum, seu qualitatem permanentem qua homo inclinatur ad actus malos. Contrà verò, etsi nomine peccati interdum intelligatur habituale, frequentiùs eam vocem vsurpari ad denotandum peccatum actuale.

Ita vt peccatum non tam id sit, quo quis denominatur peccator, quàm id quo denominatur actu peccans. Tandem nomen culpæ non nisi pro actu malo sumi solet. Cæterùm habitus, & actus vitiosus ita inter se comparatur, vt actus peior sit quàm habitus ex art. 3. quia peius est malè agere, quàm posse malè agere, sicut è contrà melius est benè agere, quàm posse benè agere.

Nota 3. virtutem & vitium opponi more contrariorum, quatenus sunt duo habitus reales & positiui, ab eodem subiecto se mutuo pellentes, & in contraria obiecta tendentes. Nam virtus fertur in obiectum honestum, vitium autem in obiectum turpe, non quòd ipsam turpitudinem amet, ea enim non est appetibilis, sed quia obiectum in quod, sub specie aliqua boni fertur, à parte rei turpe est, rectæque rationi dissentaneum. Non tamen inter illa reperitur contrarietas strictè sumpta; cùm virtus & vitium non sint sub eodem proximo genere, & vitia extrema magis inter se distent, quàm à virtute media.

Nota 4. iam dicta intelligi de virtute morali seu acquisita, nam quod attinet ad virtutes infusas, probabilius est vitia iis non opponi, cùm sint diuerso-

rum ordinum. Vnde etsi homo per iustificationem virtutes infusas consequatur, non propterea habitus praui in eo esse desinunt. Non tamen illum vitiosum denominant, talis enim denominatio impeditur per præsentiam gratiæ, & virtutum infusarum, à quibus simpliciter iustus & bonus denominatur. Neque putes vitia manere tantum materialiter in iustificatis; aut enim post iustificationem non remanent quoad suam entitatem, aut manent quoad suam rationem specificã, & formalem, seu quatenus sunt habitus praui, ex se ad peccatum inclinantes; cùm repugnet aliquid existere, & non habere quicquid spectat ad constitutionem illius formalem, & intrinsecam.

CONCLVSIO vnica. Peccatum aliqua ratione virtuti opponitur.) Hoc ita declarari potest ex S. Thoma 1. 2. quæst. 71. art. 1. Duo possunt considerari in virtute, nempè id quod spectat ad essentiam illius, & operatio ad quam tendit. Rursus in ipsa essentia virtutis aliquid potest considerari directè, nempè quòd si dispositio quædam alicuius conuenienter se habentis, secundum modum suæ naturæ; & aliquid ex consequenti, scilicet esse bonitatem quandam: in hoc enim consistit vniuscuius-

que rei bonitas, quod conuenienter se habeat secundum modum suæ naturæ. Secundum hoc ergo tria virtuti opponuntur; & quidem peccatum, quia dicit actum inordinatum, opponitur virtuti, quatenus hæc ordinatur ad actum bonum. Vitium autem repugnat virtuti secundum id quod est directè de ratione illius; eò quòd vitium rei dicitur inesse, quatenus non est disposita modo naturæ suæ conuenienti. Denique malitia virtuti opponitur ratione bonitatis, quæ ad essentiam illius consequitur.

Hic discursus difficilis est, qua parte docetur, bonitatem esse quid consequens ad essentiam virtutis: quia ex communi sententia, virtus definiri solet, bona qualitas mentis, Imò ipsemet S Doctor 1. 2. quæst. 55. art. 4. ait, in ea definitione qualitatem esse loco generis, bonitatem autem loco differentiæ; at perspicuum est differentiam esse de essentia rei, & non quid consequens ad illam. Responderi potest 1. bonitatem dici consequentem ad essentiam, seu ad definitionem virtutis, sumpto nomine virtutis latè, prout dicitur dispositio perfecti ad optimum, qua ratione S. Thomas de eâ hîc tractat. Perfectum enim dicitur, quod est rectè dispositum secun-

dum ſuam naturam, & eiuſmodi diſpoſitio in qualibet re eſt illius bonitas,

Reſpondetur 2. duplicem diſtinguì poſſe bonitatem in virtute, alteram in ordine ad actum bonum efficiendum, quomodo bonitas non competit virtuti formaliter, ſed potiùs virtualiter aut cauſaliter, alteram in ordine ad naturam rationalem quam afficit, quatenus illi formaliter conueniens eſt, eo ipſo quòd illam diſponit ad operationem rationi conuenientem. Et priorem quidem bonitatem eſſe de eſſentia virtutis, poſteriorem verò eſſe quid conſequens ad illam: quia habitudo conuenientiæ quam habet accidens ad ſubiectum, ſupponit eſſentiam illius iam eſſe conſtitutam. Et in caſu propoſito, ex eo quòd virtus diſponit ſubiectum ad rectam operationem, ſequitur eam eſſe conuenientem reſpectu ſubiecti,

CAPVT IV.

De natura peccati commissionis.

CONCLVSIO VNICA.

PEccatum rectè definitur ab Augustino, Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.) Hanc probat S. Thomas 1. 2. quæst. 71. art. 6. quia peccatum nihil est aliud, quàm actus humanus malus; dicitur autem actus aliquis humanus, quia est voluntarius, siue sit elicitus à voluntate, siue imperatus; malus verò, quia caret debitâ commensuratione, ad primam regulam voluntatis humanæ, quæ est lex æterna. Porrò August. in allata definitione vtrumque complexus est: primum quidem, quod est quasi materiale in peccato, cùm dixit, Dictum, factum, vel concupitum. Secundum verò, quod est quasi formale, cùm dixit, contra legem æternam.

Verùm circa hæc nonnullæ occurrunt difficultates, quarum prima sumitur ex supradictis, de peccato omissionis, quod ostendimus esse posse sine omni actu;

hinc enim sequitur, non omne peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam; adeóque allatam peccati definitionem non esse legitimam Respondetur ex S. Doctore ad 1. affirmationem, & negationem reduci ad idem genus, sicut in diuinis genitum, & ingenitum reducitur ad relationem; ac proinde prædictam definitionem sic debere intelligi, vt peccatum sit dictum, vel non dictum; factum, vel non factum, &c.

Secunda difficultas est, quomodo in communi definitione peccati ponatur, quòd sit contra legem Dei; hinc enim colligitur, quicquid peccatum est, ideo esse, quia prohibitum est; cum tamen vice versa multa sint prohibita, quia ex se sunt mala, & peccata, Respondeo omnia peccata id habere commune, vt sint aliqua lege prohibita, nempe aut positiua, aut naturali; imò vt sint peccata, quia tali lege prohibentur. Quando autem dicitur multa prohiberi, quia sunt ex se mala sensum esse, multa prohiberi lege positiua, quæ ex natura sua mala sunt, quale est homicidium, adulterium, &c. Id tamen non obstare, quin generatim verum sit, omnia peccata ideò esse peccata, quia aliqua lege prohibentur; si qui-

dem ea quæ dicuntur ex se mala, ideò sunt peccata, quia legi naturali repugnant; quæ verò non sunt ex se mala, ideò sunt peccata, quia legi positiuæ aduersantur.

Dices, nonne lex naturalis vetat homicidium, adulterium, actusque similes, quia ex se mali sunt? Nisi enim essent mali, eos non vetaret; ergo falsum est eiusmodi actus esse malos, quia lege naturali prohibentur. Respondeo hoc vno sensu verum esse, & alio falsum. Verum est, per legem naturalem prohiberi actus illos, quia ex se obiectiuè mali sunt; falsum autem per illam eos prohiberi, quia formaliter mali sunt: non enim sunt formaliter mali, nisi vt fiunt contra obligationem, ex lege naturali ortam. Quid porro intelligatur per legem naturalem, ex superiori libro petendum est.

Tertia difficultas, eaque grauis, & inter recentiores valde controuersa, est, in quo consistat ratio formalis peccati commissionis, an in priuatione rectitudinis debitæ, an verò in positiua, & reali illius dissonantia cum lege.

Respondeo, probabiliorem videri eorum sententiam qui dicunt, formale peccati commissionis non consistere in priuatione, sed in ratione aliqua positiua.

Rario est, tum quio id sine dubio meliùs cohæret cum peccati definitione, ex Augustino anteà relata, & à S. Doctore probata: ea enim directè competit tantum peccato commissionis, cuius rationem nō explicat, nisi per actus legi diuinæ positiuè contrarios.

Tum quia hoc modo meliùs intelligitur discrimen, quòd inter peccatum commissionis. & omissionis reperiri debet, vt patet vel ex ipsis nominibus. Cùm enim peccatum omissionis formaliter consistat in priuatione actus debiti, peccatum commissionis vice versa constitui debet in positione actus indebiti. Aliàs si commissio formaliter consistit in priuatione, vix erit maius discrimen inter omissionem, & cōmissionem, quàm inter duas omissiones. Præsertim cùm tunc tota commissionis entitas ad materiale spectet, & aliunde in ipsa etiam omissione ferè sēper de facto, actus aliquis positiuus reperiatur, vt suprà diximus.

Tum quia id planè consentaneum est iis, quæ tradunt Philosophi post Aristotelem cap. de qualitate, & aliàs, de oppositione contrarietatis quæ reperitur inter bonum, & malum; inter iustitiam, & iniustitiam: talis enim oppositio non habet locum, nisi inter extrema rea-

lia, & realiter distincta.

Quòd si dicas, ea intelligi de habitu bono, & malo; hinc à fortiori colligo, idem sentiendũ esse de actu bono, & malo; cùm habitus illi inclinent ad actus similes, imò dicantur contrarii inter se, quia tẽdunt ad actus cõtrariè oppositos.

Tum quia negari nõ potest, quin actus ipse malus entitatiuè spectatus, sit contra legem Dei; cùm prohibitio directè cadat in illum, verbi causa, in reale homicidium, vel adulterium: atqui illud est formaliter malum, quod est contra legem Dei, ergo ipse actus prohibitus, entitatiuè spectatus, est formaliter malus, adeóque formalis illius malitia non quid priuatiuum, sed positiuum. Confirmatur, nam quantumuis abstrahas à priuatione, quæ consequitur actum malum, modo concipias tendentiam realem actus, in obiectum legi dissonum, intelliges vẽtum & formale peccatum adesse.

Tum denique, quia quando dicitur, peccatum commissionis esse formaliter priuationem rectitudinis debitæ, quæro quodnam sit subiectum proximum talis priuationis? An actus ipse malus, vt quidam dicunt? at hoc impossibile est, quia priuatio est carentia formæ, in subiecto apto ad eam habendam; actus au-

tem per se malus, verbi causa, odium Dei, nonest capax rectitudinis, etiam per diuinam potentiam; cùm repugnet quòd Deus possit bene, & laudabiliter odio haberi. An fortè ipsa potentia seu voluntas erit subiectum dictæ priuationis, vt alij arbitrantur? Verùm neque hoc admitti potest, primò, quia actus ipse formaliter malus est, malitia actuali, de qua tantùm hîc agimus; voluntas autem non dicitur sic mala, nisi ratione actus mali: quo fit vt malitia sit immediatè in actu, & tantùm mediatè in voluntate. Si ergo malitia actus nihil est aliud, quàm priuatio, profectò sicut malitia, ita & priuatio proxime actũ ipsum, non voluntatem afficere debet. Secundo, quia sæpe contingit hominem peccare, contra præceptum negatiuum, quo tempore non vrget præceptum affirmatiuum eliciendi aliquem actum bonum oppositum; vt si Deum odio habeat, quando non tenetur ex præcepto eum actu diligere. Potest ergo dari peccatum commissionis, quod non priuet voluntatem rectitudine aliqua ipsi debita; ac proinde formalitas prauæ commissionis in eiusmodi priuatione consistere nequit.

Dices 1. omnes Patres communiter

nobis repugnare, cùm sæpissimè dicant, peccatum esse priuationem, & nihil. Respondeo, Patres, vt efficaciùs nos à peccato auertant, plerumque agere de illo, oratorio more, & magis attendere ad effectus, qui ex eo sequuntur, quàm ad quidditatem illius, in rigore metaphysico spectatam. Quare quando peccatum vocant priuationem, loquuntur in sensu causali, nõ formali, vt vel ex eo patet, quia sæpe agunt de priuatione gratiæ. & gloriæ æternæ, in qua omnium consensu formalitas peccati non consistit. Et aliunde nullus affertur textus ex Patribus, quo constet, peccatum commissionis formaliter consistere, in priuatione rectitudinis debitæ inesse actui, aut potentiæ, vt volunt aduersarij. Dicunt etiam Patres peccatum esse nihil, vel quia causat varias priuationes, quæ sunt nihil, vel quia moraliter facit vt homo sit nihil, seu nullius pretij, iuxta illud Psalm. 72. ad nihilum redactus sum, & nesciui.

Dices 2. si peccatum commissionis est formaliter aliquid reale & positiuum, quomodo non erit Deus causa peccati, vt peccatum est? Respondeo ideò non esse, quia etsi concurrat ad totam entitatem peccati, id facit præter intentionem, &

tantùm vt non desit primæ causæ, quæ parata esse debet ad concurrendum cum causis secundis, iuxta conditionem & exigentiam earum. Et idem respondendum est in sententia opposita, si quæram, qui fiat Deũ non esse causã, peccati cùm realiter producat totam entitatem, ex qua priuatio necessariò resultat. Præsertim cùm homo peccans non aliter sit causa peccati, nisi quia ponit fundamentum, ad quod necessariò sequitur malitia: quemadmodum generatim quod est causa causæ, est etiam causa causati, necessariam cum causa connexionem habentis. Plura de hoc argumento videri possunt in suaui Concordia disp. 3. sect. 4. num. 8.

Dices 3. in peccato commissionis duo considerari possunt, nempè auersio à Deo, & conuersio ad creaturam: at formalitas talis peccati non consistit in conuersione, quia hæc non esset mala, nisi cum auersione coniuncta esset: ergo ponenda est in auersione à Deo, ac proinde in priuatione. Respondeo negando posteriorem hanc illationem, nam etsi auersio soleat concipi per modum priuationis, ea tamen à parte rei est aliquid reale, sicut & ipsa conuersio; eo modo quo in motu locali, non tantum accessus ad ter-

minum ad quem, sed etiam recessus à termino à quo est aliquid reale. Et quãuis verum sit, conuersionem non fore malam, si non adesset auersio à Deo, seu à lege ipsius; ex hypothesi tamen quòd statuta sit lex, prohibens talem actum, ipse per suam entitatem realiter repugnat legi diuinæ, & à Deo auertit.

Dices 4. peccatum habituale consistit in priuatione, omnium consensu, ergo & actuale. Sequela patet, quia peccatum habituale nihil est aliud, quàm ipsum actuale, vt consideratur in facto esse, sicut vice versa peccatum actuale est ipsum habituale in fieri; at fieri priuationis non potest non esse priuatio, vt patet exemplo obscuritatis, cuius fieri est obscuratio, vt ita loquar. Respondeo negando sequelam, & ad probationem illius, quicquid sit de maiori, negamus minorem; licèt enim concipiamus priuationem in fieri, & in facto esse, tamen à parte rei fieri priuationis non est priuatio, sed aliquid positiuum, vt in exemplo tenebrarum, earum fieri est recessus solis. Ita ergo etsi peccatum habituale consistat in priuatione, illius fieri poterit esse actus realis, à lege diuina positiuè dissonans,

Nota, cùm sæpe in aliis partibus Theo-

logiæ mentio incidat de peccato, si fortè contingit nos in præcedentibus opusculis, de eo obiter agendo nominasse priuationem, id debere intelligi vel in sensu explicato, vel iuxta communiorem sententiam quam disputationis causa supponebamus, neglecta interim accuratiori illius disquisitione, quæ ad istam partem, quam modo versamus, propriè spectabat. Porrò quæ sit sententia S. Thomæ de difficultate proposita, ex sequentibus sufficienter intelligetur.

CAPVT V.

De peccato omissionis.

CONCLVSIO I.

PEccatum omissionis plerúmque non est sine aliquo actu positiuo, qui sit directè, vel indirectè causa illius; absolutè tamen sine aliquo tali actu esse potest.) Prior pars ex ipsa experientia satis colligi videtur, constat enim nos, vt plurimùm, non omittere culpabiliter opus præceptum, nisi vel quia directè volu-

mus illud omittere, vel quia vacare volumus alicui operationi, quæ aut comitanter, aut consequenter est incompossibilis cum opere præcepto; comitanter, vt contingit cùm quis vult ludere, tempore sacri; consequenter verò, vt dum quis ex præcedenti ludo, aut ebrietate dormit, quo tempore sacrum esset audiendum.

Atque hoc tantùm sensu ait S. Thomas art. 5. si peccatum omissionis sumatur quoad causas, vel occasiones omittendi, necesse esse in eo reperiri actum aliquem; agitur enim de moralibus, in quibus illud dicitur necessariò euenire, quod frequenter contingit, esto metaphysicè loquendo, oppositum possit accidere.

Posterior pars defenditur à S. Doctore articulo citato, probaturque hac ratione, nam si liberè omittas, quòd teneris agere, peccas; at eiusmodi omissio libera potest esse sine omni actu, qui sit illius causa, vel occasio, vt patet; si instante præcepto eliciendi actum fidei, aut charitatis, voluntas alicuius se habeat mere negatiuè, circa talem actum, ita vt non velit illum elicere, aut non elicere, vel etiam circa alium actum, cum eo incompossibilem versari; cùm ta-

men ei liberum sit hoc, vel illud præstare. Confirmatur, nam voluntas antequam seruet præceptum dilectionis, indifferens est & libera, non modo vt actũ amoris, sed etiam vt quemcunque alium actum voluntarium eliciat, aut non eliciat; adeóque poterit actum amoris, simulque omnes alios actus liberos suspendere.

Dices 1. quomodo potest omissio esse voluntaria, si per nullum voluntatis actũ sit volita? Respondeo, quia vt aliquid censeatur voluntarium, satis est quòd à voluntate possit poni, aut non poni, vt manifestum est ex actu libero voluntatis; ille enim non dicitur liber, aut voluntarius, quia voluntas per actum aliquem præcedentem in eum fertur, sed quia in illius est potestate eum elicere aut non elicere. Cùm ergo sit in potestate voluntatis, ponere omissionem actus debiti, aut eam non ponere; hoc sufficit vt omissio dicatur voluntaria, etsi voluntas per actum aliquem positiuum, in eam, vt in obiectum volitum minimè tendat.

Contra, vt omissio sit culpabilis, non sufficit quòd sit voluntaria in potentia, & per modum actus primi, aliàs peccata omnia possibilia nobis imputarentur;

debet

debet ergo esse voluntaria, per modum actus secundi, adeóque cùm ipsa non sit actus secundus, necesse est vt sit volita per actum secundum. Respondeo, vt omissio sit voluntaria per modum actus secundi, non requiri quòd ipsa sit actus secundus, à voluntate elicitus, aut quòd per aliquem actum sit volita, sed satis esse, quòd voluntas de facto omittat actum, quando ex præcepto tenetur illum ponere.

Dices 2. non tantùm in commissione, sed etiam in omissione distinguitur peccatum actuale, ab habituali; at talis distinctio saluari nequit, nisi omissio, vt dicit peccatum actuale, includat actum; cùm negatio actus debiti maneat, etiam post transactum peccatum actuale omissionis, Respondeo, in omissione distingui posse peccatum actuale, ab habituali; quatenus prætermittens actum, quo tempore tenetur eum elicere, dicitur actu peccare peccato omissionis, posteà verò dicitur in eo statu peccati habitualiter permanere. Vnde prior omissio dicitur voluntaria actu, non quidem directè, cùm non sit à voluntate, vt à principio realiter influente, sed indirectè, seu interpretatiuè, quatenus voluntas non vult concurrere ad actum debitum, quo posi-

to non esset omissio illius. Posterior verò dicitur voluntaria habitualiter dumtaxat.

Dices 3. peccatum omissionis non modo punitur pœna damni, sed etiam pœna sensus; at sicut pœna damni respondet auersioni à Deo, quæ est in peccato, ita pœna sensus respondet conuersioni ad creaturas, quæ non nisi in actu aliquo positiuo consistere potest. Respondeo, in peccato omissionis esse conuersionem aliquam virtualem, seu interpretatiuam ad creaturas; quatenus quod homo ita affectus sit, vt liberè omittat actum, quem scit à Deo præceptum, id in morali æstimatione perinde est, ac si per volitionem positiuam vellet eiusmodi actum omittere.

Dices 4. voluntas non exercet suam libertatem, sine formali motiuo prouocante ad tale exercitium; at non est formale motiuum meræ omissionis, sed tantùm actus positiui; ergo vt voluntas libertatem suam exerceat, omittendo actũ præceptum, necesse est vt actus positiuus ad eiusmodi omissionem concurrat Respondeo, requiri motiuum formale, vt voluntas velit agere, & etiam vt positiuè velit actum imperatum omittere. Vt autem voluntas negatiuè se habeat, actũ

ſuſpendendo, quando illum exercere debet, non opus eſſe vt ea ex formali motiuo inducatur, ad omiſſionem actus præcepti, ſed ſatis eſſe, quòd non habeat tunc aliquod motiuum, quo inducatur ad poſitionem talis actus.

Quæres, an præcedens concluſio debeat extendi ad culpabilem omiſſionem actus exterioris, Reſpondeo 1. certum eſſe, omiſſionem illam poſſe eſſe culpabilem, etſi per actum voluntatis directè non ſit volita, ſed tantùm indirectè. Vt enim quis peccet, non audiendo ſacrum, non opus eſt vt poſitiuè velit non audire, aut nolit aùdire ſacrum, ſed ſatis eſt quòd directè velit alicui rei intendere, qua impeditur ne ſacrum audiat.

Reſpondeo 2. probabile videri, vt eiuſmodi omiſſioſit ſitum peccatum, non requiri abſolutè actum aliquem poſitiuum & formalem, qui ſit cauſa illius indirecta. Ratio eſt, quia poteſt aliquis, ex negligentia culpabili ſacrum omittere, etſi non habeat actum quo velit ſiue directè ſacrum omittere, ſiue aliquid agere quo impediatur ab auditione ſacri. Quare etſi quo tempore ſacro deberet intereſſe, aliis rebus intendat, idque per actum poſitiuum & liberum, iſte tamen actus non eſt cauſa omiſſionis ſacri, ſed

tantum concomitanter se habet ad illam omissionem. Vnde eo non obstante, verum est posse dari omissionem peccaminosam actus externi, sine aliquo actu, qui sit causa illius directa, siue indirecta.

Dices, negligentia debet esse voluntaria, vt omissio eam sequens imputetur ad peccatum; at non est voluntaria, sine actu voluntatis, qui proinde ad ipsam omissionem extenditur. Respondeo, vt negligentia censeatur voluntaria, quantum satis est vt omissio ex ea procedens sit moraliter mala, non opus esse vt voluntas directè eam velit, sed sufficere quòd eam non auertat, quando potest, & tenetur auertere: hoc autem fieri potest, sine actu formali, vt patet ex dictis.

CONCLVSIO II. Actus coniunctus cum omissione culpabili interdum est peccatum aliàs non.) Explico, duobus modis potest coniungi actus aliquis cum omissione præcepti, primò vt causa, vel occasio talis omissionis, vt dum quis propter ludum, aut studium vult sacrum omittere. Secundò tanquam aliquid omissionem concomitans, & non causans, vt dum quis volens propter pluuiam sacrum omittere, interim ludit, aut studet, ne vacet otio. Iam.

Dico 1. actum qui est causa, vel occasio omissionis præcepti, esse peccatũ, etsi aliàs malũ non sit. Ratio est, quia actus liber, qui est causa peccati, est peccatum, cùm sit contra rectam rationem, vt patet dum quis consulit actum malum; atqui actus causans omissionem culpabilem, est causa peccati, ergo est peccatum.

Confirmatur, nam quamuis bono fine ingrediaris domum mulieris, adeóque ingressus ille sit ex se bonus, erit tamen malus, si ex eo probabile tibi immineat periculum peccandi. Ergo à fortiori actus ille est malus, qui est tibi causa omittendi præceptum, esto aliàs bonus sit. Quod intellige, modo per actum illum non tollatur obligatio præcepti, si enim tollitur, actus causans omissionem non est malus, vt contingt, dum quis sacrum omittit, vt constitutum in extremis à peccatis absoluat.

Dices, nullum est peccatum, quod non repuget alicui præcepto; sed actus de se bonus, qui est causa omissionis, non repugnat alicui præcepto, qui aliàs bonus non esset, vt supponimus; ergo actus ille non est peccatum. Respondeo actum illum repugnare præcepto audiendi sacrum, non quidem per se & directè, sed tantum per accidens & indirectè. Qua-

tenus eodem præcepto quo tenemur sacro interesse, consequenter prohibetur omnis actus qui sit causa, ne eiusmodi præceptũ obseruetur.

Dico 2. actum qui tantum concomitanter se habet ad omissionem malam, non esse malum, nisi aliunde talis sit. Probatur, nam cum non influat in omissionem malam, ab ea malitiam non contrahit.

Neque dicas 1. contrahere malitiam à circunstantia temporis, quæ mala est; hoc enim falsum est, quia etsi malum sit sacrum omittere, vt sacri tempore studio vaces; si tamen alia ex causa vis sacro non interesse, malum non est studio vacare, quo tempore Missa celebratur. Vnde dici non potest, studere tempore sacri esse malum, propter præceptum tunc audiendi Missam: nam ex vi huius præcepti, prohibetur tantum studium, quod causa est ne quis Missam audiat. Quando tamen aliquis decreuit, alia ex causa sacro non interesse, nulla ratio est cur ex vi præcepti audiendi Missam, ei non liceat tunc dare operam literis.

Neque dicas 2. eum actum esse malum, qui per se impedit obseruationem præcepti, actum autem studendi tempopore sacri, per se impedire obseruatio-

nem præcepti audiendi Missam, quia cum tali obseruatione est planè incompossilis. Respondetur enim actum studendi, licèt incompossibilem cum auditione sacri, non impedire per se quin sacrum audiatur, seu non esse causam cur præceptum audiendi Missam omittatur, ac proinde non esse malum. Quia cùm iam aliundè, vt supponimus, iniectum sit efficax impedimentum auditioni sacri, studium superueniens quantumuis incompossibile cum auditione sacri, non censetur causa, cur sacrum non audiatur. Quemadmodum corpus opacum fenestræ clausæ admotum, non dicitur causa impediens, ne lumen traiiciatur in cubiculum, si sola fenestra ex se talem traiectionem sufficienter impedit.

Ex quibus collige, quando quis ex tædio aut torpore efficaciter proponit non audire sacrum, & post tale propositum eligit duos actus externos, quorum singuli sint incompossibiles cum auditione sacri, secundum ex illis actibus non esse causam omissionis; quia vel ex positione prioris efficaciter sequitur omissio. Eademque ratione intelligi potest, nequidem actum illum priorem esse causam omissionis; quia propositum antecedens, cùm sit efficax, habebit suum

effectum, siue actus ille sequatur, siue non. Quare in eo casu, neuter ex illis actibus malitiam contrahit ex omissione sacri, sed solum propositum, quod est illius causa.

Si dicas hinc sequi, Sacerdotem non peccare, qui breuiarium in mare proiicit, si ea proiectio non fiat, nisi post efficax propositum non recitandi horas canonicas. Respondeo verum esse id sequi, si sensus sit, proiectionem breuiarij non habere tunc eam malitiam, quæ redundat in actum externum, eo ipso quòd est causa omissionis præcepti: siquidem ea proiectio propriè non est causa, quòd officium non recitetur. Aliundè tamen proiiciens breuiarium peccat, quia ex præcepto recitandi horas canonicas, tenetur præteritam voluntatem prauam efficaciter retractare: at per proiectionem breuiarij, fit impotens ad talem mutationem. Quemadmodum ille etiam de nouo peccaret, qui post propositum efficax non audiendi sacrum, se in tali statu constitueret, vt sacrum audire non posset.

CONCLVSIO III. In actu qui causat omissionem, est eadem specie, & numero malitia, quæ est in omissione ipsa.) Prior pars probatur, quia

actus ille includit aut formaliter, aut interpretatiuè voluntatem omittendi præceptum, adeóque respicit obiectum ipsius omissionis, à quo ex consequenti malitiam eiusdem speciei contrahit. Confirmatur, nam causa omissionis repugnat eidem præcepto, cui repugnat ipsa omissio; ergo habet eandem specie deformitatem & malitiam.

Dices 1. si actus prædictus habet eandem specie malitiam cum omissione, sequitur eum esse peccatum omissionis, non autem commissionis, quod absurdum videtur. Respondeo immerito id videri absurdum, quia cùm actus participer malitiam omissionis, vt ostensum est, mirum videri non debet, quòd vt sic, dicatur peccatum omissionis, potiùs quàm commissionis. Præsertim cùm non repugnet præcepto negatatiuo, sed affirmatiuo.

Dices 2. qui omittit sacrum, vt studeat, habet affectum inordinatum ad studium: cum hoc sit propter studium, velle relinquere Deum: at talis inordinatio valdè differt, ab inordinatione omissionis sacri: cum hæc sit contra præceptum audiendi sacrum, illa verò contra præceptum charitatis. Respondeo 1. hinc non colligi, actionem studendi non

contrahere malitiam omiſsionis ſacri de eo quo iam eſt quæſtio : ſed vt ſummum in ea actione reperiri duplicem malitiam , aliam commiſsionis , aliam omiſsionis.

Reſpondeo 2. neque id bene probari, quia agimus de actu ſtudendi, qui ex ſe non eſt malus,ſed tantùm quatenus cauſa eſt vt ſacrum omittatur , ille enim vt ſic non repugnat, niſi præcepto audiendi Miſſam , atque adeò vnam ſolum ſpecie malitiam contrahit. Aliàs qui abſolutè vellet omittere ſacrum , minùs peccaret, quàm ille qui vellet illud omittere, propter ſtudium : ſiquidem in priori caſu, eſſet vnica malitia omiſsionis, in poſteriori verò eſſet duplex ſpecie malitia, alia commiſsionis , alia omiſsionis. Neque refert , quòd in omiſſione ſacri propter ſtudium,reperiatur quidam contemptus Dei : hæc enim inordinatio communis eſt omnibus peccatis , neque ſpeciem aliquam malitiæ conſtituit.

Poſterior pars ſuaderur ex dictis, cùm enim actus ſtudendi non habeat niſi malitiam omiſsionis, vt oſtenſum fuit, hinc planè conſequens eſt, eandem numero malitiam vtrique competere , ita vt vnicum numero peccatum formaliter con-

ſtituant. Confirmatur, nam ex communi ſententia, quando quis directè vult ſacrum omittere, quia lubet, volitio illa vt ſic, non habet malitiam aliquam numero diſtinctam, à malitia omiſsionis. Ergo ſi quis velit ſacrum omittere propter ſtudium, multo minùs talis volitio habebit malitiam numero diſtinctam, à malitia omiſsionis. Sequela patet, quia magis peccatur in priori modo omiſsionis, quàm in poſteriori.

Hinc collige, quando quis ſacrum omiſit propter ſtudium, ſatis eſſe ſi in confeſsione dicat, ſe ſacrum omiſiſſe, quia cùm circuſtantia ſtudij non addat nouam malitiam omiſsioni, illius declaratio non eſt neceſſaria, ad integritatem confeſsionis.

CONCLVSIO III. Quando omiſsio culpabilis contingit, quo tempore vitari non poteſt, eo pro tunc non imputatur ad culpam, ſed pro tempore quo cauſa omiſsionis liberè poſita eſt.) Explico. Titius voluntariè die Dominica inebriat ſe, probabiliter iudicans ſe ea die ſacrum omiſſurum, in eo caſu omiſsio ſacri non imputatur Titio, quandiu ebrius eſt, etſi vrgeat tunc præceptum audiendi Miſſam, ſed pro tempore quo tali omiſsioni cauſam dedit, ſeu quo

se inebriauit. Ratio est, quia omissio sacri, vt imputetur ad culpam, debet esse libera pro tempore, quo ad culpam imputatum at non est libera pro tempore ebrietatis, vt notum est, ergo pro tunc ad culpam imputari nequit. Contrà verò omissio sacri est libera quando illius causa ponitur, siquidem talis causa liberè ponitur; & quamuis consistat in actu positiuo, habet tamen malitiam ipsius omissionis, vt suprà ostensum est. Quare omissio sacri pro tunc ad culpam imputatur.

Pretereà idem ostenditur ab incommodo, si enim omissio alicui imputaretur, pro tempore quo eam vitare nequit, sequeretur gratiam, & peccatum mortale posse simul, etiam de lege ordinaria, in eodem homine reperiri. Nam si Titius voluntariè morbum contraheret, præuidens ex eo sequuturum, se deinceps ineptum fore ad seruandum ieiunium. tunc adueniente ieiunij tempore Titius peccaret mortaliter non ieiunando, etsi ieiunare non posset: aliunde verò posset ille precedentem intemperantiam detestari, & de ea ex animo dolere, atque adeò virtute contritionis in gratiam restitui, Titius ergo in ea hypothesi simul esset in gratia, & peccato mortali, quod de lege

ordinaria fieri nequit, etsi de potentia absoluta non videatur repugnare, vt dixi mus vbi de gratia.

Dices 1. qui sacro nondum audito, somno se dedit, potest excitari, antequã tempus satisfaciendi præcepto de audienda Missa, elapsum sit, adeóque tali præcepto satisfacere Hinc autem sequitur, eum non peccasse contra præceptum illud, quando illius omissioni causam dedit. Confirmatur, nam si post auditum sacrum moreretur, dici profectò nequit, damnandum ob sacrum omissum; at nec damnaretur propter transgressionem alterius præcepti, cùm contra nullum aliud peccauerit.

Respondeo negando id sequi, nam etsi homo à somno excitatus, propositum mutet, & missam audiat, hinc non debet colligi, quòd ante non peccauerit, quando omissioni sacri causam dedit, sed tantum peccatum illius non fuisse consummatum. Vnde ad confirmationem dicendum est, eum qui post propositum illud, per contritionem minimè retractatum, auditâ tamen Missâ, è viuis excederet, damnandum, ob sacri omissionem, non quidem vt hæc dicit meram priuationem actus audiendi Missam, sed quatenus significat peccatum, habens malitiam

omissionis sacri, iuxta superiùs dicta.

Dices 2. effectus mali, etsi in se liberi non sint, nobis imputantur ad culpam, quando earum causa est libera; vt patet in homicidio ab ebrio perpetrato, & in pollutione nocturna, procedente ex causa culpabili. Ergo similiter omissio præcepti, orta à causa libera, est in se culpabilis; quamuis non sit formaliter libera. Respondeo, antecedens falsum esse homicidium enim non imputatur ad culpam, quoad se homini ebrio, sed tantum quoad causam ex qua ortum est, nimirum quantum ad ebrietatem, quam vitare potuit. Imò si ille qui se inebriauit, nullo modo præuidere potuit, homicidium ex ebrietate sequuturum, illud ei nequit ad culpam imputari, siue in se siue in sua causa spectetur. Et idem propo tione seruata, de pollutione nocturna sentiendum est, vt ex dicendis cap. sequenti clariùs intelligetur. Hinc potest excusari Loth à peccato incestus, quia præuidere non potuit, talem effectum ex ebrietate sequuturum. Nec refert quòd interdum, idque iustè propter dictos effectus pœnæ imponantur; quia ad hoc satis est, quòd sint mali in suis causis, & catenus caueri possint, & debeant.

Dices 3. absurdum videri, quòd omissio aliquando non sit culpabilis, & tamen volitio illius sit mala: si enim non est malum omittere, quomodo malum est, velle omittere? Respondeo ideo hoc esse malum quia cum omissio prohibita sit, ea est in se obiectiue mala, etsi libertate careat. Vnde fit vt libera volitio illius formaliter mala sit; quemadmodum velle occidere hominem peccatum est, esto postea contingat eum ab ebrio occidi, adeóque talem occisionem in se non esse malam.

CAPVT VI.

De distinctione peccatorum.

SECTIO I.

Quomodo distinguantur peccata ex parte obiecti.

CONCLVSIO I.

PEccata distinguuntur specie, ratione obiectorum. Ita loquitur S. Tho-

mas 1. 2. quæst. 72. art. 1 & probat in arg. sed contra, quia peccatum est dictũ, vel factum, vel concupitum contra legem Dei; sed dicta, vel facta, vel concupita, cùm sint actus, distinguuntur specie secundum diuersa obiecta, ergo, &c.

Notandum autem 1 ex corpore articuli, hoc debere intelligi de peccato, vt est actus voluntatis, non verò est quædam deordinatio; quia priori modo cõparatur per se ad peccantem qui intendit talem actum voluntarium exercere, in tali materia; posteriori verò per accidẽs, eo quòd nullus intẽdens ad malum operatur; at manifestum est vnumquodque consequi speciem, secundum id quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens; quia quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei.

Hinc autem apertè colligi potest, ex mente S. Thomæ formale peccati commissionis consistere, in ordine positiuo ad obiectum rationi dissonum, non autem in priuatione rectitudinis debitæ. Cùm enim res quælibet, per id formaliter constituatur in esse specifico, per quod ab aliis specie distinguitur si peccata specie distinguantur per ordinem ad ad obiecta, consequens est vt per eundem etiam ordinem in esse specifico constituantur.

Notandum 2. dubitari posse, an specifica peccatorum distinctio aliunde sumatur, quàm ab obiecto. Respondeo 1. dici posse, eam etiam sumi à fine, quia vt monet S. Doctor art. citato ad 1. finis principaliter habet rationem boni, & ideo comparatur ad actum voluntatis, sicut obiectum: vnde in idem redit, quod peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

Respondeo 2. propriè loquendo, peccata non distingui specie, per ordinem ad præcepta diuersa, cùm sufficienter specificentur ab obiectis. Dici tamen posse, ex distinctione præceptorum interdum colligi diuersitatem specificam peccatorum, nempe quando præcepta sunt formaliter distincta, non autem si tantum materialiter distincta sint. Dicuntur enim præcepta formaliter distincta quæ respiciunt honestates distinctas, materialiter vero, quæ circa eandem honestatem versantur.

Vnde collige 1. furtum per se loquendo, in ratione furti, non esse nisi vnum specie peccatum, esto lege diuina, & humana prohibeatur: quia vtraque lex ex eodem motiuo furtum prohibet, quatenus nempe habet talem disconuenientiã cum conuictu humano. 2. furtum in lo-

co sacro patratum, habere duas malitias specie distinctas, alteram furti, ob dictã rationem, alteram sacrilegij, quatenus continet irreuerentiam diuini cultus, propter quam eiusmodi furtum lege Ecclesiastica prohibitum est. Vnde cum in confessione omnes peccatorum species sint declarandæ, qui aliquid in loco sacro furatus est, eiusmodi circunstantiam confiteri debet.

Respondeo 3 interdum circunstantiam dare nouam speciem peccati, actui malo, nimirum illam quæ infert specialem ordinem deformitatis ad rectam rationem, vt tradit S. Doctor 1. 2. qu. 18. art. 10. Quod vt intelligas, Nota ex art. 11. aliquas esse circunstantias, quæ non habent ordinem ad rationem prohibentem, nisi supposita actus malitia, per ordinem ad obiectum; quomodo non prohibetur quantitas furti, nisi quia furtum ipsum malũ est. Aliæ verò sunt circustãtiæ quæ ex se, & independenter à malitia actus, nẽ habẽt ordinẽ discõuenientiæ ad ratio- vt cùm quis mentitur, ex intentione furandi: furtum enim ex se, & independenter à mendacio malum est, rectæque rationi repugnans. Circunstantiæ ergo posterioris istius generis nouam inducunt speciem peccati, cum priores spe-

ciem non mutent, sed malitiam, quam actus aliunde habet, aggrauent, aut minuant.

Dices, furari aliquid in loco sacro, est circunstantia addens nouam peccati speciem, ex communi sententia; at talis circunstantia non habet specialem ordinem ad rationem prohibentem, sicut neque quantitas furti: siquidem accipere rem alienam in loco sacro, non est malum, nisi quia malum est, rem alienam accipere, quemadmodum non nisi propter eandem rationem, malum est rem alienam accipere in magna quantitate. Respondeo negando minorem, est enim manifestum discrimen inter duas illas circunstantias, quia etsi per impossibile furtum non esset malum, esset tamen malũ, & rationi contrarium loco sacro iniuriam inferre, quæ est circunstantia furti sacrilegi; at non esset malum, in ea hypothesi impossibili, rem alienam in magna quantitate accipere.

SECTIO II.

De diuisione in peccata carnalia & spiritualia & susè de luxuria.

CONCLVSIO I.

PEccata diuidi solent in carnalia, & spiritualia.) De hac diuisione agit S. Thomas 1. 2. quæst. 72. art. 2. vbi notat, ea peccata quæ perficiũtur in delectatione spirituali vocari peccata spiritualia; quæ verò perficiuntur in delectatione carnali, cuiusmodi sunt gula, & luxuria, vocari peccata carnalia.

Nec refert, quòd omnia peccata dici possint opera carnis, vt colligitur ex Paulo Gal. 5. non enim sensus est, quod omnia perficiantur in delectatione carnali, sed quòd procedant ab homine, secundum carnem viuente; seu qui ex sensu carnali aliquo modo initium habent vt notatur in resp. ad 1.

Porro quia deinceps non se offeret commodior occasio agendi de peccato luxuriæ, operæ pertium est quædam hic de eo obseruare, ex multis quæ

fusiùs traduntur à S. Doctore 2. 2. quæst. 153. & 154.

Obseruandum iraque 1. materiam primariam luxuriæ esse voluntates venereas, secundariam verò excessum cuiuslibet rei sensibus gratæ. Posse tamen actũ venereum esse licitum, si nimirum debito modo & ordine fiat, secundum quod est conueniens ad finem generationis humanæ; non autem si talis modus & ordo prætermittatur, qui non nisi inter coniugatos seruari potest.

Obseruandum 2. luxuriam meritò reponi inter vitia capitalia, eo quòd finem habet maximè expetitum, nempe veneream voluptatem, cuius appetitu homines mouentur ad multa peccata committenda: filias verò luxuriæ esse cæcitatem mentis, inconsiderationem, præcipitationem, inconstantiam, amorem sui, odium Dei, affectum præsentis sæculi, & horrorem futuri.

Obseruandum 3. communiter assignari sex species luxuriæ, quarum 1. dicitur fornicatio simplex, quæ est soluti cum soluta. 2. adulterium, quod habet locum, quando vterque, vel alter est coniugatus. 3. incestus, quando res habetur cum consanguinea vel affini. 4. stuprum, quo virgo violatur. 5. raptus, cùm persona

aliqua libidinis causa vi abducitur. Et 6. peccatum contra naturam, quod contingit, quando peruertitur ordo quem natura postulat, vt possit sequi generatio, ex actu venereo.

Obseruandum 4. simplicem fornicationem esse peccatum mortale, vt patet, tum ex Paulo ad Galat. 5. vbi ait, eos qui fornicantur, aliaque eiusmodi peccata perpetrant, regnum Dei non consequuturos. Tum quia fornicatio simplex vergit in nocumentũ prolis ex ea nascituræ, cùm ad educationẽ hominis nõ modo requiratur cura matris à qua nutriatur, sed etiã & maximè cura patris, à quo est instruendus, & defendendus: adeóque inter patrem, & matrem necessarium sit vinculum diuturnum & insolubile, per legitimum matrimonium. Nec refert, quod fornicator interdum prouideat proli de educatione, hoc enim est per accidens, quia extra matrimonium, non potest per se loquendo, & vt plurimum haberi sufficiens cura prolis Et aliàs sequeretur pauperes peccare fornicando, non autem diuites, eo quòd isti commodè consulere possunt educationi prolis, non illi.

Obseruandum 5. oscula fieri posse ex triplici fine 1. ex honesta amicitia 2. ob

delectationem ſenſibilem ſecundum tactum, quæ iis inſeparabiliter coniuncta eſt. 3. ob delectationem veneream, ſeu animo fruendi delectatione alicuius actus libidinoſi, per imaginationem repræſentati, ac ſi verè eſſet præſens. Et quidem oſcula primi generis non ſunt peccata, etſi coniuncta ſint cum aliqua commotione, & delectatione, modo habeatur ratio decentiæ, & vitetur ſcandalum. Quia cùm ſint ex ſe res indifferentes, quibus homo poteſt bene, aut malè vti, ſi in finem honeſtum referantur, fiunt honeſta & licita. Oſcula verò ſecundi generis ſunt ex ſe venialia; quia cùm quærantur ob delectationem ſenſibilem, carent debito fine: non tamen ſpeculatiuè loquendo, videntur mortalia; cùm enim ea quæ ex cauſa honeſta vſurpantur, non ſint mala, eſto delectationem quandam ſenſibilem inſeparabiliter adiunctam habeant; incredibile videtur ea eſſe mortaliter mala, quando preciſè propter huiuſmodi delectationem aſſumuntur. In praxi tamen valde ſunt periculoſa, eo quòd facilis eſt tranſitus à delectatione ſenſibili, ad veneream; præſertim agendo de oſculis quæ ſæpius, & cum mora ori infiguntur. Quare ex cõmuni ſententia, eiuſmodi oſcula ob dele-

ctationem sensibilem facta, sub mortali caueri debet. Obscula denique tertij generis sunt ex se peccata mortalia; quia cùm delectatio venerea sit mortaliter mala, quæ ad eam excitandam vsurpantur, eandem malitiam participant.

Obseruandum 6. tactum partis omnino inhonestæ, si fiat ex causa necessaria, non esse peccatum, etsi inde sequatur turpis commotio, vel etiam pollutio, modo consensus absit. Esse verò peccatum mortale, si fiat ex intentione delectationis venereæ, vt ex dictis intelligitur. Et etiã si fiat ob solam delectationem sensus, quia hæc in tactibus inhonestis, saltem in praxi, à delectatione libidinosa separari non potest. Quamquã probabilius existimem, peccari solum venialiter, si quis raptim se, vel alium eiusdem sexus inhonestè tangat, ex sola leuitate, aut curiositate; modo non adsit periculum consentiendi in turpem delectationem, aut excitandi pollutionem in se, vel in alio.

Quòd verò attinet ad tactum partis honestæ, dicendum 1. eum nullo modo esse peccatum, si fiat ex causa honesta, etsi delectationem sensibilem adiunctam habeat. 2. eum non esse per se loquendo nisi veniale peccatum, etsi fiat ob delectationem

ctationem sensibilem ei necessariò adiunctam; vt si alicuius manus aut facies contrectetur ob delectationem, quæ ex eius mollitudine, læuitate, temperata caliditate percipitur. Quia aliàs dicendum esset, eum etiam peccare mortaliter, qui propriam manum contrectat, aduertens se delectationem aliquam sensibilem, secundum qualitates tactiles, inde percipere; quòd sanè durissimum est, & à communi piorum sensu abhorrens. Prædicti tamen tactus facti ob solam delectationem sensibilem, sine alia rationabili causa eos honestante, dimittendi sunt sub mortali, quando periculum est ne adducant delectationem veneream. Porrò quæ de osculis, & tactibus inhonestis dicta sunt, ad aspectus rerum turpium facilè applicari possunt.

Obseruandum 7. pollutionem directè & per se voluntariã, esse peccatum mortale, vt patet tum ex 1. Cor. 6, vbi dicitur fornicarios, adulteros, molles, &c ad regnum Dei non admittendos: ibi enim per molles intelliguntur, qui delectationis venereæ causa, extra concubitum pollutionem procurant; quorum proinde peccatum dicitur mollities. Tum quia actus ille multò magis vergit in detrimentum prolis, quàm fornicatio; cùm

ita fiat, vt non possit ex eo sequi generatio. Quare cùm fornicatio sit peccatum mortale, dubitari non potest, quin ipsa pollutio directè, & per se voluntaria deformitatem mortalem, eamque grauiorem per se loquendo contineat.

Obseruandum 8. pollutionem non esse culpabilem, quando præter intentionem, & sine periculo consensus, sequitur ex causa honesta, quæ sine aliquo incommodo prætermitti non potest, etsi præuideatur inde sequutura. Vnde non tenetur ex equo descendere, & pedibus iter facere, qui ex equitatione ad pollutionem prouocari solet. Talis enim effectus non censetur tunc voluntarius, sed tantùm permissus, maioris boni gratia. Licèt autem pollutio sit culpabilis, quando oritur ex causa aliunde mala, ex qua præuisa est secutura; si tamen eiusmodi causa suum proprium finem, & commodum habet, pollutio inde secuta non imputatur ad culpam mortalem, sed ad venialem dumtaxat. Vnde etsi quis peccet mortaliter, ex gulæ affectu vltra modum comedendo & bibendo; non tamen, quatenus præter intentionem pollutio ex tali intemperantia sequitur. Quia scilicet causa illa non dirigitur ex intentione operantis, ad eiusmodi effectum, vt

ſupponimus; neque ipſa niſi valde remotè ex natura ſua, ad eum diſponit. Aliundè verò pollutio nõ eſt ex ſe res mala, vt vel ex eo patet, quia ſi eſſet, non liceret eam ex cauſa honeſta permittere; ſicut non licet permittere in ſe homicidium. Quare etſi ſub peccato mortali, vitanda ſit cauſa, ex qua homicidium præuidetur ſecuturum; non tamen ea ex qua pollutio præuidetur ſecutura, quatenus talis eſt.

Obſeruandum 9. pollutionem quæ in ſomnis contingit, non eſſe ſecundum ſe malam, ſiue tota contingat, antequam quis expergefiat, ſiue incœpta tantum ſit in ſomno, & in vigilia perficiatur; quia etiam hoc poſteriori modo cenſetur inuoluntaria, nec ſine graui incommodo impediri poteſt. Eſſe verò peccatum mortale 1. ſi quis in vigilia aliquid faciat ex intentione, vt pollutio in ſomnis contingat 2. ſi expergefactus poſtquam incœpta eſt, in eam ex plena deliberatione conſentiat, etſi ei non cooperetur. 3. ſi gaudeat de ea quæ in ſomnis omninò cõtigit; ob delectationem veneream inde perceptam; non autem ſi de illa gaudeat, quia ad ſanitatẽ, vel ad ſedãdas tẽtationes conducit. Qua etiam de cauſa licitum eſt, ſimplici affectu deſiderare, vt in ſom-

nis contingat pollutio, per causas naturales; etsi nunquam liceat eam desiderare efficaciter, ita scilicet vt quis ex vi talis desiderij, ad illam disponatur, & prouocetur.

CONCLVSIO II. Peccata diuidi etiam solent in peccata contra Deum; contra proximum, & contra seipsum. Item in peccata cordis, oris, & operis.) Circa priorem diuisionem de qua agitur art. 4. Nota 1. peccata omnia aliquo sensu esse contra Deum, & contra ipsum peccantem: contra Deum quidem, quia omnia repugnant illius legi, vt patet tum ex definitione peccati cap. 1. allata tum quia non tantum Deus iubet, vt homo se habeat ordinatè erga ipsum, sed etiam erga proximum, & erga se. Contra ipsum vero peccãtem, quia omne peccatum est malum quoddam ipsius peccantis, cum ipsius rationi aduersetur.

Nota 2. speciali quadam ratione aliqua peccata esse contra Deum, alia contra proximum, alia contra ipsum peccantem. Quia enim quædam virtutes nos rectè ordinant erga Deum, vt fides, spes, charitas; aliæ erga proximum, vt iustitia, aliæ erga nos ipsos, vt temperantia, & fortitudo; hinc fit vt peccata quæ repugnant virtutibus primi generis, dicantur

contra Deum; quæ virtutibus secundi generis, contra proximum; quæ verò virtutibus tertij generis contra ipsum peccantem.

Nota 3. diuisionem illam esse adæquatam, & includere omnia peccata; homo enim tribus tantùm modis ordinari potest, nempe vel ad Deum, quia Dei est; vel ad proximum, quatenus est animal sociale: vel ad seipsum, quia est animal rationale. Imò si homo esset naturaliter animal solitarium, sufficeret duplex ordo, nempe ad Deum, & ad seipsum; adeóque diuisio peccatorum in peccata contra Deum, vel cõtra seipsum esset adæquata.

Nota 4. prædictam diuisionem esse generis in species; cùm enim sumatur per ordinem ad virtutes, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad seipsum; illæ vero dinstinguantur specie inter se, hinc sequitur peccata iis opposita, inter se specie distingui.

Circa posteriorem diuisionem; Notandum 1. ex art. 7. eam non esse secundum varias species completas, sed secundum diuersos gradus peccati, in eadem specie: sicut enim prius iaciuntur fundamenta, & eriguntur parietes, quàm ædificatio domus completa sit; ita peccatum primò inchoatur, & veluti fundatur in

corde, deinde in ore augmentum capit, ac tandem completur in opere: quatenus etsi peccatum mortale in corde, seu in consensu interno perfici possit, dicitur tamen consummari in opere externo; quia ex se ad illud tendit, ibique sistit.

Notandum tamen 2. prædictam diuisionem aliter sumi posse, vt nimirum peccatum cordis dicatur illud, quòd ex natura sua consummatur in corde, vt infidelitas, & odium: peccatum oris: quod ex se in ore perficitur, vt blasphemia, & contumelia. Peccatum verò operis illud sit, quod ex natura sua perficitur in potentiis externis, qualia sunt homicidium, furtum, &c.

Notandum 3. illud esse discrimen inter peccata, iis duobus modis sumpta, quod peccatum cordis, oris, & operis iuxta primum sensum, non facit tres peccati species, sed tantum tres gradus, aut partes ex quibus vnum peccatum integratur, vt patet in eo qui interiùs consentit in fornicationem, verbisque mentem suam declarat, & opere complet. At iuxta posteriorē sensum, peccatum cordis specie distinguitur à peccatoris, & operis, hæcque ab illo, & inter se, vt docet S. Thomas 3. p quæst. 90. art. 3. ad 1. Cuius ratio est, quia priori modo est vnum

tantum specie obiectum, in genere moris, adeóque eadem deformitas in peccato cordis, oris, & operis: posteriori vero sunt tria obiecta specie distincta, totidemque deformitates seu dissonantiæ, cum recta ratione.

SECTIO III.

De diuisione in peccatum commissionis & omissionis.

CONCLVSIO I.

ALia est diuisio peccati, in peccatum commissionis, & omissionis.) De hac agit S. Doctor art. 6. vbi docet 1. commissionem, & omissionem si spectentur materialiter, seu in genere naturæ differre inter se specie; latè tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel priuatio speciem habere potest. 2. si commissio, & omissio spectentur formaliter in ordine ad finem, & obiectum proprium, non differre specie; quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt. Auarus enim ad congregan-

dam pecuniam, & aliena rapit, & non dat ea quæ dare debet: & similiter intemperans vt gulæ satisfaciat, & superflua comedit, & ieiunia debita prætermittit.

Hic locus difficilis est quia probabilius videtur peccata commissionis, & omissionis inter se specie differre, vt tradit ipsemet Doctor Angelicus. 2. 2. quæst. 79. art. 2. siquidem peccatum commissionis non tantum materialiter, sed etiam formaliter est aliquid positiuum, ex dictis cap. 1. peccatum autem omissionis est mera priuatio actus debiti, at ens positiuum, & priuatio distinguuntur specie, ergo, &c. Confirmatur, nam peccatum commissionis habet positiuam repugnantiam cum recta ratione, peccatum vero omissionis priuatiuam duntaxat, atque adeo distinctam specie, at specifica distinctio peccatorum sumi sumi solet, ex distincta specie repugnatia cum recta ratione, seu cum virtute.

Vnde collige 1. peccata commissionis, & omissionis specie distingui, quando opponuntur diuersis virtutibus, vt patet in homicidio, & omissione sacri, quorum illud repugnat iustitiæ, hæc religioni. 2. etiam distingui specie, quando eidem virtuti opponuntur, vt contingit in sacrilega Missæ celebratione, & omissio-

ne sacri, quæ religioni repugnant.

Quæri hic potest, an diuisio peccati in commissionem, & omissionem sit adæquata. Respondent aliqui negatiuè, quia putant voluntatem interdum conari ad ponendam volitionem malam, nec tamẽ eam ponere, talem autem conatum esse peccatum, nõ quidem commissionis, cùm non sit actus, nec omissionis, cum non repugnet præcepto affirmatiuo.

Verùm sententia opposita est communis, & tenenda, quia omne peccatum est præuaricatio legis: at duobus tantum modis quis legem transgreditur, vel quia facit quod lex prohibet, vel quia non facit, quod lex præcipit, sicque non potest peccare, nisi aut per omissionem, aut per commissionem. Neque admittendus est conatus aliquis in voluntate, qui non sit actus, quia cùm sit entitas realis, & vitalis ab ea elicita, nihil aliud esse potest quàm quidam illius actus. Vnde conari ad volendum, aut nolendum, idem est ac velle, aut nolle; seu producere volitionem, aut nolitionem; ac proinde repugnat, quòd voluntas conetur ad producendam volitionem, & non velit. An autem possit dari pura omissio, dictum est præcedenti capite.

SECTIO IV.

De diuisione in peccatum mortale & veniale.

CONCLVSIO I.

CElebris est diuisio peccati in mortale,& veniale.] De ea agit S. Thomas 1. 2. quæst. 88. cuius art. 1. docet, peccatum mortale, & veniale distingui, sicut irreparabile, & reparabile, peccatum enim dicitur mortale ad similitudinem morbi mortalis, quia ita vocatur, quia inducit defectum irreparabilem, per destitutionem principij vitalis. Sic ergo quia peccatum aliquod destituit principio vitæ spiritualis, quod consistit in ordine ad vltimum finem, talisque defectus reparari nequit per principia intrinseca, sicut neque error qui est circa prima principia, inde fit vt peccatum illud dicatur mortale;quasi irreparabile. Sunt autem alia peccata, quæ hrbent inordinationem circa ea quæ sũt ad finem,conseruato ordine ad vltimum finem: & hæc sunt reparabilia, adeóque venialia dicuntur.

Huc refertur, quod à Theologis dici ſolet, peccatum illud dici mortale, quod mortem infert animæ, id eſt quod eam priuat vita ſpirituali, quæ in gratia ſanctificante conſiſtit, eamque addicit pœnæ æternæ, quæ eſt mors ſecunda. Illud verò veniale appellari, cuius remiſſio facilè obtineri poteſt: quia non ſoluit amicitiam cum Deo, neque hominem, priuat illius gratia, ſed tantum feruentiorem talis amicitiæ vſum retardat.

Art. 2. docet 1. peccatum mortale, & veniale differre genere ex obiectis. Interdum enim voluntas fertur in aliquid, quod ſecundum ſe repugnat charitati, per quam homo ordinatur in vltimum finem; & tale peccatum habet ex obiecto, adeóque ex genere ſuo: quòd ſit mortale. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id, quod in ſe continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur charitati, ſicut verbum otioſum, riſus ſuperfluus, &c. & hæc peccata dicuntur venialia ex genere ſuo. Docet 2. quia actus morales recipiunt rationem boni, aut mali, non ſolùm ex obiecto, ſed etiam ex aliqua diſpoſitione agentis; contingere quandoque id quod eſt peccatum veniale ex genere, fieri mortale ex parte agentis, propter malam

illius intentionem, vt dum ordinat verbum otiosum, ad committendum adulterium; & vice versa, id quod est mortale ex genere suo, fieri veniale propter imperfectionem actus: quia non procedit ex sufficienti deliberatione, vt contingit in subitis motibus infidelitatis.

Art. 3. docet 1. peccatum veniale ex genere, non posse per se primò disponere perfectè & directè ad peccatum mortale ex genere, cùm differant specie. 2. peccatum veniale ex genere, posse indirectè disponere ad mortale ex genere; quia ex hoc quòd peccans venialiter, consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc, vt etiam voluntatem suam non subiiciat ordini vltimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Vt autem istam meliùs percipias, Nota 1. peccatum dici veniale tripliciter, nempe ex genere, ex subreptione, & ob paruitatē materiæ. 2. S. Doctorem meritò affirmare, veniale ex genere differre à mortali, quia scilicet habēt obiecta, distincta. 3. venialia ex subreptione, vel ex paruitate materiæ posse in specie conuenire cum mortali, propter idem obiectum; vt communiter admittitur in

motu indeliberato, & deliberato fornicationis; in furto paruæ, & magnæ quãtitatis &c. Quia quòd actus sit magis aut minùs deliberatus; quòd magna, aut parua quantitas sumatur, non est differentia essentialis, sed tantùm accidentalis secundum magis, & minùs. Nec refert quod peccatum mortale auertat ab vltimo fine, non autem veniale, cum quo in obiecto consentit; non enim inde oritur specifica distinctio inter hæc peccata, cum auersio illa non fundetur, nisi in excessu quoad deliberationem, aut quantitatem materiæ; adeóque non dicat malitiam specie distinctam, sed tantùm maiorem in eadem specie. 4. S. Doctorem hic solùm inquirere, an peccatum veniale ex genere suo disponat ad mortale, quia de aliis non potest aliqua esse difficultas, cum ad peccatum mortale comparentur sicut imperfectum, ad perfectum in eadem specie: quare consensus indeliberatus disponit ad deliberatum, & paruum furtum, ad magnum; sicut calor remissus, ad intensum. Et de iis peccatis maximè verificatur illud Eccli. 19. Qui spernit modica, paulatim deciderit.

CONCLVSIO II. Distinctio peccati mortalis, & venialis non est me-

rè extrinseca.) Explico. quando Catholici dicunt aliqua esse peccata mortalia, alia venialia, hoc duobus modis intelligi potest. 1. ita vt omnia peccata ex se, & natura sua sint mortalia, pœnamque æternam mereantur; dicantur tamen venialia extrinsecè, quia Deus ea non imputat, neque immittit pœnam quam merentur 2. ita vt non omnia peccata sint ex natura sua mortalia, sed quædam ex propria conditione habeant, vt sint peccata leuia, nec mereantur priuationem gratiæ; aut pœnam æternam. Priori modo recentiores hæretici, post Vvicleffum, volunt peccata quædam dici venialia. Nos cum Catholicis posteriori, vt satis colligi potest ex præcedenti conclusione & adhuc ad maiorem veritatis illustrationem.

Probatur, tum quia ex Scriptura dantur quædam peccata, quæ gratiam non expellunt, Prouerb. 20. Septies in die cadit iustus. 1. Ioann. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. Iacobi 3. In multis offendimus omnes: quæ omnia, ex communi Patrum sensu, intelliguntur de peccatis, quæ à iustis & amicis Dei, sine dispendio amicitiæ perpetrantur.

Nec dicas; hoc non oriri ex ipsa na-

tura peccati venialis ; ſed ex conditione perſonæ, ſeu quia illi à Deo non imputatur : nam præterquam quòd reſponſio hæc ſupponit, peccata non imputari prædeſtinatis, quod falſum eſſe conſtat exemplis Dauidis, Petri, Magdalenæ, &c. ea non poteſt accommodari aliatis teſtimoniis, quæ generalia ſunt, & agunt de peccato veniali ſecundum ſe, vt habet locum in omnibus hominibus, etiam iuſtis ſiue ſint prædeſtinati, ſiue non.

Tum quia authoritate Pij V. & Gregorij XIII. damnatus eſt inter alios pleroſque, iſte articulus, nullum eſt peccatum ex natura ſua veniale, ſed omne peccatum meretur pœnam æternam. Et in Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 11. docetur, in hac mortali vita quantumuis ſanctos, & iuſtos incidere in peccata venialia, nec propterea eſſe iuſtos. Et ſeſſ. 14. cap. 5. dicitur, nos teneri ad confitenda omnia peccata mortalia, aut venialia quibus à gratia Dei non excludimur, quamquàm rectè & vtiliter in confeſſione dicantur, ea citra culpam taceri, multiſque aliis remediis expiari poſſe.

Tum quia incredibile eſt, ſpectato vel ſolo lumine rationis, quòd verbi cauſa, verbum otioſum, aut furtum oboli, aut actus vindictæ, ſine plena deliberatione

elicitus, sit culpa adeò grauis, vt dissoluat amicitiam cum Deo, & peccantem pœnæ æternæ reum constituat. Ista enim spectata in se, leuia sunt, fiuntque adhuc leuiora, si attendatur ad humanam fragilitatem, quâ tantopere ad peccatum inclinamur, vt non possimus, cum ordinariis gratiæ auxiliis, omnia eiusmodi peccata cauere, ex dictis in Tract de Grat.

Nec refert 1. quòd Deus, qui est infinitus, iis offendatur, ea enim infinitas est intrinseca respectu peccati, adeóque non impedit quin cõmittantur peccata ex se leuia, quæque proinde pœnam æternam non mereantur. Eò vel maximè quia alioqui dicendum esset, plerosque de facto ob sola peccata venialia in æternum puniri; cùm dubium non sit, quin multi cum iis tantum moriantur, Deusque reddat vnicuique in alia vita, secundum opera sua.

Nec refert 2. quòd peccatum veniale pro nullo bono consequendo, aut malo vitando patrandum sit; hoc enim verùm est, sed inde non sequitur, malitiam illius esse infinitam: quia cùm ex se verè peccatum & illicitum sit, id sufficit vt non possit licitè committi, quacumque ex causa.

Dices 1. peccatum veniale est contra legem, vt ex eo constat, quia generatim omne peccatum est præuaricatio legis, è præcedenti capite; ac præterea quia dubitari non potest, quin peccatum veniale repugnet rectæ rationi, quæ est quædam in nobis impressio diuinæ legis. Respondeo hoc aliquo sensu verum esse, quamquàm simpliciter dici non solear, peccatum veniale esse contra legem Dei; quia per legem Dei intelliguntur communiter præcepta obligantia sub mortali, & quorum obseruatio necessaria est ad salutem, iuxta illud Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata. Quò fit vt malint Theologi dicere, peccatum veniale esse præter legem Dei, quàm contra illam; cùm homo propter venialia non damnetur, etsi ad tempus proprer illa à cœli ingressu retardetur. Sed quicquid sit de modo loquendi, quid vetat quin lege diuina prohibeantur peccata, alia grauia, alia leuia, singulisque imponatur pœna proportionata?

Dices 2. quædam sunt peccata grauia, etsi in materia leui versentur, nam primus parens peccauit mortaliter comedendo pomum. Hinc autem colligitur, omnia peccata ex se esse grauia & mortalia, ac proinde quòd interdum sint le-

uia & venialia, oriri ex misericordia Dei. Respondetur id non bene inde colligi, licèt enim materia aliqua per se spectata, sit leuis; propter adiunctas tamen circunstantias, potest fieri grauis, ita vt circa illam peccetur mortaliter. Vnde primus parens grauiter peccauit, comedendo de fructu vetito, quia peculiares causæ suberant, propter quas Deus strictam obedientiam ab eo, in re alioqui indifferenti, meritò postulabat.

Dices 3. quædam sunt mala, quia à Deo prohibita, ergo distinctio peccati mortalis à veniali, non ex rei natura, sed ex Dei voluntate petenda est. Non sequitur, quia etsi interdum aliquid non sit malum, nisi quia Deus id prohibet; posita tamen eiusmodi prohibitione, quòd operans contra illam peccet mortaliter, aut venialiter, id ex rei grauitate, aut leuitate, non autem ex Dei voluntate petendum est.

Dices 4. interdum à Patribus affirmari, quòd peccata venialia parua sint, id ex Dei misericordia oriri. Respondeo sensum non esse, ex misericordia Dei oriri, quòd peccata venialia in se parua sint, sed quòd parum nobis noceant, quia Deus facit vt ea non negligamus, &

consequenter vt caueamus mortalia, ad quæ neglecta disponerent.

SECTIO VLTIMA.

An veniale possit fieri mortale.

CONCLVSIO VNICA.

PEccatum veniale aliquo sensu potest fieri mortale.) De hoc agit S. Doctor art. 4. quæstionis citatæ vbi ait, peccatum veniale, fieri mortale, posse tripliciter intelligi. 1. vt idem actus numero sit iam peccatum veniale, & posteà mortale. 2. vt quod est veniale ex genere, fiat mortale. 3. vt multa peccata venialia constituant vnum mortale. Ait ergo peccatum veniale non posse fieri mortale primo modo, quia ad hoc requiritur mutatio voluntatis, adeóque actus distinctus. Posse tamen secundò, inquantum finis constituitur in peccato veniali, vel veniale refertur ad mortale, tanquam ad finem: posse etiam tertio, si sensus sit, plura peccata venialia facere vnum mortale dispositiuè, vt patet ex dictis: non autem ita vt ex pluribus pecca-

tis venialibus integratur vnum mortale; cùm nequidem omnia totius mundi peccata venialia, vni peccato mortali æquiualeant, eò quòd peccatum mortale meretur pœnam æternam sensus, & damni, non autem veniale.

Nota 1. etsi communiter peccatum veniale non transeat in mortale, sine nouo actu voluntatis, sicque sit intelligendum primum âssertum S. Doctoris, non tamen repugnare, eundem specie, & numero actum modo esse peccatum veniale, modo mortale. Hoc patet 1. in actibus externis, potest enim eadem visio manens inuariata, initio fieri ob finem venialiter malum, & posteà continuari ob finem mortaliter malum. 2. idem ostenditur in actibus internis voluntatis, nam potest voluntas versari circa obiectum malum, modo cum imperfecta intellectus aduertentia, quæ sufficiat tantum ad veniale, modo cum plena deliberatione, quæ ad mortale sufficiat.

Nota 2. quãdo ait S. Thomas in secunda assertione, veniale fieri mortale, quãdo finis vltimus in eo constituitur, non esse sensum; peccatum esse mortale, diligere magis intensiuè obiectum peccati venialis, quàm Deum, sed illud diligere magis appretiatiuè, quàm Deum: quod

dupliciter contingere poteſt, 1. explicitè, ita vt quis velit actu formali, & expreſſo ſuam fœlicitatem in eiuſmodi obiecto conſtituere. 2. implicitè, ita ſcilicet vt propter illud paratus ſit peccatum mortale committere.

Nota 3. duobus illis modis, quibus ait S. Doctor in eadem ſecunda aſſertione, veniale fieri mortale, poſſe adiungi alios, quorum 1. ſumitur ex conſcientia erronea; nam proferendo verbum otioſum peccat mortaliter, ſi putans eſſe peccatum mortale, ab eo non abſtines. 2. ex contemptu, ille enim peccat mortaliter, qui committit peccatum ex ſe veniale, quia ſuperiorem, illiuſque ſtatuta abſolutè cõtemnit. 3. ex proximo periculo labendi in peccatum mortale, cùm enim tenearis cauere peccatum mortale, teneris etiam eodẽ præcepto vitare proximum illius periculum, adeóque mortaliter peccas, ſi committis peccatum aliàs veniale, quod tibi ſit proxima occaſio labendi in mortale. Imò actus aliàs ex natura ſua indifferens, in tali occaſione tranſit in peccatum mortale, vt ſi experiaris te facilè in prauum conſenſum induci ex eo quòd fœminam alloquaris, aut eam aſpicias. 4. ſumatur ex ſcandalo inde orto, non enim tantùm peccat

mortaliter, qui venialiter peccando, sed etiam qui aliquid ex se indifferens operando, est aliis causa ruinæ, vt latiùs dicetur, vbi de charitate.

Nota 4. contra id quod asserit S. Thomas tertio loco, multa venialia non posse constituere vnum mortale, obiici posse difficultatem illam vulgarem, de furtis leuioribus, quæ tantopere possunt multiplicari, vt perueniant tandem ad peccatum mortale. Verùm respondetur, si furta illa leuia non sint inter se connexa, per affectum peccantis, ad ea se aut formaliter, aut virtualiter extendentem, ex iis non consurgere vnum peccatum mortale furti; quamquàm posteà peccatum sit mortale, non restituere rem tot furtis leuibus ablatam, quia materia est grauis, vt supponitur. Si autem furta leuia per affectum operantis inter se colligantur, sic committitur peccatum mortale; non quòd hoc consurgat ex multitudine furtorum venialium, sed quia affectus ille fertur in obiectum graue, quod ad peccatum mortale sufficit. Quod verò contra eandem assertionem affertur ex Augustino, cùm ait, plura minuta dum negliguntur, occidere, intelligendum est dispositiuè, quia ad peccatum mortale disponunt, vt ait S. Doctor ad 1.

Nota 5. ex art. 6. peccatum mortale non fieri veniale per hoc, quod ei addatur aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis; non enim diminuitur peccatum fornicantis, quia dicit verbum otiosum, sed magis aggrauatur propter deformitatem adiunctam. Posse tamen id quod est ex genere mortale, fieri veniale propter imperfectionem actus: quia non est perfectè mortalis, defectu sufficientis deliberationis.

CAPVT VII.

De connexione peccatorum & paritate

CONCLVSIO I.

PEccata omnia non sunt connexa inter se.) Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 73. art. 1. quod probat, tum quia quædam vitia sunt sibi inuicem contraria, vt auaritia, & prodigalitas; at contraria non possunt simul inesse eidem. Tum quia non est maior connexio inter peccata, quàm inter eorum obiecta; at hæc sunt diuersa bona appetibilia, quæ inter se connexionem non habent. Confirmatur,

nam cùm homo bene operans recedat à multitudine,& ad vnitatem tendat,adeóque virtutes connexionem aliquam inter se habeant; peccator è contra ideò peccat, quia recedit ab vnitate, tenditque ad multitudinem, vnde fit vt peccata inter se connexa non sint.

Hæc autem ita intellige, vt non sit necesse eum qui committit vnum peccatum, patrare omnia reliqua. Cum quo tamen stat, vt sæpe vnum peccatum inseparabiliter sit connexum cum quodam alio,vt intemperantia cum iniustitia, in adulterio. Item vt ex vno peccato, tanquam ex radice oriantur alia, verbi causa,ex ebrietate,impudicitia; eoque sensu Patres interdum dicant, peccata inter se connexa esse.

Verùm contra prædicta obiicitur illud Iacobi 2. Quicumque totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus. Respondeo locum illum nobis fauere, quatenus supponit hominem posse offendere in vno, etsi non offendat in aliis,quod posteà clariùs docetur his verbis. Quod si non mœchaberis, occides autem, factus es transgressor legis. Quare cùm offendens in vno dicitur omnium reus, ideò dicetur ex S. Doctore respons. ad 1. quia in-

currit pœnæ reatum, ex eo quòd contemnit Deum, ex cuius contemptu prouenit omnium peccatorum reatus: vel quia facit contra charitatem, à qua tota lex pendet: vel quia non minùs amittit gratiam, & ius ad gloriam, quàm si totam legem violasset. Vel denique quia cùm singula præcepta sint partes totius legis, qui violat vnum, censetur peccare in totam legem; eo modo quo censetur totum hominem lædere, qui eum in vna corporis parte lædit.

CONCLVSIO II. Peccata omnia non sunt paria.) Ita S. Doctor art 2. contra Stoicos, eosque sequutum Iouinianum, qui inter omnia peccata æqualitatem constituebant. Probatur autem 1. ex Scriptura Matth. 5. Omnis qui irascitur fratri suo reus erit iudicio; qui autē dixerit fratri suo racha, reus erit concilio: quiautē dixerit fatuè, reus erit gehennæ ignis. Vbi manifestè cōtinētur tres gradus peccati, quorū secundus est grauior primo, & tertius vtroque. Vnde etiā longè grauior pœna ei respondet. Idem sumitur ex Ioann. 19. nam quamuis Pilatus grauiter peccauerit, Christum tradendo, minùs tamen peccauit quàm Iudas, dicente Christo, propterea qui me tradidit tibi, maius peccatum habet. Et de

hoc non potest esse difficultas inter Catholicos, cùm sit ex fide certissimum.

Probatur 2. nam cùm malitia peccati petatur maximè ab obiecto illius, quo magis, aut minùs obiectum aliquod repugnat regulæ rectæ rationis, eo magis aut minùs grauè censetur peccatum, quod circa eiusmodi obiectum versatur. Vndè cùm in lumine ipso naturæ euidens sit, obiecta peccatorum se mutuò excedere, quantùm ad positiuam repugnantiam cum recta ratione, hinc manifestè sequitur, non omnia peccata esse paria, sed aliis alia quod malitiam longè grauiora, Confirmatur, nam aliàs dicendum esset, verbum otiosum, mendacium iocosum, risum immoderatum, aliaque id genus esse peccata æquè grauia, ac homicidium, adulterium, infidelitatem, odium Dei, aliaque eiusmodi crimina, quod certè à viro cordato affirmari nullo modo potest.

Dices 1. peccatum consistit formaliter in priuatione, at non datur vna priuatio maior alia. Respondeo hoc argumentum non pugnare contra nos, qui existimamus peccati formale esse aliquid positiuum, vt patet ex cap. 2.

Dices 2. peccare seu transgredi præ-

ceptum, perinde est ac, ter minum linea præfixum transilire; hoc autem non habet magis, & minùs. Respondeo, etsi mathematicé loquendo, esse extra lineã consistat in indiuisibili, moraliter tamen id habet magis & minùs: si enim sub peccato prohibitum esset, non transilire lineam, ille censeretur esse magis extra lineam, adeóque grauiùs contra præceptum peccare, quia vltra illam longiùs procederet.

Dies 3. post iudicium erunt tantum duo hominum ordines, nempè bonorum, & malorum: ergo mali distinguentur tantum à bonis, non autem inter se. Non sequitur, sicut enim varij erunt bonorum gradus, ita & malorum.

CAPVT. VIII.

Vnde desumatur peccati grauitas.

CONCLVSIO I.

GRauitas peccatorum sumitur maximè ab obiecto.) Probatur ex art. 3. tum quia inde maximè sumitur grauitas peccatorum, vnde sumitur essentialis eo-

rũ species; at hæc ex obiectis sumitur, ex dictis, tum quia cũ ratio ordinet omnia in agibilibus, ex fine, eo grauiùs peccatum est, quo ex altiori fine procedit in factibus humanis: at obiecta actuum sunt fines eorum, quare diuersa grauitas peccatorum attenditur, penes diuersitatem obiectorum. Vnde quia res exteriores ordinantur ad hominem, vt ad finem, & homo ad Deum, hinc homicidium est peccatum grauius furto, & blasphemia est peccatum grauius homicidio; quia furtum respicit res externas, homicidium ipsam substantiam hominis, blasphemia verò directè contra Deum committitur.

Nota 1. magnitudinem seu grauitatem peccati non tantum sumi ab obiecto, sed etiam à circunstantiis, quod dupliciter fieri potest. 1. vt circunstantiæ addant actui speciem malitiæ, distinctam ab ea quæ sumitur ex obiecto. 2. ita vt non addant nouam speciem malitiæ, sed præexistentem accidentaliter tantum augeant. Vnde triplex quantitas seu grauitas in peccato distingui potest, quarum prima dicatur essentiæ, secunda multitudinis, & tertia intensionis.

Nota 2 fieri posse vt vnum peccatum sit valde graue, ratione obiecti in quo

fertur, & vice versa valde leue, ratione circunstantiarum, quæ illud comitantur. Vnde si conferatur cum alio peccato, contingere poterit illud esse eo grauius, quantum ad malitiam ab obiecto sumptam, & minus graue, per ordinem ad circunstantias Hoc patet exemplo, nam homicidium est grauius furto, ratione obiecti, at tanta pecuniæ quantitas surripi potest, & aliunde malitia homicidij variis de causis tantopere deprimi, vt furtum accidentaliter grauius sit homicidio.

Nota 3. etsi peccatum inferioris speciei non possit ascendere ad speciem altioris ordinis, non tamen repugnare quod peccati inferioris grauitas tantopere augeatur quoad accidentia, vt censeatur peccatum simpliciter grauius alio peccato substantialiter, seu quoad obiectum grauiori; quia nimirum in morali æstimatione, non tantum habetur ratio grauitatis, quæ in peccato reperitur ratione obiecti, sed etiam illius quæ oritur ex circustantiis Vnde si tota hæc malitia simul sumatur, nil vetat quin ea sit maior, malitia alterius peccati ex obiecto grauioris, maioremque pœnam mereatur.

CONCLVSIO II Aliquo sen-

ſu dici poteſt, grauitatem peccatorum ſumendam eſſe, penes dignitatem virtutum quibus opponuntur.) Ita ſumitur ex art. 4. vbi S. Thomas duo dicit, 1. ſi agamus de oppoſitione directa, & per ſe, hoc modo maiori virtuti opponi grauius peccatum; cum enim virtus, & peccatum ex obiecto ſpeciem ſortiãtur, ſicut ex parte obiecti attenditur maior grauitas peccati, ita & maior dignitas virtutis, 2. ſi agatur de oppoſitione virtutis ad peccatum, ſecundum extenſionem quandam virtutis cohibentis peccatum, ſic quanto aliqua virtus eſt maior, tanto etiam minora peccata cohibet: ſicut ſanitas quanto fuerit maior, tanto etiam minores diſcrepantias excludit; & hoc modo maiori virtuti minus peccatum opponitur, ratione effectus.

Ex quo intelligis, concluſionem iſtius articuli coincidere cum præcedenti, nam ſi peccatum ſumit grauitatem ſuam ex obiecto, vt ibi dictum eſt, conſequens eſt illud eandem etiam ſumere ex præſtantia virtutis oppoſitæ; quia quò præſtantior eſt virtus, eò melius eſt obiectum illius, adeóque eo peius peccatum, quod fertur in obiectum planè oppoſitũ.

Dices 1. Prædicta non ſatis cohærere cum iis, quæ habet S. Doctor infrà quæſt.

84. art. 4. ad 4. cum ait, non oportere quòd principalia vitio opponantur præcipuis virtutibus. Respondeo S. Thomam ibi loqui de vitiis capitalibus, quæ dicuntur principalia non quòd sint aliis omnibus grauiora, hoc enim falsum est, cum pleraque ex illis non sint ex genere suo mortalia, & dubitari non possit quin odium Dei, infidelitas, blasphemia, &c. sint peccata longè grauiora iis quæ capitalia dicuntur: vocantur ergo principalia, quia pleraque peccata ex iis originē ducunt, seu quia ad illa disponunt.

Dices 2. S. Doctorem clarius repugnare prædictæ conclusioni 2. 2. quæst. 142. art. 3. cum ait, intemperantiam esse maius peccatum, quàm timiditatem: perspicuum quippe est fortitudinem, cui repugnat timiditas, esse virtutem præstantiorem temperantia, cui intemperantia aduersatur Respondeo S. Thomam neque sibi esse contrarium, neque nobis repugnare: quia quando hoc loco docet, peccatum eò esse grauius, quò præstantiori virtuti repugnat, id intelligendum est per se loquendo, & cæteris paribus, vt ex præcedenti conclusione colligi potest. Quod non impedit, quin aliunde ex uariis circunstantiis oppositum contingere possit, vt in exemplo allato; intem-

perantia enim est grauius peccatum, quàm timiditas, tum ex parte materiæ seu obiecti mouentis; nam ad vitanda mortis pericula, inducit necessitas conseruandæ vitæ, ad delectationes autem mouet appetitus, non ita ad vitæ conseruationem necessarius: tum ex parte agentis, quia timiditas est minùs voluntaria, quàm intemperantia, eique difficiliùs remedium adhiberi potest, vt explicat S. Doctor articulo illo 3.

Dices 3. fornicatio est maius peccatum, quàm furtum, & tamen temperantia, cui repugnat fornicatio, est virtus minùs præstans, quàm iustitia, cui furtum aduersatur. Respondeo cætera non esse hîc paria, nam per fornicationem non solum homo peccat in corpus suum sed etiam facit iniuriam proli, quia eius impeditur aut generatio, aut legitima institutio: quare ex eo capite fornicatio est peccatum grauius furto, vt notat S. Thomas 2. 2. quæst. 154. art. 3.

CONCLVSIO III. Peccata carnalia sunt minoris culpæ, quàm spiritualia.) Hæc sumitur ex articulo 5. & intelligi debet iuxta ante dicta, vt scilicet peccata carnalia per se loquendo, & spectato proprio genere sint leuiora peccatis spiritualibus. Probatur, tum quia

per peccata ſpiritualia peccatur in Deum, & proximum, qui magis diligi debent, ſecundum ordinem charitatis; quàm proprium corpus in quod per peccata carnalia peccatur: tum quia peccata carnalia vehementius habent impulſiuum, nempè ipſam concupiſcentiam carnis nobis innotam.

Dixi, ſpectato proprio genere, & cæteris paribus, nam cum hoc ſtat, vt interdum propter ſpeciales differentias, aut occurrentes circunſtantias, peccata carnalia ſint grauiora ſpiritualibus, verbi cauſa, fornicatio vel ebrietas, leui complacentia ſui ipſius, &c. Quemadmodum homo ratione ſuæ differentiæ, eſt longè perfectior cœlo, eſto cœlum vtpotè incorruptibile, ſit in genere nobiliori.

Notat autem S. Thomas in reſponſ. ad 3. ex Gregorio peccata carnalia, etſi ſint minoris culpæ, eſſe tamen maioris infamiæ; quia verſantur circa illas delectationes, quæ ſunt nobis communes cum brutis, adeòque per illa homo quodammodo brutalis redditur. Vnde etiam aduerti ex Ariſtotele, magis turpem eſſe iram, quàm concupiſcentiam; quia in hac minùs viget ratio, quàm in illa.

CONCLVSIO IV. Attenditur

etiam grauitas peccati secundum causam illius.) Hæc ita declaratur art. 6. vt in primis quò maior fuerit causa ex parte voluntatis, id est, quò quis maiori conatu siue intensiuè, siue extensiuè peccauerit, eò maius sit peccatum. Deinde vt eò etiam grauius sit peccatum, quò peior est finis, quò voluntas mouetur ad peccandum. Tertiò vt causæ extrinsecæ inclinantes voluntatem ad peccandum, præter naturam ipsius voluntatis, quæ nata est ex se ipsa liberè moueri, secundum iudicium rationis, quales sunt quæ minuunt iudicium rationis, vt ignorantia, aut libertatem, vt infirmitas, violentia, metus, & similia; tales inquam causæ minuant peccatum, sicut minuunt voluntarium.

Circa secundam conclusionem S. Thomæ. Nota 1 in actibus nostris duplicem esse finem, alium proximum, seu ipsius operis, alium remotum, qui ab operante intenditur: non esse autem dubium, quin peccatum sumat grauitatem à priori fine, cum ille sit proprium obiectum à quo actus speciem sumit; ac proinde totam difficultatem versari circa finem operantis.

Nota 2. peccatum posse operari ex bono, vel ex malo fine, certumque esse,

peccatum perpetratum ex malo fine, esse grauius quàm si fieret ex bono; vt patet exemplo fornicationis quæ non habet tantam malitiam, si committatur ex intentione succurrendi alicuius inopiæ, ex illius pretio, quàm si ex sola voluptatis intentione perpetretur.

Nota 3. peccari posse ex malo fine dupliciter 1. ita vt malus finis non addat speciem mali, distinctam ab ea quæ sumitur ab obiecto, vt cùm quis vult furari, propter ipsum furtum. 2. ita vt malus finis nouam speciem addat, sicut dum quis vult furari, vt adulteretur: & in priori casu furtum esse grauius in ratione furti, quàm in posteriori, cum magis sit voluntarium; quamquàm vice versa, in posteriori furtum absolutè sit peccatum grauius, quia præter propriam deformitatem, participat malitiam adulterij.

Nota 4. si fiat comparatio inter duos fines extrinsecos, qui nouam speciem malitiæ addant, eò peccatum esse grauius quò ex peiori fine perpetratur, & consequenter eum grauius peccare, qui furatur ut occidat, quàm si furetur ad fornicandum; siquidem occidere peius est quàm fornicari.

CONCLVSIO V. Grauitas peccati ſumitur etiam à circunſtantijs.) Quod iuxta S. Doctorem art. 7. tripliciter fieri poteſt 1. ita vt interdùm circunſtantia transferat peccatum ad aliud genus, ſeu ad aliam ſpeciem peccati, vt dum quis accedit ad vxorem alterius. 2. ita vt non mutet quidem ſpeciem peccati, ſed illius aggrauet multiplicando rationem peccati intra eandem ſpeciem, ſicut dum prodigus dat quando non debet, & cui non debet. 3. ita vt circunſtantia aggrauet, non ex ſe præcisè, ſed augendo deformitatem prouenientem ex alia circunſtantia, vt ſi quis furando multum accipiat.

Nota 1. quòd diximus, circunſtantiam interdum mutare ſpeciem, id non debere ita intelligi vt circunſtantia adueniens contrahat malitiam actus ſumptam ab obiecto, ad conſtituendam nouam ſpeciem; ſed ita vt actus retineat ſpeciem malitiæ, quam habet ex ordine ad obiectum, & altera malitiæ ſpecies ei ſuperaddatur, ex circuſtantia de nouo adueniente.

Nota 2. id verum eſſe, non tantum quando circunſtantia habet rationem finis, vt dum quis mentitur, animo pertrahendi ad fornicationem; ſed etiam

quando circunſtantia non ſe habet vt finis, vt dum quis accedit ad vxorem alterius, tantum vt fruatur delectatione tali peccato coniunctam. Vnde ſicut in primo actu ſunt duæ malitiæ ſpecie diſtinctæ. altera mendacij, altera fornicationis; ita in ſecundo ſunt duæ etiam malitiæ ſpecie diſtinctæ, alia fornicationis, alia iniuſtitiæ.

Nota 3. circunſtantiam interdum non modo nouam addere ſpeciem malitiæ, ſed etiam præcedentem, quæ ſumitur ex obiecto, augere intra illius ſpeciem: vt enim ait S. Thomas 2.2. quæſt.154. art. 6. ad 3. peccatum luxuriæ fit deformius ex peccato iniuſtitiæ; quia videtur concupiſcentia eſſe inordinatior, quæ à delectabili non abſtinet, ut iniuriam vitet. Vnde etſi adulterium, quatenus eſt contra temperantiam, non diſtinguatur ſpecie à ſimplici fornicatione, eſt tamen peccatum ea grauius, etiam in illa ſpecie.

ONCLVSIO VI. Grauitas peccati aliquando augetur, ex nocumento quod inde ſequitur, aliàs non.] Declatur ex art. 8. Nocumentum ortum ex peccato vel eſt præuiſum, & intentum; vel nec eſt præuiſum, nec intentum; vel eſt præuiſum, non tamen intentum. Ita-

que si nocumentum præuisum est, & intentum, dubium non est, quin peccati malitia ex eo augeatur; vt dum fur, vel homicida aliquid operatur, ad nocendũ alteri; quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati.

Si verò nocumentum nec præuisum est, nec intentum, sic non auget peccati malitiam, cum non sit voluntarium, ex S. Doctore, nisi nocumentum sequatur per se ex actu peccati: si enim ita sequitur, ait peccatum directè ex eo aggrauari, etsi nec præuisum, nec intentum sit. Qua ratione docet, scandalum plurimorum ex fornicatione publica, illius malitiam augere; quia quæcunque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Quando tamen nocumentum, nec præuisum nec intentum, non nisi per accidens oritur ex peccato, putat peccatum ex eo non aggrauari directè, licèt propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possunt, imputentur homini ad pœnam mala quæ eueniunt, præter eius intentionem, si dabat operam rei illicitæ.

Dices, durum videri nocumentum aliquod imputari ad culpam, eo ipso quòd sequitur per se ex actu peccati, cum possit

qui peccat, illud inuincibiliter ignorare. Respondetur, talem ignorantiam hîc nõ habere locum, saltem vt plurimum, quia quæ per se ex peccato sequuntur, satis in eo præuideri possunt. Si tamen oppositum aliquando contingeret, peccatum non aggrauaretur, ob nocumentum inuincibiliter ignoratum.

Tandem si nocumentum sit quidem præuisum, at non intentum, tunc docet S. Thomas per illud aggrauari peccatum indirectè inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit, quòd aliquis non prætermittat facere damnum sibi, vel alij quod simpliciter non vellet. Exemplum affert de eo qui transiens per agrum, vt compendiosiùs vadat ad fornicandũ, scienter nocumentum infert his, quæ sunt seminata in agro, licèt non animo nocendi.

Vt ista meliùs percipias, Nota 1. illud esse discrimen inter nocumentum, quod per se oritur ex actu malo, & nocumentum quod per accidens ex eo procedit, quòd primùm nocumentum imputatur ad culpam, etsi actu præuisum non sit, quia in sua causa præuideri potuit. Secundùm verò debet aliquo modo actu præuideri, seu præcogitari; quia aliàs nullo modo esset præuisum, adeó-

que nec voluntarium, vel imputabile; cum moraliter loquendo, effectus ex aliqua causa omnino per accidens sequutus, præuideri non possit.

Nota 2. vt prædictum impedimentum imputetur, debere esse aliquo modo intentum, quia aliàs non esset voluntariũ: sufficit tamen quòd implicitè, & virtualiter sit volitum, vt patet in conculcatione segetum, quæ fornicario imputatur, etsi expressè & formaliter ab eo tale damnum intentum non sit. Vnde quando S. Doctor ait, nocumentum eiusmodi præuisum imputari, etsi intentum non sit, non est sensus, imputari, quamuis nullo modo intentum sit sed quamuis formaliter, & expressè intentum non sit.

Nota 3. vt prædictum impedimentum tibi sit implicitè, seu indirectè voluntarium, requiri vt possis & tenearis illud vitare; aliàs enim non dicetur à te volitum, sed permissum duntaxat. Quo fit vt mercatores non peccent, etsi præuideant emptores, mercibus quas vendunt, malè vsuros. Nec qui in necessitate petunt mutuum ab vsurario, etsi sciant non mutuaturum sine vsura; quia non tenentur cum graui suo incommodo, cauere damnum proximi per accidens inde sequutum.

CONCLVSIO VII. Peccati grauitas augetur, ex circunſtantia perſonæ quæ offenditur.) Quia vt ait S. Thomas art. 9. peccatum augetur ex parte obiecti, at perſona in quam peccatur, eſt quodammodo obiectum peccati. Et quia eò grauius eſt peccatum, quò obiectum eius eſt principalior finis, & fines principales humanorum actuum ſunt Deus, ipſe homo peccans, & proximus, quia quicquid facimus propter aliquid horum facimus; hinc colligit S. Doctor ex parte horum trium conſiderari poſſe maiorem, vel minorem grauitatem in peccato, ſecundum conditionē perſonæ in quam peccatur.

Primò quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo coniungitur, quanto eſt virtuoſior, vel Deo ſacratior. Vnde eò peccatum eſt grauius, quo peccatur in perſonam Deo magis coniunctam, vel ratione virtutis, vel ratione officij. Ex parte etiam ſui ipſius, tanto aliquis grauiùs peccat, quanto magis in perſonam coniunctam, ſeu naturali neceſſitudine, ſeu beneficiis peccauerit. Ex parte verò proximi, tanto grauius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Vnde peccatum in Regem, aliamue perſonam publicā, quæ gerit perſonam totius mul-

titudinis, est grauius peccato, contra vnam personam priuatam commisso.

Nota 1. quando dicitur peccatum esse grauius, quò persona est dignior, id debere intelligi cæteris paribus. Nam quãuis iustus dignior, sit peccatore, grauius tamen peccatum est occidere peccatorem, quàm iustum; quia circunstantia damnationis æternæ, quam peccator incurrit, præponderat dignitati quàm iustus habet ex gratia. Et similiter grauius peccatum est offendere patrem, quàm aliam personam sanctiorem, quia coniunctio naturalis, quam filius habet cum patre, & obligatio inde orta eum honorandi, præponderat.

Nota 2. debere etiam fieri comparationem inter peccata eiusdem rationis, vt verbi causa, grauius peccatum sit occidere sanctiorem, quàm minùs sanctum: si enim fiat comparatio inter peccata diuersæ speciei, contingere poterit id quo dignior persona læditur, esse minùs graue eo, quòd in personam minùs dignam patratur, verbi causa, minùs peccatum est furari bona nobilis, quàm plebeium occidere.

Nota 3. interdum eandem illam conditionem personæ, quæ minuit vnum peccatum; aggrauare aliud, vt patet,

nam contemptus dignioris personæ est grauior, eiusdem vero adulatio, leuior. Item peior est fornicatio cum consanguineis, at prodigalitas erga eosdem, non adeo grauis est, ac si bona profunderentur in extraneos.

Nota 4. ex dictis in Theologia sacramentali cap.29. conclusione 7. quod etsi non sit necesse, declarare in confessione circunstantiam parum aggrauantem, ex parte personæ, qualis in furto plerumque contingit; oportet tamẽ eam deligere, quæ notabiliter aggrauati in eadem specie, vt si superiorẽ contumelia affecisti; & à fortiori, eã quæ mutat speciem; vt si quem occidisti, erat Sacerdos: non enim sufficit dicere, te occidisse hominem, eo quòd in occisione Sacerdotis, sacrilegium cum homicidio coniunctum est.

CONCLVSIO VIII. Dignitas personæ peccantis aliàs peccatum minuit, aliàs aggrauat.) Hanc ita declarat S. Doctor art. 10. Duplex est peccatum, aliud ex subreptione proueniens, propter infirmitatem naturæ humanæ; & tale peccatum minùs imputatur ei, qui est maior in virtute, eo quòd minùs negligit huiusmodi peccata reprimere; quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia verò sunt peccata

ex deliberatione procedentia, & hæc tanto magis alicui imputantur, quanto maior est, tum quia faciliùs ea cauere potest, tum propter maiorem ingratitudinem, tum propter specialem repugnãtiam peccati, cum dignitate illius, vt si Sacerdos, qui castitatem vouit, fornicetur; tum ratione scandali inde orti.

Nota 1. dubitari posse, quomodo iam dicta consentiant cum iis, quæ tradit S. Doctor 2.2.quæst.186. art. 10. Ibi enim docet 1. peccatum Religiosi esse grauius, peccato sæcularium, tum si sit contra vota, tum si ex contemptu peccet, tum denique ratione scandali. Docet 2. si Religiosus ex ignorantia, vel infirmitate peccet, illius peccatum esse leuius peccato secularis; tum propter intentionem quam habet erectam ad Deum, quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur; tum etiam quia iuuatur à sociis ad resurgendum.

Difficultas autem in hoc consistit, quòd priori loco S. Thomas ait, circunstantiam personæ minuere peccata, quæ propter infirmitatem humanæ naturæ, proueniunt ex subreptione; contrà verò augere ea, quæ ex deliberatione oriuntur. Vnde videtur colligi, in Religiosis excusari tantum venialia, mortalia autem

aggrauari: at in posteriori loco apertè intendit, peccata etiam mortalia Religiosi, quæ non sunt contra vota, aut ex contemptu, vel cum scandalo, ob circunstantiam personæ, esse leuiora.

Vera responsio est, priori loco agi de peccatis mortalibus, eaque vocari ex subreptione, quæ fiunt, ex infirmitate, non autem ex contemptu, & deliberata malitia: ea verò quæ procedunt ex contemptu, aut malitia, vocari peccata ex deliberatione; hæcque ex circunstantia personæ augeri, non illa, vt in posteriori loco dicitur.

Nota 2. circunstantiam personæ peccantis in eo conuenire, cum circunstantia personæ in quam peccatur, quod sicut hæc, ita & illa immutat interdum peccati speciem, vt dum Religiosus contra votum castitatis peccat: hoc enim peccatum non modo est in specie luxuriæ sed etiam in specie sacrilegij conueniunt etiam, quòd neutra facit vt peccatum veniale transeat in mortale; non enim est mortale peccatum furari obolum, etsi tam ille qui furatur, quàm qui damnum sustinet, sint in aliqua dignitate constituti.

CAPVT IX.

De subiecto peccatorum.

SECTIO I.

An sit in voluntate.

CONCLVSIO I.

VOluntas est subiectum peccati.) Ita S. Thomas 1. 2. quæst 74. art. 1. quod probat, quia omnes actus morales siue sint actus virtutum, siue pectorum, sunt manentes in agente. Vnde oportet quòd proprium subiectum actus peccati, sit potentia quæ est principium actus: at voluntas est principium peccatorum, aliorumque actuum moralium; cum proprium eiusmodi actuum sit, vt sint voluntarij, ac proinde peccatum est in voluntate, sicut in subiecto. Quod autem in hac ratione supponitur, omnes actus morales esse immanétes, inde breuiter suadetur, quia per illos homo denominatur intrinsecè, & formaliter bo-

nus, aut malus.

Ex quo potest colligi, generatim omne peccatum esse in voluntate, tanquam in subiecto. Nam cum omne peccatum procedat à voluntate, sitque actus moralis, si de ratione talis actus est, vt maneat in principio à quo procedit, consequens est omne peccatum esse in voluntate, tanquam in subiecto.

Verùm contra hoc est iam difficultas, quia S. Doctor art. 2. docet, non solùm voluntatem esse posse subiectum peccati, sed etiam omnes illas potentias, quæ possunt moueri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem; quod probat, quia omne principium voluntarii actus est subiectum peccati, actus autem voluntarij dicuntur non solum illi qui eliciuntur à voluntate, sed etiam ii qui à voluntate imperantur.

Ad horum conciliationem, Nota, duplicem considerari posse malitiam in actibus præd ctis, aliam obiectiuam, per quam constituuntur obiecta volitionis prauæ, aliam formalem, per quam possunt denominari formaliter mali, & habere rationem peccati. Circa quam distinctionem.

Dicendum 1. malitiam obiectiuam competere per se, & independenter ab

actu voluntatis, iis actibus qui procedunt à potentiis voluntati subordinatis: non enim furtum, verbi causa, est malum, quia procedit ab actu malo voluntatis, sed potiùs ipse actus voluntatis est malus, & legi diuinæ repugnans.

Dicendum 2. si agatur de malitia formali, qua eliquid denominatur peccatũ, actus prædictos non esse malos per se, & independenter ab actu voluntatis, quia eo modo spectati non sunt liberi. Nec refert, quòd sint ex se deformes rectæ rationi, hoc enim verum est de deformitate in ratione obiecti non deformitate in ratione actus formaliter mali, & demeritorij; quia deest libertas.

Dicendum 3. si idem actus spectentur, vt sunt coniuncti cum voluntate, & ab ea imperantur, sic eos esse formaliter malos, cùm habeant libertatem, aliasque conditiones ad peccatum necessarias. Quod tamen ita intellige, vt quia actus illi non sunt liberi; nisi per denominationem extrinsecam ab actu libero voluntatis, non etiam sint formaliter mali intrinsecè, sed tantum extrinsecè per denominationem ab actu malo voluntatis, ex cuius imperio fiunt.

Iam his positis, facilè est conciliare loca prædicta, Nam quando S. Thomas

art. 1.

art. 1. docet, omnia peccata esse subiectiuè in voluntate, agit de peccatis, vt sunt formaliter & intrinsecè peccata; quando autem art. 2. ait, peccata esse etiam in aliis potentiis, distinctis à voluntate, loquitur de peccatis, secundum malitiam obiectiuam, aut formalem extrinsecam spectatis.

SECTIO II.

An sit in Appetitu sensitiuo.

CONCLVSIO I.

IN sensualitate potest esse peccatum. Probatur ex art. 3. quia peccatum potest inueniri in qualibet potentia, cuius actus potest esse voluntarius, & inordinatus; atqui actus sensualitatis, seu appetitus sensitiui potest esse voluntarius, ex motione voluntatis. Quare si illius actus aliunde sit inordinatus, puta quia fertur in illicita, id sufficiet ad peccatũ.

Circa hanc conclusionem dubium occurrit, an sensualitas, seu appetitus sensitiuus secundum se, sit capax peccati. Responsio communis est negatiua, contra

Caietanum qui docet, in appetitu eo modo ſpectato, poſſe reperiri peccatum veniale, licèt non mortale. Ratio noſtra eſt, tum quia nihil frequentius apud Patres reperitur, quàm peccatum non eſſe, aut voluntate committi. Nec dicas eos loqui de peccato mortali, nam indiſtinctè loquuntur de quolibet peccato, ſiue ſit mortale, ſiue veniale. Tum quia appetitus ſenſitiuus ſecundum ſe ſpectatus, non eſt capax actus boni & honeſti, cũ non verſetur circa bonum honeſtum, ſed circa bonum ſenſibile duntaxat; ergo neque actus malus in eo eſſe poteſt. Tum quia ideo culpa voluntati imputatur, quia intrinſecè eſt indifferens ad vtrumlibet, habetque dominium in ſuos actus, quos poteſt exerere, vel cohibere vt libuerit: at iſta appetitui ſenſitiuo ſecundum ſe ſpectato, non competunt, cùm ſic dirigatur per ſenſum, qui non poteſt rationes bonitatis, & malitiæ quæ in obiecto reperiuntur, ponderare; quique proinde nequit appetitui proponere obiectum, cum indifferentia ad vtrumlibet, ſed cum determinatione ad vnum. Tum denique quia ſequeretur hominem poſſe peccare, etiam voluntate non conſentiente, quod non ſatis cohæret cum doctrina Concilij Trident. ſeſſ. 5. decreto

de peccato orig. vbi ſtatuitur, concupiſcentiam non nocere minimè conſentientibus,

Nota S. Doctorem non eſſe alienum ab hac communi ſententia, vt patet ex ratione ſuperiùs relata, qua probat peccatum eſſe poſſe in ſenſualitate; nõ enim eam ſumit à quadam illius libertate, ſed ex eo quòd poſſit moueri à ratione. Et idem reperit in reſponſione ad 1. vnde quæſt. 24. art. 1. docet, paſſiones animæ ſecundum ſe, non eſſe capaces boni, aut mali moralis, ſed tantum vt ſubiacent imperio rationis, & voluntatis.

Nec refert 1. quòd in art. 3. quem tractamus, dicat S. Thomas, motum ſenſualitatis qui præuenit rationem, eſſe peccatum veniale, non enim id debet intelligi de motu, qui omnem rationis deliberationem præuenit, ſed de eo qui plenam deliberationem, perfectumque voluntatis conſenſum anteuertit.

Nec refert 2. quòd art procedenti docet, peccatum veniale eſſe poſſe in appetitu ſenſitiuo, non in membris corporeis: non enim docere intendit, appetitum ſecundum ſe eſſe capacem peccati venialis, membra verò minimè, ſed illud eſſe diſcrimen inter appetitum, & membra externa, quòd peccatum obiectiuè

ſumptũ eſt in mẽbris, vt in ſubiecto, quod tantum mouetur à voluntate; in appetitu verò vt in ſubiecto quod à volũtate mouetur, & etiam ſe aliqua ratione mouet.

CONCLVSIO II. Non modo peccatum veniale, ſed etiam mortale poteſt eſſe in appetitu ſenſitiuo, vt ſubdito rationi, falſum tamen eſt, quòd omnis motus appetitus ſenſitiui circa illicita, ſit peccatum ſiue mortale, ſiue veniale.) Prima pars probatur, nam cum motus ſenſualitatis poſſit habere quicquid requiritur vt ſit peccatum, ex ante dictis, ſi verſetur circa rem venialiter tantum illicitam, vel adſit imperfectus conſenſus ex parte voluntatis, ille motus non erit niſi peccatum veniale.

Secunda pars oſtenditur, quia ſi motui inordinato addas obiectum grauiter prohibitum, & perfectum voluntatis conſenſum, nihil illi deerit ad rationem peccati mortalis. Verùm quando talis motus ſit peccatum mortale, aut veniale, intelligetur ex infra dicendis, vbi de delectatione moroſa.

Dices ex S. Doctore art. 4. peccatum mortale non poſſe eſſe in ſenſualitate, ſed in ratione dumtaxat. Reſpondeo ſenſum eſſe, peccatum mortale non ita reperiri in ſenſualitate, vt ea ſit cauſa illius,

ſeu vt tale peccatum ei imputari poſſit: quia vt dicitur in corpore articuli, inordinatio à fine non eſt niſi eius, cuius eſt ordinare in finem, nempe rationis.

Tertia pars eſt indubitata apud Catholicos, qui contra Lutherum, Caluinũ, eorumque ſectatores vno ore docent, motus ſenſualitatis non eſſe peccata, niſi voluntas iis conſentiat. Probatur autem 1. ex Scriptura, quatenus Eccli. 18. ait, Poſt concupiſcentias tuas ne eas, id eſt, ne iis conſentias, quibus verbis duo indicantur, ex ſententia Patrum. 1. liberũ eſſe conſentire concupiſcentiis, vel non conſentire. 2 non eſſe peccatum, niſi iis conſentiatur. Quod ipſum deducitur ex Paulo Roman. 8. cùm ait, nihil damnationis eſſe iis, qui non ſecundum carnem ambulant, id eſt qui non obediunt carnis concupiſcentiis: & poſteà, ſi enim (inquit) ſecundum carnem vixeritis, moriemini; ſi autem ſpiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis. Vbi viuere ſecundum carnem, nihil aliud eſt quàm illius moribus conſenſum præbere.

Probatur 2. ex Concilio Trident. ſeſſ. 5. in decreto de peccato originali. vbi ſtatuitur, concupiſcentiam non poſſe nocere non conſentientibus, quod falſum eſſet, ſi illius motus conſenſum præue-

nientes essent peccata, cùm certum ex fide sit, peccatum nocere peccanti. Vnde Patres sæpe nos hortantur, vt concupiscentiis vitiliter resistamus, monentque motus illos, quos vitare non possumus, non esse peccata, nisi iis consentiamus: & generatim neminem peccare in eo quod vitare nequit. Loca Patrum de hac re, videri possunt apud recentiores non paucos, qui de controuersiis scripserunt.

Probatur 3. quia nullum est peccatum, nisi sit legi diuinæ repugnans; at concupiscentiæ rationem præuenientes, non repugnant legi diuinæ, siquidem Deus impossibilia non iubet, est autem impossibile vt motus illos impediamus. Quare nõ sunt peccata, donec accedat consensus voluntatis. Confirmatur, quia sine tali consensu non sunt voluntarij; at repugnat aliquid esse peccatum, nisi sit voluntarium.

Dices, motus prædictos esse indirectè voluntarios, cùm ratio possit præuenire imaginationem, ex qua oriuntur. Verùm hinc sequitur in primis, eos saltem motus, qui ex dispositione corporis naturaliter oriuntur, nullo modo esse peccata. Deinde idem ostendo de motibus, qui ex imaginatione alicuius obiecti nascuntur; sæpe enim, ob non præuisum alicuius rei

occursum, tam subitò excitatur imaginatio turpis, vt impossibile sit vel eam, vel motum sensualitatis, ex ea naturaliter resultantem, præuenire; vt vel ipsa experientia ostendit, etiam in viris sanctissimis, qui cum Paulo sentiunt aliam legem in membris suis, legi mentis suæ repugnantem. Quomodo autem præceptum, Non concupisces, debeat intelligi, dictum est vbi de gratia.

SECTIO III.

An peccatum sit in intellectu.

CONCLVSIO I.

PEccatum potest esse in ratione.) Probatur ex art. 5. nam peccatum cuiuslibet potentiæ consistit in actu illius, ex dictis; habet autem ratio duplicem actũ, vnum secundum se, in comparatione ad proprium obiectum quod est cognoscere aliquod verum; alium autem inquantum est directiua aliarum virtutum. Et vtroque modo peccatum est in ratione, primo quidem, quando errat in cognitione veri circa id quod potest, & debet scire; secundo verò, quando inordinatos

actus inferiorum virium vel imperat, vel non coercet. Hæc porro intelligéda sunt, iuxta superiùs dicta, vt scilicet actus intellectus, qui sunt peccata, cùm non sint liberi, nisi dependenter à voluntate, non sint etiam formaliter mali, nisi denominatiuè à malitia quæ residet in voluntate.

Nota. 1. ex art. 6. peccatum morosæ delectationis esse in ratione, vt ex iam dictis colligitur. Peccatum enim est in ratione, quando deficit in directione humanorum actuum, at potest ratio duobus modis deficere, in directione passionum; vno modo quando imperat illicias passiones, alio modo quando non reprimit motum inordinatum, quem iam aduertit excitatum, sed circa illum immoratur. Vnde dicitur delectatio morosa, non à mora temporis, sed quia ratio circa eam immoratur.

Nota 2. ex art. 7. consensum in actum tribui rationi superiori, consensum verò in delectationem, rationi inferiori Quod probatur, supponendo 1. consensum dicere iudicium aliquod rationis practicæ, de agendis. 2. in omni iudicio vltimam sententiam pertinere ad supremum iudicatorium. 3. actus humanos posse regulari per regulam rationis humanæ, quæ sumitur ex creatis, & per regulam legis

æternæ, quæ est superior. 4. quando de pluribus iudicandum est, finale iudicium esse de eo quod vltimò occurrit. 5. in actibus humanis vltimò occurrere actum ipsum, ipsam verò delectationem esse præambulam ad actum. Ex his intentum concluditur, nempe consensum in actum, esse in ratione superiori, ad quam supremum iudicium spectat; consensum autem in delectationem in ratione inferiori, ad quam iudicium inferius pertinet.

Porrò hæc ita intelligenda sunt, 1. vt quamuis vtraque ratio & ad actum, & ad delectationem concurrat, consensus in actum, specialiter approprietur rationi superiori, & consensus in delectationem, rationi inferiori. 2. vt consensus non sit à ratione elicitiuè (sic enim à sola voluntate procedit) sed tantum imperatiuè seu directiuè. 3. vt delectatio quæ est in imaginatione, sit præambula ad actum cùm econtrà quæ est in executione, sequatur ex actu.

SECTIO IV.

Quæ requirantur vt motus sensualitatis sit peccatum.

CONCLVSIO I.

VT motus inordinatus sensualitatis sit peccatum, aliqua requiruntur ex parte intellectus.) Declaratur; in primis cùm nullum sit peccatum, quin sit voluntariũ & volũtas nõ feratur in incognitum, vt motus sensualitatis sit peccatũ siue mortale, siue veniale, requiritur quædam rationis aduertentia.

Deinde, necesse est vt intellectus cognoscat, motum illum esse malum; quia non potest aliquid censeri volitum, sub ratione peccati, nisi sub ea ratione sit cognitum. Nec refert, quòd nemo peccatum, vt peccatum formaliter intendat; sufficit enim quòd peccans illud intendat interpretatiuè, seu indirectè, quatenus vult directè actum, cui malitia adiuncta est, ad quod requiritur vt præcedat aliqua cognitio malitiæ.

Prætereà, vt motus inordinatus ſit peccatum mortale, requiritur deliberatio plena & perfecta, nec ad hoc imperfecta ſufficit, ſicut ad peccatum veniale. Sicut enim ad actum imperfectè voluntarium, requiritur imperfecta deliberatio; ita ad perfectè voluntarium, quale eſt peccatum mortale, deliberatio perfecta neceſſaria eſt. Maximè quia cùm peccatum mortale ſit grauiſſimum malorum, veriſimile non eſt, illud æquè facilè incurri, ac veniale.

Hinc Theologi tres motus in appetitu ſenſitiuo, circa obiectum malum diſtinguere ſolent, nempe primò primum, qui non eſt peccatum, cùm omnem deliberationem præcedat: ſecundò primum, qui eſt peccatum veniale, quia ſupponit aliquam deliberationem, licèt non perfectã; & deliberatum, qui ſufficit ad peccatum mortale, eo quòd perfectam deliberationem ſupponit.

Tandem moneo, ad perfectam deliberationem, adeóque ad peccatum mortale non requiri, quòd intellectus aduertat actum eſſe mortaliter malum, ſed ſufficere quòd cognoſcat, eum eſſe malum: quia faciens actum, quem nouit eſſe malum, non examinando qualitatem malitiæ, pertè ſe exponit periculo peccandi

mortaliter, sicque mortaliter peccat. Secùs tamen contingeret, si determinatè iudicaret actum illum, qui à parte rei est peccatum mortale, non esse nisi veniale.

CONCLVSIO II. Requiruntur etiam aliqua, ex parte voluntatis, vt motus sensualitatis sit peccatum.) Ac primò dubitari nequit, quin ad peccatum requiratur consensus voluntatis; cùm nullum sit peccatum, nisi sit voluntarium, imò & liberum, vt dictum est.

Secundò certũ est, non tantum formalem consensum voluntatis sufficere, vt motus sensualitatis sit peccatum, sed etiam virtualem, qui in eo consistit 1. vt voluntas velit aliquid, ex quo eiusmodi motus oriuntur. 2. vt nulla necessitas, vel vtilitas excuset ab obligatione quæ incumbit, non ponendi causam, qua tales motus excitantur. Quod vt melius intelligas, recole quæ cap. præcedenti concl. 8. dicta sunt.

Tertiò non pauci existimant, consensum interpretatiuum, & indirectum sufficere ad peccatum mortale. Dicunt autem, eiusmodi consensum tunc haberi, quando quis sentiens motum inhonestũ, neque consentit, neque dissentit, sed

negatiuè se habet circa tale obiectum. Aliis tamen non immeritò hoc nimis durum videtur, quia si esset obligatio sub mortali, reprimendi motus illos, quando exorti sunt; teneremur etiam sub mortali, vitare causas ex quibus oriuntur: adeóque non modo leuis tactus, curiosus aspectus, & similia, quæ sententia communis non damnat, nisi peccati venialis, sed etiam talis cibus, aut situs corporis, &c. sub peccato mortali cauenda essent; etsi inde nihil aliud esset sequuturum, quàm aliquis motus inhonestus in appetitu sensitiuo, vel in corpore, sine periculo pollutionis, vel consensus praui. Ista autem admittenda non videntur, præsertim quia cùm motus prædicti naturaliter, & sæpissime, innumerisque de causis excitentur, profectò omnium hominum salus in manifesto versaretur periculo, si tenerentur sub mortali eos reprimere.

Neque refert 1. quòd voluntas teneatur regere potentias inferiores, ne cum ratione pugnent; non enim inde sequitur, eam teneri sub mortali, impedire pugnam de qua agimus, si grauius aliquod incommodum inde sequuturum non sit.

Neque refert 2. quòd motus illi sint

initium, & causa pollutionis; nam non magis inde colligi debet, eos esse peccatum mortale, quàm eum qui furatur obolum, peccare mortaliter; eò quòd hoc furtum est initium furti mille aureorum. Accedit quòd hîc agimus de motibus qui permittuntur, quando non est periculum pollutionis.

Moneo tamen 1. oppositam sententiam esse magis tutam in praxi. 2. esse simpliciter tenendam, quando est probabile periculum pollutionis, vel consensus praui: tunc enim per se loquendo peccatum est mortale, motus inordinatos non reprimere. 3. extra tale periculum, esse peccatum veniale motus illos permittere, nisi adsit causa rationabilis eos negligendi. 4. quando talis causa adest, nullum esse peccatum eiusmodi motus non cohibere, etiamsi adsit periculum pollutionis, modo non sit periculum consensus: qua ratione qui confessionibus audiendis vacant, possunt motus illos negligere.

CONCLVSIO III. Consensus in delectationem aliquando est peccatum mortale, aliàs non.) Hoc ita explicat S. Thomas art. 8. vt dicat, aliud esse delectari de cogitatione rei prauæ aliud, delectari de ipso obiecto talis cogita-

tionis; velitque esse peccatum mortale, delectari de obiecto cogitationis prauæ, non autem delectari de cogitatione illius. Et ratio afferri potest, quia etsi obiectum aliquod in se sit inhonestum, & rectæ rationi repugnans, illius tamen coguitio ex se mala non est; cùm sit in ipso Deo, qui peccati non est capax: quare neque mala est delectatio, quæ habetur de tali cognitione, ibique sistit. Contrà verò, obiectum inhonestum est ex se graue malum, grauiterque prohibitũ adeóque peccatum est mortale de eo delectari: cùm delectatio, sicut & quælibet alia operatio, sumat suam bonitatem, aut malitiam ex obiecto in quod fertur. quæ ratio saltem procedit de delectatione efficaci, quid autem de inefficaci sentiendum sit, dicetur posteà.

Verùm circa hæc occurrit dubium primò, qua ratione discerni possit delectatio, quæ habetur precisè de cogitatione obiecti mortaliter mali, ab ea quæ habetur de eiusmodi obiecto. Respondeo hoc discrimẽ posse intelligi, si aduertas ad motiuum delectationis; quando enim cogitatio se habet tantum, vt proponens obiectum, neque est id quod te mouet ad delectationem, signum est te delectari de ipso obiecto cogitato. Si autem reflecta-

ris supra cogitationem, eaque te moueas ad delectationem, quia gaudes quòd intelligas naturam talis peccati, aut modum quendam artificiosum & mirabilem quo aliquod peccatum fuit patratum, signum est te de ea, non de illius obiecto delectari. Idem etiam colligi potest ex occasione quæ fœdam cogitationem excitauit: nam si illa oritur ex inclinatione habituali ad obiectum prauum, aut ex occasione aliqua turpi, signum est delectationem inde ortam, ferri in tale obiectum; si verò ex occasione aliqua honesta, vt ex confessione nascatur, credibile est delectationem esse tunc de cogitatione, non de obiecto illius. Fateor tamen hæc valde esse periculosa, iis præsertim qui sine vlla rationabili causa, sed ex mera curiositate res parum honestas tractare, & animo versare solent.

Dubium est secundò, an sit peccatum mortale, delectari inefficaciter de re grauiter mala, seu sine animo eam exequendi. Respondeo adhibita distinctione, nam si obiectum delectationis inefficacis tale sit, vt malitia ab eo possit per intellectum separari, non est peccatum de eo sic spectato delectari. Vnde non peccat, qui die Veneris, ex carnium cogitatione delectatur, ac si carnes comede-

ret: quia tale obiectum, spoliatum circunstantia prohibitionis, malum non est.

Quòd si malitia ab obiecto separari nequit, delectatio voluntaria, etsi inefficax talis obiecti, est peccatum mortale. Quia per se malum & illicitum est, approbare rem per se malã & illicitam, ac de ea gaudere; seu quia vt loquitur S. Doctor art. illo 8. mortale est, conformari per affectum peccato mortali. Ex quo intelligis, cum fornicatio sit per se & intrinsecè mala, idque grauiter, de ea cogitata voluntariè delectari, etiam sine animo eam opere complendi, peccatum esse mortale. Præsertim quia eiusmodi delectatio vehementer prouocat ad pollutionem, sæpeque voluntatem ad consensum in opus trahit.

Vnde collige 1. non licere viduæ delectari de actu præterito matrimonii; quia etsi actus ille fuerit suo tempore licitus, obligatio tamen seruandæ castitatis impedit, ne possit vidua iam admittere delectationem veneream: quia hæc ex natura sua est quoddam initium copulæ, ei planè nunc illicitæ.

Neque dicas ex Aristotele 10. Ethic. 3. operationem, & eius delectationem esse eiusdem bonitatis, & malitiæ: opera-

tio enim ex qua, in casu proposito oritur delectatio, per imaginationem fit præsens, ac si actu eliceretur, sic autem est illicita, adeóque & delectatio eam sequens est illicita. Eademque ratio ostendit, non licere sponsis de futuro, delectari de copula, contracto matrimonio futura.

Collige 21 non licere delectari de re venerea cogitata, sub conditione quod esset licita; quia cum conditio nihil ponat in esse, ea non impedit, quin obiectum illud secundum se sit malum, & consequenter quin mala & illicita sit delectatio, quæ circa illud fertur. Eò vel maximè quia delectatio illa est inchoatio, & proxima causa operis illiciti.

CAPVT X.

De causis internis peccati.

SECTIO I.

De Ignorantia.

CONCLVSIO I.

IGnorantia interdum est causa peccati.) Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 76. art. 1. vbi monet id debere intelligi, de causa per accidens, seu remouente prohibens: ignorantia enim est priuatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Nota 1. ignorantiam antecedentem, seu inuincibilem excusare à peccato, vt infrà dicetur; ac proinde cùm dicitur causa peccati, hoc debere intelligi de peccato materialiter, non formaliter spectato.

Nota 2. ignorantiam consequentem seu vincibilem, cum aliquo modo sit vo-

luntaria, posse esse causam peccati, etiam formaliter sumpti. Vnde cùm S. Doctor in his quæstionibus loquatur de peccato, vt peccatum est, hinc collige eum, in articulo quem versamus, agere de ignorantia vincibili, quando ait, eam esse causam peccati, Eò vel maximè; quia aliàs cùm Deus concurrat ad entitatem peccati, à fortiori potuisset dicere, eum esse causam peccati, quod tamen meritò negat.

Nota 3. ex eodèm hoc art. non quamlibet ignorantiam peccátis esse causam peccati, sed eam tantum, quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Vnde si voluntas alicuius sic esset disposita, vt non prohiberetur ab actu parricidij, etiamsi patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; & ideo talis non peccat propter ignorantiam sed peccat ignorans, ex Philosopho. 3. Ethic.

CONCLVSIO II. Ignorantia aliqua est peccatum, alia minimè. Hanc tradit S. Doctor art. 2. dicens, nullam ignorantiam inuincibilem esse peccatum, quia hæc studio superari non potest: ignorantiam autem vincibilem esse peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire te-

netur, non verò si sit eorum quæ quis scire non tenetur Vnde peccant, qui nesciunt ea quæ sunt fidei, & vniuersalia iuris præcepta, ac quæ ad eorum statum, vel officium spectant; quia ista scire tenentur, cùm sine eorum cognitione actus debitos rectè exercere nequeant: non tamen peccant, qui Theoremata Geometriæ ignorant, quia ea scire non tenentur.

Nota 1. in ignorantia culpabili posse considerari, & ignorantiam ipsam siue actualem, siue habitualem, & negligentiam voluntariam addiscendi, ex qua talis ignorantia nascitur.

Nota 2. hæc tria ita inter se comparari, vt negligentia sit formaliter mala, formalitate ipsi inhærente; ignorantia vero actualis seu inconsideratio, quia non spectat ad voluntatem, sed ad intellectum, sit mala obiectiuè, & formaliter extrinsecè, per denominationem à malitia negligentiæ; ita vt ex vtraque, tanquam ex actu interno & externo, peccatum integrè coalescat: ac denique ignorantia habitualis, quia nec est actus, nec omissio actus, sed veluti priuatio habitus, non tam sit peccatum, quàm effectus quidam peccati.

Nota 3. quod ait S. Thomas igno-

rantiam esse inuincibilem, quæ non potest studio superari, non ita intelligendum esse, vt ea tantum ignorantia sit inuincibilis, quæ manet postquàm homo fecit, quicquid potuit, ad eam superandam; sed quæ non tollitur, etiam si homo pro loco & tempore, adhibeat eam diligentiam moraliter sufficientem, quam in ordine ad acquirendam scientiam, dictæ ignorantiæ oppositam adhibere tenetur. Ratio autem huius explicationis est, quia etsi non faciat quis totum quod potest, ad comparandam scientiam, modo faciat quod tenetur, non peccat contra præceptum, adeóque illius ignorantia manet inuincibilis, seu inculpabilis.

Nota 4. interdum ignorantiam vincibilem, quæ est causa peccati, esse speciale peccatum, aliàs non: Est speciale peccatum, quando scientia opposita secundum se præcepta est. Non est, quando scientia qua priuat, non est præcepta secundum se, sed tantum per ordinem ad operationem, quatenus vt aliquid fiat, aut omittatur, illud cognosci debet. Hinc Confessarius, ex ignorantia officij sui malè absoluens, peccat dupliciter, nempè & contra reuerentiam sacramento debitam, & contra preceptum sciendi,

quæ sunt sui numeris. Qui verò ex ignorantia culpabili non audit sacrum die festo, peccat tantum peccato omissionis, contra præceptum positiuum audiendi Missam, quia non tenetur scire, Missam ea die audiendam esse, nisi ex vi præcepti eam audiendi.

CONCLVSIO III. Ignorantia aliquãdo excusat à peccato aliàs nõ.) Imprimis certum est, ignorantiam antecedentem semper à peccato excusare; cuius ratio est, quia eiusmodi ignorantia nullo modo est volita siue directè, siue indirectè, cùm omnem voluntatem antecedat; quare cùm sit causa operis, vtpote quod non fieret, si ea abesset, hinc fit vt opus illud simpliciter sit inuoluntarium, ac proinde à culpa liberum.

Hinc non peccat Titius occidendo hominem, putans inuincibiliter se feram occidere, si talis ignorantia est causa occisionis, id est, si Titius ita animo comparatus est, vt si sciuisset esse hominem, eum non occidisset. Sed maior est difficultas, an peccet Titius occidendo hominẽ, quem in vincibiliter putat esse feram, si ignorantia illa non est causa occisionis, id est, si Titius ex hypothesi quod sciuisset esse hominem, eum nihilominus occidisset; ita vt quamuis

ignoranter, non tamen ex ignorantia, eum interficiat.

Dico igitur 2. etiam eiusmodi ignorantiam, quæ concomitans vocari solet, excusare à peccato. Ratio est, quia cum Titius inuincibiliter ignoret se hominem occidere, talis ignorantia sufficit, vt occisio hominis censeatur, illi prorsus inuoluntaria, sicque à culpa excusetur.

Nec refert, quod si Titius sciret, id quod putat esse feram, esse ipsius inimicum, vellet eum occidere; hoc enim non sufficit, vt Titius de facto peccet, occidendo hominem, sed tantum quod peccaret si talis hypothesis contingeret. Alioquin dicendum esset, nobis de facto imputanda esse ea omnia peccata, quæ iuxta præscientiam diuinam patraremus, ex hypothesi quod in hac, vel illa circustantia essemus constituti.

Obiicies ista videri aliena à mente S. Doctoris hîc art. 3. cùm disertè doceat, ignorantiam, quæ non est causa actus peccati, siue sit consequens, siue concomitans ipsum, non excusare à peccato. Respondeo, sensum esse, talem ignorantiam non excusare totaliter à peccato; quia etsi ipsa occasio actualis in casu proposito, à culpa excusetur, ille tamen

men affectus habitualis occidendi inimicum, qui viget in animo Titij, culpabilis est & vitiosus. Vnde ignorantia concomitans in eo distinguitur ab antecedente, quòd hæc cùm sit causa operis, quatenus remouet scientiam, quæ si adesset, Titius hominem non occideret, ex ea operantem ab omni culpa, circa idem obiectum liberat.

Dico 3. ignorantiam consequentem, aliquando peccatum augere, aliàs minuere, at numquam omnino seu ex toto excusare. Explico, vocatur ignorantia consequens ea, quæ sequitur voluntatem, quæque proinde semper est voluntaria, sed cum discrimine; nam alià est directè volita, & hæc dicitur affectata, alià indirectè, quæ crassa seu supina vocari solet.

Itaque certum est ignorantiam consequentem, siue sit affectata, siue crassa non omnino tollere rationem peccati, ab actu malo qui ex illa fit; cùm non impediat, quin actus ille sit voluntarius. Dubitatur autem, qualis ignorantia consequens peccatum augeat, qualis minuat.

Respondeo 1. ignorantiam affectatam augere peccatum, quando ea affectatur eo fine, vt liberiùs peccetur, vt dum quis vult ignorare, an festum aliquod in

hebdomada occurrat, vt maiori cum libertate possit sacrum, vel ieiunium omittere. Ita sumi potest ex S. Thoma quæst. illa 76. art. 4. quia scilicet peccatum ex ea ignorantia patratum, est magis voluntarium; at peccatum quò magis est voluntarium, eò est grauius.

Respondeo 2. ignorantiam affectatam tunc minuere peccati malitiam, quando quis vult ignorare præceptum, vt caueat irreuerentiam contra Deum, quam putat committi eo ipso quòd habeatur notitia legis, quæ violatur: sic enim peccatum fit cum minori affectu, quàm si adesset scientia opposita, adeóque minus est voluntarium: fit etiam cum minori contemptu Dei, legisque diuinæ, & eatenus minorem continet malitiam.

Respondeo 3. ignorantiam non affectatam seu crassam minuere peccatum; quia vt ait S. Thomas loco citato, cùm talis ignorantia non nisi indirectè sit volita, per eam minuitur voluntarium, adeóque & peccatum. Eò vel maxime, quia peccans ignoranter contra præceptum, quod neglexit scire, minùs illud contemnere censetur, quàm qui ex certa scientia illud violat.

SECTIO II.

Quomodo Passio causet peccatum.

CONCLVSIO I.

DAtur etiam alia causa interna peccati, ex parte appetitus sensitiui, voluntatem ad malum per passionem trahentis.) Hoc probat S. Thomas 1.2. quæst. 77. art. 1. vbi ait, passionem appetitus sensitiui non posse directè mouere, aut trahere voluntatem, sed indirectè, idque dupliciter, primò secundum quandam distractionem; quia cum omnes potentiæ animæ in vna illius essentia radicentur, necesse est quòd quando vna intenditur in suo actu, altera in suo remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Alio modo ex parte obiecti voluntatis, quòd est bonum ratione apprehensum; impeditur enim iudicium & apprehensio rationis, propter vehementem & inordinatam apprehensionem imaginationis, & iudicium virtutis æstimatiuæ, vt patet in amentibus: at hæc sequuntur passionem appetitus sensitiui, sicut dispositionem

inguæ ſequitur iudicium guſtus. Vnde per conſequens, iudicium rationis plerumque ſequitur paſſionem appetitus ſenſitiui; idemque dicendum de motu voluntatis, qui natus eſt ſemper ſequi iudicium rationis.

Nota 1. ex art. 3. peccatum ex paſſione dici peccatum ex infirmitate, ob ſimilitudinem infirmitatis animæ, cum infirmitate corporis. Dicitur autem corpus infirmum, quando impeditur, vel debilitatur in exequutione propriæ operationis, propter inordinationem partium ipſius, ita vt non ſubdantur virtuti directiuæ & motiuæ corporis. Sic etiam anima dicitur infirma, quando in propria operatione impeditur, eo quod partes illius ordini rationis non ſubduntur. Quare cùm concupiſcibilis, aut iraſcibilis extra ordinem rationis aliqua paſſione afficitur, ſicque impedimentum præſtatur debitæ actioni hominis, peccatum dicitur eſſe ex infirmitate.

Nota 2. ex art. 4. amorem ſui eſſe principium omnis peccati, eo quòd omne peccatum procedit ex appetitu inordinato alicuius temporis boni, quòd autem aliquis appetat inordinatè aliquod temporale bonum, procedit ex eo quòd inordinatè amat ſeipſum. Vnde cùm tri-

plex sit inordinatus appetitus boni, triplex etiam est causa peccati, nempe concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vitæ, vt concluditur art. 5. Ad primam enim & secundam reducuntur omnes passiones appetitus concupiscibilis, quia duplex est concupiscentia, vna naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, siue ad conseruationem indiuidui, siue ad conseruationem speciei, & hæc dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ secundum apprehensionem imaginationis sunt delectabilia, qualia sunt pecunia, ornatus vestium, & similia, & hæc vocatur concupiscentia oculorum. Ad tertiam verò reducuntur omnes passiones irascibilis, cùm enim superbia sit appetitus inordinatus excellentiæ, appetitus inordinatus ardui boni attinet ad superbiam vitæ.

Dices, cùm inordinatus amor sui sit peccatum, si quæcunque alia peccata ex eo orirentur, sequitur hominem nunquam peccare, quin committat duo peccata. Verùm negatur id sequi, quia quãdo dicit S. Doctor, amorem sui esse principium omnis peccati, non est sensus, quòd quoties homo peccat, priùs eli-

ciat actum inordinatum proprij amoris, à quo illud peccatum oriatur; sed quòd ille idem actus malus, qui respicit bonum commutabile, tanquam obiectum, terminatur ad ipsum peccantem, tanquam ad finem cui bonum illud appetitur.

Instabis saltem hinc sequi, in quolibet peccato esse duas malitias specie distinctas, alteram communem amoris inordinati erga seipsum, aliam specialem sumptam à proprio obiecto. Respondeo neque id sequi, quia amor sui non est inerdinatus, nisi quatenus facit vt aliquod aliud obiectum inordinatè appetatur: quare cùm & istius appetitionis, & illius amoris eadem sit inordinatio, consequens est vnam tantum esse vtriusque malitiam.

CONCLVSIO II. Passio interdum minuit peccatum, interdum aggrauat.) Probatur ex art. 6. nam appetitus sensitiuus potest se habere ad liberum arbitrium, & antecedenter, & consequenter; antecedenter quatenus passio trahit, vel inclinat voluntatem & rationem, consequenter verò, secundum quòd motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores: non enim potest voluntas intensè moueri ad ali-

quid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitiuo. Si igitur accipiatur passio priori modo, sic minuit peccatum, sicut minuit voluntarium. Si verò posteriori, sic passio non minuit peccatum, sed magis auget, vel potiùs est signum magnitudinis eius, in quantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis, ad actum peccati.

Vt autem ista clariùs percipias, Nota 1. ex S. Doctore 1. 2. quæst. 24. art. 3. ad 1. passiones appetitus se habere consequenter, duobus modis, ad iudicium rationis 1. per modum redundantiæ, de quo iam actum est. 2. per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis elegit affici aliqua passione, vt promptiùs operetur, cooperante appetitu sensitiuo.

Nota 2 passionem consequentem, cùm non moueat voluntatem ad actum, non esse simpliciter causam quòd actus sit, aut non sit, quòd sit bonus, aut malus; posse tamen esse causam illius secundum quid, quatenus passio excitata à voluntate, potest ipsam voluntatem impellere ad agendum, cum maiori constantia, intensione, suauitate: sicque passionem simpliciter consequentem, esse posse quodammodo antecedentem.

Nota 3. ex art.7. passionem aliquando totaliter excusare à peccato, aliàs non. Nam vel passio totaliter aufert vsum rationis, vel non totaliter; si totaliter aufert, & à principio fuerit uoluntaria, tunc actus malus inde ortus imputatur ad peccatum, vt homicidium ebrio, quia est voluntarius in causa. Si verò causa non fuit voluntaria, sed naturalis, actus redditur omnino inuoluntarius, & à peccato liber. Quando autem passio non totaliter intercipit vsum rationis, ea non excusat totaliter à peccato; quia ratio tunc potest passionem excludere, diuertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum.

SECTIO III.

De malitia quæ est causa peccati.

CONCLVSIO I.

INterdum peccant homines ex malitia, ita vt hæc etiam sit causa interna peccati.) Hoc ita declarat S. Thomas 1. 2. quæst. 78. art. 1. Peccatum ex malitia dicitur, quod procedit ex malitia, vel

inordinatione voluntatis tanquam ex principio: quòd enim homo ad peccatum declinet, id prouenit ex corruptione vel inordinatione, in aliquo principiorum hominis; principia autem humanorum actuum sunt tria, intellectus, & appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quàm sensitiuus: sicut ergo peccatum interdum contingit ex defectu intellectus, puta cum quis per ignorantiam peccat; & ex defectu appetitus sensitiui, vt cum aliquis peccat ex passione: ita etiam contingit ex defectu, & inordinatione voluntatis, hoc que peccatum vocatur ex malitia, quia voluntas præferendo bonum temporale spirituali, dicitur ex certa malitia, vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad maiorem horum intelligentiam, Nota 1. inordinationem illam voluntatis, ex qua ait S. Doctor procedere peccatum ex malitia, non esse in eo positam, quòd voluntas per actum volitionis feratur in malum, sub ratione mali, hoc enim esse impossibile patet, tum ex illo vulgari, nemo intendens ad malum operatur, tum quia vt ait S. Thomas 1. 2. quæst. 8. art. 1 voluntas est appetitus quidam rationalis, appetitus autem non est nisi boni, cum nihil aliud sit

inclinatio appetentis in aliquid sibi cõueniens. Non etiam illa inordinatio est necessariò aliquid superadditum voluntati, siue per modum habitus, siue per modum actus, cùm possit homo peccare ex malitia, etsi habitu & alio actu prauo, careat, quamuis plerumque vtrumque præcedere soleat. In eo igitur consistit quòd voluntas neque ex aliquo errore intellectus, neque ex passione appetitus sensitiui, sed ex certa scientia, meraque sua libertate amplectatur aliquod obiectum, quod rectæ rationi repugnare nouit.

Nota 2. peccatum ex malitia, vt de eo hìc agimus, distingui à peccato ex malitia, quod vulgò dicitur esse contra Spiritum sanctum; quia vt docet S. Thomas 2. 2. quæst. 14, art. 1. in corpore circa finem, peccatum ex malitia dupliciter contingit, vno modo ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur, & sic non est idem, peccare ex malitia, & peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo, quòd per contemptum abiicitur, & remouetur id quod electionem peccati poterat impedire; sicut spes per desperationem, timor per præsumptionem, & alia huiusmodi, quæ quia sunt effectus Spiritus sancti, non no-

bis, eo modo peccare, est peccare in Spiritum sanctum. Vnde in responsione ad 3. ait, peccatum ex certa malitia, secundum quòd prouenit ex inclinatione habitus, non esse speciale peccatum, sed quandam generalem conditionem peccati; prout verò est ex speciali contemptu affectuum Spiritus sancti in nobis, habere rationem specialis peccati.

Nota 3. ex art. 4. peccatum ex malitia grauius esse peccato ex passione, tum quia magis est voluntarium, tum quia diutius durat, tum quia peccans ex malitia est malè dispositus quoad finem, qui est principium in operabilibus; at deffectus principij est pessimus. quare est periculosior defectu eius, qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem, etsi ad horam interrumpatur. Hæc tamen intellige, modo cætera sint paria, quia contingere potest, peccatum ex passione, ratione obiecti tantopere excedere, vt simpliciter sit grauius peccato ex malitia, vt patet, si fiat comparatio inter homicidium patratum ex passione, & furtum commissum ex malitia.

CAPVT XI.

De causis externis peccati.

SECTIO I.

An Deus sit causa peccati.

CONCLVSIO I.

DEus non est causa peccati siue directè, siue indirectè.) Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 79. art 1. quod probat, quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum, sicut in finem; Deus autem omnia inclinat, & conuertit ad seipsum, sicut in vltimum finem: vnde impossibile est quòd si sit sibi, vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum, adeóque quòd sit directè causa peccati. Rursus; etsi Deus aliquibus non præbeat auxilium quod si præberet, non peccarent, hoc totum facit secundum ordinẽ suæ diuinæ sapientiæ, & iustitiæ: vnde nõ imputatur ei, sicut causæ peccati, quod aliuspeccet: sicut gubernator nõ di-

citur causa submersionis nauis, ex hoc quod non gubernat nauem, nisi quando subtrahit gubernationē potens, & debens gubernare. Et sic patet, quod neque indirectè Deus sit causa peccati.

Nota 1. ex resp. ad 1. Deū tradere aliquos in reprobum sensum, in quantum non prohibet eos, quin suum sensum reprobū sequantur; sicut dicimur exponere eos quos non tuemur. Et quod ait Augustinus, Deum inclinare voluntates hominum in bonum, & malum, sic intelligendum, esse, quod in bonum quidem directè inclinat voluntatem, in malum autem, in quantùm non prohibet. Vnde tacitè arguuntur à S. Doctore, qui ex dictis locutionibus colligunt, Deum positiuè, & physicè per motionem aliquam realem inclinare, imò quod peius est, ineluctabiliter seu iniecta antecedente agendi necessitate, prædeterminare voluntatem hominis ad actus prauos.

Nota 2. Deum ex communi sententia, contra Durandum, vt causam primam & vniuersalem concurrere ad actus prauos entitatiuè spectatos, idque per influxum immediatum, ipsisque actibus prauis intrinsecum. Cuius ratio est, tum quia cùm causa sit longè nobilior sua operatione, & omnes concedant eam ab

influxu Dei immediato pendere, non nisi valde inconsequenter dici potest, ipsam operationem sine immediato Dei influxu posse subsistere; tum quia cum entitas actionis non distinguatur realiter, à termino per eam producto, si illa non pendere immediatè à Deo, idem de isto dicendum esset, sicque non modo calefactio, sed ipse calor productus sine Deo conseruaretur; imò homo genitus non egeret conseruatione Dei, quia ipsius generatio sine illius influxu fieret. Tum denique quia ex communissimo Sanctorum, & Theologorum sensu, nihil est quod non possit destrui, & in nihilum abire, vel per solam subtractionem influxus diuini; At non posset actio creaturæ eo modo destrui si Deus ad illam immediatè non concurrit.

Nota 3. præcipuum argumentum quo Durandus motus fuit, vt negaret concursum Dei immediatum ad operationes causarum secundarum, ex eo sumi, quod non posset capere, quomodo Deus non esset causa peccati, si ad illius entitatem immediatè concurreret. Verùm difficultas illa facilè conciliatur, si dicamus, Deum non esse causam peccati ab hominibus commissi; quia ille tantum dicitur causa peccati ab aliquo patrati,

qui eum mouet & impellit ad peccatum; sic enim est ipsi author vt peccet, potestque peccatum ei vt causæ imputari. At Deus etsi cõcurrat ad entitatẽ peccati, nõ tamen in nostra sententia, hominem impellit siue moraliter, siue physicè ad eam producendam, quin potiùs sincerè optat vt peccatũ cauent, bonisque operibus vacet. Quare nullo modo dici potest, quod Deus sit homini causa vt peccet, adeóque quod sit causa peccati ab eo patrati.

Sed contrà instabit aliquis, nam modo Deus realiter, & immediatè concurrat ad actum prauum, hoc sufficit vt verum sit, Deum mala opera, non solum permissiuè, sed etiam propriè & per se operari, quod tamen repugnat Cõcilio Trident. sess. 6. can. 6. Respondeo, Deum non operari propriè & per se actum malum, in sensu hæreticorum qui à Concilio damnantur, ita scilicet, vt ex directa intentione velit, actus prauos ab hominibus committi, & consequenter eorum voluntatem efficaciter impellat ad eos patrandos, vt illi impiissimè sentiunt. Quamuis autem Deus, homine proprio motu se determinante ad opus prauum, ex munere primæ causæ illi cooperetur, id non sufficit vt dicatur propriè, & per se causa talis operis; præsertim cum ille

offerat concursum in actu primo indifferentem, qui non minùs ad actum bonum, quàm ad malum trahi potest.

Nota 4. ex dictis posse colligi conclusionem illius quæstionis, an Deus sit causa excœcationis, & indurationis. Dicendum enim est cum S. Doctore art. 3. Deum non esse causam excœcationis, quantum ad motum animi humani inhærentis malo, & auersi à diuino lumine, sed solum quantum ad subtractionem gratiæ, ex qua sequitur quòd mens non illuminetur, nec cor emolliatur ad rectè viuendum. Quæ postrema verba non sunt intelligenda de subtractione gratiæ sufficientis, & necessariæ ad conuersionem, sed efficacioris, qua posita, cor hominis emolliretur.

SECTIO II.

An dæmon sit causa.

CONCLVSIO I.

DIabolus non est directè homini causa peccandi.) Probatur ex quæst. 80. art. 1. nam voluntas hominis duo-

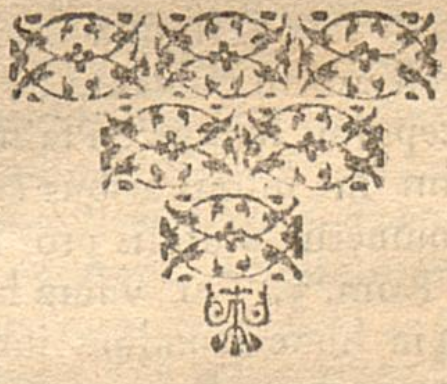
bus modis moueri poteſt, nempe ab obiecto, & ab eo quod interiùs voluntatem mouet & inclinat ad volendum, qua poſteriori ratione voluntas non niſi à ſeipſa, vel à Deo, qui nequit eſſe cauſa peccati, moueri poteſt: quare ex hac parte, ſola hominis voluntas eſt directè cauſa peccati. Ex parte verò obiecti, aliquid mouet voluntatem tripliciter, 1. ipſum obiectũ. 2. qui proponit obiectum. 3. qui perſuadet obiectum propoſitum habere rationem boni; ſed nullo iſtorum modorum poteſt aliquid eſſe cauſa peccati directa, quia voluntas non mouetur ex neceſſitate ab aliquo obiecto, niſi ſit vltimus finis. Vnde ſequitur, quòd diabolus non ſit cauſa peccati directè, vel ſufficienter, ſed ſolùm per modum perſuadentis, vel proponentis appetibile.

Poteſt hic diſcurſus illuſtrari ex 1. 2. quæſt. 9. art. 6. vbi S. Thomas voluntatem moueri à ſolo Deo, ſicut ab exteriori principio, probat in hunc modum. Motus voluntatis eſt ab intrinſeco, ſicut & motus naturalis; quamuis autem rem naturalem poſſit aliquid mouere, quod non eſt cauſæ naturæ rei motæ, motum tamen naturalem cauſare non poteſt, niſi quod eſt aliqualiter cauſa naturæ. At Deus ſolus eſt voluntatis cauſa, tum quia

voluntas eſt potentia animæ rationalis, quæ à ſolo Deo cauſatur per creationem, tum quia cum voluntas habeat ordinem ad vniuerſale bonum, nihil poteſt eſſe cauſa voluntatis, niſi ipſe Deus, qui eſt vniuerſale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, eſtque quoddam particulare bonum; at cauſa particularis non dat inclinationem vniuerſalem, Vnde nec materia prima, quæ eſt in potentia ad omnes formas, poteſt cauſari ab aliquo particulari agẽte. Hinc ergo colligitur, quòd etſi dæmon poſſit mouere voluntatem, cùm tamen non ſit cauſa voluntatis, motus eius voluntarius ab eo eſſe nequit.

Non erit etiam inutile, ad clariorem dictorum intelligentiam, ex tribus poſtremis articulis quæſt. illius 80. quam tractamus, breuiter hic obſeruare 1. diabolum poſſe ad peccatum inducere; non tantùm exteriùs proponendo aliquod obiectum, ſed etiam interiùs inſtigando; quatenus poteſt imaginationi formas aliquas imaginarias præſentare, & in appetitu ſenſitiuo paſſionem aliquam excitare 2. Licèt dæmon propria virtute, niſi refrænetur à Deo, poſſit aliquem inducere ex neceſſitate, ad faciendum actum, qui de ſuo genere peccatum eſt, quate-

nus illius rationem ligare potest; non tamen posse inducere necessitatem peccandi, quia non imputatur homini ad peccatum, quòd facit sine vsu rationis: si autem ratio illius non est totaliter ligata, habet sufficientem libertatem ad resistendum peccato 3. etsi dæmon fuerit occasio omnium peccatorum, quatenus primum hominem ad peccatum induxit, non tamen omnia peccata fieri ex illius suggestione, vt etiam aliàs notauimus in tractatu de Angelis cap. 12. Porro quia peccatum, originale aliquo modo fuit causa aliorum peccatorum, non erit abs re, de eo hîc agere, vbi de causis peccatorum differitur. Sit ergo.



CAPVT XII.

De peccato originali.

SECTIO I.

An sit.

CONCLVSIO I.

SEcundum fidem admittendum est peccatum originale, in posteros Adæ per generationem transfusum.) Ita omnes Catholici contra Pelagianos, qui olim peccatum originale negabant. Probatur autem 1. ex Scriptura sacra Iob 14. Quis potest facere mundum, de immundo conceptum semine? Psalm. 50. Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, vbi numerus pluralis pro singulari ponitur. Rom. 5. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors. Et ne cum Pelagianis dicas, peccatum intrasse in mundum, non propagatione, sed imitatione, Apo-

stolus hanc euasionem excludit Ephes. 2. cùm ait, nos naturâ esse filios iræ. Imò cùm Pelagius quæreret, per quas rimulas hoc peccatum dilaberetur in animam, Respondit Augustinus lib. 2. de nuptiis cap. 28. ex eo loco Apostoli, Quid quæris, ô Pelagi, rimulam latentem cùm ianuam habeas apertissimam, Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum. Quid ampliùs quæris?

Probari potest 2. ex Conciliis, & Patribus. Verùm aliis dimissis, sufficiet nobis illud ex Tridentino sess. 5. de peccato originali. Si quis Adæ præuaricationem sibi soli, & non eius propagini asserit nocuisse, & acceptam à Deo sanitatem, & iustitiam quam perdidit, sibi soli & non nobis etiam eum perdidisse, aut iniquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem & pœnas corporis tantum, in omne genus humanum transfudisse, non autem & peccatum, quod mors est animæ, anathema sit, cùm contradicat Apostolo dicenti, Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors, &c.

Probatur 3. ex institutione Baptismi. Ecclesia enim semper credidit, baptismũ specialiter fuisse institutum pro paruulis, vt scilicet per ipsum mundarentur à pec-

cato originali. Quò ſpectat illa ſollicitudo, quâ parentes Catholici curant, vt infantes recèns nati quam primum baptizentur; credunt quippe eos ante baptiſmum, infectos eſſe peccato originali, adeóque ſi in eo ſtatu moriantur, à regno Dei in æternum excludendos. Nec refert, quòd baptiſmus à Chriſto fuerit inſtitutus, nam ante aduentum Chriſti alia erant remedia, quibus infantes à culpa originali purgari poterant, vt diximus vbi de Sacramentis in genere.

Dices 1. ſi infantes naſcerentur infecti peccato originali, falſum eſſet illud Ezech. 18. Filius non portabit iniquitatem patris. Verùm hoc retorqueri poteſt cõtra Pelagianos, tum quia illi dicebant, infantes ſine baptiſmo morientes, ab æterna vita ſeu à viſione Dei excludi; tum quia experientia conſtat, infantes variis pœnis affici. Quare hinc potiùs concludi debet, eos alicui peccato à primo parente tracto, obnoxios eſſe, vt verum ſit, filium non portare iniquitatem patris, niſi ipſe illius quodammodo ſit particeps, vt explicat S. Doctor ad 1.

Dices 2. ſi peccatum originale transfunditur per generationem, aut illud ſubiectiuè exiſtit in corpore, aut dicendum eſt non modo corpus, ſed etiam ani-

mam generari. Respondeo neutrum sequi, non enim ista transfusio est physica, sed moralis, quemadmodum ipsum peccatum originis est aliquid morale. Quare vt Adam censeatur transfundere peccatum illud in posteros, sufficit quòd ij via ordinaria ex illius stirpe oriantur; quia pactum tale erat, vt si primus parens à iustitia originali sua culpa excideret, eadem etiam omnes illius filij priuati essent.

Dices 3. nos sæpe in superioribus dixisse, nullum esse peccatum, nisi sit voluntarium, & contra aliquam legem: infantes autem non vti propria voluntate, neque vllius præcepti capaces esse. Ad hoc responderi potest ex S Thoma 1.2. quæst. 81. art. 1. omnes homines qui nascuntur ex Adam, posse considerari vt vnum hominem, inquantum conueniunt in natura specifica: sicut omnes homines vnius communitatis reputantur quasi vnũ corpus, & vnus homo; actus autem vnius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primò mouet membrum. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam genito, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui mouet mo-

tione generationis, omnes qui ex eius origine deriuantur; sicut voluntas animæ mouet omnia membra ad actum. Vnde etsi de ratione peccati sit, quod aliquo modo sit voluntarium, & contra legem, est tamen discrimen inter peccatum actuale, & originale, quòd actuale debet esse voluntarium, voluntate particulari ipsius à quo perpetratur, & contra legem ipsi impositam: at satis est quod originale, cùm ab actuali distinguatur, sit voluntarium voluntate communi generis humani, seu voluntate Adæ, vt in eo tanquam in capite, omnes homines continentur, & per illum repræsentantur, & consequenter contra legem ipsi Adæ, vt aliorum hominum capiti indictam.

SECTIO II.

An B. Virgo ab originali fuerit immunis.

CONCLVSIO I.

BEatissima Virgo Dei Genitrix à peccato originali fuit præseruata.) Probatur 1. quibusdam testimoniis Scripturæ, quæ in hanc rem proferri solent, quale est

le est illud Genes. 3. Inimicitias ponam inter te, & mulierem: semen tuum, & semen illius, ipsa conteret caput tuum, & tu insidiaberis calcaneo eius. Vbi ex communi sententia, per vocem, ipsa, quã vulgata habet, intelligitur B.V. per caput serpentis, peccatum originale, & per contritionem illius, omnimoda victoria de illo reportata. Ex his autem sequitur, Virginem Deiparam non tantum à peccatis actualibus, sed etiam ab originali præseruatam fuisse.

Dices, locum prædictum secundum sensum literalem non intelligi de Virgine, sed tantum secundum sensum mysticum: at ex sensu mystico Scripturæ non satis firmum deducitur argumentum. Respondeo minorem veram esse, quando sensus mysticus authoritatibus Patrum, aut Scripturæ interpretum non fulcitur, cuius oppositum hic contingit. Quare si Mariæ virginitatem probare nititur ex mystica rubi, quem Moyses incombustũ vidit, expositione: quare non æquè poterit, immaculata illius conceptio probari ex loco allato, aliisque similibus, esto non nisi in sensu mystico intelligatur de Virgine?

Possumus etiam ad idem suadendum, proferre illud ex Cantico Canticorum

cap. 4. Tota pulchra es amica mea, & macula non est in te, certum enim est hæc verba non raro à Patribus intelligi de B. Virgine. Quare cùm dicatur, non modo eam totam esse pulchrã, sed etiam in ea non esse maculam, hinc planè concludendum est, maculam peccati originalis in illius anima locum nunquam habuisse, vt sapienter concludit Idiota in contemplatione Virginis cap. 3. Confirmatur, nam S. Thomas 3. p. quæst. 27. art 4. ait, fatendum esse Beatam Virgiem nullum actuale peccatum commisisse siue mortale, siue veniale, vt sic in ea impleatur quod dicitur Cant. 4. Tota pulchra es, &c. At cur non etiam fatendum erit, illam à peccato originali fuisse immunem? Præsertim cùm hoc peccatum turpius sit, quàm veniale, vt ex dicendis intelligetur.

Probatur 1. prædicta conclusio authoritate Ecclesiæ, quæ tam apertè illi fauet, vt mirum sit viros Catholicos adhuc pro parte opposita stare. Nã imprimis ex præcepto Sedis Apostolicæ, Festum Immaculatæ Conceptionis Beatissimæ Virginis per totum orbem celebratur, variæque indulgentiæ celebrantibus conceduntur, & speciale huius Festi Officium in Ecclesia decantatur, idque to-

tum à quãplurimis Pontificibus fuit approbatum. Quis verò affirmare audeat Sedem Apostolicam in re tanti momenti, ad fidem & ad bonos mores spectante, errare posse? confirmatur, nã patres antiqui ex eo quod Ecclesia Festum Nativitatis Beatissimæ Virginis celebrat, colligunt eam in natiuitate fuisse sanctam, & à peccato originali liberam. Ergo à pari cùm eadem Ecclesia Festum Conceptionis immaculatæ quotannis celebret, inde magnum eruitur argumentum ad probandum, Mariam Virginem in puncto conceptionis fuisse sanctam, & à macula originali immunem, Imò si ex festo Natiuitatis rectè deducitur, Virginem fuisse sanctam, antequam nasceretur, ex eodem colligi debet, eam fuisse sanctã in ipso momẽto conceptionis; cùm ratio reddi nequeat; cur sanctitas illius, si debet antecedere natiuitatẽ, nõ debeat retrotrahi vsque ad ipsũ instans cõceptionis.

Deinde, quòd sententia nostra Sedi Apostolicæ multò magis placeat, quàm opposita, vel ex eo coniicere licèt, quòd quandiu summi Pontifices Festum immaculatæ Conceptionis magnis fauoribus prosequuntur, interim prohibent sub pœna excommunicationis, ne quis vel in concionibus, vel in lectionibus pu-

blicis docere audeat, Virginem fuissem conceptam in peccato originali. Imò Gregor. XV. altum ea de re silentium deinceps haberi iussit, adeò vt misera illa opinio, etiam à priuatis colloquiis expulsa, in insulam mentalem à multis iam annis, iussu Ecclesiæ Romanæ sit relegata, vt non nemò acutè obseruauit.

Probari potest 3. præcedens conclusio ex Patribus, quorum alij sanctitatem, puritatem, & gratiam Virginis adeò extollunt, vt satis indicent eam ab omni peccato fuisse liberam: alij generatim docent, peccatum in virgine nullum locum habuisse; alij disertè etiam à peccato originali eam eximunt. Verùm non est animus in hoc compendio eorum verba recensere, cùm præsertim apud plerosque recentiores, de hac materia tractantes videri possint. Illud solum obseruandum est, quod dicunt Patres Concilij Trident. sess. 5. in decreto de peccato originali, non esse suæ intentionis, comprehendere in hoc decreto, vbi de peccato originali agitur, beatam & immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem.

Probatur 4. illo discursu, quo S. Doctor 3. parte quæst. & articulo citatis ostendit, Beatam Virginem nunquam

actu peccasse; Ait enim Deum illos. quos ad aliquid eligit, ita præparare & disponere, vt ad id inueniantur idonei, ad quod eliguntur. Beata autem Virgo fuit electa diuinitus, vt esset mater Dei, & ideò non est dubitandum, quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddiderit: at non fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando; tum quia honor,& ignominia parentum redundat in prolem; tum quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem sumpsit: at quæ conuentio Christi ad Belial? Tum etiam quia Dei Filius, qui est Dei sapientia, singulari modo in ipsa habitauit, scilicet & in anima, & in vtero; dicitur autem Sapient. 1. In maleuolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Et ideò fatendum est, quòd Beata Virgo nullum peccatum actuale cõmisit siue mortale, siue veniale. Ita S.Doctor cuius ratio aut nihil concludit aut æquè, vel à fortiori concludit, Beatam Virginem à peccato originali fuisse prorsus immunem; si enim peccatum veniale, quod omnium consensu leuissimum est, & cùm gratia diuina cohæret, à dignitate, & sanctitate matris Dei valde alienum censetur, quis dubita-

quin peccatum originale, quod priuat gratia, & beatitudine, longiùs adhuc à Dei Matre abesse debeat.

Addo, etsi peccatum mortale aliquo sensu grauius sit originali, hoc tamen alia ratione esse fœdius, & cum maiori dedecore coniunctum, vt inde coniicitur, tum quod ex communi sententia, Christus magis præcipuè venit propter originale, quàm propter actuale, adeò vt venturus esset, si fuisset originale, sine actuali, & non vice versa quia peccatum mortale non impedit, quin homo sit membrum Ecclesiæ; at homo saltem vt plurimùm, manet extra Ecclesiam, denec à peccato originali mundatus sit. Vnde in lege noua institutus est baptismus, vt per illum homo ab eiusmodi peccato liberetur, simulque in Ecclesiam introducatur.

Probatur 5. quia Beatissima Virgo communiter prædicatur immunis, à muiris effectibus peccati originalis, nimirum à fomite peccati, à dolore partus, & sordibus puerperij, à corruptione corporis, à potestate quam vir in vxorem exercet, &c Quidni ergo dicemus, eam etiam fuisse præseruatam à peccato originali? An non magis indecorum erat, quòd Dei mater subiace:et dæmo-

ni. quàm pœnis prædictis? Ita sanè sentio, & eò libentiùs quòd audiam, omnes ferè orbis Academias in eandem sententiam conspirare, vt plerique testantur; mihique indubitatum sit, minùs piè minusque probabiliter sentire, qui sanctissimam Dei Matrem peccato originali subiiciunt; quam qui ex aduerso stant, pro immaculata illius Conceptione, quam cum summo Pontifice, aliisque Ecclesiæ prælatis, magno affectu celebrant Reges terræ, & omnes populi, principes & omnes iudices terræ, iuuenes & virgines, senes cum iunioribus.

Obiicies 1. generales Scripturæ locutiones quibus dicitur, omnes homines in Adamo peccasse, in eo mortuos esse, Christum à peccato omnes liberasse. Respondeo 1. leges generales non excludere priuilegia particularia, vt patet, quia etsi in multis offendamus omnes, & omnes nascamur filij iræ, vt loquitur Scriptura, id non impedit quin omnium consensu, Beatissima Virgo fuerit diuinitùs præseruata à peccato actuali, & ante natiuitatem sanctificata. 2. B. Virginem non fuisse in se maculatam peccato originali, etsi concedatur eam peccasse in Adamo, hinc peccatum origina-

le, sed ad summum eam contraxisse debitum incurrendi in tale peccatum. Vnde etiam vt dicatur à Christo redempta sufficit, quòd per illius gratiam ab originali præseruata fuerit; siquidem ille est perfectior redimendi modus, quàm si post casum restaurata fuisset.

Obiicies 2. plerosque Patres & Scholasticos speciatim verò S. Bernardum, & S. Thomam stare pro opposita sententia. Respondeo 1. authores illos variè de hac re locutos esse, vt multi obseruant, nam in vno loco docent, Beatissimam Virginem incidisse in peccatum originale, in alio verò oppositum tradunt, Ista autem varietas facit vt testimoniis quæ nobis opponuntur, magna fides adhiberi non possit 2. non fieri iniuriam Patribus & Scholasticis, qui aliter quàm nos, de conceptione sentiunt, quòd saluo honore iis debito, sequamur sententiam de hac re, in quam Ecclesia, totusque penè orbis magis propendet, quæque rationibus non spernendis innititur, vt ex dictis constat.

Obiicies 3. B. Virginem fuisse baptizatam, adeóque peccatum originale contraxisse. Verùm negatur id sequi, nam baptismus confertur præcipuè, vt quis fidei Christianæ charactere insigniatur,

aliorumque Sacramentorum ianua ipsi aperiatur. Quare Virgo baptizata fuit, vt hos effectus obtineret, non autem remissionem peccati originalis.

Instabis, formam baptismi fore falsam, nisi baptizatus à peccatis emundetur, cùm ablutionem internam significet. Sed contrà, nam ex communi sententia, potest quis in peccatis existens, baptismum validè suscipere cum fictione, seu etsi non sit dispositus ad obtinendam peccatorum remissionem, eamque non obtineat; quia talis fictio non impedit, quin characterem suscipiat, vt dictum est alibi. A fortiori ergo valebit baptismus, si quis ad eum sine peccato accedat; si quidem illius forma non significat absolutè remissionem peccatorum, sed vt summùm ex hypothesi quòd sint peccata, & suscipiens eorum remissioni impedimentum non apponat.

Obiicies 4. peccatum originale resultat necessariò ex vnione animæ, in iis qui via ordinaria ex Adamo generantur; ergo videtur impossibile quòd persona aliqua ab eo præseruetur. Respondeo non sequi, nam illa resultantia potest impediri per gratiam habitualem, in ipso puncto vnionis animæ infusam: si enim in eo instanti anima est capax

priuationis, consequenter est capax formæ oppositæ; cum priuatio aliud non sit, quam negatio formæ in subiecto apto. Quod autem peccatum originale in priuatione consistat, dicetur postea.

SECTIO II.

An alij exempti.

CONCLVSIO I.

EXcepta Beata Virgine, omnes posteri Adæ qui via ordinaria ex eo oriuntur, concipiuntur in peccato originali.) Loquor vt vides, de iis qui via ordinaria concipiuntur, nam etsi Christus ex Adam descendat, non tamen peccatum originale contraxit; cum virtute Spiritus sancti ex Matre Virgine conceptus fuerit. Imò quamuis Christus natus esset via ordinaria ex viro, & muliere, non contraxisset peccatum originale, quia nullum peccatum cum gratia vnionis subsistere potest.

Probatur ergo conclusio de puris hominibus, à primo parente modo natu-

rali deriuatis; quia cùm ex Scriptura, Conciliis, & Patribus constet, omnes homines concipi, & nasci in peccato, non possumus, sine graui fundamento aliquos ab hac lege excipere. At nullum tale fundamentum extat, cum desit reuelatio de hac re, & rationes quibus mouemur, vt Beatam Virginem sine peccato conceptam credamus, in aliis hominibus locum non habeant. Confirmatur, nam quo titulo præsumemus maius priuilegium alicui concessum esse, quàm Ioanni Baptistæ, qui tamen non ab originali præseruatus, sed tantùm ante natiuitatem ab eo mundatus fuit?

Hinc collige 1. contra hæreticos, prædestinatos nasci cum peccato originali: nam verba Scripturæ etiam ad illos extenduntur, & aliunde dici nequit sine errore prædestinatos non egere baptismo, & sine illo, etiam ante vsum rationis morientes, saluari.

Collige 2. contra eosdem, etiam fidelium filios nasci in peccato originali, propter rationes iam dictas. Quòd autem parentes mundi generent filios immundos, explicat Augustinus lib. de peccato originis cap. 40. similitudine oleæ, cuius semen non oleam, sed oleastrum generat. Et lib. 3. de peccatorum

meritis cap.8. ſimilitudine hominis circunciſi, qui generat filium incircũciſum, à quo præputium per circunciſionem auferendum eſt.

Iam duo hic breuiter quæri poſſunt 1. an ſi quis ex carne humana miraculosè formaretur, contraheret peccatum originale. Reſpondeo negatiuè, quia vt ait S. Thomas art. 4. peccatum originale à primo parente traducitur in poſteros, inquantum mouentur ab ipſo per generationem, ſicut membra mouentur ab anima, ad peccatum actuale: non eſt autem motio ad generationem, niſi per virtutem actiuam in generatione. Vnde illi ſoli peccatum originale contrahunt, qui ab Adamo deſcendunt per virtutem actiuam, in generatione ab eo generaliter deriuatam, quod eſt ſecundum ſeminalem rationem ab eo deſcendere. Si autem aliquis formaretur virtute diuina ex carne humana, manifeſtum eſt quòd vis actiua non deriuaretur ab Adamo, quare peccatum originale non contraheret. Nec refert, quod is qui ex carne humana, modo iam dicto formaretur, fuiſſet in Adam; in eo enim fuiſſet ſecundum corpulentam ſubſtantiam dumtaxat, non verò ſecundum ſeminalem rationem, vt notatur in reſponſione ad 3.

Quæres 2. an si non Adam, sed Eua tantùm peccasset, filij eorum contraherent peccatum originale. Respondet. S. Thomas art. 5. negatiuè, quod probat, quia solus pater in generatione est principium actiuum, mater autem tantummodo materiam subministrat. Vnde peccatum transfusum esset in posteros, si solus Adam peccasset, non autem si Eua tantùm. Sed quicquid sit de illa ratione, congruentiùs sanè videtur, vt Deus potestatem traducendi iustitiam originalem in posteros dederit Adæ soli; quia cum ille esset caput, & principium totius generis humani; ad eum propriè spectabat pacisci pro se, & pro suis filijs, quorum voluntates in voluntate ipsius continebantur.

SECTIO IV.

Quid sit originale.

CONCLVSIO I.

PEccatum originale nihil est aliud quàm priuatio iustitiæ originalis debitæ inesse. Probatur inductione, nam

imprimis peccatum originale non est propensio illa, qua concupiscentia fertur in illicita, præueniendo vsum rationis, vt volunt quidam hæretici: quia certum est, peccatum originale tolli in baptismo, quoad totum id quod veram & propriã rationem peccati habet, vt definitum fuit in Concilio Trident. sess. 5. cum tamen motus concupiscentiæ in renatis, maneant, vt satis patet experientia.

Præterea peccatum originale non esse formaliter peccatum ipsum actuale Adæ, vt per illud omnes eius posteri extrinsecè denominãtur peccatores, vt aiunt quidam Catholici, probatur, tum quia Concilium Trident. sess. citata statuit, Adæ peccatum omnibus inesse vnicuique proprium: tum quia similiter dicendum esset, omnes homines constitui iustos, denominatione extrinseca ab vnica Christi iustitia ipsis imputata, quod tamen hæreticum est; tum quia sicut non potest quis denominari agens, ab actione alterius, ita neque ab ea denominari malus aut peccator; tum quia aliàs simpliciter verum esset, quod Pelagiani dicebant, peccatum originale non inhærere parvulis ipsis, & quod inde consectarium ducebant, eos non indigere baptismo, ad consequendam remissionem peccati originalis.

Ex his autem concludimus tandem, peccatum originale consistere formaliter, in priuatione iustitiæ originalis debitæ inesse, vt patet à sufficienti enumeratione: quia cùm primus parens per inobedientiam, non tantùm sibi; sed etiam nobis iustitiam originalem amiserit, dubium non est, quin eiusmodi priuatio quâ à gratia, & amicitia diuina excidimus, in nobis sit mala moraliter, & per eam intrinsecè fœdati & peccatores constituamur, Deusque meritò propter illam nos à beatitudine æterna excludat. Confirmatur, nam peccatum originale formaliter tollitur per gratiam baptismalem; ergo consistit formaliter in priuatione talis gratiæ, quæ à iustitia originali non distinguitur.

Dices 1. si actuale peccatum Adæ non spectat ad essentiam peccati originalis, quomodo verum est illud Pauli Roman. 5. Per vnius inobedientiam peccatores constituti sunt multi? & quod posteà ait, in Adamo omnes peccasse. Respondeo 1. nos per inobedientiam primi parentis peccatores fuisse constituros, non formaliter, sed causaliter, quatenus per illius præuaricationem, non modo pœnæ corporales, sed etiam peccatum ipsum in nos transfusum est, vt explicat Conci-

lium Trident. sess 5. citata, & satis patet ex eo quod addit Apostolus; Ita & per vnius obedientiam iusti constituentur multi, constat enim nos per iustitiam Christi non esse iustificatos formaliter, sed causaliter.

Respondeo 2. nos in Adam peccasse, non quòd tunc actu peccauerimus, cùm nondum essemus, sed quia cùm ille esset caput nostrum, & iustitiam accepisset ea lege, vt eam in nos transfunderet, si in obedientia permaneret, secùs verò & sibi, & nobis amitteret; eo ipso quòd præceptum diuinum violauit, hinc contraximus aliquam necessitatem incurrendi in peccatum, statim atque existimus.

Dices 2. aut Beata Virgo à Christo redempta non fuit, aut si fuit, vel ea habuit peccatum originale in se, aut certè debuit habere aliquid maculæ in primo parente, à quo liberaretur; hoc enim ablato nihil superest quod remissione indigeat. Respondeo 1. hoc argumentum, si quid probat, contra suos authores colligi, Beatam virginem fuisse obnoxiam, saltem ex parte, peccato originali: si enim eandem Adæ actionem ipsam patrauit, & hæc spectat ad essentiam, vel integritatem peccati originalis, quis nõ videt Dei Matrem à peccato originali non fuisse per-

fectè & totaliter liberam?

Respondeo 2. etsi actuale peccatum Adæ non sit de intrinseca ratione peccati originolis, & nulla fuerit in Virgine macula luenda, hinc non sequi, eam non fuisse redemptam; quia ad hoc sufficit, quòd à culpa originali, per specialem gratiam præseruata fuerit, vt iam suprà obseruatum fuit.

Dices 3. etsi per baptismum conferatur gratia sanctificans, non tamen propterea restituitur baptizato iustitia originalis, qualem amisit in Adamo: ergo falsum est, quod peccatum originale consistat in priuatione talis iustitiæ. Respondeo hinc tantum sequi, peccatum originale non esse formaliter priuationem iustitiæ originalis, prout hæc includebat non modo gratiam, charitatem, aliasque virtutes infusas, sed etiam perfectam subiectionem appetitus ad rationem, absolutam rerum omnium naturalium scientiam, præseruationemque à morbis, aliisque incommodis corporeis. Negamus tamen inde colligi, peccatum originale non esse formaliter priuationem iustitiæ originalis, qua parte hæc includebat gratiam, & virtutes infusas, in quibus iustitia & sanctitas interna formaliter constituitur.

Dices 4. priuatio iustitiæ in nobis est pœna peccati originalis; ex S. Thoma infrà quæst. 15. art 5. ergo ipsa non est peccatum originale, sed potius effectus. Respondeo S. Doctorem quæst. 82. art. 3. apertè nobis fauere, cùm dicat priuationem iustitiæ originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, esse formale in peccato originali. Quare cùm alio loco ait, priuationem iustitiæ esse pœnam peccati originalis, sensus est, nos in pœnam peccati primi parentis, priuatos esse iustitia originali; quod non impedit, quin talis priuatio sit peccatum in nobis.

Instabis, cùm Deus non deneget gratiam, si peccatum originale consistit formaliter in priuatione gratiæ, sequitur Deum esse propriè causam peccati originalis. Respondeo id non sequi, nam peccatum originale non est priuatio gratiæ, quomodolibet spectata, sed quatenus est priuatio gratiæ, vt debitæ, qua ratione non est à Deo; cùm posita Adæ inobedientia, non tenentur in instanti conceptionis illius posterioris gratiam infundere.

Dices 5. priuatio gratiæ est in eo, qui post baptismum mortaliter peccauit, & tamen in eo non est peccatum originale, ergo peccatum originale non est priua-

tio gratiæ. Respondeo, peccatum originale non esse quamcunque priuationem gratiæ, sed priuationem gratiæ, ob peccatum primi parentis; qua ratione non est in baptizatis, sed propter personale ipsorum peccatum. Vnde collige, peccatum primi parentis, licèt non sit intrinsecũ peccato originali, vt suprà ostendimus, per illud tamen connotari; ideò vt essentia peccati originalis perfectè non intelligatur, sine tali connotatione.

CAPVT XIII.

De effectibus peccati.

SECTIO I.

Quomodo naturam corruperit.

CONCLVSIO I.

NAtura humana aliquo modo corrupta est per peccatum.) De hoc agit S. Doctor 1. 2. quæst. 85. cuius art. 1. docet, tria esse bona naturæ, quorum primum nec tollitur, nec minuitur

per peccatum; ſecundum non tollitur quidem, ſed diminuitur; tertium verò per peccatum primi parentis totaliter eſt ablatum. In primo genere boni conſtituit ipſa principia naturæ, & proprietates ex iis manantes. In ſecundo, inclinationem quam habet homo naturaliter ad virtutem, quæ per actus vitij oppoſitos minuitur. In tertio, donum originalis iuſtitiæ, quod in primo homine toti humanæ naturæ collatum fuit.

Notandum autem 1. ex art. 2. totum bonum humanæ naturæ non poſſe auferri per peccatum, ſiquidem bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, eſt naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem conuenit homini ex eo quòd eſt rationalis; hinc enim habet quòd operetur ſecundum rationem, quòd eſt agere ſecundum virtutem: per peccatum autem non poteſt ab homine tolli, quòd ſit rationalis; quia iam non eſſet capax peccati. Vnde non eſt poſſibile, quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur.

Notandum 2. ex art. 3. conuenienter numerari quatuor naturæ vulnera, ex peccato primi parentis conſequentia, nempe infirmitatem, ignorantiam, malitiam, & concupiſcentiam. Ratio eſt, quia cum per peccatum amiſſa ſit iuſtitia origina-

lis, quæ subiiciebat inferiores animæ vires rationi, & hanc Deo, hinc factum est, vt omnes potentiæ animæ maneant quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, eaque destitutio, vulneratio naturæ dicitur. Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subiecta virtutum, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia, irascibilis, in qua est fortitudo; & concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiæ; inquantum verò voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ: inquantum autem irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis: & tandem inquantum concupiscentia destituitur suo ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ.

Notandum 3. ex art. 9. mortem, aliosque defectus corporales naturæ humanæ, non esse per se effectus peccati primi parentis; quia scilicet sunt præter intentionem peccantis: esse tamen effectus per accidens, nimirum removendo prohibens, eo modo quo diuellens columnam, per accidens mouet lapidem columnæ superpositum: nam pec peccatum illud subla-

ta est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione, absque omni deordinatione, sed etiam totum corpus continebatur sub anima, absque omni defectu. Quare sicut vulnerata est humana natura, quantum ad animã, per deordinationem potentiarum: ita est corruptibilis effecta, per deordinationem ipsius corporis.

CONCLVSIO II. Peccatum causat aliquam maculam in anima.) Hoc probat S. Doctor 1. 2. quæst. 87. art. 1. quia sicut corpus nitidum, ex contactu alterius corporis, perdit suum nitorem, & maculam contrahit; ita anima, quia peccando adhæret rebus quibusdam, contra lumen rationis, & diuinæ legis; ex ea adhæsione, quæ est veluti quidam tactus, amittit nitorem illum quem habet, ex refulgentia naturalis, & diuini luminis, per quod dirigitur in operationibus suis.

Notat autem art. 2. maculam manere in anima post actum peccati, quia vt dictum est, macula importat quendam defectum nitoris, propter recessum à lumine rationis, & diuinæ legis; & ideò quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, & ad

lumen diuinum, per motum quendam voluntatis priori motui contrarium, tunc macula cessat.

Quæres, quid sit macula illa quam homo peccando contrahit, quæque post actuale peccatum perseuerat in anima, hominemque denominat sordidum, maculatum, & habitualiter peccatorem. Respondeo, maculam illam nihil aliud esse quàm ipsum peccatum actuale, quatenus quoad suam malitiam moraliter perseuerat, etiam transacto ipso actu, iamque peccatum habituale denominatur. Non enim apparet, quid aliud esse possit prædicta macula, siquidem post actum peccati, nihil ex eo superest in anima quàm vel priuatio gratiæ, vel reatus pœnæ, vel habitus realis ab eo productus: at macula peccati non est priuatio gratiæ, cùm ille qui versatur in peccato mortali, per nouum peccatum mortale contrahat nouam maculam, neque tamen priuetur gratia. Iustus etiam per peccatum veniale aliquam maculam contrahat, non tamen priuetur gratia.

Non etiam peccati macula sita est in reatu pœnæ, seu in obligatione soluendi pœnam peccato commisso debitam. Nam macula illa est peccatum, vt vel ex eo patet, quòd tollatur per Sacramenta

Baptiſmi, & Pœnitentiæ, quæ fides docet, ad remiſſionem peccatorum inſtituta eſſe. At reatus pœnæ non eſt peccatum, ſed quid poſterius peccato; cùm non ideo quis ſit peccator, quia pœnam meretur, ſed potiùs ideò pœnam meretur, quia peccator eſt.

At neque dici poteſt, maculam illam eſſe habitum realem, ex actu peccati productum; tum quia non ex omni actu peccati producitur habitus, nullum autem eſt peccatum, quod non relinquat maculam; tum quia per pœnitentiam tollitur peccati macula, at habitus prauus adhuc remanet. Quare à ſufficienti enumeratione concludimus, maculam peccati nihil aliud eſſe formaliter, quàm ipſum peccatum actuale quatenus moraliter perſeuerat, nondumque per pœnitentiam eſt retractatum, aut remiſſum per gratiam. Quod rurſus ex eo ſuadetur, quia macula illa eſt peccatum, vt dictũ eſt. at non aliud quàm quod præteriit, quia alioqui quicũque peccaret actu, duobus peccatis diſtinctis obnoxius eſſet: neque etiam eſt peccatum illud præteritum vt ſic cum macula adhuc maneat: ergo eſt peccatum præ eritum, vt moraliter perſeuerans. Confirmatur, nam homo dicitur mori in peccato quod non

retractauit,

retractauit, & propter illud damnari: macula ergo in qua moritur, nihil est aliud quàm peccatum præteritum adhuc perseuerans.

SECTIO II.

De reatu & pœna peccati.

CONCLVSIO I.

REatus pœnæ est effectus peccati.) Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 87. art. 1. quod probat, quia videmus in rebus naturalibus, & humanis, quicquid contra aliquem ordinem insurgit, ab eo ordine & principe ordinis deprimi; at qui peccat, agit contra triplicem ordinem, rationis, legis humanæ, & diuinæ; quare triplicem pœnam incurrit, vnam quidem à seipso, quæ est conscientiæ remorsus, aliam ab homine, tertiam verò à Deo.

Quæret hic aliquis, an peccatum possit esse pœna peccati. Ad quod S. Thomas art. 2. respondet cum distinctione. Nam per se loquendo, peccatum nullo modo potest esse pœna peccati; quia de ratione peccati est, vt sit voluntarius, de ratione autem pœnæ, vt sit contra volun-

tatem. Per accidens verò potest peccatum esse pœna peccati tripliciter, 1. ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis; cum enim ipsa subtractio gratiæ, qua peccatum impediebatur, sit quædam pœna, & à Deo, peccatum etiam inde sequens pœna dicitur. 2. ex parte substantiæ actus, quæ afflictionẽ inducit, siue sit actus interior siue exterior. 3. ex parte effectus, vt scilicet aliquod peccatum dicatur pœna, respectu effectus consequentis.

In hac re puto certum esse, peccatum vt peccatum, non posse esse pœnam peccati præcedentis: nam Deus cum sit Iudex iustus, amat pœnam quam infligit propter peccatum, & per eam vult iniuriam sibi factam vlcisci, hoc enim totum honestum est, cum spectet ad iustitiam vindicatiuam: Deus autem non potest amare peccatum, vt peccatum, est, neque potest velle, vt per illud iniuria sibi illata reparetur; hoc enim aliud nihil esset quàm velle vnam iniuriam resarcire per aliam, eamque vt plurimum maiorem, quod vt patet, fieri nequit. Impossibile igitur est quod vnum peccatum sit propriè, & per se pœna alterius.

Dices, peccatum formaliter spectatum est malum homini, ergo potest esse pœna illius. Confirmatur, nam calor in-

tensissimus potest esse pœna corporis humani, quia est malus, & disconueniens illi. Respondeo peccatum esse malum culpæ respectu hominis, adeóque non posse per se esse malũ pœnæ; cum honestè à Deo amari non possit, neque infligi ad compensandam iniuriam sibi factam, vt dictum est. Vnde aperta est differentia inter peccatum, & calorem intensissimum, qui cùm nullam malitiam contineat, iustè in vindictam sceleris, à supremo iudice appeti potest.

Maior dubitatio est, an peccatum materialiter spectatum, possit esse pœna alterius peccati. Respondeo negatiuè, quia cùm pœna sit obiectum iustitiæ vindicatiuæ, potest Deus honestè eam velle, & directè intendere; potest etiam si opus sit, peccatorem ad eam compellere Non tamen potest Deus velle, & directè intendere actum peccati, hominemque ad talem actum impellere: quia sic vellet peccatum, essetque causa illius vt alibi non semel à nobis probatum est.

Quòd si quis obiiciat illud Pauli Roman. 1. Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum; Respondet S. Doctor loco citato, hoc verum esse, quatenus deserti homines ab auxilio

diuinæ gratiæ, vincuntur à passionibus; qua ratione ait peccatum semper dici pœnam præcedentis peccati. Quam responsionē à studiosis doctrinæ S. Thomæ obseruari velim, vt intelligant quàm lōgè à vera illius, imò & Pauli mēte abeāt, qui pronunciare audent, traditionem prædictam, quàm Doctor Angelicus ait semper referendam esse, in meram subtractionem auxiliorum gratiæ, fieri semper per motiones reales, & positiuas quibus aiunt: Deum in pœnam vnius peccati, physicē prædeterminare ad aliud peccatum, quoad entitatem spectatum.

CONCLVSIO II. Aliquod peccatum inducit reatum pœnæ æternæ. Ita S. Doctor art. 3. quod probat, quia cùm peccatum ex hoc inducat reatum pœnæ, quod peruertit aliquem ordinem, tandiu manet reatus pœnæ quandiu peruersitas ordinis remanet. Interdum autem peruertitur ordo irreparabiliter, nimirum si subtrahatur principium ordinis, vt patet exemplo visus, qui si corrumpatur, non potest reparari visio, nisi per virtutem diuinam. Cùm igitur charitas sit principium ordinis, quo voluntas subditur Deo, peccata mortalia sunt irreparabilia, cùm iis charitas tollatur, sicque inducunt reatum pœnæ æternæ. Confir-

matur hæc ratio, nam per peccatum mortale amittitur gratia; at ſine gratia quid faciet homo, vt iniuriam Deo illatam compenſet?

Nota 1. certum eſſe ex fide, peccato mortali reſpondere duplicem pœnam, alteram damni, quæ conſiſtit in priuatione viſionis Dei; alteram ſenſus, quæ poſita eſt in cruciatibus, ab igne infernali cauſatis.

Nota 2. vtramque illam pœnam eſſe æternam, nam de priori dicitur 1. ad Cor. 6. Iniqui regnum Dei non poſſidebunt; de poſteriori verò Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum: Imò illud, ite, denotat quandam eiectionem æternam à viſione Dei. Vnde damnatur error, tum eorum qui olim dixerunt, pœnas omnium damnatorum aliquando finiendas, tum eorum qui id limitabant, ad pœnas Chriſtianorum. Hæc & ſimilia humanæ rationis figmenta fundamento carent, & veritati in Scriptura reuelatæ, ac in Conciliis definitis apertè repugnant.

Nota 3. pœnas damnatorum æqualem ſemper intenſionem habituras, vt ſatis indicat Scriptura cùm docet, pœnas illas fore æternas, & cùm ignem inferni vocat inextinguibilem. Iſta enim & ſimilia

denotant, pœnas damnatorum ſtatum quendam immutabilem habituras; ita ſcilicet vt nunquam minuendæ vel augendæ ſint. Quod etiam non obſcurè innuitur verbis illis Eccleſ. 11. Si ceciderit lignum ad auſtrum, aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit ibi erit.

Nota 4. pœnam damnatorum etſi æternam, eſſe proportionatam culpæ, neque eſſe maiorem quàm culpa ipſa mereatur; quod non tantũ ſuaderi poteſt ratione S. Thomæ ante allata, quæ ex ipſo peccato ſumitur, ſed etiã & maximè ex eo, quòd eiuſmodi pœna à Deo peccato mortali eſt conſtituta: ſi enim prudentia, & probitas humani legiſlatoris ſufficit, vt dicamus pœnas ab eo ſceleribus decretas, iuſtas eſſe, & non excedere eorum demeritum: quantò magis idem iudicium ferendum eſt de Deo, qui non modo iuſtus eſt, & ſanctus, ſed etiam ipſamet iuſtitia, & ſanctitas.

CONCLVSIO III. Peccato mortali non debetur pœna infinita ſecundum quantitatem, ſeu intenſionem graduum. ratio eſt, quia iuſtitiæ æqualitas poſtulat, vt pœna ſit proportionata culpæ; at hæc eſt ſimpliciter finita; eſto ſit infinita ſecundum quid, ſeu extrinſecè; quia continet auerſionem à Deo, qui eſt

bonum infinitum, ergo & pœna ſimpliciter finita eſſe debet. Minor oſtenditur, quia in peccato mortali tria conſiderari poſſunt 1. quòd opponatur tali virtuti. 2. quòd priuetur gratia. 3. quòd per illud Deus offendatur. At peccatum mortale nequit eſſe infinitum, ex vllo horum capitum, non ex 1. aut 2. quia virtus cui peccatum opponitur, & gratia qua priuat, ſunt qualitates finitæ: non etiam ex 3. quia aliàs ſequeretur peccata ipſa venialia; cùm iis Deus offendatur, habere malitiam ſimpliciter infinitam. Item peccata omnia mortalia continere æqualem malitiam, & vnum non eſſe maius alio: quæ, & ſimilia valdè abſurda ſunt.

Dices 1. offenſa creſcit iuxta dignitatem perſonæ offenſæ, ergo ſi perſona eſt infinitè digna, offenſa erit ſimpliciter infinita. Reſpondeo non ſequi, ſufficit enim quòd talis offenſa, cæteris paribus, ſit maior quacunque offenſa, contra perſonam minùs dignam patrata.

Contra illa offenſa eſt ſimpliciter infinita, quæ infinitas offenſas aliàs aliis maiores, grauitate ſuperat. Verùm hoc falſum eſt, alioqui homo eſſet ſimpliciter infinitus; cũ poſſit Deus alias, & aliàs

ſpecies in infinitum multiplicare; quæ ad perfectionem ſpeciei humanæ nunquam pertingent.

Dices 2. qui peccat mortaliter, Deum inhonorat, & quantum eſt ex ſe, eius diuinitatem deſtruit; hoc autem nocumentum eſt infinitum, ac proinde malitiam, & offenſam ſimpliciter infinitam in peccato arguit. Reſpondeo mortaliter peccantem, Deo auferre aliquem honorem externum, qui eſt aliquid finitum; & quia conſtituit vltimum finem in creatura, cenſeri quodammodo deſtruere Deum, qui eſſentialiter eſt vltimus finis omnium; non quòd verum aliquod nocumentum ei inferat, aut inferre poſſit.

Ex dictis collige, pœnam damnatorum ſiue damni, ſiue ſenſus, de facto eſſe ſimpliciter finitam, quoad intenſionem. Et de priori patet, quia per illam homo priuatur viſione Dei, quæ finita eſt & limitata. De poſteriori verò, quia creatura non eſt capax cruciatus, aut doloris infinitè intenſi. Eſt tamen obſeruandum diſcrimen inter pœnas illas, quòd pœna damni dicitur ſecundum quid infinita, vt docet S. Thomas art. 4. quia per illam homo priuatur Deo, qui eſt bonum infinitum: at verò pœna ſenſus eſt finita, etiam obiectiuè, quia id, quicquid ſit,

quod causat proximè talem pœnam, non potest habere nisi disconuenientiam finitam.

Quæret hic aliquis, an pœna damnatorum sit æqualis. Qua in re tria dicenda sunt 1. pœnam sensus non esse in omnibus damnatis æqualem, siquidem pro mensura peccati, erit & plagarum modus, vt dicitur Deuter. 25. at dici non potest, omnes qui damnantur, habere peccata æqualia. 2. pœnam damni, si consideretur vt est priuatio visionis Dei, esse æqualem in omnibus damnatis; cùm omnes tali visione omnino priuati sint. 3. eandem pœnam si consideretur, vt est pœna, esse grauiorem in vno damnato, quàm in alio; licèt enim omnes æqualiter careant visione Dei, vnus tamen magis dolet tali priuatione, quàm alius; quatenus considerat se ob plura, aut grauiora peccata in eam incurrisse, Deumque ex maiori odio, non modo pœnam sensus ei immittere, sed etiam visionem beatificam ei denegare.

CONCLVSIO IV. Infantes qui cum solo peccato originali moriuntur, non puniuntur pœna sensus, puniuntur tamen pœna damni.) Prior pars probatur, quia cùm infantes illi propria voluntate non peccauerint, non videtur

consentaneum diuinæ bonitati, vt igne infernali crucientur. Confirmatur, nam cur Christus aliquos in ignem æternum mittat, rationem affert Matth. 25. quia opera misericordiæ non exercuerunt. Vnde supponit eos potuisse eiusmodi operibus vacare, quod de infantibus, ante vsum rationis decendentibus, dici non potest.

Posterior pars est certa, sumiturque tum ex verbis illis Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei? tum ex Concilio Tridentino sess. 5. de peccato originali can. 4. vbi damnantur qui dicunt, infantes nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lauacro necesse sit expiari, ad vitam æternam consequendam: tum quia ex supradictis, peccatum originale est verum peccatum, quo infans est maculatus coram Deo, eique exosus; consistit etiam in priuatione gratiæ & charitatis habitualis, adeóque priuat infantem iure hæreditatis ad vitam æternam. At Deus non confert vitam æternam, nisi iis qui mundati sunt ab omni peccato, quique sunt filij ipsius adoptiui per gratiam. Quare qui decedunt cum peccato originali, puniuntur pœna damni quæ consistit in priuatione visionis Dei.

Circa hæc dubitari solet, an priuatio visionis Dei sit coniuncta in infantibus, cum tristitia & dolore. Responsio communis est negatiua, siue quia non intelligunt, quantum sit bonum visio beatifica, qua priuati sunt; siue quia cognoscunt se non fuisse proximè ordinatos ad eam consequendam. Vnde non magis affliguntur de illius priuatione, quàm plebeius doleat quòd ad Imperium euectus non sit. Imò aliqui probabiliter existimant, eos habere perfectam cognitionem rerum naturalium, adeóque potiri beatitudine, & delectatione quæ ex tali notitia procedit.

Dices 1. ex Concilio Florent. sess. vltima eos qui cum peccato mortali, actuali, vel originali discedunt ex hac vita, mox in infernum descendere, ibique disparibus pœnis puniri. Respondeo hinc non sequi infantes magna affici tristitia, Quòd Deum non videant: quia sub nomine inferni comprehendi solet etiam limbus, in quo nullus est cruciatus; aut certè dicendum esset, infantes non modo pœna damni, sed etiam pœna sensus affici. quod probabilitate caret. Quod autē dicit Conciliū de disparitate pœnarū, non debet intelligi de infantibus inter se collatis, sed cū iis qui moriuntur

in peccatis actualibus: istis enim pœna damni, & sensus plectuntur, cum illi solam pœnam damni sustineant.

Dices 2. Augistinum non vno in loco, nostræ sententiæ satis apertè refragari. Respondeo 1. Augustinum disputando contra Pelagianos tam de peccato originali, quàm de gratia & libero arbitrio, aliquando modum in verbis excedere vt à plerisque obseruatum est. 2. August. nihil affirmasse de pœnis paruulorum, nisi dubitando, vt patet ex verbis illis epist. 28. Cum ventum est ad pœnas paruulorum, magnis angustiis coarctor, nec inuenio prorsus quid respondeam. Quare saluo honore ipsi debito, constantem, omnium ferè Theologorum sententiam tutò sequi possumus.

TRACTATVS DE GRATIA ACTVALI ET Habituali, & merito earum effectu.

CAPVT I.

Quotuplex sit gratia.

NOtandum est gratiam vniuersim diuidi in habitualem seu sanctificantem, quæ est qualitas supernaturalis animæ infusa peccati lethalis deletiua.

Et in actualem quæ est auxilium indebitum quod à Deo impenditur ad benè

hic operandum, eo modo quo explicabitur.

SECTIO I.

Quotuplex sit gratia actualis.

CONCLVSIO VNICA.

GRatia actualis diuiditur in excitantem, & adiuuantem.) Ita sumitur ex Patribus, & Conciliis, ac speciatim ex Tridentino sess. 6. cap. 5. & 6. Gratia excitans etsi latiùs nonnunquam sumatur, propriè iuxta communem acceptionem, nihil aliud significat quàm motionem quandam supernaturalem in animo hominis diuinitùs excitatam, quæ consistit in illustratione intellectus, & inspiratione voluntatis, seu in sancta cogitatione, & pio affectu, quibus Deus pulsat cor hominis, illudque veluti dormiẽs excitat ad actum quandam supernaturalem, iuxta illud Apoc. 3. Ego sto ad ostium, & pulso.

Vbi nota 1. quòd quemadmodum vox illius qui dormientem excitat, profertur absque consensu dormientis, ita

gratia excitans confertur homini absque illius consensu; non quòd anima merè passiuè se habeat ad illam excitationem, est enim actus quidam vitalis qui à potentia vitali necessariò profluere debet, sed quia etsi physicè, non tamen liberè ad eam concurrit.

Nota 2. ex probabiliori sententia, Deum per se immediatè, & non interuentu alicuius qualitatis, aut motionis creatæ, pios illos motus in nobis excitare. Siquidem ex Conciliis, & Patribus, non alia videtur colligi gratia, nisi aut habitualis, quæ complectitur gratiã sanctificantem, & virtutes infusas; aut actualis, quæ in actibus quibusdam indeliberatis constituitur, nempe in sancta cogitatione intellectus, & pio voluntatis affectu.

Dices, ergo gratia pendebit à natura, quòd est Pelagianum. Distingue, nam si pendere à natura idem sit, ac pendere ab anima operante per modum naturæ seu necessariò & non liberè, conceditur; si verò sensus sit, nos viribus naturæ posse in nobis eiusmodi motus excitare, negatur; requiritur enim vt Deus in nobis eos excitet, non per virtutem aliquam creatam, & in anima receptam, sed per se immediatè in illos influendo, per con-

cursum quendam specialem, & supernaturalem à Pelagio nunquam admissum, vt patet ex lib. 1. cap. 14.

SECTIO II.

De diuisione gratiæ actualis in operantem & cooperantem.

CONCLVSIO VNICA.

GRatia actualis benè diuiditur in operantem & cooperantem.) Ita colligitur ex Scriptura, Conciliis, & Patribus, quatenus sæpe aiunt, Deum in nobis, & nobiscum operari; priori enim loquendi modo indicatur gratia operans, posteriori cooperans: speciatim verò notandum est illud Augustini libro de gratia & libero cap. 17. cooperando perficit quod operando incipit, quoniam ipse vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Et posteà, vt ergo velimus sine nobis operatur, cum autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum operatur.

Ex quibus Augustini verbis insurgit triplex dubitatio, prima, quo sensu ille dicat, Deum operari in nobis sine nobis,

vt velimus; cùm velle sit actus à voluntate nostra elicitus. Respondeo hoc non ita debere intelligi, vt voluntas nostra merè passiuè se habeat, ad motum illum in quo gratia operans consistit; cùm enim sit actus vitalis, à potentia vitali efficienter procedere debet. Sensus igitur est, gratiam operantem esse illam, qua Deus operatur in nobis vt velimus, non quidem sine nobis physicè operantibus, sed sine nobis moraliter seu liberè concurrentibus. Non enim illæ actiones nobis tribui solent, quæ fiunt sine libertate, quæque dicũtur actiones hominis; sed eæ duntaxat ad quas nos liberè determinamus, & quæ propriè actiones humanæ appellantur.

Secunda difficultas, quomodo gratia operans distinguatur ab excitante. Respondeo non distingui realiter sed tantum quoad voces, nam etiam excitans consistit in pia intellectus cogitatione, & motu voluntatis, qui actus fiunt in nobis sine nobis; quoniam Deus in nobis eos producit ante consensum nostrum liberum, etsi ad illos physicè, & vitaliter concurramus. Et hoc ipsum clarè colligitur ex verbis Augustini antea relatis: dum enim ait, ipse vt vel velimus operatur incipiens, ostendit initium salutis

nostræ à gratia operante pendere. At certum est ex Concil. Trident. sess. 6. cap. 5. initium salutis à gratia excitante procedere, ex quo sequitur, gratiam operantem ab excitante non distingui.

Tertia difficultas est, quod nam sit discrimen inter gratiam operantem, & cooperantem. Respondeo, idem esse discrimen inter gratias illas, ac inter gratiã excitantem, & adiuuantem; hæc enim gratiæ diuisio cum illa coincidit, vt ex dictis satis manifestum relinquitur. Itaque sicut ex probabili sententia, eadem est gratia excitans, & adiuuans; ita illa eadem gratia qua Deus operatur in nobis vt velimus, quando vocationi consentimus, nobiscum cooperatur, adeóque simul est gratia operans, & cooperans, diuerso respectu.

Si quis tamen cum aliis putet, gratiam excitantem iuuare tantum moraliter, dicendum est eam realiter distingui ab adiuuante, quæ causalitatem realem & physicam necessariò infert; eodemque modo gratia operans, à cooperante distinguenda est.

Atque ex his collige, quid dicendum sit de alia vulgari diuisione gratiæ actualis in præuenientem, & comitantem seu subsequentem; ea enim coincidit

cum præcedentibus : ſiquidem gratia quæ nos excitat ad bonum, & eatenus operatur in nobis ſine nobis, eadem nos præuenit: Quæ verò nos iuuat in actuali operatione, nobiſque cooperatur, eadem liberum noſtrum conſenſum cenſetur comitari. Vnde eadem eſt gratia excitans, operans, & præueniens; eadem adiuuans, cooperans, & comitans, quæ etiã ſubſequens appellatur, quia præuenientem ſupponit.

CAPVT II.

Quid ſit gratia adiuuans, & quomodo concurrat.

CONCLVSIO I.

GRatia adiuuans communiter ſumitur pro auxilio quodam actuali ordinis ſupernaturalis, quo voluntas eleuatur, & iuuatur ad eliciendos actus qui facultatem illius ſuperant.) Dubium eſt autem, an gratia adiuuans actualis requiratur, non modo ad actus ſupernaturales qui fiunt ſine habitu, ſed etiam ad eos qui procedunt à potentia habitu ſupernaturali inſtructa.

Nonnulli affirmant, oppositum tamen magis placet, quia potentia habitu supernaturali instructa, habet vires sufficientes ad agendum supernaturaliter, sicut in naturalibus potentia habitu informata, est principium sufficiens actus naturalis. Ergo tunc non est necessaria gratia actualis adiuuans, vt sic, siquidem illa tantum requiritur, & vt eleuet & iuuet potentiam, ex se ad agendum improportionatam.

Dices, vtrobique præter habitum requiri motionem quandam actualem, & fluentem, quæ vltimum complementum tribuat potentiæ, siquidem potentia cum habitu est tantum constituta in actu primo, actus autem secundus est perfectior, & magis actualis quàm primus; quare potẽtia cũ habitu, nõ est principium sufficiens ad agendum, nisi per aliquid adueniens compleatur. Verùm hoc refellitur, tum quia ex communi sententia: in naturalibus potentia habitu instructa habet vires; plusquam sufficientes ad agendum, cùm non modo possit actum simpliciter exercere, sed etiam cum facilitate; tum quia potentia cum illo complemento non erit in actu secundo constituta, sed tantum in actu primo, adeóque erit imperfectior actu secundo, & quod

inde fit, vlterius aliquod complementum exiget.

Instabis, potentia quidem eleuata per habitum, habet virtutem effectiuam sufficientem, qua verè possit agere, si velit, sed non tribuitur illi per solum habitum, vt actu velit, aliàs quandiu habet habitum semper operaretur; requiritur ergo auxilium adiuuans, quo ad agendum moueatur. Sed contrà, nam repugnat aliquê verè posse velle agere, & tamen carere aliquo complemento potentiæ necessario ad agendum, vt dicetur infrà, si ergo potentia habitu instructa, est sufficiens vt verè possit agere, si velit, non requiritur auxilium aliquod adiuuans, quo ad agendum impellatur.

Neque refert quòd non tribuatur potentiæ per solum habitum, vt actu velit, hinc enim non sequitur, quod homo præter habitum debeat recipere auxilium aliquod, quo moueatur ad agendum, sed tantum quod ipse habitu iam instructus ponat actum secundum, quod præstare potest cum concursu Dei simultaneo, qui nunquam deest.

CONCLVSIO II. Gratia adiuuans non concurrit priùs naturâ ad opus supernaturale, quàm liberum arbitrium, neque se habet propriè vt causa to-

talis respectu actus supernaturalis, sed vt causa partialis duntaxat.) Prima pars probatur, nam priùs natura concurrere ad effectum aliquem, aliud nihil est propriè loquendo, quàm priùs natura attingere effectum, eumque producere. At nõ potest gratia adiuuans priùs natura producere actum supernaturalem, quàm liberum arbitrium in eundem influat; siquidem in quocunque priori siue temporis, siue naturæ, actus ille est vitalis & liber, quod habere nequit sine concursu liberi arbitrii. Confirmatur, nam aliàs sequeretur esse actualem volitionem sine influxu ipsius voluntatis: item volitionã liberã ineuitabiliter euenire, & nõ posse à voluntate impediri, cũ ex hypothesi priùs quã ipsa cõcurrat, producta sit.

Secunda pars ostenditur, nam illa vocari solet causa partialis alicuius effectus, quæ illum non producit nisi dependenter ab alia causa: atqui gratia adiuuans non producit actum supernaturalem nisi dependenter à libero arbitrio: ergo est causa tantum partialis respectu illius. Neque refert quòd totus actus supernaturalis pendeat à gratia non enim pendet ab ea totaliter, sed partialiter duntaxat; quia nequit illum producere nisi dependenter à concursu voluntatis;

quare etsi dici possit causa totalis totalitate effectus, non tamen totalitate causæ de qua hîc agimus.

Dices 1. Augustinum libro de prædestinatione Sanctorũ cap. 2. inuehi in nonnullos qui docebant, Deum & liberũ arbitrium esse causa partialis actus supernaturalis fidei. Respondeo ibi reprehendi Semipelagianos, quia inter nos; & Deũ ita partiebantur vt dicerent, initium fidei esse à nobis nulla gratia præuentis, incrementũ verò à Deo. Hoc autem valde alienum est à quæstione quam tractamus.

Dices 2. causa partialis arguit vim agendi imperfectam; qualis Deo, aut gratiæ tribui non potest. Respondeo antecedens falsum esse, non enim illa dicitur causa partialis, quæ habet virtutem agendi imperfectam, sed quæ exhibet actualem influxum se solo non sufficientem ad producendum effectum, qui proinde per concursum aliunde aduenientem perfici, & compleri possit. Licet autem nõ possimus Deo tribuere virtutem agendi limitatam, nil tamen vetat quòd influxus extrinsecus ab eo ortus, non contineat omnem perfectionem possibilẽ in ratione influxus. Et similiter etsi gratia in ratione gratiæ perfecta sit, nihil tamen vetat quod non habeat omnem

perfectionem, quæ requiritur ad productionem actus intrinsecè vitalis.

Dices 3. in causis partialibus quælibet habet influxum, & conatum ita sibi proprium, vt neutra ab altera tanquam à causa propriè efficiente illum recipiat: At gratia adiuuans est causa adæquata faciens vt homo bene operetur, quare illa est causa totalis bonæ operationis. Respondeo negando minorem ad agendum, sed illum iuuat in actuali operatione; Gratia verò excitans etsi hominem moueat ad agendum, non tamen illi imponit agendi necessitatem, vt fides docet, sed illi suas partes relinquit, vt se nimirum determinet ad opus pium, cum alioqui ab eo possit abstinere, si velit. quare non potest dici causa adæquata operationis, in sensu arguentium.

CAPVT III.

Quid sit gratia sufficiens, & an semper detur.

CONCLVSIO I.

DAtur gratia aliqua ad salutem sufficiens, eaque ab excitante, & adiuuante

tante in actu primo spectata, realiter indistincta.) Prima pars est de fide, probaturque 1. ex Scriptura in qua Deus sæpe conqueritur, quòd peccatores ab ipso ad pœnitentiam vocati, conuerti noluerint. At non iuste quereretur de illis, nisi haberent auxilium sufficiens ad pœnitentiam agendam.

Probatur 2. ex Conciliis, Arausic. 2. can. 25. statuit, omnes baptizatos posse quæ ad salutem pertinent exequi, si velint. Et Trident. sess. 6. cap. 5. & can. 4. docet, dari hominibus gratiam, cum qua iustitiam consequi possent, nisi propria voluntate ei resisterent. At hæc est gratia sufficiens, etsi careat effectu.

Probatur 3. ratione, quia nisi homo qui non conuertitur, haberet auxilium sufficiens ad conuersionem, non illi vitio verteretur, quòd non conuertatur; sicut enim non imputatur ad culpam quòd quis ex ignorantia inuincibili aliquid omittat, ita nec ille culpandus est, qui ex impotentia non efficit id, quod ipsi præceptum est. Verùm ista firmiora euadent ex dicendis concl. 3. vbi ostendemus nulli homini denegari auxilium ad salutem sufficiens.

Secunda pars ostenditur, nam gratia illa dicitur sufficiens ad aliquem actum

quæ tribuit vires sufficientes ad illũ eliciendũ; at gratia excitans, saltem coniũcta cum adiuuante in actu primo spectata, si hæc ab illa realiter distinguitur, tribuit vires sufficientes ad eliciendos actus, ad quos proximè mouet, ergo ea est verè sufficiens.

Notandum autem eam proportionem seruandam esse, inter gratiam excitantem, & sufficientem, vt quæ proximè excitat ad aliquem actum, det etiam vires proximè sufficientes ad eum eliciendum; quæ verò tantum mediatè & remotè ad aliquod opus excitat, non nisi mediatè & remotè vires ad illud exequẽdũ cõferat.

CONCLVSIO II. Ea tantùm gratia dicitur absolutè, & verè sufficiens ad aliquam operationem, quæ sufficit nõ tantum vt homo dicatur vtcunque posse operari, sed etiam vt actu operetur, si velit.) Est communis contra authores physicæ prædeterminationis, qui volunt auxilium illud esse verè sufficiens ad operationem, quod tribuit posse operari, etsi necessariò requiratur aliud auxilium realiter à sufficienti distinctum, vt quis actu operetur.

Probatur autem 1. quia cùm potentia ordinetur ad operationem, & non nisi propter illam detur, ex communissimo

hominum ſenſu & vſu, ille non dicitur habere facultatem verè & proxime ſufficientem ad aliquid agendum, qui caret principio aliquo prorſus neceſſario, vt actu operetur; ſic enim homo, verbi cauſa, non aliter dicitur habere ſufficientem & proximam poteſtatem ad videndum, niſi quia habet quicquid requiritur vt actu videat, ſi videre velit. Illa igitur gratia ſola dicenda eſt vere & proxime ſufficiens ad conuerſionem, quæ nõ ſolum ſufficit vt homo conuerti poſſit, ſed etiam quæ ſufficit vt actu ſi velit conuertatur, non expectato vllo alio complemento, ex parte ipſius gratiæ ſufficientis, ad actualem operationem intrinſece requiſito.

Probatur 2. nam ſi gratia eſt duntaxat ſufficiens vt homo poſſit vtcunque bene operari, non autem vt bene operetur, ſequitur eum qui talem præciſè habet gratiam, non teneri bene operari; ergo ſi nõ bene opererur, hoc illi ad culpam imputari non debet; quandoquidem auxilium quod habet, nõ confert illi vires ſufficiẽtes, vt bene operetur, ſed vt poſſit bene operari duntaxat. Quis autem credat eũ non eſſe obiurgandum, qui cum gratia ſufficienti non bene operatus eſt?

Dices 1. ex Auguſt. lib. de correptione

& gratia cap. 11. Primo homini datum est posse perseuerare, non autem perseuerare, ergo gratia sufficiens datur tantũ vt homo possit operari, non autem vt actu operetur. Sed negatur cõsequentia, vult enim tantum Augustinus, primum hominem habuisse gratiã sufficientem ad actu perseuerandum, non tamen actu perseuerasse, idque non ex defectu ipsius gratiæ, sed ex mera hominis libertate, qui auxilio dato vti noluit.

Dices 2. homo iustus dicitur habere auxilium sufficiens ad perseuerandum, vt docent Theologi ex Concilio Trident. sess 6. cap. 13. & tamen ille non habet quidquid ad actu perseuerandum præcisè requiritur ex parte principij, cùm successu temporis alia, & alia auxilia ad perseuerandum necessaria acquirat Respondeo, iustum habere tantum auxilium remotè sufficiens ad perseuerandum, nos autem hic loquimur de gratia quæ proxime sit sufficiens ad aliquem actum, & contendimus eam talem esse debere, vt nihil illi desit ex parte principij, ad agendum.

Dices 3. vt homo actu credat, præter auxilium sufficiens requiritur concursus supernaturalis ex parte Dei. Ergo absolutè potest auxilium dici sufficiens ad

posse, etsi non sit sufficiens ad operari. Respondeo hanc obiectionem nullius esse momenti, quia vt gratia verè sit sufficiens ad opus aliquod, dicimus præter illam nihil requiri, quod sit prærequisitum ad operationem, tanquam principiũ illius, aut veluti complementum actus primi: non tamen negamus, quin sit requisitus cõcursus Dei, se tenẽs ex parte ipsius operationis, eique proportionatus.

CONCLVSIO III. Paruulis omnibus paratum est auxilium sufficiens ad salutem, quantum est ex parte Dei, nullus etiam est adultus qui tali auxilio careat.) Prima pars probatur, tum quia Deus sincerè vult omnes homines saluos fieri nulla est autem ratio cur paruuli à communi illo beneficio excludantur; tũ quia Christus pro omnibus mortuus est, pro omnibus satisfecit, omnium est redemptor, omnium saluator, aut quoad efficaciam, aut saltem quoad sufficientiam. At quis dicat Christum pro paruulis mortuum non esse, neque esse eorum redemptorem, aut liberatorem? Tum denique quia Christus instituit Sacramentum Baptismi, in remedium peccati originalis, atque adeò pro iis omnibus qui tali peccato infecti sunt, ac maximè pro omnibus paruulis quia cùm rationis vsu

non polleant, propriis actibus ſaluari nõ poſſunt. Omnes ergo paruuli, quantum eſt ex parte Dei, paratum habent auxilium ad ſalutem ſufficiens.

Dices, qui ſincerè optat vt remedium aliquod alicui applicetur, debet cauere ne quid illius applicationem impediat. At Deus hoc non cauet in omnibus paruulis, verbi cauſa, in iis qui in vtero materno moriuntur, quibus nulla humana induſtria ſuccurri poteſt. Reſpondeo maiorem veram eſſe de eo qui vult voluntate conſequente & efficaci, vt remedium aliquod adhibeatur, ille enim res ita debet diſponere, vt de facto remedium applicetur. Secus dicendum de eo qui tantum id vult, voluntate antecedente & inefficaci, qua ratione Deus vult ſalutem paruulorum, qui ſine remedio intereunt; ſufficit enim quòd ille res ordinet in finẽ, & præparet media ad illum neceſſaria, quæ per ſe loquẽdo applicari poſſint.

Secunda pars ſuadetur 1. ex Script. quæ docet, Deum ad ſe omnes homines inuitare, omnes illuminare, nolle mortem peccatoris, ſed vt conuertatur & viuat, quæ ſimilia apertè denotant, Deum nulli adulto gratiam ſufficientem ad ſalutem denegare. Quod etiam expreſsè tradunt Chryſoſt. homil. 7. in Ioan. Aug.

lib. 1. de Genesi contra Manichæos cap. 3. & alij plerique, quos breuitatis causa prætereo.

Probatur 2. quia qui vere & ex animo desiderat alicui finem, illico paratus est ei suppeditare media ad illum finem assequendum necessaria, si ea aliunde haberi non possunt. Atqui Deus sincere desiderat omnibus salutem, iuxta illud 2. ad Timoth. 2. Qui vult omnes homines saluos fieri, ergo paratus est omnibus conferre media ad eiusmodi finem necessaria, præsertim cum hæc ipsi aliunde comparare nequeant.

Probatur 3. nam omnes homines rationis vsu præditi, tenentur obseruare omnia præcepta contenta in decalogo; quòd cùm præstare non possint, saltem longo tempore, sine gratiæ auxilio, tenetur Deus illis conferre gratiam ad hoc sufficientem, aliàs deesset hominibus in necessariis ad salutem, quod ab ipsius bonitate, & promissionibus valde alienũ est.

Dices 1. ex Paulo Ephes. 4. Gentiles alienatos esse à vita Dei per Dei per ignorantiam, propter cæcitatem cordis ipsorum, id est, propter peccata sua priuatos esse auxilio ad cognoscendum, & colendum Deum necessario. Verùm nõ ea est mens Apostoli, cum ipse alibi di-

sertê doceat, Gentiles esse inexcusabiles, eò quòd Deum non glorificauerint. Vult ergo solùm ostendere, infideles suis plerumque peccatis impedimentum apponere gratiæ vberiori, qua ad fidem,& iustificationem disponi possent.

Dices 2. ex Augustino in expositione quarũdam propositionum epist. ad Rom. proposit. 62. Pharaonem adeò fuisse obduratum, vt obtemperare non posset; vnde sequitur eum non habuisse auxilium sufficiens ad obtemperandum. Respondeo verba Augustini sumenda esse in sensu composito, vt scilicet Pharao quatenus erat induratus aduersus motiones diuinas, non posset earum impulsum sequi; quod non impediebat quin simpliciter posset iis obedire, quia prauam illam animi obfirmationem abiicere poterat.

Dices. 3. vel auxilium sufficiens distinguitur ab efficaci, vel non, si non distinguitur, ergo cùm multi careant auxilio ad salutem efficaci, carent etiam sufficienti: Si distinguitur, ergo qui non habet auxilium efficax, non potest saluari, adeóque caret auxilio ad salutem necessario,& sufficienti; siquidem sine auxilio efficaci nullus de facto saluari potest. Respondeo auxilium sufficiens non distingui realiter, seu quoad entitatem

aut vim agendi ab efficaci, ſed tantum moraliter, ſeu per ordinem ad operationem ſequuturam; quare etſi quis non habeat auxilium efficax, quo de facto conuertatur. habet, tamen ſufficiens quo poteſt actu conuerti, ſi velit.

CONCLVSIO IV. Gratia ſufficiens ad conuerſionem non datur quouis tempore, eſt tamen ſemper omnibus parata ad vitandum nouum peccatum, quod ſine illa vitari nequit.) Prima pars probatur, quia gratia ſufficiens conſiſtit ſaltem ex parte, in motibus indeliberatis gratiæ excitantis, ſeu præuenientis, vt ſupra dictum eſt; experientia autem teſtatur eiuſmodi motus non ſemper nobis adeſſe, non enim continuo Deus mentem noſtram ſanctis cogitationibus illuminat, affectumque accēdit per bona deſideria, ad pœnitentiam de peccatis agendum: quare non quouis momento temporis, auxilium ad conuerſionem neceſſarium nobis tribuitur.

Dices 1. Script. hortatur peccatores vt quam celerrimē ad Deum conuertantur, ergo sēper adeſt gratia ſufficiens ad cōverſionem. Non ſequitur, quia Scriptura uult tantùm peccatores monere, vt inſpirationes diuinas non negligant, & inutiles abire patiantur; ſed potiùs earum

motionem sequantur, quoties se iis pulsari aduerterint.

Dices 2. S. Thom. 3. p. q. 86. art. 1. pronunciat opinionem existimantium, hominem non posse quandiu viuit, ad Deum per pœnitentiam conuerti, esse eroneam. Respondeo S. Doctorem non loqui de ea opinione quæ asserit, auxilium sufficiens ad conuersionem quouis momento non dari, sed de illa quæ docet, homines aliquos in hac vita adeò esse induratos, vt per auxilium gratiæ ad bonum flecti nequeant; hoc enim repugnat statui viatorum, quorum voluntas flexibilis est ad bonum & ad malum.

Secunda pars probatur, nam nisi homines haberent auxilium sufficiens & necessarium, ad vitandum nouum peccatum, non peccarent, cum nemo peccet in eo quod vitare nequit, vt docet August. lib. de peccatorum meritis & remissione, cap. 33. aliisque locis. Atqui homines etiam indurati & excæcati, peccant quando liberè mandata diuina transgrediuntur, vt patet ex Iudæis qui etsi essent indurati, Ioan. 12. peccarunt tamen grauiter, quòd Christum non receperint, Ioan. 15. habent ergo auxilium sufficiens ad peccata vitanda.

Dices 1. Scriptura iubet nos orare, ne

intremus in tentationem; hoc autem esset superfluum, si semper adesset gratia sufficiens ad superandam tentationem. Respondeo id non esse superfluum, quia per auxilium remotè sufficiens, quod semper, dum tentamur, adest, possumus obtinere Illud quod ad superandam tentationem, & peccatum vitandum proximè & immediatè sit sufficiens.

Dices 2. Non datur peccatori singulis momentis, auxilium sufficiens ad cõuersionem, ex dictis ergo nec ad vitandum peccatum sequela patet, quia cùm teneatur conuerti, nisi cõuertatur peccabit. Respondeo præceptum conuersionis ad Deum non semper vrgere, sed certis duntaxat temporibus; quoties autem talis obligatio incumbit, Deus tribuit peccatori auxilium sufficiens, quo possit conuerti si velit. Poterat hîc quæri an auxilium gratiæ detur omnibus æqualiter: verùm huius difficultatis conclusio negatiua, satis constare potest ex lib. 1. vbi de prædestinatione.

CAPVT IV.

Quid sit gratia efficax & quomodo moueat.

CONCLVSIO I.

ADmittenda est gratia quædam efficax, eáque quoad entitatem ab excitante realiter indistincta.) Prima pars est certa ex Scriptura, Conciliis, & Patribus, & facilè probatur; nam gratia efficax est illa qua Deus nos mouet efficaciter, seu ita vt effectus sequatur; at dubitari non potest, quin sæpe ex motione gratiæ diuinæ effectus sequatur, cùm innumera bona opera ex illius impulsu quotidie fiant: ergo certum & indubitatum est, dari quandam gratiam efficacem, quæcunque illa sit.

Secunda pars ostenditur ex Augustino, qui de gratia efficaci sæpissime agit sub nomine vocationis, illuminationis, suasionis, suauitatis, aliisq; similibus quæ

ad gratiam excitantem pertinent. Libro de Spiritu & littera cap. 34. visorum (inquit) suasionibus agit Deus vt velimus, & vt credamus. Et lib. de gratia & libero arbitrio cap. 5. ait, vt Paulus de cœlo vocaretur, & tam magna & efficacissima vocatione conuerteretur, gratia Dei erat sola.

Accedit ratio, nam ea est propriè gratia efficax, quæ facit vt agamus: seu quæ ita nos impellit ad agendum, vt de facto sequatur operatio, siue effectus, at impellere ad agendum proprium est gratiæ excitantis, seu præuenientis.

Dices 1. potest contingere vt duo peccatores æquali gratia à Deo excitentur, & vnus eorum vocationi respondeat, alter, minimè: qui autem consentit, habet aliquod auxilium quod alteri concessum non est, & hoc auxilium est efficax, quia actu efficit vt peccator consentiat: oportet ergo vt eiusmodi auxilium à gratia excitante distinctum sit. Respondeo eum qui consentit, non necessario habere aliquod auxilium præuium, distinctum à gratia excitante, sed satis esse quòd excitatus, & vocatus sit in iis circunstantiis, in quibus illius conuersio est sequutura: hoc enim maximum est beneficium,

quod alteri concessum non est. Dico præuium, nam consentiens habet auxilium in actu secundo adiuuans, quo alter caret.

Dices 2. Gratia excitans non eleuat voluntatem ad actus supernaturales, sed tantum eam suauiter allicit, vt tales actus velit elicere, ergo ea præcisè non est gratia efficax: cùm istius munus sit eleuare potentiam ad opus bonum. Respondeo non sequi, proprium enim munus gratiæ efficacis est, impellere suauiter ad opus; efficientis verò seu adiuuantis eleuare potentiam ad actum supernaturalem, & cum ea ad illum intimè influere.

Dices 3. Illuminatio, vocatio, & suasio, potiùs ad litteram quàm ad spiritum pertinent, ergo gratia efficax in iis non consistit. Respondeo eam vocationem pertinere ad spiritum, qua intellectus interiùs illuminatur, & cor accenditur ad amorem boni; qua ratione gratia excitans in ea constituitur. Ea autem vocatio erit gratia efficax, si dicat ordinem ad consensum sequuturum: siue ipsamet ad eiusmodi influxum realiter, & intimè influat, siue non.

CONCLVSIO II. Etsi iuxta probabilem sententiam, gratia efficax

realiter, & physicè voluntatem moueat & inclinet ad opus bonum, non tamen ad illud physicè prædeterminat.) Prima pars probatur, nam gratia efficax est motio quædam realis in anima existens, eamque veluti per modum cuiusdam impetus impressi, ad opus bonum inclinans: quare sicut in rebus corporeis, impetus effectiuè & realiter ad motum localem concurrit, ita proportione seruata impetus voluntati impressus ad motus spirituales, & supernaturales animæ realiter cooperari debet. Confirmatur, nam gratia efficax non minùs mouet voluntatem, quum habitus illi inhærens, atqui habitus per modum causæ physicæ, & realis mouet voluntatem ad opus; ergo idem de gratia efficaci sentiendum videtur.

Secunda pars est valdè communis contra recentiores Thomistas, & probatur multipliciter, primò quia certum est ex fide, gratiam efficacem non nocere libertati, siue quoad potentiam, siue quoad vsum; at noceret libertati saltem quoad vsum, si voluntatem physicè prædeterminaret ad vnum, vt patet ex dictis lib. 1. cap. 18.

Secundò, quia certum est ex fide, hominem posse gratiam abiicere, eique dis-

ſentire ſi velit; hoc enim expreſsè definitum eſt in Concilio Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. & can. 4 Ibi autem agitur de gratia efficaci, vt perſpicuum eſt ex errore oppoſito qui damnatur; ergo de fide eſt hominem poſſe gratiam efficacem abiicere, eique diſſentire ſi velit; at quomodo poteſt talem gratiam abiicere, eique diſſentire, ſi eâ poſitâ neceſſe eſt vt conſentiat, & impoſſibile vt ponat diſſenſum?

Tertiò, quia certum eſt ex fide, eum qui non conuertitur, adeóque qui caret gratia efficaci, poſſe conuerti, ac proinde habere auxilium ſufficiens vt conuertatur, ſi velit. At hoc eſſet impoſſibile ſi fieri non poteſt vt homo ponat actum conuerſionis ſine motione prædeterminante, qua caret quæque non eſt in poteſtate illius.

Quartò, quia certum eſt ex fide, Lutherum, & Caluinum erraſſe quantum ad vim ineluctabilem, quam tribuebant gratiæ efficaci. Siquidem quoad hoc in Concilio Tridentino damnati fuere. At non erraſſent, ſi gratia efficax haberet vim phyſicè prædeterminandi voluntatem ad vnum, cùm hæc prædeterminatio inducat antecedentem agendi neceſſitatem, adeóque ſit planè ineluctabilis.

Dices 1. ex Scriptura non obſcurè colligi, voluntatem noſtram phyſicè præterminari per gratiam efficacem; vt cùm dicitur Ezech. 36. Spiritum meum ponam in medio veſtri, & faciam vt in præceptis meis ambuletis, & Iſa. 46. Omne conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet. Et 1. Cor. 4. Quis eſt qui te diſcernit? Nam Deus efficaciter facit nos facere, quatenus phyſicè nos ad agendum prædeterminat; ac ſine eiuſmodi prædeterminatione conſilium illius facilè poterit corruere; & qui conuertitur ſeipſum diſcernet ab eo qui non conuertitur. Reſpondeo iſta omnia rectè poſſe intelligi, abſque eo quòd Deus nobis agendi neceſſitatem imponat, ac proinde, etſi nos ad agendum minimè prædeterminet. Primum quidem, quia ex communi vſu loquendi, poteſt aliquis ſuaſionibus, aliiſque modis ſimilibus facere vt alius, det eleemoſynam, aut aliud quid faciat: ſecundum verò, quia vt decretum Dei firmum ſit, non opus eſt vt executioni mandetur per media prædeterminantia, ſed ſufficit quòd applicet media repudiabilia, quæ iuxta infallibilem Dei præſcientiam effectum ſint habitura. Tertium etiam, quia vt homo qui conuertitur, verè à Deo diſcernatur

ab eo qui non conuertitur, & non ille seipsum discernat, sufficit quòd Deus illi immiserit eam gratiam, per quam sciebat eum conuertendum.

Dices 2. Gratiam physicè prædeterminantem habere fundamentum in Concilio. Arausic 2. can. 4. vbi statuitur Deum non expectare voluntatem nostram, vt à peccato purgemur; at illam expectaret, si ipse eam non prædeterminaret ad consensum. Respondeo, Deum non expectare voluntatem nostram in sensu Semipelagianorum, qui ibi damnantur, nempe antequam ipse gratia sua eam præuenerit; iam tamen præuentam expectare, vt ipsa se ad consensum liberè determinet, non quidem sola, sed simul cum diuino auxilio, in ipsum consensum intimè influente.

Dices 3. multa esse in Augustino, quæ vix intelligi possunt, sine prædeterminatione physica; vt cum ait, Deum dare vires efficacissimas voluntati, nos trahere miris modis: occulta, & ineffabili potestate operari in cordibus humanis, bonam voluntatem, &c. Verùm ista nihil concludunt, nam vt supra vidimus, ipsa vocatio apud Augustinum interdum dicitur efficacissima quia nimirum hominem mouet ad opera valde sublimia, &

ſupernaturalia. Ea etiam vocatur tactus, quâ trahitur animus delectatione, amore, modiſque ſimilibus qui ſummam ſuauitatem, nullam coactionem. aut neceſſitatem continent. Vnde quòd talibus mediis ſuauibus, & alioqui repudiabilibus, Deus quod intendit à voluntate creata infallibiliter obtineat, hoc certè maioris ſapientiæ & potentiæ opus eſt, quàm ſi id per gratiam phyſicè prædeterminantem, & prorſus ineluctabilem aſſequeretur.

Dices 4. Auxilium efficax habet efficaciam à ſe, non autem à voluntate creata; at hoc falſum eſſet, ſi eam non prædeterminaret ad actum: ſic enim voluntas ſeipſam determinando, cauſa eſſet quòd gratia haberet effectum, adeóque eſſet efficax. Reſpondeo, quòd gratia ſit efficax in actu primo, id nullo modo pendet à voluntate; ab ea tamen quodammodo pendet, quòd in actu ſecundo ſit efficax, ſeu potius efficiens; quia ſe determinando ponit conditionem ſine qua, gratia careret effectu.

Dices 5. Si gratia efficax non prædeterminat voluntatem ad actum, ſed potiùs voluntas ſine præuia determinatione agit ſi vult, non agit ſi non vult, ergo non gratia ſibi ſubiicit voluntatē, ſed voluntas ſibi ſubiicit gratiā, quod repugnat

Concilio Arausic. 2. can. 6. Respondeo hinc tantum sequi, gratiam efficacem subiici voluntati quoad vsum, quod verissimum est, neque hoc repugnat Concilio citato, ibi enim agitur contra Semipelagianos, quatenus ita subiungebant gratiam voluntati, vt vellent liberum arbitrium propriis viribus quærendo, pulsando, &c. posse aduocare gratiam; quòd valdè à sententia quam defendimus, alienum est. Multæ aliæ obiectiones huc spectantes cum earum solutionibus, videri possunt in suaui concordia disp 3.

CONCLVSIO III. Efficacia gratiæ consistit in certa congruitate & contemperatione vocationis diuinæ cum libero arbitrio, qua posita iuxta præscientiam Dei sequitur infallibiliter effectus.) Id patet 1. ex August. qui non rarò talis congruitatis meminit, præsertim verò lib. 1. ad Simplicianum qu. 1. vbi ita habet; Non volentis, nec currentis, sed miserentis est Dei, qui hoc modo vocauit, quomodo aptum erat eis qui sequuti sunt vocationem; nam cuius miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere vt vocantem non respuat. Et posteà, verum ergo est, multi vocati, pauci electi, illi autem qui non congruebant,

nec contemperabantur vocationi, non electi; quia non sequuti, quamuis vocati. Vide plura ibidem.

Probatur 2. Nam ex communi sententia, efficacia gratiæ constituenda est, aut in aliqua vi intrinseca prædeterminandi physicè voluntatem, aut in cooperatione voluntatis, aut in congruitate ipsius gratiæ cum voluntate, at primum supra reiectum est, secundum etiam refellitur quia non ideò gratia est efficax, quia voluntas operatur, quin potiùs ideò voluntas operatur, quia gratia est efficax: quare efficacia gratiæ non potest formaliter sumi à cooperatione voluntatis, cùm sit causa illius, eamque præcedat. Vnde August. agens de gratia efficaci, eam vocat altam, secretam, & secundum Dei propositum, atque à nullo duro corde respui, & ita agere sensum, vt accommodare faciat assensum, quæ & similia planè indicant, efficaciam gratiæ antecedere consensum voluntatis, eumque causare, ac proinde in eo non posse consistere. Reliquum igitur est vt tertium sit verum cùm non appareat in qua re alia gratiæ efficacia constitui possit.

Probatur 3. Nam cùm difficile sit rectè conciliare libertatem nostram cum certitudine prædestinationis, & efficacia

gratiæ, ille modus amplectendus est tanquam probabilior, qui ex vna parte libertati non officit, ex alia vero certitudini prædestinationis, & gratiæ efficacis sufficienter prospicit. Hoc autem rectè fiet si dicas, prædestinationem habere suum effectum, per auxilia quidem secundum se repudiabilia, ita tamen genio voluntatis accommodata, vt iuxta præscientiam Dei, effectum infallibiliter sint habitura.

Dices 1. Interdum contingit vt homo ex innata libertate, nolit efficere id quod sibi congruit, ergo efficacia gratiæ non consistit præcisè in tali congruitate, quia aliàs contingeret gratiam efficacem carere effectu, quod repugnat. Respondeo, omnia auxilia quantumuis congrua in actu primo, posse reiici, cùm voluntatem non prædeterminent: nunquam tamen contingere, quòd homo de facto respuat illud auxilium quod ipsi ita congruit, vt iuxta infallibilem Dei præscientiam, effectum sit habiturum.

Dices 2. vel potest homo conuerti sine auxilio congruo, vel non potest: si non potest, ergo illi tantum possunt conuerti, qui de facto conuertuntur, cum alij careant auxilio congruo. Si potest, supponamus quòd de facto conuertatur,

tunc vel illius conuersio fiet sine gratia efficaci, quod dici non potest, vel certè dicendum erit gratiæ efficaciam non consistere in congruitate illa. Respondeo posse hominem antecedenter conuerti, etsi non habeat auxilium efficaciter congruum, non tamen consequenter, quia ex hypothesi quòd conuertetur, consequens erit eum fuisse vocatum eo modo, quo iuxta præscientiam Dei ipsi congruum erat, vt vocantem non sperneret.

Dices 3. vel potest homo abiicere gratiam congruam, vel non potest; si non potest, tollitur libertas; si potest, ergo gratia efficax frustrari potest effectu suo, quod cùm repugnet, dicendum est efficaciam gratiæ in congruitate non consistere. Respondeo posse hominem potestate antecedenti reiicere gratiam congruam, non tamen potestate consequenti, quatenus fieri non potest, vt homo non consentiat ei gratiæ, cui iuxta præscientiam Dei est consensurus.

Dices 4. supponamus duos homines æquali gratia à Deo præuentos, tunc vel vterque consentiet, si nempe gratia sit congrua, vel vterque dissentiet, si cõgrua non sit; At hoc repugnat libertati, quia cum liberum illud sit, quod positis om-

nibus ad agendum prærequisitis, potest agere vel non agere necesse est vt vnus ex illis possit consentire, etsi alter non consentiat. Respondeo negando minorem quia etsi cum gratia & physicè, & moraliter æquali vterque consentiat, aut vterque dissentiat: vterque tamen spectata gratia in actu primo, liber manet ad consentiendum, vel dissentiendum, proindeque etsi vnus consentiat, alter dissentire potest, quod ad libertatem sufficit.

CAPVT V.

De necessitate gratiæ, ad assequendam cognitionem veritatum naturalium.

CONCLVSIO I.

POtest homo in natura lapsa cum solo concursu Dei generali, cognoscere multas veritates speculatiuas ordinis naturalis, non tamen omnes collectiue sumptas.] Prima pars probatur, quia cum homo in dicto statu polleat sensibus tam internis, quam externis, itemque intellectu

agente, & possibili, nulla ratio est cur non possit propriis viribus, cum solo concursu generali, & sine speciali gratiæ auxilio, multas veritates speculatiuas ordinis naturalis assequi, quales sunt quæ de Deo vt vno tradi solent, de quibus lib. 1. actum est.

Dices, pendet à speciali Dei prouidentia, quod obiecta ita homini occurrant, vt eum in veram cognitionem, non in errorem inducant. Verùm hoc sine fundamento asseritur, loquendo de singulis veritatibus naturalibus, perspicuum enim est supposito dono creationis, & conseruationis, debitam esse homini talem prouidentiam, vt cum solo concursu generali, quam plures veritates naturales acquirere possit.

Secunda pars ostenditur, quia etsi homo habeat sufficientes vires, quantum est ex parte intellectus, ad veritates omnes speculatiuas ordinis naturalis, etiam collectiue assequendas, cum tamen eæ sint innumeræ, & plerumque intellectu difficillimæ, fieri non potest, quod in hoc naturæ statu, variis curis & incommodis circumsepto, eas omnes collectiue sumptas, sine speciali Dei auxilio, sibi comparet.

Dices, homo naturaliter appetit om-

nes ſcientias, ergo poteſt viribus propriis eas omnes aſſequi, aliàs appetitus ille ſciendi fruſtra ipſi eſſet inditus. Reſpondeo diſtinguendo conſequentiam, poteſt viribus propriis omnes eas aſſequi ſecundum quid, ſeu quantum eſt ex ſe, concedo. Simpliciter & ſpectatis omnibus circunſtantiis, nego. Vnde ad probationem dico, vt talis appetitus non ſit fruſtraneus, ſatis eſſe quòd homo poſſit naturaliter aliam, & aliam ſubinde cognitionem aſſequi, quantum huius vitæ ratio patitur.

CONCLVSIO II. Poteſt homo in natura lapſa, cognoſcere multas veritates morales ordinis naturalis, ſine ſpeciali gratia, aut directione Dei, non tamen omnes.) Prima pars patet in primis ex Scriptura, ſiquidem Rom. 1. Apoſtolus ait, Philoſophos fuiſſe inexcuſabiles, quia cognouiſſent Deum, eum tamen non glorificauerunt. Nouerant ergo eum eſſe glorificandum, aliàs non peccaſſent eum non glorificando; quia ſicut peccatum quodlibet eſt voluntarium, ita præſupponit iudicium aliquod de re facienda.

Secundò probatur ratione, quia negari non poteſt, quin multæ veritates morales ſint valde proportionatæ lumini

naturali nostri intellectus, quales sunt, verbi causa, parentes hîc & nunc esse honorandos, eleemosynam huic pauperi in necessitate constituto, esse erogandam. Aliunde verò certum est in earum cognitione non adeò graues semper occurrere difficultates, vt naturali industria superari non possint. Quidni ergo poterit intellectus noster propriis viribus, cum solo concursu ordinario, plurium eiusmodi veritatum cognitionem assequi?

Dices 1. ex Paulo 2. Cor. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Verùm hoc loco Apostolus loquitur de cogitationibus, quæ ad veram pietatem & salutem pertinent, vt explicat August. lib. de dono perseuerantiæ cap. 13. & aliàs. Quomodo etiam intelligenda sunt Concilia, & Patres qui simile quid dicunt.

Dices 2. Multi viri pij & sancti sæpe implorant auxilium diuinum, ad veritates morales cognoscendas, ergo agnoscunt se ad hoc eo indigere. Respondeo eos optimo consilio diuinum auxiliũ implorare, tũ quia propter varias circunstãtias occurrentes, difficile est sine peculiari directione Dei, rectè sẽper iudicare de

rebus agendis in particulari; tum quia veritatum moralium cognitio non potest conducere ad salutem, sine speciali Dei auxilio.

Secunda pars ostenditur, nam cum homo nequeat in natura lapsa, cognoscere omnes veritates speculatiuas, vt dictum est; multò minùs poterit cognoscere omnes practicas; eò quòd intellectus practicus, tum propter passiones appetitus sensitiui, tum propter varias occurrentes circunstantias, difficiliùs veritatem attingit, quàm speculatiuus.

Dices, homo cognoscit naturaliter omnia principia vniuersalia ad mores spectantia, qualia sunt, Quod tibi fieri non vis alteri ne feceris. Parentes sunt honorandi, &c. Ex his autem principiis facile est, vi ipsius luminis naturalis, deducere conclusiones particulares. Respondeo hoc verum esse in plerisque casibus, non raro tamen tot difficultates siue internæ, siue externæ occurrunt, vt necessarium sit speciale aliquod auxilium Dei, ad rectum iudicium ferendum de agendis in particulari.

CAPVT VI.

De necessitate gratiæ ad bene operandum moraliter.

CONCLVSIO I.

POtest homo in natura lapsa bene operari moraliter.) Est de fide, contra recentiores hæreticos qui docent hominem in hoc statu nihil boni operari posse, imò omnia illius opera in se inquinata, & vere peccata esse. Refelluntur autem primo ex Scriptura, quæ modo ad bona opera nos cohortatur Matth. 5. Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona; modo iustorum opera commendat, Matth. 26. Quid molesti estis huic mulieri? opus enim bonum operata est in me.

Secundò ex Tridentino sess. 6. canone 25. vbi ita statuitur. Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius est, mortaliter, &c. anathema sit.

Tertiò, ratione, nam homo in natura

lapsa habet principia necessaria ad rectam operationem, nam per intellectum quo nouit quid amplectendum, quid fugiendum sit; & voluntatem quæ sequitur iudicium intellectus, & amat vel auersatur id quod ipsi amandum, vel fugiendum proponitur; est etiam capax auxilij diuini, si hoc ad bene operandum requiritur. Quidni igitur poterit actum aliquem bonum & honestum, aut propriis viribus, aut saltem per gratiam elicere?

Dices, Scripturam nobis aduersari Psalm. 13. cùm dicitur, Non est qui faciat bonum, non est vsque ad vnum. Et Isa 64. his verbis, facti sumus vt immundi omnes nos, & quasi pannus menstruatæ vniuersæ iustitiæ nostræ. Verùm hæc testimonia nihil concludunt, non primùm, quia non debet intelligi de singulis actibus hominum, quasi omnes mali sint, sed de personis ipsis, vt sensus sit, paucissimos reperiri qui bonis operibus incumbant. Non secundum, quia eo loquendi modo vult Isaias indicare, obseruantias legales, aliaque opera Iudæorum in specie bona, Deo valde exosa fuisse, eò quòd multis essent contaminata sceleribus.

CONCLVSIO II. Neque gratia sanctificans, neque fides ad opus morali-

ter bonum est necessaria.) Prima pars probatur 1. nam peccator potest bene operari moraliter, cùm Scriptura peccatores hortetur ad eleemosynam, aliáque bona opera, multáque ipsis præcipiat, quæ haud dubiè sunt bona. Quare cùm peccator careat gratia sanctificante, consequens est eiusmodi gratiam non esse ad bene operandum moraliter necessariã.

Deinde etsi gratia sanctificans sit circunstantia necessaria, vt opus aliquod sit meritorium de condigno coram Deo, non tamen vt sit bonum intra honestatem moralem, aut etiam vt aliquid de congruo mereatur; aliàs dispositiones ad iustificationem non essent bonæ, aut de congruo meritoriæ, quod dici non potest.

Tandẽ cùm ex sententia communiori, nullum sit opus indifferens in indiuiduo, si homo sine gratia sanctificante non posset bene operari, sequeretur omnia opera quæ ante iustificationem, seu quæ à peccatore fiunt, esse peccata, quod fidei repugnare constat ex Trident. sess. 6, can. 7.

Dices 1. Deus testatur Isaiæ 1. se odisse sacrificia & alia opera impiorum. Ne offeratis vltrà (inquit) sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi. Respondeo ex se bonum esse sacrificium

Deo offerre, interdum tamen eiusmodi oblationem posse fœdari ex malitia offerentis, & eatenus Deo displecere.

Dices 2. ex August. lib. de gratia & libero arbitrio cap. 17. quod sit sine charitate (atque adeó sine gratia sanctificante) nullo modo fieri bene. Respondeo Augustinum non loqui de bono morali, quod vix meretur nomen boni, sed de bono simpliciter quòd scilicet vtile sit ad vitam æternam, quale non est nisi fiat ex charitate.

Secunda pars ostenditur. Nam Scriptura aliquando excitat infideles ad bona opera, vt Daniel. 4. aliàs quædam eorum opera laudat, & præmio temporali afficit, vt patet Exodi 1. Paulus etiam Rom. 4. ait Gentiles fuisse inexcusabiles, quòd Deum non coluerint; poterant ergo eum honeste, & sine peccato colere, aliàs fuissent excusabiles.

Accedit ratio, nam potest sine dubio infidelis honorare parentes, dare eleemosynam pauperibus, &c. Hæc autem opera erunt bona moraliter, si fiant ex fine aliquo honesto, & rationi consentaneo, qualem infidelis per lumen naturale cognoscere, atque adeò intendere potest: cùm hac in re nihil reperiri possit, quod superet illius vires, alioqui fide superna-

turali destitutas. Quod si omnia opera infidelis essent mala, sequeretur vrgente aliquo præcepto, verbi causa, erogandi eleemosynam, eum necessariò peccare, siue præceptum illud impleret, siue non, quod certe affirmari non potest.

Dices 1. ex Paulo ad Rom. 14. Omne quod non est ex fide, peccatum est, opus infidelis non est ex fide, ergo peccatum est. Respondeo, Apostolum non loqui de fide Theologica, sed de crudelitate qua credimus aliquid nobis esse licitum, quæ aliter vocari solet dictamen conscientiæ. Ait ergo illud peccatum esse, quod fit reclamante conscientia, ex quo vt patet, nihil contra prædicta colligitur.

Dices 2. August. sæpe inculcat nullum esse opus bonum sine fide, in infidelibus nullam esse veram virtutem, &c. Respondeo eum loqui de opere quod simpliciter est bonum, seu in ordine ad vitam æternam, item de virtute Christiana quæ ad salutem conducit, vt ex lib. 4. contra Iulian. cap. 3. satis intelligitur.

Dices 3. vt opus sit bonum, debet fieri bono fine, at infidelis idola colens non operatur bono fine, cùm omnia opera sua in falsos Deos referat. Respondeo 1. hoc non procedere de infideli qui

vnum verum Deum colit. 2. neque de idololatra, quem non credibile est quidquid agit, in malum finem referre, & nunquam, verbi causa, honorare parentes, aut dare eleemosynam ex motiuo aliquo honesto, & rectæ rationi consentaneo.

CONCLVSIO III. Potest homo in natura lapsa efficere opus aliquod moraliter bonum, cum solo concursu Dei generali, sine vllo speciali interioris gratiæ adiutorio.) Probatur 1. ex Paulo Rom. 2. vbi ait, Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, id est, naturæ viribus, absque speciali gratiæ auxilio faciunt opera aliqua legis naturalis, quale est, verbi causa præceptum de honorandis parentibus; &c.

Probatur 2. ex Conciliis quæ statuunt, hominem sine auxilio Spiritus sancti non posse credere, sperare, diligere, aut aliud quid facere vt oportet ad salutem; hac enim limitatione non obscure innuunt, posse homines sine gratia prædicta opera facere modo aliquo bono, qui tamen ad salutem non sufficiat.

Probatur 3. hac ratione. Nam vt causa secunda possit exire in aliquem actum, perspicuum est satis esse quòd ex parte sua habeat vires sufficientes & non

impeditas ad talem actum. At homo in natura lapsa habet principia sufficientia, & non impedita ad efficiendum opus aliquod moraliter bonum. Habet enim intellectum quo potest practicè iudicare quid hic & nunc agendum, ex dictis cap. 1. habet etiam voluntatem qua potest naturaliter velle, quod ipsi ab intellectu proponitur, cùm in tali actu nihil supernaturale occurrat. Aliundè verò nullum fingi potest impedimentum siue intrinsecum siue extrinsecum. quod semper & in qualibet occasione obsit, ne prædictæ potentiæ in suos actus ferantur, adeóque per illas homo opus aliquod moraliter bonum eliciat.

Dices 1. verba illa Christi Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere, indicant ad quodlibet opus bonum necessariam esse gratiam Christi. Respondeo hoc verum esse de quolibet opere supernaturali, seu per se vtili ad vitam æternam, non autem de quolibet opere moraliter tantum bono; aliàs ad eiusmodi opera necessaria esset vnio cum Christo per fidem, & charitatem, vt patet ex ipso textu, qui præter alia hæc continet; Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere.

Dices 2. ex Concil. Arausic. 2. cap. 20. hominem nulla facere bona,, nisi quæ Deus præstat vt faciat. Respondeo ibi agi contra Pelagianos, quatenus dicebant hominem posse propriis viribus naturalibus, absque speciali gratia exequi omnia opera bona, quæ sunt necessaria ad salutem consequendam, quod nemo Catholicorum admittit.

Dices 3. Per opus moraliter bonum peccator se disponit ad gratiam, & remissionem peccatorum: ergo tale opus fieri non potest sine gratia; sequela patet, quia gratia est necessaria ad illud omne opus quod ad salutem conducit, vt dictum est. Respondeo, non omnia opera moraliter bona disponere propriè ad remissionem peccatorum, sed ea tantum quæ fiunt ex gratiæ supernaturalis auxilio. Vnde etsi homo propriis viribus nequeat elicere opus morale, vt est dispositio ad gratiam, simpliciter tamen illud elicere potest, sub ratione boni moralis.

Dices 4. Pleraque opera moraliter bona fieri non possunt sine gratiæ auxilio, vt quæ dicuntur heroica, ergo idem dicendum de omnibus virtutis acquisitæ operibus, cùm sint eiusdem rationis. Negatur consequentia, cùm enim inter

moralia opera alia ſint aliis longè difficiliora, non mirum eſt quòd gratiæ auxilium requiratur ad vnum, non ad aliud. Vnde ex communiori ſententia, poteſt homo naturæ viribus leuiores tentationes ſuperare, non tamen difficiliores, ſine ſpeciali auxilio.

Dices 5. Magna eſt Dei gratia, quod te conſtituat in iis circunſtantiis, in quibus videt, te bene operaturum. Reſpondeo 1. vix credi poſſe, iure ipſo creationis, & conſeruationis nullas deberi homini circunſtantias, in quibus vel ſemel ſit bene moraliter operaturus 2. eo dato, quòd homo eliciat actum aliquem honeſtum, id vt ſummum referendum eſſe in beneficium aliquod extrinſecum non autem in gratiam aliquam internam, concurſui generali ſuperadditam, quæ per ſe ſit cauſa operis.

CAPVT VII.

De neceſsitate gratiæ, ad amandum Deum vt naturæ auctorem.

CONCLVSIO I.

POteſt in natura homo lapſa, Deũ aliquo modo diligere ſine auxilio gra-

tiæ.) Probatur 1. ex eo quòd Concilia dũ negant amorem Dei haberi posse sine gratia, non de quacunque illius dilectione loquuntur, sed de ea quæ fit vt oportet ad salutem. Ita Arausic. 2. can. 25. & Trident. sess. 6. can. 3.

Probatur secundò ratione; nam homo per lumen naturale cognoscit Deum existere, eumque esse infinitè perfectum, & summè bonum; item se ab illo pendere quoad esse, & conseruari, atque adeò valde dignum esse qui ametur. Quidni ergo poterit hominis voluntas propriis viribus, in aliqualem saltem, Dei amorem prorumpere? Præsertim cum negari non possit, quin homines virtute, aut ingenio præstantes, parentesque nostros, & alios quibus beneficio aliquo obstricti sumus, natuturaliter diligamus.

Dices 1. nullum pietatis opus fieri potest sine gratia, sed quæuis dilectio Dei est opus pietatis ex Augustino epist. 29. ergo, &c. Respondeo dilectionem aliquam esse opus pietatis tantum naturalis, ad quam non requiritur gratia; aliã verò supernaturalis, de qua antecedens intelligendum est.

Dices 2. imperfectus Dei amor est dispositio ad perfectam charitatem, adeóque ad gratiã sanctificantem; at nulla

talis dispositio haberi potest sine gratiæ auxilio. Respondeo maiorē falsam esse, loquendo de amore imperfecto, qui in Deum vt naturæ auctorem tendit: ille enim est naturalis, ac proinde non potest propriè ad gratiam disponere.

Dices 3. omnis amor Dei vel est beneuolentiæ, vel concupiscentiæ, posterior non est honestus, ac proinde de eo hîc non agitur, prior verò est supernaturalis ordinis. adeóque haberi non potest sine grâtiæ auxilio. Respondeo hîc duo falsa supponi. 1. amorem concupiscentiæ erga Deum non esse honestum, nam cùm verè Deus sit bonum nostrum, & finis noster, amor quo vt talem eum diligimus, inordinatus esse nequit. 2. omnem amorem beneuolentiæ erga Deum esse supernaturalem, oppositum enim sequenti conclusione probabitur.

Dices 4. Augustinum nobis aduersari epist. 107. cùm ait, liberum arbitrium ad diligendū Deum primi peccati granditate perdidimus. Respondeo sensum esse, nos per peccatum amissa charitate, consequenter amisisse facultatem seu potentiam ad diligendum Deum, vt oportet ad salutem.

CONCLVSIO II. Potest homo in natura lapsa, diligere Deum amo-

re aliquo beneuolentiæ, sine auxilio gratiæ.) Probatur, quia si non potest, hoc est, quia omnis amor beneuolentiæ erga Deũ est supernaturalis, at hoc falsum est, cum ipsa ratio naturalis superiori lumine minime illustrata dictet, Deum à nobis ex beneuolentia amandum esse, vt pote inter res naturales maximè bonum & perfectum; Voluntas autem & intellectus sunt potentiæ inter se ita ordinatæ, vt quod iste naturaliter amplectendum esse iudicat, illa per se propriis viribus amplecti possit. Cùm ergo eiusmodi actus sit naturalis, nulla ratio est cur nequeat voluntas propriis viribus, in eum prorumpere.

Confirmatur, nam cum amor ille sit ordinis naturalis, voluntas secundum se est illi sufficienter proportionata, adeóque non requiritur auxilium gratiæ, vt principium necessarium ad producendum physice talem actum. Aliunde verò non est gratia necessaria, tanquam principiũ extrinsecum remouens impedimẽta, quæ voluntatem alioqui potentem, à prædicto amore retardare possent; non enim semper occurrunt eiusmodi impedimenta, vt patet in eo simplici complacentiæ affectu, quo homo vult Deo omnes perfectiones naturales quas habet.

Dices 1. amor amicitiæ & amor beneuolentiæ idem ſunt; at nulla eſt amicitia naturalis hominis ad Deum ex S. Thom. 2. 2. q. 25. art. 1. ergo nec beneuolentia, ac proinde Deus non poteſt diligi amore beneuolentiæ, ſine gratia. Reſpondeo 1. maiorem falſam eſſe, cum amicitia includat amorem, non autem ſimplex beneuolentia, vt notat S. Doctor loco citato. 2. falſam item eſſe minorem, & contra S. Thomam ibidem, vt non obſcure ex eo colligitur, quia docet amicitiam fundari in aliqua communicatione, quare cum fit communicatio hominis ad Deum, non modo quoad bona ſuperuaturalia, ſed etiam quoad naturalia, nõ tantum inter illos eſſe poteſt amicitia ſupernaturalis, ſed etiam naturalis.

Dices 2. vnica eſt in Deo bonitas, adeóque vnius tantùm rationis beneuolentia ad eum terminari poteſt, eò quòd actus ab obiecto formali ſumunt ſuam ſpeciem. Eſt autem aliqua beneuolentia ſupernaturalis erga Deum, vt conſtat ex Scriptura, & Patribus, ergo nulla naturalis admitti debet. Reſpondeo ad terminandas varias ſpecies beneuolentiæ, ſatis eſſe quod Dei bonitas etſi vnica, apprehendatur vt potens communicare bona diuerſorum ordinum, nempe natu-

ralia, & supernaturalia.

Dices 3. amor beneuolentiæ est idem ac amor super omnia, quia amat soli Deo perfectionem, & bonitatem infinitam: atqui amor Dei super omnia non potest haberi sine auxilio gratiæ, ergo nec amor beneuolentiæ. Respondeo per amorem Dei super omnia vulgò non intelligi, amorem illum beneuolentiæ qui tantum est affectiuus, sed obediétialem, qui præterquam quòd Deo sincere amat suam bonitatem infinitam coniunctus est cum firmo proposito obediendi illius voluntati omnique studio cauendi quæcunque ab ea tantisper auertere possunt.

CONCLVSIO III. Non potest homo in natura lapsa, propriis viribus amare super omnia Deum, vt naturæ authorem.) Probatur, nam ille dicitur amare Deum super omnia, qui per absolutum decretum proponit illi in omnibus placere, omniaque illius præcepta quocunque tempore seruare, & peccata opposita fugere, ita vt si Deus præcise vt author naturæ super omnia diligatur, in tali amore virtualiter includatur firmum & efficax propositum, seruandi totam legem naturalem, & cauendi omnia peccata mortalia illi repugnantia. Atqui non potest homo in natura lapsa, pro-

priis viribus habere firmum & efficax propositum seruandi longo tempore totam legem naturæ; cùm talis obseruatio naturæ viribus sit impossibilis, vt cap. sequenti dicemus: ergo neque potest propriis viribus amare super omnia Deũ, vt naturæ authorem, saltem actu absoluto, & de se efficaci, de quo tantum agimus.

Dices 1. Amor prædictus est ordinis naturalis, ergo naturæ viribus obtineri potest. Non sequitur, quia etsi amor ille non excedat vires physicas voluntatis humanæ, per se spectatæ, eas tamen superat si spectentur difficultates, sine gratia diuina insuperabiles, quæ nunc occurrunt in diuturna totius legis naturalis obseruatione, & fuga omnium peccatorũ ipsi repugnantium. Hinc enim fit, Dei amorem perfectum, & super omnia, cum debeat includere firmam & absolutam voluntatem, seruandi longo tempore totam naturæ legem esse naturaliter impossibilem, eò quòd non potest voluntas suis viribus efficaciter velle facere id, quod per easdem vires, sine speciali auxilio, facere non potest.

Dices 2. Potest homo in hoc statu creaturam aliquam super omnia diligere, ergo & Deum, præsertim cum habeat pro-

pensionem naturalem ad eum hoc modo amandum. Non sequitur, tum quia res sensibiles meliùs cognoscuntur, quàm Deus, atque adeò faciliùs amari possunt; tum quia amor Dei super omnia virtualiter includit obseruantiam omnium præceptorum naturalium, idque per longum tempus, in amore autem creaturæ nihil simile reperitur. Quare etsi homo lapsus habeat naturalem inclinationem ad Deum super omnia diligendum, ea est impedita propter appetitum sensitiuum, & tentationes externas, adeóque non potest in actum reduci, sine speciali auxilio.

Dices 3 Potest nunc homo quod posset in pura natura, at tunc posset naturaliter Deum amare super omnia, quia haberet præceptum ita illum amandi, & tamen careret gratia. Respondeo, supposito quód in statu puræ naturæ, teneretur homo Deum amare super omnia, consequenter illi daretur auxilium aliquod ordinis naturalis, per quod eiusmodi præceptum exequi posset: hoc enim planè consentaneum esset suaui dispositioni diuinæ prouidentiæ, quæ nunquam deest in necessariis & creaturas omnes siue rationales, siue irrationales per media suis naturis proportionata, ad fines suos dirigit.

CAPVT VIII.

[De necessitate gratiæ, ad seruanda præcepta naturalia.

CONCLVSIO I.

NOn potest homo lapsus seruare longo tempore totam legem naturalem, sine gratia.) Probatur 1. ex Script. Nam Ezech. 36. Deus promittit se facturum (vtique per auxilium gratiæ) vt in præceptis eius ambulemus. 2 ex Conciliis, & Patribus qui contra Pelagium ostendunt, totam legem diuinam non posse impleri sine gratia Dei.

Neque dicas eos loqui de lege diuina, vt etiam comprehendit præcepta supernaturalia; agunt enim de impotentia quæ competit homini in natura lapsa, ad seruandam totam legem, quod non potest intelligi nisi de lege naturali; cum etiam in natura integra haberet homo ex se impotentiam ad præcepta supernaturalia. Non etiam dictæ impotentiæ causam referunt in supernaturalitatem præceptorũ, sed in fragilitatem ipsius hominis, quæ

præcipuè consistit in deordinatione appetitus sensitiui, illiusque procliuitate ad peccata legi naturali repugnantia.

Probatur 3. ratione, nam seruare longo tempore omnia præcepta legis naturalis, & peccata omnia illi contraria vitare, hoc quidem est munus naturæ integræ, & quoad omnes suas potentias sanæ, quæque nullam grauem difficultatem siue internam, siue externam patitur, per quam possit à bonorum operum exercitio retardari. Cum ergo in statu naturæ lapsæ, homo sit in deterius mutatus, & ægritudinem in facultatibus suis contraxerit, sentiatque aliã legem in membris suis, repugnantem legi mentis suæ, eumque captiuantem sub lege peccati, & aliunde variis occasionibus, & tentationibus ad malum pellatur, fieri non potest quod sine speciali auxilio, totam naturæ legem longo tempore obseruet.

Dices 1. Deuter. 30. dicitur, mandatũ diuinum non esse supra nos. Distinguo, non est supra nos auxilio diuino adiutos, concedo, tali auxilio destitutos, nego. Hinc intelligi illud Eccles. 15. Si volueris mandata seruare, conseruabunt te, sensus enim est, si volueris per gratiam, quæ præsto est ibi.

Dices 2. præcepta omnia legis natu-

ralis ſunt proportionata viribus liberi arbitrij, ergo poſſunt ab homine perfici ſine gratia. Diſtinguo antecedens, ſunt proportionata quoad ordinem, concedo, quoad eorum executionem, adhuc diſtinguo, nam id verum eſt in natura integra, non in lapſa, qualis eſt iam, propter impedimenta occurrentia.

Dices 3. Poteſt homo ſine gratia ſeruare vnum, aut alterum præceptum naturale, ergo & ſingula, ergo & omnia; quia non ſimul occurrunt, ſed vnum poſt aliud. Reſpondeo à ſigno diſtributiuo ad collectiuum nullam eſſe conſequentiam, vt patet, ſi quis colligeret hominem poſſe pèdibus conficere centum milliaria, quia poteſt vnum, vel alterum.

CONCLVSIO II. Poteſt homo in natura lapſa, cum diuino auxilio ſeruare omnia præcepta naturalia.) Ita omnes Catholici contra recentiores hæreticos. Probatur 1. ex Script. Matth. 11. Iugum enim meum ſuaue eſt, & onus meum leue 1. Ioan. 5. Mandata eius grauia non ſunt.

Probatur 2. ex Conciliis, Arauſicanum 2. can. vltimo ſtatuit, omnes baptizatos Chriſto auxiliante poſſe & debere quæ ad ſalutem pertinent, adimplere. Et Trident. ſeſſ. 6. can. 18. Si quis, inquit,

dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato, & sub gratia constituto esse ad obseruandum impossibilia, anathema sit. Similia habent Patres passim.

Probatur 3. ratione, nam homo tenetur legem diuinam seruare, ergo potest eam implere, saltem per gratiam, cùm nemo teneatur ad impossibile. Aliàs certè Deus transgressores suæ legis graniter plectens, iniustus esset & crudelis; si ea esset obseruatu impossibilis.

Dices, non posse obseruari præceptum illud, Non concupisces, quia eo prohibentur ipsi motus concupiscentiæ indeliberati, & rationem præuenientes; siquidem consensus deliberatus prohibetur præcepto, Non mœchaberis. Neque illud, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, vt colligitur ex August. lib. de Spiritu & littera. cap. 36.

Verùm ista facilè diluuntur. Primum quidem, quia præcepto, Non concupisces, non prohibentur tanquam mali ipsi motus concupiscentiæ, cùm sint merè naturales. & nullo modo voluntarij, sed ipse liber consensus internus in concupiscentiam, qui cum Dei auxilio vitari potest. Præcepto verò, Non mœchaberis, prohibetur fornicatio, vt opere expleta.

Secundum etiam refellitur, quia Augustinus

gustinus non negat Deum in hac vita posse amari super omnia appretiatiuè, sed tantum posse ita diligi, vt affectus continuo in eum tendat, neque ab illo tantillum deuiet, creaturam aliquam inordinatè amando; talis enim amor solis beatis, qui clara Dei visione perpetuò fruuntur, saltem de lege ordinaria, non autem viatoribus, competit.

Quæres, quænam gratia requiratur, vt homo totam legem naturalem obseruare possit. Respondeo absolutè loquendo, ad hoc sufficere auxilia auctualia, neque requiri fidem, aut gratiam habitualem, eò quòd tota lex naturalis perfici potest per actus eiusdem ordinis, ad quos non requiritur fides, aut gratia sanctificans, saltem ex natura rei; neque vlla ratio est, cur nequeat homo gratia, aut fide carens, ita iuuari à Deo vt totam illam legem diu obseruet. Ordinariè tamen diuturna legis naturæ obseruatio, non habet locum nisi in fidelibus, eò quod homines ex motiuis fidei sumunt vires ad debellãdos dæmones, & cõcupiscẽtias frenandas, quibus facilè cedũt ij qui fide carent. Imò vix vnquam contingit, hominem gratia sanctificante destitutum etsi alioqui fide præditus sit præcepta omnia legis naturæ diu seruare; quia

cum iam à Deo auersus sit per peccatum in quo iacet, facilè illius præcepta contemnit, & tentationibus occurrentibus consensum præbet.

CONCLVSIO III. Non potest homo in natura lapsa, vitare omnia peccata venialia longo tempore, cum auxiliis ordinariis gratiæ, ex speciali tamen priuilegio potest.) Prima pars probatur 1. ex Script. 1. Ioan. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus Iacob. 3. In multis offendimus omnes. At hæc intelliguntur etiam de iustis, qui non carent ordinariis gratiæ auxiliis.

Probatur 2. ex Conciliis, Mileuitanum cap. 5. dicit anathema illi qui prædicta Ioannis verba sic accipienda putauerit, vt ex humilitate dicendum sit nos habere peccatum, non quia ita verè sit. Ex Trident. sess. 6. can 23 hoc statuit, si quis dixerit hominem iustificatum, posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali priuilegio (quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia) anathema sit; similia apud Patres videri possunt.

Probatur 3. ratione, nam gratia sanctificans cum ordinariis auxiliis, non sanat perfectè naturam humanam, non enim aufert rebellionem appetitus sensitiui aduersus rationem, nec inclinationem na-

tiuam ad malum, nec tentationes ab extrinseco ingruentes, nec denique aliàs difficultates quæ in exercitio bonorum operum occurrunt; quare fieri non potest, vt cum gratia ordinaria homo ita cautè vitat, vt longo tempore caueat omnia peccata venialia.

Secuuda pars fuit definita in Tridentino loco citato, & patet ex sensu Ecclesiæ, quæ credit B. Virginem ab omni peccato veniali per speciale priuilegium fuisse immunem. Ratio autem est, quia quòd non possimus ad longum tempus omnes culpas veniales fugere, hoc prouenit ex infirmitate nostra: præcipuè ex pugna appetitus sensitiui, qui continuò concupiscit aduersus spiritum, & magnam recte agendi difficultatem nobis ingerit. At Deus gratiæ suæ efficacitate potest nos sanare, & motus conpiscentiæ perfectè cohibere, ita vt nunquam peccemus venialiter.

Cæterum, excepta B. Virgine, nullus sanctorum ab omni culpa veniali in hoc mundo immunis fuit, cùm neque ex Scriptura, neque ex Conciliis, aut Patribus talis exceptio colligi possit. Neque refert illud quod Ecclesia canit de Ioanne Baptista in hymno illius, ne leui saltem maculare vitam, famine posses.

Sensus enim est, eum maximo semper studio curasse, non tantum vt grauia peccata fugeret, sed etiam leuissima: illius autem natiuitas celebratur, non quòd ab omni peccato veniali immunis fuerit, sed quia in vtero materno sanctificatus, & in gratia confirmatus fuit.

CAPVT IX.

De necessitate gratiæ, ad actus supernaturales.

CONCLVSIO I.

NOn potest homo credere mysteria fidei, vt oportet ad salutem, sine gratiæ auxilio, etiam postquam sufficienter sunt proposita, & probatum ea à Deo esse reuelata.) Est de fide contra Pelagium, probaturque 1. ex sequentibus Scripturæ locis, Ioan. 6. Nemo potest ad me venire scilicet per fidem, vt intelligitur ex verbis sequentibus) nisi Pater meus traxerit eum. Ephes. 2. Gratia salui facti estis per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei est. Philip. 1. Vobis donatum est pro Christo, non solùm vt in eum credatis, sed etiam vt pro illo patiamini.

Probatur 2. ex Conciliis. Arausic. 2. can. 25. statuit, per peccatum primi hominis, ita inclinatum & attenuatum fuisse liberum arbitrium, vt nullus posteà aut diligere Deum sicut oportet, aut credere in Deum possit, nisi gratia & misericordia diuina eum præuenerit. In Conc. autem. Trid. sess. 6. can. 3. sic statuitur. Si quis dixerit sine præueniẽte Spiritus sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit. Omitto Patres.

Probatur 3. ratione, nam intellectus noster non potest sine gratiæ auxilio, edere assensum qui superat virtutem illius naturalem, talis est assensus fidei, siquidem intellectus noster nulli veritati facultate propria assentiri potest, nisi ea vel immediatè, vel mediatè per rationem naturalem patefiat; assensus autem fidei fundatur per se in sola authoritate Dei, & ad eam refertur, vt ad rationem formalem propter quam homo credit, quæcunque ab Ecclesia vt à Deo reuelata proponuntur. Ergo ad eiusmodi assensum requiritur auxilium gratiæ. Confirmatur, nam certum est ex fide, hominem sine gratia nihil posse efficere, quod

verè ad illius ſalutem conducat. Hoc autem falſum eſſet, ſi poſſet homo propriis viribus elicere aſſenſum fidei, cùm hic ad ſalutem planè ſit neceſſarius.

Vbi aduerte non repugnare, quin poſſit homo naturæ viribus credere myſteria fidei, aſſenſu aliquo opinatiuo & humano, vt ex reſtrictione appoſita in Conciliis citatis non obſcurè intelligitur, ipsáque experientia ſatis oſtendit in hæreticis, qui etſi fide infuſa careant, aſſentiuntur quibuſdam myſteriis, nimirum ex motiuo aliquo humano, adeóque naturæ viribus. Ratio quoque idem demonſtrat, quia etſi myſteria fidei ſint obſcura, & captum humanum longè ſuperent, tamen debitè propoſita, variſque argumentis comprobata valde credibilia redduntur, quo fit vt actu aliquo imperfecto, & humano naturaliter credi poſſint.

CONCLVSIO II. Voluntas credendi, illiuſque initium eſt ex ſpeciali Dei auxilio.) Quod vt intelligas. Nota 1. ad aſſenſum fidei non tantum prærequiri reuelationem, & propoſitionem credendorum, ſed etiam piam affectionem voluntatis, quæ intellectum inducat ad aſſentiendũ myſteriis propoſitis. Cùm enim fidei propoſitio non ſit euidens, in-

tellectui necessitatem non infert, neque illius facultatē determinat; quare oportet vt præcedat voluntatis affectus à quo determinetur.

Nota 2. cùm nihil sit volitum, quin præcognitum, hominem non posse velle credere nisi priùs per intellectum iudicauerit credendum esse, adeóque præcesserit hoc iudicium, credendum est vel, expedit credere, aut quid simile. Atqui hoc iudicium dicitur initium voluntatis credendi, sicut voluntas credendi dicitur initium actus fidei, qui ex imperio illius fit; dico igitur & illam voluntatem & hoc voluntatis initium esse ex Dei auxilio.

Prima pars est de fide, & probatur 1. authoritate, tum Concilij Arausic. 2. statuentis can. 5. ipsum credulitatis affectū esse ex gratiæ dono, & inspiratione Spiritus sancti; tum Augustini qui libro de prædestinatione Sanctorum cap. 2 ait, Paulum ad fidem quam vastabat, gratia potentiore fuisse conuersum, vt ex nolente fieret volens credere. Et cap. 8. eiusdem libri, Quid ergo oramus (inquit) pro nolentibus credere, nisi vt Deus in illis operetur & velle?

Probatur 2. ratione, nam inter causam, & effectum debet esse proportio, ita vt si

effectus sit supernaturalis, causa item supernaturalis esse debeat: atqui actus fidei est supernaturalis, & imperatur à voluntate credendi, adeóque est effectus illius. Ille igitur actus voluntatis quo homo vult credere, est supernaturalis, non secus atque ipse actus fidei; ac proinde non potest fieri sine speciali auxilio gratiæ.

Dices, Apostolus Rom. 7. Velle, inquit, adiacet mihi, perficere autem non inuenio, quibus verbis denotat voluntatem credendi esse à nobis, ipsam autem fidem à Deo. Respondeo illud velle supponere gratiam, quia vt ait idem Apostolus Philip. 2. Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere. Ait ergo, velle adiacet mihi, quia secundum gratiam hominis interioris condelectatur legi Dei; subiungit verò, perficere autem nõ inuenio, quia sentiebat aliam legem in membris suis, legi mentis suæ repugnantem, & eum captiuum ducentem sub lege peccati.

Secunda pars suadetur, quia cùm actus quo voluntas vult credere vt oportet ad salutem, sit supernaturalis requiritur vt in intellectu præcedat illuminatio sufficiens ad talem affectum excitandum, eique proportionata, & consequenter

quæ sit eiusdem ordinis; talis autem illuminatio nihil est aliud quàm vocatio interna, seu prima gratia auxilians qua homo excitatur, & præuenitur à Deo ad bene agendum in ordine ad salutem æternam.

CONCLVSIO III. Non potest homo sine speciali auxilio amare Deum, vt authorem gratiæ, siue amore beneuolentiæ, siue amore concupiscentiæ.) Prima pars probatur 1. nam amor ille est charitas, at charitatem esse maximum Dei donũ patet ex Paulo Rom. 5. & Ephes. 6. Concilia etiam statuunt, hominem non posse habere charitatem, vel diligere Deum vt oportet, sine auxilio gratiæ. Ita Mileuitanum can. 4 & Arausic. 2. ac Trident. locis conclusione prima citatis.

Probatur 2. Nam cum actus speciem sumant ab obiectis formalibus in quæ tendunt, Deus autem vt gratiæ author, sit obiectum supernaturale. consequenter amor beneuolẽtiæ, quo Deus sub eo respectu diligitur, est supernaturalis; & quod inde fit, non potest elici sine supernaturali gratiæ auxilio Accedit quod talis amor est actus veræ pietatis, idque per se, & ex vi proprij obiecti, non autem ex relatione alicui ... super ...ris actus

imperantis, quomodo actus virtutũ moralium opera pietatis esse possunt. Idem etiam actus est dispositio ad iustificationem, quæ & similia illi competere nequeunt, nisi ex gratiæ auxilio.

Dices, Deus vt author gratiæ, voluntati nostræ repræsentatur sub maiori ratione boni, quàm vt author naturæ; ergo sub illa ratione faciliùs amari potest, atque adeo sine auxilio gratiæ. Non sequitur, voluntas enim tunc tantum faciliùs fertur in obiectũ, sub maiori ratione boni propositum, quando tale obiectũ viribus illius est proportionatum; quod hic non contingit.

Ex dictis collige, non posse hominem diligere Deum, vt gratiæ authorem, beneuolentia imperfecta sine speciali auxilio, dictæ enim rationes etiam in tali amore proportione seruata locum habẽt. Neque illa imperfectio impedit, quin actus sit supernaturalis ordinis; cùm nequaquã opus sit, vt omnes actus ad eundem ordinem spectantes, summam in eo perfectionem habeant.

Secunda pars ostenditur, tum quia inter actum & obiectũ debet esse proportio; atqui Deus vt author gratiæ, est obiectum supernaturale, ergo & amor concupiscentiæ, qui in illum sub ea ratione fertur, supernaturalis esse debet; tum quia

amor concupiſcentiæ, quo Deum diligimus vt bonũ noſtrum ſupernaturale, generat, ſpem aſſequendi tale bonum. Hæc autem ſpes numeratur inter virtutes Theologicas, quæ communi iudicio ſunt ſupernaturales; ergo & prædictus amor in ordine actuum ſupernaturalium collocandus eſt.

Dices, amor concupiſcentiæ erga Deũ, includit amorem amicitiæ ad ſeipſum, amicitia autem ad ſeipſum eſt naturalis, ergo & amor concupiſcentiæ quo Deus diligitur. Reſpondeo, beneuolentiam in amore concupiſcentiæ incluſam, eſſe tũc naturalem quando bonum quod concupiſcitur eſt naturale, ſupernaturalem verò quando bonum illud eſt ſupernaturale, vt hîc contingit.

CONCLVSIO IV. Non poteſt homo ſeruare quoad ſubſtantiam, vllum præceptum affirmatiuũ ſupernaturale de interno actu, abſque gratiæ auxilio.) Ratio eſt, quia præceptum affirmatiuum ſupernaturale datur de actibus fidei, ſpei, & charitatis, prout ad ſalutem conducunt; illi autem actus ſunt quoad ſubſtantiam ſupernaturales, vt ex hactenus dictis ſatis intelligi poteſt, breuiterque oſtenditur, quia ille actus dicitur quoad ſubſtãtiã ſupernaturalis, qui ſecundũ ſe præcisè

abstrahendo à modo quo, verbi causa, fit laudabiliter, & meritoriè, & à qualibet circũstãtia qua reddatur difficilior adhuc superat naturæ vires, adeóq; exigit principium supernaturale à quo producatur; quales esse actus virtutũ Theologicarũ, cõstat ex præcedentibus conclusionibus. Non ergo possunt præcepta de illis actibus seruari quoad substantiam, absque auxilio gratiæ.

Confirmatur, nam quamuis gratis daremus, prædictos actus non esse quoad substantiã supernaturales, sed quoad modũ dumtaxat, nõ tamen posset homo seruare præceptũ sine supernaturale quoad substantiam illius, supernaturali auxilio, quia nimirum actus illi præcipiũtur, vt sunt necessarij ad salutem, adeóque modus eorum supernaturalis ad ipsam substantiam præcepti pertinet.

Ex his autem colligendum 1. cõclusionem istam non tantum intelligi de omnibus præceptis collectiuè sumptis, sed etiam de singulis, idque quoad quemlibet illorum actum, ita vt non modo necessaria sit gratia, ad seruanda simul præcepta omnia fidei, spei, & charitatis, sed etiã ad exercendos singulos actus istarũ virtutum qui sub præceptum cadunt; quia scilicet singuli sũt supernaturales quoad substantiam, adeóque per se vires natura-

les ſuperant.

Collige 2. quòd etſi præceptum eliciendi actus ſupernaturales aliquando non vigeat, ſi tamen quis velit tunc elicere actum, de ſe aptum ad præceptum implendum, ſi eo tempore obligaret, ad talem actum gratia eſt neceſſaria; quia ſcilicet eſt eiuſdem rationis, & naturæ cum eo actu, quo præceptum tempore obligationis impletur.

Collige 3. quando præceptum ſupernaturale obligat, non poſſe vitari peccatum contra illud, abſque auxilio gratiæ; non enim vitatur peccatum contra præceptum affirmatiuum obligans, niſi fiat actus qui præcipitur; ille autem actus eſt ſupernaturalis, neque poteſt fieri ſine gratia; ergo neque præceptum de tali actu ſeruari, adeóque nec culpa illi contraria vitari ſine auxilio gratiæ.

CONCLVSIO V. Non poteſt homo ſiue proximè, ſiue remotè ſe diſponere ad gratiam habitualem, ſine auxilio gratiæ] Prima pars probatur tum quia diſpoſitio proxima ad gratiam habitualem, conſiſtit per ſe loquendo & extra Sacramentum, in actu contritionis perfectæ vel amoris Dei ſuper omnia; atqui eiuſmodi actus non poſſunt haberi ſine ſpeciali gratia, ex Trid. ſeſſ. 6. can. 3. tum quia diſpoſitio proxima debet eſſe

proportionata formæ ad quam disponit, & eiusdem ordinis cum illa, gratia autem sanctificans est supernaturalis ordinis; tum denique quia dispositio proxima ad iustificationem est verus actus pietatis, & ad salutem propriè pertinet, ac proinde requirit gratiam.

Secunda pars ostenditur, quia initium iustificationis sumitur à remotis dispositionibus, quod autem tale initium sit opus gratiæ Dei probatur, tum ex dictis conclus. 2 tum ex Arausic. 2. can. 25. statuente in omni bono opere Deum incipere, non autem nos; tum ex Tridentino sess. 6. cap. 5. vbi dicitur, exordium iustificationis in adultis sumi à gratia præueniente; tum ex rationibus quibus prior pars fuit probata, illæ enim ad istam proportionaliter applicari possunt.

Dices, ex communi placito Theologorum, facienti quod in se est. Deus non denegat gratiam, ergo potest homo propriis viribus se ad gratiam sanctificantem saltem remotè disponere. Respondeo antecedens non posse intelligi, de faciente quod in se est, ex propriis viribus, quia sic vt summum efficere potest actum aliquem honestum naturalis ordinis, qui defectu proportionis ad formam supernaturalem disponere nequit. Sen-

ſus ergo eſt, facienti quod in ſe eſt ex gratiæ auxilio, Deum non denegare vlteriorem gratiam.

CAPVT X.

De exiſtentia, & natura gratiæ habitualis.

CONCLVSIO I.

PRæter gratias actuales, de quibus hactenus actum eſt, admittendum eſt donum aliquod gratiæ diuinitus infuſum, quod poſt operationem in anima noſtra habitualiter remanet.) Probatur 1. ex Scriptura, quatenus ait 2. ad Timoth. 1. & 1. Cor. 3. Spiritum ſanctum habitare in nobis; & Ioan. 14. Deum in nobis manſionem facere. At Deus non poteſt habitare & permanere in hominibus, niſi per donum aliquod habituale & permanens. Conſentiunt Patres quatenus de gratia ſanctificante loquuntur, vt de pulchritudine quadam eximia, in anima habitualiter permanente.

Probatur 2. nam homo denominatur

iustus, non tantum quando actu operatur, sed etiam quando dormit, aut nihil actu agit. Ea autem denominatio non est extrinseca, sed intrinseca, & per gratiam inhærentem, quæ proinde debet esse habitualis.

Probatur 3. nam per Baptismum iustificantur non solum adulti, sed etiam infantes: hæc autem iustificatio cum sit vera & interna, fit per gratiam veram & internam; quæ cum nequeat esse actualis, quia infantes non sunt capaces vllius motionis actualis in Deum, in habitu aliquo aut qualitate permanente consistere debet.

Quæres, an prædicta conclusio sit de fide. Respondeo 1. ante Concilium Trident. eam non fuisse de fide, quia non satis euidenter continetur in Scriptura, & aliunde à nullo vnquam Pontifice, aut Concilio fuit determinata, tanquam ex fide certa neque antiqui Scholastici reprobant vt hæreticam, sententiam Magistri Sententiarum affirmantis, charitatem habitualem non esse aliquid creatum & inhærens, sed ipsam personam Spiritus sancti.

Respondeo 2. ex probabili sententia, iam post Concil. Trident. esse de fide, siquidem multa ibi traduntur quæ non

possunt intelligi, nisi de gratia habituali, vt quod sess. 6 cap. 7. legitur eos qui iustitiam Christianam acceperunt, debere eam seu primam stolam, candidam & immaculatam conseruare: & can. 32. Iustum per bona opera mereri augmentum gratiæ, aliáque id genus, quæ etsi expressè non agant de gratia habituali, habent tamen verba æquiualentia. Accedit quòd Catechismus eiusdem Concilij tractatu de Baptismo declarat à Tridentina Synodo fuisse definitum, gratiam esse diuinam qualitatem in anima inhærentem; quod certè de actione aliqua intelligi non potest.

CONCLVSIO II. Habitus gratiæ sanctificantis realiter à charitate distinguitur.) Probatur 1. nam nulla apparet repugnantia, quare non possit Deus producere formam quandam sanctificantem; realiter ab habitu charitatis distinctam. Ergo fatendum est id ita factum esse, cùm Concilia, & Patres plerumque agant de gratia, & virtutibus infusis tanquam de rebus distinctis, quando docent in iustificatione infundi gratiam, & virtutes, aut quid simile.

Probatur 2. nam cùm gratia naturam perficiat, vt in ordine naturæ ponimus formam substantialem, & potentias agen-

di ab ea dependentes, ita in ordine supernaturali constituenda est forma aliqua primaria & veluti substantialis, à qua habitus operatiui tanquam potentiæ aliqua ratione pendeant. Illud autem munus non potest competere charitati, quia cùm sit in voluntate, supponit tanquam priores habitus qui intellectum perficiunt. Ergo dicendum est dari habitum quendam gratiæ distinctum à charitate, aliisque virtutibus infusis, per quem anima recipiat esse diuinum, fiatque diuinæ consors naturæ.

Dices 1. quicquid in scriptura dicitur de gratia dicitur etiam de charitate; vt quòd per eam homines Filij Dei constituantur, spiritualiter regenerentur, &c. ergo gratia, & charitas non distinguuntur realiter. Respondeo 1. incertum esse, an prædicta intelligantur de charitate habituali, de qua tantum agimus? possunt enim commodè intelligi de actuali, eique tribui non vt formæ, sed vt perfectissimæ dispositioni. 2. dato quod de habituali intelligantur, dicendum esse prædicta illi competere, non præcisè ratione sui, sed quatenus cum ipsa gratia habituali inseparabiliter est connexa. Atque hæc distinctio applicari potest ad alia multa, quæ ex Patribus afferri solent.

Dices 2. Concilium Tridentinum sess. 6. cap 7. cùm dixisset, vnicam esse causam formalem nostræ iustificationis, paulò inferiùs docet nos iustificari, dum charitas diffunditur in cordibus nostris; ergo hæc est forma iustificans. Non sequitur, quia aliud est nos iustificari, dum charitas infunditur, aliud nos iustificari per charitatem, tanquam per formam sanctificantem.

Dices 3. non sunt multiplicanda entia sine necessitate: at nulla est necessitas ponendi gratiam aliquam habitualem, ab ipsa chatitate distinctam; siquidem nulla est supernaturalis operatio: quæ in alias virtutes infusas commodè referri non possit. Respondeo, etsi eo titulo non sit necessaria gratia ab habitibus operatiuis distincta; alia tamen ex causa ponenda videtur, nempè vt hominem constituat in statu supernaturali, ex quadam congruitate præsupposito, ad habitus oparatiuos eiusdem ordinis.

CONCLVSIO. III. Gratia habitualis ex natura sua augere potest, idque in infinitum; augetur autem de facto in hominibus per bona ipsorum opera, ac proinde possunthomines quandiu viuunt, vlteriores in iustitia & sãctitate progres-

ſus facere.) Prima pars probatur 1. ex Scriptura Apocalypſ. 22. Qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhuc, & ſanctus, ſanctificetur adhuc. Eccli. 18. Ne verearis vſque ad mortem iuſtificari, id eſt, in iuſtitia progreſſus facere. ex Trid. ſeſſ. 6. cap. 10. vbi dicitur, Homines iuſtificatos, in ipſa iuſtitia per Chriſti gratiam accepta, creſcere, atque magis iuſtificari. 3. ratione, nam cùm gratia ſit qualitas quædam ſupernaturalis, nihil impedit quin poſſit intendi, eſt enim proprietas qualitatis poſſe intendi; & aliunde ſupernaturalitas non repugnat intenſioni, cùm actus ſupernaturales ſint magis, & minùs intenſi.

Secunda pars oſtenditur, quia ſi gratia nõ poteſt in infinitũ augeri, hoc oritur vel ex parte Dei, vel ex parte ipſius gratiæ, vel ex parte ſubiecti in quo recipitur: non primum, quia Deus cum ſit infinitè potens, gratiam ſemper intendere poteſt: non ſecundum, quia gratia eſt quædam naturæ diuinæ participatio: hæc autem poteſt magis, ac magis in infinitum participari: non tertium, quia anima recipit gratiam, per potentiam obedientialem paſſiuam, quæ nullum habet terminum.

Dices, ſi gratia augeri poſſet in infinitum, ſequeretur dari poſſe gratiam ma-

iorem gratia, Christi. Respondeo, id non esse absurdum, spectata absoluta Dei potentiâ, & gratiâ Christi in ratione entis.

Tertia pars suadetur 1. nam cùm Scriptura hortatur iustos vt amplius iustificentur, & in charitate crescant, satis indicat gratiæ augmentum fieri debere per bona ipsorum opera. 2. nam in Concilio Tridentino sess. 6. can. 24. sic statuitur, Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conseruari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo & signa esse iustificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam, anathema sit.

Vbi nota 1. de lege ordinaria gratiam non augeri, nisi iuxta proportionem meritorum; interdum tamen ex speciali priuilegio contingere, vt Deus alicui conferat augmentum gratiæ, superans meritum boni operis. 2. prædicta intelligenda esse de augmento gratiæ, quod fit extra Sacramentum, & appellatur ex opere operantis; certum enim est in Sacramentis conferri gratiam, & augmentum illius ex opere operato, seu supra dispositionem suscipientis.

Quarta pars ex dictis concluditur; nam cùm gratia possit in infinitum augeri, eaque augeatur per bona opera, & homo

quandiu est viator possit bene, & meritoriè operari, sequitur neminem adeò esse iustum, & sanctũ qui vlteriores in gratia, & sanctitate progressus facere non possit. Atque hoc apertè denotat Scriptura, cum hortatur quemuis iustum & sanctum indiscriminatim, vt adhuc iustificetur & sanctificetur.

CONCLVSIO IV. Gratia habitualis amitti potest, non tamen de lege ordinaria minui.) Prima pars est definita in Concil. Trid. sess. 6. canone 23. his verbis, si quis hominem semel iustificatum dixerit ampliùs peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideò eum qui labitur & peccat, nunquam verè iustificatum fuisse, &c. Anathema sit. Ratio idem ostendit, quia homo in hoc vitæ statu, etsi gratia præditus sit, non videt clarè Deum vt est summum bonum, ac proinde non ei immobiliter adhæret; sed potest ad arbitrium, aliquod bonum apparens illi anteponere, & sic peccando mortaliter gratiam habitualem amittere.

Ne autem quis putet, gratiam sola infidelitate amitti, vt volunt hæretici, notanda est illa altera definitio eiusdem Concilij quæ habetur can. 27. in hæc verba, Si quis dixerit, nullum esse mor-

tale peccatum, nisi infidelitatis; aut nullo alio quantumuis graui, & enormi præterquam infidelitatis peccato, semel acceptam gratiam amitti, anathema sit. Et ratio est, quia quodlibet peccatum mortale grauissimè Deum offendit, cùm ipsi vilissimam creaturam præferat: quare hominem amicitia diuina, adeóque gratia sanctificante indignum constituit.

Si quæras, quomodo peccatum mortale expellat gratiam. Respondeo primò, eam non impellere efficienter physicè, quia sic deberet producere formam aliquam positiuam cum gratia incompossibilem, quod non fit; quia peccatum nullam formam positiuam producere potest, præter habitum quendam vitiosum, At habitus vitiosus non habet repugnantiam cum gratia, neque eam formaliter ab anima expellit, vt patet in plerisque iustis qui prauis habitibus affecti sunt.

Respondeo 2. eam expellere moraliter seu demeritoriè, quia vt ante dictum est, mortaliter peccans grauiter Deum offendit, & inhonorat, eò quòd ab illo auertitur, & conuertitur ad creaturam, tanquam ad vltimum finem; quare meritò amittit ius quod habebat ad hæreditatem cœlestem, tanquam filius Dei adoptiuus, & consequenter spoliatur

gratia sanctificante, in qua tale ius fundatum erat.

Secunda pars ostenditur, quia si gratia habitualis de lege ordinaria minui potest, hoc fit per peccata venialia, bona siquidem opera eam augent, peccata verò mortalia eam toraliter destruunt. At peccata venialia non habent vim minuendi gratiam, tum quia neque illi repugnāt, cum ex lege communi existere possint, in subiecto gratiâ valde intensâ ornato; neque merentur diminutionem illius, cum probabile non sit, Deum propter leuiora, hæc peccata, iustum velle priuare augmento gloriæ essentialis, vt certè priuaret, si propterea gratiam illius habitualem minueret; tum quia si gratia habitualis per peccata venialia remitteretur, tot eiusmodi peccata committi possent, vt tota tandem gratia euanesceret.

Dices 1. quantitatē gratiæ quæ deperditur per peccatum veniale, esse adeò exiguam, vt nunquam perueniatur ad vltimum gradū. Sed contrà, nam contingere potest, vt gratia in aliquo sit valdè remissa, & ille quotidie innumera peccata venialia committat; quidni ergo poterit hic homo, etiam vltimum gratiæ gradum deperdere?

Dices

Dices 2. etsi perueniatur ad gradum vltimum, eum per peccatum veniale non posse aboleri, quia peccatum illud non iam veniale, sed mortale esset, eò quòd mortem afferret animæ. At neque hoc placet, quis enim credat in eo casu, verbum otiosum fore peccatum mortale, propter nocumentum nullo modo intentum, aut præuisum, sed inuincibiliter ignoratum? Aliàs sequeretur, omnia iustorum peccata esse mortalia, quia cum nesciant an gratia quam habent, per vnum peccatum de se veniale possit tota destrui, quotiescunque ex aduertentia vel leuiter peccarent, exponerent se periculo amittendi totam gratiam, & consequenter peccandi mortaliter: vnde singula eorum peccata quantumuis de se leuia, propter eiusmodi periculum essent mortalia.

CAPVT XI.

De causis, & dispositionibus gratiæ habitualis.

CONCLVSIO I.

DEus solus est causa efficiens principalis gratiæ, & nulla est aut esse potest creatura adeò perfecta, quæ sit causa principalis illius.) In primis quòd Deus sit causa principalis gratiæ, nimis apertum est, quòd verè solus Deus de facto sit causa principalis illius patet, tum ex illo Iob 14. Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es? tum quia nullum assignari potest agens creatum, in cuius virtute gratia habitualis contineatur, vt à fortiori ex iam dicendis intelligetur.

Tandem quòd neque de potentia absoluta, possit gratia pendere à re aliqua creata, vt à causa principali, sic ostenditur; nam vel agens illud per potentiam sibi connaturalem, haberet vim producendi gratiam, vel per facultatem aut qualitatem minimè connaturalem à Deo

ſibi infuſam. At neutrum dici poteſt, non primum, quia ſic deberet dari ſubſtantia aliqua ſupernaturalis, quod fieri non poteſt, vt lib. 1. cap. 7. oſtendimus non etiam ſecundum, quia qualitas illa deberet eſſe perfectior gratia, quod quomodo fieri poſſit ſatis intelligi non poteſt, cùm non videatur poſſibilis aliqua qualitas, quæ perfectius participet naturam diuinam, quàm ipſa gratia habitualis, cuius ea vis eſt, vt hominem conſtituat filium Dei adoptiuum, eique det ius ad beatitudinem omnium perfectiſſimam, quæ in clara Dei viſione conſiſtit.

Ex his collige, Deum non tantum eſſe cauſam generalem gratiæ, ſed etiam particularem; quatenus ipſe ſolus, ſine conſortio alterius cauſæ paincipalis eam producit. Imò cùm nullum agens præter Deum, poſſit concurrere vt cauſa principalis ad productionem gratiæ, hinc etiam Deus dici debet cauſa particularis illius potiori titulo quàm dicatur cauſa particularis eorum effectuum quos ſolus producit, cum tamen ex ſe inter agentia creata cauſam aliquam efficientem habere poſſent.

Porrò etſi nulla ſit, aut eſſe poſſit cauſa principalis gratiæ præter Deum, non tamen repugnat in rebus creatis reperiri

causas instrumentales illius saltem morales, sic enim Sacramenta nouæ legis concurrunt ad nostram iustificationem, tanquam instrumenta illius, vt patet ex tract. de Sactamentis. Christi etiam humanitas habebat quendam influxum instrumentalem ad productionem gratiæ, vt ex dictis lib. 2. cap. 17. manifestum est.

CONCLVSIO II. Gratia habitualis non creatur, sed educitur è subiecto, nempe ex ipsa substantia animæ.) Prima pats probatur, nam creatio propriè est actio qua res fit ex nihilo, id est, ex nullo præiacente subiecto, materialiter concurrente ad talem productionem; atqui productio gratiæ non ita fit ex nihilo, quia cum gratia sit accidens, ea producitur dependenter ab anima tanquam à subiecto materialiter concurrente ad illius productionem. Confirmatur, nam si gratia produceretur per creationem, ea vi sua subsisteret per se, quemadmodum anima rationalis per se subsistit, eo ipsò quòd illius productio est creatio.

Dices 1 gratia est nobilior anima rationali, ergo creatur non secus ac illa. Respondeo non sequi, quia cùm anima sit substantia, ea nobiliorem essendi modum habet quàm quodcumque accidens,

Dices 2. ex communi vſu loquendi, homines dicuntur creari ſecundum gratiam, ergo gratia creatur. Reſpondeo hoc debere intelligi de creatione impropriè, ſeu moraliter ſumpta, vt gratia creari dicatur, non quòd fiat nullo præſuppoſito ſubiecto, ſed quia confertur ſine præcedentibus meritis propriè dictis; ſicut etiam interdum dicitur infundi; quia extrinſecus aduenit.

Secunda pars oſtenditur, quia duobus tantùm modis forma aliqua produci poteſt, vel independenter à ſubiecto, adeóque per creationem; vel dependenter à ſubiecto, ac proinde per eductionem. At gratia non producitur per creationem, vt oſtenſum eſt; ergo per veram eductionem produci debet.

Dices 1. gratia non continetur in potentia animæ, cùm hæc ſit naturalis, illa ſupernaturalis; ergo ex illa educi non poteſt. Reſpondeo gratiam non contineri in potentia naturali animæ, ſed in obedientiali, ac proinde poſſe ſaltem à Deo ex ea educi.

Dices 2. anima rationalis eſt imperfectior gratia, ergo hæc non poteſt ex illa educi. Non ſequitur, forma enim ſubſtantialis educitur ex materia, etſi hæc illa ſit ignobilior. Et ratio eſt, quia cauſali-

tas materiæ erga formam, non est vt eam perficiat, sed vt ab ea perficiatur.

Tertia pars suadetur, nam cùm gratia habitualis hominem ad esse diuinum eleuet, congruum est vt in ipsa animæ essentia constituatur, quemadmodum habitus operatiui recipiuntur in ipsis potentiis animæ operatiuis, vt sic debita proportio inter esse naturale, & supernaturale seruetur. Confirmatur, nam gratia est naturâ prior habitibus operatiuis, cùm hi ab illa pendeant tanquam proprietates quædam moraliter ei debitæ; ergo æquum est vt illi competat subiectum, quod sit natura prius subiecto habituum.

Dices, dispositio est in eodem subiecto, in quo est forma ad quam disponit; sed gratia est dispositio ad gloriam, & gloria est in potentiis animæ, ergo etiam gratia in illis existit. Respondeo maiorem esse veram de dispositione naturali & physica, non autem de morali, seu quæ solum ex ordinatione diuina ad formam aliquam disponit, qualis est gratia habitualis respectu gloriæ.

CONCLVSIO III. Gratia habitualis non requirit dispositiones physicas, sed morales, easque multiplices.) Prima pars probatur, nam gratia primum

locum obtinet inter habitus & qualitates ſupernaturales, quatenus per ſe loquendo omnes conſequuntur gratiam, tanquam proprietates illius, ergo nulla qualitas poteſt aſſignari, quæ ſit diſpoſitio phyſica ad gratiam; ea enim vt ſic neceſſario gratiam inſubiecto præcederet. Deinde illa diſpoſitio deberet eſſe qualitas ſupernaturalis, ad illam autem requireretur aliqua præuia diſpoſitio phyſica, ne daretur progreſſus in infinitum; quare neque ad gratiam habitualem talis aliqua diſpoſitio admittenda eſt.

Secunda pars oſtenditur, nam Scriptura ſæpe hortatur peccatores ad conuerſionem, alioſque actus ſub quorum conditione promittit illis peccatorum ſuorum remiſſionem, quod ſignum eſt eiuſmodi actus eſſe in illis diſpoſitiones ad gratiam. Fauet ratio, æquum enim eſt vt qui liberè à Deo receſſit peccando, liberè ad eum reuertatur, vt peccati remiſſionem obtineat.

Porrò illi actus non tantùm ſunt morales quoad entitatem, quatenus ſcilicet ſunt liberi, ſed etiam quantum ad cauſalitatem, ſeu qeatenus diſponunt ad gratiam: cùm non ſemper concurrant ad iuſtificationem, vt patet in paruulis rationis vſu carentibus; & quando concurrunt,

vt in adultis, ij sunt actus fidei, spei, & charitatis qui ex se nullam habent connexionem physicam cum gratia.

Tertia pars suadetur; nam in primis fides est necessaria ad salutem, cum sine illo impossibile sit placere Deo, vt testatur Paul. Hebræ. 11. Nomine autem fidei nõ intelligitur fides illa Caluinistica, qua quis certò credit peccata omnia sibi esse remissa, ob Christi merita, cum enim talis remissio nulli à Deo reuelata sit; non potest esse obiectum fidei Christianæ, & ad salutem necessariæ. Neque refert illud ex Symbolo Apost. Credo remissionem peccatorum, sensus enim est, in Ecclesia Catholica vigere potestatem remittendi peccata, quod aliud est.

Itaque fides necessaria ad iustificationem est illa, qua credimus mysteria quæ nobis fide diuina credenda proponuntur, vt colligitur ex Scriptura sacra, specialiter verò ex verbis illis Marci vlt. Prædicate Euangelium omni creaturæ; qui crediderit (Euangelium scilicet) & baptizatus fuerit saluus erit. Et ratio idem ostendit, quia fides ad iustificationem necessaria, non est alia quàm quæ ad salutem requiritur: Hæc autem est illa qua mysteriis à Deo reuelatis assentimur,

vt liquet ex verbis illis Athanasij in Symbolo; Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, saluus esse non poterit.

Præterea ad iustificationem ordinariè requiritur timor diuinæ iustitiæ, qui ex fide oritur; homo enim credens Deum, esse iustum in vindicandis peccatis, timet diuinum iudicium, & ad emendationem vitæ eo timore prouocatur. Huius autem timoris necessitas commendatur, tum in aliis Scripturæ locis, tum Eccli. 1. his verbis, Qui sine timore est, non proterit iustificari.

Rursus ad iustificationem ordinariè necessaria est spes diuinæ misericordiæ, vt patet ex illo Rom. 8. Spe salui facti sumus, & rectè docet Ambrosius lib. 1. de Pœnitentia cap. 1. his verbis, Nemo potest benè agere pœnitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam. Et ratio est, quia qui considerat peccata sua, & credit digna esse supplicio, non moueretur ad iustificationem, nisi spem diuinæ misericordiæ conciperet. Potest tamen Deus extraordinariè mouere aliquem immediatè post actum fidei ad actum perfectum amoris Dei, qui est vltima dispositio ad gratiam, absque actu formali timoris Dei, aut spei.

Denique dilectio Dei est dispositio ad iustitiam, vt intelligitur ex illo Lucæ 7. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum; & quia non censetur diligere Deum, nisi qui vult omnia illius mandata seruare, & peccata opposita fugere, hinc tandem propositum seruandi mandata & peccata fugiendi, ad iustificationem requiritur.

CONCLVSIO IV. Dispositio vltima ad gratiam sanctificantem non procedit effectiuè ab ipsis habitibus gratiam comitantibus, sed ab auxilio quodam actuali diuinitus immisso.) Probatur 1. nam id quod disponit subiectum ad formam aliquam recipiendam, ita vt hæc ex illo educatur, non potest affectiuè ab illa forma pendere; siquidem talis dispositio debet priùs naturâ existere, quàm existat forma illa ad quam subiectum præparat, sicque repugnat quod effectiuè ab illa dependeat. Cùm ergo dispositio vltima verè animam præparet, vt gratiam habitualem recipiat, non quomodocunque, sed ita vt gratia ex illa educatur, consequens est dispositionem illam non posse à gratia habituali, aut ab habitibus supernaturalibus cum ea infusis effectiuè pendere.

Probatur 2. Nam vltima dispositio ad gratiam habitualem effectiuè procedit à gratia excitante & adiuuante, vt patet ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 5. ergo non procedit ab ipsis habitibus gratiæ; sequela patet, quia per gratiam actualem liberum arbitrium sufficienter constituitur in actu primo ad operandum supernaturaliter, sine vllius habitus consortio, vt cap. 6. ostensum est.

Dices 1. Deus efficere solet id quod magis congruit naturis rerum, sed magis consentaneum est naturæ actus supernaturalis, vt producatur per habitum supernaturalem; quàm secus, ergo ita fieri dicendum est. Respondeo minorem veram esse de actu qui fit, postquàm habitus productus est; saltem autem de actu qui subiectum disponit, vt in eo producatur habitus.

Dices 2. Vltima dispositio ad gratiam est de condigno meritoria primæ gloriæ, ergo procedit ab eadem gratia. Non sequitur, quia etsi actus ille non procedat effectiuè à gratia habituali, ab ea tamen superueniente veluti formatur, & dignitatem quandam moralem accipit, ratione cuius fit dignus vita eterna, & ad eam acceptatur.

Dices 3. si contritio non procedit ef-

fectiuè à gratia habituali sed illi in priori naturæ supponitur, sequitur remissionem peccatorum fieri in anima priùs natura quàm illi gratia infundatur; siquidem contritio ipsa habet vim formaliter expellendi peccata, cum animam ab ipsis perfectè auertat. Negatur id sequi; licet enim contritio sit perfecta dispositio ad expulsionem peccatorum, non tamen vi sua expellit formaliter, vt dicemus cap. sequenti.

Hic nota ad maiorem dictorum intelligentiam, eodem instanti temporis quo vltima dispositio existit, gratiam habituatem infundi; hoc enim est proprium vltimæ dispositionis, vt eam forma consequatur, cùm nulla ratio sit cur productio formæ vlteriùs differri debeat; & alitnde Deus qui est fidelissimus dn̄ implendis promissis, gratiam homini promiserit sub conditione talis dispositionis. Vnde etsi actus vltimò disponens ad gratiam sanctificãtem, vt sic sit illâ prior naturæ ordine quia est causa illius: tamen spectetur vt à gratia, in posteriori signo rationis infusa, formatur, & valorem accipit, sub eo respectu est gratiâ posterior naturæ ordine.

CONCLVSIO V. Non potest homo certò scire certitudine fidei diuinæ

se iustum esse, potest tamen certitudinem quandam moralem habere de sua iustitia.) Prima pars est de fide, definita in Concil. Trident. sess. 6. cap. 9. & can. 14. contra Lutherum, & Caluinum. Probatur autem primò ex verbis illis Eccles. 9. Sunt iusti atque sapientes & opera eorum in manu Dei, & tamen nescit homo, scilicet iustus, vtrum odio, vel amore dignus sit, sed omnia in futurum seruantur incerta, eò quòd omnia æquè euenianta iusto, & impio. Et ex 1. Cor. 4. vbi Paulus, Neque meipsum, (inquit) iudico, nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum, qui autem iudicat me, Dominus est. Ex quibus verbis constat, quamuis aliquis nullius peccati conscientiam habeat, non propterea eum iustum esse coram Dei iudicio quia nimirum vt ait Basilius Constitution. Monastic. ca. 2. cum multis in rebus offendamus Deum, maiorem tamen offensarum partem ne intelligimus quidem.

Probatur 2. nam illud tantum fide diuina credimus, quod immediatè, & in se à Deo reuelatum est, sed quòd iste aut ille particularis homo sit iustus, nullibi in Scriptura, aut aliàs sufficienter à Deo reuelatum est, ergo, &c. Neque dicas

hanc ſpecialem reuelationem contineri æquiualenter in promiſſionibus generalibus; ſiquidem in his promiſſionibus continentur quædã conditiones ad iuſtificationem neceſſariæ, nimirum illæ de quibus antè dictum eſt: nemo autem certus eſſe poteſt fide diuina, ſe eiuſmodi conditiones appoſuiſſe.

Secunda pars oſtenditur, quia etſi ordinariè homines iuſti non habeant niſi probabilitatem aliquam coniecturalem, & cum actuali formidine coniunctam, de ſua iuſtitia: non tamen repugnat, quin viri perfectiores moraliter ſint certi de ſua iuſtitia, ita vt de ea actu non formident, ſaltem vt plurimum, ſed ſuaui quadam pace, & ſecuritate cònſcientiæ perfruantur. Hoc enim vel ipſa experientia in pleriſque viris ſanctis oſtendit, & ratio idipſum ſuadet, quia cùm ſatis conſtet non ſtare per Deum, quin homo iuſtus ſit, ipſique gratus, ſi quis gratiæ auxiliis magno ſtudio cooperatur, mandata omnia diuina ſedulò, diuque obſeruat, & peccata omnia etiam leuiſſima fugit, ille meritò certus eſſe poteſt moraliter, ſeu citra vllam actualem formidinem, de ſua iuſtitia.

Quamquam tamen illa certitudo tanta non eſt, de lege ordinaria; vt omnem for-

midinem etiam possibilem excludat; quia cùm non sumatur ex reuelatione diuina, aut ex rei euidentia, non est talis simpliciter vt ei falsum subesse nequeat. Imò interdum contingit, vt viri sanctiores minùs sint certi de sua iustitia, magisque formident, vt patet in Hilarione, qui, referente Hieronymo, morti proximus in hæc verba prorupit. Egredere quid times? Egredere anima mea, quid dubitas? septuaginta propè annis Deo seruisti, & mortem times?

Dices 1. ex Paulo ad Rom. 8. Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filij Dei. Respondeo, Spiritum sanctum illud testari, quando vt oportet clamamus, Abba Pater: at non est certum ex fide, an apponamus conditionem his verbis subintellectam.

Dices 2. Plerique Patres non obscurè indicant, homines posse esse certos de sua iustitia. Respondeo eos loqui de certitudine fidei, sed de coniecturali, aut morali quam nos admittimus.

Dices 3. Quando pœnitens absoluitur, certò debet credere, verba à Sacerdote prolata esse vera, adeóque remissa sibi esse peccata. Respondeo pœnitentem debere credere, se à Sacerdote fuisse absolutum, ex hypothesi quòd ille verè sit Sa-

cerdos, & habuerit intentionem eum absoluendi, & ipse adhibuerit quæcunque sunt necessaria ad debitam confessionem; at ista omnia certò constare non possunt, vt perspicuum est.

CAPVT XII.

De effectu formali gratiæ, seu de iustificatione.

CONCLVSIO I.

HOmo est formaliter iustus per formam gratiæ ipsi intrinsecam, per quam verè ipsius peccata tolluntur. Prima pars est definita in Concil. Trident. sess. 6. cap. 7 contra recentiores hæreticos qui affirmant hominem esse iustum, non per iustitiam ipsi inhærentem, sed iustitiam Christi ipsi à Deo misericorditer imputatam. Probatur autem primò ex Paulo ad Rom. 5. vbi ait, quòd sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per vnius obedientiam iusti constituentur multi: sed ita per primum hominem peccatores constituti sumus, vt vera iniusti-

tia in nobis inhæreat; ergo per Christum ita iusti constituimur vt vera & intrinseca iustitia nobis insit. Idem ex aliis plerisque locis colligitur.

Probatur 2. ex Augustino qui in ea verba Psalmi 98. Iustitiam & iudicium in Iacob, &c. Verè, inquit, exaltate, bene exaltate, laudemus & exaltemus illum qui fecit ipsam iustitiam quam habemus, ipse in nobis fecit. Quis enim in nobis fecit iustitiam, nisi qui nos iustificauit? Nos ergò impij, ille iustificator, quando & ipsam iustitiam ipse in nobis fecit, qua illi placeamus. Similia habent alij Patres.

Probatur 3. Nam homo iustificatus verè iustus est, vt patet ex Scriptura, & Patribus; at non potest dici verè iustus, per iustitiam aliquam extrinsecam, sed tantum per internam ipsi an imæ inhærentem; sicut non potest quis verè dici albus, per albedinem existentem in alio, sed per eam duntaxat quæ ipsi inest. Aut ergo dicendum est hominem, etiam postquam iustificatus est, non esse verè iustum, aut certè ita denominari per veram aliquam iustitiam intrinsecam.

Confirmatur, nam ex sententia hæreticorum, in iustificatione hominum peccata verè non solluntur, sed tantum te-

guntur per iustitiam Christi ipsis imputatam, ne in iudicio Dei appareant: Vnde fit vt homo verè sit peccator, immundus & iniustus; fieri autem nequit, vt qui talis est, per iustitiam alterius ipsi imputatam iustus appelletur; denominatio enim potiùs est sumenda ab iniustitia quæ ipsi intrinseca est, quàm à iustitia illi extrinseca.

Dices 1. ex Paulo 1. Cor. 1. Christum factum esse nobis sapientiam à Deo, & iustificationem, & sanctificationem, & redemptionem. Respondeo Apostolum nihil aliud velle, quàm Christum factum esse nobis iustificatorem, redemptorem, &c. seu causam & authorem veræ iustitiæ, & redemptionis.

Dices 2. eos Christo iniuriam inferre, qui aliam sibi præter Christi iustitiam arrogant. Respondeo hoc verum esse, si quis sibi tribuat iustitiam aliquam, quæ à Christi iustitia non fluxerit; falsum autem si totam suam iustitiam & sanctitatem, in iustitiam & merita Christi referat.

Secunda pars sequitur ex dictis, quia cùm homo post iustificationem verè iustus sit per iustitiam internam non possit autem eo modo esse iustus, nisi peccata illius verè deleta sint, consequens est in

iustificatione peccata verè tolli, ita vt ampliùs non remaneant quoad aliquam rationem culpæ. Vnde Scriptura ait peccata deleri, proiici, ablui, tolli, dissolui, exhauriri, &c. quibus loquendi modis apertè indicat, ea post iustificationem non remanere.

Et sanè si peccata non tollerentur, sed semper remanerent, non esset in Ecclesia donum remissionis peccatorum, contra illud ex Symb. Apost. Credo remissionem peccatorum, & illud Ioan. 18. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Quare Concil. Trident. sess. 5. in decreto de peccato originali parag. vlt. damnat eos qui dicunt, per gratiam quæ in Baptismo confertur non tolli totum id quod in peccato originali veram, & propriam rationem habet peccati, sed illud tantum radi, aut non imputari. Idem autem dicendum est ob paritatem rationis de peccatis mortalibus, vt etiam intelligi potest ex iis quæ de iustificatione habentur sess. 6. cap. 4. & 7.

Dices Prophetam Psalm. 31. eos pronunciare beatos, quorum tecta sunt peccata. Respondeo eum apertè loqui, vt patet ex verbis antecedentibus, de peccatis remissis, quæ proinde dicuntur tecta, eodem sensu quo aliàs dicitur Deus ini-

quitatum præteritarum non recordari, aut post tergum proiicere omnia peccata; quia scilicet cùm planè remissa sint, Deus ea ampliùs non videt ad vindictam de iis sumendam.

CONCLVSIO II. Renouatio interna quæ fit per gratiam, est mutatio aliquo modo distincta à remissione peccatorum, & quodammodo connaturaliter cum ea coniuncta.) Prima pars probatur, quia potest interdum reperiri renouatio interna per gratiam, sine remissione peccatorum, vt patet in modo quo Angeli, & primi parentes initiò iustificati fuere; ergo inter illas mutationes est aliqua distinctio. Confirmatur, nam vbi sunt termini distincti, ibi sunt mutationes distinctæ; at infusio gratiæ est mutatio à priuatione gratiæ, ad esse gratiæ; remissio verò peccati, mutatio ab esse peccati, ad non esse illius.

Dices, quilibet effectus formalis exigit suam causam formalem, ergo si sibi sunt duæ mutationes, non erit vna tantum causa formalis iustificationis contra Tridentinum, sess. 6. cap. 7. Respondeo antecedens falsum esse de duobus effectibus formalibus subordinatis, quorum vnus est positiuus, alter priuatiuus; idem enim calor qui expellit frigus, fa-

cit formaliter subiectum calidum, & simul non frigidum.

Secunda pars ostenditur, quia gratia etsi non præcisè vt est talis entitas physica, tamen spectata iuxta varios effectus morales, quos ex statuto Dei, congruenter ad suam naturam adiunctos habet, dicit quandam naturalem repugnantiam cum peccato mortali; quatenus gratia constituit hominem filium Dei adoptiuũ, hæredem regni cœlestis, amicum Dei, iustum, sanctum, &c. peccatum verò ê contrà illum constituit filium diaboli, reum æternæ pœnæ, & consequenter iure regni cœlestis orbatum; item Dei inimicum, iniustum, immundum &c. Hinc autem sequitur infusionem gratiæ esse mutationem quodammodo connaturaliter coniunctam, cum remissione peccatorum.

Quo loco Aduerte 1. inter infusionem gratiæ, & remissionem peccati non intercedere tempus, sed vtramque mutationem simul peragi, ita vt eodem momento quo homo gratiam recipit, illius peccata quoad culpam deleantur. Hoc satis colligitur ex iam dictis, ac præterea ostenditur, quia aliàs sequeretur hominem simul esse in statu gratiæ, & peccati, quod repugnat saltem de lege ordinaria.

Aduerte 2. Infusionem gratiæ esse priorem natura expulsione peccati, in genere causæ formalis eò quòd gratia peccatum expellit, expulsionem verò peccati dici posse priorem infusione gratiæ, in genere causæ materialis & dispositiuæ, quia cùm peccatum impediat receptionem gratiæ, illius expulsio subiectum quodammodo disponit ad gratiam recipiendam.

CONCLVSIO III. Nullus actus quantumuis perfectus est causa formalis iustificationis.) Probatur 1. quia actus contritionis, amoris Dei, aliique iustificationem antecedentes sunt quædam dispositiones ad eam necessariæ, vt dictum est cap. 9. ergo nullus ex iis actibus est causa formalis iustificationis: sequela patet, quia sicut dispositio non disponit ad seipsam, sed ad formam distinctam; ita non disponit ad effectum suum formalem, sed ad effectum alterius.

Probatur 2. nam iustificatio est beneficium distinctum ab actu contritionis, & consequenter à quouis alio actu: ergo non est effectus formalis illius. Antecedens colligitur tum ex verbis illis Petri Actor. 3. Pœnitemini, & conuertimini vt deleantur peccata vestra, tum ex illis Prophetæ Psal. 32. Dixi, confitebor ad-

uersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei; sequela ostenditur, quia qui dat causam formalem, necessariò confert effectum formalem cùm vnum non possit esse sine alio.

Probatur 3. nam in iustificatione gratia habitualis infunditur, eaque habet sufficientem vim formaliter expellendi peccata, ergo frustrà dicis actum aliquem esse causam formalem iustificationis, & remissionis peccatorum. Confirmatur, nam ex Trident. sess. 6. cap. 7. remissio peccatorum fit in homine, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum; Deus solus est causa efficiens iustificationis, vnica dumtaxat est causa illius formalis, ac tandem Baptismo renati debent acceptam iustitiam conseruare candidã, & immaculatam vt eam perferant ante tribunal Christi. Quæ & similia stare non possent, si contritio aliusve actus esset causa formalis iustificationis.

Dices 1. ex Scriptura, & Patribus cõstat charitatem actualem esse perfectam iustitiam & sanctitatem, contritionem animam sanare, Deoque reconciliare, &c. Respondeo 1. Patres vt plurimum loqui de charitate habituali. 2. etsi de actuali agant, non debere ita intelligi vt velint,

charitatem esse formam iustificantem, sed tantum causam materialem, seu dispositiuam, quatenus perfectè disponit ad gratiam, qua peccata remittuntur. Et idem dic de contritione actuali.

Dices 2. ex Trident. sess. 6. cap. 14. pœnam æternam vel Sacramento, vel Sacramenti voto remitti vna cum culpa: hoc autem votum includitur in contritione, vt tradit idem Concilium sess 14. cap. 4. ergo contritio habet vim formaliter remittendi peccata. Verùm nulla est consequentia, aliàs æquè concluderes, ipsum Sacramentum formaliter iustificare & peccata remittere, quod tamen apertè falsum est. Itaque peccata remittuntur per Sacramentum, & per votum illius; per Sacramentum & per causam efficientem; moralē per votum verò in cōtritione inclusum, vt per optimā dispositionem, qua posita infallibiliter peccata remittuntur.

Dices 3. visio beatifica habet vim formaliter expellendi peccata, qu a cum summa fœlicitate non potest esse miseria aliqua, maxime miseria peccati; ergo idem dicendum de actu charitatis, quia est perfecta auersio à peccato, & conuersio ad Deum. Respondeo antecedens negari posse, & ad illius probationem dicendum, aliquam miseriam consistere

posse

posse cum beatitudine, quæ non absolutê, sed tantum essentialiter completa est, vt si monoculus, aut claudus videret Deum.

Dices 4. qui amat Deum super omnia, ad eum perfectissimè conuertitur, eique formaliter adhæret; ergo per illũ amorẽ formaliter tollitur peccatũ, quod formaliter est auersio à Deo. Nõ sequitur, quia illa conuersio non est satisfactoria de condigno, pro iniuria diuina, propter improportionem quæ est inter personam satisfacientem, & læsam, vt lib. 2. dictum.

CONCLVSIO IV. Peccatum mortale de potentia absoluta remitti potest, sine vlla physica mutatione peccatoris.) Probatur, quia si necessaria esset mutatio physica, ea deberet fieri per actum aut per habitum; at neutrum dici potest, non primum, quia actus non prærequiritur ad expulsionem peccati, nisi vt quædam dispositio illius; at potest Deus absolute conferre formam aliquam, sine præuia dispositione ad illam, præsertim si talis dispositio non sit nisi moralis, vt hîc contingit.

Non etiam secundum, quia etsi gratia habitualis naturaliter habeat quandam repugnantiam cum peccato mortali non tamen tale peccatum est formaliter priuatio gratiæ habitualis,

vt patet; tum quia homo constitutus in puris naturalibus peccare posset, neque tũc priuaretur gratia habituali; tunc quia potest Deus iustum priuare gratia habituali; cum tamen nequeat esse author peccati, vt esset, si peccatum in ea priuatione consisteret. Quare nulla est ratio cur non possit peccatum tolli, etsi gratia sanctificans non infundatur.

Probatur 2. Nam peccatum essentialiter spectatum est macula quædam moralis, ex actu præcedenti in anima habitualiter remanens; ergo non requiritur absolute ad remissionem illius, nisi mutatio moralis. Vnde non requiritur mutatio vlla physica in peccatore, siue per actus ab eo elicitos, siue per habitus gratiæ infusos, sed sola condonatio Dei ad talem effectum erit sufficiens. Quemadmodum ad remissionem iniuriæ inter homines, satis est quòd læsus eam condonet, etsi qui læsit in se nullo modo physice mutetur.

Dices 1. peccatum remitti non potest, quandiu homo manet conuersus ad creaturam, & auersus à Deo. At semper auersus erit à Deo, nisi mutetur, hæcque mutatio saltem actum aliquem exigit. Respondeo sufficere mutationem mora-

lem, quæ per solam Dei condonationem fieri potest, vt iam homo non dicatur auersus à Deo.

Dices 2. si peccatum remitti potest sine actu, aut habitu, sequitur illud posse remitti per solam non imputationem, quæ est hæreticorum sententia damnata in Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. & can. 11. Respondeo hæreticos loqui de facto, & de non imputatione peccati remanentis, & vere non remissi; nos autem agimus de possibili, & de vera remissione qua peccatum tollatur.

CONCLVSIO V. De potentia absoluta gratia habitualis potest simul esse in eodem subiecto cum peccato mortali, siue actuali, siue habituali) Prior pars probatur, tum quia quando homo actu peccat, gratia non potest desinere in eo esse, nisi per subtrationem concursus diuini; at potest Deus absolute non denegare suum concursum gratiæ, tum quia peccatum actuale est aliquid positiuum, & non priuatio gratiæ, quare nulla ratio est cur diuinitus simul cum gratia conseruari non possit.

Posterior pars ex dictis colligitur, nam si dum homo actu peccat, potest Deus in eo conseruare gratiam, quare idem non poterit post transactum actuale pecca

catum? Eò vel maximè quia peccatum habituale non tam est Deo iniuriosum, quàm actuale, eò quòd actuale est per se & directè voluntarium, habituale verò per denominationem ab actuali duntaxat.

Dices 1. in eo casu idem homo simul esset iustus & iniustus, Deo gratus & ingratus, quod planè implicat. Respondeo assumptum falsum esse, nam vt quis dicatur iustus, non sufficit qualiscunque iustitia, sed ea tantum quæ coniuncta est cum expulsione omnis iniustitiæ: sicut etiam vt quis Deo gratus censeatur, necesse est vt nihil in se habeat, per quod Deo exosus sit. In dicta ergo hypothesi homo esset simpliciter iniustus, & Deo exosus; iustus verò, & Deo gratus secundum quid.

Dices 2. amicitia & inimicitia non possunt esse simul respectu eiusdem, atqui gratia est amicitia inter nos & Deũ, peccatum verò inimicitia, ergo, &c. Respondeo minorem non esse veram in sensu formali, sed tantùm quatenus gratia est signum amicitiæ Dei erga nos, peccatum vero ex se prouocat inimicitiam Dei in nos; at non repugnat quòd iniurij simus erga aliquem, & quòd ille nos aliquo afficiat beneficio.

Dices 3. repugnat quòd aliquis simul sit beatus, & damnatus; ergo & quod simul sit in gratia, & in peccato constitutus. Respondeo non sequi, nam beatitudo dicit formaliter exclusionem omnis miseriæ, & pœnæ, illius præsertim quæ ad statum damnatorum pertinet; at non ita gratia habitualis dicit formaliter exclusionem peccati aut vice versa. Quare si aliquis haberet simul gratiam, & peccatum, ad prouidentiam diuinam spectaret impedire, ne in eo statu moreretur.

Dices 4. non potest esse causa formalis sine effectu formali, ergo si gratia potest esse cũ peccato, sequitur eam nõ esse causam formalem remissionis peccatorum. Respondeo hinc tantùm sequi, gratiam præcisè quoad suam entitatem spectatam, non esse causam formalem remissionis peccatorum sed tantum spectatam vt habet quosdam effectus morales, cum peccato incompossibiles.

CAPVT XIII.

De merito & conditionibus ad meritum necessarijs.

CONCLVSIO I.

DAtur verum aliquod hominis meritum apud Deum, consistens in aliquo actu libero, quique ex auxilio gratiæ procedat.) Prima pars probatur euidenter ex Script. quæ aliquando operibus humanis meritum tribuit, vt cum Eccli. 16. dicitur, Misericordia facit vnicuique locum secundum meritum operum suorum. Aliàs docet iustorum operibus respondere mercedem apud Deũ, vt patet ex verbis illis Matth. 5 Gaudete & exultate quoniam merces vestra copiosa est in cœlis; at merces respondet meritis. Hæc porrò intellige de operibus bonis & honestis, cùm mala pœnam mereantur, non præmium.

Neque dicas cum hæreticis, hinc merita Christi obscurari; hoc enim falsum est quin potius sicut illustratur potentia Dei, ex eo quòd rebus creatis potesta-

tem agendi dederit; ita illustrantur merita Christi, quatenus ex iis virtus merendi præmia æterna in nos profluxit.

Secunda pars ostenditur, tum ex Eccli. 31 vbi dicitur bona iusti stabilita esse in Domino, quia potuit transgredi & non est transgressus, facere mala & non fecit; tum ex vulgari illo Hyeronimi testimonio lib. 2. contra Iouinianum, Liberi arbitrij nos condidit Deus nec ad vitia, nec ad virtutes necessitate trahimur; alioqui vbi necessitas, nec corona, nec damnatio est; tum quia qui meretur præmium, aliquid suum dat, at non nisi opus liberum est hominis, cùm in alia dominium non habeat: tum denique quia sicut nemo puniri solet, pro malo quod vitare non potuit, ita nec præmiari pro bono quod ex necessitate patrauit.

Vbi nota 1. etsi non nisi actiones liberæ possint acceptari ad meritum vitæ æternæ, non liberas tamen posse acceptari ad vitam æternam; vt patet in morte Innocentium, quam Deus acceptauit ad gloriam martyribus debitam.

Nota 2. non esse necessariam ad meritum, libertatem quoad specificationem inter bonum & malum, sed sufficere libertatem quoad exercitium actus, & quoad specificationem inter diuersa bo-

na, vt patet exemplo Christi qui liberè agebat, etsi peccare non posset.

Tertia pars ostenditur, tum ex verbis illis Christi Ioan. 15. Sine me nihil potestis facere, id est, vt explicant Patres, sine meo auxilio nihil potestis operari, quod ad vitam æternam conducat. Tum quia Conciliorum, & Patrum communis vox est, omnia nostra merita esse Dei dona eiusque gratia præueniri; tum denique quia gratiam actualem generatim necessariam esse ad opera pietatis, ex supradictis de necessitate gratiæ perspicuũ relinquitur.

Dices 1. qui dederit potum aquæ frigidæ, non perdet mercedem, Matth. 10. at hoc fieri potest sine auxilio gratiæ. Respõdeo ibi agi de eo qui potum aquæ dederit discipulo, inquantum discipulo, adeóque ex affectu erga Christum, vt ex Marci 9. clariùs intelligi potest.

Dices 2. homo meretur seruando præcepta, at si non omnia, aliqua saltem præcepta seruari possunt sine auxilio gratiæ. Respondeo hominem mereri seruando præcepta, si adsint conditiones ad meritum necessariæ, quarum vna est vt opus fiat ex gratiæ auxilio. Aliàs similiter concludi, posset, ad meritum non requiri gratiam sanctificantem, cùm sine illa

quædam præcepta ſeruari poſſint.

CONCLVSIO II. Ad meritum non requiritur vt ſit opus à charitate elicitum vel imperatum.) Prior pars probatur 1. tum quia Scriptura generatim tribuit meritum bonis iuſtorum operibus; vt cùm 1. Cor. 3. dicitur: Vnuſquiſque propriam mercedem accipiet, ſecundum ſuum laborem. Et Hebr. 6. Non eſt iniuſtus Deus, vt obliuiſcatur operis veſtri. Immeritò autem hæc & ſimilia quis reſtringet ad actus ex ſola charitate procedentes.

Secundò quia Concil. Trident. ſeſſ. 6, cap. 16. ſtatuit, nihil ipſis iuſtificatis ampliùs deeſſe, quominùs illis operibus quæ in Deo ſunt facta diuinæ legis ſatis feciſſe, & vitam æternam verè promeruiſſe cenſeatur. Dici autem non poteſt, hæc verba intelligi de ſolis actibus charitatis; cum etiam actus aliarum virtutum ad ſatisfaciendum diuinæ legi ſint neceſſarij.

Poſterior pars ex priori colligitur, nam Scriptura, & Concilium agunt de bonis operibus iuſti factis ex Chriſti auxilio, & per quæ præcepta diuina ſeruantur: iſta autem non poſſunt verificari, de ſolis operibus à charitate elicitis, vel imperatis; cùm alia pleráque oriantur

ex gratiæ auxilio, & per præcepta diuina seruantur.

Dices 1. Scriptura indicat alia opera non mereri, nisi quatenus oriuntur ex charitate; vt cùm promittit mercedem tribuenti discipulo potum aquæ, ex charitate Christi. Respondeo eleemosynam quæ fit ex charitate Christi, esse valde meritoriam; non tamen requiri vt sit meritoria, quod fiat ex tali charitate, sed satis esse quòd cum illa fiat.

Dices 2. vt opus sit meritorium, debet referri in Deum, vt in finem supernaturalem; at nequit habere eiusmodi relationem, nisi ex charitate fiat. Respondeo minorem falsam esse, nam quemadmodum res quæ à Deo procedunt vt authore naturæ, ad eundem redeunt vt ad finem naturalem: ita cùm in homine præter charitatem, sint varij actus supernaturales, qui consequenter à Deo vt authore supernaturali procedunt, dicendum est eiusmodi actus ex se, & sine relatione alterius virtutis, ad Deum vt ad finem supernaturalem tendere.

CONCLVSIO III. Ad propriũ meritum requiritur ex parte operantis, gratia sanctificans, & status viatoris.) Prima pars probatur, tum ex illo Pauli 1. Cor. 13. Charitatem autem si non ha-

buero, nihil ſum; & ad Galat. 5. In Chriſto Ieſu neque circumciſio aliquid valet, neque præputium ſed fides quæ per charitatem operatur.

Tum ex Concilio Tridentino ſeſſ.6. cap. 16. vbi multipliciter indicatur, non niſi opera iuſti eſſe meritoria, vt cùm in ipſo capitis titulo meritum vocatur fructus iuſtificationis, & poſteà in diſcurſu cum dicitur, vitam æternam eſſe mercedem, bonis operibus filiorum Dei reddendam. Quibus conſentanea paſſim tradunt Patres, quòrum verba prætereo.

Tũ quia valor operis non tãtùm ſumitur à conditione, & natura ipſius operis, ſed etiam à circunſtantia perſonæ operantis, vt patet experientia, & in Chriſti operibus libro 2. obſeruauimus. Quare vt homo gloriam æternam condigne mereatur, non ſufficit quòd opus habeat quandam proportionem cum tali præmio, ſed etiam requiritur vt ipſe ad ſtatum ſupernaturalem euehatur, quod fit per gratiam ſanctificantem. Accedit quòd cum homo in hoc ſtatu carens gratia verſetur in peccato, at proinde ſit exoſus Deo fieri nequit vt gloriam æternam apud illum de condigno mereatur. Maximè quia eo ipſo deberet mereri

remissionem peccati, ipsamque gratiam sanctificantem, quod tamen esse impossibile constat ex Conc. Trident. sess. 6. cap. 8.

Secunda pars colligitur ex variis Scripturæ testimoniis, addita Patrum, & Theologorum expositione: vt cum dicitur Eccles. 11. Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit. 2. ad Timoth. 5. Omnes nos oportet manifestari ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque prout gessit in corpore suo, siue bonum, siue malum. Et ad Gal. 6. Cùm tempus habemus, operemur bonum ad omnes, &c.

Ratio autem sumi debet ex ordinatione Dei, qui non aliis quàm viatoribus promisit præmium; cum enim mutta opera non viatorum possint esse bona, libera, & supernaturalia, nulla est ratio cur ea non sint meritoria, nisi quia Deus nullum præmium promisit eiusmodi operibus.

Nota vt quis mereatur, non sufficere quòd sit viator, seu quod adhuc ad terminum viæ non peruenerit, sed præterea requiri, vt hîc viuat conditione mortali. Quod addo, ex communiori sententia, propter Enoch, & Eliam qui etsi

mortui non ſint, ſed tranſlati, cum tamen non viuant conditione mortali, veriſimile eſt eos extra ſtatum merendi conſtitutos eſſe, ne alioqui dicere cogamur, eos tandem ad gloriam quandam immenſam, meritis propè infinitis reſpondentem aliquando eſſe euehendos.

CONCLVSIO IV. Etſi opera hominis iuſti habeant ex ſe quandam condignitatem cum præmio, non tamen propriè illud de condigno merentur, ſine aliqua promiſſione, aut pacto Dei.) Prima pars probâtur, quia opera meritoria iuſti ſunt ſupernaturalia, & procedunt à filio Dei adoptiuo; quare habent proportionem quandam cum præmio ſupernaturali gloriæ æternæ, quæ eſt hæreditas filiorum Dei.

Secunda pars oſtenditur, tum quia qui meretur aliquid de condigno, acquirit verum ius ad habendum præmium, at non poteſt homo verum aliquod ius acquirere in gloriam æternam, ſine promiſſione Dei: ſicut nequit operarius laborans in vinea patrisfamilias, habere ius ad obtinendam mercedem ex bonis illius, niſi promiſſio aliqua, aut pactum inter illos interceſſerit: tum quia ne quidem ipſa Chriſti opera fuere meritoria citra promiſſionem Dei: aliàs cùm ea ex ſe habe-

berent valorem,& dignitatem infinitam, Christus omnibus hominibus de facto obtinuisset immensam gratiam & gloriam:tum denique,quia cum opera multa existentium in purgatorio & in cœlo habeant conditiones ad verum meritum necessarias,dicendum est rationem cur non mereantur de facto,non aliam esse quàm, quia Deus non promisit præmium aliquod pro eiusmodi operibus.

Dices 1. Peccatum mortale pœnam æternam meretur, etsi pactum non accedat:ergo & bonum opus meretur gloriam, etsi non adsit promissio. Respondeo non sequi, & ratio discriminis est, quia in posteriori casu homo acquirit ius ad bona diuina, non in priori.

Dices 2. si ad meritum necessaria est promissio, non potuerunt antiqui Patres accipere gratiam ex Christi meritis,cum nondum esset Christus cui fieret promissio. Respondeo non sequi, nam sicut meritum Christi mouere potuit, etsi nondum existeret nisi in præuisione Dei; ita etsi nondum essent conditiones ad illud necessariæ.

Dices, 3. Promissio Dei est extrinseca operi, quare non facit vt sit meritorium, sicut neque vt sit bonum. Respondeo promissionem non tribuere operi di-

gnitatem, ipsam tamen rationem meriti in eo complere, quatenus facit vt operans habeat ius in præmium, quod aliàs non haberet.

CAPVT XIV.

De præmiis quæ cadunt sub meritum.

CONCLVSIO I.

NOn potest peccator mereri de condigno gratiam sanctificantem, potest tamen eam mereri de congruo. Prima pars probatur, tum ex verbis illis Concilij Trident. sess. 6. cap. 8. Gratis iustificari à Deo dicimur, quia nihil eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.

Tum quia si peccator de condigno meretur gratiam, hoc fit per dispositiones ad illam; at eiusmodi dispositiones ad id non sufficiunt, cùm illæ, vel sint remotæ, vel proximæ; & priores, tempore præcedant gratiam, ac proinde sint opera hominis Deo exosi, qui nihil apud eum condignè mereri potest ex supradi-

ctis : posteriores verò etsi non tempore, saltem natura antecedant gratiam, sicque sint actus peccatoris, & inimici Dei meriti incapaces.

Dices, cùm in eodem instanti reali vltima dispositio informetur à gratia, ea poterit vt sic mereri aliquid de condigno. Verùm quicquid de hoc sit, non sequitur actum illum mereri de facto eam gratiam qua formatur; cùm de lege ordinaria principium meriti non cadat sub meritum. Vnde etiam collige peccatorem non mereri de condigno remissionem peccatorum, cùm hæc non fiat nisi per gratiam sanctificantem.

Secunda pars ostenditur, nam cùm per actum contritionis, vel amoris Dei super omnia peccator se optimo modo disponat ad consequendam gratiam, & ad emergendum è statu peccati, hoc sufficit vt Deus etsi non ex aliqua obligatione, tamen ex congruitate & decentia teneatur illi gratiam infundere: sicut decens est vt homo valde diues pauperem iuuet, qui mediis licitis ad honestum statum è quo deiectus est, redire conatur. Et hoc confirmari potest ex patribus, qui passim peccatoribus pœnitentibus tribuunt aliquod meritum, respectu remissionis peccatorum; id enim intelligen-

dum eſt de merito congruo, cùm de condigno ſtrictè ſumpto explicari non poſſit.

Dices, gratia ſanctificans gratis tribuitur ex antedictis; ergo non ex merito. Reſpondeo non ſequi agendo de merito congruo, quia cum hoc non inducat obligationem, cum liberali & gratuita donatione conſiſtere poteſt, vt ex allato exemplo facilè intelligitur.

Neque dicas Deum teneri facere quidquid decens eſt, hoc enim falſum eſſe vel ex eo conſtat, quia ſi Deus ſaluaret omnes homines, aut crearet alios mundos, hoc per ſe loquendo valde decens eſſet: neutrum tamen facit, quia ſuppetunt cauſæ nobis ignotæ, cur id non faciat.

CONCLVSIO II. Iuſtus poteſt mereri de condigno augmentum gratiæ ſanctificantis, idque per actus etiam habitu gratiæ remiſſiores.) Prima pars probatur, tum ex Concil. Trident. ſeſſ. 6. can. 12. vbi anathema dicitur ei qui negauerit, iuſtificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, &c. tum quia opus hominis iuſti poteſt habere omnes conditiones ad meritum de condigno neceſſarias, nempe libertatem, honeſtatem, & alias de quibus ſupra.

Secunda pars ostenditur primò ex Trident. iam citato, quod agit generatim de bonis operibus iusti, quæ ab eo per Dei gratiam, & Christi meritum fiunt: at opera charitatis habitu remissiora sunt bona, fiuntque per Dei gratiam, & Christi meritum.

Deinde meritum de condigno fundatur in dignitate specifica & substantiali operis; quæ petenda est ex ordine ad obiectum illius: ex intensione verò in se spectata, sumi potest tantum quidam accidentarius valor operis: quòd autem actus sit intensior, aut remissior habitu charitatis, hoc planè impertinens est ad dignitatem moralem ipsius actus: aliàs sequeretur actum vt quatuor, esse meritorium in habẽte gratiam vt tria, actum verò vt nouem, nihil mereri in habente gratiam vt decem, quòd certè ridiculum est.

Nota 1. Etsi habitus naturales, vel acquisiti non augeantur nisi per actus intensiores, supernaturales tamen augeri per actus remissiores: & ratio discriminis est, quia actus naturales concurrunt physicè ad productionem, & augmentum habituum naturaliũ: actus verò supernaturales non nisi moraliter; & meritoriè ad productionem, & augmentum superna-

turalium, monendo Deum vt eos in nobis producat, vel augeat.

Nota 2. augmentum gratiæ respondens actibus remissis, tribui homini statim in hac vita. Deus enim fidelis est in seruandis promissis, quare cùm promiserit iusto augmentum gratiæ, ex hypothesi quòd bene operetur, nulla ratio est cur tali conditione posita, præmium in aliud tempus differat, præsertim cùm tunc iustus illius capax sit.

Ac multò minùs credibile est quod aliqui dicunt, iustum mereri quidem augmentum gratiæ, & gloriæ per actus habitu remissiores, nunquam tamen illud recipere, nisi per actum intensiorem ad hoc se disponat; sic enim vt alia prætteream, sequeretur eum qui post totam vitam in flagitiis actam, ad Deum conuertereretur per vnicum actum charitatis vt 6. fore æquè essentialiter beatum, ac illum qui cum vnico charitatis actu intenso, vt 6. innumeros alios actus bonos cuiuscunque generis, sed remissiores edidisset.

CONCLVSIO III. Propriè loquendo non potest iustus mereri de condigno, aut etiam de congruo perseuerantiam.) Prior pars probatur nam hîc per perseuerantiam intelligimus auxilia

omnia præuenientia, & comitantia per quæ iustus perseuerat in gratia diuina, vsque ad finem vitæ, quæque à puncto iustificationis illi tribuuntur. At quòd nequeat iustus omnia illa auxilia condignè mereri patet, tum quia vt mereatur debet habere auxilium efficax præuium ad opus meritorium, quodque sit causa illius; quare tale auxilium de lege saltem ordinaria mereri non potest; tum quia etsi præuentus sit tali auxilio: non potest de condigno mereri reliqua, quia aliàs iã certus esset de sua perseuerantia neque ab ea vnquã excidere posset, quãtumcunque illius vita protraheretur; quod tamen admitti non potest.

Posterior pars ostenditur, nam etiam ad meritum de congruo prærequiritur auxilium efficax, quod proinde sub illud cadere non potest; quare cùm perseuerantia vt à nobis iam accipitur, complectatur omnia auxilia quæ tribuuntur iusto ab instanti iustificationis; repugnat quòd iustus per opera quæ post adeptam iustitiam elicit, eam vel de congruo mereatur.

Dices Augustinum oppositum docere lib. de Dono perseuerantiæ cap. 6. cùm ait, hoc ergo Dei donum (scilicet perseuerantiam) suppliciter mereri potest.

Respondeo Augustinum non loqui de perseuerantia in dicto rigore, sed tantùm velle hominem iustum præuentum iam auxiliis gratiæ, posse de cætero mereri ex congruitate, alia auxilia ad perseuerandum necessaria.

Quod adhuc non ita intelligi debet, vt iustus per vnum aut alterum actum bonum mereatur de congruo omnia auxilia, quæ ad perseuerandum toto, eoque diuturno vitæ tempore sunt necessaria; sed ita vt per aliquem actum bonum possit impetrare auxilium ad alium actũ, & per hunc ad tertiũ, sicque deinceps vsque ad finem vitæ. Iste enim modus obtinendi perseuerantiam successiuè, & veluti per partes, vt & magis ordinarius est, ita minùs patet iis incommodis quæ contra alium vrgeri possunt.

CONCLVSIO IV. Etsi iustus non possit de condigno mereri reparationem post lapsum, ex probabili tamen sententia potest eam interdum mereri ex congruo.) Prior pars probatur, tum quia ex dictis, non potest iustus condignè mereri ne cadat; ergo multò minùs vt resurgat post lapsum: tum quia non potest iustus mereri reparationem post lapsum, nisi per opera bona quæ exercet, quandiu iustus est: illa autem opera om-

nia superueniente peccato lethali mortificantur, vt loquuntur Theologi, ita vt quandiu status ille durat, non habeant proximè ius iustitiæ erga Deum. Quare sicut iustus non potest mereri de condigno vt Deus illi conferat gloriam, etsi posteà in peccatum labatur: ita neque quòd tunc eum in suam amicitiam recipiat.

Posterior pars ostenditur, quia interdum accidit vt iustus, post longam in exercitio bonorum perseuerantiam, graui aliqua tentatione deuictus cadat in peccatum mortale: tunc autem est valde credibile, Deum ob tot præcedentia hominis merita moueri, ad conferendam illi gratiam efficacem, per quam à peccato resurgat. Confirmatur, nam vt plurimum eiusmodi homines à peccato suo resurgunt, adeoque recipiunt auxilium efficax ad conuersionem, citiùs quàm alij, cuius discriminis ratio ex eorum meritis antecedentibus non incongruè sumi potest.

Nota hanc doctrinam non debere extendi, ad omnes qui à peccato resurgunt; cum plerique post adeptam gratiam facilé in peccata ruant, & bona opera quæ ante lapsum exercent, non tanti momenti sint vt Deum, vel ex congruo mo-

ueant ad conferenda illis auxilia gratiæ, per quæ à peccato resurgant.

Verum quòd nullus possit sibi etiam de congruò, mereri reparationem post lapsum, ea ratione à fortiori probatur; quia nequidem iustus potest alteri in peccato existenti mereri primam gratiam, propter impedimentum peccati. Respondeo, hanc suppositionem negari posse; cum omnes communiter sentiant, viros sanctos pro peccatoribus orantes, iis obtinere gratiam per quam conuertantur, dictumque illud Augustini in omnium ore versetur, nisi orasset Stephanus, Ecclesia Paulum non haberet.

CONCLVSIO V. Probabile est posse hominem mereri de condigno primam gloriam, per actum illum quo extra Sacramentum vltimatè ad gratiam habitualem disponitur.) Probatur 1. quia etsi eiusmodi actus spectatus vt naturâ antecedit gratiam habitualem, non possit esse de condigno meritorius, quia sic est opus peccatoris; vt tamen in sequenti signo naturæ coniunctus est cum gratia sanctificante, & ab ea formatus, nil vetat quin de condigno mereatur primam gloriam: cum sit actus liber, honestus, su-

pernaturalis, & hominis iam Deo grati, &c.

Probatur 2. quia aliàs sequeretur; nullum beatum totam gloriam ex meritis consequi: quod sane quicquid dicant aliqui, non valdè cohæret cum Concilio Tridentino sess. 6. can. 32. statuente, iustificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & augmentum gloriæ; vbi per vitam æternam, quam distinguit ab augmento gloriæ, non nisi ipsam primam gloriam essentialem intelligere potest. Sequela ostenditur, quia omnium consensu homo non meretur primam gloriam, per actus antecedentes, aut subsequentes iustificationem.

Dices 1. homo non meretur primam gratiam habitualem, ergo nec primam gloriam illi respondentem. Non sequitur, quia non repugnat quod gloria debeatur homini, & titulo hæreditatis propter gratiam, & titulo meriti propter opus bonum.

Dices 2. quando iustus accipit ex merito augmentum gratiæ, non propterea opus illius fit magis meritorium: ergo similiter actus contritionis per gratiam aduenientem non augetur in ratione meriti. Verùm non est par ratio, quia in

priori casu actus iusti supponit gratiam sanctificantem, à qua suam dignitatem accepit, in posteriori verò gratia sanctificans non præcessit: quare non mirum est, quòd ea quæ aduenit opus ipsum dignificet in ordine ad primam gloriam. Hæc de Pœnitentiâ ad maiorem Iesu Christi, Virginisque Deiparæ ac D. Iosephi, & sanctorum omnium gloriam.

INDEX
CAPITVM, SEV SECTIONVM,
DE VITIIS, ET PECCATIS.

Cap. I. *De oppositione vitij cum virtute.* fol. 1
Cap. II. *De contrarietate uitij cum natura rationali.* fol. 4.
Cap. III. *De contrarietate peccati cum virtute.* fol. 8
Cap. IV. *De natura peccati commissionis.* fol. 13

Cap. v. *De peccato omissionis.* fol. 22
Cap. vi. *De distinctione peccatorum.*
Sectio i. *Quomodo distinguantur peccata ex parte obiecti.* fol. 39
Sectio ii. *De diuisione in peccata carnalia, & spiritualia, & fusè de luxuria.* fol. 44
Sectio. iii. *De diuisione in peccatum commissionis & omissionis.* fol. 55
Sectio iv. *De diuisione in peccatum mortale, & veniale.* fol. 58
Sectio vltima. *An veniale possit fieri mortale.* fol. 67
Cap. vii. *De connexione peccatorum, & paritate.* fol. 71
Cap. viii. *Vnde desumatur peccati grauitas.* fol. 75
Cap. ix. *De subiecto peccatorum.*
Sectio i. *An sit in voluntate.* fol. 94
Sectio ii. *An sit in appetitu sensitiuo.* fol. 97
Sectio iii. *An peccatum sit in intellectu.* fol. 103
Sectio iv. *Quæ requirantur, vt motus sensualitatis sit peccatum.* fol. 106
Cap. x. *De causis interni peccati.*
Sectio i. *De ignorantia.* fol. 115
Sectio ii. *Quomodo passio causet peccatum.* fol. 123
Sectio iii. *De malitia, quæ est causa*

peccati. *fol.* 128
Cap. XI. *De causis externis peccati.*
Sectio I. *An Deus sit causa peccati* *fol.* 132
Sectio II. *An Damon sit causa.* *f.* 136
Cap. XII. *De peccato originali.*
Sectio I. *An sit.* *fol.* 140
Sectio II. *An Beata Virgo ab originali fuerit immunis.* *fol.* 144
Sectio III. *An alij sint exempti.* *fol.* 154
Sectio IV. *Quid sit originale.* *fol.* 157
Cap. XIII. *De effectibus peccati.*
Sectio I. *Quomodo naturam corruperit.* *fol.* 163
Sectio II. *De reatu, & pœna peccati.* *fol.* 169

TRACTATVS

DE GRATIA ACTVALI ET habituali, & merito earum effectu.

Cap. I. *Quotuplex sit gratia.* *fol.* 181.
Sectio I. *Quotuplex sit gratia actualis.* *fol.* 182

Sectio II. *De diuisione gratiæ actualis, in operantem, & cooperantem.* fol. 184
Cap. II. *Quid sit gratia adiuuans, & quomodo concurrat.* fol. 187
Cap. III. *Quid sit gratia sufficiens, & an semper detur.* fol. 192
Cap. IV. *Quid sit gratia efficax, & quomodo moueat.* fol. 204
Cap. V. *De necessitate gratiæ, ad assequendam cognitionem veritatum naturalium.* fol. 216
Cap. VI. *De necessitate gratiæ ad benè operandum moraliter.* fol. 221
Cap. VII. *De necessitate gratiæ ad amãdum Deum, vt naturæ auctorem.* fol. 229
Cap. VIII. *De necessitate gratiæ ad seruanda præcepta naturalia.* fol. 237
Cap. IX. *De necessitate gratiæ actus supernaturalis.* fol. 244
Cap. X. *De existentia, & natura gratiæ habitualis.* fol. 255
Cap. XI. *De causis, & dispositionibus gratiæ habitualis.* fol. 266
Cap. XII. *De effectu formali gratiæ, seu de iustificatione.* fol. 280
Cap. XIII. *De merito & conditionibus*

ad meritum necessariis. *fol.* 294

Cap. XIV. *De præmiis quæ cadunt sub meritum.* *fol.* 303

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

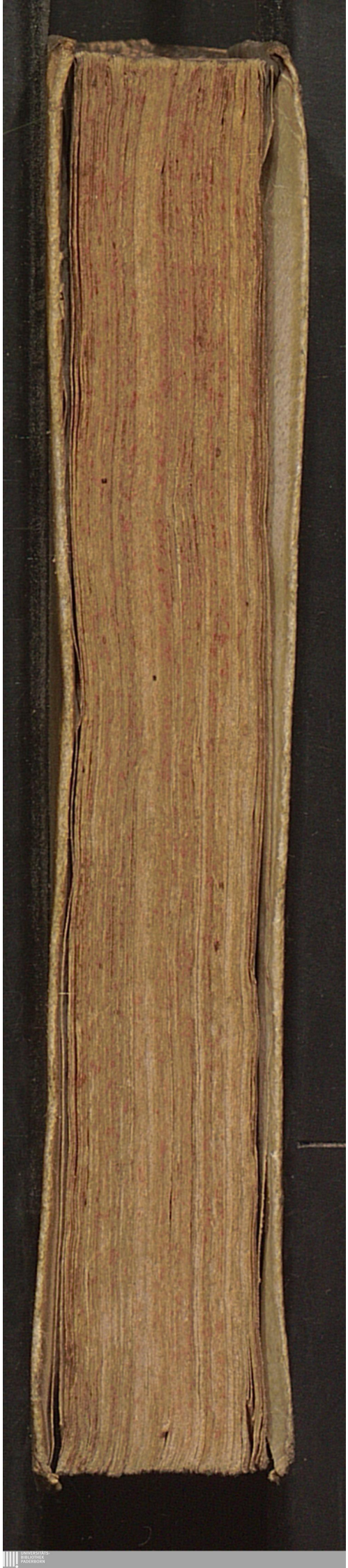
UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Th
430

UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
PADERBORN


UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK
PADERBORN