



Clypevs Theologiæ Thomisticæ

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

Gonet, Jean-Baptiste

Parisiis, 1669

Tractatvs Nonvs. De justificatione impii, & merito iusti, ad quæstione 113.
& 114. Divi Th.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-77342](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-77342)

TRACTATUS NONVS

DE IUSTIFICATIONE IMPII, ET merito iusti.

Ad quæstiones II. & II. Divi Thomæ.

PRÆFATIO.

RE C T E olim à Tertulliano dictum est. Nunquam sine aqua Christum esse: cum præcipua religionis mysteria elemento aqua peracta sint. Siquidem & ipse Christus aqua tingitur; prima rudimenta potestatis suæ vocatus ad nuptias, aqua auspicatur; cum sermonem facit, sitientes ad aquam invitat sempiternam; cum de agape docet, aquæ calicem fratri oblatum inter opera dilectionis probat: apud puteum vires resumit, super aquam incedit, libenter transfretat, aquam discumbentibus ministrat: perseverat testimonium Baptismi usque ad passionem; cum deditur in crucem, aqua intervenit, sciunt Pilati manus; cum vulneratur, aqua de latere prorumpit, scit lancea militis. Nec minus aquas amasse Spiritus Sanctus visus est: cum ab ipso rerum exordio puritate elementi delectatus, aquam, uti propriam sedem, aut instar triumphantis currus, quo veheretur, elegit. Tunc (inquit idem Tertullianus) terra erat invisibilis & incomposita; tenebræ totæ adhuc sine cultu syderum; informis & tristis abyssus; terra imparata, & cælum rude; solus liquor semper materia perfecta, læta, simplex, de suo pura, dignum vectaculum Deo subiciebat. Et ut mutuat utriusque, Christi scilicet & Spiritus Sancti, consensionem (AMICE LECTOR) videas: cum Christus ad ripas Iordanis tingitur, Spiritus Sanctus aquas eâ virtute & fecunditate imbuat, quâ Fideles dum Baptismo abluntur, novâ veneratione in novam creaturam reformentur. Tunc (pergit laudatus Tertullianus) ille Sanctissimus Spiritus libens à Patre descendit super Baptismi aquas, & tanquam pristinam sedem recognoscens, conquiescit, columbæ figurâ delapsus. Sed quod propius ad nostrum institutum & argumentum accedit; cum Samaritanam mulierem, familiari & longiori colloquio, altiora fidei mysteria Christus aliquando edoceret, cubito forsitan inmixtus fonti, & subiecto exemplo usus, aquæ symbolo gratiæ dotes omnes expressit: Si scires donum Dei, & quis est qui dicit tibi, da mihi bibere, tu petijsses ab eo, & dedisset aquam vivam. Nam ut in eundem locum Ioannis Cyrillus inquit: Aqua hæc, vivificans gratia Spiritus Sancti est. Et sane si utriusque collationem ineamus, præcipua gratiæ officia, seu dotes, tribus potissimum aquæ proprietatibus explicare promptissimum est. Primum enim gratia fontis instar sponte fluit, nec hominum meritis, sed originis suæ perennitate & copiâ diffunditur: non enim Dei gratia (inquit Augustinus) gratia ullo modo erit, nisi gratuita fuerit omni modo. Quamquam etiam & fonti largè fluenti, & puteo altè effosso, gratia simillima sit. Vnde Canticorum 4. Fons hortorum, & puteus aquarum viventium nuncupatur. Quæ verba sic egregiè Gilbertus Ab-

Lib. de
Baptis-
mo cap.
19.

Circa
loco
cap. 4.

Contra
Pelagianum
& Co-
lestium
cap. 14.

Tom. IV.

R ij

P R Æ F A T I O.

Serm.
17.

*has expendit: Si fons, quomodo puteus? Si puteus gratia, quomodo fons? Nostis quantum inter se distent fons & puteus: puteus infoditur, fons gratis fluit; in illo aquæ reconditæ sunt, in isto quasi propositæ, & seip-
sas offerentes ultrò. Accipiamus ergo in fonte gratiæ exuberantiam, in puteo secretum; in illo gratiæ spontaneam oblationem, in isto alta my-
steria.*

*Sed præterea alterum est, quo gratia imaginem aqua referat, quodd nimirum animas non intingat solum, sed & abluat, & detorsis sordibus, purissimas effi-
ciat; & eo gratiæ officio antiquam legem nova potissimum superat, cum (ut D. Augustinus advertit) lex antiqua proderet, non sanaret egrotos; ostenderet agri-
tudinem, non auferret; & instar speculi, objiceret duntaxat maculas, non deter-
geret: at beneficio gratiæ nova lex non demonstrat solum animorum sordes, sed
& aufert; & ad eam puritatem lustralibus aquis tinctæ mentes accedunt, ut co-
lumbæ quæ lacte sunt lotæ dici potuerint (nimirum cum eâ munditiæ & can-
dore præditæ sint, ut penè lactis munditiem traxisse videantur) & residere jux-
ta fluentia plenissima, Christi scilicet vulnera, vel sacramenta, ad majorem pu-
ritatem, innocentiam, & munditiem comparandam, instituta.*

*Demum hoc utriusque, gratiæ scilicet & aquæ, genium est, hæc innata propen-
sio, ut ad suum principium recurrant. Ut enim aqua suæ origini redditæ, suo fon-
ti refusæ, iterum ab eo sumunt, unde iterum & jugiter fluant; ita cælestis gratiæ
fluenta, dum è Libano, excelsò scilicet Divinitatis fonte, ad nos usque labuntur,
sursum ad suam originem animos, quos à criminum sordibus & maculis purgant,
bonorum operum meritis in cælum, premia percepturos, secum impetu quodam
rapiunt: nam qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquæ salientis in vi-
tam æternam. Utinam (AMICE LECTOR) his cælestibus undis non labra
duntaxat extrema præbeas, sed sit in omnem rerum terrenarum quæ peritura sunt
aliquando extinguas: nam qui bibit ex hac aqua, non fiet in æternum.
Sed demum, ut pro munere Theologi, rem apertius, & missis metaphoris absol-
vam, hos gratiæ effectus, quos aquæ symbolis oculis subjeci, justificationem scili-
cet, quæ animam mundat; & meritum, quod ad vitam æternam evehit; pro
viribus hoc Tractatu explicandos suscipio, eâ perspicuitate & brevitate, cujus
toties experimentum dedi, ut nihil in ea parte sit quo te diutius morari de-
beam. Vale.*



DISPUTATIO PRIMA.

De Iustificatione.

Ad quaestionem 113. Divi Thomæ.



ACTVS D. Thomas de effectibus gratiæ, prius de iustificatione quam de merito differt: tum quia prius est hominem esse iustum, quam opera æternæ vitæ meritoria exercere, juxta illud Augustini, *Bona (id est meritoria opera) non præcedunt iustificandum, sed sequuntur iustificatum*: tum etiam quia iustificatio procedit à gratia habituali in genere causæ formalis, meritum verò quasi in genere causæ efficientis; cuilibet autem formæ prius & immediatius convenit effectus, cujus est causa in genere causæ formalis, quam qui ab ea procedit in genere causæ efficientis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Utrum in iustificatione impij verè remittantur & tollantur peccata, vel duntaxat iustitiâ Christi tegantur?

§. I.

Referuntur tres hæreticorum errores, & primus refellitur.

TRes sunt præcipui Hæreticorum hujus temporis in materia de iustificatione errores: In primis enim docent, in iustificatione verè & propriè peccata non remitti, aut deleri, sed duntaxat radi, vel tegi per iustitiâ Christi nobis imputatam, eo ferè modo quo vulnera & ulcera alicujus possunt tegi vel occultari sub veste alterius. Unde sicut Jacob Genes. 27. indutus est veste Esaü, ad benedictionem obtinendam, & de facto illam obtinuit, quasi esset Esaü, cum tamen revera esset Jacob; ita (inquiunt) peccator indutus Christi iustitiâ, obtinet benedictionem à Deo, quasi esset iustus, cum tamen revera sit & maneat peccator & iniustus. Secundò dicunt, iustificationem non fieri per introductionem alicujus formæ, animæ in hærentis, sed per solam iustitiâ Christi nobis imputatam. Tertiò affirmant, ad iustificationem non requiri aliam dispositionem ex parte nostri, quam actum fidei, quo certò credimus nobis imputari iustitiâ Christi, & quo veluti manu talem iustitiâ apprehendimus, & trahimus ad nos, eamque nostram facimus. Primum errorem hic refellemus; secundum articulo sequenti; tertius verò infra à nobis confutabitur, cum de dispositionibus ad iustificationem necessariis sermo erit.

Dico igitur, in iustificatione verè & propriè remitti peccata, & non solum ipsâ Christi Domini iustitiâ, tanquam pallio aut veste candidâ, tegi vel occultari. Conclusio est certa de fide, definita in Tridentino sess. 5. can. 5. his verbis: *Si quis dixerit peccatum originale non verè tolli per gratiam Christi, sed tantum radi, & non amplius imputari, anathema sit.*

Tom. IV.

A Eadem veritas ex Scriptura manifestè colligitur. Nam Joan. 1. peccata dicuntur tolli & auferri: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* Psalmo 50. ea dicuntur deleri: *Dele iniquitatem meam*. Homo etiam per infusionem gratiæ dicitur mundari, ablui, lavari, ac dealbari: Psalmo 50. *Asperges me Domine hyssopo & mundabor*: Ezechiel. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris*, 1. ad Corinth. 3. *Hæc fuistis aliquando (id est adulteri, maledici, raptores &c.) sed abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis*: Isaia 1. *Si fuerint peccata tua sicut coccinum, quasi nix dealbabitur; & si fuerint rubra velut vermiculus, quasi lana alba erunt*. At illi termini, seu modi loquendi Scripturæ, non solum occultationem peccatorum, sed veram ipsorum abluitionem important, ut de se patet; ineptè enim ille diceretur ablutus & mundatus, qui sordibus esset inquinatus, quas pallio aut veste tegeret; incongruè etiam Æthiopem ut nivem aut lanam dealbari diceremus, si tantum nigredinem suam sub veste candida occultaret: Ergo ex Scriptura in iustificatione verè & propriè delentur & remittuntur peccata, & non solum iustitiâ Christi teguntur.

Confirmatur ex illo Apostoli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso (id est in Christo) ut essemus sancti & immaculati in conspectu ejus*. Ubi notanda est particula *in conspectu ejus*, talis enim est unusquisque, qualis Deo apparet, cum Deus videat res ut sunt in se: unde si post iustificationem sumus immaculati in conspectu Dei, à parte rei sumus immaculati, & à peccatis verè abluti & mundati, subindeque illa in iustificatione verè tolluntur & delentur, & non solum teguntur vel occultantur.

D Favent etiam SS. Patres, relati à Bellarmino lib. 2. de iustific. cap. 8. Unus nobis sufficit Augustinus, qui ita clarè hanc veritatem expressit, ut errorem hæreticorum nostri temporis prævidisse videatur: nam lib. 1. contra duas Epistolas Pelagian. cap. 13. hæc scribit: *Dicimus baptisma omnium dare indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere, neque radices peccatorum in mala carne teneri, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum refecunda peccata*. Et concione 2. in Psal. 31. solvit præcipuum hæreticorum fundamentum, desumptum ex variis Scripturæ locis, in quibus peccata dicuntur à Deo tegi: ibi enim exponens verba illa Prophetæ, *Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*, sic ait: *Nec intelligatis peccata cooperta esse, quasi ibi sint & vivant, & Deum tegat, non tu; nam si tu tegere volueris erubescens, medicus non curabit: medicus tegit, & curat; sub tegmine medici sanatur vulnus, sub tegmine vulnerati celatur vulnus*. Quibus verbis docet Deum ita tegere peccata hominum, ut revera ea tollat &

R. iij

deleat, eorumque vulnera gratia suae medicamine sanet.

6. Ratio etiam suffragatur: Primò quia si post justificationem peccata manerent in homine, ille simul esset justus & injustus; justus quidem, quia proprius effectus justificationis est reddere hominem justum, ut ex ipsis terminis constat; injustus verò, quia cum peccatum deordinet hominem à Deo, est essentialiter injustitia quædam & iniquitas; sicut gratia dicitur justitia, quia ordinat homines ad Deum: unde si peccatum manet in homine post justificationem, revera facit illum injustum.

7. Secundò, Deus passim affirmat se amare justos, odio verò prosequi impios & peccatores: At si iusti haberent tantum peccata tecta, & non deleta, reipsa Deus amaret impios & peccatores; cum amor, ut docent Philosophi, rapiatur ab objecto, seu feratur in objectum prout est in se: Ergo &c. Nec valet quod dicunt hæretici, peccatores tunc justitiæ externæ Christi, tanquam veste innocentie regi, & sic esse objectum amoris divini. Non, inquam, valet: quia non obstante justitiâ hac externâ Christi, quâ dicunt regi peccatores, illi non desinent à parte rei, & secundum Deum, esse immundi & coinquinati; subindeque Deus in objectum immundum & inquinatum per amorem feretur.

8. Tertiò, Ex hac sententia Calvinii sequitur, Ecclesiam non habere veram & realem remissionem peccatorum, sed tantum fictitiam, vel impropiam, contra hunc articulum Symboli: *Credo unum baptisma in remissionem peccatorum*; & contra illud Joan. 20. *Quorum remisistis peccata, remittuntur eis*. Sequitur etiam, quod sacramenta novæ legis non verè & propriè auferant peccata, neque mudent animam, contra illud ad Ephes. 5. *Mundans eam lavacro aquæ, per verbum vitæ*; & illud Zachar. 13. *In die illa erit fons patens domui David, & habitantibus Jerusalem, in ablutionem peccatoris & menstruæ*: quod SS. Patres & Scripturæ Interpretes exponunt de Ecclesia, in qua est sacramentum penitentiae, omnibus fidelibus patens, quo verè remittuntur peccata, & omnia scelera sanguine Christi delentur.

9. Quartò, hæc sententia est injuriosa meritis & satisfactionibus Christi, quia vult per imputationem talium meritum & satisfactionum non deleri fordes ipsorum peccatorum, sed semper in hominibus quantumvis justificatis remanere.

10. Denique justificatio, ut infra ostendetur, fit per infusionem gratiæ habitualis: Sed illa cum peccato est impossibilis, ut etiam infra patebit: Ergo impossibile est quod post justificationem peccata in homine remaneant, & solum tegantur vel occultentur per justitiam Christi, nobis imputatam.

§. II.

Hæreticorum objectiones solvuntur.

11. Objiciunt in primis hæretici varia Scripturæ loca, in quibus peccata dicuntur regi, & non imputari à Deo, ut Psalm. 31. *Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata: beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum &c.*

Sed ad hæc facile respondetur, quod cum nihil sit opertum vel occultum oculis Dei, & omnia peccata nostra sint præsentia conspectui ejus, juxta illud Psal. 89. *Posuisti iniquitates nostras in*

conspectu tuo, & sæculum nostrum (id est delicta ætatis nostræ) *in illuminatione vultus tui*; idem est peccata nostra esse tecta apud Deum, ac esse penitus deleta & ablata. Item cum justitia Dei, & lex æterna, nullum possint peccatum impunitum relinquere, peccata quæ à Deo non imputari dicuntur, hoc ipso destructa & ablata supponuntur. Unde Propheta post verba relata statim addit: *Nec est in spiritu ejus dolus*: quo significatur, in eo cui non imputavit Dominus peccatum, dolum, iniquitatem, sive peccatum non esse. In eodem sensu charitas dicitur operire multitudinem peccatorum, quia ita illa destruit quoad penam, si sit fervens, ut nihil eorum justitiæ divinæ offeratur puniendum, ut docet D. Thomas in 4. dist. 22. quæst. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Charitas dicitur operire peccata Deo, qui omnia videt; unde oportet quod ea destruat, non quidem faciens ut actus non præcesserit, sed quod vim impediendi gratiam non habeant.*

Objiciunt secundo: Si peccata in justificatione totaliter destruerentur, nunquam redirent: Sed interdum redeunt, ut significari videtur Matth. 18. ubi Dominus à servo denuo peccante exigit omne debitum quod antea dimiserat: Ergo &c.

Respondeo distinguendo Minorem: Peccata interdum redeunt, formaliter & secundum suas maculas proprias, nego Minorem: virtualiter & secundum quid, quatenus peccatum subsequens, ratione ingratiitudinis contra Deum remittentem peccata priora, est aliquo modo majus, ut exponit D. Thomas 3. p. quæst. 88. art. 1. concedo Minorem, & nego Consequentiam: quia ut peccata sint verè dimissa & sublata, satis est quod formaliter & secundum proprias maculas non redeant.

ARTICULVS II.

An justificatio fiat per introductionem formæ inhererentis, vel per solam justitiam Dei aut Christi nobis imputatam?

Hic nobis rursus manus cum hæreticis conferenda sunt: illi enim, ut articulo præcedenti annotavimus, non solum docent in justificatione peccata verè & propriè non remitti, seu deleri, verum etiam asserunt nullam dari formam intrinsicè justificantem, sed impium justificari, vel per justitiam quâ Deus justus est, vel per justitiam Christi, ipsi imputatam extrinsecè. Pro hujus erroris impugnatione, & veritatis catholicæ declaratione, sit

§. I.

Catholica veritas autoritate & ratione stabiliur.

Eico igitur: Causa formalis nostræ justificationis non est justitia Dei, vel Christi, nobis imputata, sed realis & interna quædam justitia, per quam interius renovamur & sanctificamur, atque ab omnibus peccatorum sordibus realiter emundamur.

Hæc etiam conclusio est certa de fide, & definita in Tridentino sess. 6. cap. 7. his verbis: *Unica formalis causa (justificationis impij) est justitia Dei, non quâ ipse justus est, sed quâ nos justos facit, quâ videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ, & non solum reputamur, sed verè justî nominamur & sumus, justitiam in nobis*

recipientes &c. Item Canone 11. anathema dicitur ei qui dixerit, homines justificari solâ imputatione justitiæ Christi, exclusâ gratiâ & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhereat.

14. Eadem veritas colligitur ex Augustino lib. de spiritu & litt. cap. 9. ubi explicans verba hæc Apostoli, *Iustitia Dei manifesta est*, ita loquitur: *Non dicit Apostolus, iustitia hominis, sed iustitia Dei, non quâ Deus iustus est, sed quâ induit hominem, eam justificat impium.* Et cap. 37. expendens hæc verba Apostoli, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, subdit: *Charitas diffunditur in cordibus nostris, non quâ nos ipse diligit, sed quâ nos facit dilectores suos, sicut iustitia Dei in dicta est, quâ iusti ejus munere efficiuntur.*

15. Potest etiam suaderi conclusio quadruplici ratione. Prima est: Apostolus ad Roman. 5. comparat justitiam & obedientiam Christi cum peccato & inobedientia Adami; Sed peccatum Adami realiter à nobis contrahitur; nec enim dicimur peccatores per hoc solum quod peccatum primi parentis, commissum in paradiso terrestri, nobis imputetur, sed quia in anima cujusque, quando concipitur, realis macula & iniquitas reperitur, ut in Tractatu de peccatis ostendimus, agendo de peccato originali. Ergo justitia, quæ tali peccato opponitur, illudque ab homine expellit, non debet esse quid externum & imputativum, sed internum & reale in anima; cum ex Philosopho contrariorum eadem sit ratio.

16. Confirmatur: Christus restituit nobis quod perdidimus in Adamo: Sed in Adamo perdidimus justitiam intrinsecam, nimirum justitiam originalem, quæ erat forma aliqua seu perfectio inherens animæ Adami, quam transfudisset in omnes suos posteros, si non peccasset: Ergo Christus per justificationem nobis communicat formam aliquam seu qualitatem intrinsecam, à qua iusti denominamur.

17. Secunda ratio: Justificatio peccatoris provenit tanquam à causa, à dilectione Dei supernaturali, quâ diligit hominem in ordine ad vitam æternam: Sed à tali dilectione forma aliqua intrinseca & supernaturalis in homine derivatur, ut ostendimus in Tractatu de gratia: Ergo justificatio impij fit per aliquam formam seu qualitatem inherentem, & non per solam justitiam Dei aut Christi nobis imputatam.

18. Tertia ratio: In justificatione homo adoptatur in filium Dei, ut constat ex Tridentino sess. 6. de justific. cap. 4. ubi ait quod justificatio impij est translatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Ade, in statum gratiæ & adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum: Sed filiatio adoptiva Dei fit per aliquam formam intrinsecam, ut docet D. Thomas 3. p. quæst. 23. art. 1. his verbis: *Hoc autem plus habet adoptio divina quàm humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hereditatem cœlestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum jam idoneum eligit adoptando:* Ergo justificatio impij fit per receptionem alicujus formæ intrinsecæ & animæ inherenteris, nimirum gratiæ & charitatis.

19. Ultima ratio: Causa formalis & efficiens non possunt in unam eandemque rem coalescere, cum nempe formalis interna sit, efficiens verò externa: Sed justitia Christi est causa efficiens nostræ justificationis; principalis quidem in ratione meriti;

A instrumentalis verò in ratione realis efficientiæ, ut in Tractatu de Incarnatione ostenditur: Ergo non potest esse causa formalis nostræ justificationis.

Confirmatur: Cum justitia Dei, vel Christi, sit semper æqualis, nec suscipiat magis & minus, si homines essent iusti per solam imputationem justitiæ Dei, vel Christi, omnes essent æqualiter iusti, subindeque æquales in beatitudine, contra illud Christi, in domo Patris mei mansiones multe sunt.

B Neque valet si dicas, iustos esse inæquales in justitia, propter inæqualitatem fidei, quâ credunt sibi imputari justitiam Christi, illamque ad se trahunt, & veluti manu apprehendunt. Cum enim juxta hæreticos, justitia Dei, vel Christi, sit causa formalis nostræ justificationis, fides verò solum conditio applicans, per hanc responsionem non evitatur prædictum inconveniens: siquidem cum aliqua forma est eadem vel æqualis in pluribus subjectis, tamen conditio ipsam applicans inæqualis sit, idem vel æqualis est effectus formalis quem subjecto tribuit; utpote cum ille nihil aliud sit, quàm ipsamet forma, ut communicata subjecto.

§. II.

Solvuntur objectiones.

C Objiciunt in primis hæretici plura Scripturæ loca, in quibus videtur insinuari justificationem fieri formaliter per justitiam Christi nobis imputatam. In primis ad Roman. 5. dicitur: *Per unius justitiam in omnes homines in justificationem.* Et iterum: *Per unius obedientiam iusti constituentur multi.* Et 1. ad Corinth. 3. Christus dicitur factus nobis justitia, & sanctificatio, & redemptio. Item Jeremiæ 23. vocatur *Iustus noster*, sive ut habetur in Hebræo, *Iustitia nostra.* Ergo ex Scriptura homo non justificatur per aliquam formam seu justitiam sibi intrinsecam, sed tantum per justitiam extrinsecam Christi ipsi imputatam. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 10. reprehendite eos, qui suam propriam justitiam volunt statuere, dicens: *Ignorantes justitiam Dei, & suam volentes statuere, justitia Dei non sunt subiecti.*

D Confirmatur: Scriptura variis in locis asserit hominem non esse justum coram Deo: Psalm. 142. *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* Job 9. *Non justificatur homo compositus Deo:* At hæc falsa essent, si homo haberet justitiam sibi intrinsecam: Ergo non est iustus per aliquam justitiam sibi inherentem, sed tantum per extrinsecam Dei aut Christi justitiam.

E Addunt hæretici, fieri injuriam justitiæ Christi, si dicamus illam non esse sufficientem ad justificandos omnes homines, sed præter illam requiri justitiam aliquam intrinsecam, quæ sit causa formalis nostræ justificationis, nempe gratiam habitalem.

Ad objectionem respondeo illa & similia Scripturæ loca non esse accipienda in sensu formali, sed causali, solumque significare Christum esse causam efficientem, vel meritoriam nostræ justificationis. Nam ibidem dicitur Christum esse nobis sapiëntiam. Et Joan. 11. Christus ait: *Ego sum resurrectio & vita.* Item Deuter. 3. Moyses de Deo loquens dicebat Hebræis: *Ipse est vita tua, & longitudo dierum;* & tamen nullus dicit hæc verba in sensu formali esse accipienda, cum cer-

tum sit Christum non esse id quo formaliter red-
dimur intelligentes & sapientes; & hominem vi-
vere per formam & vitam sibi intrinsicam, scili-
cet animam rationalem, non verò per vitam ex-
trinsicam Dei, vel Christi.

Ad id quod additur ex Apostolo, dicatur Pau-
lum hoc loco invehi in eos qui in iustitia, viribus
naturæ, aut operibus legis Mosaicæ comparata,
confidebant; quales in primitiva Ecclesia erant
Pharisæi, & alij Judæi, qui credebant se justificari
per observationem legis naturæ & Mosaicæ: non
autem reprehendere eos qui existimant homines
justificari per iustitiam internam, meritis Christi
comparatam.

24. Ad confirmationem dicendum est, Scripturam
his locis solum asserere, iustitiam nostram, com-
parativè ad iustitiam Dei, esse quasi nullam, aut
nullam apparere, sicut esse creaturarum, ad esse
Dei comparatum, nullum, seu non esse dicitur
Isaia 40. Unde Gregorius in cap. 4. Job: *Humana
iustitia* (inquit) *divina iustitia comparata, in-
iustitia est: quia & lucerna in tenebris lucere cer-
nitur, in Solis radio posita tenebratur.*

25. Ad aliud quod addunt hæretici, nempe fieri in-
juriam iustitiæ Christi, si dicamus nos justificari
per aliquam iustitiam nobis intrinsicam, neganda
est illa sequela: nam tantum abest, quòd per hoc
derogetur iustitiæ Christi, quin potius magis re-
lucet dignitas & excellentia meritorum ejus, si
virtute illorum nobis communicetur iustitia in-
hærens, per quam sumus formaliter iusti. Unde
Tridentinum postquam sess. 6. can. 11. defini-
vit homines non justificari solà imputatione iustitiæ
Christi, sed per gratiam & charitatem per Spiritum
Sanctum diffusam, ac nobis inhærentem,
tandem canone ultimo sic concludit: *Si quis dixe-
rit, per hanc doctrinam aliqua ex parte gloria Dei,
vel meritis Iesu Christi Domini nostri derogari, &
non potius veritatem fidei nostræ, Dei denique, ac
Christi Iesu gloriam illustrari, anathema sit.*

26. Obijcit secundo Calvinus: Iustitia quæ iusti su-
mus coram Deo, debet esse ita perfecta, ut dicat
tam perfectam commensurationem cum divina
lege, quòd nihil admittat aut compatiatur ei repu-
gnans; iustum enim dicimus, quod adæquatur
sue regulæ, regula autem hominis est lex divina:
Sed non potest tanta perfectio iustitiæ in nobis
intrinsicè reperiri; nam ut dicitur Job 3. *Si iusti-
ficare me volueris, reprehendet me cor meum, & si
volueris contendere cum eo, non respondebit unum
pro mille: & 1. Joan. 3. Si dixerimus quia pecca-
tum non habemus, ipsi nos seducimus: Ergo ius-
titia, quæ perfectè saltem & completè iusti su-
mus, non est in nobis; ac proinde necesse est re-
currere ad iustitiam Christi nobis imputatam, in
qua sola potest perfecta illa adæquatio cum divi-
na lege reperiri.*

27. Respondeo tantam posse esse in nobis intrinse-
cè iustitiæ perfectionem, ut ex ea nata sit haberi
perfecta commensuratio & adæquatio actuum
nostrorum cum divina lege, quoad omnia quæ
præcipit; sed in viatoribus esse in statu imperfe-
cto, ex defectu luminis gloriæ, & visionis beatifi-
cæ, quibus privamur, ut aliquandiu per fidem am-
bulemus, priusquam per speciem: unde non facit
actu perfectam & completam adæquationem
cum divina lege, nisi solum prout obligat sub
mortali, quandiu est in statu viæ (secluso privi-
legio Beatissimæ Virginis concessio) sed solum in
statu gloriæ, ubi medio lumine gloriæ quod ex se
emitter, mentem & affectum in Deo firmabit, &

A sic reddet totum hominem indefectibilem.

Obijcies tertio: Remissio peccatorum nihil aliud
est quàm eorum condonatio, ut patet ex remis-
sione offensæ quæ fit inter homines; ut enim ho-
mo remittat alteri offensam, sufficit quòd velit
eam ipsi condonare: Sed condonatio in Deo non
dicit aliud quàm actum divinæ voluntatis, quo
vult peccata remittere, & Christi satisfactionem
pro nostris peccatis applicari: Ergo remissio pec-
catorum non fit per formæ intrinsicæ receptio-
nem, sed solum per imputationem iustitiæ Chri-
sti, nobis per fidem applicatæ.

Respondeo concessa Majori, distinguendo Mi-
norem: Condonatio in Deo non dicit aliud quàm
actum divinæ voluntatis, sterilem & infructuo-
sum, nego Minorem: sæcundum, & producen-
tem formam intrinsicam expellentem peccatum,
ob merita Christi, concedo Minorem. Unde hoc
interest discriminis inter Deum & hominem con-
donantes offensam, quòd homo condonat alteri
offensam actu sterili, Deus verò actu sæcundo:
primò quia Deus condonando offensam, debet
reddere eum cui offensam remittit, objectum
congruum suæ dilectionis, seu condonationis;
quod non debet facere homo, cum amor huma-
nus non ponat, sed supponat in suo objecto boni-
tatem, benè autem divinus: secundo, quia offen-
sa non remittitur alicui, nisi eam retractet; homo
autem habet ex se sufficientes vires ad retractan-
dam offensam in alium hominem commissam, se-
cùs verò ad retractandam offensam Deo illatam;
& sic actus Dei condonantis offensam homini,
debet ei conferre unde possit eam retractare, &
pro ea aliquàlter satisfacere; quod non debet fa-
cere actus hominis, alteri homini offensam con-
donantis.

§. III.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, gratiam habitualement
non ex favore extrinseco, sed ex intrinseca sua
vi & natura, habere hunc effectum expellendi
peccatum, non solum quatenus est malum homi-
nis, & causat maculam in anima, sed etiam prout
est offensæ & injuria Dei; subindeque præter be-
neficium gratiæ habitualis, non requiri ad iustifi-
cationem & remissionem peccatorum, favorem
extrinsecum Dei, quo offensæ condoneatur.

Prima pars hujus corollarij est contra Scotum,
& Nominales, qui docent remissionem peccati
solum ex lege Dei esse conjunctam cum gratiæ in-
fusione, ac proinde ipsam non expellere formaliter
peccatum ex ipsa rei natura, sed ad summum
ex institutione Dei, qui decrevit nulli permanenti
in statu peccati illam formam infundere, seu ad
præsentiam talis formæ semper expellere pecca-
tum. Quæ sententia facile confutari potest ex su-
prà dictis: ostendimus enim ex Tridentino gra-
tiam esse causam formalem nostræ justificationis:
Sed non posset verè dici causa formalis ejus, si ab
intrinseco, & ex natura sua, non haberet consti-
tuere iustum, & remittere peccatum: Ergo &c.
Minor probatur: Quicumque effectus formalis
ex natura rei connectitur cum causa formali, imò
est ipsa forma ut communicata subiecto: Ergo si
justificatio, & remissio seu expulsio peccati, so-
lum ex lege Dei sit conjuncta cum gratiæ infusio-
ne, ista non potest verè dici causa formalis illius:
sicut si Sol non haberet virtutem illuminandi effe-
ctivè, licet Deus ex lege seu pacto ad præsentiam
Solis

Solis illuminaret, non posset verè dici Sol causa efficiens luminis. Unde Philosophi, qui docuerunt causas secundas non habere virtutem agendi ex natura sua, sed Deum ad præsentiam illarum agere, consequenter dixerunt causas secundas non esse verè causas efficientes, sed solum conditiones necessarias, ad quarum præsentiam Deus operatur.

32. Confirmatur primò: Gratia habitualis est participatio divinæ naturæ & sanctitatis, unde sanctificans appellatur: Ergo sicut natura & sanctitas Dei, ipsum ab intrinseco constituunt justum & sanctum per essentiam; ita gratia habet ex natura sua constituere justum, & sanctum per participationem, subindeque expellere peccatum ab anima.

33. Confirmatur secundò: Gratia in Scriptura vocatur lumen, seu splendor; peccatum verò dicitur tenebra, ut patet ex illo 2. ad Corinth. 6. *Quæ participatio iustitiæ cum iniquitate? Aut quæ societas lucis ad tenebras?* & ex illo 1. Petri 2. *Qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum:* Sed lux ex natura sua opponitur tenebris, & illas expellit: Ergo & gratia ex sua natura expellit peccatum, & non solum ex lege Dei extrinseca.

34. Confirmatur tertio: Peccatum habituale, seu macula peccati, consistit in privatione gratiæ, ut connotante actum præteritum à quo causata est, ut in Tractatu de peccatis docuimus: Sed quæcunque forma positiva ex natura sua expellit privationem sibi oppositam: Ergo gratia ex natura sua expellit peccatum, saltem ut est malum hominis, & causat maculam in anima.

35. Quod verò etiam tollat illud, quatenus est offensa & injuria Dei, probatur ex Tridentino sess. 5. can. 5. ubi dicitur: *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, qua in baptismo confertur, reatum originalis peccati remitti neget, aut etiam asserat non tolli totum id quod veram & propriam peccati rationem habet, anathema sit.* Quibus verbis expressè & clarè definit, remissionem peccati, quoad omnem rationem, fieri per gratiam inhaerentem; qui autem totum dicit, nihil excludit: Ergo ex Tridentino non solum deformitas macula, sed etiam ratio injuriæ & offensa Dei in peccato reperta, per gratiam habitualement auctur.

36. Ratio etiam id suadet: Nam per talem gratiam reddimur amici Dei, & ipsi grati: eodem verò actu quo Deus in sui amicitiam admittit impium, & pacatur illi, remittit injuriam, & non remanet offensus: sicut in humanis homo cum offendenti pacatur, sine nova benevolentia aut favore remittit injuriam, alias non diceretur amicus aut pacatus.

37. Ex his probata manet secunda pars corollarij: si enim gratia habitualis ex intrinseca sua vi & natura expellat peccatum, secundum omnem rationem in eo repertam, certè ad justificationem seu remissionem peccati, præter beneficium gratiæ habitualis, non requireretur favor extrinsecus Dei, quo offensa condonetur. Unde Suarez contradictoria sentit, & scribit, simulque calidum & frigidum spirat, dum tomo 3. de gratia lib. 7. cap. 12. concl. 2. expressè docet gratiam non ex favore extrinseco, sed ex intrinseca sua vi & natura expellere peccatum ab anima; & nihilominus postea tomo 1. in 3. p. disp. 4. sect. 8. §. *Ad primum verò*, ait quod cum beneficio gratiæ inhaerentis simul etiam requiritur divina condonatio, & re-

Tom. IV.

A missio injuriæ ad justificationem. Quod non solum videtur priori dicto contrarium, sed etiam Tridentini doctrinæ repugnans: nam Tridentinum sess. 6. cap. 7. sic ait: *Unica formalis causa nostra justificationis est justitia Dei, non quæ ipsæ justus est, sed quæ nos justos facit:* At si præter infusionem gratiæ, & acquisitionem justitiæ internæ, requireretur novus favor, aut condonatio extrinseca, ad exclusionem peccati, non unica esset causa formalis nostræ justificationis, sed duplex, nempe justitia inhaerens, & favor ille extrinsecus: Ergo &c. Unde Vazquez hic disp. 102. cap. 2. in hanc sententiam acriter his verbis invehitur: *Recentiores Theologos multò magis miratus sum, quòd post præclaram Concilij Tridentini definitionem, tam exilem justitiam inhaerentem justis concesserint, ut ex se non habeat virtutem tergendæ maculas, neque eas purgare valeat, nisi favore & condonatione Dei relaxentur: si enim eorum sententia rectè expendatur, veram rationem justitiæ inhaerentis è medio tollere videntur, quam Patres Tridentini pro viribus asseruere & defendere soliti sunt.*

Inferes secundò contra hæreticos nostri temporis, præcipuè contra Calvinum in antidoto ad sess. 6. Concilij Tridentini, & lib. 3. instit. cap. 1. justificationem impij non solum importare remissionem peccatorum, sed etiam sanctificationem, & renovationem interiorum. Ita expressè docet Tridentinum sess. 6. cap. 7. his verbis: *Hanc dispositionem seu preparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est solum peccatorum remissio, sed etiam sanctificatio & renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum.*

Ratio etiam suffragatur: Nam ut articulo sequenti dicemus, justificatio fit per infusionem gratiæ habitualis, quæ est causa formalis illius: Sed acquisitio gratiæ non solum est remissio peccati, sed etiam vera renovatio interior, & sanctificatio; nam per acquisitionem gratiæ homo transit à vilitate peccati, ad novitatem vitæ & morum, juxta illud ad Ephes. 4. *Renovamini Spiritu mentis vestræ;* & similiter sanctificatur & mundatur, ut patet ex illo 1. ad Corinth. 6. *Abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis:* Ergo justificatio non solum importat remissionem peccatorum, sed etiam sanctificationem & renovationem interiorum hominis.

Inferes tertio, in justificatione, ut est motus, principalem partem, seu principalem mutationem, esse renovationem interioris hominis: Nam in omni motu propriè dicto principalior est acquisitio termini ad quem, quàm expulsio termini à quo; cum prior sit per se intenta, posterior verò solum per accidens: Sed remissio peccati se habet in justificatione per modum termini à quo; acquisitio verò gratiæ, per quam homo interior renovatur, est terminus ad quem justificationis: Ergo ex duabus mutationibus quæ includuntur in justificatione, scilicet remissione peccatorum, & renovatione interiori hominis, ista erit principalior. Quod significat Apostolus ad Roman. 4. dum ait de Christo: *Traditus est propter delicta nostra, resurrexit propter justificationem:* id est passus est propter remissionem peccatorum, & resurrexit propter renovationem interiorum, factam per gratiam; quare subdit: *ut in novitate viæ ambulemus.* Unde ostendere vult justificationem nostram potius consistere in renovatione

peccatorum; aliàs dixisset Christum resurrexisse propter justificationem nostram, ut peccata remitterentur, non verò ut in novitate vite ambularemus. Huic expositioni favet Augustinus in Enchirid. cap. 52. dicens: *Quemadmodum in illo vera mors facta est, ita in nobis vera peccatorum remissio facta est. & quemadmodum in illo vera resurrectio fuit, in nobis vera justificatio est.* Ubi justificatio comparatur resurrectioni, per quam acquiritur nova vita: & hoc quia justificatio principaliter consistit in renovatione interiori hominis.

ARTICULVS III.

An sola gratia habitualis sit causa formalis justificationis?

41. **V**azquez hic disp. 203. cap. 3. & sequentibus, affirmat actum contritionis & charitatis habere in seipso vim justificandi formaliter; & licet de facto nunc omnes qui justificantur, recipiant habitum gratiae, tamen quia solum definitum est ab Ecclesia, justificationem fieri in nobis per justitiam inhaerentem; & quae dicuntur de gratia inhaerente, possunt etiam intelligi de ipso actu contritionis, satisfieri Ecclesiae definitioni, si in his qui sunt capaces contritionis, ipsa contritio dicatur esse causa formalis justificationis.
42. Hæc sententia communiter rejicitur à Theologis, asserentibus actus charitatis & contritionis perfectæ, esse quidem proximas dispositiones ad obtinendam remissionem peccatorum, non tamen causam formalem justificationis impij, sed id soli gratiae habituali convenire. Imò Suarez tomo 1. in 3. p. disp. 4. sect. 8. censet illam opinionem Vazquezij esse temerariam, & Tridentini doctrinæ parùm consentaneam. Sunt tamen aliqui, qui Vazquem excusare, ejusque doctrinam temperare, & benignâ interpretatione emollire conantur, dicendo ipsum non loqui de facto, sed de possibili, & solum velle actum contritionis vel charitatis de lege extraordinaria, & per ordinem ad potentiam Dei absolutam, esse posse formam justificantem in adulto, qui extra sacramentum per actus contritionis & charitatis justificatur. Sed hæc interpretatio menti hujus Authoris apertè contradicit; ille enim 3. p. tomo 1. disp. 2. cap. 6. num. 66. hæc scribit: *Memini autem contritionis, quia in adulto qui justificatur extra sacramentum, magis certum est eum justificari contritione, quam gratiâ habituali, ut ostendimus 1. 2. disp. 203. cap. 3.* Quibus verbis apertè declarat Vazquez, quid senserit in prima secundæ, & inquit se sensisse, adultum extra sacramentum justificari contritione, & hoc esse certius, quam quod justificetur gratiâ habituali. Ut confutetur hæc sententia, & vera causa formalis justificationis declaretur, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

- D**ico igitur, actus contritionis vel charitatis non esse causam formalem justificationis, sed id soli gratiae habituali competere.
43. Probatur primò: Actus contritionis vel charitatis est dispositio ad formam justificantem: Ergo non est ipsa forma justificans. Consequentia patet: forma enim non est dispositio ad seipsam; cum inter dispositionem & formam exerceatur aliqua causalitas, subindeque inter illas reperitur

A realis distinctio. Antecedens verò docetur communiter à Theologis, præsertim à D. Thoma hic art. 1. & 8. & de verit. quest. 28. art. 8. ad 1. & 2. colligiturque ex Tridentino sess. 14. cap. 4. dicente, *Contritionis motum preparare ad remissionem peccatorum, si conjunctus sit cum fiducia divinae misericordiae.*

Dices cum Vazque, Concilium per contritionis motum intelligere contritionem illam imperfectam, quæ dicitur attritio.

Sed contra primò: Concilium ibi loquitur de contritione quam justificatio ipsa consequitur, si ve cum reali susceptione sacramenti, si ve in voto; Sed extra realem susceptionem sacramenti, justificatio non consequitur ad attritionem, ut de se constat: Ergo Concilium per contritionis motum non intelligit contritionem illam imperfectam, quæ dicitur attritio.

Contra secundò: Concilium ibi loquitur de contritione quovis tempore necessaria ad remissionem peccatorum, ait enim: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius:* Sed attritio non fuit quovis tempore necessaria ad veniam peccatorum; nam ante legem Evangelicam extra sacramentum non requirebatur, & cum sacramento non sufficiebat: Ergo non loquitur ibi de attritione, sed solum in fine ejusdem capitis, ubi ait: *Illam verò contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehenna, & panarum metu communiter concipitur &c.*

Confirmatur ex eodem Tridentino sess. 6. can. 3. ubi sic habetur: *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adiutorio, hominem credere, sperare, aut penitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia infundatur, anathema sit.* Quibus verbis Concilium expressè docet actus dilectionis & poenitentiae fieri ut justificationis gratia infundatur: Ergo tales actus non sunt ipsa gratia justificationis, nec consequenter ipsa forma justificans; aliàs sensus Concilij esset, quod huiusmodi actus, ut ipsi infundantur, si ipsi sunt forma justificans, quod est absurdum.

Confirmatur ampliùs: Causa formalis justificationis non impetrat veniam & remissionem peccatorum, sed illam formaliter causat: Atqui actus contritionis non causat formaliter veniam & remissionem peccatorum, sed eam duntaxat impetrat, ut patet ex eodem Tridentino, dicente loco supra citato: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius:* Ergo actus contritionis non est causa formalis justificationis.

E Probatur secundò: Habenti actum contritionis promittitur in Scriptura indulgentia & remissio peccatorum: Sed si talis actus esset forma justificationis & remissionis peccatorum, superflua & vana esset talis promissio: Ergo talis actus non est causa formalis justificationis. Major patet ex illo Jeremiæ 3. *Convertimini filij reverentes, & sanabo vos;* & ex illo Isaïæ 55. *Derelinquat impius viam suam, & revertatur ad Dominum, & miserebitur ejus;* Item ex illo Psalmi 50. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies.* Minor verò probatur: Habenti formam superflua & in vanum promittitur effectus formalis illius; cum talis effectus nihil aliud sit quam ipsamet forma, ut communicata subjecto; verbi gratiâ, si quis

diceret, faciam te divitem, si habueris divitias; album, si habueris albedinem; iuriforia & nugatoria esset talis promissio: Ergo si actus contritionis esset forma iustificans, & remittens, seu expellens peccatum, habenti actum contritionis superfluum & in vanum indigentia & remissio peccatorum promitteretur.

49. Probatur tertio: In iustificatione homo adoptatur in filium Dei, ut constat ex Tridentino sess. 6, cap. 4. unde illud idem quod est terminus formalis spiritualis generationis, per quam filij Dei adoptivi constituimur, est causa formalis iustificationis impij: At sola gratia sanctificans, non verò actus charitatis, vel contritionis, est terminus formalis illius spiritualis generationis, cum illa sola gratia sit participatio formalis naturæ divinæ, ut talis est, & gerat vices substantiæ seu naturæ in ordine supernaturali, ut in Tractatu de gratia declaravimus: Ergo sola gratia habitualis est causa formalis iustificationis.

50. Probatur quarto: Effectus formalis ejusdem semper rationis non potest provenire à duabus formis specie diversis: Sed esse justum, est effectus formalis ejusdem rationis in omnibus; & gratia habitualis specie differt ab actu contritionis & charitatis; cum illa sit qualitas permanens, & in specie habitus, isti verò citò transeant: Ergo non potest provenire à gratia habituali, & ab actu contritionis, vel charitatis, sed à sola gratia sanctificante, quæ est ejusdem rationis & speciei in omnibus iustis, sive illi sint parvuli, sive adulti. Minor, & Consequentia patent, Major probatur. Effectus formalis speciem sumit à forma, imò est ipsamet forma, ut communicata subiecto: Ergo à duabus formis specie diversis, duplex effectus formalis specie diversus provenire debet.

51. Denique suaderi potest conclusio hac ratione: Forma iustificans expellit peccatum in genere causæ formalis, sicut universaliter omnis forma tribuens suum effectum formalem subiecto, expellit formam, aut privationem oppositam, in genere causæ formalis; v. g. calor qui est causa formalis calefactionis, expellit formaliter frigus aquæ; lux quæ est causa formalis illuminationis, expellit tenebras formaliter, non verò efficienter: Sed actus contritionis, vel charitatis, non expellit ab anima peccatum habituale in genere causæ formalis (quia cum tale peccatum in privatione gratiæ habitualis consistat, ipsi non opponitur formaliter) sed solum in genere causæ dispositivæ, quæ ad genus causæ materialis reducit: Ergo talis actus non est causa formalis iustificationis, sed sola gratia sanctificans, quæ talem maculam, seu peccatum habituale formaliter tollit. Unde Tridentinum sess. 6, cap. 7. unicam dicit esse causam formalem iustificationis, nempe iustitiam inherenter, quam Vazquez facit esse gratiam habitualem. Hæc assertio magis patebit ex dicendis articulo sequenti, ubi ostendimus, iustificationem non posse fieri, etiam de potentia absoluta, sine infusione gratiæ, & implicare contradictionem quod aliquis per solum actum contritionis vel charitatis formaliter iustificetur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

52. **O**bjicit in primis Vazquez plura Scripturæ & SS. Patrum testimonia, quibus insinuari videtur.

Tom. IV.

A detur, dilectionem Dei, seu contritionem perfectam fundatam in dilectione, esse causam formalem nostræ iustificationis: Christus enim Luca 7. dixit de Magdalena: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Et Joan. 14. *Si quis diligit me, Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Item Proverb. 10. dicitur: *Universa delicta operit charitas.* Et 1. Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Similiter Augustinus de natura & gratia cap. 42. ait charitatem esse nostram iustitiam; & cap. ultimo: *Charitas inchoata* (inquit) *inchoata iustitia est; charitas provelta, provelta iustitia est; charitas magna, magna iustitia est.* Et lib. 2. contra Cresconium grammaticum, cap. 12. dicit quod à peccatis mundamur, sacrificio cordis contriti, id est actu penitentiae.

Sed facile responderetur testimonia illa Scripturæ solum probare, quod dilectione & contritione, ut dispositione ultimâ, iustificamur & sanctificamur, non verò ut causâ formali iustificationis & sanctificationis: effectus enim qui completè procedit à forma, attribuitur etiam dispositioni, quia ab ipsa inchoativè procedit. Similiter verba Augustini intelligenda sunt in sensu causali, non formali; charitas enim causat ut dispositio iustitiam, subindeque iustitia illi proportionatur & commensuratur.

C Adde, actum charitatis vocari perfectam iustitiam, vel sanctitatem, quia cum sit perfectissimus actus gratiæ iustificantis formaliter, in quem illa omnem suam efficaciam, virtutem, & perfectionem explicat, quæ formaliter conveniunt gratiæ sanctificanti, de actu charitatis prædicantur.

Objicit secundo: Iustificatio fit per illam formam, quæ magis opponitur peccato essentialiter considerato: Sed actus dilectionis magis opponitur peccato essentialiter considerato, quàm gratia habitualis; cum in omni statu peccatum importet privationem dilectionis naturalis, non autem privationem gratiæ; nam in statu naturæ puræ fuisset peccatum, & tamen non fuisset privatio gratiæ: Ergo iustificatio fit formaliter per actum dilectionis, non verò per gratiam habitualem.

Respondeo negando absolute Majorem: Iustificatio enim, pro isto statu, non fit per formam oppositam peccato tantum essentialiter considerato, sed debet fieri per formam oppositam illi rationi quam peccatum principaliter importat; peccatum autem, pro hoc statu in quo nunc sumus, importat principaliter privationem gratiæ, quia in statu in quo nunc sumus, ordinamur ad finem supernaturalem; unde peccatum mortale habituale, (de quo tantum hic loquimur) importat privationem illius principij quo ordinamur ad finem supernaturalem, quod principium est ipsa gratia habitualis.

E Alia argumenta probant actus contritionis & charitatis, de potentia Dei absoluta, posse iustificare formaliter: unde commodius proponuntur & solvantur articulo sequenti, ubi de hoc sermo erit.



ARTICVLVS IV.

An de potentia extraordinaria possit quis iustificari per externum Dei favorem, vel per solos actus contritionis & charitatis, etiam si gratia iustificans ei non infundatur?

§. I.

Quibusdam premissis referuntur sententia.

56. **S**uppono primo, duplicem posse distingui iustificationem; unam perfectam & completam, quæ non tantum dicit remissionem offensæ Deo per peccatum illatæ, sed etiam ablationem maculæ, ex peccato præcedenti in anima relicte: alteram verò imperfectam & incompletam, quæ solum importat remissionem offensæ, & relaxationem pænæ ei debitæ.

57. Suppono secundo, hominem posse considerari duobus modis, seu in duplici statu, nempe in statu naturæ puræ, præcise ab ordinatione ad finem supernaturalem; & in statu ordinationis & elevationis ad ordinem & finem supernaturalem. Primo modo consideratus, nullum haberet præceptum supernaturale, nec peccando offenderet Deum ut autorem & finem supernaturalem, sed solum ut finem naturalem; sicque peccatum ipsius importaret solum transgressionem legis naturalis, aversionem à Deo ut fine ultimo naturali, & privationem nitoris qui ex refugentia luminis rationis & legis naturalis procedit. Secundo modo spectatus habet præcepta supernaturalia, & peccando avertitur à Deo ut fine supernaturali, ipsumque ut talem offendit, ac proinde privatur gratiâ, per quam solum potest esse acceptus ad æternam & supernaturalem felicitatem. Unde plura importat peccatum in homine ad finem supernaturalem elevato, quam si fuisset suæ puræ naturæ relictus: in homine enim ad finem supernaturalem elevato, includit aversionem à Deo, ut fine tam naturali quam supernaturali; privationem nitoris provenientis tam ex lumine gratiæ, quam ex refugentia luminis rationis, & legis naturalis; & condignitatem pænæ æternæ: at verò in homine suæ puræ naturæ relictæ, diceret solum aversionem à Deo ut fine naturali; privationem nitoris rationis naturalis; & condignitatem alicujus pænæ infinitæ. His præmissis.

58. Circa difficultatem propositam varia sunt Authorum placita, quæ ad quatuor vel quinque reduci possunt. Prima sententia asserit hominem tam in hoc statu naturæ elevatæ, quam in statu puræ naturæ, sine ulla gratia intrinseca, per solum extrinsecum Dei favorem posse iustificari, etiam iustificatione completâ & perfectâ, quæ non solum remissionem offensæ, sed etiam ablationem maculæ importat. Ita docent Scotus, Suarez, Curiel, & alij Recentiores, quamvis diverso ducantur fundamento: Scotus enim existimat, transiente peccato, nihil ex illo manere nisi obligationem ad pœnam, quæ obligatio per solum extrinsecum Dei favorem tolli & relaxari potest: Suarez verò, Curiel, & alij, qui maculam peccati à reatu pænæ distinguunt, dicunt eam posse tolli à peccatore sine communicatione alicujus doni gratuiti & intrinseci, subindeque absque intrinseca ipsius mutatione, vel per hoc quod homo dispen-

A serur ab observatione legis, vel per hoc quod à statu naturæ elevatæ, ad statum naturæ puræ transferatur.

Secunda opinio docet iustificationem imperfectam, quæ dicit solum remissionem offensæ, absque infusione ullius doni gratuiti & supernaturalis, fieri posse de potentia Dei extraordinaria, non autem iustificationem completam & perfectam, quæ non solum remissionem offensæ, sed etiam ablationem maculæ ex peccato præcedenti relicte, ac interiorem hominis renovationem importat. Ita docet Philippus à S. Trinitate in Tractatu de gratia disp. 6. dubio 4. citans pro hac sententia Ferrariensem, Sotum, & Ledesinam.

B Tertia asserit ad iustificationem peccatoris, sive perfectam, sive imperfectam, requiri aliquam gratiam intrinsecam, non tamen gratiam habitualem, sed sufficere actus contritionis & charitatis, qui de potentia Dei absoluta possunt esse causa formalis iustificationis. Hanc tenent Montezino disp. 33. quæst. 6. Aravius hic dub. 3. conclus. 2. & Marcus à Serra dub. 2.

Quarta, necessariam omnino existimat gratiam habitualement ad iustificationem & remissionem peccati, tam in statu naturæ puræ, quam in statu elevationis ad ordinem & finem supernaturalem. Ita docet Medina hic art. 2. & Joannes à S. Thoma disp. 27. art. 2. & quidam alij ex nostris Thomistis.

C Quinta denique, quæ in schola D. Thomæ communior est, affirmat hominem ordinatum ad finem supernaturalem, non posse iustificari sine dono intrinseco gratiæ habitualis, benè tamen hominem non ordinatum ad finem supernaturalem, seu in statu puræ naturæ constitutum.

§. II.

Rejiciuntur due primæ sententia.

D Ico primò: Non potest homo, etiam per extraordinariam potentiam, perfectè & completè iustificari per solum favorem externum Dei.

Probat: Iustificatio perfectâ & completa non dicit tantum remissionem, seu condonationem injuriæ Deo per peccatum illatæ, sed etiam emundationem à macula, ex peccato actuali in anima relicte: Atqui homo non potest mundari à tali macula, per solum extrinsecum Dei favorem, sed ad hoc requiritur necessariò infusio alicujus doni gratuiti & supernaturalis: Ergo non potest homo perfectè & completè iustificari per solum favorem Dei extrinsecum. Major patet ex dictis §. præcedenti in prima suppositione. Minor probatur: Macula peccati non consistit in reatu seu condignitate pænæ, sed in privatione gratiæ, ut contra Scotum in Tractatu de peccatis ostendimus: Atqui privatio gratiæ non potest tolli per solum favorem Dei extrinsecum, sed solum per infusionem alicujus doni gratuiti & supernaturalis; cum enim privatio sit carentia & absentia formæ, semper in subiecto intelligitur, donec forma ipsi opposita advenire concipiatur: Ergo homo non potest emundari à macula peccati, per solum extrinsecum Dei favorem, sed solum per receptionem alicujus doni gratuiti & supernaturalis.

E Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Ea quæ proveniunt ex natura rei, & non ex libero Dei decreto, nequeunt mutari ex sola mutatione divini decreti, sicut ea quæ ex solo Dei statuto dependent: Sed macula peccati provenit ex ipsa

natura peccati mortalis, independenter à libero Dei decreto: sicut esse mortuum, cæcum, aut ignorantem, non provenit ex libero Dei statuto, sed ex natura harum privationum: Ergo sicut homo manebit mortuus, cæcus, aut ignorans, nisi mutetur intrinsecè & physice in seipso; ita & peccator manebit maculatus, nisi per receptionem alicujus doni supernaturalis mutetur intrinsecè.

61. Confirmatur ampliùs: Macula peccati non pendet à Deo in fieri, nec in conservari; tum quia non est aliquid positivum, sed mera privatio gratiæ; tum etiam quia Deus nequit esse author vel conservator peccati: Ergo non potest solà suà voluntate, vel per solam subtractionem sui concursus, talem maculam delere aut destruere, sed ut illam tollat, necesse est quod in anima peccatoris producat aliquam formam ipsi oppositam, quæ illam expellat, subindeque quod ipsum peccatorem physice & intrinsecè immutet. Sicut quia tenebræ non sunt aliquid positivum in aëre, sed mera privatio lucis, non possunt ab eo removeri, nec destrui, per solam cessationem divini concursus, sed duntaxat per introductionem formæ oppositæ, scilicet lucis, & per consequens per veram & intrinsecam ipsius mutationem.

62. Respondent Adversarij, duplicem dari privationem, unam physicam, quæ est carentia formæ, quam subiectum tenetur ex natura rei habere; aliam duntaxat moralem, quæ est absentia formæ quam habere tenetur subiectum, non ex natura rei, sed ex divina tantum ordinatione: inter quas hæc est notabilis differentia, quod prior tolli non potest, nisi per introductionem formæ cuius dicitur privatio, bene tamen posterior, per hoc videlicet præcisè quod cesset vel. mutetur divina ordinatio: privatio autem (inquiunt) in qua consistit macula peccati, non est physica, sed moralis, quia est absentia formæ, videlicet divinæ gratiæ, quam habere non tenetur homo ex natura rei, sed ex divina ordinatione, subindeque solum remanet in ratione privationis, quando durat ordinatio divina; unde si Deus mutaret talem ordinationem, & hominem ad statum naturæ puræ transferret, vel ipsum per favorem extrinsecum à legis observatione dispensaret, absentia talis gratiæ non esset ampliùs privatio, sed mera negatio, adeoque non haberet ampliùs rationem maculæ, seu peccati habitualis: sicut quando Prælati in religione dispensat subditum ab obligatione regulæ, per talem dispensationem, quæ est favor duntaxat extrinsecus, cessat obligatio regulæ, & ejus transgressio, quæ durante obligatione erat moralis & privativa, fit purè negativa, & definit esse culpabilis.

63. Sed contra primò: Tandiu carentia gratiæ habet rationem privationis moralis, quando manet voluntaria, nec potest sub ratione maculæ & privationis moralis tolli à peccatore, nisi ab eo tollatur quatenus est voluntaria: Sed absque intrinseca peccatoris mutatione, non potest tolli à privatione gratiæ ratio voluntarij: Ergo sine mutatione intrinseca peccatoris non potest destrui seu tolli, prout habet rationem maculæ, & privationis moralis & culpabilis. Major patet: ratio enim voluntarij est fundamentum moralitatis & culpæ. Minor probatur: Privatio gratiæ est voluntaria per ordinem ad suam causam, videlicet peccatum actuale, seu volitionem malam & peccaminosam ex qua resultat, unde non potest

Tom. IV.

A desinere esse voluntaria, nisi talis volitio retractetur: Sed illa retractari nequit absque intrinseca mutatione peccatoris; quia cum sit actus liber, & à voluntate elicitus, non potest retractari nisi ab ipsamet voluntate quæ peccavit, & nisi per alium actum ei formaliter aut virtualiter oppositum, vel saltem per infusionem gratiæ habitualis, quæ cum ordinet hominem ad Deum, & rectificet omnes ejus potentias, est quædam eminens & virtualis retractatio peccati: Ergo non potest tolli à privatione gratiæ ratio voluntarij, absque intrinseca peccatoris mutatione.

Secundo: Non potest Deus ita mutare ordinationem hominis ad finem supernaturalem, ut faciat illum qui ordinatus in talem finem peccavit, nunquam fuisse in talem finem ordinatum; ad præteritum enim non est potentia: Sed ut carentia gratiæ maneat in ratione maculæ & privationis moralis, sufficit ut quando homo peccavit, teneretur talem ordinationem habere, atque adeo gratiam ipsam; sicut ut maneat privatio conformitatis ad legem positivam, quam quis transgressus est, sufficit ut tempore ipsius transgressionis teneretur se tali legi conformare, licet postea, vel quia lex cessavit, vel quia ab ea exemptus est, non teneatur ampliùs ei se conformem reddere: Ergo si homo, quando peccavit, ordinatus erat in finem supernaturalem, atque adeo debebat habere gratiam, etsi postea decernat Deus non dare ipsi gratiam, eumque ad statum puræ naturæ transferat, tamen defectus ejus non erit mera negatio, sed privatio culpabilis, atque adeo rationem maculæ habebit.

Tertiò: Peccatum habituale, quod in peccatore remanet, transacto actu peccati, non solum importat privationem gratiæ habitualis, convertentis habitualiter hominem ad finem supernaturalem, sed etiam privationem conversionis in Deum ut authorem & finem naturalem: Atqui Deus non potest facere per favorem extrinsecum, quod ista privatio non sit moralis & culpabilis, cum non possit eximere creaturam rationalem ab obligatione se convertendi in ipsum ut authorem & finem naturalem: Ergo implicat quod per solum favorem Dei extrinsecum, & absque intrinseca peccatoris mutatione, peccatum habituale totaliter destruat.

Potest insuper suaderi conclusio contra Suarem, argumento ad hominem: Nam ille Author in materia de Eucharistia contendit admittendum esse, unum & idem corpus posse, de absoluta Dei potentia, esse circumscriptivè in pluribus locis, ut ex hoc melius defendi possit contra hujus temporis hæreticos, corpus Christi simul in cælo & in Eucharistia præsens esse. Ergo similiter nos dicere possumus, ad probandum efficaciter contra eosdem hæreticos, justificationem impij fieri per innovationem interiorem, & infusionem justitiæ inhærentis, & firmius stabiliendam veritatem catholicam, à Sacrosancta Synodo Tridentina sanctam; nos pariter debere asserere, quod nec de potentia absoluta possit justificatio impij fieri sine justitiæ inhærente, & intrinseca peccatoris mutatione.

Dico secundò: Justificatio etiam imperfecta & incompleta, per solum favorem Dei externum, & absque gratia peccatori inhærente, fieri nequit, etiam de absoluta Dei potentia.

Probatur: Justificatio imperfectè & incompleta sumpta, est remissio seu condonatio offensæ, Deo per peccatum illatæ: Sed talis condonatio

S iij

tio, seu remissio, nequit fieri per solum favorem Dei extrinsecum, & absque gratia peccatori inhaerente, etiam de absoluta Dei potentia: Ergo nec justificatio imperfecta & incompleta. Major patet ex dictis §. precedenti in 1. suppositione. Minor verò probatur ratione D. Thomae hic art. 2. Impossibile omnino est quod Deus peccatori remittat offensam, nisi fiat ipsi pacatus: Sed Deus nequit pacari homini peccatori, sine alicujus doni supernaturalis infusione, subindeque sine intrinseca ipsius peccatoris mutatione: Ergo nec ipsi offensam remittere. Major patet: Offensa enim non remittitur, quando animus offensus non pacatur offendenti. Minor verò suadet: Deum pacari nobis, est diligere nos dilectione speciali: Sed Deus non potest peccatorem speciali amore diligere, nisi per talem dilectionem aliquem effectum ipsi imprimat, seu donum aliquod gratuitum & supernaturale ipsi infundat: Ergo Deus nequit pacari homini peccatori, sine alicujus doni supernaturalis infusione, & intrinseca ipsius peccatoris mutatione. Major est evidens, quia pax in Deo respectu nostri in nullo alio potest consistere, quam in speciali ejus dilectione. Minor probatur primò ex differentia, quam S. Thomas supra quæst. 110. art. 1. ponit inter amorem divinum & humanum: amor enim humanus, cum sit sterilis, & non sit effectivus, sed affectivus, non immutat intrinsecè objectum quod diligit, neque ponit in eo bonitatem & perfectionem, sed illam supponit; amor verò divinus, cum sit fecundus & efficax, & magis sit effectivus quam affectivus, intrinsecè immutat objectum quod diligit, nec supponit, sed ponit bonitatem in rebus; unde idem S. Doctor 1. p. quæst. 20. art. 2. sic ait: *Amor Dei est infundens & creans bonitatem in rebus*: Ergo Deus non potest peccatorem speciali amore diligere, nisi per talem dilectionem aliquem effectum ipsi imprimat, eumque intrinsecè immutet.

68. Confirmatur: Divina voluntas non potest intrinsecè mutari in seipsa, sed solum potest acquirere novum respectum rationis, ex reali mutatione objecti creati ad quod terminatur: unde si voluntas divina incipiat amare peccatorem, quem antea odio habebat, ipsumque per actum specialis dilectionis respicere, oportet quòd aliqua mutatio intrinseca fiat in ipso peccatore.

69. Confirmatur ampliùs: Impossibile est fieri transitum de uno contradictorio intrinseco in aliud, sine aliqua mutatione ex parte alicujus extremi: Sed cum Deus incipit peccatorem speciali amore diligere, ille transit de uno contradictorio intrinseco in aliud, nempe de infenso & exoso ipsi Deo, in non infensum & non exosum: Ergo tunc debet fieri aliqua mutatio; & cum illa non possit esse ex parte Dei, necessariò debet se tenere ex parte peccatoris. Minor patet, Major verò suadet. Si unum contradictorium existat realiter & intrinsecè in subjecto, ut alterum contradictorium possit verificari, necesse est quòd à subjecto expellatur aliqua forma intrinseca: Sed expulsio formæ intrinsecae non potest fieri nisi per mutationem intrinsecam: Ergo nec transitus de uno contradictorio intrinseco in aliud.

70. Respondent primò Adversarij, Deum quidem non posse de novo diligere peccatorem quem antea odio habebat, nisi eum faciendo objectum congruum talis dilectionis; in eo tamen distinguendam esse duplicem dilectionem, unam scilicet positivam, quâ velit ipsum positivè habere

A amicum, & hanc habere bonum pro objecto: aliam verò quasi negativam, quâ vult non amplius esse illi offensum; & istam habere pro objecto solum absentiam mali; sicque peccatorem fieri objectum congruum talis dilectionis, ex eo solum quod ab ipso auferatur malum culpæ, & ipsi remittitur à Deo injuria sibi per peccatum illata.

Sed contra: Etsi inter homines possit ita fieri remissio culpæ, per solum negativam dilectionem, quâ unus homo nolit esse amplius offensus & inimicus alteri, condonando ei injuriam, hoc tamen non est Deo possibile. Ratio autem disparitatis est duplex: Prima est, quia unus homo potest remittere & condonare offensam alteri, per sui mutationem, & eliciendo actum de novo, quo vult illi non esse amplius offensus; Deus autem, cum sit ab intrinseco immutabilis, non potest remittere offensam per sui mutationem, sed solum per mutationem ipsius peccatoris. Secunda est, quia offensam hominis contra hominem nihil offendentem auferit, cujus privatione manente non remittitur offensam, sicque ut remittatur, non est necessarium, aliquid inhærens offendentem producere, sed sufficit extrinseca condonatio offensus: At offensam contra Deum auferit offendentem gratiam, conversionem ad Deum, & conformitatem ad rationem & legem; quarum privatio dum manet, non remittitur Dei offensam, sicque necessarium est, ut aliquid reale & inhærens producat in homine, quo talis privatio auferatur, & offensam remittatur.

Respondent secundò, ut peccator transeat de infenso & exoso, in non infensum & non exosum Deo, sufficere mutationem ipsius extrinsecam & moralem; qualis contingit in moneta, quando auctoritate Principis ejus valor augetur aut minuitur.

Sed contra primò: Quando valor monetæ augetur a Principe, fit aliqua mutatio in uno extremo, nempe in Principe habente novum actum voluntatis, unde hoc exemplum potius confirmat nostram rationem, quam eam infirmet: sicut enim ex eo quòd valor monetæ petatur à voluntate Principis, non potest mutari, nisi intrinsecè mutetur voluntas Principis: ita similiter cum ratio offensæ sive injuriæ in peccato habeat quòd sit voluntaria ex voluntate peccatoris, non potest tolli, nisi intrinsecè mutetur peccator in sua voluntate.

Contra secundò: Cum valor monetæ non sit quid physicum & intrinsecum, sed morale, & monetæ extrinsecum, non mirum est quòd sufficiat monetam moraliter & extrinsecè mutari, ut mutetur ipsius valor: at verò ratio offensæ, cum consistat in aversione à Deo, intrinseca voluntati peccatoris; non potest tolli, nisi mutetur intrinsecè peccator. Ex quo etiam patet, ad remissionem offensæ non sufficere solum mutationem temporis, vel alicujus alterius circumstantiæ, aut conditionis peccatori extrinsecæ.

Nec valet si dicas, in dispensatione voti Deum relaxare ejus vinculum, absque ulla intrinseca mutatione voventis: Ergo poterit etiam, absque intrinseca mutatione peccatoris, eum liberare à reatu culpæ, & offensam ipsi remittere. Non valet, inquam, Deus enim relaxare potest voti vinculum, absque physica mutatione voventis, per solum mutationem moralem, quia voti obligatio dependet ex duobus, nempe ex promissione voventis, & acceptance Dei, quæ acceptatio

in votis, quæ dispensatione tolluntur, non est facta a Deo, nisi usque ad illud tempus quo peteretur dispensatio, & concederetur ministerio Vicarij Christi, aut aliorum habentium in Ecclesia facultatem dispensandi; unde adveniente illo tempore, positis alijs, cessat illa obligatio, per solam immutationem moralem voventis. At verò esse aversum à Deo, non est effectus dependens ex aliqua Dei dispositione, sed ex sola natura peccati mortalis, sicut esse cœcum, aut mortuum, provenit formaliter ex sola natura privationis visus, aut vitæ: ac proinde sicut esse cœcum, aut mortuum, non potest tolli nisi per receptionem formarum, hujusmodi privationibus oppositarum; ita & esse aversum à Deo (in quo consistit ratio offensæ seu injuriæ, ipsi per peccatum mortale illatæ) tolli nequit per solam temporis, aut divinæ voluntatis mutationem, sed duntaxat per receptionem alicujus formæ supernaturalis, convertentis in Deum, ut in ultimum finem, ut magis patebit ex infra dicendis.

§. III.

Præcipua objectiones solvuntur.

76. **O**bjicies primò contra primam conclusionem: Macula peccati consistit vel in reatu seu condignitate pœnæ, ut docet Scotus, vel in aliqua entitate positiva, nimirum in aliquo habitu, quo anima & voluntas peccatoris manent conversæ habitualiter ad bonum commutabile, sicut ad ultimum finem, ut aliqui ex nostris Thomistis existimant: Ergo potest à Deo tolli per solum favorem extrinsecum, absque intrinseca peccatoris mutatione. Consequentia patet: nam remissio pœnæ fieri potest per solam extrinsecam ejus condonationem: item cum Deus omnem entitatem positivam conservet tanquam vera causa, eam potest destruere, suspendendo concursum conservantem, quæ suspensio fit absque ulla positione formæ in subiecto: Ergo si macula peccati, seu peccatum habituale, in condignitate pœnæ, vel in aliquo habitu positivo consistat, tolli poterit per solum favorem Dei extrinsecum, absque aliqua mutatione intrinseca peccatoris.

77. Respondeo negando Antecedens quoad utramque partem. Ut enim ostendimus in Tractatu de peccatis, macula peccati, seu peccatum habituale, nec in reatu seu condignitate pœnæ consistit, sed est aliquid medium inter actum peccati, & reatum, quasi effectus actus, & fundamentum reatus, ut ait S. Thomas in 2. dist. 42. in expositione textus; nec in aliquo habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile, ut docet idem S. Doctor in 4. dist. 18. quæst. 1. art. 2. his verbis: *Macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus: quod patet ex hoc quod dispositio & habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem, macula autem sine gratia non auferitur.* Addo quod, licet daretur maculam peccati in aliquo positivo consistere, tamen non sequeretur illam posse tolli sine intrinseca peccatoris mutatione; quia illud positivum dependeret essentialiter à causa voluntaria, & consequenter nisi per aliquem actum, vel habitum, formaliter aut virtualiter retractaretur, semper maneret. Posset etiam dici, quod illud positivum non posset à Deo tolli, nisi ex speciali dilectione & benevolentia, quæ, ut supra ostendimus, si-

A ne mutatione intrinseca supernaturali nequit intelligi.

78. **O**bjicies secundò: Esto macula peccati, seu peccatum habituale, in sola privatione gratiæ habitualis consistat, nihilominus absque ulla gratiæ inhærente tolli potest: Ergo hoc non obstante, justificatio perfecta & completa fieri potest, absque intrinseca peccatoris mutatione. Consequentia patet, Antecedens probatur. Deus potest revocare ordinationem hominis in finem supernaturalem, ipsumque ad statum naturæ puræ transferre: Sed tunc macula peccati absque ulla gratiæ inhærente tolleretur, dato etiam quòd illa in privatione gratiæ habitualis consistat; nam cum in illo casu fieret homo subiectum incapax illius, ejus carentia in puram negationem transiret, pura autem negatio gratiæ non est macula: Ergo, dato etiam quod macula peccati in sola privatione gratiæ habitualis consistat, potest à Deo tolli absque ulla gratiæ inhærente, & sine intrinseca peccatoris mutatione.

79. **A**d hoc argumentum, quod est præcipuum Adversariorum fundamentum, respondeo negando Antecedens. Et ad ejus probationem dico, quod licet Deus posset revocare ordinationem hominis in finem supernaturalem, ita ut deinceps in talem finem non esset ordinatus, implicat tamen quod postquam homo ordinatus in illum finem peccavit, faciat Deus quod non habuerit talem ordinationem: sufficit autem, ut remaneat privatio gratiæ in ratione privationis, & non reducat in puram negationem, quòd homo antequam peccaret, vel quando peccavit, talem ordinationem habuerit, ut antea probatum est.

80. **O**bjicies tertio: De potentia absoluta gratia potest auferri sine peccato: Ergo & peccatum sine gratia.

Confirmatur: Quando aliqua duo ita se habent adinvicem, ut non opponantur immediate, potest unum expelli à suo subiecto, absque eo quod introducat aliud, ut patet in calore & frigore, in albedine & nigredine; potest enim idem subiectum fieri de calido non calidum, neque frigidum, & de albo non album, neque nigrum: Sed gratia & peccatum non opponuntur immediate; quandoquidem inter statum gratiæ, & statum peccati, datur medium, videlicet status puræ naturæ: Ergo potest, saltem per absolutam Dei potentiam, peccatum tam quoad rationem offensæ, quam quoad rationem maculæ auferri, subindeque peccator perfectè & completè justificari, absque infusione gratiæ, & sine intrinseca ac supernaturali ipsius mutatione.

81. **R**espondeo ad objectionem, concessio Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia gratia in suo esse, fieri, & conservari, à Deo dependet, subindeque per solam subtractionem concursus, quo eam conservat, potest destrui: at verò peccatum habituale non sic dependet à Deo; & ideo non potest per solam concursus divini subtractionem, sive per solam extrinsecam condonationem deleri, sed solum mediante infusione formæ contrariæ.

82. **A**d confirmationem respondetur cum D. Thoma quæst. 28. de verit. art. 2. ad 4. quod licet gratia & peccatum absolute loquendo non sint opposita immediate, respectu tamen hominis lapsi immediate opponuntur. Sicut cæcitas & visio in cane non opponuntur immediate, absolute loquendo, bene tamen post nonum diem à

productione ipsius canis. Vel etiam sicut fides & error non opponuntur immediatè respectu hominis absolute; unde potest amittere fidem, absque eo quod labatur in errorem, ut contingit in beatis: opponuntur tamen immediatè respectu hominis semel lapsi in errorem; quare impossibile est hunc hominem amittere errorem, sine infusione fidei, aut alterius luminis, habentis fidei perfectionem. Licet ergo homo, in puris naturalibus constitutus, possit manere absque peccato, & absque gratia; postquam tamen semel lapsus est in peccatum, impossibile est (saltem in statu elevationis ad ordinem supernaturalem) ipsum reparari, & à peccato resurgere, absque infusione gratiæ, ut docet D. Thomas hic art. 2. ad 1. his verbis: *Licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia, & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.*

83. Objicies quartò: Deus potest annihilare hominem in peccato existentem, & iterum illum reproducere, non communicando ipsi gratiam habitualement, vel aliud donum supernaturale: Sed in tali casu maneret sine peccato, alias peccatum attribueretur Deo ipsum reproducenti; sicut si Angelus in primo creationis instanti peccaret, peccatum in Deum ut authorem reduceretur, ut docuimus in Tractatu de Angelis: Ergo de absoluta Dei potentia, potest tolli peccatum per solum favorem Dei extrinsecum.

Disp. 12.
art. 5.

84. Respondent aliqui, negando Minorem: existimant enim, quod si homo in peccato existens annihilaretur à Deo, & statim reproduceretur ab ipso, non reproduceretur in statu naturæ puræ, sed in statu peccati: nec propterea (inquiunt) peccatum Deo tribueretur, sed creatæ voluntati; sicut originale peccatum quod contrahitur in instanti creationis animæ, non refertur in Deum, sed in Adamum, cujus voluntate omnes peccavimus.

85. Sed melius & facilius respondetur, nostram conclusionem debere intelligi de homine, dum manet & non corrumpitur (non enim dubitamus, quin possit Deus sine gratia tollere peccatum per accidens, destruendo ipsius subjectum) atque adeò argumentum non militare contra nostram conclusionem, neque etiam favere Adversariis; cum illi velint hominem posse à Deo justificari per solum favorem extrinsecum, secluso quocunque dono intrinseco & supernaturali; annihilatio autem non potest dici favor Dei extrinsecus, cum omnis boni carentiam importet.

86. Objicies quintò contra secundam conclusionem: Potest Deus diligere peccatorem, & pacari illi, absque eo quod ipse peccator intrinsecè mutetur per receptionem alicujus doni supernaturalis: Ergo potest ipsi à Deo remitti offensa, absque intrinseca & supernaturali ipsius mutatione, subindeque per solum favorem extrinsecum, saltem imperfectè & incompletè justificari. Utraque consequentia patet ex dictis in secunda conclusione. Antecedens verò suadetur primò: Quia dilectio Dei, in qua consistit divina pax, non necessitate aliqua, sed omnino liberè concurrens ad productionem gratiæ habitualis, & aliorum donorum supernaturalium: Ergo Deus potest illam habere, sine infusione gratiæ, vel alterius doni supernaturalis, per quod extrinsecè mutetur peccator. Secundo probatur: Quia potest homo liberaliter condonare offensam sibi ab altero

A illatam, & esse pacatus illi, sine productione alicujus entitatis: Ergo à fortiori Deus potest idem præstare.

87. Respondeo negando Antecedens, Ad cujus primam probationem, concessio Antecedente, nego Consequentiam: libertas enim divinæ dilectionis non potest ab ea tollere quod est de natura ipsius: de ratione autem dilectionis Dei specialis est, reddere hominem objectum sibi congruum, per infusionem donorum supernaturalium, ut supra ex D. Thoma ostendimus; unde licet Deus liberè diligat hominem, supposita tamen ejus dilectione speciali, non potest non producere aliquam formam supernaturalem in ipso.

B Ad secundam, concessio Antecedente, neganda est consequentia, & paritas: nam ut discursus S. Doctor 3. p. quæst. 86. art. 2. in corp. Offensa directè opponitur gratiæ: ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus, quod repellit eum à gratia sua. ... hoc autem interest inter gratiam Dei & hominis, quod gratia hominis non causat, sed præsupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato; sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eò quod bona voluntas Dei, qua in nomine gratiæ intelligitur, est causa omnis boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam quæ offensus est alicui, absque aliqua immutatione voluntatis ejus; non autem contingere potest, quod Deus remittat offensam alicui, absque immutatione voluntatis ejus. Præter hoc discrimen, duo alia supra assignavimus, impugnando primam probationem, quam Adversarij adhibent probationi secundæ conclusionis.

§. IV.

Consultantur alie sententia, & vera statuitur.

88. Dico tertio: Actus contritionis vel charitatis non potest esse, etiam de absoluta Dei potentia, causa formalis nostræ justificationis, subindeque ad remissionem peccati, etiam in ordine ad potentiam Dei extraordinariam, non sufficiens mutatio supernaturalis, quæ fit per hujusmodi actus, sed insuper requiritur necessariò, in statu naturæ elevatæ, infusio gratiæ habitualis, non verò in statu naturæ puræ.

89. Prima pars probatur contra Authores tertiæ sententiæ: Forma quæ ex sua natura præstare non potest formaliter aliquem effectum, neque per divinam potentiam ipsum formaliter præstare potest: Sed actus contritionis & charitatis non possunt ex natura sua præstare formaliter, sed tantum dispositivè, effectum justificationis impij, sive remissionem peccati, ut art. præcedenti ostendimus contra Vazquem; alias non esset ratio cur de facto illam remissionem dispositivè tantum præstarent, non verò formaliter: Ergo nec de potentia Dei absoluta. Major, in qua solum potest esse difficultas, probatur: nam ut forma, quæ naturaliter præstare non potest formaliter aliquem effectum, id posset de potentia Dei absoluta, necessarium esset quod Deus naturalem illius impotentiam quoad hoc suppleret, vel per seipsum, vel per aliud: Sed Deus, neque per seipsum, neque per aliud, potest talem impotentiam supplere: Ergo forma quæ ex natura sua præstare non potest formaliter aliquem effectum, neque per divinam potentiam ipsum formaliter præstare potest. Major constat: Prima pars Minoris

noris etiam patet: quia cum genus causæ intrinsecæ materialis & formalis, in suo conceptu formali dicant imperfectionem, Deus nequit immediate per seipsum earum vicem supplere. Secunda verò probatur, Quia vel illud aliud quod in proposito superadderetur illi actui contritionis, aut dilectionis, esset ejusdem speciei cum ipso, vel diversæ: Si ejusdem speciei: Ergo & ejusdem virtutis connaturalis, & sic manebit actus contritionis & dilectionis, etiam cum illo addito, impotens ad causandum formaliter effectum, de quo est questio. Si diversæ speciei, jam non ipse actus contritionis & dilectionis erit causa formalis justificationis, sed illa nova forma superaddita. Adde quod, si talem virtutem posset recipere causa formalis, esset propriè & in rigore instrumentum; nam instrumentum formaliter constituitur per hoc quod recipiat virtutem à principali agente, ad causandum effectum, quem ex natura sua, & ex principiis intrinsecis causare non potest: Sed repugnat dari instrumentum in genere causæ formalis, cum illud ad genus causæ efficientis pertineat. Ergo & causam formalem, talem virtutem recipere.

Respondent Adversarij, quod licet actus contritionis, & charitatis, ex se, & ex principiis intrinsecis, sint formæ impossibiles cum peccato mortali habituali, & illud possint expellere, subindeque impium iustificare formaliter, de potentia Dei absoluta; de facto tamen, & de potentia ordinaria, non esse formas remissivas peccatorum, nec causas formales justificationis impium quia est alia forma superior, scilicet gratia habitualis, ex cujus præsentia impeditur effectus formalis horum actuum: tum etiam quia de potentia ordinaria, & de facto, tales actus exercent causalitatem dispositivam, quæ est impossibilis cum causalitate formali.

Sed contra primam rationem hujus solutionis sic arguo: Ex consortio formæ superioris forma inferior non solum non impeditur, sed etiam perficitur, & fit potens ut tribuat subjecto suum effectum formalem perfectiori modo: Ergo si actus contritionis & charitatis sint ex se, & ex natura sua, formæ remissivæ peccati, & causæ formales justificationis, non impediuntur ex conjunctione ad gratiam habitualement, sed potius perficiuntur ad hoc ut talem effectum in genere causæ formalis præstent. Consequentia patet, Antecedens duplici exemplo suadet. Nam gratia unionis, quæ suprema est in ordine gratiæ, non impedit quominus in humanitate Christi simul sit gratia habitualis gratum faciens, & tribuens suum effectum formalem faciendi gratam humanitatem Christi, quamvis gratia habitualis sit inferior, & in infinitum distet in perfectione à gratia unionis. Similiter in naturalibus phantasia & imaginativa in homine non impediuntur ab intellectu, qui est potentia superior, ne eliciant suos actus similes actibus intellectus. Imò gratia habitualis in Christo, & illæ potentiæ sensitivæ in homine, maxime perficiuntur; gratia quidem habitualis, quia recipit ex conjunctione ad gratiam unionis, esse gratiam capitis, & esse infinitam in ratione gratiæ; phantasia etiam & imaginativa in homine, ex conjunctione ad intellectum habent componere, & dividere, ac discurrere circa singularia: Ergo ex consortio formæ superioris, inferior non solum non impeditur, sed etiam perficitur, & fit potens ut tribuat subjecto suum effectum formalem perfectiori modo.

Tom. IV.

A Contra secundam verò rationem, in eadem solutione insinuatam, sic insto. Adversarij contra sententiam Vazquezij, asserentis actus contritionis & charitatis de potentia ordinaria iustificare formaliter, semper inculcant hanc rationem: id quod essentialiter est dispositio ad effectum formalem alicujus formæ, non potest, etiam de potentia absoluta, esse forma ad cujus effectum disponit; sicut quia calor essentialiter est dispositio ad introductionem formæ ignis, & ad ejus effectum formalem, non potest, etiam de potentia & lege extraordinaria, esse forma ignis, aut præstare effectum formæ ignis: hæc autem ratio, vel nihil probat contra Vazquem, vel æquè contra sententiam Adversariorum militat, ut consideranti patebit: Ergo &c.

B Potest insuper probari eadem prima pars assertionis aliâ ratione, quæ sic potest proponi. Actus contritionis vel charitatis est ex natura sua fluens & transiens: Ergo non potest esse forma iustificans, etiam de potentia absoluta. Probatum Consequentia: De essentia formæ iustificantis & remittentis peccata, est ut permaneat in iustificato, nisi per peccatum mortale auferatur, aut Deus velit eam auferre, suspendendo concursum conservantem: Ergo si actus contritionis vel charitatis sit transiens ex natura sua, & desinat esse absque introductione formæ contrariæ, & absque suspensione concursus conservativi, non poterit, etiam de absoluta potentia, esse forma iustificans permanenter.

C Secunda pars conclusionis, quæ asserit ad justificationem & remissionem peccati requiri necessariò, in statu naturæ elevatæ, infusionem gratiæ habitualis, videtur expressè D. Thomæ, qui hic art. 2. in fine corporis sic concludit: *Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ*: quibus verbis uti solet S. Doctor, quando sentit oppositum implicare contradictionem, eò quod quidquid non implicat contradictionem, intelligibile sit: nomine autem gratiæ non intelligit quodcumque donum gratuitum, sed solum gratiam habitualement, ut patet ex verbis præcedentibus, ait enim: *Effectus divine dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, quæ homo fit dignus vitæ æternæ*: Atqui hæc gratia non est alia, quam habitualis, quæ est radix & principium meriti vitæ æternæ: Ergo ex D. Thoma implicat contradictionem quod peccatum remittatur, & homo iustificetur sine infusione gratiæ habitualis. Unde idem S. Doctor quæst. 18. de verit. art. 2. in corp. ait: *Nulla modo remissio peccatorum sine gratia gratum faciente esse potest*. Et in resp. ad 4. dicit gratiam habitualement & peccatum respectu hominis lapsi esse opposita immediate: horum verò oppositorum hæc est natura, quod unum non potest excludi à subjecto respectu cuius opponuntur, sine altero. Denique in hac parte quæst. 109. art. 7. docet peccatum remitti non posse quoad maculam, sine gratia habituali: ubi loquitur de potentia absoluta, ut patet ex ratione quam ibidem insinuat, & quæ secunda pars nostræ conclusionis breviter suaderi potest.

E Peccatum habituale dicit maculam, quæ in privatione gratiæ habitualis consistit, ut in Tractatu de peccatis ostendimus: Sed privatio alicujus formæ non potest tolli, etiam de potentia absoluta, nisi per formam quæ privat; ut patet in morte & cæcitate, quæ non nisi per vitam & visum possunt auferri: Ergo peccatum habituale, etiam de

91.

92.

93.

94.
Disp. 8.
art. 3.

T

potentia absoluta, tolli nequit, nisi per infusionem gratiæ habitualis, nec per consequens homo justificari.

95. Nec valet, si dicas, quod quamvis privatio gratiæ physice sumpta non possit tolli sine infusione gratiæ, tamen moraliter accepta, & quatenus est voluntaria (sub qua tantum ratione habet quod sit culpabilis, & peccatum habituale) tollitur hoc ipso quod per actum contritionis vel charitatis perfecte retractatur à voluntate actus præcedens, à quo habebat quod esset voluntaria. Non valet, inquam, hæc responsio: nam dato quod hoc ita sit, ex hoc tamen non sequitur posse fieri justificationem sine infusione gratiæ habitualis: cum enim actus contritionis & charitatis sint vitales, vitalitate supernaturali perfecti, debent procedere à principio proximo vitali, conjuncto radicali principio vitæ supernaturalis, quod est gratia habitualis, subindeque illam in aliquo priori naturæ in subiecto supponere; ut fusi ostendimus infra, cum discutiemus, an actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualement proximè disponunt, ab ipsa effectivè procedant.

96. Tertia denique pars, quæ affirmat quod in statu naturæ puræ remissio peccati, & justificatio hominis fieret sine infusione gratiæ habitualis, mihi certa videtur, quidquid in contrarium sentiant aliqui ex nostris Thomistis. Et probatur primò: Peccatum habituale hominis in statu naturæ puræ constituitur, & ad finem supernaturalem non elevati, non esset privatio gratiæ, aut rectitudinis supernaturalis, sed tantum conversionis in Deum ut finem naturalem: Ergo per huiusmodi conversionem posset tolli, cum privatio tollatur per formam ipsi directè oppositam.

Secundò probatur: Si ad remissionem & expulsionem talis peccati necessaria esset infusio gratiæ habitualis, vel alterius doni entitativè supernaturalis, sequeretur impossibile esse remissionem peccatorum, manente homine in illo statu; cum per infusionem gratiæ habitualis, vel alterius doni supernaturalis, educeretur homo à statu naturæ puræ, & constitueretur in statu gratiæ: Consequens non est admittendum: Ergo &c. Probatur Minor: quia alioquin homo manens in illo statu necessariò esset miser; quippe qui semel lapsus in peccatum, nullum haberet remedium quo posset reparari, & ab illo infelici statu resurgere, subindeque non posset beatitudinem naturalem, ad quam esset ordinatus, consequi: ex quo ulterius sequeretur, statum puræ naturæ esse impossibilem, & divinæ providentiæ repugnantem; cum suavitati divinæ providentiæ repugnet, hominem in aliquo statu condere, vel ponere, in quo necessariò sit miser, & suum ultimum finem ac beatitudinem naturalem consequi non valeat. Unde necessariò dicendum est, quod status naturæ puræ haberet proprium remedium ad sui reparationem, & peccati commissi remissionem, nimirum actum contritionis naturalis de peccato, includens dilectionem Dei super omnia, ut est author naturæ: cum enim peccatum habituale in illo statu solam importaret privationem conformitatis ad legem naturalem, & aversionem à Deo ut fine naturali; ad ipsum destruendum sufficeret actus contritionis, aut dilectionis efficacis Dei ut authoris naturæ, adjuncto favore Dei extrinseco, condonantis rationem offensæ.

97. Nec valet quod aliqui dicunt, nempe quod li-

A cèt homo in puris naturalibus peccans, avertere-
tur solum formaliter & directè à Deo ut ultimo
fine naturali, indirectè tamen & ex consequenti,
etiam à Deo ut ultimo fine supernaturali averte-
retur, tum propter conjunctionem quæ est inter
Deum ut authorem naturalem & supernatura-
lem; tum etiam quia homo peccans mortaliter
in illo statu, constitueret ultimum finem in crea-
tura; creatura autem ut ultimus finis, non solum
opponitur Deo ut ultimo fini naturali, sed etiam
ut ultimo fini supernaturali. Non valet, in-
quam, nam licet supposita elevatione naturæ
humanæ ad ordinem supernaturalem, repugnet
hominem averti per peccatum à Deo ut fine na-
turali, nisi etiam ex consequenti & indirectè à

B Deo ut fine supernaturali avertatur, propter
conjunctionem quæ est inter Deum ut autho-
rem naturalem & supernaturalem: si tamen ho-
mo non sit ordinatus in finem supernaturalem,
nullo modo à Deo ut authore & fine supernatu-
rali averti potest, aversione saltem privativâ,
de qua solum in præsentî agimus, cum talis
aversione necessariò supponat potentiam & obli-
gationem se convertendi in Deum ut authorem
& finem supernaturalem, subindeque ordinatio-
nem seu elevationem naturæ humanæ ad ordi-
nem supernaturalem: At homo in puris natura-
libus peccans, non esset ordinatus in finem su-
pernaturalem; cum status puræ naturæ talem ordi-
nationem excludat: Ergo non averteretur à
Deo ut ultimo fine supernaturali, etiam indire-
ctè & consequenter.

Addo quod, si propter conjunctionem, quæ
est inter Deum ut authorem naturalem & super-
naturalem, homo in statu puræ naturæ peccans,
non posset averti à Deo ut fine naturali, nisi ex
consequenti & indirectè ab ipso etiam ut fine su-
pernaturali averteretur; ob eandem rationem
non posset se convertere in Deum ut authorem
naturæ, per actum efficacem dilectionis natura-
lis, nisi etiam indirectè & ex consequenti in ip-
sum ut authorem supernaturalem se converteret;
& sic actus dilectionis & conversionis in Deum
ut authorem naturæ, esset sufficiens ad tollendam
prædictam aversionem.

§. V.

Solvuntur objectiones.

O b j i c i e s primò contra primam partem con-
clusionis: Si aliquis existens in peccato mor-
tali raperetur ad divinam visionem, absque in-
fusione gratiæ habitualis, solo actu dilectionis,
qui necessariò sequitur visionem beatificam, ju-
stus fieret, & sine peccato maneret; quia esse in
peccato, & esse beatum, implicat contradic-
tionem, cum peccatum sit summa miseria: Ergo
actus dilectionis potest, saltem de absoluta Dei
potentia, esse causa formalis justificationis, seu
remissionis peccati.

Respondeo primò negando suppositum, nem-
pe quod sine habitu gratiæ possit esse beatitu-
do: nam beatitudo est passio gratiæ, & perfe-
ctissimus actus vitalis, procedens à principio
radicali vitæ supernaturalis, quod est gratia,
& ideo sine illa nequit elici, sicut nec intelle-
ctio sine principio radicali vitæ intellectualis;
scilicet anima; & idem dico de dilectione Dei,
quæ etiam est actus perfectè vitalis, vitalitate
supernaturali: unde eo ipso quod Deus homi-
nem in mortali existentem rapere vellet ad

claram sui visionem, & amorem beatificum, necessitaretur ex suppositione illi gratiam habitua-
lem infundere, per quam formaliter iustificaretur, & expelleretur peccatum.

107. Respondeo secundo, admissio casu, negando Antecedens, scilicet quod tunc expelleretur formaliter per actum dilectionis peccatum mortale habituale; quia dilectio patrie non opponitur directe peccato habituali, sed tantum actuali: unde sicut visio beatifica Pauli non expulit fidem habitualement (ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 175. art. 3. ad 3.) quia clara Dei visio non opponitur directe habitui fidei, sed tantum actui, ita nec actus amoris beatifici, in casu argumenti, expelleret formaliter peccatum habituale, sed tantum dispositivè: quemadmodum posito calore ut octo in aliquo subiecto, Deo impediende introductionem ignis, non tolleretur forma illius subiecti, quia calor non est formaliter forma expulsi-
108. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

A diatè, sequeretur quod sicut, juxta nos, non potest tolli peccatum sine infusione gratiæ, ita nec posset auferri gratia ab homine, nisi supposito aliquo ejus peccato: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet. Minor etiam videtur certa: cum enim gratia habitualis dependeat à Deo in fieri, & in conservari, potest Deus illam auferre homini dormienti, absque ulla ejus culpa precedente, & per suspensionem concursus conservativi eam destruere.

Respondeo negando Antecedens, Ad cujus probationem, nego Minorem. Ad probationem illius dicendum est, quod licet Deus absolute, & nullà factà suppositione, possit auferre gratiam homini justo dormienti, etiam nullà ejus culpā precedente, hoc tamen impossibile est, supposito decreto Dei, ordinante, & elevante naturam humanam ad ordinem & finem supernaturalem; nam Deum per extrinsecam ordinationem elevare hominem ad ordinem supernaturalem, est Deum velle, quantum est de se, & nisi per ipsum hominem steterit, dare illi gratiam habitualement, sine qua nequit mereri de condigno vitam æternam: unde si Deus auferret alicui gratiam habitualement, absque ulla ejus culpa, ille non maneret amplius ordinatus in vitam æternam, & finem supernaturalem.

Objicies quartò contra tertiam partem ejusdem conclusionis: D. Thomas quæst. 18. de verit. art. 2. ad 5. sic habet: *Si à solo statu nature decidisset homo, nihilominus tamen ad expiationem infinite offensa donum divina gratia requireretur.* Ergo sentit, quod si homo conditus in puris naturalibus peccaret mortaliter, non posset peccatum mortale ipsi remitti sine infusione gratiæ habitualis.

Respondeo D. Thomam per donum divinæ gratiæ non intelligere gratiam habitualement, aut aliud donum entitative supernaturale (status enim naturæ puræ talia dona excluderet) sed auxilium intra ordinem naturæ speciale, sine quo homo, in puris naturalibus conditus, non posset actus contritionis naturalis, vel dilectionis Dei ut authoris naturæ elicere, ut ostendimus in Tractatu de gratia: cum enim tale auxilium non esset statui puræ naturæ debitum, sed ex divinæ providentiæ suavitare concessum, donum divinæ gratiæ appellari potest.

Objicies quintò: Homo in statu puræ naturæ, peccando mortaliter, averteretur ab ultimo fine, non solum naturali, sed etiam supernaturali: Ergo non posset ei remitti peccatum, sine conversione in eundem finem supernaturalem, atque adeò sine gratia. Utraque consequentia patet, Antecedens probatur primò. Homo ille post peccatum non maneret conversus in finem supernaturalem: Ergo maneret averfus ab eo; nam inter ista duo in homine lapsus non datur medium. Secundò probatur: Homo ille post peccatum non posset converti in Deum ut finem supernaturalem, nisi ablato peccato: Ergo peccatum in eo importaret aversionem à Deo ut est finis supernaturalis; nam sola aversio à fine est impossibilis cum conversione ad ipsum; & ita quia peccata venialia non avertunt à fine ultimo, possunt esse simul cum conversione ad ipsum. Probatur tertio idem Antecedens: Si homo ordinatus ad finem supernaturalem, ignorans invincibiliter talem finem, peccaret mortaliter, à Deo, nedum ut fine naturali, sed etiam supernaturali, averteretur: Ergo etiam & homo in

puris naturalibus constitutus, si in eo statu peccaret mortaliter. Consequentia videtur legitima: nam qui peccat cum ignorantia invincibili auctoris supernaturalis, non magis offendit Deum ut est finis supernaturalis, quam qui esset in puris naturalibus, cum invincibiliter eum ignoret: Ergo si primus à Deo ut fine supernaturali avertitur, secundus quoque ab eo averteretur.

110. Respondeo negando Antecedens, Ad cuius primam probationem dico, quod homo in eo casu neque esset conversus ad finem supernaturalem, neque averfus ab illo privativè, sed solum negativè, hoc est non conversus: cum verò dicitur non dari medium, respectu hominis lapsi, inter conversum in finem supernaturalem, & averfum ab eo, si intelligatur de averfo privativè, hoc verificatur solum de homine ordinato in finem supernaturalem, non verò de homine in puris naturalibus constituto.

Ad secundam probationem dicendum, quod quamvis ille, qui in statu puræ naturæ peccaret mortaliter, non posset post peccatum converti in finem supernaturalem, nisi ablato peccato; non tamen inde sequitur quod peccatum in ipso importaret privativam aversionem à Deo, ut est finis supernaturalis: quia conversio in finem supernaturalem non solum impeditur per aversionem ab eodem fine, sed etiam per aversionem à fine naturali, quæ tanquam fundamentum requiritur ad conversionem in finem supernaturalem, eò quod rectitudo gratiæ supponat rectitudinem naturæ.

Ad tertiam nego Antecedens: cum enim ignorantia invincibilis excuset à peccato, repugnat quod ille, qui Deum ut authorem & finem supernaturalem ignorat invincibiliter, ab ipso ut tali avertatur aversione privativâ & culpabili: unde ille, qui cum ignorantia invincibili Dei ut auctoris & finis supernaturalis peccaret mortaliter, solum ab ipso ut fine naturali privativè averteretur, & ab eodem ut fine supernaturali negativè tantum maneret averfus. Idem dicendum est de illo, qui in statu puræ naturæ peccaret mortaliter, ut in responsione ad primam probationem diximus: unde illi quoad hoc essent æquales.

111. Objicies ultimò: Non potest remitti peccatum sine intrinseca peccatoris mutatione, ut §. 2. ostendimus: At huiusmodi mutatio non potest fieri, nisi per infusionem gratiæ: Ergo in statu naturæ puræ requireretur gratiæ infusio ad remissionem peccati.

112. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: quia licet in statu naturæ elevatæ, ad remissionem peccati mortalis requiratur mutatio facta per infusionem gratiæ; tamen in statu puræ naturæ sufficeret mutatio facta per actum dilectionis naturalis, & acceptatio à Deo per modum compensationis offensæ: nam ratione primi, tolleretur ab homine deordinatio maculæ, & ratione secundi, malitia offensæ.

ARTICULVS V.

Utrum de potentia Dei absoluta, gratia habitualis, & peccatum mortale, possint esse simul in eodem subiecto?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

Questio procedit tam de peccato actuali, quod est actus quidam inordinatus & difformis regulis morum, vel omisso actus debiti, quam de habituali, quod consistit in quadam macula, ex peccato præcedenti in anima relicta, ut in Tractatu de peccatis declaravimus. Unde queritur an gratia habitualis, & peccatum mortale, possint esse simul in homine, vel actualiter peccante, vel existente habitualiter in peccato mortali: sive Deus id efficiat, conservando in illo gratiam jam existentem, sive de novo infundendo gratiam habitualement; eadem enim est questio, neque maiorem ingerit difficultatem unum quam aliud.

Prima opinio asserit gratiam habitualement & peccatum mortale, tam actuale, quam habituale, non adeò inter se pugnare, quin de absoluta Dei potentia in eodem subiecto, atque eodem tempore, simul esse possint. Ita Scotista, solum plerique, Nominales, Cuius hic art. 2. dub. 1. & latissimè Suarez lib. 7. de gratia cap. 19. & 20.

Secunda distinguens inter peccatum actuale & habituale, docet per Dei omnipotentiam posse gratiam habitualement simul esse cum peccato actuali mortali; implicare tamen ut pariter simul sit cum habituali, eodem tempore, & in eodem subiecto. Ita Petrus à Lorca hic disp. 40. §. dico tertio, & 2. 2. quest. 14. sect. 3. disp. 22. in appendice.

Pro tertia opinione, communi in Schola Thomistarum, quam sequuntur Montezino, Vazquez, Turrianus, Gamachæus, Amicus, & alij.

Dico: tanta est inter gratiam habitualement, & peccatum mortale, tum actuale, tum habituale pugna, ut ne divina quidem virtute in eodem subiecto simul esse possint.

Probat primò conclusio ex Scriptura: dicitur enim 1. Joan. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius* (scilicet gratia sanctificans) *in eo manet; & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Quibus verbis Apostolus non solum impossibilitatem gratiæ cum peccato declarat, sed etiam profundissimam illius rationem insinuat, quæ sic potest breviter proponi. Gratia est semen Dei, seu natura divina participata, ut in Tractatu de gratia fusè ostendimus: Sed natura divina participata non potest cum peccato, sive actuali, sive habituali stare, etiam de absoluta potentia: Ergo nec gratia: Minor probatur: sicut natura divina est ipsa met rectitudo, sanctitas, & puritas per essentiam; ita participatio divinæ naturæ est participatio divinæ rectitudinis, puritatis, & sanctitatis: Ergo sicut natura divina, ratione suæ infinitæ sanctitatis & puritatis, habet omnimodam impossibilitatem cum peccato; ita & gratia, ob participationem eiusdem puritatis & sanctita-



tis, eandem participativè habebit cum peccato repugnantiā: quod enim alicui formæ convenit per essentiam, participationi ipsius competit per participationem; sicut lunæ competit illuminare, & expellere tenebras, quia lumen ejus est participatio lucis Solis.

116. Confirmatur: Fides, prophetia, & lumen gloriæ stare nequeunt cum errore, mendacio, & falsitate, quia participant divinam cognitionem, quæ cum illis defectibus est impossibilis: item charitas non potest simul esse cum aversione & odio Dei, quia est participatio divini amoris, qui aversionem seu odium Dei formaliter excludit, & cum eo stare nequit: Ergo similiter cum gratia habitualis divinam sanctitatem participet (unde & sanctificans dicitur) sicut natura divina, ratione suæ infinitæ sanctitatis, omnimodam habet cum peccato, sive actuali, sive habituali, impossibilitatem; ita & gratia, ratione sanctitatis participatæ quam in se continet, eandem habebit repugnantiā.

117. Probatur secundò conclusio: Cùm gratia habitualis habeat ex natura rei vim expellendi peccatum, ut suprà ostensum est, si Deus de absoluta potentia impediret ne ipsum de facto expelleret, illud Deo ut conservatori speciali tribueretur: Sed hoc repugnat: Ergo & illud. Minor est certa: sicut enim Deus, ratione suæ infinitæ sanctitatis, non potest causare peccatum in anima, ita nec illud in ea conservare; præsertim cùm conservatio sit continuata productio, & talis naturæ, quod produceret rem quam conservat, si eam non inveniret productam, ut communiter docent Philosophi. Major verò suadetur: Illud quod est à Deo ut operante præternaturaliter, seu contra exigentiam, & connaturalem inclinationem causarum secundarum, ipsi ut auctori speciali tribuitur; hac enim ratione omnia miracula in Deum ut auctorem & provisorum specialem reducuntur: Ergo sicut si Deus per absolutam potentiam impediret, ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conservatio frigoris, ipsi ut auctori & causæ speciali tribueretur; ita cùm gratia habitualis non minorem habeat vim ex natura sua expellendi peccatum, quam calor ad expellendum frigus, imò multò majorem, ut infra patebit; si Deus de absoluta potentia impediret ne ipsum de facto expelleret, ejus conservatio, seu non expulsio, in Deum ut auctorem, seu conservatorem specialem reduceretur.

118. Probatur tertio: Quæ privativè opponuntur, nō possunt simul esse in eodem subiecto, etiam de absoluta Dei potentia: Sed respectu naturæ elevatæ ad ordinem & finem supernaturalem, gratia habitualis & peccatum opponuntur privativè: Ergo de absoluta Dei potentia simul esse nequeunt. Major patet: aliās enim forma & carentia ejus possent simul stare in eodem subiecto, subindeque idem simul esse & non esse posset; quod manifestam contradictionem continet. Minor probatur: Peccatum habituale consistit in quadam macula, relicta in anima ex peccato actuali, & in ea veluti habitualiter perseverante, donec præcedens peccatum retractetur: Sed talis macula, in statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, consistit in privatione gratiæ habitualis, cum respectu ad actum peccati præcedentem, à quo causatur, ut docet D. Thomas suprà quæst. 86. art. 1. ad 3. & nos fusè ostendimus in Tractatu de peccatis, subinde-

Tom. IV.

A que privativè ipsi opponitur: Ergo in statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, gratia & peccatum habituale opponuntur privativè. Idem cum proportionem dicendum de peccato actuali: illud enim opponitur etiam privativè gratiæ, quamvis non ita directè, sicut habituale; quia istud opponitur immediatè per se ipsum, illud verò ratione effectus quem essentialiter connotat. Unde propterea peccatum habituale expellit gratiam, nedum moraliter & demeritorie, sed etiam physice, non activè, sed formaliter, per impossibilitatem, & eo modo quo mors expellit vitam, & tenebræ lucem: at verò peccatum actuale expellit eam activè moraliter, & physice; quia expellere physice aliquam formam, non est aliud quàm causare physice aliquid cum ea ex naturā rei impossibile; peccatum autem actuale causat peccatum habituale, quod ex natura rei cum gratia impossibile est.

B Confirmatur: Peccatū actuale est obstaculum infusioni & conservationi gratiæ: Ergo necessariò infert privationem gratiæ. Consequentia patet: idè enim corpus opacum Soli oppositum, facit umbram, & infert privationem lucis, quia est obstaculum ejus irradiationi. Antecedens probatur: Peccatum mortale actuale contrariatur amicitia Dei; quia homo, illud eligendo, præfert privatum commodum, vel voluntatem propriam, amicitia & dilectioni Dei: Ergo est obstaculum infusioni & conservationi gratiæ, quæ est effectus dilectionis Dei specialis erga hominem.

C Probatur quartò ratione quam habet D. Thomas 2. 2. quæst. 24. art. 12. in argum. *sed contra*. Per peccatum mortale homo fit dignus poenā æternā, juxta illud ad Roman. 6. *stipendia peccati mors*; è contra verò per gratiam & charitatem meretur vitam æternam; dicitur enim Joan. *Si quis diligit me, diligitur à Patre meo, & ego diligam eum. & manifestabo ei meipsum*, in qua manifestatione consistit vita æterna, juxta illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum*: Sed nullus potest esse dignus simul vitā & morte æternā: Ergo est impossibile quòd aliquis habeat gratiam habitualem, & habitum charitatis, simul cum peccato mortali actuali.

D Quintò suaderi potest conclusio: Implicat contradictionem quòd aliquis simul habeat plures ultimos fines totales, inter se non subordinatos; aliās quilibet esset ultimus & non ultimus, ut in Tractatu de ultimo fine variis rationibus demonstravimus: Sed ille qui gratiā & charitate præditus est, habet Deum pro ultimo fine totali; ille verò qui peccat mortaliter, ultimum finem in creatura, seu in bono proprio & privato adæquatè constituit, ut contra Adrianum in Tractatu de peccatis ostensum est: Ergo implicat contradictionem, quòd aliquis in gratia & peccato simul existat.

E Sextò probatur conclusio: Gratia habitualis, cùm sit principium radicale operum supernaturalium, est vita spiritualis, seu supernaturalis animæ, sicut anima est vita corporis; peccatum verò è contra est mors spiritualis ejus; unde Gregorius Nazianzenus orat. 19. ad finem ait: *Vna mors peccatum est, est enim anima interitus*; & Augustinus serm. 5. de verbis Domini: *Sicut anima* (inquit) *est vita corporis, ita anima vita est Deus* (unitus ipsi per gratiam & charitatem) *sicut expirat corpus, cum animam emittit, ita expirat anima cum*

T iij

Deum amittit; Deus amissus, mors anima; anima emissa, mors corporis. Ergo sicut vita & mors corporea non possunt simul esse in eodem subiecto, etiam de absoluta Dei potentia, ita nec gratia & peccatum, sive actuale, sive habituale, simul stare in eadem anima.

123. Confirmatur: Gratia in Scriptura vocatur lumen; peccatum verò dicitur tenebra, ut patet ex illo 1. Petri 2. *De tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum*, id est de peccatis ad gratiam: Ergo sicut tanta est inter lucem & tenebras pugna, ut ne divinitus quidem in eodem subiecto, & eodem tempore, simul esse possint, ut constat; ita tanta est inter peccatum mortale & gratiam repugnantia & oppositio, ut etiam per absolutam Dei potentiam, simul stare nequeant in eadem anima. *Qua enim (inquit Apostolus) participatio iustitiae cum iniquitate, aut qua societas lucis ad tenebras?*

124. Denique probari potest conclusio hac ratione fundamentali. Effectus formales gratiae sanctificantis, & peccati mortalis, sunt impossibiles, etiam per divinam potentiam: Ergo & ipsae eorum formae, nempe gratia habitualis & peccatum. Consequentia patet: cum enim effectus formales nihil aliud sint quam ipsae formae communicatae subiecto, & significatae in concreto, quā ratione inter se pugnant effectus formales, eadem quoque inter se pugnant formae à quibus proveniunt. Antecedens verò probatur: Effectus formales gratiae sanctificantis sunt, reddere hominem divinae naturae consortem, ac subinde illum filium Dei adoptivum constituere, & acceptum ad divinam amicitiam, illique jus tribuere ad aeternam beatitudinem; contra effectus formales peccati mortalis, tam actualis, quam habitualis, sunt destruere in homine participationem divinae naturae, reddere illum inimicum Deo, & privare illum divina filiatione, & per consequens iure ad aeternam beatitudinem: Sed ejusmodi effectus nequeunt ullā potentia eidem subiecto convenire simul, ut constat: Ergo nec effectus gratiae sanctificantis, & effectus peccati mortalis, sive actualis, sive habitualis.

125. Nec valet, si dicas cum Suarez, effectus illos gratiae habitualis non esse primarios, sed secundarios, ac proinde ab illa per absolutam Dei potentiam separari posse; sicut risibilitas separabilis est à rationalitate, extensio localis à quantitate, & gaudium beatificum à clara Dei visione. Non valet, inquam: Tum quia aliqui ex illis effectibus sunt primarij, ut reddere hominem consortem divinae naturae, & filium Dei adoptivum, subindeque tribuere ipsi jus ad regni coelestis hereditatem: Tum etiam quia licet aliqui secundarij sint, omnes tamen in natura gratiae sanctificantis sunt intimè radicati, sicut proprietates radicanur in essentia à qua dimanant: unde sicut habenti rationalitatem, potest quidem, de absoluta potentia, deesse risibilitas actualis, non tamen inesse risibilitas; ita homini habenti gratiam habitualement, possunt fortè, de potentia extraordinaria, deesse aliqui ex effectibus recensitis, repugnat tamen quòd in eo sint effectus peccati, privativè, vel contrariè illis oppositi.

Addo quod, cum actus communicativus gratiae sanctificantis sit perfecta Dei dilectio, secunda, & efficax, non supponens, sed faciens obiectum sibi congruum, ut articulo praecedenti declaravimus, impossibile est quòd in homine, quem Deus

A hac speciali dilectione prosequitur, remaneat aliquid, quod reddat illum Deo inimicum, & invisum, atque obiectum odij & aversionis ipsius.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBJICIES PRIMÒ: Peccatum mortale actuale non expellit gratiam physicè, sed tantum moraliter & demeritoriè, quia scilicet facit ut peccator mereatur à Deo puniri amissione gratiae, ipsaque privari ac spoliari in poenam illius: Ergo de absoluta Dei potentia fieri potest, quod adveniente peccato mortali, homo retineat gratiam; subindeque quod peccatum actuale & gratia simul in eodem subiecto existant. Consequentia videtur legitima: quia quantumcumque quis peccando mereatur aliquam poenam, non tenetur Deus illam infligere, sed potest, de potentia saltem extraordinaria, eam remittere seu condonare: Ergo si peccatum mortale actuale solum moraliter & demeritoriè expellat gratiam, quatenus meretur ejus privationem, poterit, saltem de absoluta potentia, simul cum ea stare in eodem subiecto.

Respondeo negando Antecedens: Peccatum enim actuale mortale effectivè simul & demeritoriè, subindeque physicè & moraliter gratiam sanctificantem expellit ab anima. In eo siquidem tria considerari possunt, nimirum ratio offensae, seu injuriae Deo illatae; & sub hac ratione demeritoriè tantum & moraliter gratiam expellit: aversio à Deo, & conversio ad creaturam; & hac gratiam physicè expellunt, non quidem proximè & immediate, sed mediante conversione habituali ad creaturam ut ultimum finem, quam peccatum actuale relinquit; hac enim expellit charitatem, & consequenter gratiam in qua radicitur: denique potest considerari in peccato actuali id quod causat & relinquit in anima, scilicet macula; & hac proximè & immediate expellit gratiam, sicut privatio formam: nec est inconveniens quòd unum & idem, sub diversa ratione, physicè & moraliter, effectivè ac demeritoriè aliquam formam expellat.

Dices primò: Solus Deus causat gratiam effectivè: Ergo ille solus potest eam effectivè expellere.

Sed negatur Consequentia: Nam sicut anima rationalis efficitur à solo Deo, & tamen non solus Deus eam expellit effectivè à corpore, sed etiam omne illud quod causat dispositiones impossibiles cum unione ejus cum corpore; ita pariter, licet solus Deus effectivè gratiam causet per modum principalis agentis, homo tamen peccando, & ponendo dispositiones cum ea impossibiles, effectivè concurrat ad ejus expulsionem & corruptionem.

E Dices secundò: Esto peccatum actuale efficienter destruat gratiam, Deus tamen potest ejus causalitatem impedire: Ergo potest efficere quòd peccatum actuale gratiam non expellat, subindeque ut simul cum ea in eodem subiecto existat.

Respondeo negando Antecedens: Deus enim illam solam causalitatem impedire potest, quae ab ipso dependet & procedit; causalitas verò, per quam peccatum actuale dicitur causa peccati habitualis, nec à Deo dependet, nec procedit; quia Deus neque peccati actualis, nec habitualis, subindeque nec eorum causalitatis, potest esse causa.

130. Obijcies secundò: Si gratia habitualis non posset simul esse cum peccato actuali, per potentiam Dei absolutam, haberet cum eo oppositionem aliquam, ratione cuius hoc repugnaret: Sed non potest explicari quæ sit ista oppositio: Ergo non repugnat ea simul in eodem subiecto existere. Major constat, Minor probatur. Vel hæc oppositio esset privativa, vel contraria? Neutrum dici potest. Ergo &c. Major est evidens: cum enim neutrum sit in genere relationis, neque negatio, manifestum est quod nec relativè, nec contradictoriè possunt opponi, subindeque quod si opponantur, non nisi privativè vel contrariè oppositione gaudere possunt. Minor verò quoad utramque partem suadetur. Et in primis quod peccatum actuale gratiæ habituali privativè non opponatur, videtur certum: quia peccatum actuale non consistit in privativo, sed in actu inordinato, vel omissione actûs debiti, & quamvis in privativo consisteret, non haberetur intentum, quia non consisteret in privatione gratiæ habitualis, sed in carentia rectitudinis debitæ inesse actui.

Deinde quod non opponatur ipsi contrariè, probatur multipliciter. Primò, cum ex Philosophorum doctrina, contraria ea sint quæ ab eodem subiecto mutuo se expellunt, debent habere idem subiectum: Sed peccatum actuale non est in eodem subiecto, in quo gratia sanctificans existit, quia peccatum est in potentia, gratia verò sanctificans in substantia animæ: Ergo peccatum actuale non opponitur ipsi contrariè.

Secundò, Peccatū mortale & veniale interdum sunt ejusdem speciei, tam in essentia, quam in esse malitiæ moralis, ut constat in peccato mortali & veniali furti: At peccatum veniale non contrariatur gratiæ: Ergo nec peccatum mortale ipsi contrariè opponitur.

Tertiò, Peccatum omissionis dicitur peccatum actuale, & tamen cum sit privatio, non contrariatur gratiæ habituali: Ergo idem quod prius.

Quartò, Si peccatum actuale opponatur contrariè gratiæ habituali, vel hoc habet ratione materialis quod importat, vel ratione formalis in quo consistit: Neutrum dici potest: Ergo &c. Probat Minor: & quidem quod non opponatur gratiæ ratione materialis, satis constat, cum illud sit bonum, & effectus Dei, subindeque gratiæ minimè adversum. Quod verò neque ratione formalis, probatur. Vel enim illud formale consistit in privatione actualis bonitatis, seu rectitudinis debitæ, vel in relatione dissonantiæ à lege: neutrum autem istorum gratiæ physicè contrarium est: non quidem privatio bonitatis, ut constat: sed nec etiam relatio dissonantiæ à lege; quia cum sit formalitas moralis, non est aliquid physicum (aliàs genus moris non distingueretur à genere physico) subindeque nequit habere physicam repugnantiam cum ente physico, quale est gratia habitualis: Ergo &c.

Denique, Actus non contrariatur habitui opposito, sed potest cum ipso simul existere, in eodem subiecto, ut patet in actu intemperantiæ, qui potest simul esse cum virtute temperantiæ, vel econtra unus actus temperantiæ cum vitio intemperantiæ, quia habitus acquisiti non tolluntur per unum actum contrarium: Ergo peccatum actuale non opponitur contrariè gratiæ habituali, sed potest simul cum illa in eodem subiecto existere.

131. A Respondeo ad objectionem, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cuius probationem, nego etiam Minorem quoad utramque partem, & dico peccatum actuale privativè & contrariè gratiæ habituali opponi, non quidem immediatè, sed mediatè: nam peccatum actuale causat habituale, quod cum in privatione gratiæ habitualis consistat, ipsi per se & immediatè privativè opponitur, subindeque peccatum actuale, à quo causatur, mediatè saltem & per accidens illi quoque opponitur eodem genere oppositionis. Item cum peccatum actuale sit dispositio, ad quam sequitur corruptio seu expulsio gratiæ ab anima, & inter formam & contrariam dispositionem repariatur oppositio contraria mediata, illud etiam contrariè opponitur gratiæ habituali, saltem mediatè. Unde

B Ad primam probationem in contrarium, distinguo Majorem: Contraria physicè debent habere idem subiectum, vel proximum & immediatum, vel remotum, mediatum, & totale, concedo Majorem: debent habere semper idem subiectum proximum & immediatum, ita ut nunquam sufficiat remotum, mediatum, & totale, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Peccatum actuale non est in eodem subiecto, proximo & immediato, in quo est gratia habitualis, concedo Minorem: non est in eodem subiecto, mediato & totali, nego Minorem, & Consequentiam.

C Explicatur: Licet subiectum immediatum peccati actualis sit sola voluntas, mediatum tamen est ipsa anima, seu persona peccans, quia ita voluntatem afficit, ut etiam toti personæ aliquos effectus tribuat, v. g. esse Dei inimicum, & ab eo aversum, & dignum pœnâ æternâ. Similiter licet ipsa gratia habitualis sit in essentia animæ, tanquam in subiecto proximo & immediato, constituit tamen totum hominem conversum ad Deum, saltem radicaliter, & dignum vitâ æternâ; & hoc sufficit ut opponantur contrariè, seseque invicem ab eodem subiecto excludant.

D Ad secundam dicendum est, in peccatis mortali & veniali duas species esse distinguendas; unam essentialē actibus in quibus peccata illa consistunt, quæ scilicet sumitur ex eorum obiecto, & sine proximo, qui dicitur finis operis: alteram accidentalem, quæ sumitur ex fine operantis: licet autem peccatum veniale & mortale habere eandem speciem essentialē contingat, quando sunt in eadem materia, semper tamen habent diversam speciem accidentalem; quia finis ultimus operantis in commissione peccati mortalis est creatura, non verò in commissione venialis.

E Ad tertiam respondeo peccatum omissionis ex actu & privatione compleri: non potest enim esse peccatum, nisi sit voluntarium, nec esse voluntarium, nisi ratione actûs: unde consistit in omissionē sive privatione voluntaria, ac proinde contrariatur gratiæ habituali.

Ad quartam dicatur peccatum actuale opponi contrariè gratiæ habituali, non præcisè ratione materialis, neque præcisè ratione sui formalis, sed ratione materialis, ut substrati rationi formalis.

Ad ultimâ responderetur, actum non contrariari habitui opposito, nec ipsum destruere vel expellere, quando talis habitus est acquisitus; secus verò si sit infusus, qualis est gratia sanctificans: nam habitus acquisiti à virtute sui subiecti pendet.

in fieri & conservari: gratia verò & alij habitus infusi, quoad sui productionem & conservationem, pendent ex actione Dei illos infundentis & conservantis; sicut lux in suo fieri & conservari pendet ex illuminatione Solis: unde quemadmodum lumen statim cessaret in aëre, si aliquod obstaculum poneretur illuminationi Solis, ita posito uno solùm peccato mortali in anima, statim deficit habitus gratiæ & charitatis, quia per quodlibet peccatum mortale ponitur obstaculum ejus infusioni & conservationi.

Addo quod si argumentum valeret, probaret non solum de potentia absoluta, sed etiam de ordinaria, gratiam esse posse cum uno aut altero peccato mortali: quandoquidem absque miraculo habitus acquisitus cum actu contrario esse potest.

132. Dices: Etsi detur peccatum actuale & gratiam habitualem opponi contrariè, tamen cum Deus possit duas formas contrarias simul in eodem subiecto conservare, ut calorem & frigus, poterit etiam conservare gratiam in anima, non obstantem præsentia peccati actualis; subindeque efficere ut gratia & peccatum actuale simul in eodem subiecto existant.

Respondeo primò, quod hæc instantia valeret, si gratia & peccatum actuale solùm contrariè inter se opponerentur: at verò illa, ut suprà diximus, gaudent non solum oppositione contrarià, sed etiam privativà, mediata saltem; cum peccatum actuale causet habituale, quod per se & immediate gratiæ habituali privativè opponitur.

Respondeo secundò, quod licet possit Deus duas formas contrarias simul in eodem subiecto conservare, quando potest utriusque causalitates effectivas impedire, non tamen quando hoc est ei impossibile: impossibile autem est quod impediatur ne peccatum actuale producat habituale, & consequenter gratiam destruat: quia illam solam causalitatem impedire potest, quæ ab ipso dependet & procedit, qualis tamen non est ea, per quam peccatum actuale dicitur causa peccati habitualis, quia Deus neque peccati actualis, neque habitualis, subindeque nec eorum causalitatis, causa esse potest, ut suprà annotavimus.

133. Objicies tertio: Existente actuali peccato, ut habitus gratiæ expellatur, necessarium est, ut Deus suspendat concursum quo illum conservabat: Sed peccatum actuale non infert Deo necessitatem physicam suspendendi talem concursum, neque apparet unde talis necessitas absoluta provenire possit: Ergo existente peccato actuali, de potentia Dei absoluta, potest habitus gratiæ ab anima non expelli, sed in ea conservari. Major patet, Minor probatur. Licet habitus gratiæ fortasse naturà suà postulet, ut non conservetur in subiecto pravè affecto, Deus tamen potest non agere secundum exigentiam naturalem formæ creatæ, & supernaturaliter conservare ea quæ naturaliter pugnant inter se: Ergo peccatum actuale non infert Deo necessitatem physicam suspendendi concursum conservativum gratiæ habitualis.

134. Respondeo distinguendo Majorem: Ut habitus gratiæ expellatur, necessarium est quod Deus suspendat concursum quo illum conservabat, annihilando talem habitum, nego Majorem: ut suspendat concursum medià aliquà formà impossibilem cum illo, scilicet peccato quod Deus esse permittit, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Peccatum actuale non infert Deo necessitatem physicam suspendendi concursum con-

A servativum gratiæ, absolute, concedo Minorem: ex suppositione quod permittat peccatum, nego Minorem. Ad probationem in contrarium dicatur, quod exigentia ex parte peccati ut gratia non conservetur, est oppositio privativa, quæ necessariò tollit formam oppositam: licet enim peccatum actuale non opponatur gratiæ oppositione privativà immediatà, bene tamen oppositione privativà mediata, ut antea declaravimus.

Objicies quartò: Quod peccatum simul cum gratia vel charitate existat, non repugnat ex parte justitiæ Dei, vel ex parte sapientiæ ejus: Ergo id videtur possibile. Consequentia videtur legitima: Antecedens quoad primam partem probatur. B Deus non esset injustus, si conservaret gratiam cum peccato mortali; cum non obligetur ex rigore justitiæ omnem penam peccato debitam exigere, quia supremus dominus & gubernator potest vel dispensare, vel misericordià uti: Ergo id non repugnat ex parte divinæ justitiæ. Suadetur etiam quoad secundam: Conservare gratiam cum peccato mortali, non est intrinsecè malum, ut mentiri; neque extrinsecè ex parte finis, quia Deus potest infinitas rationes & fines suorum operum habere, quamvis homo non valeat eos percipere; magisque stupendum & mirabile est, Deum mori pro peccatoribus, quam conservare peccatum cum gratia, & tamen illius plures rationes & fines inveniuntur: Ergo &c.

C Confirmatur: Deus nunc de facto conservat habitum fidei & spei in peccatore fideli, & non in hæretico, propter specialem repugnantiam peccati hæresis cum fide, & tamen utrumque poterat Deus immutare, & conservare habitum fidei in hæretico, ipsumque, propter quodlibet peccatum mortale ab homine fideli auferre: Ergo licet sit specialis repugnantia inter peccatum mortale & habitum charitatis, potest Deus, de absoluta potentia, habitum charitatis, vel gratiæ sanctificantis, conservare cum peccato.

Ad argumentum in primis dico, quod licet daretur divinæ justitiæ vel sapientiæ non repugnare, quod conservet gratiam cum peccato mortali, nihilominus stare veritas nostræ sententiæ; quia ad illam sufficit, quod talis conjunctio alicui Dei attributo repugnet: illa autem, cum multiplicem, ut ostendimus, contradictionem involvat, repugnat divinæ omnipotentia; & cum ex ea sequatur, quod Deus esset specialis author vel conservator peccati, ut in secunda probatione nostræ conclusionis declaravimus, non potest stare cum divina sanctitate.

Secundò respondeo negando Antecedens: repugnat enim sapientiæ, & justitiæ Dei, quod simul judicet hominem dignum morte æternâ, & dignum vitâ æternâ; & simul diligat hominem amore supernaturali simpliciter, & odio ipsum prosequatur; & quod acceptet ad vitam æternam, quem judicat dignum penâ æternâ: hæc autem inconvenientia sequerentur, si peccatum simul cum gratia habituali existeret, ut ex suprà dictis constat.

E Ad confirmationem nego Antecedens quoad secundam partem: nam eodem modo implicat hominem simul habere fidem & hæresim, vel errorem, quo repugnat gratiam & peccatum esse simul, propter similem oppositionem privativam vel contrariam, quæ inter fidem & hæresim, vel errorem reperitur.

Objicies ultimò: Infusio gratiæ non sufficit ad remissionem peccati, sed ad hunc effectum præterea

terea requiritur specialis ac novus favor Dei, con-
donantis injuriam sibi per peccatum illatam: Ergo
cum possit Deus suum illum favorem specialem
continere, utpote à libera sua voluntate depen-
dentem, & gratiam solis suis nativis viribus reli-
ctam infundere, potest etiam efficere, quod gratia
peccatum habituale ab anima non expellat, sed
simul cum ea existat. Consequentia patet, Ante-
cedens verò probatur. Quod est bonitatis finitæ,
nequit vi suâ expellere malitiam infinitam: Sed
bonitas gratiæ est finita, & malitia peccati mor-
talis infinita saltem secundum quid: Ergo gratia
nequit ex vi propria, & ex sua efficacia, & valore
intrinseco, destruere peccatum habituale, seu illud
ab anima expellere, sed ad hoc, præter infusionem
gratiæ, requiritur specialis ac novus favor Dei
condonantis injuriam sibi per peccatum illatam.

141. Confirmatur: Potest Deus de potentia absoluta
hominem in gratia existentem non acceptare ad
vitam æternam, & contra existentem in peccato
mortali, ad æternam gloriam acceptare: Ergo &
efficere quod idem homo sit simul in gratia, & in
peccato mortali.

142. Respondeo negando Antecedens: Cum enim
gratia habitualis, & peccatum habituale, oppo-
nantur privativè, necessariò in ipsa gratiæ & cha-
ritatis infusione includitur voluntas divina remi-
tendi peccatum, ac proinde non est necessariò
alius favor, vel alia condonatio ad remissionem
peccati, præter infusionem gratiæ; maxime quia
gratia ex se præcisè sufficientem habet efficacita-
tem ad constituendum hominem filium Dei adop-
tivum, atque adeò ad tribuendum illi jus ad glo-
riam tanquam hæreditatem, quod stare non po-
test cum peccato mortali non remisso. Gratia
item, cum sit participatio divinæ naturæ & sancti-
tatis, ex se præcisè sanctificat, ac proinde removel
peccatum; sanctitas enim est puritas & mundities
à peccato. Ad probationem autem in contrarium,
distinguo Majorem: Quod est bonitatis finitæ, ne-
quit expellere malitiam infinitam, per modum sa-
tisfactionis, concedo Majorem. Per modum for-
mæ incompossibilis cum ipso peccato, qualis est
gratia habitualis, nego Majorem.

143. Addunt aliqui, quod sicut peccatum, ut est
offensa Dei, habet malitiam secundum quid infi-
nitam, quatenus offendit personam infinitæ dig-
nitatis; ita gratia habitualis gaudet bonitate &
perfectione infinita secundum quid, quia est par-
ticipatio formalis naturæ divinæ, etiam formaliter
& reduplicativè ut infinita est, & actus pu-
rus, habetque totam essendi plenitudinem, sub-
bindeque ex infinita malitia peccati non rectè
inferri, ad remissionem seu expulsionem peccati
habitualis, præter infusionem gratiæ, requiri fa-
vorem extrinsecum Dei condonantis injuriam si-
bi illatam; cum malitia secundum quid infinita,
quæ in peccato reperitur, destrui possit per boni-
tatem & perfectionem infinitam secundum
quid, quæ convenit gratiæ sanctificant. Sed de
hoc in Tractatu de Incarnatione dicemus.

144. Ad confirmationem, concessâ primâ parte An-
tecedentis, negatur Consequentia: ut enim idem
homo esset simul in gratia & peccato mortali,
oporteret quod esset simul intrinsecè dignus glo-
riâ, ratione gratiæ, & intrinsecè illâ indignus, ra-
tione peccati: licet autem possit Deus, utendo suâ
potentiâ absolutâ, hominem in gratia existentem,
extrinsecè, & non attendendo ad jus quod habet
ad gloriam, eum non acceptare ad illam, non ta-

Tom. IV.

A men efficere, quandiu remanet in statu gratiæ,
quod sit intrinsecè gloriâ indignus.

Quantum verò ad secundam partem Antece-
dentis, dico quod licet existentem in peccato mor-
tali possit Deus acceptare ad gloriam, pro tempo-
re futuro, quando erit in gratia (hoc enim modo
peccatorem prædestinatum acceptat ad gloriam)
non tamen pro tempore præsentis, in quo suppo-
nitur habere peccatum mortale, & carere gratiâ
habituali: cum enim visio beatifica sit actus per-
fectè vitalis, vitalitate supernaturali, supponit ne-
cessariò in homine principium radicale vitæ su-
pernaturalis, quod est gratia, & sine illa nequit eli-
ci; sicut nec intellectio sine principio radicali vitæ
intellectualis, quod est anima rationalis.

ARTICVLVS VI.

An & quæ fides requiratur ad justificationem
adulti, & utrum illa sola ad eam
sufficiat?

O Stendimus in Tractatu de gratia ad gratiam
justificantem aliquas requiri dispositiones:
unde solum hic restat examinandum, quænam ille
sint, seu qui actus ad justificationem adulti, tam
ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis sint
necessarii: Hic solum agemus de actu fidei, qui
se tenet ex parte intellectus, & articulo sequen-
ti alios actus ex parte voluntatis requisitos ex-
ponemus.

Duo verò circa necessitatem fidei sunt hæreti-
corum errores, omnino oppositi. Primus est Ma-
nichæorum, qui teste Augustino, libro de utilitate
credendi, omnem necessitatem fidei absteru-
erunt, existimantes nihil omnino esse credendum,
sed duntaxat assentiendum his quæ ratione natu-
rali evidenter persuaderi possunt. In quem erro-
rem incidit Petrus Abailardus, teste D. Bernar-
do Epist. 190. Secundus contra solum motum fi-
dei sufficere ad justificationem adulti existimat.
Hæc fuit hæresis exorta temporibus Apostolo-
rum, ut refert Augustinus lib. de fide & operibus
cap. 14. contra quam suas Epistolas canonicas Pe-
trus & Jacobus scripserunt, eamque nostris tem-
poribus Lutherus, & Calvinus, eorumque seque-
ces suscitaverunt. Sed in eo differt Lutherus à Cal-
vino, quod Lutherus vult fidem illam, quæ iusti-
ficamur, non esse aliud quam firmam fiduciam, quæ
peccator confidit ob merita Christi sibi peccata
non imputari, unde eam ponit in voluntate: Cal-
vinus verò talem fidem collocat in intellectu, &
dicit esse actum quo certò credimus, ob Christi
merita, omnia peccata nobis esse remissa, & quo
veluti manu apprehendimus & trahimus ad nos
ipsam justitiam Christi, & nostram, saltem impu-
tativè, facimus.

§. I.

Duplici conclusione veritas Catholica stabilitur.

Dico primò, fidem requiri ad justificationem
adulti.

Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim ad
Hebræos 10. *Sine fide impossibile est placere Deo;*
& Marci ultimo: *Qui crediderit, salvus erit, qui
verò non crediderit, condemnabitur.* Sed illud, si-
ne quo impossibile est placere Deo, & sine quo
homo condemnatur, est necessarium ad iustifica-
tionem: Ergo ad illam fides requiritur.

V

146. Probatur secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 6. ubi inter dispositiones ad justificationem requisitas primò numeratur actus fidei, his verbis: *Disponuntur (adulti) ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse qua divinities revelata & promissa sunt.* Et cap. 8. ait: *Fides est humana salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis, juxta illud Augustini serm. 22. Domus Dei fide fundatur, spe erigitur, charitate perficitur.*
147. Probatur tertio conclusio ratione D. Thomæ hic art. 4. Ad justificationem adulti requiritur motus aliquis liberi arbitrij, quo mens hominis avertatur à peccato, & convertatur ad Deum: Sed primus accessus ad Deum fit per cognitionem fidei, juxta illud ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere:* Ergo ad justificationem adulti requiritur actus fidei.
148. Confirmatur: Cùm voluntas sit potentia cæca, & indigeat luce & directione intellectûs, impossibile est eam converti in Deum ut finem supernaturalem, sine precedenti actu intellectûs, quo Deum ut finem supernaturalem cognoscat: Sed hic actus est actus fidei, ut patet: Ergo fides ad justificationem adulti requiritur.
149. Dico secundò: Fides quæ ad justificationem requiritur, non est fiducia quâ credimus, seu confidimus peccata nostra nobis esse remissa.
- Conclusio est certa de fide, definita in Tridentino sess. 6. can. 12. his verbis: *Si quis dixerit fidem justificantem nihil esse quàm fiduciam divinæ misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse quâ justificamur, anathema sit.*
- Eadem veritas colligitur ex Scriptura: Cùm enim Apostolus ad Hebræos 11. dixisset: *Iustus ex fide vivit, quod si subtraxerit se, non placebit anima mee,* statim in eodem capite definit fidem (sine dubio illam ex qua dixerat iustum vivere) & dicit eam esse *sperandarum substantiam rerum, argumentum non apparentium:* Sed hæc non possunt verificari de fiducia, quâ credimus seu confidimus peccata nostra nobis esse remissa, sed solum de fide, quæ est prima virtus theologica: Ergo &c.
- Probatur Minor: Tum quia primum fundamentum & basis spei nostræ, & totius vitæ spiritualis, est firma adhesio intellectûs ad mysteria revelata; hæc enim sublatâ, nulla manet certa ratio sperandi in voluntate: Tum etiam quia argumentum, hoc est manifestatio, & quasi convictio eorum quæ in evidentiâ sunt, est actus intellectûs, & non voluntatis. Addo quod fiducia est potius effectus ostensionis, quàm ipsa ostensio: hoc enim ipso quod certò nobis aliquid ostenditur, de eo fiduciam concipimus; unde ad Ephes. 3. dicitur: *In quo (scilicet Christo) habemus fiduciam per fidem:* ubi Hieronymus ait fiducia & accessus ad Deum primum principium & originem esse credere in Christum.
150. Dico tertio: Fidei justificantis objectum non est solum Dei misericordia, vel promissio remissionis peccatorum, sed omnia mysteria nobis à Deo revelata.
- Probatur ex Scriptura sacra, in qua ponitur aliud fidei justificantis objectum, quàm divina misericordia, vel promissio remissionis peccatorum. Nam ad Roman. 10. sic habetur: *Hoc est verbum fidei quod predicamus, quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & credideris in corde tuo quod Deus suscitavit illum, salvus eris.* Ubi

A Christus, & ejus resurrectio, ponuntur inter objecta fidei justificantis. Et Marci ultimo Christus dixit Apostolis: *Prædicare Evangelium omni creatura &c. Qui crediderit, salvus erit.* Et 1. ad Corinth. 15. Apostolus ait: *Neum vobis facio fratres Evangelium quod predicavi vobis, quod accepistis, & per quod salvamini.* Item in Symbolo Athanasij, recensitis omnibus mysterijs fidei, sic concluditur: *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter, firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* Denique Tridentinum loco suprà citato explicans modum preparationis ad gratiam, sic ait: *Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse qua divinities revelata & promissa sunt.* Ergo fidei justificantis objectum, non est solum Dei misericordia, vel promissio remissionis peccatorum, sed omnia mysteria nobis à Deo revelata.

Advertendum tamen est, ad justificationem non esse necessarium quod omnia mysteria & objecta fidei eodem modo credantur. Nam quadam solum credenda sunt necessitate præcepti; quia scilicet quamvis absque eorum fide justificari possit homo, postquam tamen à Deo revelata sunt, præceptum est ea discere & credere, ut descensum Christi ad inferos, perpetuam Dei Genitricis virginis, &c. Alia necessariò credenda non sunt, sed sufficiunt eis non dissentire, ut historia Davidis, vel Tobiae. Alia demum sunt credenda necessariò necessitate medijs, quia eorum fides medium est necessarium ad justificationem: & hæc à D. Thoma 2. 2. quæst. 1. art. 8. reducuntur ad duo capita, nempe ad finem quo beati sumus, qui est Deus prout in se est, qui appellatur finis supernaturalis; & ad media per quæ finem illum consequimur, quæ sunt gratia justificans, & causa ejus. In primo continetur Trinitatis mysterium, cujus visione beaur: in secundo mysterium Incarnationis, quæ est causa nostræ justificationis, & fons ac origo gratiæ justificantis, & omnium donorum supernaturalium. De quo plura dicemus in Tractatu de fide.

D Dico ultimò, solam fidem non sufficere ad justificationem, sed præter ipsam requiri pios aliquos motus in voluntate.

Hæc etiam conclusio est de fide, & definita in Tridentino sess. 6. can. 9. his verbis: *Si quis dixerit solâ fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, & nulla ex parte necesse esse, eum sue voluntatis motu preparari atque disponi; anathema sit.* Et cap. 6. præter fidem alios enumerat actus ad voluntatem pertinentes, quos ad justificationem disponere asserit, nimirum timorem, spem, dilectionem, & poenitentiam; de quibus articulo sequenti dicemus. Item D. Jacobus in sua Epistola apertè declarat solam fidem ad justificationem & salutem non sufficere, ait enim cap. 2. *Quid prodest fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid fides poterit salvare eum? Et subdit: Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, & non ex fide tantum.* Et tandem concludit: *Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est.* Quæ testimonia adeò expressa & perspicua sunt, ut hæretici coacti sint negare Epistolam illam esse canonicam: cujus oppositum definit Tridentinum sess. 4. decreto de canonicis Scripturis.

153. Accedunt etiam SS. Patrum testimonia, præsertim Augustini & Bernardi: ille enim scribit. 237. hæc scribit: *Attende ad ipsum fidei nomen: fides enim appellata est, quia sit quod dicitur: duæ syllabæ sonant, cum dicitur fides, prima syllaba à facto, secunda est à dicto. Interrogo te utrum credas? dicis, credo: fac quod dicis, & fides est.* D. vero Bernardus hæc verba Canticorum, *Recti diligunt te,* exponens, sic ait: *Quid fidem tuam ab actu dividis? fidem perimis tuam, fides enim sine operibus mortua est. Munus mortuum offers. Quæ hostia pacifica, ubi tanta discordia? Non Deum placas, sed offendis, discors tibi. Nec mirum si Cain in fratrem suum insurrexerit, qui fidem prius occiderat suam: fideicida, priusquam fratricida. Fidem ergo tuam animet dilectio, probet actio.*

154. Potest etiam suaderi conclusio congruè ratione: Homo per voluntatem suam averfus est à Deo cum peccavit: Ergo ut remittatur ei peccatum, debet ad ipsum converti per actum voluntatis; & per consequens non sufficit actus fidei.

155. Confirmatur: Voluntas per peccatum fuit præcipuè sauciata: Ergo congruum est, ut illa per aliquos actus sibi proprios moveatur ad justificationem, quæ est illius sanitas.

156. Confirmatur amplius: Deus unumquemque movet juxta modum suæ naturæ accommodatū: nam ut dicitur Sapient. 5. *Disponit omnia suaviter:* Atqui modus homini consentaneus est, ut per intellectum & voluntatem operetur; cum hæ duæ facultates ad naturam rationalem pertineant: Ergo congruum est, ut Deus moveat hominem ad justificationem, mediante utraque facultate, ipsumque ad eam disponat, non solum per actum fidei, qui pertinet ad intellectum, sed etiam per timorem, spem, contritionem, & dilectionem, quæ sunt actus à voluntate elicit.

§. II.

Exponuntur quedam Scripturæ loca quæ obijciuntur ab Hæreticis.

157. **C**ontra hanc conclusionem obijciunt hæretici plura Scripturæ testimonia, in quibus homo dicitur justificari per fidem, vel justificatio soli fidei tribuitur: Actorum 13. *In hoc omnis qui credit justificatur.* Ad Rom. 13. *Arbitramur justificari hominem per fidem.* Et cap. 4. *Reputata est fides Abrahæ ad justitiam.* Et ad Galat. 4. *Ex fide justificat Gentes Deus.* Unde Lutherus, teste Rosenii art. 36. ait: *Figmenta sunt omnia, quæ de preparatione liberi arbitrij ad gratiam tot libris tractata sunt.*

158. Sed ad hæc, & similia Scripturæ loca, triplex potest adhiberi responsio, seu interpretatio. Primo dici potest, justificationem tribui fidei tanquam initio & radici, non excludendo tamen alia opera ad eam disponentia. Ita Tridentinum sess. 6. cap. 8. ubi sic ait: *Cum Apostolus dicit justificari hominem per fidem, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesie Catholice consensus tenuit & expressit: ut scilicet per fidem idèo justificari dicamur, quia fides est humane salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, & ad filiorum ejus consortium pervenire.*

159. Secundò responderi potest, illa intelligi de fide viva, quæ involvit ipsam formam justificantem, nempe gratiam & charitatem. Cui solutioni favet

Tom. IV.

A Paulus ad Galat. 5. dicens: *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur.* Unde Hieronymus, exponens verba suprâ relata ejusdem Apostoli ad Rom. 3. *Arbitramur justificari hominem per fidem,* ait: *Abutuntur quidam hoc loco ad destructionem operum justitiæ, solam fidem posse sufficere affirmantes: cum tamen alibi dicat Apostolus: si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

B Tertia solutio est, quòd justificamur per fidem, id est per ea quæ in doctrina Evangelica continentur, faciendo scilicet omnia, quæ juxta doctrinam Evangelicam ad justificationem requiruntur; inter quæ, præter fidem, numerantur plures actus voluntatis, timoris scilicet, spei, dilectionis, & penitentiae, ut patebit articulo sequenti.

Instant hæretici: Apostolus variis in locis asserit quod sola fides sine operibus justificat: Ad Roman. 3. *Arbitramur hominem justificari sine operibus legis.* Ad Ephes. 2. *Gratiâ estis salvati per fidem, non ex operibus.* Ad Galat. 2. *Scientes quoniam non justificatur homo ex operibus legis.* Ergo hæc interpretatio non est legitima.

C Sed facile respondetur, quod quando Apostolus asserit hominem non justificari ex operibus, per hoc non intendit excludere actus supernaturales, quibus à peccato recedimus, & in Deum tendimus, sed duntaxat observantiam ceremoniarum & sacramentorum veteris legis: quia cum per mortem Christi ipsa lex vetus antiquata & abolita sit, ejus observatio non potest prodesse ad salutem & justificationem. Unde Paulus non dicit absolute hominem justificari sine operibus, sed addit, *sine operibus legis.*

Quod si interdum absolute dicat hominem salvari, vel justificari sine operibus, per hoc excludit solum opera meritoria justificationis, non verò ad illam disponentia; vel opera facta solâ virtute liberi arbitrij, sine gratia, ut sic ostendat justificationem fieri gratis, & non ex merito operum ipsam præcedentium.

ARTICVLVS VII.

Utrum ad justificationem adulti requirantur actus formales & expressi spei, penitentiae, & dilectionis, vel sufficiant impliciti & virtuales?

Suppono primò, actum spei ad justificationem requiri. Pater hæc suppositio primò ex Tridentino sess. 14. cap. 4. ubi dicitur contritionem, quæ omni tempore fuit necessaria ad impetrandam veniam peccatorum post baptismum commissorum, præparare ad justificationem, *si conjuncta sit cum fiducia divine misericordie.* Et postea cum loquitur de attritione, dicit, quod si excludat voluntatem peccandi, *cum spe veniæ,* disponit ad gratiam in sacramento impetrandam. Secundo colligitur ex Scriptura: dicitur enim Marci 10. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua:* & ad Roman. 8. *Spe salvi facti sumus.* Tertiò ratione suadetur: Cum enim remissio peccatorum non sit bonum humanum, sed divinum, & à solo Deo sperandum, non potest homo conari ad illud obtinendum, nisi speret se illud obtinaturum, juxta illud Ambrosij lib. 1. penit. cap. 1.

V ij

*Nemo potest agere penitentiam, nisi qui speraverit indulgentiam. Porro talis spes confluit ex consideratione divinæ misericordiae remittentis peccata & præmiantis bona, sæpe in penitentibus adjunctam habet timorem, qui confluit ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata; unde Isaiæ 25. versu 18. ubi vulgata habet: *Peperimus spiritum, salutes non fecimus in terra, &c.* Septuaginta sic legunt: *A timore tuo Domine concepimus & quasi parturivimus, & peperimus spiritum salutis, id est penitentia salutaris, ut interpretatur D. Thomas 3. p. quæst. 85. art. 3. in argumento sed contra. Hæc duo attributa, misericordiae scilicet remittentis peccata, & justitiæ vindicativæ ea punientis, sunt veluti duo pedes, quos penitentem osculari oportet, ad peccati remissionem consequendam, ut more suo eleganter & piè meditatur Bernardus, qui ad eum sensum refert serm. 6. in Cantica quod Psal. 24. versu 10. dicit David: *Universe via Domini misericordia & veritas, moxque subiungit: Felix mens cui semel Dominus Jesus utrumque infixit pedem! A duobus eam signis cognoscite, quæ secum necesse est referat de divinis vestigiis. Ipsa sunt timor & spes: ille iudicii, ista misericordia representans imaginem &c.* Eodem sensu in sermone de sancta Magdalena pedes explicat quos dicitur peccatrix osculari Lucæ 7. & quorum unum osculari sine altero velle, vel temeraria securitas est, inquit, vel desperatio fugienda. Similiter Gregorius 33. Moral. cap. 11. explicans illud Deuteronomio 24. *Non accipies loco pignoris superiorem aut inferiorem molam, sicut: A debitore pignus accipitur, cum à peccatore jam peccati confessio tenetur: superior autem & inferior mola est spes & timor: spes quippe ad alia subvehit, timor autem cor inferius premit; sed mola superior & inferior ita sibi junguntur, ut una sine altera inutiliter habeatur. In peccatoris itaque pectore incessanter debent spes & formido conjungi, quia incassum misericordiam sperat, si non etiam justitiam timeat; incassum justitiam metuit, si non etiam de misericordia confidat.***

164. Suppono secundò, ad justificationem adulti, quæ fit extra sacramentum, præter actum spei, requiri etiam actum contritionis, & charitatis. Nam ut discit D. Thomas hic art. 5. ad justificationem requiritur quod homo recedat à peccato, & accedat seu convertatur ad Deum; sicut ad motum localem necesse est, quod mobile recedat à termino à quo, & accedat ad terminum ad quem: Sed recessus à peccato fit per contritionem & detestationem peccati; accessus verò seu conversio ad Deum, per actum charitatis, juxta illud Augustini: *Ad Deum accedimus non passibus corporis, sed mentis affectibus*: Ergo ad justificationem adulti extra sacramentum requiritur actus contritionis & charitatis. Dixi extra sacramentum: quia quando adultus justificatur ex vi sacramenti, sufficit attritio supernaturalis, ut docent Theologi in Tractatu de penitentia.

165. Hæc ut certa ab omnibus admittuntur: Sed de tribus est difficultas & controversia inter Theologos. Primò de actu spei, an scilicet ad justificationem requiratur quod ille sit formalis & explicitus, vel sufficiat quod sit implicitus & virtualis, seu in alio actu eminentiori & perfectiori contentus? Respondeo breviter, probabilius esse actum spei formalem non requiri ad justificationem, sed sufficere virtualem. Licet enim quando in justifi-

A catione proceditur paulatim de imperfecto ad perfectum, actus spei præcedat actum penitentiae & dilectionis Dei super omnia, potest tamen homo subito moveri de peccato ad justitiam, ex sola expressa consideratione Dei, & peccati, ut est ipsi injuriosum, non attendendo ad idem peccatum, ut est malum proprium, nec ad bona quæ Deus promittit; subindeque potest per actum penitentiae & dilectionis Dei super omnia justificari. Unde quando Tridentinum, locis supra citatis, docet actum spei præcedere justificationem, hoc debet intelligi, vel de spe formali, vel de virtuali, quæ in alio actu eminentiori contineri potest, nimirum in actu charitatis: cum enim spes respiciat Deum ut bonum proprium & particulare amantis, & charitas illum attingat ut est in se summum & universale bonum, continens omnia bona particularia; sicut objectum charitatis comprehendit materialiter objectum spei; ita & charitas eminenter continet spem, & actus charitatis est virtualiter in actu exercitio actus spei.

Secundò controversia est de actu penitentiae ad justificationem requisito, an scilicet ille debeat necessariò esse formalis & expressus, & ab actu dilectionis distinctus: Quidam enim ex nostris Thomistis partem affirmativam tenent, alij negativam amplectuntur.

Sed dicendum existimo, regulariter quidem, & per se loquendo, ad justificationem adulti requiri actum formalem penitentiae: quandoque tamen per accidens sufficere actum charitatis, absque formali contritione.

Prima pars probatur: Homo qui se convertit ad Deum, non solum tenetur recedere à peccato, ut est malum Dei, & quatenus opponitur bono divino, sed etiam debet recedere ab illo, ut est ejus injuria, & quatenus violat jus divinum; ratio enim naturalis postulat, ut qui injuriam intulit, de ea doleat, & in quantum fieri potest, eam compensare conetur: Sed dolor de peccato, ut est injuria Dei, & in quantum opponitur juri divino, pertinet ad penitentiam, & non ad charitatem, quæ solum habet detestari peccatum, in quantum est malum Dei, & prout bono divino contrarium, ut in Tractatu de penitentia explicari solet: Ergo regulariter & per se loquendo, ad justificationem adulti requiritur actus formalis penitentiae. Unde Cajetanus 3. p. quæst. 87. art. 1. existimat quod etiam Magdalena, cui Lucæ 7. dicuntur dimissa peccata, quoniam dilexit multum, non fuit justificata sine formali penitentia, quam declarabant lacrymæ, quibus irrigabat pedes Domini; quamvis Christus ibi non fecerit mentionem de ipsius penitentia, sed tantum de dilectione, ut declararet dilectionem fuisse principalem & originalem causam displicentiae quam habuit de peccatis suis, & ex ejus imperio talem dolorem processisse.

E Dices: Ut quis avertatur à Deo, & convertatur ad creaturam ut ad ultimum finem, non oportet intervenire duos actus, quorum unus sit formalis detestatio Dei, & alter formalis amor creaturæ; sed uno eodemque actu quo quis peccat, avertitur à Deo, & convertitur ad creaturam ut ad ultimum finem: Ergo e contra, quando quis avertitur à peccato, & convertitur in Deum, eodem actu recedit à peccato, & accedit ad Deum, & per consequens ad justificationem, per se, & regulariter, sufficit unus actus, qui simul sit amor Dei formalis, & virtualis fuga seu detestatio peccati.

169. Respondeo primò ex D. Thoma de verit. quæst. 28. art. 5. ad 2. concessio Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: ratio discriminis est, quia aversio à Deo, quæ reperitur in peccatis, est præter intentionem, & per accidens, & ideo non per se terminat aliquem actum, nec specificat illum, ut docetur in Tractatu de peccatis: aversio verò à peccatis, quæ requiritur ad justificationem, est per se intenta; & ideo debet dari actus specialis, ad illam per se primò terminatus.

170. Respondeo secundo, quod licet fuga & detestatio peccati, ut opponitur bono divino, possit esse idem actus cum amore Dei; quia ibi unum attingitur propter alterum, sub eadem ratione: non tamen odium peccati, ut violat jus divinum; quia habet diversam rationem formalem objectivam ab actu charitatis, qui terminatur ad Deum sub ratione summæ bonitatis.

171. Secunda pars, quæ asserit per accidens, & in aliquo casu extraordinario, sufficere ad justificationem adulti penitentiam virtualem, breviter suadet. Si non occurrat memoria alicujus peccati mortalis, post diligentem conscientie dissolutionem, & eliciatur actus charitatis, sine dubio destruetur peccatum, sine ullo actu formali penitentiae: tunc enim excusatur homo ab obligatione penitentiae, propter invincibilem ignorantiam quam habet peccatorum, & ab illis per actum charitatis (qui est penitentia quædam virtualis) mundatur; aliàs homo haberet duos ultimos fines, nempe Deum ratione charitatis, & creaturam ratione peccati mortalis; quod implicat. Unde D. Thomas 3. p. quæst. 87. art. 1. ait virtutem penitentiam sufficere ad remittenda venialia, non tamen mortalia, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem. Idem contingeret, si aliquis ita subito raperetur ad martyrium, ut non haberet tempus recogitandi peccata: ille enim tunc justificaretur sine penitentia, per actum formalem charitatis. Nam ut docet idem S. Doctor 3. p. quæst. 68. art. 2. ad 2. passio pro Christo suscepta obtinet vim baptismi, & mundat ab omni culpa veniali & mortali, nisi actualiter voluntatem inveniret inhaerentem peccato: idem habet in 4. dist. 4. quæst. 3. art. 3. quæstione 4. Sed qui pro amore Dei repente rapitur ad martyrium, non habet voluntatem actualiter inhaerentem peccato; quia ille amor est virtualis detestatio peccatorum; & quia aliàs talis homo, ut dicebamus, haberet duos ultimos fines: Ergo ille in tali casu sine penitentia formaliter justificaretur. Licet ergo alij peccatores, ut justificentur, & disponantur ad gratiam, teneantur habere formalem contritionem de peccatis, quorum habent, vel possunt habere memoriam, tamen quia perfectissimus actus martyrii, requirit totam attentionem hominis circa amorem Dei, & confessionem fidei, probabile est quod talis contritio non exigitur in Martyre qui repente rapitur ad martyrium, ne mens ejus distrahatur circa recognitionem peccatorum; sed satis est, si tota ejus attentio occupetur in amore Dei, & confessione fidei, ac voluntate moriendi pro Christo, quia iste actus virtualiter includit odium peccatorum, & tale odium virtuale sufficit in isto casu ad justificandum peccatorem, propter privilegium speciale martyrii. Unde Chrysostomus serm. de penit. ait: *Martyrium penitentia præteriti non egerit.*

172. Tertia difficultas est de ipso actu dilectionis, Tom. IV.

A an necessariò debeat esse formalis, vel sufficiat quod sit virtualis? Quidam enim existimant ad justificationem sufficere virtutem dilectionem: quia (inquiunt) voluntas eodem actu fertur in finem ut quo, & in media ut quod; & sic actus penitentiae, qui est in peccata ut destruenda, est actus in media ut quod, ac proinde est in Deum ut quo, & sic est simul penitentia, & quodammodo dilectio Dei; unde solus sufficit ad justificationem.

Sed quamvis hæc opinio non videatur omnino improbabilis, longè tamen probabilior est illa, quæ asserit ad justificationem adulti extra sacramentum requiri necessariò actum formalem charitatis: Tum quia actus charitatis, cum sit omnium præstantissimus, non potest in alio perfectiori & præstantiori eminenter seu virtualiter contineri, sicut actus spei, & penitentiae, in actu charitatis continentur: Tum etiam quia actus charitatis est per se dispositio ad gratiam; quod patet ex eo quod Angeli, & primi Parentes eam non sunt consecuti, nisi mediante tali actu. Adde quod actus perfecta penitentiae procedit ex imperio charitatis: quare vel non est perfecta penitentia, quæ sufficiat ad justificationem, vel simul est cum actu charitatis.

Adverte tamen cum Gregorio de Martinez, quod licet ad justificationem requiratur formalis actus charitatis, non est tamen necessariò, ut talis actus sit formalis dilectio, sed sufficit quod sit virtualis, inclusa scilicet virtualiter in actuali dolore seu detestatione peccati, elicitæ à virtute charitatis; quæ duos habet actus, scilicet amare Deum super omnia, & dolere de malo illi opposito, formaliter quatenus malum ejus est; ex quo actu imperatur actus penitentiae, qui est formalis detestatio peccati, quatenus violat jus divinum, & Deo infert injuriam, cum intentione ipsam recompensandi & in se puniendi.

Ex his habes duos tantum esse actus, qui formaliter & explicitè ad justificationem requiruntur, & sine quibus in nullo casu adultus extra Sacramentum justificari potest, nempe actum fidei, & charitatis. Cum enim non dentur aliqui actus præstantiores in intellectu & voluntate, qui virtualiter contineant actus fidei & charitatis, nullus potest justificari per fidem & charitatem virtutalem, sed tantum per formalem. Si verò daretur aliquis actus supernaturalis in intellectu, virtualiter seu eminenter continens quidquid continetur in cognitione fidei, non esset improbabile dicere, quod ille sufficeret ad justificationem; ut si alicui posset communicari scientia infusa Christi, sine visione beata, per illam sine fide non solum posset mereri, sicut Christus meruit, sed etiam habere omnem cognitionem supernaturalem, requisitam ad justificationem.

Quæres, an per absolutam Dei potentiam possit adultus justificari sine ullo motu liberi arbitrii in peccatum?

Respondeo affirmativè; nam Deus potest ponere formam in subjecto, sine propria & congruente ejus dispositione ad illam, ut supra art. 3. contra Vazquem ostendimus: Ergo Deus potest, de absoluta potentia, adultum justificare, sine actu contritionis aut dilectionis, & sine ullo plane motu liberi arbitrii in peccatum.

Confirmatur: Adultus in Sacramento Penitentiae justificatur cum sola attritione, quæ est dolor quidam imperfectus de peccatis; & parvu-

lus in sacramento Baptismi recipit gratiam, sine ullo motu liberi arbitrij: Ergo similiter adultus, de absoluta potentia, justificari poterit, sine aliquo ejus actu, quo disponatur ad gratiam, per hoc scilicet quod ipsi dormienti, vel nihil operanti, habitus gratiæ sanctificantis à Deo infundatur; quia talis infusio erit virtualis peccati præcedentis retractatio; habitualiter enim transmutabit affectum illius à volitione peccati ad amorem justitiæ.

178. Confirmatur amplius: Si humanitas maculata peccatis uniretur personaliter Verbo Divino, justificaretur per talem unionem, antecedentem omnem ejus actum, & mundaretur ab omni peccato, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: Ergo per absolutam Dei potentiam potest impius justificari, sine ullo motu liberi arbitrij in peccatum. Sed de his fusiis in Tractatu de penitentia, ad quem hujus difficultatis resolutio pertinet.

Disp. 3.
art. 2.
concl. 3.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualement ultimò disponunt, ab ea effectivè procedant, vel ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato?

179. **Q**uestio solùm procedit de actibus contritionis & charitatis, qui sunt dispositiones ultimæ ad gratiam habitualement, eam concomitantes in eodem instanti in quo infunditur; nam de alijs dispositionibus præcedentibus tempore infusionem gratiæ, non est dubium quin proveniant, tanquam à principio effectivè, ab aliquo auxilio distincto realiter à gratia habituali. Non est etiam hujus quæstionis sensus, an gratia habitualis sit immediatum principium productivum illorum actuum, cum illa non sit immediatè operativa, ut in Tractatu de gratia docuimus: Sed inquirimus solùm, an gratia habitualis sit illorum actuum principium mediatum, eosque efficiat medijs habitibus operativis charitatis & penitentia, qui simul cum illa infunduntur in instanti justificationis; vel illi procedant ab aliquo solùm auxilio speciali, à gratia habituali entitativè distincto, & per modum transeuntis communicato.

Disp. 2.
art. 6.

180. Ratio dubitandi est, quia ex una parte videtur intelligibile, quod aliquis actus ab aliqua forma effectivè procedat, & tamen ad ejus receptionem subjectum disponat: si enim ab illa efficiatur, eam jam existentem, & in subjecto receptam supponit; cum nulla causa efficiens agat, nisi existat, & accidentis esse sit subjecto inesse; atque adeo ad ejus receptionem subjectum non disponit. Aliunde verò, cum actus contritionis & charitatis sint perfectè vitales in ordine supernaturali, & meritij gloriæ æternæ, non videntur posse procedere, nisi à principio radicali vitæ supernaturalis, quod est gratia sanctificans, quæ in ordine supernaturali gerit vices substantiæ; sicut in ordine naturali intellectio & volitio, quia sunt actus vitales, non possunt procedere nisi ab anima, quæ est principium radicale vitæ intellectualis.

181. Hæc difficultas, quæ, ut ait Medina, magis subtilis, quàm utilis est, Theologorum ingenia non

A parum torquet, eosque in duas sententias omnino oppositas abire compellit. Quidam enim existimant tales actus ad gratiam disponentes, non procedere effectivè ab ea, sed ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato, & à gratia habituali realiter & entitativè distincto. Hanc sententiam communiter defendunt recentiores Theologi, Suarez, Molina, Bellarminus, Curiel, & alij, & ex Thomistis Joannes à S. Thoma, Aravius, Hacquetus, & Philippus à S. Trinitate. Alij verò Discipuli D. Thomæ, quos sequuntur Vazquez, & Valentia, contendunt actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualement ultimò disponunt, ab ea procedere efficienter, mediante habitibus penitentia & charitatis, subindeque esse illà priores & posteriores in diverso genere causæ, & secundum diversas rationes & formalitates, quas in gratia habituali distinguunt. Hæc sententia videtur probabilior, & principijs doctrinæ D. Thomæ, & antiquiorum Thomistarum conformior. Unde pro ea sit.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico igitur, actus contritionis & penitentia, ad gratiam ultimò disponentes, esse effectivè ab ipsa, ut à principio radicali, non verò ab aliquo auxilio, ab ea realiter distincto.

Hæc conclusio probari solet à nostris Thomistis, pluribus D. Thomæ testimonijs, quæ brevitate causâ prætermitto, & duo tantum quæ videntur clariora profero. Primum habetur in 4. sent. dist. 17. quæst. 1. art. 4. quæstiunc. 2. ubi loquens de actibus charitatis & contritionis, qui ad justificationem ultimò disponunt, sic ait: *Cum isti motus qui sunt in ipsa justificatione impij, sint quasi dispositio ultima ad gratia susceptionem, suo modo procedunt quidem in via causæ materialis, sed sequuntur in via causæ formalis.* Unde cum ex eodem S. Doctore ibidem in corp. art. forma, finis, & agens, incident in idem numero vel specie, (ex quo ibidem infert infusionem gratiæ esse priorem remissione culpæ, non solùm in genere causæ formalis, sed etiam efficientis, & finalis) manifestum est, juxta illius principia, actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualement ultimò disponunt, ab ipsa effectivè procedere, & illam quidem præcedere in genere causæ materialis dispositivæ, sed subsequi in genere causæ, non solùm formalis, sed etiam efficientis & finalis.

Secundum sumitur ex art. 8. hujus quæstionis, ubi querit an gratiæ infusio sit prima in ordine naturæ inter ea quæ ad justificationem requiruntur? & contra partem affirmativam, quam cum aliqua modificatione sustinet, sibi objicit secundo loco: *Dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit: sed motus liberi arbitrij est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ: ergo præcedit infusionem gratiæ:* Cui argumento sic respondet: *Ad secundum dicendum, quod dispositio subjecti præcedit susceptionem formæ, ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur: & ideo motus liberi arbitrij, naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem.* Unde constat ex D. Thoma, actionem per quam producantur actus contritionis & charitatis, ad gratiam disponentes, ex parte ipsius Dei, esse ipsam

infusionem gratiæ, quæ mediante elevatur liberum arbitrium, ut eliciat huiusmodi actus. Per gratiæ vero infusionem non potest intelligi collatio auxilij actualis, à gratia habituali realiter distincti: Tum quia S. Thomas loquitur de gratia ad quam recipiendam requiritur dispositio subiecti; ad gratiam verò actualem nulla requiritur dispositio, ut ipse docet quæstione præcedenti art. 2. Tum etiam quia ibi loquitur de infusione gratiæ, per quam fit remissio culpæ, ut patet ex corpore articuli, & ex resp. ad 1. gratia autem per quam culpa remittitur, est gratia habitualis, non verò actualis.

184. Adde quod idem S. Doctor ad justificationem nullum aliud auxilium movens liberum arbitrium requirit, quàm ipsam gratiam habitua- lem, ait enim hic art. 7. *Tota iustificatio impij originaliter consistit in gratia infusione: per eam enim & liberum arbitrium movetur*, mediantibus habitibus charitatis & pœnitentiæ, & culpa remittitur: At culpa non remittitur per auxilium Dei actuale, sed per gratiam habitua- lem: Ergo juxta D. Thomam in justificatione liberum arbitrium movetur ad eliciendos actus, ad gratiam habitua- lem disponentes, per ipsammet gratiam habitua- lem; quæ, ut infra exponemus, duo exer- cet munia, nempe auxilij moventis (mediantibus prædictis habitibus) & formæ iustificantis, seu peccatum expellentis.

185. Potest insuper suaderi conclusio varijs rati- onibus, quas breviter hic exponemus. Prima, quam in ratione dubitandi insinuavimus, sic potest pro- poni. De ratione actus vitalis est ut procedat à principio proximo vitæ, ut conjuncto principio radicali, ut patet in omnibus actibus vitalibus, tam corporeis, quàm spirituales; nullus enim illorum procedit nisi à principio proximo, scilicet potentia, & à principio radicali, nimirum anima: Sed actus contritionis & charitatis, qui ad justificationem disponunt, sunt vitales, vitali- tate supernaturali; ut patet, cum per charitatem vitæ supernaturali & divinæ vivamus, juxta illud 1. Joan. 3. *Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus: qui non diligit, manet in morte*: Ergo procedunt ab habitibus pœniten- tiæ & charitatis, ut conjunctis gratiæ habitua- li, quæ est principium radicale vitæ supernatu- ralis.

186. Dices, ad vitalitatem supernaturalem illorum actuum sufficere, quod procedant à Deo interiùs in anima operante, & eam movente per auxilium supernaturale, per modum transeuntis commu- nicatum.

Sed contra: Deus non potest immediatè per seipsum supplere vices principij vitalis, sed ad vi- talitatem actus necessariò requiritur influxus po- tentiæ vitalis, conjunctæ principio radicali vitæ: unde si Deus immediatè per seipsum moveret ali- quod corpus mortuum, operando interiùs in il- lo, talis motus non esset vitalis, quia non proce- deret à potentia vitali, conjuncta animæ, quæ est principium radicale vitæ naturalis. Ex quo infer- unt Theologi in Tractatu de Angelis, actiones elicatas ab Angelis in corporibus assumptis, puta locutionem, comestionem, aut deambulationem, non esse vitales, quia non procedunt à forma in- formante, sed ab intelligentia assistente: Ergo etsi Deus moveat interiùs hominem per auxilium su- pernaturale, ad eliciendos actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentes; si tamen illi non procedant ab habitibus infusis

A pœnitentiæ & charitatis, qui tenent locum po- tentiæ vitalis in ordine supernaturali, & à gratia habituali, quæ est principium radicale vitæ super- naturalis, non erunt perfectè vitales vitalitate su- pernaturali.

Confirmatur: Actus fidei & spei, elicit à pec- 187. catore, vitæ supernaturali gratiæ privato, non sunt perfectè vitales, vitalitate supernaturali, ut communiter docent Theologi, & colligitur ex illo Jacobi 2. *Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est*; & ex illo 1. Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte*: & tamen illi actus procedunt à Deo interiùs in anima operan- te, & eam movente per auxilium supernaturale, per modum transeuntis communicatum: Ergo hoc non sufficit ad perfectam vitalitatem ordinis supernaturalis; sed ad illam necessariò requiritur influxus gratiæ sanctificantis, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis, medio aliquo habi- tu supernaturali, qui teneat locum potentiæ vita- lis in illo ordine: unde si actus contritionis & charitatis, ad gratiam habitua- lem ultimò dispo- nentes, ab ea effectivè non procedant, sed so- lum ab auxilio actuali, per modum transeuntis collato, non erunt perfectè vitales, vitalitate su- pernaturali.

Secunda ratio: Inclinatio actualis voluntatis 188. nostræ in bonum divinum, ut est in seipso, debet effectivè procedere à gratia habituali, tanquam à principio radicali: Sed actus contritionis, & dilectionis perfectæ, qui ultimò disponunt ad gratiam habitua- lem, sunt inclinatio actualis vo- luntatis nostræ in bonum divinum, ut est in seip- so: Ergo effectivè procedunt à gratia habituali, tanquam à principio radicali. Minor constat, Major verò probatur. Omnis inclinatio in bo- num alicujus naturæ, eam supponit, & ab ea ef- fectivè procedit; ex quo inferunt Theologi, quod velle Dei non est ipsius natura, sicut intelligere, quia volitio dicit inclinationem, quæ supponit naturam, & non constituit; & eadem ratione gradus volitivus in rebus creatis non constituit naturam; sicut esse, vivere, & intelligere: Ergo inclinatio actualis in bonum divinum, prout est in seipso, supponit naturam divinam participa- tam à nobis, & ab ipsa effectivè procedit; subin- deque à gratia habituali, quæ sola est naturæ di- vinæ, ut natura est, formalis & physica parti- cipatio, ut in Tractatu de gratia fusè ostendi- mus.

Tertia ratio: Actus meritorij vitæ æternæ sup- 189. ponunt gratiam habitua- lem, & ab ea effectivè procedunt: Sed actus contritionis, & charitatis, qui ad justificationem ultimò disponunt, sunt meritorij vitæ æternæ: Ergo supponunt gratiam habitua- lem, & ab ea effectivè procedunt, non verò ab aliquo auxilio actuali, per modum tran- seuntis communicato. Major patebit ex dicendis disputatione sequenti, ubi conditiones ad meri- tum vitæ æternæ requisitas exponemus. Minor verò probatur primò ex D. Thoma quæst. præ- cedenti art. 2. ad 1. sic dicente: *Preparatio hominis ad gratiam habendam quadam est simul cum ipsa infusione gratiæ: & talis operatio est quidem meri- toria, sed non gratia qua jam habetur, sed gloria, quæ nondum habetur*. Secundo probatur eadem Minor ratione. Si actus contritionis & charita- tis, ad justificationem ultimò disponentes, non essent meritorij vitæ æternæ, sequeretur adul- tum, iustificatum extra sacramentum, posse con- sequi gloriam sine ullo proprio merito: quod est

contra determinationem Concilij Tridentini, definientis gloriam dari parvulis, titulo hereditatis, adultis verò, titulo præmij & mercedis. Sequela probatur: potest contingere quod adultus, justificatus extra sacramentum per actus contritionis & charitatis, statim moriatur, post adeptam gratiam justificationis, antequam alios actus vitæ æternæ meritorios eliciat, & quod post mortem gloriam consequatur: unde si eam non consequatur ex merito actuum contritionis & charitatis, quibus ad justificationem ultimò se disposuit, manifestum est, quod sine ullo proprio merito illam obtinebit, eamque non habebit titulo mercedis, sed tantum hereditatis, sicut parvuli qui in gratia baptismali decedunt.

190. Respondent Curiel & Joannes à S. Thoma, quod etsi actus illi non essent effectivè à gratia habituali, essent tamen meritorij gloriæ, quia subiectum haberet gratiam habitualement in illo instanti in quo elicerentur, per quam esset gratum Deo.

Sed contra: Ut actus habeant rationem meriti propriè, non sufficit quòd sint in subiecto habente gratiam, sed insuper requiritur aliquis influxus gratiæ, per charitatem, & alios habitus, quo vel eliciantur, vel saltem impendantur formaliter, aut virtualiter; aliàs omnes actus hominis iusti, sive supernaturales, sive naturales, essent meritorij, quod non recipitur communiter: Ergo etsi homo habeat gratiam habitualement in eodem instanti, in quo elicit actus contritionis & charitatis ad eam ultimò disponentes, si tamen illi actus effectivè non procedant à gratia habituali, medio habitu charitatis & pœnitentiæ, non erunt meritorij vitæ æternæ, subindeque adultus, qui eam ex vi solum illorum actuum consequetur, eam non habebit ex meritis, & titulo mercedis, sed sine meritis, & solum titulo hereditatis.

191. Quarta ratio: Si actus contritionis, & dilectionis perfectæ, non essent effectivè à gratia habituali, eam mediantibus illis actibus homo mereretur de condigno: Sed hoc non debet admitti: Ergo nec illud. Minor est certa: colligitur enim apertè tum ex Apostolo ad Roman. 3. dicente, *Justificati gratis: tum ex Tridentino sess. 6. cap. 8. ubi dicitur: Nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur*; eamque docet expresse D. Thomas suprà citatus, dicens quod *operatio quæ homo preparat se ad gratiam habendam, est quidem meritoria, sed non gratuita, quæ jam habetur, sed gloria quæ nondum habetur*. Sequela verò Majoris probatur: Id quod est sufficiens ad merendum de condigno gloriam, est etiam sufficiens ad condignè promerendum gratiam justificantem; si ipsam non præsupponat tanquam principium à quo effectivè procedat; cum enim gloria sit gratia consummata, quod est sufficiens principium condignè promerendi gloriam, est etiam sufficiens principium promerendi condignè gratiam habitualement, dummodo talis gratia non sit principium talis meriti: Sed actus contritionis & charitatis, quibus homo ad justificationem ultimò se disponit, sunt sufficientes ad merendum gloriam, ut suprà ostendimus, & farentur Adversarij: Ergo & ad promerendam primam gratiam, quæ in instanti justificationis infunditur, si ab ea effectivè non procedant.

192. Dices fortè, quod licet tales actus non proce-

dant effectivè à gratia habituali, eam tamen promereri nequeunt, quia sunt simul cum illa, & meritum aliquo saltem instanti debet præcedere præmium.

Sed contra: Actus charitatis intensiores habitui, merentur de condigno ejus augmentum, ut colligitur ex Tridentino sess. 6. can. 32. & nihilominus tale augmentum est in eodem instanti: Ergo ex eo quòd actus charitatis & contritionis perfectæ, & gratia habitualis existant in eodem instanti, male infertur tales actus non posse gratiam illam de condigno mereri.

Ultima ratio philosophica est, & potest sic proponi. Non repugnat aliquid disponere subje-

ctum ad receptionem alicujus formæ, & nihilominus ab illa procedere: Ergo licet actus contritionis & charitatis ad gratiam sanctificantem ultimò disponant, possunt tamen ab illa effectivè procedere. Consequentia pater: Antecedens probatur. Forma constitutiva naturæ est causa efficiens omnium suarum passionum, & tamen illæ sunt dispositiones ad recipiendam & conservandam illam in materia: v. g. anima rationalis nequit recipi in materia, sine sensu tactus, & sine complexione sufficiente ad illum, & ideo ipse tactus & complexio sufficiens pro illo, sunt dispositiones ad introducendam & conservandam animam in corpore; unde teste Aristotele 2. de anima textu 94. & D. Thomà 1. p. quæst. 76. art. 3. juxta majorem vel minorem perfectionem complexionis requiritur ad sensum tactus, anima est perfectior vel imperfectior, & ingenium crassius vel subtilius; & tamen certum est ipsum tactum, & complexionem requisitam ad illum, solum posse effectivè produci ab anima, ut à causa efficiente immediata, quia tactus est potentia vitalis & animalis, quæ exigit produci à principio radicali vitæ, scilicet anima. Idem contingit in calore ut octo, qui remanet in igne: ille enim effectivè producit à forma ignis qui generatur, & tamen ultimò disponit ad illam; sicut docet S. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 13. ad 2. ubi sic habet: *Calor qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis jam præexistens*; & quæst. 9. art. 3. ad 2. ait: *Per calorem disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, quæ tamen adveniente calore non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis forme*. Ergo non repugnat aliquid disponere subiectum ad receptionem alicujus formæ, & nihilominus ab illa procedere.

Confirmatur: Organizatio corporis est dispositio ad receptionem animæ, & tamen corpus non habet esse organicum, nisi ab anima, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 76. art. 4. ad 1. & communiter Philosophi, cum explicant hanc definitionem animæ ab Aristotele traditam: *Anima est actus corporis physici organici &c.* Item diaphaneitas seu perspicuitas est ultima dispositio in corpore diaphano ad receptionem lucis, quæ propterea definitur ab Aristotele, *Actus perspicui*; & tamen talis diaphaneitas à luce procedit, cum impossibile sit aliquod corpus esse diaphanum, nisi ex participatione lucis. Ergo licet actus contritionis & charitatis ad gratiam habitualement ultimò disponant, possunt nihilominus ab illa procedere; quia ut ait Philosophus 5. metaph. & 2. phys. *Causa sunt sibi invicem causæ*: unde quod in uno genere est causa alterius, potest in alio genere ab ipso dependere & causari, subindeque in diverso genere causæ simul esse prius & posterius. Sic materia est prior formâ, in genere

genere causæ sustentantis; & illâ posterior, in genere causæ actuantis & informantis. Sic ambulationis est causâ efficiens sanationis, & sanatio causâ finalis ambulationis. Sic ex parte Solis prius est illuminare, quàm tenebras removere: ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari à tenebris, quàm consequi lumen; ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore, ut ait S. Thomas hic artic. 8. ad 1. Sic etiam corruptio secundum ordinem causæ materialis dispositivæ, est prior introductione formæ est prior alterius corruptione & expulsionem, in genere causæ efficientis, formalis, & finalis, ut idem S. Doctor tradit in 4. sent. dist. 17. quæst. 1. artic. 4. in corp. Sic denique ingressus venti intrantis per fenestram in aulam, est causâ efficiens apertionis fenestram, & tamen apertio fenestram, utpote impediementi remotio, concurrens in genere causæ materialis dispositivæ ad prædictum venti ingressum. Ex quibus patet, non repugnare, sed potius connaturaliter fieri posse, ut aliquid pendeat ab alio in genere causæ efficientis, & nihilominus sit prior illo in genere causæ materialis disponens, subindeque quod actus contritionis & charitatis effectivè procedant à gratia habituali, ad quam ultimò disponunt.

Quod ut magis declaretur, & Adversariorum fundamenta facilius convellantur, duo breviter hic notanda sunt, ex quorum observatione valde illustrabitur nostra sententia.

195. Primum est, quod licet idem sint secundum rem in instantaneis fieri & factum esse, hoc tamen non obstat, quominus eadem res, quæ simul sit & facta est, prius ordine naturæ, & secundum rationem nostram, cum fundamento in re, concipiatur in fieri, quàm in facto esse; & sic gratia habitualis, quæ in eodem instanti infunditur à Deo, & simul est infusa, atque recepta in anima, prius prioritate naturæ concipiatur in fieri & in infundi, quàm infusa & in facto esse.

196. Secundum est, quod inter hos duos status huiusmodi formæ, potest mediare aliqua actio realis, quæ supponat unum statum, & supponatur ad alterum: quo pacto inter Paternitatem Divinam, ut constituentem Personam Patris, & eandem, ut referentem Patrem ad Filium, mediat actus generationis, qui supponit Paternitatem ut constituentem, & supponitur ad eandem ut referentem, ut in Tractatu de Trinitate fusè declaravimus. Item nostri Thomistæ communiter docent in Tractatu de auxilijs, quod inter permissionem primi peccati activè sumptam, prout est activa denegatio auxilij efficacia, tenens se ex parte Dei, & eandem denegationem passivè sumptam, prout est carentia ejusdem auxilij, passivè recepta in homine, seu concepta ut se tenens ex parte hominis, mediat peccatum mortale, quod consequitur ad permissionem activam Dei, consecutione logicâ, & indirectè; antecedit verò eandem permissionem passivè sumptam, seu carentiam auxilij, ut se tenentem ex parte peccatoris, qui ideo caret auxilio efficaci, quia per peccatum posuit obicem ejus receptioni. Denique idem patet in exemplo venti apertionis fenestram, & per eam in aulam intrantis, quod supra adduximus: nam inter ingressum venti, ut est in fieri, & in facto esse, mediat apertio fenestram, quæ effectivè procedit ab ingressu venti, ut est in fieri, & disponit ad ejus ingressum in facto esse.

Tom. IV.

A Dicimus ergo cum Cajetano, Contrado, Ferrariensi, & alijs celebrioribus Thomistis, quod gratia habitualis potest considerari duobus modis, secundum quos duo munia omnino diversa exercet: primò ut est in fieri, seu infundi, & prout se tenet ex parte Dei illam communicantis: secundo ut est infusa, & in facto esse, & quatenus se tenet ex parte hominis illam recipientis. Primo modo gerit vices auxilij moventis: secundo modo habet rationem habitus & formæ permanentis, & animam sanctificantis, ac dantis esse divinum participativè, esse gratum Deo, & obiectum congruum dilectionis ipsius; & quia primum munus est propter secundum, exercet prius primum quàm secundum, ordine executionis: unde prius prioritate à quo communicatur animæ, in ratione auxilij moventis, & ut se tenet ex parte agentis, quàm in ratione habitus, & formæ sanctificantis; ut communicata prius in ratione auxilij moventis, disponat ad sui connaturalem receptionem in ratione habitus, per actus contritionis & charitatis. Ex quo facile intelligitur, quomodo illi actus sint causa & effectus gratiæ in diverso genere: sunt enim effectus à gratia activè procedentes, prout est in fieri, & se tenet ex parte agentis, habetque rationem auxilij moventis: sunt verò causa materialis dispositiva ejusdem gratiæ, ut est in facto esse, & prout se tenet ex parte subjecti recipientis, habetque rationem habitus & formæ permanentis, atque animam sanctificantis.

Hæc doctrina maximum fundamentum habet in D. Thoma hic art. 7. dicente: *Tota iustificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione, per eam enim & liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur.* His enim verbis aperte declarat, ad justificationem impij non requiri auxilium movens, distinctum à gratia sanctificante, sed ipsam posse simul movere liberum arbitrium, & culpam remittere, subindeque simul gerere munus auxilij moventis, & formæ sanctificantis. Unde art. 8. in corp. ait: *Ipsa igitur Dei moventis motio, est gratiæ infusio.* Ubi loquitur de gratia iustificante, seu remittente peccatum, quæ non est gratia actualis, sed habitualis. Et in resp. ad 2. *Dispositio subjecti* (inquit) *præcedit susceptionem formæ, ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur, & ideo motus liberi arbitrij, nature ordine præcedit consecutionem gratiæ* (nempe iustificantis) *sequitur autem gratiæ infusionem.* prout scilicet, talis gratia se tenet ex parte agentis, & gerit vices auxilij moventis, nam sub hac ratione & formalitate, causat actus contritionis & charitatis, quibus liberum arbitrium in Deum, & in peccatum movetur, ut antea declaravimus.

E Ratio etiam suffragatur: Nullus enim negare potest, quod in eodem instanti temporis, verificetur fieri rei, & factum esse, seu infundi gratiam, & esse infusam, & quod fieri sit prius naturâ, quàm factum esse, quia fieri est causa facti esse, & infundi infusi esse: Ergo absque fundamento negaret aliquis, quod res in fieri causet aliquem effectum, antequam intelligatur in facto esse: Ergo & quod gratia in infundi, causet dispositiones, antequam intelligatur infusa in facto esse. Hæc secunda consequentia patet, prima verò probatur: nam communiter dicitur quod materia & forma, ut intelliguntur in fieri, causant totum, ut enim intelliguntur in facto

X

esse, simul sumptæ, sunt formaliter idem quod totum, unde realiter non possunt illud causare, quia inter causam realem & effectum debet intercedere distinctio realis. Adde quod fieri rei est aliquid reale, habens existentiam realem in instanti temporis vero & reali: Ergo potest habere aliquem effectum realem: Ergo pro illo priori naturæ, quo gratia est in infundi, potest causare dispositiones. Cum enim fieri rei causet esse illius in facto esse, debet causare quicquid est necessarium ad ponendum factum esse: Sed dispositiones sunt necessariae ex parte subiecti ad ponendam gratiam in facto esse, & ad illam conaturaliter recipiendam: Ergo ab eodem fieri gratiæ, à quo ponitur ejus factum esse, dispositiones ad gratiam effectivè causari debent.

199. Sed ad majorem hujus obscurissimæ & difficillimæ quæstionis elucidationem, & plurium argumentorum solutionem, diligenter observandum est, quod quando dicimus cum Aristotele & D. Thoma, quod causæ sunt sibi invicem causæ, & sese mutuò in diverso genere præcedunt, & subsequuntur, non intendimus quod causa materialis præcedat efficientem, sub ratione efficientis, ita ut detur mutua causalitas inter causam materiale & efficientem, quia causa efficiens in executione est prior simpliciter & omnibus modis causâ materiali, & formali; nam materiale causam transmutat, ut recipiat formam; formam verò introducit in materiam, in cujus introductione exercetur causalitas utriusque causæ materialis & formalis; materialis quidem, recipiendo formam; formalis verò, informando materiam: unde hanc utramque causalitatem prævenit causalitas causæ efficientis, cum utramque causet; adeoque nullo modo causalitas causæ efficientis est posterior causalitate materiali & formali, sed solum causa materialis & formalis, efficiens & finalis, se mutuò in diverso genere præcedunt & subsequuntur. Pater hoc exemplo supra adducto aeris aperiens fenestram, & per eam intrantis in aulam: impulsus enim, quia concurret in genere causæ efficientis, prior est omnibus modis aperiens fenestram, & introitu aeris seu venti; introitus verò aeris seu venti, & aperiens fenestram, se mutuò præcedunt & sequuntur in genere causæ materialis & formalis; nam aer non introiret, nisi aperiens fenestra, neque fenestra aperiens, nisi aer introiret. Ita similiter in præfati dicimus quod gratia habitualis, ut est in infundi, & ut habet rationem auxilij moventis, sub qua ratione effectivè causet (radicaliter) actus contritionis & charitatis, simpliciter & omnibus modis illos præcedit, & nullo modo est illis posterior: secundum verò aliam formalitatem quam habet, nempe ut est forma efficiens subiectum, & constituens illud gratum, filium Dei adoptivum &c. est prior & posterior illis actibus, in diverso genere causæ, eos enim præcedit in genere causæ formalis, & subsequitur in genere causæ materialis dispositivæ. Unde axioma illud, *Causæ sunt sibi invicem causæ*, intelligitur de causis materiali & formali, efficiente & finali, adinvicem comparatis, non verò de causa efficiente, ad materiale vel formalem comparata.



5. II.

Solvuntur objectiones.

Obijcies primò: Tridentinum sess. 6. cap. 5. & can. 3. & 4. dispositiones ad justificationem refert in Dei motionem, & gratiam prævenientem, excitantem, atque adjuvantem, tanquam in causam efficientem; sed gratia excitans atque adjuvans ad producos actus, qui ad justificationem ultimo disponunt, non est habitualis, sed actualis, nimirum auxilium quoddam transiens: Ergo ex Tridentino actus contritionis & charitatis, ultimo ad justificationem disponentes, non procedunt à gratia habituali, sed ab auxilio actuali per modum transiens communicato.

Confirmatur: Concilium ibidem cap. 7. ait unicuique dari justitiam & gratiam habitualement, secundum propriam cuiusque dispositionem & cooperationem: At si talis dispositio effectivè procederet à gratia habituali, potius esset dicendum, dispositionem esse juxta proportionem gratiæ habitualis, quam gratiam habitualement juxta proportionem dispositionis: Ergo &c.

Ad objectionem respondeo concessa Majori, negando Minorem: gratia enim habitualis, ut infunditur, & est in fieri; præveniens & excitans auxilij rationem habet; Per eam enim (inquit S. Doctor supra relatus) & liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur; & rursus: Ipsa Dei moventis motio, est gratiæ infusio. Unde licet ad actus qui justificationem antecedunt, & ad eam remotè solum disponunt, requiratur aliquod auxilium, à gratia habituali realiter & entitativè distinctum, non tamen ad actus contritionis & charitatis, qui sunt dispositiones gratiam habitualement concomitantes, & ponuntur in eodem instanti quo illa infunditur: cum enim gratia habitualis possit in hoc instanti diversâ obire munia, & simul movere liberum arbitrium, & sanctificare animam, atque ab ea peccatum expellere, frustra tunc admittitur aliquod auxilium realiter ab ea distinctum, nam frustra sunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora.

Ad confirmationem nego etiam Minorem: nam licet gratia habitualis, ut est in infundi, & quatenus gerit munus auxilij moventis, non commensuretur unicuiusque dispositioni, sed potius eam efficiat, & sibi commensuret; ut tamen habet rationem habitus sanctificantis, & est in facto esse, ac perfectè communicat subiecto suum effectum formalem, datur unicuique juxta proportionem dispositionum.

Obijcies secundò: D. Thomas 1. parte quæst. 62. art. 2. ad 3. dicit conversionem ad Deum clarè visum requirere gratiam consummatam; conversionem meritoriam beatitudinis, requirere gratiam habitualement; conversionem verò, quæ homo se præparat ad habendam gratiam, non requirere gratiam habitualement, sed operationem Dei moventis animam ad se. Ergo actus charitatis & contritionis, qui sunt præparationes & dispositiones ad gratiam habitualement habendam, non procedunt à gratia habituali, sed actuali. Eandem doctrinam tradit in hac parte quæst. 109. art. 6. his verbis: *Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humane ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum: ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujusmodi*

Noni, non oportet presupponere aliquid aliud donum habituale in anima, quia sic procederet in infinitum; sed oportet presupponi aliquod auxilium gratiarum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. Ecce quomodo D. Thomas distinguit auxilium seu donum gratiarum, à quo procedit preparatio ad gratiam habituale habendam, à dono ipso habituali, illudque appellat auxilium Dei moventis, seu Dei motionem: motio autem Dei, in doctrina D. Thomae, est aliqua qualitas collata per modum transeuntis, non verò ipsum gratiarum sanctificantis donum.

Id confirmat Joannes à S. Thoma hic disp. 28. art. 2. ex quaest. 28. de verit. art. 8. ubi D. Thomas referens sententiam asserentem, gratiam habitualem præcedere contritionem, quia mediâ contritione causat efficienter remissionem peccatorum, eam his verbis repellit: *Si gratia per actum contritionis, & fidei formata, causat remissionem culpæ, causabit eam per modum causæ efficientis, quod esse non potest: nam causa effectivè destruens aliquid, prius ponitur in esse, quàm id quod destruit sit in non esse, non enim ageret in eius destructionem quod iam non est: unde sequeretur quod gratia prius esset in anima, quàm culpa esset remissa, quod est impossibile. Unde patet quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpæ, sed per informationem subiecti.* Ex quibus verbis exillinat Joannes à S. Thoma invictum argumentum desumptum adversus nostram doctrinam: nam si contritio (inquit) in quantum dispositio ultima, est efficienter à gratia habituali, & illa contritio servit ad expellendum peccatum, gratia habitualis per aliquam operationem suam, scilicet per contritionem à se elicita, est causa remissionis culpæ; quod tamen expressè rejicit S. Doctor verbis relatis. Addit quod si ideo non possit (ut loquitur D. Thomas) gratia habitualis effectivè destruere peccatum, quia aliàs deberet ad ipsum supponi existens, cum non minus requiratur existentia gratiæ, ut producat ultimam dispositionem, quàm ut efficienter destruat formam contrariam; eadem ratione quâ probat D. Thomas remissionem culpæ non posse esse à gratia habituali, probatur etiam quod contritio, ut dispositio ultima ad remissionem culpæ, à gratia habituali effectivè non procedat.

Ad primum & secundum D. Thomae testimonium respondeo, quod quando S. Doctor ait ad conversionem, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, non exigi aliquam habitualem gratiam, vel loquitur de præparatione imperfecta ad gratiam, & antecedente, quæ ab actuali auxilio procedit: vel si loquatur de dispositione perfecta & concomitante, solum intendit non requiri aliam habitualem gratiam, seu donum habituale, distinctum à gratia sanctificante, quæ in instanti justificationis infunditur; aliàs (inquit) daretur processus in infinitum: vel denique solum vult excludere donum habituale per modum habitus, non verò per modum auxilij, & in infundi; & hoc vocat motionem, seu Dei moventis auxilium, quia gratia habitualis, dum infunditur, movet liberum arbitrium: unde ait hic art. 8. *Ipsa Dei moventis motio est gratia infusio.* Quod autem interpretationes istæ sint legitimæ, patet ex eo quod D. Thomas ait ibidem, conversionem meritoriam beatitudinis esse à gratia habituali: unde cum

Tom. IV.

A dispositiones simpliciter ultimæ ad gratiam, quæ sunt contritio, & dilectio Dei super omnia, sint meritoria beatitudinis, manifestum est, juxta ipsius principia, eas à gratia habituali procedere.

Ad tertium desumptum ex quaest. 28. de verit. similiter dico, S. Thomam ibi loqui de gratia habituali, ut est in facto esse, & habet rationem habitus, & formæ justificantis, quo pacto formaliter, & non efficienter, remittit seu expellit peccatum, non verò loqui de ipsa ut est in fieri, & habet rationem auxilij moventis: nam sub hac ratione non remittit peccatum formaliter, sed tantum efficienter, movendo liberum arbitrium, ut per actus contritionis & charitatis ad talem remissionem ultimò se disponat.

Unde ad argumentum quod Joannes à S. Thoma invictum appellat, facile responderetur, distinguendo Majorem: Si contritio, in quantum ultima dispositio, efficienter procedat à gratia habituali, per aliquam operationem suam, gratia habitualis, considerata in facto esse, & ut habet rationem habitus, & formæ justificantis, erit causa remissionis peccati, negatur: considerata præcisè in fieri, & quatenus habet rationem auxilij moventis, conceditur. Ad id quod addit dico, ut gratia habitualis producat ultimam dispositionem ad seipsam, necessarium quidem esse quod existat, sed eo duntaxat modo quo eam producit, non verò alio quod ipsam non causat: subindeque cum non nisi ut infunditur, & ut est adhuc in fieri, eam efficiat, hoc duntaxat modo, atque adeo imperfectè tantum, & vialiter, ac incompletè debere existere, non verò perfectè, completè, & in esse quieto & permanenti.

Obijciens tertio cum Suarez: Si actus charitatis & contritionis in instanti justificationis sint à gratia, præsupponunt eam existentem (cum causa efficiens causet ut existens) ac proinde ut unitam animæ; cum gratia sit accidens, & existentia accidentis sit inexistens, seu inhærentia: Ergo non possunt animam disponere ad receptionem ejus in subiecto.

Sed facile responderetur ex dictis, distinguendo Antecedens: præsupponunt eam ut existentem & unitam animæ, in ratione auxilij actualis, concedo Antecedens: in ratione habitus & formæ sanctificantis, nego Antecedens, & Consequentiam: potest enim gratia habitualis prius naturâ animæ uniri per modum auxilij moventis, ut illam ultimò præparet ac disponat per actus contritionis & charitatis, ad recipiendos effectus formales quos tribuit, ut habet rationem habitus & formæ sanctificantis.

Dices: Hujusmodi actus procedunt à gratia; tanquam à principio radicali virtutum charitatis & poenitentiae: Sed in quantum est principium radicale talium virtutum, & aliarum infusarum, habet rationem habitus, & formæ sanctificantis: Ergo tales actus procedunt à gratia, in quantum habet rationem habitus, non verò ut gerit vices auxilij.

Respondeo gratiam, ut principium radicale virtutum infusarum, habere rationem habitus & formæ sanctificantis, sed hanc non exercere, nisi prius prioritate à quo, seu naturâ, & ordine executionis, exercendo rationem auxilij moventis, radicaliter per seipsam, & formaliter per habitus infusos, qui ab ipsa emanant ut proprietates ab essentia, ut sic præparet sibi subiectum,

X ij

ut connaturaliter suum effectum formalem illi communicet.

212. Objicies quartò cum eodem Authore: Gratia habitualis infunditur homini, quia est contritus: At si contritio eliceretur ab habitu gratiæ, hæc causalis non esset vera, sed potius ista: ideo homo conteritur, quia ipsi infunditur habitus gratiæ: Ergo contritio per quam homo ad justificationem ultimò disponitur, non procedit ab habitu gratiæ, sed ab auxilio actuali per modum transeuntis collato.

213. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: cum enim gratia habitualis exerceat munus auxilij moventis, & formæ sanctificantis, utraque causalis est vera: prima quidem, intellecta de gratia ut habet rationem habitus & formæ sanctificantis; secunda verò, intellecta de eadem gratia, ut gerit vices auxilij, & prout est in fieri seu infundi, ut antea explicatum est. Sicut in ordine naturali, istæ causales sunt veræ, in diverso causæ genere: fenestra aperitur, quia ventus aulam ingreditur: ventus aulam ingreditur, quia fenestra aperitur. Anima unitur corpori, quia est organicum, seu ultimò dispositum ad eam recipiendam: corpus organicum est, quia anima ei unitur & ipsum informat. Corpus recipit lucem, quia est diaphanum: & est diaphanum, quia recipit lucem. Aer illuminatur, quia purgatur à tenebris: & purgatur à tenebris, quia illuminatur. Causæ enim, ut supra ex Aristotele dicebamus, sunt sibi invicem causæ; unde quod causat aliquid in aliquo genere causæ, ab ipso causari & dependere potest in alio genere.

214. Objicies quintò: Homo per visionem & ambulationem non potest seipsum disponere ad habendos oculos, vel pedes, quia tales actiones effectivè procedunt à potentia visiva, vel progressiva. Calor etiam, quamvis possit esse ultima dispositio ad formam ignis, non tamen calefactio, quia à tali forma effectivè producit: Ergo similiter, si actus contritionis & charitatis à gratia habituali effectivè procedunt, non poterunt ad ipsam disponere: vel e contra, si ad eam disponant, non poterunt ab ipsa procedere.

215. Respondeo concessa Antecedente, negando consequentiam & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia visio & ambulatio, cum sint actiones successivæ, non possunt fieri in instanti, unde presupponunt in homine potentiam progressivam & visivam, non solum prioritate naturæ, & instantis à quo, sed etiam prioritate temporis & existentie: quare cum ultima dispositio ad aliquam formam, eam comitetur, & sit in subiecto in eodem instanti quo forma in ipso recipitur, implicat quod homo per visionem & deambulationem seipsum disponat ad habendos oculos & pedes: & idem est de calefactione respectu ignis, cum illa pariter sit actio successiva, & non instantanea. E contra verò cum actus contritionis & charitatis sint actiones instantaneæ, & non successivæ, eliciuntur ab homine in eodem instanti justificationis, in quo gratia infunditur, eamque prioritate solum naturæ præcedunt; ideoque licet ab ipsa effectivè procedant, possunt tamen ad illam disponere, non ad modum dispositionis antecedentis, sed concomitantis: sicut calor ut octo disponit ad formam ignis, à qua profluit, ut supra ex D. Thoma vidimus.

216. Objicies sextò: Gratia justificans, etiam ref.

A pectu hominis contriti, est novum beneficium Dei, ex cuius accessione pœnitens multum crescit & ditatur: At si illa præsupponeretur in homine, ut principium efficiens primæ contritionis, non esset novum Dei beneficium &c. Ergo gratia habitualis non est principium efficiens primæ contritionis. Major est certa, & communiter recipitur à Theologis. Sequela etiam Minoris videtur manifesta: cum nulla forma possit esse novum donum, seu beneficium, respectu ejus qui possidet illam.

B Respondeo concessa Majori, negando sequentiam Minoris: cum enim actus contritionis non mereantur primam gratiam habitualement, sed se habeant duntaxat ut dispositiones ad illam, semper est novum beneficium, Deum conferre gratiam habitualement contritionis. Quod verò tales actus procedant efficienter ab eadem gratia, sub formalitate auxilij moventis, non tollit rationem novi beneficii; sicut non tollit novam esse actionem aut mutationem quā introducitur forma in materia disposita, quod dispositiones concomitantes procedant efficienter ab ipsa forma. Similiter per justificationem pœnitens multum crescit, & ditatur, quia illa non solum importat gratiam habitualement ut est in infundi, & gerit vices auxilij moventis, sed etiam ut est infusa, & in facto esse, & quatenus habet rationem formæ sanctificantis, & dantis esse divinum participativè; sub qua ratione causat plures effectus formales, nempe hominem sanctificare, renovare interius, donis Spiritus Sancti, & virtutibus infusus adornare, & dare illi jus ad hereditatem regni celestis, ex quorum accessione pœnitens mirum in modum ditatur.

C Objicies septimò: Actus virtutis acquisitæ nequit efficienter procedere ab habitu quem causat: Ergo nec actus charitatis ab habitu charitatis infusæ, ad quem ultimò disponit, subindeque nec ab ipsa gratia habituali, quæ est illius radix.

D Respondeo concessa Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia actus virtutis acquisitæ est causa efficiens habitus, cujus dicitur causa; unde cum idem non possit esse prius & posterius in eodem genere causæ, non potest ab illo effectivè procedere: at verò primus actus charitatis ultimò disponens ad gratiam habitualement, non est causa efficiens ipsius, sed tantum dispositiva, unde non repugnat quod ab illa effectivè procedat.

E Dices, ex hac solutione sequitur, quod saltem contritio, quæ est pars sacramenti Pœnitentiæ, non potest effectivè procedere à gratia habituali, quæ in tali sacramento confertur, cum illam producat effectivè, saltem instrumentaliter, & duo non possint se invicem causare in eodem causæ genere.

F Respondeo hanc instantiam solum probare, quod gratia habitualis non possit producere contritionem, quatenus est pars sacramenti Pœnitentiæ, & virtute clavium habet vim producendi gratiam sacramentalem; non verò quod contritio secundum se considerata, & quantum ad suam substantiam, à gratia habituali effectivè non procedat. Nam ut ait S. Doctor quæst. 8. de verit. art. 8. ad 2. *Pœnitentia sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se pœnitens subicit: contritio igitur si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam, nisi per*

modum dispositionis; sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti penitentiae. Quando ergo homo contritus ad sacramentum Penitentiae accedit, duplicem recipit gratiam, unam ex opere operantis, quae correspondet contritioni secundum se consideratae; alteram ex opere operato, quae correspondet virtuti sacramenti, unde sacramentalis dicitur. Prima producit contritionem in genere causae efficientis, & ab ea solum dependet in genere causae materialis dispositivae: secundum vero dependet à contritione, non solum ut à dispositione, sed etiam ut à causa effectiva instrumentali, & ideo ipsam effectivè non producit.

222. Obijcies octavo: Nulla causa efficiens dependet à sua operatione, vel effectui, in alio genere causae, quam finalis; unde dicitur communiter, quod omne agens est propter suam operationem: Sed causa materialis, seu dispositiva, est valde diversa à causalitate finali: Ergo gratia habitualis non potest dependere in genere causae materialis, seu dispositivae, ab actibus quos effectivè producit.

223. Respondeo distinguendo Majorem: Nulla causa efficiens dependet à sua operatione, vel effectui, in alio genere causae, quam finalis, si sit purè efficiens, concedo Majorem: si simul habeat rationem causae efficientis & formalis, secundum diversos respectus, vel munia quae exercet, nego Majorem: nam licet ut gerit munus causae efficientis, non possit dependere à sua operatione, vel effectui, in alio genere causae, quam finalis; prout tamen habet rationem causae formalis, ab illo causari & dependere potest in genere causae materialis dispositivae; ut patet in forma ignis, quae quia non solum est causa efficiens caloris ut octo, proficiens ab ipsa per modum proprietatis, sed etiam causa formalis, ab ipso in genere causae materialis dispositivae dependet, non quatenus est causa efficiens ipsius (cùm causa efficiens in executione sit prior simpliciter & omnibus modis aliis causis) sed prout est causa formalis: Idem cum proportionem de gratia habituali, respectu actuum contritionis & charitatis, dicendum est: licet enim ea, prout est in infundi, & gerit vices auxilij moventis (sub qua ratione effectivè causat actus contritionis & charitatis) sit prior illis simpliciter & omnibus modis, & in nullo genere causae, sub hac ratione & formalitate, ab illis dependeat, ut tamen est habitus & forma sanctificans, & causa formalis justificationis, ab illis in genere causae materialis, seu dispositivae dependet, ut latius exposuimus in notabili, quod solutioni objectionum praemisimus: & in hoc valde hallucinantur Adversarii, dùm existimant nos velle quod gratia habitualis, prout est causa efficiens actuum contritionis & charitatis, ab illis in alio genere causae dependeat; hoc enim nusquam somniavimus, cùm pro certo habeamus, causam efficientem, ut efficiens est, à nulla alia causa, praeterquam à finali, posse pendere.

224. Obijcies ultimum: Dispositio ad augmentum gratiae, & virtutum, non est ab ipso augmento effectivè: Ergo neque dispositio ad primam gratiam erit effectivè ab ipsa gratia.

Respondeo dato Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia dispositio ad primam gratiam sanctificantem non est ipsius meritoria, dispositio vero ad augmentum gratiae, & virtutum, illud de condigno meretur: unde cùm principium meriti non possit

A cadere sub merito, dispositio ad augmentum gratiae, ab illo effectivè procedere nequit, sicut dispositio ad primam gratiam habitalem, ab ipsa effectivè producit.

§. III.

Corollaria precedentis doctrinae.

EX dictis in hac disputatione inferes primò, 225. Quod licet aliquando iustificatio fiat in tempore, & in ea procedatur de imperfecto ad perfectum, per se tamen non requirit tempus, sed potest vnicò instanti fieri. Ita D. Thomas hic art. 7. ubi sic discutit. Tunc homo iustificatur, cùm Deus in eius anima gratiam introducit: Sed potest eam in instanti introducere: Ergo homo potest in instanti iustificari. Major patet, Minor probatur: Primò quia gratia per Spiritum Sanctum in cordibus nostris diffunditur, ut dicitur ad Roman. 5. Sed Spiritus Sanctus advenit in instanti, juxta illud Act. 2. *Fallus est repente de caelo sonus, adveniens Spiritus vehemens*: Unde Glossa Ambrosij in illud Lucae 1. *Abiit in montana cum festinatione*: ait: *Nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia*: & Chrysostomus homil. 25. in Joan. in principio assignat differentiam inter nativitatem ex carne, & ex Deo, per gratiam Spiritus sancti, quòd illa indiget tempore, hac vero perficitur in momento: Ergo Deus potest in instanti gratiam homini infundere.

C Secundò probatur eadem Minor: Quòd aliqua forma non statim introducat in subiectum, provenit ex eo quòd subiectum non est dispositum, & agens indiget tempore, ut disponat illud; videmus enim in naturalibus, materià disposità, formam introduci in instanti; & lucem in instanti recipi in diaphano, quia ex se est dispositum ad eam recipiendam: Sed Deus non requirit aliam dispositionem in anima, ad gratiam producendam, quam eam quam ipse facit, & hanc in instanti efficere potest: Ergo &c. Minor probatur quoad secundam partem, prima enim supponitur ex dictis de dispositionibus ad gratiam & justificationem: Quòd agens non statim disponat subiectum, provenit ex disproportionem aliqua inter indispositionem subiecti, & virtutem agentis; unde quantò fortior est virtus agentis, tantò citius disponit subiectum: Sed virtus divina, cùm sit infinita, superat quancumque indispositionem subiecti: Ergo potest quancumque materiam in instanti disponere, ac proinde liberum arbitrium ad gratiam iustificantem in instanti preparare.

Dices: Motus liberi arbitrij est electio: At electio, cùm requirat deliberationem consilij, quae important discursum, non potest fieri in instanti: Ergo liberum arbitrium non potest in instanti ad gratiam preparari.

E Confirmatur: Ad actus liberi arbitrij, ad justificationem disponentes, necessaria est consideratio plurium, Dei scilicet, & peccati: Sed intellectus non potest simul plura intelligere: Ergo nec liberum arbitrij in instanti ad justificationem disponi.

Ad instantiam respondeo cùm D. Thomas hic art. 7. ad 1. motum liberi arbitrij ad justificationem requisitum, esse consensum ad detestandum peccatum, & ad accedendum ad Deum: consensus autem potest esse in instanti, sicut & ipsa electio, quae ad justificationem est necessaria; ut patet in Adamo, & in Angelis, qui per proprios actus, Deum omnibus aliis praeligendo, se ad gratiam disposuerunt.

Ad confirmationem dico cum eodem S. Doctore in resp. ad 2. intellectum posse intelligere simul plura, si habeant ordinem adinvicem, quia tunc se habent per modum unius, juxta illud commune prologium: *ibi est unum propter aliud, ibi est unum tantum*: peccatum autem ut destruendum propter Deum, & ipse Deus, aliquem inter se ordinem habent.

228. Inferes secundò, justificationem, ex parte termini per eam producti, esse maximum opus Dei; cum gratia habitualis, quæ est ejus terminus, sit perfectior omni ente creato, & creabili, ut in Tractatu de gratia ostendimus, & innuit D. Thomas hic art. 9. ad 2. dicens, *Bonum gratie unius, majus est quam bonum nature totius universi*. Creatio tamen secundum quid, seu ex parte modi agendi, perfectior est justificatione: quia per creationem aliquid fit ex nihilo; per justificationem verò gratia educitur ex anima, non ratione potentie naturalis, sed obediæntialis, sicut in Tractatu de gratia declaravimus.

Disp. 2.
art. 4.

Disp. 4.
art. 2.

229. Inferes tertio, justificationem, ut communiter fit, esse quidem actionem mirabilem, sed non miraculosam.

Prima pars patet: nam in justificatione in primis remittuntur peccata; remissio autem peccatorum est præcipuum opus divinæ omnipotentie, juxta illud quod canit Ecclesia in collecta Dominicæ 8. post octavas Trinitatis: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime & miserando manifestas*: cujus dicti tres egregias rationes assignat S. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 3. ad 3. Secundò in justificatione fit interna animæ recreatio & renovatio, de qua dicitur Psal. 103. *Emitte spiritum tuum, & creabuntur, & renovabis faciem terræ*. Tertio anima peccatoris mirum in modum venustatur ac decoratur per gratiam habituales, quæ est animæ decor & pulchritudo, juxta illud Augustini 15. de Trinit. cap. 8. *Natura cum à Deo suo conditore justificatur, à deformi forma, formosam transformatur in formam*: unde animæ per gratiam justificatæ dicit Deus Cantic. 4. *Tota pulchra es amica mea, & macula non est in te*. Quarto in justificatione homo fit Dei amicus, & objectum dilectionis specialis illius. De quo effectus loquitur Doctor mellifluus serm. 5. in dedic. Ecclesiæ, explicans illud Job: *Quid est homo quia magnificas eum? subdit enim quid? sine dubio vanitati similis factus est homo, ad nihilum redactus est homo. Quomodo tamen penitus nihil est, quem magnificat Deus? quomodo nihil erga quem oppositum est cor divinum? Respiremus fratres, & si nihil sumus in cordibus nostris, forte in corde Dei potest aliud latere de nobis. O pater misericordiarum, quid apponis erga nos cor tuum? Scio, scio: ubi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Quomodo ergo nihil sumus, si thesaurus tuus sumus? Denique in justificatione homo non solum fit Dei amicus, sed etiam in filium ejus adoptatur: quod est adeò mirabile & stupendum, ut Chrysologus serm. 72. id appelleret, *Sacramentum pavoris sanctorum*; & serm. 67. & 68. exclamet: *stupent Angeli, mirantur cælum, pavet terra, caro non fert, auditus non capit, non attingit mens, tota sustinere non potest creatura, astimare non sufficit, credere pertimescit*.*

Magna procul dubio Deus olim fecit mirabilia, quæ recenset Propheta Regius Psal. 135. dicens: *Qui facit mirabilia magna solus: qui fecit calos in intellectu: qui firmavit terram super aquas: qui fecit luminaria magna, Solem in potestatem diei,*

lunam & stellas in potestatem noctis: qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum: qui eduxit Israël de medio eorum, in manu potenti & brachio excelso: qui divisit mare rubrum in divisiones: qui percussit petram, & fluxerunt aquæ &c. Hæc omnia quotidie renovat in justificatione impij. Ibi cælos facit in intellectu, qui terrenos olim & irracionales peccatores, facit cælestes & rationales. Ibi firmat terram super aquas, qui ex lachrymarum fluentis, cordis in bono firmitatem operatur. Hic luminaria magna creat, qui lucem gratiæ tenebris peccatorum eruit. Hic percussit Ægyptum, & filios Israël eruit à captivitate Pharaonis, qui peccatores à miserabili liberat & Pharaonem, omnemque exercitum ejus aquis immergit, qui insurgentes affectuum inordinatorum fluctus comprimit, & omnes iniquitates nostras in profundum maris suæ infinitæ misericordiæ projicit. Hic petram in stagna aquarum convertit, qui ex durissimo corde lachrymarum fontes elicit. Denique justificationi impij istud Poëtæ meritò adaptari potest: *Non alibi miranda magis*. Illa enim opus est humanæ intelligentiæ impervium, mysterium in Deo absconditum, secretum horroris, sacramentum pavoris Sanctorum, & ænigma sacratissimum, & obscurissimum, quod nulla humani ingenij solertia aperire potest. Indica mihi, si nosti omnia, per quam viam spargitur lux, dividitur æstus super terram? Job 38. Quæ verba exponens Gregorius magnus lib. 29. Moral. cap. 9. sic ait: *Quid lucis nomine nisi justitia accipitur, & quid per tenebras nisi injustitia designatur? Unde quibusdam conversis à peccatorum nequitia dicitur: erat is aliquando tenebre, nunc autem lux in Domino. Tunc verò lux nobis spargitur, quando mens nostra fidei radio illustratur: tunc æstus dividitur, quando divini amoris igne inflammatur. Indica ergo mihi per quam viam lux spargitur? Ac si aperire diceretur: dic quo ordine justitiam suam Deus oculis finibus cordium infundit, cum & per accessum non videatur, & tamen visibilia opera hominum invisibiliter immutat; cum unam eandemque mentem modo hæc, modo illà virtute irradiet, tamen per sparsam lucem adhuc ex parte aliqua eam in tentationis tenebris remanere permittat, dum dura corda emollit, dum rigida inflectit, dum aspersa mitigat, dum frigida accendit, dum debilia roborat, dum vaga stabilis, dum nutantia confirmat: intueri si vales, incorporaliter veniens quibus eam meatibus illustret.*

Hunc mirabilem gratiæ effectum eleganter describit S. Prosper in carmine de ingratis, his verbis:

*Deus ergo sepultos
Suscitat, & solvit peccati compede vinctos;
Fle obscuratis dat cordibus intellectum;
Fle ex injustis justos facit, indit amorem
Quo redametur amas, & amor quæ conferit ipse est.
Hunc itaque affectum, quo sumunt mortua vitam,
Quo tenebre fiunt lumen, quo immunda niteant,
Quo stulti sapere incipiunt, egrique valescunt,
Nemo alij dat, nemo sibi &c.*

Secunda pars corollarij, quæ asserit justificationem, ut communiter fit, non debere dici miraculum, docetur à D. Thoma hic art. 10. & probatur breviter: Ut aliqua actio sit miraculosa, requiritur ut fiat præter ordinem communem divinæ providentiæ, ut patet in resurrectione mortui, & illuminatione cæci: Sed justificatio impij, ut com-

muniter fit, non fit præter ordinem communem divinæ providentiæ supernaturalis, fit enim procedendo paulatim ab imperfecto ad perfectum, & disponendo peccatorem ad gratiam, per actus fidei, spei, contritionis, & charitatis: Ergo illa non debet dici miraculum. Dixi, ut communiter fit, quia conversiones aliquæ extraordinariæ, qualis fuit conversio D. Pauli, & B. Magdalene, possunt dici miraculosæ, quia sunt præter communem & consuetum cursum divinæ providentiæ, moventis prius animam peccatoris ad conversionem imperfectam, ut postmodum ad perfectam deveniat; Deus autem animam D. Pauli, & B. Magdalene, tam vehementi & potenti gratiâ excitavit & movit, ut statim perfectionem quandam iustitiæ & charitatis assecuti sint. Unde de B. Magdalena ait Petrus Damianus serm. 5. de S. Bonifacio: *Stipula tartari in momento cedrus facta est paradisi, atque ut ita fatear, torris inferni factus est splendidum sydus cœli.* Hinc etiam communiter illi adaptant SS. Patres & Scripturæ Interpretes illud Isaïæ 21. *Eccce Babylon posita est mihi in miraculum.* Et Stephanus Cantuariensis apud Tilmanum in allegoriis, ait illam esse mirabilem illum arcum, quem Deus posuit in nubibus, ut signum esset fœderis, quod cum hominibus interat, de quo dicitur Eccli. 43. *Vide arcum, & benedic eum qui fecit eum, valde speciosus est in splendore suo.* Sicut enim (inquit) arcus fit ex repercussione radiorum Solis, & nube rorida; ita Christus, verus Sol iustitiæ, respiciens Magdalenam veluti nubem roridam, eam velut sacram Iridem variarum virtutum coloribus decoravit, & in lachrymarum imbrem resolvit. Quare de ea canit idem Author:

*Salve versicolor cœlum, Iridis instar, amœnas
Virtutum formas, florigerasque ferens.*

Inferes ultimò, quatuor esse causas justificationis, sicut & cuiuslibet alterius actionis, materiale, formale, efficientem, & finale. Formalis est iustitia inherens, seu gratia habitualis & justificans, ut art. 3. ostensum est. Materialis est essentia animæ, in qua residet ipsa gratia justificans, ut in Tractatu de gratia visum est. Finalis est triplex: Prima gloria Dei; nam ut ait Paulus ad Ephes. 1. *Predestinavit nos in adoptionem filiorum &c. in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Secunda gloria Christi, de qua passim idem Apostolus in Epist. ad Colossenses, & ad Hebræos. Tertia est gloria & beatitudo cuiusque propria; quæ in clara Dei visione consistit, de qua dicitur ad Roman. 5. *Liberati à peccato, finem habemus vitam æternam.* Efficiens etiam est multiplex: Prima & præcipua est Deus, Secunda, eaque instrumentalis, conjuncta tamen cum Divinitate, est Christus ut homo. Tertia est ministerialis, nempe sacerdos, qui est minister sacramentorum, quæ sunt vasa & instrumenta gratiæ. Quarta est meritorea, & ipsa sola est Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam charitatem quâ dilexit nos, suâ sanctissimâ passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, & pro nobis Deo Patri satisfecit, ut ait Tridentinum sess. 6. cap. 7. Addi potest causa exemplaris, quæ est idem Christus resurgens à mortuis: quia ut ait D. Paulus ad Roman. 4. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram:* id est, ut perfectum justificationis exemplar nobis exhiberet. Sicut enim Christus citò, verè, & perfectè, seu non iterum moriturus resurrexit; ita iustifica-

tio nostra, quæ est spiritualis quædam resurrectio à morte peccati ad vitam gratiæ, debet esse prompta, vera, & perfectæ: & sicut *Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur*, ut ibidem ait Apostolus; ita Christianus in justificatione spiritualiter renascens, & ad vitam gratiæ resurgens, non debet amplius mori morte peccati, nec peccatum illi ultra dominari.

DISPUTATIO II.

De merito Iusti.

Ad quæst. 114. D. Thomæ.

Explicato primo effectu gratiæ habitualis, qui est justificatio impij, consequens est ut de merito iusti, quod est effectus ejus secundarius, disseramus, & quæ tradit S. Doctor quæst. 114. breviter exponamus.

ARTICULVS PRIMVS.

An homo possit aliquid verè & propriè, seu de condigno, à Deo promereri?

Meritum in communi est quædam affectio seu proprietas actus humani, prout est moraliter bonus, ut docet D. Thomas supra quæst. 21. art. 3. & si consideretur in abstracto, est jus quoddam ad præmium, seu mercedem ab alio habendam: si verò in concreto spectetur, definitur potest opus retributione dignum. Sed quia boni operis retributio duobus modis fieri vel exigi potest, nimirum vel ex quadam decentia, liberalitate, & ut sic dicam honestate præmiantis, vel ex iustitiæ debito, Theologi duplex distinguere solent meritum: unum propriè & strictè sumptum, quod habet in se valorem & æqualitatem cum præmio, & vocatur meritum de condigno: aliud largè & impropriè dictum, quod exceditur à præmio in valore, est tamen decens & congruum, ut tribuatur à præmiante, unde dicitur meritum de congruo. Exemplum utriusque est in milite, cui proprium stipendium exhibetur de condigno; de congruo verò datur illi beneficium nobilitatis, vel donativum aliquod à Rege. Hic solum agimus de merito de condigno: cum enim illud simpliciter & absolute meritum appelletur, quando hæretici meritum in genere respuunt, potissimum de eo loquuntur. Illud autem tanto odio prosequuntur, ut Calvinus lib. 3. instit. cap. 15. dicat nomen meriti exosum esse, & eum pessimè fidei consuluisse, qui primus humanis hoc nomen aptavit operibus, ad Dei iudicium comparatis. Sunt tamen aliqui ex recentioribus hæreticis, qui meriti nomen admittunt, & concedunt homini aliquod meritum, non tamen vitæ æternæ, sed alterius præmij inferioris ordinis, idque non propter operum proportionem, sed ex sola Dei misericordia, ut refert Bellarminus lib. 5. de iustific. cap. 5. Pro veritatis Catholicæ declaratione & defensione

Dico, hominem, ex gratia seu per gratiam operando, posse verè & propriè, seu de condigno aliquid à Deo promereri.

Probatum primò ex Scriptura, quæ operibus ho-

minum nomen meriti simpliciter & absolute tribuit: Eccles. 16. *Miser cordia facit unicuique locum, secundum meritum operum suorum.* Ad Hebraeos 13. *Beneficentia & communio nolite obliuisci: talibus enim hostiis promeretur Deus, qui est merces nostrorum operum, juxta illud Genes. 17. Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis: nomen vero meriti absolute dictum, meritum de condigno significat, cum meritum de congruo non sit verè & propriè meritum. Unde etiam Scriptura valorem seu dignitatem operum supernaturalium apud Deum explicat per hoc nomen dignus: Sapient. 3. *Deus tentauit eos, & inuenit eos dignos:* ad Coloss. 1. *Gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum.**

3. Confirmatur: Merces respondet merito de condigno, juxta illud Apostoli ad Roman. 4. *Ei autem qui operatur merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum; & illud Augustini Epist. 105. Idem est merces operanti, quod stipendium militanti:* Sed Scriptura variis in locis docet operibus iustorum respondere mercedem apud Deum: Sapient. 5. *Iusti in perpetuum uiuent, & apud Dominum est merces eorum:* Matth. 5. *Merces uestra copiosa est in caelis:* Ergo Scriptura tribuit operibus iustorum meritum de condigno, & non solum de congruo. Unde Tertullianus lib. de pœnit. cap. 2. *Bonum factum Deum habet debitorem, sicut & malum: quia iudex omnis remunerator est causa.*

4. Confirmatur ampliùs ex aliis testimoniis, in quibus affirmatur Deum, ut iustum iudicem, retribuere prœmia bene operantibus: 2. ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus iustus iudex:* quod verò datur à Deo ut iusto iudice, datur ex iustitia & ob meritum de condigno. Unde Augustinus tract. 3. in Joan. verba illa Apostoli expendens, sic ait: *Ue susciperet gratiam, misericordem patrem opus habet: ut premium gratiæ, iustum iudicem:* Ergo &c.

5. Potest etiam suaderi conclusio congruâ ratione. In omni Republica bene ordinata necessarium est, ut membra ejus spe prœmij ad bene operandum alliciantur, & metu supplicij à malo coercantur: Sed Deus est supremus hominum gubernator, & ejus providentiâ est perfectissima, præsertim in ordine supernaturali: Ergo maxime decuit, ut etiam in illo ordine hominibus prœmia proponeret, quæ de condigno mereri possent, sicut praeordinauit & praeprauit supplicia, quibus mala opera puniantur. Et in hoc Deus honori nostro non modicum profecto consuluit: nam ut eleganter ait Cassiodorus, *Parum laudis habet virtutum corona, quæ ex labore non descendit: potest quidem habere palmam, sed non habet gloriam. Hæc est magnarum ratio virtutum, ut quanto plus homo laborat, tanto plus mercedis acquirat.* Simili ratione utitur S. Thomas 3. p. quæst. 19. art. 3. ad probandum actiones humanas Christi Domini fuisse meritorias. *Habere (inquit) aliquid donum per se, est nobilius quam habere illud per aliud: semper enim causa quæ est per se, potior est eâ quæ est per aliud, ut dicitur 8. physic. Et post pauca: Ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum: unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. Nobilius ergo est & gloriosius homini, quod cœlestem hereditatem, aliaque prœmia ordinis supernaturalis, ex*

A propriis meritis, quam ex sola Dei gratia & liberalitate consequatur.

Eadem veritas patebit ex infra dicendis, cum agemus de conditionibus ad meritum requisitis, & cum ostendemus opera iustorum, informata gratiâ & charitate, esse meritoria de condigno vitæ æternæ.

Fundamenta verò hæreticorum leuissima sunt, & ad duo præcipua capita reducuntur. In primis dicunt in hominibus etiam iustis nullum esse opus bonum simpliciter, sed omnia eorum opera esse peccata, subindeque non præmio, sed supplicio digna, nisi Deus ex misericordia sua illa non imputet. Sed hoc euidenter falsum ac erroneum est, & in Tractatu de gratia fusè impugnatum. Secundo dicunt injuriam fieri meritis Christi, si alia merita à suis inuehamus, & hominibus iustis attribuiamus. Verum tantum abest, quod merita nostra quicquam gloriæ Christo detrahant, quin potius eam magis attollunt & amplificanc: cum maxima gloria sit, quod Christus non solum potuerit pro se mereri, sed etiam suis meritis nobis vim ad merendum obtinere: sicut quod causæ naturales possint aliquid efficere, non derogat infinitæ potentie & efficientiæ Dei, sed potius illius virtutem ostendit, quatenus non solum virtutem efficiendi habet, sed etiam potest alios efficientes efficere, seruata sibi nihilominus semper propria excellentiâ primæ & universalissimæ causæ.

C Obijci tamen potest contra nostram conclusionem. Meritum debet esse in obsequium retributoris, ejusque utilitatem: Sed actiones hominis, quantumcumque bonæ, non possunt habere rationem obsequij utilis Deo; quia non possumus ipsi propriè dare aliquid, cum ipse habeat majus & perfectius dominium in nostras actiones, quam nos ipsi; unde Job 35. dicitur: *Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

Confirmatur: Ut aliqua actio sit meritoria apud aliquem, non debet ipsi esse debita aliis titulis: Sed nostræ actiones pluribus titulis Deo debite sunt: Ergo non possunt esse meritorie apud ipsum.

D Ad objectionem dicendum cum D. Thoma hic art. 1. ad 2. non esse necessarium quod opera apud Deum meritoria cedant in ejus utilitatem, sed sufficere quod cedant in ejus gloriam, quam Deus in nostris & in suis operibus querit; & quod ipsi placeant, & ab operante in ipsum ut ultimum finem ordinentur.

E Ad confirmationem dico hoc argumentum probare quidem opera nostra non esse meritoria de rigore iustitiæ apud Deum, non convincere tamen ea non esse meritoria de condigno, suppositâ ordinatione Dei extrinsecâ, vel intrinsecâ, quâ ad præmium ordinantur: in hoc enim differt meritum de rigore iustitiæ à merito de condigno, quod primum omnem gratiam factam personæ merenti excludit; secundum verò solam condignitatem seu proportionem operis ad præmium importat, suppositâ aliquâ gratiâ factâ personæ merenti, ut patebit ex infra dicendis.



ARTICVLVS II.

Quæ conditiones ad meritum requirantur?

Terminatâ quæstione, an sit in hominibus meritum de condigno apud Deum, consequens est ut quid sit tale meritum declaremus; quod non potest à nobis melius explicari, quam conditiones ad tale meritum requisitas exponendo. Hæ autem ex tribus præcipue capitibus requiri possunt: primò ex parte actûs capacis meriti: secundò ex parte hominis merentis: tertio ex parte Dei apud quem meretur. Ex parte actûs tres requiruntur conditiones, nempe quod sit liber, bonus, & utilis alteri, seu factus in obsequium alterius. Ex parte hominis merentis duæ tantum necessariae sunt, scilicet quod sit in statu gratiæ habitualis seu sanctificantis, loquendo de merito beatitudinis supernaturalis, & quod sit in statu viæ. Ex parte verò Dei, apud quem homo meretur, requiritur aliqua ordinatio operis meritorij ad præmium. De conditionibus primi & secundi generis agemus in hoc articulo, de ultima verò dicemus in sequenti.

§. I.

Exponuntur tres conditiones ex parte actûs meritorij requisitæ.

Dico primò: Ut actus sit meritorius, debet esse liber, non solum libertate imperfectâ & inchoatâ, quæ spontaneitas dicitur, & solum immunitatem à coactione importat, sed etiam libertate perfectâ & completâ, quæ indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum requirit.

Hæc conclusio est certa de fide, definita ab Innocentio X. in sua Constitutione, ubi hanc propositionem ut hæreticam proscribit: *Ad merendum & demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed solum à coactione.* Eandem propositionem ut hæreticam prius damnaverat S. Thomas quæst. 6. de malo art. unico, his verbis: *Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate moveatur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogereetur: non enim omne necessarium est violentum, sed solum id cuius principium est extra; unde & motus naturales inveniuntur aliqui necessarij, non tamen violenti &c.* Hæc autem opinio EST HÆRETICA, tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus: non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Idem docet in hac parte quæst. 21. art. 3. ubi rationem meriti & demeriti ponit ut proprietatem actûs moralis & humani, de cuius ratione est libertas indifferentiæ. Unde in solut. ad 2. docet hominem esse dominum illorum actuum per quos meretur. Et art. 4. ad 2. sic ait: *Homo sic moveatur à Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit quin moveatur seipsum per liberum arbitrium: & ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.*

Favent etiam SS. Patres: Hieronymus enim lib. 2. contra Iovinian. ait: *Vbi necessitas, nec corona, nec damnatio est.* Et Bernardus serm. 81. in Cantica: *Vbi non est libertas, nec meritum.* Unde Sapiens Ecclef. 31. explicans quâ ratione iustus bene operando meruerit laudem, dicit: *Qui potuit*

Tom. IV.

A transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit: quia sine hac libertate indifferentiæ, & potentia ad agendum vel non agendum, nihil esset admiratione vel præmio dignum in operibus iustorum.

Ratio etiam suffragatur: Primò quia esse meritorium, vel demeritorium, est proprietas quædam actûs humani: Sed actus purè spontanei, & à sola coactione, non verò à necessitate immunes, non sunt propriè humani: Ergo nec meritorij vel demeritorij. Minor probatur: *Ille actioes propriè humane dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*, ut ait S. Thomas supra quæst. 1. art. 1. Sed actus purè spontanei non procedunt à voluntate deliberata, id est ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, ut patet in amore beatifico, vel in volitione boni ut sic: Ergo non possunt dici propriè actus humani.

Secundò: Inter eum qui meretur, & eum qui præmiatur, est quidam contractus; nam qui meretur, exhibet obsequium suum, qui autem præmiatur, dat mercedem: constat autem quod inter contrahentes nullus dat aliquid, nisi habeat ejus dominium, unde actus meritorius debet esse sub dominio merentis: Sed dominium voluntatis est per libertatem indifferentiæ, per quam in ejus potestate est agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 3. dicens quod *sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere*: Ergo actus meritorius debet esse liber libertate indifferentiæ, & non solum libertate spontaneitatis, seu immunitatis à coactione. Unde commune Theologorum proloquium est, desumptum ex Aristotele 3. Ethic. cap. 5. *Naturalibus neque meremur, neque demeremur.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Angelus in primo instanti meruit, & tamen in eo non erat perfectè liber. Similiter in Christo non fuit libertas indifferentiæ, & tamen in eo fuit perfectissimum meritum, ut docent Theologi 3. p. quæst. 19. Ergo ad meritum non requiritur libertas indifferentiæ, sed sufficit libertas à coactione. Unde S. Thomas in 3. sent. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ad 5. sic ait: *Etiamsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coactè sed sponte tendit, & ita est actus sui dominus.*

Respondeo quod licet Angelus in primo instanti creationis non fuerit liber libertate specificationis, seu contrarietatis ad bonum & malum, quia in illo instanti peccare non potuit, fuit tamen tunc liber libertate contradictionis, seu quoad exercitium, quod sufficit ad rationem meriti, ut in Tractatu de Angelis declaravimus. Idem dicendum de Christo: licet enim ille, ratione suæ impeccabilitatis, non esset liber libertate contrarietatis ad bonum & malum, erat tamen liber libertate contradictionis & exercitij. Unde S. Thomas loco citato solum intendit, quod etsi liberam arbitrium Christi esset determinatum ad unum, scilicet ad dilectionem Dei quoad perfectiones necessarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens

Y

quantum ad exercitium, seu indifferentiam & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout est ratio diligendi creaturas, ut in Tractatu de actibus humanis fuisse exposuimus.

18. Objicies secundò: Meritum ex divina acceptatione ad primum dependet, adeò ut dato quocumque opere perfectissimo, etiam libero, si Deus non acceptet illud ad vitam æternam, non sit meritorium vitæ æternæ: Sed Deus potest acceptare ad vitam æternam non solum opera libera, sed etiam necessaria; ut patet in morte Sanctorum Innocentium, quam licet non liberam, sed necessariam, acceptavit Deus ad coronam martyrij: Ergo actus non liber, præsertim ordinis supernaturalis, potest esse meritorius.

19. Respondeo distinguendo Majorem: Meritum dependet ex divina acceptatione, tantum, negatur: ex divina acceptatione, & simul ex bonitate morali operis, quæ libertatem indifferentiæ supponit, concedo Majorem; & nego Minorem intellectam de acceptatione ad gloriam tanquam ad primum. Ad probationem in contrarium subjunctam, dico SS. Innocentes non habere propriè & simpliciter aureolam martyrij, subindeque nec ad eam propriè & simpliciter dici posse acceptatos, sed solum ad aliquam participationem ipsius (idque non tanquam ad primum) consistentem in gaudio, quod ex mera Dei liberalitate percipiunt, videndo se esse occisos in obsequium Christi: ob quam etiam duntaxat considerationem eos Ecclesia inter Martyres numerat; sicut illos numerat inter Virgines, ob carnis integritatem in qua mortui sunt, licet eorum virginitas, siue integritas, ad promerendam aureolam virginitatis non pervenerit, defectu usus rationis & libertatis. Solutio est D. Thomæ in 4. dist. 49. quæst. 5. art. 3. quæstiunc. 2. ad 12.

20. Dico secundò: Ut actus sit meritorius apud Deum, debet esse moraliter bonus.

Ratio hujus conclusionis est, quia opus malum non est dignum præmio, sed pœnâ: opus verò indifferens vel nullum est in individuo, juxta probabilior sententiam, vel si opus indifferens in individuo admittatur, non est cur potius sit præmio quam pœnâ dignum; nam si non meretur pœnam, quia caret malitiâ, etiam non meretur præmium, quia caret bonitate: Ergo solus actus moraliter bonus potest esse meritorius apud Deum. Quod debet intelligi de bonitate plena & perfecta, ita ut ad hoc ut actus sit meritorius, debeat esse bonus ex objecto, & omnibus circumstantiis: Tum quia repugnat quod unus & idem actus sit bonus ex objecto, & malus ex circumstantiis, vel econtra, sed eo ipso quod malè sit ex quocumque capite, simpliciter malus est, nullamque bonitatem moralem obtinet, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum docuimus: Tum etiam quia etsi daretur actum humanum posse esse simul bonum ex objecto, & malum ex circumstantiis, non esset tamen meritorius apud Deum; quia talis actus, bonus & malus simul, non posset placere Deo, neque esse objectum divinæ dilectionis, ipsum ad præmium acceptantis; *Mundi enim sunt oculi ejus, & ad malum respicere non potest*, ut dicitur Abacuc. 2. Unde de facientibus eleemosynam, aut jejunantibus ex vana gloria, dicit Christus Matth. 6. *Receperunt mercedem suam*. Et D. Gregorius homil. 12. in Evang. de parabola decem Virginum, hæc scribit: *Compellor dicere, ut bona quæ agitis, cum magna cau-*

tela teneatis: ne per hoc quod à vobis rectum geritur, favor aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis subrepat, & quod foris ostenditur, intus à mercede vacuetur.

Circa eandem conditionem addendum est, non sufficere ad rationem meriti beatitudinis supernaturalis, esse actum bonum quomodocumque, sed requiri ipsum esse ordinis supernaturalis. Ratio est, quia media ordinata ad consecutionem alicujus, debent esse ipsi proportionata: Sed meritum habet rationem medij in ordine ad consecutionem præmij: Ergo meritum beatitudinis supernaturalis debet esse supernaturale, ut servetur proportio. Sed de hoc fusiùs infra dicitur, cum ostendamus ad meritum vitæ æternæ requiri influxum aliquem, seu imperium charitatis.

Dico tertio: Ut opus sit meritorium, debet fieri in obsequium alterius, illius scilicet qui mercedem sive præmium redditurus est.

Probatur breviter: Cum meritum respiciat retributionem, oportet ut retributio expectetur, & debeatur à persona determinata; quod enim à nullo debetur, à nullo jure aliquo exigitur: Sed non debetur merces ab aliqua persona, nec ab ea jure exigi potest, nisi actio ad ipsam dirigatur, & in eius obsequium cedat: Ergo ut opus sit meritorium, debet fieri in obsequium alterius, & cedere in bonum, utilitatem, vel honorem illius, qui mercedem sive præmium redditurus est. Et certè nullus petit aut expectat præmium ab eo, ad quem actionem suam non dirigit, nec ipsa in ejus obsequium vel honorem cedit. Unde S. Thomas supra quæst. 21. art. 3. ait: *Meritum & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum justitiam: retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius.*

Querunt hic aliqui, utrum ad meritum requiratur necessariò aliquis actus realis & positivus; vel omisso mali, sine aliquo actu positivo, possit esse meritoria?

Ratio dubitandi est primò: Quia peccatum aut demeritum potest esse absque omni actu, ut de peccato omissionis docent aliqui ex nostris Thomistis, & videtur insinuarè D. Thomas supra quæst. 71. art. 5. Ergo & meritum.

Secundò: Quia si Deus præcipiat homini ut cesset ab omni actu, per talem cessationem homo obediet Deo, atque adeò merebitur: Ergo sine omni actu potest esse meritum.

Tertio: Quia duæ sunt partes universalis justitiæ, scilicet facere bonum, & declinare à malo, teste D. Thomæ 2. 2. quæst. 79. art. 1. & Aristotele 3. Ethic. cap. 5. Sed meritum respondet justitiæ: Ergo tam in omissione mali, quam in operatione boni, potest meritum inveniri. Unde Eccles. 31. laudatur & beatificatur ille, qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit. Et additur: *Ideo stabilita sunt bona illius in Domino*. His tamen non obstantibus.

Dicendum est, ad meritum præmij apud Deum, requiri proprium & positivum actum voluntatis. Ita contra Recentiores aliquos communiter docent nostri Thomistæ, cum Sancto Doctore supra quæst. 71. art. 5. ad 1. ubi sic discurreit: *Plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum verò ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit cap. 4. de divin. nomin. & ideo peccatum præstet

Disp. 2.
art. 2.

Disp. 4.
art. 1.

Disp. 6.
art. 1.

Disp. 8.
art. 1.

Disp. 10.
art. 1.

Disp. 12.
art. 1.

Disp. 14.
art. 1.

Disp. 16.
art. 1.

Disp. 18.
art. 1.

Disp. 20.
art. 1.

Disp. 22.
art. 1.

Disp. 24.
art. 1.

Disp. 26.
art. 1.

Disp. 28.
art. 1.

Disp. 30.
art. 1.

Disp. 32.
art. 1.

Disp. 34.
art. 1.

contingere, siue aliquis faciat quod non debet, A
siue non faciendo quod debet: sed meritum non
potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod de-
bet; & ideo meritum non potest esse sine actu, sed
peccatum potest esse sine actu.

§. III.

Dua conditiones ex parte persone merentis
necessariae explicantur.

25. Confirmatur: Meritum apud Deum debet in
gloriam eius aliquo modo referri; quia, ut supra
ostendimus, de ratione meriti in communi est ut
sit in obsequium vel commodum eius, apud quem
est tale meritum: Sed pura carentia, siue omissio
actus mali, non refertur in gloriam Dei, neque
intrinsece, cum de se sit indifferens ad hoc ut be-
ne vel male appetatur; neque etiam ex ordinatio-
ne operantis, qui supponitur nullum habere
actum: Ergo non est meritoria apud Deum.

26. Confirmatur amplius: Per meritum homo ten-
dit in beatitudinem: Atqui per puram carentiam,
seu negationem actus, homo non potest tendere
in beatitudinem, sed ad summum ab illa non re-
cedere: Ergo illa non sufficit ad meritum, sed re-
quiritur necessarii aliquis actus positivus, in quo
meritum fundetur. Unde

27. Ad primum respondeo, negando Antecedens:
ut enim ostendimus in Tractatu de peccatis, non
potest dari ommissio culpabilis sine actu preceden-
te, aut concomitante, qui sit causa, vel occasio
illius. Adde quod D. Thomas supra quest. 6. art.
3. docet ommissionem actus non esse indirecte ac
moraliter voluntariam, nisi quando homo potest
& tenetur aliquid facere, & sciens ac videns illud
non facit: hoc autem accidere quidem potest in
omissione bonorum actuum, non tamen in omis-
sione malorum: nam in bonis actibus potest sup-
poni potestas, & obligatio faciendi; in malis au-
tem, licet supponatur potestas, non potest sup-
poni obligatio; & ideo licet detur quod ommissio
boni actus possit esse voluntaria indirecte & mo-
raliter, absque omni actu eam precedente, aut
concomitante, subindeque demeritoria & pecca-
minosa; tamen ommissio mali actus non potest esse
ita voluntaria moraliter & indirecte, ut ad meri-
tum sufficiat, absque omni actu voluntatis, sed
oportet esse directe voluntatem per aliquem actum.

28. Ad secundum respondetur, quod in illa hypo-
thesi nullo modo mereretur homo, vel Angelus,
cessando ab omni actu, sed solum vitaret pecca-
tum, quod alioquin eliciendo aliquem actum
committeret: nisi supponatur quod saltem ei per-
mitteret Deus elicere actum interiorem, quo ab
omni alio actu cessare vellet: in eo enim casu me-
reretur.

29. Ad tertium dicendum cum D. Thoma loco in
objectione citato in resp. ad 2. quod *declinare à malo*, secundum quod ponitur pars iustitia, non
importat negationem puram, quod est non facere
malum: hoc enim non meretur palmam, sed solum
vitae poenam. Importat autem motum voluntatis
repudiantis malum, ut ipsum nomen declinatio-
nis ostendit. Et hoc est meritorium, precipue quan-
do aliquis impugnatur, ut malum faciat, & resi-
stunt. Unde quando in Scriptura laudatur iustus,
qui potuit transgredi, & non est transgressus, non
laudatur praecise propter non transgressionem le-
gis, negativè sumptam, & quatenus est pura ca-
rentia, sed propter voluntatem quam habet obe-
diendi Deo in non transgrediendo legem eius.

Dico quarto: Ad actum meritorium vitae aeter-
nae requiritur gratia in merente, non solum
in statu naturae lapsae, sed etiam in statu naturae
integrae. Ita D. Thomas hic art. 2. ubi ait quod
hominis sine gratia duplex status considerari po-
test: unus quidem naturae integrae, qualis fuit in
Adam ante peccatum: alius autem naturae corruptae,
sicut est in nobis ante reparationem gratiae.
Et subdit, quod homo in primo statu non potest
mereri vitam aeternam sine gratia, propter unam
rationem: quia sine illa eius actus non ordinantur
divinitus ad vitam aeternam; cum per divinam
providentiam non ordinentur actus creaturae ad
ea quae excedunt proportionem principij ipso-
rum actuum, qualis est vita aeterna, quae excedit
etiam cognitionem creatam, juxta illud Apostoli
1. ad Corinth. 2. *Nec oculus vidit, nec auris au-*
divit, nec in cor hominis ascendit &c. In secun-
do vero statu, non solum propter hanc rationem
non potest homo sine gratia mereri vitam aeter-
nam, sed ulterius propter impedimentum pecca-
ti, quod cum sit quadam Dei offensa, reddit ho-
minem Deo invisum & exosum: unde nihil potest
apud ipsum mereri, nisi prius illi reconcilietur, ei-
que gratus & acceptus reddatur per gratiam iusti-
ficantem. Quare gratia in homine existente in sta-
tu naturae integrae, unum tantum facit; elevat sci-
licet hominem ad Divinorum participationem: in
homine vero lapsa in peccatum personale, vel ori-
ginale, duo praestat: in primis enim sanat, & re-
conciliat hominem Deo; deinde elevat eum ad
meritorie operandum. Unde ad Roman. 9. gratia
dicitur *vita aeterna*: quia clara Dei visio, quae est
vita aeterna, in gratia sanctificante, ut fructus in
semine continetur. Et Joan. 4. vocatur *Fons aquae*
salientis in vitam aeternam: quia connaturaliter
tendit in vitam aeternam, quae est ejus consumma-
tio & ultima perfectio, & opera iustorum per me-
ritum de condigno ad ipsam elevat, & perducit.
Hinc opera omnia, etiam supernaturalia, quae sine
gratia habituali fiunt, mortua vocantur: quia cum
per gratiam non vivificentur, etiam non possunt
vitam aeternam apud Deum mereri. Hinc etiam
Dionysius de Eccles. Hierarc. cap. 2. ait hominem
non posse facere divina, nisi prius ipse divinus
efficiatur: & Augustinus, lib. 1. contra duas Epist.
Pelag. cap. 2. docet homines non rectè vivere (in
ordine scilicet ad beatitudinem, & vitam aeter-
nam) nisi effecti sint filij Dei per gratiam sancti-
ficantem. Hinc denique Tridentinum sess. 6. cap.
16. haec habet: *Christus Iesus tanquam caput in*
membra, & tanquam vitis in palmites, in ipsos
iustificatos jugiter virtutem infundit: quae virtus bo-
na eorum opera semper antecedit, & comitatur,
& subsequitur: & sine qua nullo pacto Deo grata
& meritoria esse possent.

Dico quinto: Ad meritum ex parte merentis de
lege ordinaria requiritur status viatoris, id est
quod homo ambulet per fidem, & non per cla-
ram visionem, & in corpore mortali & passibi-
li existat. Ita D. Thomas 1. 2. quest. 13. art. 4. ad
2. ubi sic habet: *Mereri & demereri pertinet ad*
statum viae.

Colligitur etiam ex Scripturae locis, in quibus
dicitur iudicandos esse homines, & accepturos
Y ij



præmium vel pœnam, secundum opera quæ in corpore fecerunt: 2. ad Corinth. 6. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore, sive bonum, sive malum.* Item ex alijs, in quibus momentur homines operari, quandiu dies est, & antequam nox adveniat: Joan. 9. *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est: venit nox quando nemo potest operari:* nam ibi per diem tempus præsentis vitæ intelligitur; per noctem verò mors, seu status post mortem, in quo nemo potest meritorie operari. Unde Ecclesiastes 9. dicitur: *Mortui nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem.* Ubi D. Hieronymus: *Mortui (inquit) nihil valent ad id adicere, quod semel secum tulere de vita &c. neque expectant aliquam retributionem atque mercedem, ultra eam scilicet quam in hoc corpore meruerunt.* Et apud Prosperum est sententia Augustini 172. *Frustra sibi homo post hoc corpus promittit, quod in hoc corpore comparare neglexit.* Denique Ecclesiastici 11. dicitur: *Ubi cecideris lignum, ibi manebis.* In quibus verbis per casum ligni mors hominis designatur, & per ejus immobilitatem & permanentiam, meritum vel demeritum hominis in alia vita non augeri vel minui declaratur.

32. Hujus conditionis nullam aliam existimo assignari posse rationem, quam divinam voluntatem, quæ disposuit & ordinavit dare præmium operibus vitæ, non autem illis quæ post viam fiunt; nam si solum naturam operum consideremus, non minus videntur meritoria opera patriæ, quam vitæ, cum in patria sint actiones liberae, & quæ magis Deo placent, & à majori charitate procedunt. Quamvis enim ipsa Dei dilectio in patria sit necessaria, & non libera, plures tamen aliæ actiones liberè fiunt circa media, quæ non habent necessariam connexionem cum dilectione Dei. Addo quod status vitæ non potest ex sola rei natura definiti, sed ex consilio & ordinatione divina dependet; sicut currentibus in stadio tempus cursûs & certaminis dependet ab ordinatione & determinatione Principis, vel Reipublicæ, præmia proponentis. Quo exemplo ad id explicandum utitur Apostolus 1. ad Corinth. 9.

33. Valdè tamen consentaneè ad naturam hominis præfixus est terminus vitæ in puncto mortis, & dissolutionis animæ à corpore: quia connaturale est animæ humanæ, ut mediante corpore suam perfectionem accipiat; & in illo plures habet occasiones merendi, & pugnandi pro bravio beatitudinis comparando. Congruum est etiam, ut creaturæ intellectuales per fidem ad visionem perveniant, & prius intellectum Deo submittant, quam ad illum videndum eleventur. Unde ad statum vitæ, in quo solum est meritum, duo de via ordinaria requiruntur, scilicet fides, & existentia in corpore: de potentia tamen extraordinaria status vitæ cum clara Dei visione stare potest: ut patet in Christo, qui à primo instanti suæ conceptionis fuit simul viator & comprehensor; unde ejus meritum non potuit in fide fundari, sicut nostrum, sed in altiori genere cognitionis, nempe scientia infusa, aut clara Dei visione, ad Deum, ut est ratio diligendi creaturas, terminata: de quo in Tractatu de Incarnatione. Similiter quamvis respectu beatitudinis adeptæ & possessæ repugnet ab intrinseco dari meritum; quia cum meritum se habeat ad præmium, ut

A via ad terminum, est ejus quod nondum habetur, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 3. ex quo ibidem infert, quod Christus nec gratiam, nec scientiam infusam, nec beatitudinem animæ, nec unionem hypostaticam meruit, quia hæc omnia habuit à primo instanti conceptionis: non repugnat tamen de potentia absoluta, quod etiam in termino adeptæ beatitudinis mereatur aliquis ulteriorem gradum, & augmentum illius, vel aliqua præmia accidentalia; quia licet sit in termino respectu primæ beatitudinis adeptæ, potest tamen esse in via ad ulteriorem gradum, qui illi deest, vel ad aliquod præmium accidentale quo caret. Sicut Christus, quamvis à primo instanti suæ conceptionis esset beatus quantum ad animam, meruit tamen gloriam corporis, & ejus immortalitatem, aliasque dotes gloriosas.

B Dixi de potentia absoluta: quia cum beatitudo sit ex sua natura immutabilis, & mensuretur æternitate participatâ, non est conveniens ut semel obtenta, ulterius augeatur, aut minuat, & quod beati præmia aliqua accidentalia de novo mereantur, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 61. art. 9. ad 3. ubi loquens de Angelis beatis, sic ait: *Quidam dicunt quod quantum ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator & comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator & comprehensor: prædictum enim gaudium (de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur) magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.*

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

E X dictis sequitur, valdè incertum esse ac dubium, an Enoch & Elias in paradiso terrestri degentes, de facto mereantur; quibusdam id affirmantibus, alijs vero negantibus.

D Ratio autem pro parte affirmativa est: Tum quia prædicti Sancti videntur habere omnes conditiones ad meritum requisitas, tam ex parte personæ merentis, cum sint in statu gratiæ, & vitæ, quam ex parte ipsius actûs meritorij, cum eorum operationes sint liberae, bonæ, bonitate etiam supernaturali, & in obsequium Dei factæ: Tum etiam quia non convenit divinæ bonitati, imò indignum videtur divinæ munificentiae, illos sanctissimos viros miraculose tanto tempore in hac vita detinere, & sine fructu metiti eos visione beatificâ tandiu privare.

E Pro parte verò negativa militat magnum inconveniens, quod videretur sequi ex sententia affirmante, nempe gratiam & charitatem Eliæ & Enoch esse superiorem, & majorem, seu intensiorem gratiâ D. Joannis Baptistæ, & Apostolorum; quia in tot annorum curriculis continuò mereri, augeat gratiam & charitatem, quasi in infinitum.

Nec valet quod aliqui dicunt ad vitandum hoc inconveniens, nimirum quod licet Enoch & Elias continuò mereantur, quia tamen carent carnis rebellionem, operandique difficultate, tam exiguum est illorum meritum, ut nunquam intensiores, vel æquè intensos actûs charitatis eliciant, quam D. Joannes Baptista, & Apostoli, subindeque ad eorum gratiam & gloriam nunquam perveniant.

Non valet, inquam, hæc responsio: absurdum enim videtur dicere, illos sanctissimos viros, si mereri possunt secundum communes regulas aliorum viatorum, in tam longo tempore parum mereri, ideo solum quia rebellionem carnis, operandique difficultatem non sentiunt, quasi excellentia meriti, vel omnino, vel præcipue ex his circumstantiis oriretur. Sic enim colligere posset aliquis, meritum B. Virginis non fuisse excellentissimum, quia nec fomitem, nec difficultatem in opere virtutis ex parte corporis sentiebat, sed solum illam quæ in unoquoque opere virtutis ex objecto inerat.

Deinde ad excellentiam meriti sufficit excellentia amoris, & promptitudo voluntatis, quæ in illis Sanctissimis viris maxima est: Ergo etiam maximum & excellentissimum debet esse illorum meritum, supposito quod in illo statu mereantur. Unde non video quâ probabilitate dici possit, illos mereri continuò augmentum charitatis, diligendo Deum, & nihilominus nunquam perventuros ad eam perfectionem charitatis, in qua possint tam intensè ipsum diligere, quam D. Joannes Baptista & Apostoli in via potuerunt: nam totum augmentum charitatis quod mereantur, statim illis datur, & semper diligunt quantum per charitatem habitualement possunt, quia sine difficultate vel repugnantia amant: Ergo incredibile est, quod semper habituri sint actus charitatis ita remissos, ut nulli eorum actibus charitatis, à D. Joanne & Apostolis elicitis, æquivalere possint.

Quare unum ex his necessariò dicendum existimo, nempe vel illos sanctos viros, ab eo tempore quo in paradysum terrestrem translati sunt, non mereri, quia licet mortales sint, non sunt tamen conditionibus mortalitatis subiecti, sicut alij homines, qui lege & modo communi in corpore mortali vivunt, subindeque nec sunt propriè viatores, sed quasi mediij inter viatores & comprehensores, & veluti æternitatis candidati, ut ait Tertullianus lib. de resurrect. carnis. Vel si ab eo tempore mereantur, eorumque meritum duret usque ad illorum mortem, quam pro Christo in fine mundi patientur, eos tunc in gratia & charitate æquatuos ipsos Apostolos, & Joannem Baptistam, subindeque in gloria & beatitudine pares illis futuros. Nec mirum, cum ipsi futuri sint secundi Christi adventus præcursores, Apostoli, nec non Martyres ejus gloriosi, qui (ut loquitur idem Tertullianus) *Antichristum sanguine suo extinguunt*. Quid horum probabilius & verisimilius sit, prudens Lector judicabit.

ARTICVLVS III.

An ad meritum de condigno apud Deum requiratur ex parte ipsius Dei ordinatio operis ad præmium, & an illa debeat esse extrinseca, vel sufficiat intrinseca, in voluntate conferendi gratiam ut principium meriti inclusa?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententia.

37. Suppono primò: quod licet apud homines requiratur promissio, pactum, ordinatio, vel acceptatio, ut meritum obliget de toto rigore justitiæ retribuentem, non tamen ut meritum di-

Tom. IV.

A catur condignum præmio, aut de condigno mereri præmium: nam apud homines, ut meritum dicatur condignum præmio, solum requiritur quod sit relatum ad alterum, & in bonum illius, ut constat ex D. Thoma supra quæst. 21. art. 3. ubi ad rationem meriti erga homines, nullum requirit pactum, promissionem, aut contractum. Ratio etiam suffragatur: nam ad meritum de condigno solum requiritur jus ad præmium, juxta leges justitiæ distributiæ, non tamen commutativæ: Sed ad jus ad præmium, juxta leges justitiæ distributiæ, non requiritur apud homines promissio, acceptatio, vel ordinatio; nam superior distributor ante omne pactum, promissionem, vel acceptationem, tenetur respicere, & cognoscere cōdignitatem omnium eorum, quibus præmia distribuenda sunt, & talia præmia juxta proportionem meritorum ipsis distribuere: Ergo ad meritum de condigno apud homines non requiritur promissio, pactum, ordinatio, vel acceptatio: unde solum hic loquimur de condignitate meriti apud Deum.

Suppono secundo, ordinationem sive acceptationem operis meritorij ad præmium, aliam esse intrinsecam, quæ includitur in voluntate conferendi gratiam tanquam principium merendi; aliam verò extrinsecam, quæ consistit in actu positivo Dei libero, quo promittit beatitudinem gloriæ æternæ pro operibus supernaturalibus, à gratia & charitate procedentibus.

Suppono tertio, dupliciter posse concipi, quod requiratur promissio Dei, vel divina ordinatio ad meritum, nimirum vel tanquam ratio formalis illud constituens, vel solum ut conditio ad ejus complementum requisita. His præmissis.

Circa propositam difficultatem tres versantur Theologorum sententiæ. Prima tenet meritum hominis apud Deum esse posse absque ordinatione divina ad præmium, tam intrinseca, seu inclusa in voluntate dandi principium merendi, quàm extrinseca & isti superaddita, ac in promissione sive pacto consistente. Ita docere videntur Vazquez, Meratius, & alij ex Recentioribus.

D Secunda affirmat ordinationem intrinsecam, & promissionem extrinsecam Dei, ad meritum de condigno hominis apud Deum requiri. Ita Scotus, Nominales, Suarez, Bellarminus, & alij plures, quos sequitur Aravius hic dubio 3. In hoc tamen isti differunt à Scoto & Nominatilibus, quod illi volunt meritum de condigno hominis ad Deum constitui formaliter in sua specie per promissionem, seu ordinationem extrinsecam Dei, tanquam per rationem formalem: Suarez verò, & alij, eam duntaxat tanquam conditionem, meritum de condigno complementem, requirunt.

E Tertia sententia, quæ est communis in schola D. Thomæ, asserit ad meritum de condigno hominis apud Deum, requiri quidem divinam ordinationem operis ad præmium; eam tamen quæ extrinseca dicitur, & quæ in pacto vel promissione consistit, necessariam non esse, nec ad rationem formalem meriti, nec ad ejus complementum, sed sufficere illam quæ includitur in voluntate dandi gratiam ut principium merendi. Ita Cajetanus, Conradus, Soto, Marcus à Serra, & alij.

§. II.

Prima sententia rejicitur.

40. **D**ico primò: ad meritum de condigno apud Deum, aliqua ordinatio divina operis ad primum necessaria est. Ita D. Thomas hic art. 1. dicens: *Meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis.*

Colligitur etiam ex Scriptura: nam Matth. 20. in parabola conductorum ad laborandum in vinea dicitur: *Conventione autem factâ cum operarijs ex denario diurno &c.* Ubi nomine denarij diurni, communiter Patres intelligunt præmium beatitudinis, ut videri potest apud D. Thomam in catena aurea, super hunc locum Matthæi; & nomine *conventionis* significatur ordinatio divina, ut ibidem advertit Cajetanus, & docet Concilium Senonense in decreto fidei cap. 16.

41. Ratio etiam suffragatur: Primò quia Deus non est capax alicujus obligationis, secundum veram & strictam iustitiam, nisi ex ordinatione sua, ut D. Thomas docet hic art. 1. & 2. Ergo ut actio hominis erga Deum inducat aliquod jus retribuendi præmium, indiget aliquâ Dei ordinatione.

Secundò: Cum opera nostra sint pluribus titulis Deo debita, si Deus ea non ordinaret & acceptaret ad præmium, nullum homo posset jus habere ad illud, nec subinde infallibiliter illud assequi; posset enim Deus opera nostra libera & bona acceptare ad satisfactionem pro alijs titulis sibi debitis, puta pro titulo creationis, vel supremi dominij quod habet in omnes creaturas: Ergo ut homo possit apud Deum mereri de condigno aliquod præmium, & infallibiliter illud assequi, necessarium omnino est, quod Deus ad meritum ordinet opera ejus.

Tertiò: Si ad meritum apud Deum necessaria non esset divina ordinatio operis ad præmium, opera bona & libera beatorum essent de facto meritoria augmenti suæ beatitudinis, etiam essentialis: Sed hoc non est dicendum, ut vidimus articulo præcedenti: Ergo nec illud. Sequela probatur: Opera libera, & facta ex gratia, non minorem habent in beatis valorem & dignitatem, quam habeant in viatoribus: Ergo nihil ipsis deesse videtur ad meritum, nisi divina ordinatio ad præmium.

42. Dices cum Vazque, non ex defectu divinæ ordinationis, sed ex defectu statûs viæ provenire, quod opera libera beatorum non sint meritoria.

Sed contra: Status viæ solâ Dei ordinatione constat, qui voluit tempore duntaxat hujus vitæ, & ejus actibus, inesse meritum; potuisset enim, si voluisset, etiam ordinare quod ipsi beati, quamvis in termino respectu suæ beatitudinis essentialis, & gradûs quem possident, essent tamen adhuc in viâ & tendentia ad ulteriorem gradum quem non habent, ut articulo præcedenti dicebamus: Ergo non ex defectu statûs viæ, sed potius ex defectu divinæ ordinationis, provenit quod opera libera beatorum meritoria non sint.

43. Denique suaderi potest conclusio: Potest Deus pro suo beneplacito, aut in pœnam peccati commissi, facere ut gratia quam communicat alicui in hac vita, non sit principium meriti, sed eo mo-

A do se habeat quo gratia iustorum in Purgatorio: At tunc opera procedentia à tali gratia, non essent meritoria, & hoc solum ex defectu divinæ ordinationis: Ergo hæc ad meritum apud Deum necessariò requiritur.

§. III.

Diluuntur argumenta adversæ sententiæ.

44. **C**ontra hanc conclusionem objicitur primò: D. Thomas supra quæst. 21. art. 4. docet actum humanum, inquantum est bonus vel malus, habere rationem meriti vel demeriti apud Deum: Sed esse bonum ipsi competit absque ordinatione Dei ad præmium: Ergo & esse meritorium.

45. **B** Secundo: Ut actus malus sit meritorius pœnæ, non requiritur divina ordinatio; nam qui peccat, sine alia ordinatione vel pacto Dei, pœnam meretur: Ergo similiter ut actus bonus sit meritorius præmij apud Deum, non erit necessaria aliqua ipsius ordinatio, sed hoc ipso quod est bonus, est præmio dignus, & jus habet ad illud.

46. **T**ertio: Opus esse meritorium gloriæ æternæ apud Deum, nihil aliud est quam esse dignum apud ipsum tali gloriâ: Sed ut habens gratiam sit dignus gloriâ, non requiritur ipsius gratiæ ordinatio ad gloriâ; illa enim ordinatio non tribuit, sed supponit talem dignitatem in gratia: Ergo ut opus aliquod sit meritorium gloriæ æternæ apud Deum, non requiritur quod sit ordinatum ad gloriâ tanquam ad præmium, sed sufficit quod sit informatum gratiâ & charitate.

47. **Q**uartò: Ad meritum apud homines non requiritur, quod ille cuius est mercedem retribuere, ordinet opus alterius ad tale præmium: si quis enim laboret in vinea alterius, etiam ipso ignorante, dummodo non contradicat, meretur apud ipsum: Ergo idem dicendum est de merito apud Deum.

48. **D**enique si necessaria esset divina ordinatio, ut opera iustorum completam haberent rationem meriti, sequeretur quod multa iustorum bona opera suo frustrarentur præmio: nam ex una parte deberet ipsis innotescere talis ordinatio, cum inter merentem & præmiantem, seu retribuentem, sit veluti quidam contractus, & contractus cum omnibus suis conditionibus innotescere debeat utrique parti; ex alia verò multi, præsertim rudes, illam ignorant ordinationem: Ergo &c.

49. **A**d primum respondeo D. Thomam loco citato solum velle actum humanum, inquantum est bonus, habere rationem meriti apud Deum, si adsint reliquæ conditiones ad meritum requisitæ, inter quas numeratur divina ordinatio operis ad præmium, sicut & status viatoris: unde sicut actus bonus non est meritorius vitæ æternæ, nisi sit à viatore elicitus; ita nec illam de condigno mereretur, si Deus illum non ordinaret ad præmium, sed alijs titulis sibi debitis acceptaret.

50. **A**d secundum respondeo primò negando Antecedens: nam etiam actus malus non est meritorius pœnæ, sine Dei ordinatione; unde solum ob defectum talis ordinationis, peccata quæ de novo damnati committunt, non sunt meritoria alicujus pœnæ, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 13. art. 4. ad 4.

Respondeo secundò, dato Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio disparitatis est, quia offendens ipsa sua offensione diminuit jus vel honorem alterius; unde hoc ipso, sine alio pacto & ordinatione, nascitur in ipso læso jus contra offendentem, ut ei satisfaciat: at verò hoc ipso quod merens facit actum bonum, non accrescit aliquid Deo in cuius obsequium facit, juxta illud Job. 35. *Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua recipiet?* Præsertim cum tale opus multis alijs titulis Deo sit debitum, unde ex ipso solo non nascitur jus erga Deum, nec in ipso Deo resultat obligatio ad recompensandum, nisi aliqua ejus ordinatio interveniat, per quam tale opus ad vitam æternam ut ad præmium ordinetur seu referatur. Unde

51. Ad tertium nego Majorem: actus enim liberi Beatorum sunt ex se & intrinsecè digni augmenti gloriæ, etiam essentialis, & tamen de facto non merentur tale augmentum, defectu ordinationis, divinæ eorum ad tale præmium.

52. Ad quartum, concessò Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: cum enim in humanis supremi etiam Principes subijciantur legi naturali, ad distribuendum dignè præmia; & omnia quæ sunt in ipsorum obsequium, non sint alijs ipsis debita; per bona opera & virtuosa inducitur jus meriti apud ipsos, absque ullo pacto & ordinatione illorum. Econtra verò, quia omnia nostra opera sunt debita Deo titulo religionis, gratitudinis &c. ipseque nullam habet legem supra se; ad hoc ut homo habeat jus ad præmium, & in Deo nascatur obligatio illud retribuendi, requiritur quòd ipse Deus bona ipsius opera, à gratia & charitate informata, ordinat ad præmium vitæ æternæ.

53. Ad ultimum nego sequelam Majoris: nam talis ordinatio innotescit hominibus, hoc ipso quod eis innotescit sibi proponi in præmium vitam æternam: quod omni qui iustificatur innotescit, cum sit simpliciter necessarium ad salutem, credere de Deo quia est, & quia remunerator est, ut dicitur ad Heb. 11.

§. IV.

Refellitur secunda sententia, & tertia statuitur, & explicatur.

54. Dico secundò: Meritum de condigno hominis ad Deum non constituitur essentialiter in sua specie per promissionem, seu ordinationem extrinsecam Dei, tanquam per rationem formalem. Ita communiter docent Theologi, contra Scotum, & Nominales.

Probatur primò: Illud constituit formaliter meritum de condigno, quod dat operibus nostris valorem condignum præmio vitæ æternæ: Atqui promissio & ordinatio Dei extrinseca non dat operibus nostris dignitatem, & valorem condignum, seu æqualem præmio vitæ æternæ; sed potius illum supponit datum à gratia sanctificante, quæ est ejusdem ordinis & perfectionis cum gloria, eamque per modum seminis seu radicis continet, juxta illud Apostoli ad Roman. 6. *Gratia Dei, vita æterna*: Ergo promissio seu ordinatio Dei extrinseca, non est ratio formalis constitutiva meriti de condigno vitæ æternæ.

55. Confirmatur: Promissio Dei, ejusque ordina-

A tio extrinseca, non mutat naturam operis: Ergo non potest dare valorem operi, non habenti ex se condignitatem cum præmio, subindeque nec constituere illud formaliter meritum præmij; sicut comminatio Dei extrinseca non dat peccatis, quòd sint meritoria pænæ æternæ. Addo quod hæc sententia videtur affinis errori hereticorum, qui negant opera justorum ullam habere in se dignitatem & valorem, sed asserunt ei advenire ab extrinseca Dei acceptatione.

Probatur secundò: Incarnatio Verbi Divini fuit promissa antiquis Patribus, & tamen propterea illam non meruerunt de condigno. Item remissio peccatorum promittitur verè penitentibus, qui tamen illam de condigno non merentur: Ergo meritum de condigno hominis ad Deum, non constituitur per promissionem, seu ordinationem Dei extrinsecam, tanquam per rationem formalem.

Probatur tertio: Si sola extrinseca Dei promissio esset ratio formalis constitutiva meriti de condigno apud Deum, sequeretur actus virtutum acquiratarum ordinis naturalis, imò & actus indifferentes in individuo, quos admittit Scotus, posse esse merita verè & propriè de condigno beatitudinis supernaturalis, eodem modo sicut & actus ordinis supernaturalis: Consequens est falsum: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris probatur: Deus pro sua libertate potest ordinare tales actus ad beatitudinem supernaturalem, eamque promittere ipsos elicientibus: Ergo si promissio Dei, ejusque ordinatio extrinseca, sit ratio formalis constitutiva meriti de condigno vitæ æternæ, illi actus poterunt esse merita de condigno beatitudinis supernaturalis; posito enim constitutivo formali alicujus essentiae, manet essentia rei formaliter constituta. Hoc autem magis videtur absurdum, quàm si diceretur, quod si Rex promitteret filiam suam, regni hæredem, ei qui primò colligeret paleam, rusticus eam primò colligans, filiam Regis, regnumque ejus de condigno mereretur: minor enim est adhuc proportio inter opus naturale & vitam æternam, quàm inter actum quemcumque vilissimum, & filiam Regis, regnique ejus possessionem.

Dico tertio: Ordinatio Dei extrinseca, in pacto vel promissione consistens, non est necessaria ad completam rationem meriti, seu tanquam conditio meritum de condigno complens; sed ad illud sufficit ordinatio Dei intrinseca, quæ includitur in voluntate dandi gratiam ut principium merendi.

Est contra Suarezem, Araviū, & alios Auctores secundæ sententiæ. Est tamen D. Thomæ hic art. 1. dicentis: *Meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per suos proprios motus & operationes, ad quod à Deo sunt ordinata; differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium; unde sua actio habet rationem meriti: quod non est in alijs creaturis.* Quibus verbis S. Thomas non aliam Dei ordinationem ad meritum vitæ æternæ requirit, quàm eam quæ fit per communicationem principij operis meritorij, quod est gratia non consummata, collata viatori; quæ ordinatio intrinseca

est, & in voluntate dandi gratiam ut principium meriti inclusa.

59. Confirmatur, & magis declaratur mens hujus S. Doctoris: Eam ordinationem requirit S. Thomas ut sufficientem ad meritum de condigno, quæ est ejusdem rationis cum ordinatione, quæ Deus dirigit res naturales ad consecutionem finis sibi connaturalis: Sed hæc est intrinseca: Ergo ex D. Thoma ordinatio requisita ad rationem meriti de condigno est sola intrinseca. Major patet ex verbis jam adductis: Minor etiam est manifesta. Nam res naturales non aliter moventur ad suos fines, quam per collationem virtutum activarum, quibus acquiritur finis, & per applicationem talium virtutum ad operandum: Sed hæc dicunt ordinationem intrinsecam, ut constat: Ergo ordinatio quæ Deus dirigit res naturales ad consecutionem sui finis, intrinseca est.

60. Potest etiam conclusio ratione suaderi. Si ad completam rationem meriti requireretur ex parte Dei, præter ordinationem ad præmium, inclusam in voluntate conferendi gratiam, tanquam principium merendi, aliqua promissio divina, vel aliquod pactum, eò esset ut Deus fieret debitor, & obligaretur reddere mercedem: Atqui ad hoc non requiritur pactum vel promissio, sed sufficit ordinatio ad præmium, inclusa in voluntate dandi gratiam ut principium meriti: Ergo &c. Major est præcipuum fundamentum doctrinæ Adversariorum, existimantium Deum non posse fieri debitorem, neque obligari ad reddendum præmium, vel mercedem, nisi ex pacto, vel promissione. Minor verò probatur: supposita ordinatione ad præmium, inclusa in voluntate dandi gratiam, tanquam principium meriti, æquæ Deus est debitor, & obligatus ad præmiandum bona nostra opera, ac supposita ejus promissione; sicut enim præsupposita suâ promissione est debitor, non quidem nobis, sed sibi, ad eam implendam; ita præsupposita ordinatione gratiæ ad meritum, per modum principij ipsius, debet talem ordinationem implere: cum autem talis ordinatio necessario includat, vel supponat voluntatem dandi gloriam bonis operibus hominis, ex gratia elicitis, tanquam meritorij ipsius, impossibile est quod impleatur, nisi qui ex gratia bene operatur, & gloriam meretur, infallibiliter eam assequatur, si tamen perseveret finaliter in tali merito, & illud per peccatum non interrumpatur.

61. Confirmatur primò: Ut Deus obligetur ad reddendum aliquid per modum præmij, sufficit quod ipsum dare decernat, & apud se statuat; æquæ enim obligatur Deus ad ea quæ semel decrevit, atque ad illa quæ promissit: Sed eo ipso quod Deus habet voluntatem dandi gratiam, tanquam principium meriti gloriæ æternæ, decernit & apud se statuit illam dare per modum præmij: Ergo obligatur consequenter ad eam sic reddendam.

62. Confirmatur secundò: Ideò promissio divina inducit in Deo debitum non solum fidelitatis, sed etiam justitiæ, non quidem commutativæ, sed distributivæ, ad reddendam bonis nostris operibus gloriam per modum præmij, quia conditionem nobis onerosam includit, videlicet laborem & tolerantiam in exercitio bonorum operum: Sed hoc idem importat ordinatio gratiæ per modum principij totius nostri meriti ad eandem gloriam ut præmium: Ergo etiam inducit obligationem justitiæ distributivæ ad reddendum bonis nostris operibus gloriam per modum præmij.

A Probatur tertio conclusio: Meritum respectu præmij se habet sicut motus & via respectu termini, cum sit tendentia ad illud; vel sicut medium respectu finis, quia sicut medium causat finem in genere causæ efficientis, ita meritum movet voluntatem retribuentis, in genere causæ efficientis moralis, & præmium verè & propriè obtinet rationem finis: Sed motus & via ex principiis intrinsecis, & absque omni ordinatione extrinseca, respicit terminum; sicut & medium respicit finem ad quem connaturaliter ordinatur: Ergo meritum de condigno vitæ æternæ, secus quacumque promissione, & ordinatione Dei extrinsecâ, connaturaliter eam respicit per modum præmij, eo ipso quod procedit à gratia sanctificante, quæ est veluti semina gloriæ, & radix visionis beatificæ, ac fons aquæ salientis in vitam æternam, ut dicitur Joan. 4. subindeque ad tale meritum non requiritur necessariò ordinatio Dei extrinseca, in pacto vel promissione consistens, sed sufficit ordinatio Dei intrinseca, quæ in collatione seu infusione gratiæ sanctificantis ut principij merendi includitur.

Ex his intelliges quod infusio gratiæ habitualis, est ordinatio in vitam æternam, ut hæreditatem quidem, quatenus collatio est gratiæ absolute; ut præmium verò, mercedem, & coronam, quatenus est collatio gratiæ ut principij merendi: quæ duæ rationes sic se habent, ut licet secunda non possit esse sine prima, ista tamen sine illa esse possit; si Deus scilicet pro suo beneplacito veller ac decerneret, ut gratia, quæ aliquem constituit filium suum adoptivum, non esset principium meriti, sed eodem modo se haberet, quo gratia quam habent animæ iustorum in Purgatorio.

S. V.

Solvuntur objectiones.

O b j i c i e s primò contra secundam conclusionem: Opera quantumvis perfecta, sancta, & bona, de se sunt improporcionata respectu beatitudinis: Ergo suum desumunt valorem ex divina acceptatione, promissione, vel pacto, subindeque ab illo in ratione meriti de condigno formaliter constituuntur. Consequentia patet: Meritum enim de condigno consistit in condignitate seu proportionatione operis cum præmio: Ergo si talis condignitas seu proportio à divina promissione sumatur, per illam, tanquam per rationem formalem, opera nostra bona redduntur meritoria de condigno vitæ æternæ. Antecedens verò probatur: Iustorum opera, quantumvis perfecta & sancta, sunt finita & limitata; beatitudo verò objectiva, quæ est ipse Deus, est infinita & illimitata, subindeque in infinitum illa opera excedit: Ergo opera nostra, quantumvis perfecta, sancta, & bona, de se sunt improporcionata respectu beatitudinis.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dico, quod licet beatitudo objectiva, quæ est præmium nostrorum operum, sit in se infinita, tamen finito modo communicatur; est enim Deus ipse, ut stat sub beatitudine formali, quæ est actus intellectus creati, & ita non excedit in infinitum meritum quod est actus charitatis; præsertim cum objectum charitatis in via sit Deus ut in se est, qui est infinitus. Adde quod, dato quod præmium nostrorum operum sit infinitum, adhuc tamen inter illa reperitur proportio,

63. tio, non quidem æqualitatis, sed connaturalitatis: quia cum gratia, à qua bona nostra opera procedunt, & per quam informantur, sit semen gloriæ, & radix visionis beatificæ, connaturaliter tendit in illam, tanquam in finem & consummationem; unde, ut supra dicebamus, gratia in Scriptura vocatur *fons aque salientis in vitam æternam*.

67. Obijcies secundò: Illa est ratio formalis aliqujus rei, quæ posita ponitur res, & quæ ablata aufertur: Sed promissio Dei, vel pactum, est huiusmodi respectu meriti: Ergo est ratio formalis constitutiva illius. Major patet, Minor probatur. Opera animarum purgatorij, & earum quæ sunt in cælo, à gratia procedunt, & tamen meritoria non sunt, defectu promissionis & pacti; si autem pactum poneretur, meritoria essent: Ergo posito pacto, ponitur meritum, & eo ablato, aufertur.

68. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: si enim opera nostra non habent condignitatem seu proportionem cum præmio, nec essent ejusdem ordinis, sed inferioris, non mereantur illud de condigno, quamvis adesset promissio Dei, vel pactum, quo se obstringeret ad illud conferendum: unde in tali condignitate, seu proportionem operis ad præmium, meritum de condigno formaliter consistit, non verò in pacto, promissione, vel ordinatione Dei extrinseca, vel intrinseca; quamvis ordinatio Dei intrinseca, quæ fit per communicationem principij operis meritorij, quod est gratia non consummata, collata viatori, sit conditio necessaria ad meritum; ex cuius defectu provenit quod opera animarum purgatorij, & earum quæ sunt in cælo, meritoria non sint.

69. Obijcies tertio contra tertiam conclusionem: Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 16. Moguntinum in confessione fidei cap. 8. & Senonense in decretis fidei cap. 16. docent opera justorum habere rationem meriti ex divina promissione: Ergo illa Concilia supponunt ad meritum apud Deum necessariam esse ordinationem ejus extrinsecam, in pacto vel promissione consistentem, & non sufficere illam quæ includitur in voluntate dandi gratiam tanquam principium merendi.

70. Respondeo concessa Antecedente, negando Consequentiam: solidum enim prædicta Concilia docere intendunt, promissionem divinam involvi in ratione meriti, tanquam aliquid sufficiens, ut vita æterna sit præmium & merces, nobisque infallibiliter conferatur, non tamen ut aliquid necessarium requisitum ad rationem meriti, & tanquam causam totalem & adæquatam, quare præmium vitæ æternæ, bonis operibus justorum infallibiliter conferatur: ad hoc enim sufficit ordinatio, quæ in voluntate dandi gratiam ut principium merendi includitur. Quod exemplo patet: sicut enim ut quis mereatur apud Regem, non necessarium requiritur, ut Rex præmium promittat, se ad illud dandum astringendo, sed sufficit ut illud dare proponat, & apud se statuat: sic etiam ut homo mereatur apud Deum, sufficit ut Deus decernat ac proponat dare præmium, licet illud non promittat, nec promissione suâ se nobis debitorem efficiat. Unde quando Concilium Moguntinum loco citato docet opera justorum duplici titulo esse digna remuneratione vitæ æternæ, nempe quia Deus illis promissit hoc præmium, & quia procedunt à Spiritu Sancto,

Tom. IV.

A animam movente per gratiam, non intendit utrumque necessarium requiri, ut infallibiliter vita æterna conferatur, sed solum vult quodlibet illorum sufficere.

Obijcies quartò: Ad meritum operum Christi necessarium fuit pactum, & promissio Dei: Ergo multò magis ad meritum operum nostrorum illa requiritur, saltem tanquam conditio, sine qua opera nostra completam rationem meriti habere nequeunt. Consequentia patet, Antecedens probatur. Nulla alia ratio videtur posse assignari, cur merita Christi infinita, & sufficientia tam pro dæmonum, quam pro hominum redemptione, & pro obtinenda gratia & gloria tam Angelis, quam hominibus, non illam de facto Angelis, sed hominibus promeruerint, nisi quia Deus suo pacto ordinavit, ob merita Christi conferre hominum & non dæmonum redemptionem, & hominibus, non verò Angelis, gratiam & gloriam essentiælem: Ergo &c.

Confirmatur: Meritum debet respicere præmium determinatum: Sed ad hoc necessaria est ordinatio Dei extrinseca, per quam ab ipso præmium determinetur: Ergo talis ordinatio est conditio necessarium requisita ad meritum.

Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cuius probationem, nego etiam Antecedens: ratio enim cur Christi merita se extendant ad redemptionem hominum, non verò dæmonum, & ad gratiam & gloriam essentiælem hominum, non verò Angelorum, non sumitur ex pacto & promissione Dei, sed ex applicatione Christi, sua merita pro hominibus, non verò pro dæmonibus vel Angelis applicantis.

Ad confirmationem nego Minorem: cum enim merita nostra procedant à gratia sanctificante, quæ est semen gloriæ, & radix visionis beatificæ, ex natura sua, & absque omni promissione & ordinatione Dei extrinseca, ad præmium determinatum, scilicet beatitudinem supernaturalem, secundum determinatum gradum, referuntur, & ad illam, sicut via ad terminum, & media ad finem, ordinantur, ut supra ostensum est.

Obijcies ultimò: Meritum dicit ordinationem ad duo, nempe ad mercedem cuius est dignum, & ad remuneratorem tanquam ad debitorem mercedis; ita ut sine utroque ordine meritum de condigno salvum nequeat: Sed Deus non potest esse debitor, nisi sibi ipsi, & hoc ratione pacti & promissionis, juxta illud Augustini serm. 16. de verbis Apost. *Debitor factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed quod placuerit promittendo*: Ergo divina promissio, seu pactum, ad meritum de condigno necessarium requiritur.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem quoad secundam partem: ut enim Deus sit debitor ad retribuendam mercedem operibus justorum, sufficit quod illa ad mercedem ordinaverit; consequenter enim obligatur sibi ad implendam talem ordinationem: unde cum hæc ordinatio possit esse absque promissione, ex vi præcisæ voluntatis conferendi gratiam tanquam principium merendi, divina promissio non requiritur necessarium ad meritum de condigno, sed ad illud per accidens & concomitantem se habet.

ARTICULVS IV.

*Primum retributio meritorum in Deo sit
actus propriae & strictae iustitiae, &
quoniam illa sit, commutativa, vel di-
tributiva?*

77. **T**itulus supponit plures dari species strictae & rigorosae iustitiae: nempe iustitiam legalem, quae respicit bonum commune, & aequalitatem non exhibendam alicui personae particulari, sed reipublicae, distributivam, quae pertinet ad superiorem distribuentem bona communia personis particularibus, & commutativam, quae respicit aequalitatem rei ad rem inter personas privatas, v. g. aequalitatem quae debet servari in emptione & venditione, in conductione & conventionione, & sic de alijs contractibus. Supponit etiam, praeter species illas strictae & rigorosae iustitiae, dari plures species iustitiae large & improprie sumptae, quae partes potentiales iustitiae appellari solent, quia imitantur quidem & emulantur rationem iustitiae, ab ea tamen deficiunt, vel quia non possunt reddere aequale, vel quia non habent debitum rigorosum & legale, sed morale tantum, quod attenditur secundum honestatem quandam & decentiam, non vero secundum legis obligationem. Ad hoc genus iustitiae pertinent virtutes quae sunt ad alterum, v. g. religio, quae respicit cultum Dei; observantia, quae respicit superiores; pietas, quae respicit parentes; gratitudo, quae respicit benefactores; & intendit recompensationem exhibere pro collatis beneficijs; & fidelitas, quae intendit servare fidem in verbis, & adimplere promissa. His praemissis.

78. **D**ifficultas est & controversia inter Theologos, a qua ex illis speciebus iustitiae procedat retributio meritorum in Deo, an a iustitia commutativa, vel distributiva, quae sunt species strictae & rigorosae iustitiae, vel a gratitudine aut fidelitate, quae sunt species iustitiae improprie & large sumptae, seu partes potentiales iustitiae.

Prima sententia tenet praemium non reddi meritis a Deo ex stricta iustitia, commutativa, vel distributiva, sed solum ex fidelitate, vel gratitudine. Ita Vazquez hic disp. 215. cap. 1. & sequentibus, Lorca disp. 44. & Aravius art. 1. huius quaest. concl. 3. num. 6. Secunda, quam docet Suarez in opusculo de iustitia, & lib. 12. de gratia cap. 10. asserit illud reddi ex iustitia commutativa, quam dicit esse formaliter in Deo, seclusis imperfectionibus. Tertia, quae mediat inter utramque, & quae in Schola Angelica communis est, fatetur retributionem meritorum in Deo esse quidem actum propriae & strictae iustitiae, non tamen commutativae, sed solum distributivae, habentis modum aliquem seu similitudinem commutativae iustitiae. Unde sit

S. I.

Rejicitur prima sententia.

79. **D**ico primo, redditionem praemij pro meritis in Deo esse actum iustitiae, non vero gratitudinis, aut fidelitatis. Probatur primo ex illo 1. ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi*

A Dominus in illa die iustus iudex: quod enim datur per modum praemij & coronae, & a Deo ut iusto iudice, datur ex iustitia, non vero ex gratitudine, aut fidelitate. Unde D. Thomas ibidem lect. 2. inquit. *Corona iustitiae dicitur, quam Deus ex sua iustitia reddit.* Et S. Augustinus tract. 3. in Joan. verba illa Apostoli expendens: *Jam debitum flagitat* (inquit) *jam debitum exigit: ut ante susceperet gratiam, misericordem patrem opus habebat; ut premium gratiae, iustum iudicem.*

Confirmatur ex Apostolo ad Hebraeos 6. dicente: *Non est iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri: si enim ex sola fidelitate Deus mercedem bonis operibus debitam retribueret, Apostolus non diceret, Non est iniustus Deus ut*

B *obliviscatur operis vestri*, sed diceret, non est infidelis, ut sui verbi, vel suae promissionis obliviscatur: Ergo non ex fidelitate, sed ex iustitia, Deus reddit premium meritis nostris. Unde Augustinus de natura & gratia cap. 2. ait: *Non est iniustus Deus, ut iustos fraudet mercede iustitiae.*

Confirmatur amplius ex Tridentino sess. 6. cap. 16. ubi eodem promissiones divinas, factas operibus iustorum, retulisset ex sacra Scriptura, subdit: *Aequo ideo bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vita aeterna, & tanquam gratia filijs Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda: hec enim est*

C *illa corona iustitiae, quam post suum certamen & cursum repositam sibi esse dicebat Apostolus, a iusto iudice sibi reddendam.* Ubi Concilium duos titulos, & rationes distinguit sperandi beatitudinem, scilicet ut hereditatem filiorum, & ut coronam iustitiae; & juxta illos, duas etiam videtur promissiones docere; una est quae promittitur ut gratia, id est ut hereditas gratiae debita, juxta illud: *si filij, & haeredes*; alia quae promittitur ut merces, seu ut corona iustitiae: Ergo sentit Concilium, ex posteriori promissione, quae est sub conditione operum, majus iustitiae debitum, quam ex priori simplici & absoluta promissione resultare: unde cum ex priori oriatur fidelitatis debitum, necesse est, ut ex posteriori, conditione operum impleta, strictae iustitiae obligatio nascatur.

Probatur secundo ex D. Thoma hic art. 1. sic dicente: *Meritum & merces ad idem referuntur, id enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius: unde sicut reddere justam pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiae, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus iustitiae.* Ubi iustitiae actum non sumi pro actu gratitudinis manifestum est: nam

E quod ex gratitudine datur, non datur ut merces, nec est quasi pretium. Unde idem S. Doctor supra quaest. 21. art. 3. ait: *Meritum & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam.* Et 1. contra Gent. cap. 93. concedit esse in Deo iustitiam, sicut liberalitatem & prudentiam: Sed prudentia & liberalitas sunt propriae & formaliter in Deo: Ergo & iustitia.

80. Probatur tertio conclusio: Licet id quod est debitum merito, possit reddi ex fidelitate, si fit promissum; aut ex gratitudine, si detur in recognitionem beneficij recepti; quatenus tamen est

debitum merito ut tali, tanquam præmium scilicet, corona, & merces formaliter, non redditur ex fidelitate aut gratitudine: tum quia neutra ex illis virtutibus hanc rationem formaliter respicit: tum etiam quia si quod redditur ex fidelitate, esset præmium & corona, sequeretur quod Incarnatio, quæ ex fidelitate promissionum divinarum fuit data antiquis Patribus, & remissio peccatorum, quæ peccatori se convertenti datur ex fidelitate divinæ promissionis, essent præmium, merces, & corona iustitiæ: quod dici nequit, cum utraque sit purè gratuita, & non possit cadere sub merito, saltem de condigno, ut infra patebit. Similiter si quod datur ex gratitudine, præmium esset, munera quæ in gratiarum actionem Deo offerimus, haberent rationem præmij & coronæ; quod etiam absurdum est: Ergo id quod est debitum ex merito, quatenus tali, non nisi ex iustitia redditur.

84. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Cum vita æterna sit magis debita operibus meritorij iustorum, quam prima gratia remissiva peccati operibus ad eam disponentibus, quia illa datur ut præmium & corona, hæc verò merè gratis; & tamen prima gratia sanctificans disponenti se datur ex fidelitate divinæ promissionis, ut patet ex illo Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*; manifestum est quod vita æterna alio titulo debetur operibus meritorij iustorum, quam fidelitatis, subindeque quod ex iustitia stricta & rigorosa obligatur Deus eam reddere iustis: præsertim quia ex promissione acceptata sub conditione operis æqualis, oritur obligatio ex vera iustitia, ut patet in obligatione reddendi denarium, conventionem factā cum operarijs, sub conditione laborandi in vinea. Unde cum Deus promiserit iustis vitam æternam, sub conditione bonorum operum, quæ ratione gratiæ & charitatis à qua procedunt, habent æqualitatem seu proportionem cum vita æterna, ut infra ostendemus, ex illis (supposito tali pacto seu promissione) oritur in Deo obligatio stricta iustitiæ, ad remuneranda bona opera iustorum, ex gratia & charitate procedentia.

§. II.

Eadem veritas aliâ ratione suadetur.

85. Potest etiam suaderi conclusio, demonstrando virtutem gratitudinis non posse reperiri in Deo, subindeque nec retributionem præmij pro meritis hominum ab illa procedere. Sic ergo potest hæc ratio breviter proponi. Virtus gratitudinis non reperitur in Deo: Ergo retributio præmij pro meritis iustorum, in Deo non est actus virtutis gratitudinis. Consequentia patet: Antecedens probatur primò. Virtutes quæ respiciunt alium ut superiorem & excellentem, Deo repugnant; unde in illo non possunt esse religio, pietas, aut observantia, ut omnes fatentur: Sed gratitudo respicit alium, nempe benefactorem, ut superiorem & excellentem; quia ut ait D. Thomas 2. 2. quæst. 106. art. 3. *Benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficiati*, & ideo beneficiatus ad benefactorem convertitur ut ad principium suum, ut ibidem subdit S. Doctor: Ergo virtus gratitudinis non potest in Deo reperiri formaliter.

Secundò: Objectum gratitudinis est beneficium ab alio acceptum: Sed Deus nullum potest

Tom. IV.

A recipere beneficium à creaturis; cum sit sibi sufficiens, & nullius boni indigens, ut declarat Propheta Psal. 15. dicens: *Ego dixi Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*: Et Psal. 49. *Deus Deus tuus ego sum, non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos &c. Meus est enim orbis terræ &c.* Ergo virtus gratitudinis non potest esse in Deo.

Neque valet si dicas, Deum posse recipere gloriam à creaturis, quæ est aliquod bonum ipsi extrinsecum, quod respicit quasi beneficium sibi collatum, & quasi cedens in proprium bonum & utilitatem. Cum enim quidquid creatura potest facere in gloriam & obsequium Dei, pluribus titulis ipsi debitum sit, nempe titulo creationis, titulo conservationis, & titulo innumerabilium donorum quibus creaturam rationalem afficit, perficit, & cumulat, non potest habere rationem doni seu beneficij Deo præstiti, sed ad summum est obsequium & servitium illi debitum. Unde Christus Lucæ 17. ait: *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus*. Quibus verbis evidenter nos instruit, ut non solum nos aliquid Deo contulisse, aut dignos aliquâ Dei gratitudine, propter servitia illi exhibita reputemus, sed potius nos servos inutiles esse sentiamus. Unde egregiè Bernardus: *Cum ei donavero quidquid sum, quidquid possum, nonne istud est totum, sicut stella ad Solem, gutta ad fluvium, lapis ad montem, granum ad acervum? Non habeo nisi minuta duo, imò minutissima, corpus & animam, vel potius unum minutum, voluntatem meam; & non dabo illam ad voluntatem illius, qui tantus tantillum tantis beneficijs prævenit; qui toto, totum me sibi comparavit?*

Tertiò probatur idem Antecedens: Dominus non potest servo ex gratitudine obligari: Sed hominatio creationis, & conservationis, & pluribus alijs titulis, Dei servus est: Ergo Deus non potest ex gratitudine homini obligari. Quam rationem insinuat D. Cyrillus, relatus à D. Thoma in catena aurea, in illud Lucæ 17. *servi inutiles sumus*. Considera (inquit) quod qui apud nos dominantur, non referunt gratias, cum alicuius subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia &c.

Dices: Inter homines posse dominum ex gratitudine servo obligari: nam D. Thomas 2. 2. quæst. 106. art. 3. ad 4. docet cum Seneca lib. 3. de beneficijs, quod *quandiu servus præstat quod à servo exigi solet, ministerium est; ubi plusquam à servo necesse est, beneficium est; & ideo servus ultra debitum facientibus, gratia sunt habenda*. Ergo pariter, licet homo sit Dei servus; si tamen operetur ultra id quod tenetur, præstat beneficium Deo, & ex parte Dei aliqua gratitudo correspondere potest.

Sed hoc facile potest confutari: In primis enim ex hac solutione sequitur quod solum opera bona supererogationis, & quæ cadunt sub consilio, sint meritoria apud Deum, non verò quæ cadunt sub præcepto; nam solum in eliciendis operibus supererogationis, verificatur hominè facere ultra id quod tenetur: Sed hoc est absurdum: cum enim ea quæ cadunt sub præcepto, procedant ex virtute obedientiæ, quæ tribuit specialem rationem meriti, magis sunt meritoria, cæteris paribus, quam ea quæ cadunt sub consilio: Ergo &c.

Deinde servitus hominis ad Deum, longè altior est & major, quam servitus hominis ad hominē: nam homo licet ut servus, alterius hominis sit

Z ij

inferior illo, tamen ut homo, est illi æqualis; unde non est sub dominio ejus quoad vitam & membra, nec quoad omnes omnino actiones, sed quoad illas tantum, quæ sunt proportionate humano servitio & commoditati, & convenienter exhiberi possunt: At vero respectu Dei homo est servus quoad omnia, quia & quoad vitam, & corporis integritatem, & quoad animam, & omnes ejus actiones, est sub dominio Dei; ita ut licet nunc quasdam actiones homini præcipiat, & non alias, posset tamen omnes bonas actiones præcipere & exigere, si vellet: Ergo licet inter homines possit dominus ex gratitudine obligari servo operanti ultra id quod tenetur, non tamen Deus homini opera bona supererogationis elicienti; præsertim cum illa opera sint Deo debita, debito gratitudinis, & pluribus aliis titulis, quos nunquam homo exhaurire potest; & cum quidquid in obsequium Dei facimus, Deus ipse per gratiam prævenientem incipiat, benefaciendo nobis, subindeque omne opus bonum quod Deo offerimus, sit novum ejus beneficium. Unde respectu cujusvis actionis hominis ad Deum comparata, illud Apostoli locum habet: *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Id est, quis à se incepit dare illi aliquid, & non potius ab ipso accepit?

89. Ultimo argumentari possumus ad hominem contra Vaz quem, qui vult retributionem præmij in Deo esse ex gratitudine, ne justitiam veram & rigorem erga hominem illi tribuat: argumenta enim quibus conatur ostendere in Deo non esse strictam justitiam, multo magis demonstrant in eo non posse reperiri gratitudinem. Hujusmodi est illud, quod dominus non obligatur servo ex justitia; nam, ut ostendimus, multo minus obligatur ipsi ex gratitudine; imò licet obligatio justitiæ major videatur, in hoc tamen differt ab obligatione ex gratitudine, quod illa potest oriri, saltem radicaliter, ex voluntate debitoris, qui voluit promittere aut pacisci; obligatio vero gratitudinis non fundatur in voluntate recipientis beneficium, sed necessitate quadam ex beneficio oritur, ideoque ex hac parte magis Deo repugnat.

§. III.

Secunda opinio refellitur, & vera statuitur.

90. Dico secundo, retributionem præmij in Deo non esse actum justitiæ commutativæ, sed distributivæ, habentis tamen aliquem modum commutativæ justitiæ. Ita expresse docet S. Thomas variis in locis. In primis enim in 1. dist. 27. quæst. 1. art. 2. sic habet: *In redditione præmij ad merita, magis servatur forma distributionis; cum ipse (Deus) unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus à nobis nihil accipiat. Quamvis à Sanctis quandoque inveniantur metaphoricè dictum, quod bonis operibus regnum colorum emittit, in quantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea. Et in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ait ad meritum requiri, ut æquiparetur mercedi, non quidem secundum æqualitatem quantitatis, quia hoc requiritur in justitia commutativa, quæ consistit in emptionibus & venditionibus; sed secundum æqualitatem proportionis, quæ requiritur in justitia distributiva, secundum quam Deus æterna præmia parit. Item in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 1. quæstione. 1. In quantum Deus (inquit) præmium reddit pro meritis, hoc ad justitiam distributivam pertinet, cujus est distribuere omni-*

*bus proportionabiliter secundum suam dignitatem. Et super Dionysium de divin. nomin. c. 8. lect. 4. hæc scribit: Justitia convenit Deo secundum tres actus: primo quidem secundum hoc quod est distributiva; commutativa autem justitia in Deo locum non habet, quia ut dicitur ad Roman. 11. Quis prior dedit illi & retribuetur ei? Sed attribuitur ei distributiva justitia, quæ non observat æqualitatem quantitatis, ut æqualia omnibus det, sed æqualitatem proportionis, ut det unicuique secundum quod dignus est. Denique 1. p. quæst. 21. art. 1. & 1. contra gent. cap. 93. asserit justitiam quantum ad commutationis actum non posse Deo competere, cum ipse à nullo accipiat. Unde sic licet arguere: Justitia commutativa non reperitur formaliter in Deo: Ergo retributio mercedis pro meritis hominum non est in Deo actus justitiæ commutativæ. Consequentia patet, Antecedens ratione D. Thomæ suadetur. Ad justitiam commutativam propriè dictam necessarium requiritur, ut debitum legale oriatur in extremis, in quibus reperitur, ex dato unius, & accepto alterius: Sed nulla creatura potest dare aliquid Deo per merita, juxta illud Apostoli: *Quis prior dedit illi & retribuetur ei?* Ergo in Deo non potest esse justitia commutativa propriè dicta. Hanc rationem fuscè expendimus in Tract. de voluntate Dei disp. 7. art. 1. §. 2. unde eam hic non magis urgemus, sed ad hunc locum Lectorem remittimus.*

Confirmatur: Justitia commutativa fundatur in stricto debito, seu obligatione aliquid tribuendi alteri: Sed in Deo non potest esse strictum debitum, seu obligatio respectu creaturæ; cum strictum debitum importer in feritatem aliquam & dependentiam debentis ab eo, cui debetur: unde D. Thomas hic art. 1. ad 3. ait quod *Deus non efficitur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur.* Ergo justitia commutativa non potest esse in Deo. Quam etiam rationem loco citato latè exposuimus.

Ex his probata manet secunda pars conclusionis. Ut enim præcedenti assertioni monstravimus, retributio vitæ æternæ pro bonis operibus, in gratia & charitate factis, non est à Dei fidelitate, vel gratitudine, sed à vera, & stricta justitia: Ergo cum tres tantum dentur species veræ & strictæ justitiæ, nempe legalis, commutativa, & distributiva, si talis retributio non sit actus justitiæ legalis, vel commutativæ, necessario debet à justitia distributiva procedere.

Confirmatur: Justitia distributiva maximè dicit perfectionem & excellentiam, & non habet adjunctos defectus, qui à justitia commutativa inseparabiles sunt: Ergo reperitur in Deo formaliter; subindeque ab illa retributio præmij procedit. Consequentia patet, Antecedens probatur. In primis enim justitia distributiva non est equalis ad æqualem, sicut commutativa, sed superioris ad inferiores; pertinet enim ad superiorem distribuere inferioribus de communibus bonis, unicuique juxta proportionem suam: unde talis justitia maxime decet supremum mundi principem & gubernatorem, qui ut ait Dionysius cap. 8. de divin. nomin. *Omnibus tribuit propria secundum unicuique existentium dignitatem.*

Deinde (probatur idem Antecedens) debitum justitiæ distributivæ non nascitur ex jure alterius erga distribuentem, sed vel ex naturali rectitudine, & ipsa lege æquitatis, quæ tenetur distributor commensurare præmium meritis, illudque

juxta proportionem dignitatis cujuscunque distribueretur, vel ex pacto quod habuit cum republica, tanquam minister ejus, de recta distributione facienda; unde malus distributor non tenetur ad restitutionem pecunie vel beneficii male collati, propter jus inferioris, sed propter obligationem quam habet ad Ecclesiam, vel communitatem, cum qua tale pactum habuit: in Deo autem, qui est supremus gubernator, & prima regula totius rectitudinis & æquitatis, obligatio ista non est imposita ab alio, sed ex propria voluntate & summa æquitate descendens, ipse enim sibi lex est.

Item justitia distributiva non fundatur in dato & accepto, sicut commutativa, sed in proportionem personæ ad rem; unde non exigit æqualitatem arithmeticam & rigorosam, sicut commutativa, sed duntaxat geometricam & proportionalem: nam in distribuendis bonis reipublice non debet attendi meritum, ut tot partes bonorum recipiat civis, quot habet gradus meriti: ut si habeat centum, centum etiam recipiat, sed debet attendi quadam proportio seu habitudinem ad alios, ita ut si habenti quinquaginta gradus meriti tribuantur viginti partes bonorum, habenti centum tribui debeant quadraginta partes. Hanc verò æqualitatem proportionis Deus observat, non solum in creatione, dando singulis creaturis secundum earum proportionem & dignitatem, & eas ad debitum ordinem & consonantiam redigendo, juxta illud Tertulliani contra Marcionem, *Dei bonitas operata est mundum, justitia modulata est*; sed etiam in meritorum remuneratione: nam gloria seu beatitudo distribuitur inter ipsos Beatos, non æqualiter, sed inæqualiter, juxta proportionem meritorum, & uniuscujusque dignitatem, ut ex illa varietate & proportionem pulchritudo & decor cœlestis Jerusalem confurgat, sicut pulchritudo universi ex proportionali bonorum naturalium distributione resultat. Unde D. Thomas 1. p. quæst. 21. art. 1. ait quod sicut ordo congruus familiæ, vel cujuscunque multitudinis gubernatur, demonstrat hujusmodi justitiam (scilicet distributivam) in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam.

Denique justitia distributiva non requirit necessarium, quod distributor à se abdicet dominium supremum bonorum quæ distribuit, sed retento suo supremo dominio, potest inferius dominium conferre his quibus illa distribuit, ut patet in Principe, qui potest servare justitiam distributivam, largiendo bona communia in feudum, aut emphyteusim, vel etiam solum donando usumfructum: unde ex eo quod Deus sua bona creaturis distribuat, non sequitur quod eorum dominium à se abdicet, vel dimittat, sed solum quod retento supremo in ea dominio, dominium utile & inferius in eas transferat, ita ut bona quæ sunt sub dominio ejus, faciat merita hominis, ut docet Tridentinum sess. 6. cap. 16. dicens: *Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius bona*: & Augustinus ait quod quando Deus merita nostra remunerat, dona sua coronat.

Ex his ergo facile intelliges, quare justitia distributiva non repugnet Deo formaliter, sicut commutativa, quia scilicet ejus completa ratio potest ab imperfectionibus depurari: de ratione enim justitiæ distributivæ est, facere æqualem proportionem inter personas particulares, distribuendo singulis de bonis communis, proportiona-

Tom. IV.

A tē ad suam dignitatem, meritum, & conditionem, quæ ratio stare potest sine ulla obligatione, orta ex jure hujusmodi personarum supra ipsum gubernatorem distribuentem bona communia, & sine ulla diminutione dominij ipsius supra bona quæ distribuit, si videlicet tota dignitas personarum particularium, & meritum, nec non & ipsa bona communia, sint ab ipso gubernatore nec ab ejus dominio & proprietate possint distrahi: tunc enim ex jure quod habent personæ particulares ad aliquod ex bonis communis, nulla nascitur obligatio in illo gubernatore ad illud retribuendum ex vi talis juris, nec ejus dominium tali jure diminuitur; sicut nec diminuitur dominium alicujus supra pabulum, ex eo quod ipsum tribuit equo, quando & equus & pabulum sunt plene ipsius. Ex quibus sequitur, quod si gubernator communis habeat aliquam obligationem distribuendi pluribus bona ipsius, obligatio illa non possit oriri, nisi vel ex eo quod meritum & dignitas ipsorum non est ab illo, vel ex aliqua lege superioris, vel ex ordinatione sapientiæ, & decentiæ bonitatis ipsius: unde cum omne meritum, omnisque hominum dignitas, sit modo perfectissimo à Deo, nec ipse possit subdi legi alicujus superioris, nullam potest habere aliam obligationem distribuendi bona communis partibus universi, quam eam quæ oritur ex ordinatione suæ sapientiæ, ex fidelitate suæ promissionis, & ex decentiæ suæ bonitatis; quæ obligatio non constituit Deum debitorem creaturis, sed magis sibi ipsi, quia sibi ipsi debet ut compleat quod ordinavit & promissit, quodque bonitatem suam decet: neque etiam ullam ponit in Deo dependentiam à creaturis, nec ipsum ordinat ad illas; quin potius creaturas ordinat ad Deum, utpote cum ipse sit finis ultimus, ad quem tendit illa bonorum Dei distributio.

Intelliges etiam, quod quamvis, defectu stricti debiti & obligationis, retributio præmij pro meritis non sit in Deo actus justitiæ commutativæ, quia tamen in ea servatur æqualitas, quam justitia commutativa respicit, retinet quemdam modum justitiæ commutativæ: unde adeptio gloriæ in Scriptura comparatur emptioni pretiosæ margaritæ, & negotiationi talentorum, quæ modum justitiæ commutativæ important. Quare Basilii lib. de Spiritu Sancto cap. 24. ait: *Omnes qui viam Evangelicam incedimus, mercatores sumus, per opera mandatorum nobis possessionem cœlestium comparantes*. Et Augustinus in quodam sermone differens de gloria paradisi, sic Deum & hominem adinvicem loquentes inducit: *Venale habeo: quid domine? Regnum colorum. Quo emitur? Paupertate regnum, dolore gaudium, labore requies, vilitate gloria, morte vita*. In quantum ergo Deus ponderat uniuscujusque laborem, & juxta valorem ipsius reddit mercedem, servat modum quemdam justitiæ commutativæ: quatenus verò considerat omnium dignitatem, & juxta diversitatem meritorum, diversa tribuit præmia, servat perfectæ rationem justitiæ distributivæ.

Ex quo probatur tertia conclusionis pars, & quædam D. Thomæ testimonia exponuntur, quibus justitiam commutativam videtur in Deo ponere: loquitur enim de justitia commutativa, quoad modum & similitudinem, non verò quoad essentiam & rationem formalem, ut patet ex 4. sent. dist. 46. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ubi hæc scribit: *Justitia commutativa, per quam æqualitas constituitur inter Deum dantem, & creaturam*

Z ii

recipientem. Deo competere non potest secundum propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae: sed tamen servatur etiam proportionis quadam aequalitas inter Deum dantem, & creaturam recipientem, in quantum scilicet ita se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem. Et sic quidam modus commutativae iustitiae invenitur in Deo respectu creaturae. Propter quem modum 2. 2. quaest. 61. art. 4. ad 1. docet in divino iudicio servari formam commutativae iustitiae, tam in reddendo praemio pro meritis, quam in supplicio pro culpis, ut ibi explicat Cajetanus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

98.

Objicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas hic art. 1. dicit inter nos & Deum non posse esse meritum simpliciter, quia non potest esse iustitia simpliciter: Ergo censet redditionem praemij pro meritis hominum, non esse apud Deum actum verae & strictae iustitiae, sed duntaxat iustitiae largae & improprie sumptae, qualis est gratitudo, vel fidelitas, quae sunt partes potentiales iustitiae.

99.

Respondeo D. Thomam hic loqui de iustitia commutativa, & de merito cui debetur merces secundum iustitiam commutativam: si enim sermo sit de iustitia distributiva, & de merito cui ex iustitia distributiva debetur merces, in nobis meritum simpliciter est, & in Deo iustitia distributiva propria; quia haec non requirit absolutam aequalitatem, sicut iustitia commutativa, sed tantum aequalitatem proportionis, ut supra declaravimus. Unde D. Thomas 1. contra Gentes cap. 93. de Deo loquens, sic concludit: *Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva.*

100.

Objicies secundò: Tridentinum sess. 6. cap. 16. sic habet: *Iustificatis hominibus, & bene operantibus, proponenda est vita aeterna, tanquam gratia misericorditer promissa:* Sed quod datur ex vera & stricta iustitia, gratiae nomine appellari nequit: Ergo vita aeterna operibus bonis & meritoriis non tribuitur à Deo ex vera & stricta iustitia, sed tantum ex gratitudine, vel fidelitate.

101.

Respondeo vitam aeternam appellari gratiam, vel quia ortum habet ex summa gratia, ex gratuita scilicet Dei praedestinatione: vel dicitur gratia in radice, quia prima gratia sanctificans, quae est principium & radix meriti vitae aeternae, gratuito & misericorditer datur. Non intendit tamen Concilium negare, quod vita aeterna detur ex iustitia, quatenus est merces bonorum operum, sed id expressè ibidem asserit, subdens: *& tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda:* haec est enim illa corona iustitiae, quam post suum certamen & cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, à iusto iudice sibi reddendam &c. Idem colligitur ex Concilio Arausicano 2. cap. 18. dicente: *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia quae non debetur, praecedit ut fiant.* Id etiam eleganter expressit D. Prosper 2. de vocat. cap. 2. his verbis: *Datur unicuique gratia sine merito, unde tendat ad meritum, & datur ante ullum laborem, unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem.*

102.

Objicies tertio: Eodem modo, servatà propor-

tionem, philosophandum est de remuneratione meritorum, sicut de retributione supplicij pro delicto: Sed retributio poenae pro demeritis pertinet ad iustitiam vindicativam, quae non est propria & rigorosa iustitia, sed pars potentialis illius: Ergo etiam remuneratione meritorum ad rigorosam iustitiam non pertinebit in Deo, sed ad gratitudinem, quae est pars potentialis iustitiae.

Confirmatur: Remuneratio meritorum maxime respicit affectum dantis, ut patet in vidua, quae offerens duo aera minuta, plus obtulit quam alij, propter maiorem effectum, ut dicitur Marci 12. sed respicere affectum, proprium est gratitudinis, & alienum à iustitia, quae tantum respicit aequalitatem dati & accepti: Ergo remuneratio meritorum in Deo, non est actus iustitiae, sed gratitudinis.

Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem: licet enim vindictio, ut fit à persona particulari, intendente propulsare malum, & injuriam sibi illatam, vel per defensionem, vim vi repellendo, vel per ultionem, postulando id ab eo qui habet auctoritatem publicam, pertineat ad iustitiam vindicativam, quae est pars potentialis iustitiae; illa tamen, prout fit à persona publica, sit secundum rationem iustitiae propriae dictae, vel observando formam iustitiae commutativae, quando tanta est poena in quantitate, quantum est damnum per culpam illatum; vel secundum formam distributivae, quando attenditur ad proportionem personarum ad recipiendas poenas, ut expressè docet S. Thomas 2. 2. quaest. 80. art. unico ad 1. & quaest. 108. art. 2. ad 1.

Ad confirmationem, concessa etiam Majori, distinguo Minorem: respicere affectum dantis, proprium est gratitudinis, & alienum à iustitia, commutativa, concedo: distributiva, nego: haec enim potest considerare affectum, non secundum quod exhibet aliquid gratis & spontaneè, sic enim à gratitudine consideratur, sed quatenus ipsum opus, tali affectu factum, reddit aliquem proportionatum, & dignum aliquo praemio distribuendo. Et quamvis distributiva iustitia, quae est in homine, non consideraret affectum, posset tamen iustitia distributiva Dei illum respicere: tum quia haec universalioris extensionis est: tum etiam quia praemium vitae aeternae principaliter correspondet charitati.

Objicies quartò: Merito non est debitum praemium ex iustitia: Ergo redditio praemij non est in Deo actus iustitiae. Consequentia manifesta est: Antecedens probatur. Primò quia debitum iustitiae fundatur in aliqua ratione dati vel accepti: Sed Deo non potest aliquid dari à creatura, juxta illud Apostoli ad Roman. 12. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Ergo Deus non potest debere praemium homini ex iustitia. Secundò probatur: Quod est debitum ex iustitia, habet rationem pretij, quae distincta est à ratione praemij aut coronae, cum pretium possit reddi pro labore brutorum, non verò praemium vel corona. Probatur tertio Antecedens: Si meritis hominum praemium vitae aeternae esset debitum ex iustitia, sequeretur quod si Deus merita nostra non remuneraret, faceret nobis injuriam: Sed hoc non est dicendum; cum enim sit dominus absolutus omnium, nihil adimit non suum, & per consequens nulli facit injuriam; unde Augustinus super Psal. 70. *Si Deus damnaverit iustum, quis ei diceret quid fecisti? Quanta ergo misericordia, ut iustificet iniustum:* Ergo &c.

107. Respondeo negando Antecedens, intellectum de merito condigno, ut debet intelligi. Ad primam ejus probationem, distinguo. Majorem: debitum justitiæ fundatur in aliqua ratione dati & accepti, justitiæ commutativæ, concedo. Majorem: debitum justitiæ distributivæ, nego. Majorem: illud enim fundatur in proportionem personæ ad rem, non verò in dato & accepto, ut antea declaravimus.

Ad secundam dico etiam præmium esse quasi quoddam pretium: nam, ut ait D. Thomas hic art. 1. in corp. *Id merces dicitur, quod alicui re compensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius.* Et Augustinus Epist. 105. *Sicut merito peccati (inquit) tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita aeterna.* Licet ergo non omne pretium sit præmium, ut patet de pretio quod redditur pro labore brutorum; præmium tamen quod redditur pro hominum labore & meritis, est quoddam pretium: unde denarius quem laborantes in vinea acceperunt, dicitur merces Matth. 20. & tamen erat etiam præmium.

Ad tertiam dicendum, quod si præmium vitæ æternæ esset debitum justis ex justitia commutativæ, Deus faceret nobis injuriam, si merita nostra non remuneraret: secus verò si sit debitum solum ex justitia distributivæ, quia, ut supra dicebamus, debitum justitiæ distributivæ non nascitur ex jure alterius erga distribuentem, sicut debitum justitiæ commutativæ, sed ex naturali rectitudine, & ipsa lege æquitatis, quæ tenetur distributori commensurate præmium meritis, illudque juxta proportionem dignitatis uniuscujusque distribuere: unde malus distributor non facit propriè injuriam illi cui non dat præmium æquale merito, sed reipublicæ, cuius est minister, vel legi, & æquitati naturali, quam violat.

108. Obijciens quistò cum Aravio loco supra citato: Remuneratio meritorum est antidotalis tam in hominibus, quàm in Deo; antidota enim significat id quod vulgo gallicè dicitur *Retribution*, & hispanicè *Galardon*, ut benè notat Calepinus, verbo *Antidota*: Atqui antidotalis retributio non ex vera justitiâ, sed ex quadam gratitudine remunerativa procedit; est enim antidota remunerativa retributio pro beneficiis ab aliquo acceptis impensa, ut clarè colligitur ex lege *sed et si* §. *Consultur*, ff. de petitione hereditatis ubi Glossa dicit quod antidota idem est atque contraria donatio; dicitur enim ab *anti* quod significat contra, & *dōpon* quod est donum; in additione verò marginis subdit obligationem antidotalem ab obligatione puri pacti differre, quia quod tribuitur ex obligatione antidotali, verè donatur, secus verò quod redditur ex obligatione pacti; quæ differentia colligitur ex lege *hoc jure*, ff. de donationibus: Ergo remuneratio meritorum in Deo propriè pertinet ad gratitudinem, quæ est pars potentialis justitiæ, non verò ad justitiâ strictè & propriè sumptam.

109. Respondeo negando Majorem: dato enim quod in humanis remuneratio meritorum esset antidotalis, subindeque procederet ad gratitudinem, non verò ad justitiâ; in Deo tamen remuneratio antidotalis dari non potest, si antidota significet contrariam donationem, seu recompensationem pro accepto beneficio, quia ut supra §. 2. ostensum est, Deus nullum potest à creaturis beneficium recipere, nec ipsi ex gratitudine obligari, sicut nec dominus servo: unde sicut non potest dari an-

tidoralis remuneratio domini ad servum, ut talis est, ita nec Dei ad hominem.

S. V.

Diluantur aliæ objectiones, quæ contra secundam conclusionem fieri solent.

110. Contra secundam conclusionem, in qua diximus retributionem præmij in Deo non esse actum commutativæ, sed distributivæ justitiæ, objicit in primis Suárez quadam SS. Patrum testimonia, quibus asseritur quod Deus esset injustus, si non distribueret præmia justis. Ita expressè docet Augustinus lib. 3. contra Julian. cap. 3. dicens: *Deus ipse (quod absit) non erit justus, si ad eius regnum verus non admittitur justus.* Et D. Thomas in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 2. quæstione. 2. ait: *Si Deus alicui minus conferret de bonis quam ei debetur, vel plus puniret quam peccasset, hoc contra ordinem justitiæ esset, nec Deus hoc posset, loquendo de potentia ordinata.*

111. Sed facile respondetur, hæc solum convincere, reperiri in Deo veram & propriam justitiâ, per quam remuneret merita justorum; non tamen probare in Deo reperiri justitiâ commutativam verè & propriè, secundum quod distinguitur a justitiâ legali & distributivâ: hæc enim testimonia propriè & in rigore explicari possunt de justitiâ distributivâ; quia cum illa sit vera species justitiæ, Deus diceretur aliquo modo injustus, si eam non observaret in retributione præmiorum, eaque secundum proportionem geometricam non distribueret; & quia ita illa distribuit, dicitur ab Apostolo ad Hebræos 6. *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri.*

112. Obijcit secundo: Servare æqualitatem rei ad rem, est proprium justitiæ commutativæ; ut distinguitur a distributivâ & legali, sicut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 61. art. 2. Sed Deus talenti æqualitatem servat in retribuendo præmio vitæ æternæ; reddit enim unicuique præmium æquale merito, juxta illud ad Roman. 2. *Redder unicuique secundum opera ejus.* & istud in ad Corinth. 3. *Unusquisque propriam mercedem accipiet, secundum suum laborem.* Ergo retributio præmij in Deo est actus commutativæ justitiæ.

113. Confirmatur ex illo Matth. 20. *Tolle quod tuum est & vade*; in quibus verbis designatur in mercenariis, qui significant justos viatores, proprietatis & dominium juris contra patremfamilias, hoc est contra Deum: Sed non potest dari erga aliquem jus verum & proprium, nisi oriatur ex justitiâ commutativâ: Ergo Deus ex tali justitiâ merita justorum remunerare teneretur.

114. Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: servare æqualitatem rei ad rem, cum obligatione orta ex jure proprietatis, est proprium commutativæ justitiæ, concedo. Majorem: absque illa obligatione, nego. Majorem. Nam ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 80. art. unico, dupliciter aliqua virtus à ratione justitiæ commutativæ deficit, primò quia deficit à ratione æqualis, secundò quia deficit à ratione stricti debiti, seu obligationis orta ex jure proprietatis: unde cum talis obligatio non possit reperiri in Deo, non potest recompensare merita justorum, & præmium vitæ æternæ illis retribuere, ex commutativâ justitiâ, sed solum ex distributivâ, quæ non respicit debitum ortum ex jure proprietatis, sicut commutativâ justitiâ, sed debitum ortum ex dignitate unius operis meritorij, comparative ad dignitatem al-

terius; quod debitum non respicit propriè præmiantem, ut ipsum obliget ex iustitia, sed duntaxat ipsum præmium, ad quod meritum de condigno habet proportionem & jus, & de hoc iure intelligi debent verba illa Matthæi, *Tolle quod tuum est*, non verò de iure proprietatis, strictam in Deo obligationem inducente. Ex quo patet responsio ad confirmationem.

115. Obijciunt tertiò contra secundam partem ejusdem conclusionis, in qua diximus retributionem præmij in Deo esse actum distributivæ iustitiæ. Iustitia distributiva importat duas imperfectiones Deo repugnantes: Ergo retributio præmij in Deo non potest à tali iustitia procedere. Consequentia patet: Antecedens probatur. In primis enim iustitia distributiva requirit debitum legale in distributore, & non solum morale; quia debitum morale solum inducit obligationem in genere fidelitatis, vel gratitudinis, non verò in genere iustitiæ veræ & propriæ; repugnat autem Deum ligari seu obligari creaturis debito legali; cum tale debitum aliquam dependentiam à creaturis importet. Deinde iustitia distributiva exigit abdicatorem & translationem dominij rei quæ distribuitur; quia per distributionem res distributa transit in dominium merentis, & alienatur ab ipso præmiantem; nam si manet in dominio ipsius, non est actus distribuentis, sed trahentis alterum ad consortium suum, & ad communicationem bonorum, quod est per modum contractus, non verò per modum distributionis: Sed Deus non potest à se abdicare dominium quod habet in bona creata, illudque in hominem transferre: Ergo nec exercere erga illum actum distributivæ iustitiæ.

116. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dico, quod quamvis Deus non possit ligari debito legali, orto ex lege facta ab aliquo superiori, potest tamen obligari debito legali, proveniente ex ordinatione suæ voluntatis, quæ est ipsa lex & restructio per essentiam; & hoc debitum legale ad iustitiam distributivam sufficit, ut supra declaravimus.

Ad secundam nego de ratione iustitiæ distributivæ esse, quod distributor à se abdicet & in alium transferat dominium supremum bonorum quæ distribuit; sufficit enim quod alteri conferat dominium utile in huiusmodi bona, eaque ad solum usum distribuat, retento in ea supremo dominio, ut supra ostendimus exemplo Principis, qui potest actum iustitiæ distributivæ exercere erga subditos, illis largiendo bona communia in feudum, vel emphiteusim, vel etiam solum illis donando ipsorum usum. Unde ex iustitia distributiva non oritur in Deo obligatio transferendi dominium bonorum quæ largitur creaturis rationalibus, sed satis est quod bona, quæ sunt sub ejus dominio, in nostrum usum seu utilitatem cedant, & ea quæ sunt Dei dona, sint etiam hominis merita, ut loquitur Tridentinum supra citatum.

117. Obijcies ultimò: Iustitia distributiva non respicit æqualitatem arithmeticam, seu absolutam rei ad rem, sed geometricam & proportionalem, ac comparativam unius ad alterum; attendit enim ad proportionem plurium personarum, ad præmium concurrentium: Atqui Deus in remuneratione meritorum non respicit hanc proportionem geometricam plurium personarum, sed proportionem absolutam quam habet præmium cum merito, ita ut reddat tantum præmij pro tanto

A merito, ut unumquemque remuneret, quantum ejus opera merentur; unde si unus tantum esset prædestinatus, cui pro meritis daret gloriam, ille actus esset ejusmodi rationis & speciei cum illo, quo nunc de facto retribuit pluribus prædestinatis beatitudinem: Ergo Deus in remuneratione meritorum non exercet actum distributivæ iustitiæ.

118. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Deus enim in remuneratione meritorum duo præstat, in primis attendit ad debitam proportionem & commensurationem præmij cum merito, ut unumquemque remuneret quantum ejus opera merentur; & in hoc observat modum quandam commutativæ iustitiæ, ut in tertia parte conclusionis ostendimus; deinde respicit ad comparativam proportionem unius cum altero, ut tribuat majus præmium digniori, & minus præmium minus digno, juxta illud Matth. 25. *Dedit uni quinque talenta, alij duo, alij unum, unicuique secundum virtutem suam*; & in hoc exercet actum distributivæ iustitiæ. Licet autem non essent plures prædestinati, quorum merita inter se compararet, nihilominus actum talis iustitiæ exerceret, quia tunc attenderet ad possibilitatem plurium, cum quibus merita unius compararet.

ARTICVLVS V.

Utrum verè & propriè mereri possimus de condigno vitam æternam?

119. Spposito quod homo possit verè & propriè mereri à Deo, sequitur dicendum de objecto meriti, seu de his quæ sub merito cadere possunt; & primò de gloria, seu vitæ æternæ, quam de fide certum est nos per bona opera, in gratia & charitate facta, aliquo modo de condigno promereri; cum illa in Scriptura merces, bravium, corona iustitiæ, denarius diurnus, aliisque nominibus, quæ inter homines debitum & obligationem iustitiæ significant, nuncupetur. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 16. dicit quod *benè operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vitæ æternæ, & tanquam gratia filijs Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda*. Et can. 32. damnat eum qui dixerit, *iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, sunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem*. Hoc ut dixi de fide certum est, & indubitatum apud omnes Catholicos. Sed aliqui distinguunt duplex meritum de condigno; unum proprium & largè dictum, ex divina ordinatione & acceptatione proveniens; aliud proprium, quod habet in se intrinsecum & æqualem valorem cum beatitudine supernaturali; & prius quidem admittunt, sed posterius negant. Ita Durandus in 2. dist. 17. qu. 2. & Scotus in 1. dist. 17. qu. 1. art. 1.

120. Dico tamen, opera iustorum ex gratia & charitate procedentia, esse verè & propriè meritoria de condigno vitæ æternæ, seu habere cum illa condignitatem intrinsecam, & non solum extrinsecam, ex divina ordinatione & acceptatione provenientem. Ita D. Thomas hic ar. 3. ubi asserit quod

quod opus meritorium hominis iusti potest dupliciter considerari, uno modo secundum quod procedit ex libero hominis arbitrio, alio modo secundum quod est à gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, & prout est ex libero arbitrio, non potest esse meritorium de condigno vitæ æternæ, propter maximam ejus inæqualitatem & improprietatem cum illa. Si verò loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ, etiam de condigno, quia sub hac ratione habet æqualem valorem cum beatitudine supernaturali. Unde sicut videmus, quod filius natus ex Rege & femina ignobili, quamvis ex parte matris non habeat jus hereditarium ad regnum, illud tamen habet ratione patris, à quo nobilitatur: ita similiter, licet bona opera iustorum, ut procedunt à voluntate humana, non habeant condignitatem, & sufficientem proportionem cum præmio vitæ æternæ, quatenus tamen sunt à Spiritu Sancto, eam movente & applicante, & ipsi per gratiam & charitatem conjuncto, sunt meritoria de condigno æternæ beatitudinis, condignitate non solum extrinsecâ, proveniente ex divina ordinatione & acceptatione, sed etiam intrinsecâ, procedente à dignitate & perfectione gratiæ.

Ratio etiam suffragatur: Ad meritum enim de condigno verè & propriè dictum, seu quod est tale ab intrinseco, non requiritur æqualitas quantitatis cum præmio, sed sufficit æqualitas proportionis cum illo: At inter opera iustorum, ut procedunt à gratia & charitate, & visionem beatificam, reperitur æqualitas proportionis: Ergo talia opera sunt verè & propriè meritoria de condigno visionis beatificæ, seu æternæ beatitudinis. Major est certa: meritum enim de condigno respicit iustitiam distributivam, & ab ea præmium exigit: sed non requiritur ad condignitatem distributivæ iustitiæ æqualitas quantitatum, sed proportionis tantum, ut ait D. Thomas in 2. dist. 27. quest. 1. art. 3. ad 2. & nos articulo præcedenti fusè declaravimus: Ergo ad meritum de condigno non requiritur æqualitas quantitatis cum præmio, sed sufficit æqualitas proportionis.

Minor verò, in qua est difficultas, multipliciter suadetur. Primò quia gratia est semen gloriæ, juxta illud 1. Ioan. 3. *Semen Dei manet in illo*: At semen licet secundum entitatem imperfectius sit fructu, illoque minus secundum quantitatem, est tamen æquale secundum virtutem & proportionem; quia in semine non solum fructus, sed etiam arbor virtualiter continetur: Ergo gratia habitualis, & opera quæ ab illa procedunt, habent æqualitatem proportionis cum gloria. Unde D. Thomas hic art. 3. ad 3. *Gratia Spiritus Sancti quam in presenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute: sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem.*

Probatur secundò: Vita æterna, seu visio beatifica, est flumen sanctificans civitatem Dei, Pl. 45. gratia verò sanctificans est fons aque salientis in vitam æternam, ut dicitur Ioan. 4. At fons proportionem habet ad flumen, imò totum flumen virtute continet: Ergo & gratia habet æqualitatem proportionis cum gloria, eamque continet virtualiter. Addo quod proportio est inter ascensum & descensum aque; tam enim altè ascendit, quam altè descendit: Sed gratia de cælo descen-

dit, & in hominum corda diffunditur: Quid ergo mirum quod usque ad cælum ascendat, & debita proportionem saliat in vitam æternam?

Tertiò probatur eadem Minor: Gratia Spiritus Sancti ad Ephes. 1. dicitur *pignus hereditatis nostræ*, id est pignus futuræ beatitudinis, quia sicut in hoc pignus ab arrha differt, quod arrha minoris est pretij & valoris, quam res quæ emitur; pignus verò tantum valet, quantum illud pro quo offertur; ita etiam gratia & charitas tantum valent, quantum beatitudo supernaturalis: unde Ioan. 1. dicitur, *Gratiam pro gratia*, id est gratiam consummatam patriæ, pro gratia & charitate viæ, ut exponit D. Augustinus Epist. 105. & lib. de gratia & lib. arbit. cap. 9. Ergo opus procedens à gratia & charitate, tantum valet in ratione meriti, quantum beatitudo supernaturalis in ratione præmij, subindeque habet cum illa æqualitatem proportionis.

Quartò: Motus cujuslibet naturæ habet proportionem cum termino & fine ad quem connaturaliter tendit, ut constat in motu gravium & levium respectu centri: Sed finis & terminus connaturalis gratiæ est vita æterna, seu visio beatifica, quæ est ultima ejus perfectio & consummatio: Ergo omnis motus & operatio gratiæ & charitatis habet proportionem cum visione beatifica.

Denique probatur Minor: Meritum hominis à gratia & charitate procedens, est ordinis supernaturalis, sicut vita æterna: est etiam ejusdem intentionis gradualis; totidem enim visionis gradus cuilibet in patria communicantur, quot habet gradus meriti: item sicut visio beatifica importat Deum unitum intellectui per modum principij & termini, seu per modum speciei impressæ, ita merita à gratia & charitate procedentia, supponunt totam Trinitatem specialiter habitantem in anima iusti per gratiam, ut in Tractatu de Trinitate, agendo de missionibus divinis, fusè exposuimus: Ergo inter merita iustorum à gratia & charitate procedentia, & visionem beatificam, æqualitas proportionis reperitur.

Contra hanc conclusionem objicitur primò illud Apostoli ad Roman. 8. *Existimo quod non sunt condigne passionibus hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*; quibus verbis aperte Apostolus videtur excludere condignitatem nostrorum operum, si comparantur cum beatitudine supernaturali. Unde Gregorius magnus in 7. Psalm. penit. ait: *Illi beata vita, in qua cum Deo & de Deo vivitur, nullus potest æquari labor, nulla opera comparari, cum Apostolus dicat, non sunt condigne passionibus, &c.* Et Eusebius Emisenus homil. 3. ad Monachos: *Totus licet (inquit) anima & corporis laboribus desudemus, totis licet obedientia viribus exerceamur, nihil tamen condignum merito pro celestibus bonis compensare & offerre valebimus.* Item Augustinus in Psalm. 93. considerans inæqualitatem laborum præsentis vitæ cum præmio, quod in futura possidebitur, exclamat: *Ecce quantum pretium damus, quodammodo unam siliquam, ad accipiendos thesauros sempiternos.*

Confirmatur: Passiones & operationes hujus vitæ citò transeunt, & parùm durant: Ergo nullam habent proportionem cum gloria & visione beatifica, quæ interminabilis est, & eternitate mensuratur. Unde ait Apostolus 2. ad Corinthi. 4. *Quod momentaneum est & leve tribulationis*

Aa

nostra, æternum gloria pondus operatur in nobis. Et D. Bernardus serm. 1. de diversis: Transit hora, transit & pœna, non sic gloria, non sic remuneratio, non sic merces ipsa laboris: nescit finem, manet tota simul, & manet in æternum: guttatim pœna bibitur, per minutas transit; at in remuneratione torrens est voluptatis, & fluminis impetus, torrens inundans letitia, flumen gloriæ, flumen pacis. Ergo in operibus iustorum supernaturalibus, non est condignitas seu proportio cum beatitudine supernaturali.

118. Ad objectionem respondeo primò cum D. Thoma hic art. 3. ad 1. quod Apostolus loquitur de passionibus Sanctorum secundum earum substantiam, non verò ut à gratia & charitate procedunt; sic enim cum gloria habent condignitatem & proportionem, ut supra ostensum est. Secundò dici potest, Apostolum excludere solum condignitatem, secundum quod significat æqualitatem rei ad rem, non verò secundum quod importat solum æqualitatem proportionis, quæ sufficit ad rationem meriti de condigno, ut ex supra dictis patet. In eodem sensu intelligi & explicari possunt SS. Patrum testimonia ibidem adducta.

Ad confirmationem, concessio Antecedente, nego Consequentiam, quia ut diximus, ad meritum de condigno vitæ æternæ non est necessaria æqualitas operum nostrorum quantum ad omnia, sed sufficit æqualitas quantum ad id ex quo desumitur valor & æstimatio illorum, quod est præcipue gratia & charitas. Addo quod, opera iustorum, ut à gratia & charitate procedunt, habent quandam proportionem & æqualitatem cum visione beatifica: Tum quia illa, cum sua duratione immutabili & interminabili, in gratia, tanquam fructus in semine, continetur, juxta illud Bernardi serm. 17. in Psal. Qui habitat: *Latet gloria fratres mei, abscondita nobis est in tribulatione, in momentaneo hoc latet æternitas, in hoc levi pondus sublime & supra modum*: Tum etiam quia gratia & charitas ex propria natura, & quantum est de se, petunt mensurari duratione immutabili & interminabili, nimirum æternitate participatâ, quamvis hic in statu viæ per accidens, ratione subiecti in quo sunt, corruptibiles sint, & tempore mensurentur.

119. Obijcitur secundò: Deus ex communi Theologorum sententia, remunerat iustorum opera ultra condignum: Ergo non est in operibus iustorum vera condignitas ad præmium.

Sed nego Consequentiam: Deum enim remunerare bona opera iustorum ultra condignum, non ita accipiendum est, quasi illa non sint digna præmio vitæ æternæ, sed quòd ultra præmium, quod ex condigno meritis bonis debetur, Deus ex mera libertate & magnificentia, aliquem gloriæ gradum adjungat, ut sic reddat non solum mensuram confertam, quâ æqualitas præmij ad meritum designatur, sed etiam coagitatam & superfluentem, per quod denotatur aliquis excessus supra æqualitatem.

130. Ex quo intelliges, retributionem præmij in Deo esse & à iustitia, & à liberalitate; à iustitia quidem, quatenus tantum gloriæ confert iustis, quantum habent meriti, ita quòd meritum ipsorum aliquo sibi debito non fraudet; à liberalitate verò, quatenus tribuit plusquam debeat, & præmiat ultra condignum. Unde Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 10. reddens rationem cur vita æterna dicatur gratia, cum merces sit meriti, ita

A loquitur: Gratia autem ipsa non injuste dicitur, quia non solum donis suis (id est meritis nostris, quæ Dei dona sunt, ratione gratiæ à qua procedunt) Deus dona sua reddit: sed quia tantum etiam ibi gratia divina retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum, quantumvis bonum, & ex Deo data, humana voluntatis, atque operationis, excedat.

ARTICULVS VI.

Utrum actus elicitus à virtutibus acquisitis, vel infusus, sint meritorij de condigno vitæ æternæ, sine imperio, seu relatione actuali, vel saltem virtuali charitatis?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententia.

Suppono primò, virtutes alias esse theologicas, quæ habent Deum pro objecto immediato & specificativo; alias morales, quæ ordinant & perficiunt hominem in ordine ad bonum honestum & rationi consonum: & istas adhuc esse duplicis generis; aliquæ enim sunt naturales & acquisitæ, quæ regulantur per rationem & prudentiam naturalem; alie supernaturales & per accidens infusæ, quæ regulantur per fidem, & prudentiam infusam & supernaturalem.

Suppono secundò, triplicem posse dari relationem seu ordinationem actus in Deum; nempe habitualem, quæ non est aliud quam ipse habitus gratiæ & charitatis, in subiecto operante residens, & ejus actum concomitans, non tamen in ipsum influens; actualem, quæ fit medio actu charitatis, per quem operatio quæ eligitur, in Deum ut ultimum finem refertur; & virtualem, quæ continetur in virtute actus præcedentis, per quem talis operatio in Deum fuit relata.

Suppono tertio, ad hoc ut actus nostri sint meritorij de condigno vitæ æternæ, non requiri necessariò actualem charitatis ordinationem seu relationem, sed sufficere virtualem, in virtute actus charitatis præteriti remanentem. Ita expressè docet S. Thomas in 2. dist. 38. quæst. 1. art. 1. ad 4. his verbis: *Ad hoc quod alicujus actionis finis sit Deus vel charitas, non oportet quod agendo illam actionem, aliquis de Deo vel de charitate cogitet; nec iterum sufficit, quod aliquis in habitu tantum Deum vel charitatem habeat; quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est: sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est charitas vel Deus, & quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit, ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur; ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de arifice, qui si dum opus suum exercet, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur, sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur. & sic in opere ejus rectitudo artis salvatur. Similia habet dist. 40. quæst. unica art. 5. ad 6. ubi sic discurre: *Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum, quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur: nec tamen**

oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum, sit semper conjuncta cuilibet actioni, quæ dirigatur in aliquem finem proximum, sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur.

Ratio etiam id suadet: Nam ut causa influat in effectum, sufficit quod permaneat in se, vel in sua virtute. Ergo ut charitas censeatur influere in nostros actus, eosque imperare, satis est quod remaneat virtualiter in virtute alicujus actus præteriti: præsertim quia moraliter impossibile est, hominem quando bona operatur, semper intendere in finem charitatis. Unde S. Thomas 2. 2. qu. 83, art. 13. loquens de oratione, docet ad ejus meritum sufficere primam intentionem in principio habitam, neque requiri actuale, formalem, & continuatam. His pro intelligentia & explicatione tituli præmissis.

Circa propositam difficultatem tres versantur celebres sententiæ. Prima docet opera moraliter bona, seu actus elicitos à virtutibus moralibus, etiam acquisitis, esse meritorios de condigno vitæ æternæ, absque ullo influxu, etiam virtuali, charitatis; dummodo supponant habitum illius in subiecto operante, per quem habitualiter in Deum ordinentur. Ita Vazquez hic disp. 207. per totam, & Gabriel à S. Vincentio in tract. de gratia disp. 21. quæst. 3. pro hac sententia referens Sotum lib. 3. de natura & gratia cap. 4. sed immerito, cum ibi expressè doceat ad meritum requiri quod opus procedat ex gratia, & improber distinctionem eorum qui dicunt, opus meritorium debere quidem procedere ab eo qui est in gratia, sed non ab ipsa gratia.

Secunda fatetur quidem necessariam esse relationem virtutem charitatis, vel saltem alterius virtutis infusæ, ut opera bona virtutum moralium acquisitarum sint meritoria de condigno vitæ æternæ; sed contendit actus virtutum infusarum, factos ab homine grato, esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, ex vi suæ bonitatis intrinsecæ, absque ulla relatione actuali aut virtuali in Deum ut finem ultimum, quæ per actum charitatis præsentem, vel præteritum illis adveniat. Hanc tenent Suarez lib. 12. de gratia cap. 8. 9. & 10. Marcus à Serra hic art. 4. dubio 1. & Philippus à S. Trinitate disp. 7. dubio 5.

Tertia asserit nullum actum virtutis infusæ, & multò minus virtutis moralis acquisitæ, esse meritorium de condigno vitæ æternæ, absque aliquo imperio seu relatione, saltem virtuali, actus charitatis; eique soli deberi præmium essentiale beatitudinis; aliis autem virtutibus, nisi ab illa imperentur, præmium duntaxat accidentale concedi. Hanc sententiam defendunt communiter Thomistæ cum Angelico Præceptore, locis infra referendis, & cum Doctore Seraphico in 2. dist. 4. art. quæst. 3. ubi illam expressè docet. Hos sequuntur Bellarminus lib. de justifi. cap. 15. Valentia in præsentia, puncto 3. Lorca disp. 48. & alij. Unde temeraria & intolerabilis est censura Suaris, loco citato, cap. 8. num. 9. dicentis, hanc sententiam esse improbabilem & intolerabilem, & parum consentaneam videri Scripturis, & communi sensui Ecclesie, & Patrum.



§. II.

Vazquezij sententia rejicitur.

Deo primò: Ut actus virtutum moralium acquisitarum sint meritorij de condigno vitæ æternæ, non sufficit habitualis relatio in finem supernaturalem, sive concomitantia habitus charitatis; sed ejus imperium saltem virtuale requiritur.

Probatur primò ex Scriptura, quæ quando bonis operibus promittit vitam æternam, semper addit hanc conditionem, si fiant in nomine Christi, vel propter Christum, aut propter gloriam Dei, ut Lucæ 9. Qui recipit unum ex his pusillis in nomine meo, me suscipit: Matth. 19. Omnis qui reliquerit patrem, & matrem, &c. propter nomen meum, vitam æternam possidebit: Marci 9. Quisquis potum dederit vobis calicem aqua in nomine meo, non perdet mercedem suam.

Confirmatur ex Apostolo 1. ad Corinth. 10. & ad Coloss. 3. sedulo monente fideles, ut quidquid faciunt, in nomine Domini, & gloriam Dei agant: hoc autem non tam sollicitè ab ipsis requireret, si ad meritum nostrorum operum non esset necessarium, sed sufficeret concomitantia habitus charitatis, & habitualis relatio in finem supernaturalem: Ergo illa non sufficit, sed requiritur insuper imperium saltem virtuale charitatis.

Probatur secundò ex D. Thoma locis in tertia suppositione relatis, ubi expressè docet, habitualement ordinationem actus in Deum ad meritum non sufficere: idque probatur, tum quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex eo quod actu operatur: tum etiam quia alias peccatum veniale hominis iusti esset meritorium, utpote à subiecto habitualiter relato in ultimum finem proveniens. Item hic art. 4. ait quòd Meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundariò, secundum quod earum actus imperantur à charitate: At imperium non solum dicit habitualement ordinationem charitatis, sed etiam actualement ejus motionem, vel saltem virtualem: Ergo ad meritum, virtualement saltem charitatis motionem requirit.

Probatur tertio ratione quam insinuat Durandus in 2. dist. 40. quæst. 2. num. 11. Infidelitas, vel status peccati mortalis, concomitans bona opera moralia ordinis naturalis, non vitiat illa, nec facit ea demeritoria, nisi aliquo modo informet ea, referendo in finem malum: Ergo pariter gratia & charitas, concomitans actus virtutum moralium acquisitarum, non dignificabit illos, nec faciet meritorios vitæ æternæ, nisi ea informet per virtualement saltem relationem ad Deum ultimum finem.

Probatur quartò: Ut actus nostri sint meritorij de condigno vitæ æternæ, requiritur ut fiant in obsequium Dei, cum una ex conditionibus ad meritum requisitis sit, ut actus fiat in obsequium ejus à quo merces exigitur, ut art. 2. conclus. 3. declaravimus: Sed actus nostri non possunt fieri in obsequium Dei, nisi ad ipsum formaliter vel saltem virtualiter ordinentur: Ergo ad meritum de condigno vitæ æternæ, virtualis saltem in Deum ut finem ultimum relatio requiritur.

Denique suaderi potest conclusio ratione fundamentali. Ut actus virtutum moralium acquisitarum sint meritorij vitæ æternæ, necesse est quòd sint supernaturales quoad modum: Sed hoc

habere nequeunt ex sola concomitantia habitus charitatis: Ergo neque quod sint meritorij vite eternae. Minor conitatur: sola enim concomitantia habitus charitatis, nihil influit in praedictos actus. Major vero probatur: Actus illi, ut sint meritorij vite eternae, debent esse ejusdem ordinis cum premio illo: Ergo & supernaturales, saltem quoad modum.

142. Confirmatur: Vel charitas, aut ejus objectum, aliquid influit in illos actus, vel nihil? Si nihil influat, licet ipsos comitetur, ex vi tamen talis concomitantiae praecise sumptae non sunt supernaturales quoad modum. Si aliquid influat, cum id praestare non possit, nisi in ordine ad proprium objectum, virtualiter saltem illos ad ipsum refert, ac proinde ex vi illius relationis, non vero solius concomitantiae, habent quod sint meritorij vite eternae.

143. Dices cum Vazque: hujusmodi actus non habere modum supernaturalitatis ex habitu gratiae, vel charitatis eos concomitante, sed ex aliquo auxilio naturali, dato per Christum, nimirum ex cogitatione congrua ordinis naturalis, data ex meritis Christi.

Sed haec solutio frivola est: nam (praequam quod tale auxilium fictitium est, ut in Tractatu de gratia ostendimus) cum auxilium ordinis naturalis ejusdem speciei & valoris intrinseci maneat, sive detur per Christum, sive non, repugnat praedictos actus habere modum supernaturalitatis ab auxilio ordinis naturalis, dato ex meritis Christi. Sicut quia oculus restitutus à Deo per miraculum, est ejusdem intrinsecae perfectionis & speciei, cum oculo per generationem producto, sicut ille nullam potest elicere operationem, vires naturae superantem, ita nec ille, nisi à Deo miraculose confortetur, & ad talem actum eleveur.

§. III.

Solvuntur objectiones.

144. **C**ontra istam conclusionem objicitur primò ex Scriptura: Matth. 12. & Marci 3, dicitur: *Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ipse meus frater, & soror, & mater est*: Sed qui facit opera moralium virtutum, etiam acquisitionum, absque alia ad motivum charitatis subordinatione, facit voluntatem Patris, non solum enim est voluntas Patris, quod ponantur opera virtutum infusarum, verum etiam acquisitionum: Ergo est frater, & soror Christi, ac proinde meretur apud Christum; opera namque per quae fit quis frater Christi, non possunt non esse meritoria apud ipsum.

145. Confirmatur: In Scriptura operibus misericordiae promittitur merces vitae eternae, Matth. 10. *Qui dederit potum aquae frigidae tantum, non perdet mercedem suam*: & cap. 25. *Esuriivi & dedistis mihi manducare*: Sed opera misericordiae sunt actus virtutis acquisite: Ergo actus virtutis moralis acquisite, secundum se, & absque imperio charitatis, etiam virtuali, sunt meritorij vitae eternae, dummodo supponant habitum illius in subiecto operante.

146. Ad objectionem respondeo sensum Scripturae locis citatis esse, quod quicumque fecerit voluntatem Patris mei, plenè, perfectè, & adequatè, ipse meus frater, & soror, & mater est: qui autem facit opera virtutum moralium, sive infusarum, sive acquisitionum, absque motivo charita-

147. **A**nis, & virtuali saltem relatione in Deum ut finem ultimum, non facit voluntatem Dei perfectè & completè; quandoquidem non solum Deus vult quod hujusmodi opera eliciamus, sed etiam quod illa producamus cum tali motivo, & relatione saltem virtuali, juxta illud Apolloli ad Colos. 3. *Omnia quaecunque facitis in opere & sermone, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi facite*.

Ad confirmationem dicendum, quod quando in Scriptura operibus misericordiae promittitur merces vitae eternae, hoc debet intelligi de operibus misericordiae, quae fiant in nomine Christi, seu propter Christum, ut patet ex locis supra citatis. Unde Leo Papa serm. 7. Quadrag. explicans illud Matth. 25. *Quid fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis*, subdit: *Quid hoc opere fructuosus? quid hac humanitatis facilius? quae utique fraude sua fraudanda non esset, si propter ipsam naturam communicationem, jurando homini ab homine praeberetur, sed quia quod non ex fidei procedit fonte, ad premia aeterna non pervenit, alia est conditio operum celestium, alia terrenorum*. Ubi nomine fidei planum est, fidem vivam & charitate formatam, seu per dilectionem operantem, intelligere, subindeque existimare, opera misericordiae non esse celestia, id est digna celesti premio, nisi à charitate virtualiter saltem imperentur.

C Obijcies secundò: Per opera bona, quibus adimplentur praecepta naturalia, homo vitam aeternam promeretur: Sed ad mandatorum naturalium observantiam non est necesse, quod illa ferventur ex motivo charitatis, vel alterius virtutis supernaturalis: Ergo opera bona à virtutibus moralibus acquisitis elicita, sunt meritoria vitae eternae, etiam non imperentur à charitate. Minor videtur certa: Major vero probatur, Primò ex illo Christi Lucae 10. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*: ubi observationi mandatorum secundum se promittitur vita aeterna. Secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 10. ubi definit iustos per bona opera, & observantiam legis, in dies crescere in iustitia. Et cap. 16. adducit illud 1. ad Corinth. 15. *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non erit inanis in Domino*, id est erit meritorius; & tamen absolute pronuntiat, *Abundate in omni opere bono*: Ergo censet omne opus bonum, secundum se, & absolute sumptum, esse meritorium vitae eternae. Unde in eodem capite subdit, nihil deesse bonis operibus ab homine iustificato elicitis, ad hoc ut vitam aeternam mereantur. Et can. 32. definit hominem iustificatum bonis operibus verè mereri augmentum gratiae, & vitam aeternam. Ubi cum nulla fiat mentio relationis actus charitatis, illa ad meritum vitae eternae non videtur necessaria.

E Respondeo distinguendo Majorem: Per opera bona quibus adimplentur praecepta naturalia, homo vitam aeternam meretur, si talia opera fiant ex motivo charitatis, & ab illa virtualiter saltem imperentur, concedo Majorem: Si fiant absque ullo motivo & imperio charitatis, nego Majorem: quamvis enim tunc homo per illa opera satisfaciatur legi, non tamen vitam aeternam meretur; quia, ut infra dicemus, alia est ratio satisfactionis, & alia ratio meriti. Unde D. Thomas qu. 2. de malo art. 5. ad 7. ait: *Modus charitatis sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum pena*.

Ad primam verò probationem Majoris, de-
sumptam ex verbis illis Christi Luca 10. *Si vis
ad vitam ingredi, serva mandata*, dicendum
est ea debere intelligi de observatione manda-
torum ex motivo charitatis, quæ sola simpli-
citer & absolute legis observatio dicitur: unde
ait Augustinus de spiritu & litt. cap. 14. *Man-
datum non servari, nisi fiat ex amore iustitia: non
enim fructus est bonus, qui de charitatis radice
non surgit.*

Eodem modo intelligenda sunt verba Tridenti-
ni, dicentis iustos per bona opera, & observan-
tiam legis, crescere in iustitia: subdit enim,
Cooperante fide bonis operibus, fide scilicet for-
matâ, & per dilectionem operante. Similiter
cùm dicit, bona opera hominis iustificati vitam
aeternam promereri, loquitur de operibus à gra-
tia & charitate procedentibus, vel ab ipsa impe-
ratis, ait enim iustum mereri operibus in Deo fa-
ctis: sicut autem quando opera dicuntur fieri in
nomine Christi, intelligitur ea fieri ex motivo
charitatis; ita & quando in Deo facta appellan-
tur, significatur ea esse facta ex charitatis impe-
rio, & ad Deum ut finem ultimum virtualiter
saltem ordinata.

Obijcies tertio: D. Thomas quæst. 2. de malo
art. 5. ad 7. ait: *Habentibus charitatem omnis
actus est meritorius, vel demeritorius*: Sed actus
virtutum moralium in homine iusto, facti ex sola
suorum objectorum honestate, non sunt deme-
ritorii: Ergo erunt meritorij.

Confirmatur: Idem S. Doctor in 2. dist. 40.
quæst. 1. art. 5. in corp. docet actum bonum mo-
raliter, in eo qui non habet gratiam, esse indiffe-
rentem ad meritum vel demeritum, non verò in
eo qui gratiam habet, sed in illo debere esse vel
meritorium, vel demeritorium: At si relatio cha-
ritatis requireretur ad meritum etiam in habente
gratiam, posset dari actus cum tali indifferentia,
ut si faceret eleemosinam, non referendo illam
per charitatem ad Deum: Ergo juxta D. Tho-
mam, ad meritum vitæ æternæ in actibus hone-
stis & moraliter bonis, relatio seu imperium cha-
ritatis non requiritur.

Ad objectionem respondeo D. Thomam, cùm
ait quod in habentibus charitatem omnis actus
est meritorius, vel demeritorius, non loqui de
habentibus charitatem solam habitualiter, & si-
ne ullo influxu actuali aut virtuali in actus alia-
rum virtutum, sed de habentibus charitatem,
formaliter aut virtualiter influentem in hujus-
modi actus. Unde solum vult omnes actus virtu-
tum, etiam acquisitarum, in habente charitatem
esse meritorios de condigno vitæ æternæ; quia
nullus est ex ipsis, qui non imperetur à charitate,
mediante ipsius actu, quo in primo instanti iusti-
ficationis, diligendo Deum tanquam ultimum fi-
nem supernaturalem, totam vitam suam eo ipso
retulit in Deum, quantum ad omnes actiones in
ipsum referibiles: hoc enim sufficere, ut omnes
actus boni subsequentes sint meritorij vitæ æter-
næ, docet idem S. Doctor quæst. 2. de virtutibus
art. 11. ad 2. dicens: *Cum aliquis seipsum ordinat
in Deum, in omnibus quæ propter ipsum facit, ma-
net virtute intentio ultimi finis, qui Deus est:
unde in omnibus mereri potest, si charitatem ha-
beat*. Cæterum inde non sequitur, solam con-
comitantiam habitus charitatis, sive relatio-
nem habitualem actus virtutis acquisitæ in Deum
ut finem ultimum, sufficere ad meritum, sed so-
lum ad illud sufficere quaecumque relationem

Tom. IV.

A virtualem ad Deum. Unde ad confirmationem
neganda est sequela Minoris, cùm enim nullus
sit actus moraliter bonus, ab homine iusto eli-
citus, qui virtute primi actus charitatis eliciti in
instanti justificationis, non referatur ad Deum
tanquam ultimum finem, repugnat dari in eo,
qui habet gratiam, actum moraliter bonum, qui
ad meritum vel demeritum indifferens sit.

Dices primo: Si actus charitatis quo homo in
principio vitæ, vel justificationis, se & omnia
sua retulit in Deum tanquam ultimum finem,
sufficeret ad imprimendum virtualem relationem
ad hunc finem in omnibus alijs sequentibus acti-
bus, non posset esse in homine iusto actus otio-
sus, quandoquidem in illa suppositione nullus
debito sine careret.

Sed negatur sequela: actus enim otiosus non
attenditur ex fine ultimo, sed proximo & parti-
culari qui non sit bonus: eo autem ipso quod ali-
quis actus non habeat finem proximum bonum,
non est ordinabilis in Deum ut finem ultimum,
subindeque in homine iusto, virtute primi actus
charitatis, nequit in Deum referri, & ita reman-
et venialiter peccaminosus: actus verò omnes
virtutum moralium, etiam acquisitarum, habent
ex natura sua finem proximum bonum, ac proin-
de ex se ordinabiles sunt, mediante imperio cha-
ritatis, in ejus objectum, nempe in Deum ut fi-
nem ultimum.

Dices secundo: Non sufficit quaecumque præ-
terita intentio conficiendi Sacramenta, ad hoc
ut minister censeatur habere virtualem intentio-
nem quando illa conficit, alioquin unica inten-
tio celebrandi & conficiendi sacramentum Eu-
charistiæ duraret per totam vitam, etsi nunquam
amplius cogitaretur de conficiendo hoc sacra-
mento: Ergo similiter primus actus charitatis,
elicitus initio vitæ aut justificationis, non sufficit
ad hoc ut homo iustus virtualiter censeatur re-
ferre actus virtutum moralium in Deum ut in fi-
nem ultimum, sed ad hoc requiritur aliquis actus
charitatis, proxime præcedens, & eadem saltem
die elicitus.

Respondeo concessio Antecedente, negando
consequentiam, & paritatem: nam si in ministro
sacramentorum intentio actualis conficiendi sa-
cramenta sit valde antiquata, & longo tempo-
re præcesserit, non perseverat aliquis effectus ip-
sius, in quo remaneat virtualiter: in homine au-
tem iusto, perseverat habitualis & moralis con-
versio ad Deum, tanquam effectus primæ dile-
ctionis, quæ se in Deum actualiter ordinavit,
quandiu per peccatum mortale non retractatur;
& sic ex vi talis dilectionis, omnes actus boni,
respicientes fines bonos proximos, in Deum vir-
tualiter referuntur.

Obijcies quarto: Omnes virtutum moralium
actus erant in Christo Domino infiniti valoris &
meriti, ratione dignitatis Personæ: Ergo etiam
in homine iusto, meritorij sunt, ex hoc præcisè
quod à persona grata procedunt.

Respondeo distinguendo Antecedens: Omnes
virtutum moralium actus erant infiniti valoris &
meriti in Christo, ratione dignitatis suppositi in-
finiti, merè materialiter & concomitanter se ha-
bentis ad eorum productionem, nego Antece-
dens: concurrentis ad illos per modum principij
quod formaliter, concedo Antecedens. Similiter
distinguo Consequens: Ergo similiter actus homi-
nis iusti meritorij erunt ex hoc præcisè quod pro-
cedant à persona grata, gratia & charitate cōcur-

A a iij

rentibus per modum principij ad illos imperandum, concedo: gratiā & charitate merē concomitantē & materialiter se habentibus ad ipsos, nego.

156. Obijcies ultimō: Ut opera moraliter bona sint satisfactoria de condigno pro peccatis, non requiritur relatio seu imperium charitatis: Ergo neque ut sint meritoria de condigno vitæ æternæ.

Respondeo dato Antecedente, de quo in Tractatu de pœnitentia, negando consequentiam & paritatem: quia aliunde petitur condignitas satisfactionis, & aliunde condignitas meriti; condignitas enim satisfactionis sumitur ex adæquatione pœnæ cum culpa, juxta illud Apocal. 18. *Quantum glorificavit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum & luctum*; ad hoc autem ut pœna sit æqualis culpæ, charitatis imperium non requiritur: meritum verò de condigno vitæ æternæ fundatur in proportionē actūs cum tali præmio, quam actus virtutum moralium acquiruntur, sine actuali aut virtuali saltem charitatis imperio, habere nequeunt.

§. IV.

Opinio Suaris refellitur, & D. Thomæ sententia stabilitur.

Dico secundò, actus fidei & spei, ac virtutum moralium infusarum, ab homine iusto elicitos, nisi à charitate formaliter aut saltem virtualiter imperentur, non esse meritorios de condigno præmij essentialis, sed tantum accidentalis.

157. Hanc conclusionem ita clarè & expressè docet S. Thomas varijs in locis, ut de ejus mente nullus dubitandi locus remaneat. In primis enim hîc art. 4. in corp. sic discutit: *Vita æterna in Dei fruitione consistit: motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod alia virtutes imperantur à charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundariò, secundum quod earum actus à charitate imperantur.* Ubi loquitur de actibus omnium virtutum, etiam fidei, & virtutum moralium infusarum. Unde in solut. ad 3. ait: *Fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. 5. Similiter etiam actus patientiæ & fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur: secundum illud 1. ad Corinth. 13. Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

Deinde idem S. Doctor 1. p. quæst. 12. art. 6. diversitatem visionis beatificæ reducit in diversitatem luminis gloriæ, diversitatem verò luminis gloriæ, in diversitatem charitatis, ait enim: *Intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia ubi major est charitas, ibi est majus desiderium, & desiderium quodammodo facit desiderantem apertum & paratum ad susceptionem desiderati: unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, & beator erit.* Similiter in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 4. quæstiunc. 4. docet diversitatem mansionum in cœlo, ex sola charitate, tanquam ex meriti radice, desumi: *Actus noster (inquit) non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informa-*

A tur: vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex charitate, quæ habet ipsum finem pro objecto: & ideo diversitas in merendo (præmium essentialē) tota reducitur ad diversitatem charitatis, & sic charitas viā distinguit mansiones per modum meriti. Item 1. p. quæst. 95. art. 4. hæc scribit: *Quantitas meriti ex duobus pensari potest: uno modo ex radice charitatis & gratiæ; & talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione: qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti, ex quantitate operis; quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, & proportionalis: vidua enim quæ misit duos*

B ara minuta in gazophilacium, minus opus fecit quantitate absolutâ, quàm illi qui magna munera posuerunt, sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

Denique idem Doctor Angelicus super cap. 3. Epist. 1. ad Corinth. lect. 2. hæc verba Apostoli, *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, exponens, hæc habet: *Præmium laboris nostri attenditur primò secundum formam charitatis, cui respondet merces essentialis: unde dicitur Joan. 14. Qui diligit me, diligetur à Patre meo. & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum: unde qui ex majori charitate laborat, licet minorem laborem patiat, plus de præmio essentiali accipiet. Secundò ex specie operis: sicut enim in rebus humanis ille magis premiatur, qui in digniori opere laborat, sicut architector, quàm artifex manualis, licet minus laboret corporaliter: ita etiam in rebus divinis ille qui in nobiliore opere occupatur, majus præmium accipiet, quantum ad aliquam prærogativam præmij accidentalis, licet forte minus corporaliter laboret: unde aureola datur doctoribus, virginibus, & martyribus. Ubi manifestum est, S. Thomam loqui de opere ex virtute supernaturali & infusa procedente, quia aureola, & quodcumque aliud præmium accidentale, correspondere non potest virtuti naturali & acquisitæ, ex propria ipsius bonitate.*

D Potest etiam conclusio multiplici ratione suaderi. Prima est: Perfectio vitæ Christianæ essentialiter consistit in charitate: Ergo meritum præmij essentialis in illa sola fundatur; subindeque nulli alteri virtuti potest competere, nisi ex ejus motione & imperio. Consequentia manifesta est: præmium enim essentialē patriæ correspondet perfectioni essentiali viæ, unde tantò major quis erit in beatitudine, quantò præstantior fuit in perfectione vitæ Christianæ. Antecedens verò docetur à D. Thoma 2. 2. quæst. 184. art. 1. ubi illud probat in argumento *sed contra*, ex illo Apostoli ad Colos. 3. *Super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*; subdens: quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam. In corp. verò articuli, sic discutit: *Unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio: charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo, ut dicitur 1. Joan. 4. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio Christianæ vitæ. Et in resp. ad 2. ait: Dupliciter potest dici aliquis perfectus: uno modo simpliciter; quæ quidem*

perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam, puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, & alijs huiusmodi quae requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid: quae quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine, vel nigredine, vel in aliquo huiusmodi. Vita autem Christiana specialiter in charitate consistit: per quam anima Deo coniungitur: unde dicitur Joan. 3. Qui non diligit, manet in morte. Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio Christiana vita: sed secundum alias virtutes secundum quid. Ex quo sic licet arguere: Perfectioni vitae Christianae simpliciter tali correspondet in patria premium quod est tale simpliciter, & per consequens quod est essentialiter: perfectioni vero secundum quid, premium tantum secundum quid, seu accidentale debetur: Atqui secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio Christiana vita, & secundum alias virtutes secundum quid, inquit S. Doctor iam relatus: Ergo premium essentialiter in patria correspondet soli charitati; accidentale vero alijs virtutibus, ex vi propriae bonitatis intrinsecae: unde nisi earum actus a charitate imperentur, non erunt meritorij praemij essentialis, sed tantum accidentalis.

159. Huic doctrinae & rationi D. Thomae SS. Patrum testimonia suffragantur: nam S. Augustinus lib. de natura & gratia cap. 42. sic ait: *Charitas est verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia.* Et cap. ultimo: *Charitas inchoata, inchoata iustitia est; charitas perfecta, perfecta iustitia est; charitas perfecta, perfecta iustitia est.* Et D. Bernardus serm. 27. in Cant. magnitudinem animae, seu perfectionem eius essentialiter in ordine supernaturali, ex magnitudine seu perfectione charitatis docet esse metiendam. *Quantitas cuiusque animae (inquit) aestimetur de mensura charitatis quam habet: ut verbi gratia, quae multum habet charitatis, magna sit; quae parum, parva; quae vero nihil, nihil: dicente Apostolo, si charitatem non habuero, nihil sum.*

160. Secunda ratio: Per illud solum meremur praemium essentialiter (quod consistit in fruitione ultimi finis) per quod solum in huiusmodi finem tendimus: Sed per solam charitatem in Deum ut in finem ultimum tendimus; nam per actus virtutum moralium acquiratarum non tendimus nisi in bonum honestum ordinis naturalis; per actus vero virtutum moralium infusarum, in bonum honestum ordinis supernaturalis: Ergo per solos actus a charitate elicitos, vel imperatos, praemium essentialiter meremur.

161. Confirmatur & magis illustratur haec ratio: Nulla virtus potest ferri extra suum objectum specificativum, & elevari ad attingendum objectum specificativum alterius virtutis superioris, nisi medio eius imperio ad talem finem referatur & ordinetur: Sed Deus, ut ultimus finis supernaturalis, est objectum proprium & specificativum charitatis: Ergo nulla virtus potest ferri in Deum ut ultimum finem supernaturalem, nisi mediante imperio seu motione charitatis. Unde D. Thomas hic art. 4. ad 1. *Charitas in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum: semper enim habemus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem.*

162. Confirmatur amplius: In quocunque genere

A sunt entia imperfecta & perfecta, imperfecta, ratione perfectorum ordinantur ad consecutionem finis illius generis; imperfectiora enim non immediate & proxime attingunt consecutionem finis, sicut perfectissima: Ergo cum virtutes morales, tam acquisite, quam infusae, sint imperfectiores charitate, quae est prima & praestantissima omnium virtutum, non possunt perfecte attingere Deum ut ultimum finem supernaturalem, nec suos actus in illum referre, nisi mediante imperio charitatis. Consequentia patet: Antecedens vero varijs exemplis declaratur & suadetur. Nam in serie praedestinationis, licet omnia media & effectus praedestinationis ordinentur ad consecutionem eiusdem finis, unum tamen ordinatur medio altero perfectiori, v. g. auxilia sufficientia collata praedestinitis, in priori sententia, sunt effectus praedestinationis, & tamen non ordinantur perfecte, efficaciter, & infallibiliter ad consecutionem finis, nisi medio auxilio efficaci. Similiter permissio peccati est effectus praedestinationis, & tamen non conducit ad finem praedestinationis consequendum, nisi media praenitentia, vel humilitate. Imo omnia merita, etiam actus charitatis, non conducunt ad consequendam gloriam, nisi medio dono perseverantiae. Denique quando inter primum & ultimum finem sunt plures fines intermedij, ratione finis intermedij magis propinqui ultimo fini,

B ceteri fines & media ultimum finem attingunt: unde in ordine supernaturali omnes actus virtutum moralium, tam infusarum, quam acquiratarum, debent ferri in finem ultimum, medio aliquo, quod immediatius & proximius ipsum attingat; quod non potest esse aliud quam actus charitatis, cuius objectum est ultimus finis ordinis supernaturalis; & per consequens solum ex imperio charitatis habent quod sint meritorij praemij essentialis.

C Tertia ratio: Omne meritum vitae aeternae simul etiam incrementi charitatis meritum est, ut communiter docent Theologi: Sed charitas non augetur nisi per actus ab ipsa elicitos, vel imperatos, ut frequentius docent Theologi in Tractatu de charitate: Ergo illa solum opera meritoria sunt vitae aeternae, quae vel sunt actus charitatis elicti, vel ab ipsa imperati.

D Quarta ratio: Non est aequum, nec rationi consonum, quod ancillae & pedissequae habeant idem premium, & eandem coronam, ac domina & regina, nisi ex ejus imperio: Sed charitas est regina & domina aliarum virtutum, quae sunt veluti ejus ancillae & pedissequae: Ergo charitati specialis debetur corona, nimirum gloria essentialis; quae proinde non tribuitur alijs virtutibus, nisi ex ejus imperio.

E Quinta ratio: Ut actus sit meritorius vitae aeternae, debet in bonum Dei praemiantis referri, ut art. 2. ostendimus, explicando condiciones ad meritum requisitas: Sed opera aliarum virtutum non referuntur in bonum divinum, nisi a charitate, quae sola bonum divinum, seu Deum ut in se bonum respicit; fides enim tendit in Deum, ut est prima veritas; spes, ut est bonum nostrum, & consequenter ex propria ratione bonum Dei non respiciunt; virtutes vero morales acquisite, vel infusae, quae in voluntate, aut in appetitu sensitivo resident, ordinantur ad reddendum debitum Deo, vel proximo, vel ad moderandas & rationi subijciendas passiones inordinatas appetitus irascibilis, vel concupiscibilis: Ergo opera aliarum

virtutum non sunt meritoria vitæ æternæ, nisi ex charitatis imperio. Unde D. Augustinus de spiritu & littera cap. 14. cum dixisset *Mandatum non servari* (utique fructuosè) *nisi fiat ex amore iustitia*, rationem subiungit, dicens: *Non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit*. Et ad id probandum adducit illud Apostoli ad Galat. 5. *In Christo Jesu neque circumciso aliquid valet, neque preputium, sed fides quæ per charitatem operatur*. Item in Scriptura ipsa patientia martyrij, quæ est actus præstantissimus fortitudinis, non coronatur, nisi ratione dilectionis: dicitur enim Jacobi 1. *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se*: ubi promissio mercedis non fit patientibus, sed diligentibus. Similiter 1. ad Corinth. 2. bona seu dona invisibilia gloriæ cælestis dicuntur præparata soli charitati: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ preparavit Deus ijs qui diligunt illum*. Cui consonat oratio illa Ecclesiæ, Dominica 3. post octavas Trinit. *Deus qui diligentibus te bona invisibilia preparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut te in omnibus, & super omnia diligentes, promissiones tuas, quæ omne desiderium superant, consequamur*. Denique Apocal. 21. Angelus mensurâ arundinæ aureæ meritum portas, & murum cælestis Jerusalem, ut per hoc significaret charitatem esse mensuram gloriæ essentialis, & gradus luminis gloriæ commensurari gradibus charitatis; juxta illud Augustini lib. 83. quæstionum, quæst. 46. *Anima quantum charitati adhaerescit, tantum lumine gloriæ illustrabitur*. Cujus vestigijs inhaerens Angelicus Doctor 1. p. quæst. 11. artic. 6. suprà citato ait: *Plus participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate*.

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

166. **E**X dictis inferes primò, in actibus virtutum infusarum, & acquisitarum, cum ex charitatis imperio procedunt, distinguendam esse duplicem bonitatem; unam quæ ipsis competit ex vi propriæ linear, per ordinem ad proprium & connaturale objectum; & aliam quam habent ex charitate derivatam, per quam ordinantur in finem ultimum. In prima bonitate fundatur meritum præmij accidentalis; in secunda verò meritum præmij essentialis, ut ostensum est. Quare si essent duo homines, quorum unus per actum remissum charitatis pateretur martyrium, alter verò per intensiorem actum daret potum aquæ frigida, iste magis mereretur de præmio essentiali, alter verò consequeretur majus præmium accidentale, haberet enim aureolam martyrij, quæ isti non daretur. Unde Chrysostomus super illud Marci 9. *Qui quis dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, non perdet mercedem suam*, relatus à D. Thoma in catena aurea, sic ait: *Non pretium dati, sed affectus dantium, facit opus dignum mercede*. Aliqui etiam existimant, eum qui continuat per aliquod tempus, aut multiplicat actus virtutum infusarum, vel acquisitarum, etiam ex imperio charitatis, & non elicit actus intensiores illius, mereri quidem majus præmium accidentale, non tamen majus præmium essentialis, sed idè pluribus titulis: ex quo habebit specialem glo-

167. **A**riam accidentalem supra alios, qui non ita multiplicarunt aut continuarunt charitatis actus. Cui sententiæ favere videtur D. Thomas locis citatis, & S. Vincentius Ferrerius serm. 4. in Septuagesima, ubi hæc habet: *Meritum essentialis seu principale non computatur secundum multiplicationem operum, vel durationem temporis, sed majorem charitatem, juxta illud Augustini: Non numerofitas operum, non diuturnitas temporum, sed major charitas, majorque voluntas, augeat premium*. Hanc doctrinam si benè considerarent tepidi, melius sibi caverent, & in actus ferventiores charitatis prorumpentes, non ornandæ solum quibusdam gaudiorum accidentalium flosculis coronæ, sed essentiali præmio ampliando & augendo diligentius studerent.

Inferes secundò, quod si aliquis post acceptam gratiam in sacramento poenitentiae cum sola attritione, eliciat actum alicujus virtutis acquisitæ, vel infusæ, temperantiæ v. g. vel religionis, & moriatur statim, antequam actum charitatis eliciat, non obtinebit gloriam essentialis ex meritis, & titulo præmij, sed duntaxat titulo hereditatis, in quantum erit filius Dei adoptivus per gratiam: cum enim charitas sit radix meriti vitæ æternæ, seu præmij essentialis, repugnat dari tale meritum, nisi aliquis ejus actus præsupponatur. Habebit tamen ratione illorum actuum gloriam aliquam accidentalem, quia sicut omnis actus malus aliquâ pœnâ punitur, ita & omnis bonus aliquo præmio, saltem accidentali, remuneratur.

Inferes tertio, actus aliarum virtutum, quantumcumque perfectos, vel intensos, non mereri augmentum gratiæ & charitatis, nisi à charitate, virtualiter saltem, imperati sint: cum enim præmium essentialis patriæ, in clara Dei visione consistens, intensiori gratiæ & charitatis proportionetur & adequetur, eodem modo philosophandum est de merito augmenti gratiæ & charitatis, ac de merito præmij essentialis: unde si actus aliarum virtutum præmium essentialis mereri nequeant, nisi à charitate, virtualiter saltem, imperentur, non poterunt etiam, sine ejus imperio, augmentum gratiæ & charitatis promereri.

Inferes quarto, virtutes morales infusas non posse augeri, nisi etiam charitas augeatur. Ratio est, quia voluntas non potest ferri intensius in media, nisi etiam intensius feratur circa finem; cum finis sit ratio volendi & eligendi media ad ipsum conducentia: Sed virtutes morales infusæ versantur circa media, charitas verò attingit ultimum finem, qui est objectum specificativum illius, ut suprà declaravimus: Ergo repugnat virtutes infusas augeri, nisi etiam habitus charitatis intendatur. Unde actus virtutum moralium infusarum includunt imperium charitatis, & sine illo esse nequeunt, ut colligitur ex D. Thoma supra quæst. 65. art. 2. ubi docet omnes virtutes morales infusas esse connexas charitati, sicut acquisitæ sunt connexæ prudentiæ: Ergo sicut nullus est actus virtutis acquisitæ, qui judicium prudentiale, non involvat, aut supponat; ita nullus est actus virtutis moralis infusæ, qui non includat, aut supponat charitatis imperium: quare idem S. Doctor 2. 2. quæst. 124. art. 2. ad 2. ait: *Martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis*.

Ex hoc corollario solum manet præcipuum fundamentum alicujus Recentioris, qui contra nostram

nostram conclusionem sic arguit: Justus eliciens actum temperantiae infusam v. g. meretur de condigno ejus augmentum, imò si sit intensior habitu praexistente, est ultima dispositio ad ejus augmentum: Ergo etiam meretur de condigno augmentum gratiae & charitatis, & per consequens vitae aeternae, & praemij essentialis. Probatum consequentia: Aucta proprietate, non potest non augeri essentia, & e contra: Sed virtutes morales infusae sunt proprietates gratiae sanctificantis: Ergo aucta virtute moralis infusa, debet etiam gratia habitualis augeri.

Ad hoc, inquam, fundamentum solutio patet ex jam dictis: Antecedens enim distinguendum est: Justus eliciens actum temperantiae infusae intensiorem habitu, meretur ejus augmentum, ratione imperij charitatis in tali actu virtualiter inclusi, vel ad illum praesuppositi, concedo Antecedens: secluso imperio formali, vel saltem virtuali charitatis, nego Antecedens. Similiter distinguo Consequens: Ergo meretur etiam augmentum gratiae & charitatis, ratione imperij charitatis, concedo: secluso, vel praeciso tali imperio, nego. Alia argumenta §. sequenti solvantur.

§. VI.

Diluantur fundamenta adversae sententiae.

171. **O**bjicies primò: Actus elicti à virtutibus infusis, sive moralibus, sive Theologicis, secluso imperio charitatis, habent omnes conditiones ad merendum requisitas, sive ex parte personae merentis, sive ex parte ipsius actus meritorij: in primis enim sunt actus hominis justis, & viatoris, ut supponimus: deinde hi actus sunt veri actus, ut patet, & supponuntur esse liberi: sunt etiam supernaturales quoad substantiam, cum eliciantur ab habitibus infusis & supernaturalibus, propter motivum supernaturale: denique, cum illi actus à Deo ut auctore supernaturali procedant, ad ipsum ut finem ultimum supernaturalem tendunt & referuntur, nam ultimus finis semper proportionatur primo agenti: Ergo tales actus, etsi à charitate non imperentur, sunt meritorij vitae aeternae, & praemij essentialis, & non solum accidentalis.

172. **C**onfirmatur: Omnis actus qui procedit à gratia habituali sanctificante, est meritorius vitae aeternae, positis praedictis conditionibus, gratia enim dignificat tam subjectum in quo est, quam operationes ejus quae ab ipsa procedunt: Sed actus elicti à virtutibus infusis, procedunt à gratia habituali sanctificante: cum enim omnes virtutes infusae emanent à gratia, sicut proprietates ab essentia, ipsa gratia operatur medijs omnibus illis, eo modo quo essentia medijs suis proprietatibus activis, scilicet potentijs: Ergo tales actus sunt meritorij vitae aeternae.

173. **C**onfirmatur ampliùs: Ad meritum de condigno sufficit quod habeat proportionem cum praemio: Sed omne opus gratiae habet proportionem cum vita aeterna: Ergo de condigno illam meretur. Minor probatur: Motus cujuslibet naturae habet proportionem ad finem illius, sicut motus gravium & levium est proportionatus ad fines ipsorum, & illa ad centrum perducit: Sed proprius finis gratiae est vita aeterna, unde Joan. 4. gratia vocatur *fontis aquae salientis in vitam aeternam*: Ergo omnis motus gratiae est propor-

Ationatus cum vita aeterna, & ad illam hominem perducit.

Ad objectionem respondeo, actibus elictis à virtutibus infusis, secundum se spectatis, & praeciso charitatis imperio, deesse unam & praecipuam conditionem, ad meritum de condigno vitae aeternae requisitam, nimirum perfectam relationem & tendentiam in Deum ut finem ultimum supernaturalem: licet enim ex natura sua, & ex eo quod à virtutibus supernaturalibus & infusis procedunt, ad ultimum finem supernaturalem ordinentur, haec tamen ordinatio est imperfecta; est enim ordinatio generalissima, quae omnia pertinentia ad unum genus, in finem illius quomodocumque tendunt, & veluti quaedam exigentia, quae ex natura sua postulant in finem ultimum supernaturalem per charitatem perfecte referri. Unde in hoc distinguuntur actus virtutum moralium infusarum ab actibus virtutum moralium acquisitarum, quod illi solum habent potentiam obedientialem, ut in ultimum finem supernaturalem per charitatem ordinentur, illi verò ad hoc proximam & connaturalem capacitatem & exigentiam habent.

Ad quod meritum dicit ordinem explicitum ad praemium illi correspondens, & refertur in bonum & obsequium praemiantis: actus verò à virtutibus infusis elicti, implicite solum ad Deum ut finem ultimum supernaturalem referuntur, quatenus scilicet explicite proprium obiectum respiciunt, quod tanquam finis particularis & proximus sub fine ultimo universali continetur: illi etiam bonum divinum, seu Deum ut in se bonum, proprie non respiciunt, sed illum sub ratione veri, vel quatenus est bonum nostrum, aut prima regula totius honestatis & bonitatis moralis, attingunt, ut in ultima ratione nostrae conclusionis expendimus; unde praeter hanc relationem implicitam & imperfectam, aliam explicitam & perfectiorem exigunt, ut sint meritorij de condigno vitae aeternae, & debent in bonum & obsequium Dei formaliter, aut saltem virtualiter, per charitatem referri.

Ad primam confirmationem, concessa Majori, distinguo Minorem: Actus elicti à virtutibus infusis, procedunt à gratia sanctificante, mediante charitatis imperio, concedo Minorem: independentem ab imperio charitatis, nego Minorem. Similiter distinguo Consequens: Ergo sunt meritorij vitae aeternae, mediante imperio charitatis, concedo: secluso charitatis imperio, formali, aut virtuali, nego. Solutio patet ex dictis corollar. 4. ibi enim ex D. Thoma ostendimus, nullum esse actum virtutis moralis infusae, qui non includat, vel supponat charitatis imperium; quia omnes virtutes morales infusae sunt connexae charitati, sicut acquisitae sunt connexae cum prudentia. Addo quod actus virtutis moralis infusae praesupponit, & includit judicium prudentiae infusae, sicut actus virtutis moralis acquisitae praesupponit & includit judicium prudentiae acquisitae: constat autem quod sicut judicium prudentiae acquisitae praesupponit rectum affectum circa bonum morale, quod est finis actuum moralium, sic judicium prudentiae infusae praesupponit rectum affectum circa Deum finem supernaturalem, qui est obiectum charitatis: Ergo actus virtutis moralis infusae est propter motivum charitatis, & includit aut supponit necessario ejus imperium.

Ex quo patet responsio ad secundam confir-

mationem: concessa enim Majori, Minor distinguenda est: Omne opus gratiæ habet proportionem cum vitæ æternæ, mediante imperio charitatis, concedo Minorem: secluso charitatis imperio, nego Minorem. Ad probationem illius, distinguo Majorem: motus cuilibet naturæ habet proportionem ad finem illius, si sit perfectus, concedo: si sit imperfectus, nego. Motus verò gratiæ imperfecti sunt, & veluti informes, nisi à charitate imperentur: unde sine ejus motione & imperio non possunt efficaciter tendere in finem ultimum, nec per consequens vitam æternam de condigno promereri. Nec obstat quod gratia Joan. 4. appellatur *fons aque salientis in vitam æternam*: per hoc enim non significatur, quod gratia sanctificans immediatè per seipsam tendat in vitam æternam, & claram Dei visionem, sed solum mediante charitate, quæ est prima & principalis ejus proprietas, & formalis tendentia seu inclinatio in finem supernaturalem. Sicut in naturalibus gravia & levia immediatè per propriam naturam & substantiam non tendunt ad centrum, sed mediante gravitate & levitate, quæ sunt principia proxima motus sursum & deorsum.

178. Obijcies secundo: Actus fidei & spei, si fiant à persona justificata, sunt meritorij de condigno vitæ æternæ, sine alia relatione superaddita ad Deum, & præciso quocumque charitatis imperio: Sed fides & spes sunt virtutes infusæ: Ergo actus virtutum infusarum, in homine iusto, sunt meritorij de condigno vitæ æternæ, etsi per charitatis actum non referantur in Deum. Major probatur Primò autoritate D. Thomæ 2. 2. quæst. 2. art. 9. ubi quærens an actus fidei sit meritorius: respondet affirmativè, & rationem reddit, *quia est actus intellectus assentientis veritati divina ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam*. Et in resp. ad 1. dicit quod licet actus fidei non sit meritorius sine charitate, tamen charitate superveniente sit meritorius. Secundo probatur ratione: Actus fidei est dispositio valde proportionata præmio vitæ æternæ, ut docet D. Thomas in hac parte supra quæst. 4. art. 3. ubi ait, quod fidei in via correspondet visio in patria, in qua formaliter consistit beatitudo. Idem dici potest de spe: tum quia est valde affinis fidei: tum etiam quia sicut fidei correspondet clara visio in patria, ita & spei comprehensio, ut ibidem asserit S. Doctor: Ergo actus fidei & spei sunt meritorij de condigno vitæ æternæ, si fiant à persona justificata, & in gratia existente, quamvis nullum supponant charitatis imperium.

179. Respondeo negando Majorem quoad utramque partem. Et ad primam ejus probationem dico, D. Thomam per imperium voluntatis à Deo motæ per gratiam, intelligere imperium charitatis: quia, ut docetur in Tractatu de fide, pia affectio voluntatis ad credendum in justificationis est actus à charitate elicitus, vel saltem imperatus. Unde quando idem S. Doctor in resp. ad 1. asserit, charitate superveniente, actum fidei fieri meritorium, hoc non debet intelligi solum de charitate habituali, sed etiam de actuali, formaliter aut virtualiter talem actum imperante: actus enim fidei non est meritorius, quandiu est informis: est autem informis, donec à charitate imperetur, & quousque verificentur verba illa Apostoli ad Galat. 5. *fides quæ per dilectionem operatur*.

A Ad secundam probationem similiter dico, quod actus fidei est dispositio valde proportionata præmio vitæ æternæ, quando est formatus, & à charitate formaliter aut virtualiter imperatus: secus verò si sit informis, & si non includat aut supponat charitatis imperium. Unde quando D. Thomas ait, fidei in via correspondere visionem in patria, loquitur de fide formata, & à charitate imperata. Idem, servatà proportionem, de actu spei dicendum est: licet enim illa sit virtus theologica, & propterea attingat Deum immediatè, non tamen attingit illum ut est bonus in se, sed solum quatenus est bonum nostrum, & prout à nobis diligitur amore concupiscentiæ; unde ut attingat illum, ut in se bonus est, & in ejus obsequium & bonum referatur, requiritur charitatis imperium.

B Obijcies tertio: Si quis subito rapiatur ad martyrium, ita ut ipsi locus non relinquatur ad referendum per actum charitatis illud opus heroicum in Deum, ut finem ultimum, absque dubio meretur vitam æternam de condigno, & tamen nulla est relatio charitatis, neque actualis, neque virtualis: Sed martyrium est actus fortitudinis, quæ inter virtutes morales infusæ numeratur: Ergo ut actus virtutis moralis infusæ sit meritorius de condigno vitæ æternæ, non requiritur relatio seu imperium charitatis.

C Respondeo eum qui rapitur ad martyrium, communiter & regulariter habere actum charitatis, juxta illud Christi Domini: *Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis*. Quod si expressè tunc actum charitatis non eliciat, nihilominus ibi erit virtualiter & implicite charitatis imperium, ratione actus quo homo in primo instanti justificationis, diligendo Deum ut ultimum finem supernaturalem, totam vitam suam retulit in Deum, quantum ad omnes actiones in ipsum referibiles: cum enim bonorum actuum operatio sit executio talis propositi, virtualiter ipsum includit, nisi per peccatum mortale talis intentio revocetur, vel interrumpatur, ut §. 3. in solutione tertiæ objectionis declaravimus.

D Obijcies quarto: Actus virtutum moralium infusarum ex bonitate sibi propria merentur præmium accidentale, ut supra diximus: Ergo & gloriam essentialem. Consequentia probatur: cum enim præmium accidentale supponat essentialē, & ex illo veluti resulet, non videtur posse augeri, nisi illud pariter augeatur.

E Respondeo concessio Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis præmium accidentale necessariò supponat essentialē, potest tamen augeri, non aucto essentiali, ut patet in Martyribus, qui interdum sunt minores in charitate, & consequenter in præmio essentiali, pluribus Confessoribus, & tamen sunt eminentiores in præmio accidentali, scilicet in aureola martyrij, ut docet S. Thomas quæst. 26. de verit. art. 6. ad 8. dicens: *Aliquis Confessor potest aliquo Martyre esse eminentior, quantum ad præmium essentialē; Martyr tamen eminet, quantum ad præmium accidentale*.



ARTICVLVS VII.

An homo possit sibi vel alijs de condigno, vel saltem de congruo, mereri primam gratiam justificantem, vel augmentum ejus, aut primam gloriam, primæ gratiæ habituali correspondentem?

184. **D**ixi primam gratiam justificantem, quia de fide certum est, & in varijs Concilijs contra Pelagianos & Semipelagianos definitum, hominem nullo plane modo posse mereri primam gratiam actualem, prævenientem, & excitantem, qualis est prima vocatio. Unde Apostolus ad Ephes. 1. ait nos esse *sorite vocatos*, subindeque nullis præcedentibus meritis, vel occasionibus, aut congruitatibus: qui enim forte eligitur, omnem istam præventionem excludit, ut ibidem lect. 4. observat S. Thomas, subdens: *Quia fors nihil est aliud quam inquisitio rerum, quæ ex divina voluntate sunt: gratia autem ejus ex sola divina voluntate dependet, inde est quod gratia divine vocationis dicitur fors, quia Deus per modum sortis, secundum occultam providentiam, non ex aliquo meritis, per gratiam internam vocat. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 5. Declarat ipsius justificationis exordium in adultis, à Dei per Christum Jesum præveniente gratiâ sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione, quâ nullis eorum existentibus meritis, vocantur. Ubi illa universalis negativa, nullis existentibus meritis, videtur omne meritum, tam de condigno, quam de congruo excludere. De quo plura diximus in Tractatu de prædestinatione.*

185. Tota ergo difficultas ad primam gratiam justificantem devolvitur, id est ad gratiam illam quæ infunditur à Deo in justificatione impij, dum remittitur peccatum; quæ gratia dicitur prima, non quia infunditur in prima justificatione, cum in omni justificatione detur prima gratia, sed ad distinctionem augmenti gratiæ, quod dicitur gratia secunda. Quæstio etiam procedit de merito tam de condigno, quam de congruo: videtur enim quod per actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam justificantem ultimò disponunt, eamque prioritate naturæ præcedunt, homo possit primam gratiam justificantem non solum de congruo, sed etiam de condigno mereri; cum illi actus, utpote perfectè supernaturales, & ultimæ dispositiones ad gratiam, sint illi proportionati, & primam gloriam, quæ est quid majus primæ gratiæ, de condigno mereantur, ut statim dicemus. Pro resolutione hujus difficultatis

Dico primò: Nullus potest de condigno mereri primam gratiam justificantem, benè tamen ejus augmentum, & primam gloriam, primæ gratiæ habituali correspondentem.

186. Prima pars videtur certa de fide: Tum quia ad Roman. 3. dicitur: *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Tum etiam quia Concilium Arausicanum can. 17. definit charitatem esse donum Dei, diffusum in cordibus nostris, nullis ex parte nostra præcedentibus meritis. Et Tridentinum sess. 6. cap. 8. prædicta Apostoli verba exponens, ait: *Gratis justificari idèò dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, scilicet fides, sive opera,*

Tom. IV.

A ipsam justificationis gratiam promerentur. Quod debet intelligi, saltem de merito condigno; alias nullum excluderet meritum, respectu primæ gratiæ justificantis, ab actibus qui illam præcedunt, cum non desit meritum de congruo, ubi est meritum de condigno.

Accedunt etiam SS. Patrum testimonia: Augustinus enim Epist. 105. ostendit nullum meritum præcedere justificationem. Et de natura & gratia cap. 5. notat quod in Scriptura justificati non vasa meritorum, sed *vasa misericordiæ*, appellantur, quia prima gratia justificans, non ex meritis, sed ex Dei misericordia illis tribuitur. Unde lib. de gratia & lib. arbit. cap. 6. exclamatur: *Cui redderet coronam iustus iudex, si non donasset gratiam misericors pater? Quomodo illa tantum debita redderetur, nisi prius ista gratuita donaretur?* Similia docet Prosper in resp. ad cap. 6. Gallor. *Justificatus homo* (inquit) *id est ex impio pius factus, nullo præcedente bono merito accipit donum, quo medio acquirat & meritum.* Et lib. 2. de vocat. cap. 2. *Datur ergo unicuique gratia sine merito, unde tendat ad meritum; & datur ante ullum laborem, unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem.* Denique Gregorius magnus lib. 18. Moral. cap. 22. alias 24. hæc scribit: *Homini meritum divina gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit, facit; atque ad indignam mentem veniens Deus, dignam sibi exhibet veniendo, & facit in ea meritum quod remuneret.*

Ratio quoque suffragatur: Nam si aliquis de condigno meretur primam gratiam, vel eam meretur per opera ipsam antecedentia, vel per opera ipsam subsequencia? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor quoad primam partem videtur certa: Tum quia opera primam gratiam antecedentia, vel sunt purè naturalia, vel imperfectè supernaturalia, subindeque gratiæ sanctificantis, quæ est perfectissima forma ordinis supernaturalis, improporionata: Tum etiam, quia omne opus existentis in peccato, impeditur ob indispotionem & statum subjecti, ne habeat rationem meriti apud Deum. Probatum verò quantum ad secundam: Primò quia cum meritum sit veluti motus quidam & via ad præmium, non potest esse quid posterius illo; unde homo non potest mereri illud quod jam habet, sicut nec sperare bonum quod jam possidet. Secundò, quia actus non potest esse meritorius illius formæ, à qua totum valorem meritorium sumit; unde communiter dicitur: *Principium meriti non potest cadere sub merito*: Sed actus qui gratiam sanctificantem in anima supponunt, & eam sunt posteriores, ab illa totam suam dignitatem, & valorem meritorium desumunt: Ergo illam mereri nequeunt. Ex quo intelliges, quod licet daretur, militem, fortiter & generosè pugnando, posse de condigno mereri equum, vel arma sibi à Rege ante donata, homo tamen per actus primam gratiam subsequentes non posset illam de condigno mereri: Ratio enim disparitatis manifesta est, quia meritum militis, seu bonus usus equi, & armorum, non est effectivè ab equo & armis, sed à virtute, prudentia, & arte militis, cujus illa sunt tantum instrumenta; prima verò gratia justificans est principium meriti, & valorem meritorium ipsa opera ipsam subsequencia influit. Hanc differentiationem insinuat S. Thomas hic art. 5. ad 3. his verbis: *Ad verum dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratiâ, sicut à prin-*

Bb ij

capio, non autem procedit à quocunque humano dono; & ideo non est similis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.

189. Dices: Licet actus charitatis & contritionis à gratia habituali effectivè procedant, possunt tamen ad eam disponere, ut disputatione præcedenti articulo ultimo fusè ostendimus: Ergo similiter poterunt eam de condigno mereri, quamvis ab illa valorem meritorium sumant.

Sed negatur consequentia, & paritas: Tum quia illi actus habent rationem dispositionis ad gratiam, prout procedunt ab illa præcisè ut exercet munus auxilij moventis, priusquam intelligatur dignificare subiectum, ac proinde priusquam subiectum completè & in facto esse intelligatur gratum & acceptum Deo: at verò non habent rationem meriti de condigno, nisi prout sunt ab ea ut completè & in facto esse dignificante subiectum, quia meritum de condigno est effectus hominis simpliciter grati & amici Dei. Tum etiam, quia efficacia dispositionis non consistit in valore & condignitate respectu formæ, sed in exigentia connaturali ipsius, & sic intelligi potest aliquid à gratia procedere, & ad ipsam disponere; ad hoc enim sufficit, quod illud quod dicitur ad gratiam disponere, aptet subiectum, ut ab eo connaturaliter talis forma exigatur: nequit tamen fieri, ut id quod à gratia procedit, habeat totum suum valorem meritorium ab ipsa, & eam respiciat tanquam præmium; quia idem esset causa & effectus in eodem genere causæ, nam eo ipso quod gratia communicaret ipsi operi valorem meritorium, esset causa efficiens moralis illius; ex quo verò esset præmium, causaretur ab ipso opere in genere causæ efficientis moralis, quia meritum est causa efficiens moralis præmij.

190. Secunda pars conclusionis, quæ asserit hominem mereri de condigno augmentum gratiæ, non minus est certa quam præcedens: Tum quia Tridentinum sess. 6. can. 32. anathema dicit ei, qui dixerit hominis iustificati bona opera non verè mereri augmentum gratiæ; & Augustinus Tractatu 5. super Epistolam Joannis ait: *Charitas mereatur augeri, ut aucta mereatur perfici.* Tum etiam, quia ut discursit D. Thomas hic art. 8. *Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit: motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu: terminus autem motus gratiæ est vita æterna; progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud Proverb. 4. *Iustorum semita quasi lux splendens procedit & crescit usque ad perfectum diem, qui est dies gloriæ: sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.**

191. Addo quod in operibus iustorum reperiuntur omnes conditiones necessariæ ad meritum de condigno, respectu augmenti gratiæ: sunt enim, ut supponimus, actus viatorum, liberi, boni, supernaturales, & ordinati ad obsequium & gloriam Dei; & aliunde augmentum gratiæ non est principium meriti, sicut prima gratia iustificans: Ergo nihil impedit quod viri iusti augmentum gratiæ & charitatis de condigno mereri possint. Quomodo verò fiat, & quando conferatur tale augmentum, in Tractatu de charitate dicemus, ubi est proprius locus hujus questionis.

192. Tertia verò pars, quæ dicit iustos posse de condigno mereri primam gloriam, primæ gra-

tariæ habituali correspondentem, patet ex dictis: cum enim prima gloria non sit principium merendi, sicut prima gratia, sed potius terminus meriti, nihil obstat quominus homo per actus contritionis & charitatis, in instanti iustificationis elicitos, primam gloriam, primæ gratiæ iustificanti respondentem, de condigno mereatur, quamvis talem gratiam per illos actus de condigno mereri nequeat. Unde D. Thomas supra quest. 112. art. 2. ad 1. ait: *Preparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ: & talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ quæ jam habetur, sed gloriæ quæ nondum habetur.* Et Tridentinum sess. 6. can. 32. dicit, *Iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, sunt, verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, atque etiam gloriæ augmentum.* In quibus verbis observari debet modus loquendi Concilij, aliter loquentis de gloria, quam de gratia: non enim dixit iustum mereri gratiam, & augmentum gratiæ, ne primam gratiam sub merito cadere, docere videretur: de gloria verò non fuit ipsi satis dicere, mereri iustos augmentum gloriæ; ne primam gloriam à merito iustorum excludere videretur.

Ex his intelliges, primum gradum gloriæ primæ gratiæ iustificanti, & actui charitatis & contritionis, ut per illam formato, respondere; diversâ tamen ratione, ut hæreditatem quidem gratiæ habituali, ut mercedem verò, sive præmium, actui meritorio; siquæ talem gradum duplici titulo homini iustificato deberi. Dixi ut per illam formato, quia actus contritionis vel charitatis, in instanti iustificationis elicitus, potest considerari dupliciter, nempe in ratione dispositionis ultimæ ad gratiam habitualement, & in ratione operationis meritorie: primo modo neque primæ gratiæ, neque primæ gloriæ meritorium est; quia non procedit à gratia, ut est forma sanctificans animam, & dans ei esse divinum participativè, sub qua solum ratione est radix & principium meriti; sed ab ea, ut est adhuc infieri, & gerit vices auxilij, ut disp. præcedenti, art. ultimo declaravimus: secundo modo ille actus primam gloriam de condigno meretur; quia efficienter procedit à gratia, non ut est in fieri, sed in facto esse, & quatenus animæ suum effectum formalem perfectè communicat, eademque gratiâ veluti informatur, & vitæ æternæ proportionatus redditur. Ex quo solves instantiam, quæ contra tertiam partem nostræ conclusionis fieri posset.

Dico secundò, hominem per actus contritionis & charitatis, qui sunt ultimæ dispositiones ad infusionem primæ gratiæ iustificantis, eam non mereri; etiam de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè usurpetur: secus verò, si largè & improprie accipitur.

Pro intelligentia & probatione hujus conclusionis, sciendum est, meritum de congruo sumi posse dupliciter: primò strictè & propriè, pro iure amicabili ad præmium; per quod distinguitur à merito de condigno, quod debitum strictæ iustitiæ, & non solum jus & debitum amicitie importat: secundò largè & improprie, pro quacumque exigentia formæ, sive sit per modum juris, aut condignitatis, sive per modum solius habitudinis connaturalis; quo pacto omnis dispositio potest dici meritum de congruo respectu

formæ ad quam disponit, quia eam connaturaliter exigit. Hoc præmissò.

195. Facile probari potest prima pars conclusionis, contra Suarezem, & alios Recentiores, qui meritum de congruo, strictè & propriè sumptum, in actibus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentibus, respectu primæ gratiæ justificantis agnoscunt. Nam illi actus, ut supra annotavimus, possunt considerari dupliciter, nempe ut gratiam justificantem per modum dispositionis antecedunt, vel quatenus illam subsequuntur & supponunt, ut formam sanctificantem animam, & ei dantem esse divinum participativè: Sed neutro modo possunt esse meritorij de congruo primæ gratiæ, si meritum de congruo strictè & propriè usurpetur: Ergo &c. Minor patet quantum ad secundam partem, quia opera subsequenti gratiam habent ab ea totum suum valorem meritorium, ac proinde nullo modo possunt esse meritoria ipsius, cum principium meriti, ut supra dicebamus, non possit cadere sub merito. Probatur verò quantum ad primam: Meritum de congruo strictè & propriè sumptum importat jus amicabile ad præmium, ut jam ostendimus: Sed actus qui gratiam justificantem per modum dispositionis antecedunt, tale jus habere nequeunt; cum jus amicabile ex gratia justificante, mediâ charitate proveniat, & opera gratiam antecedentia, quibus homo ad justificationem disponitur, sint ab inimico adhuc Dei, & ab eo qui non est sufficiens ad se exolvendum à debito per peccatum contracto: Ergo &c.

Nec obstat quod actus contritionis, quo homo ad justificationem ultimò disponitur, procedat, in nostra sententia, à gratia habituali: quia non procedit ab illa, ut habet rationem habitus, & formæ sanctificantis, ac dantis esse divinum participativè, sub qua solum ratione fundat perfectam hominis cum Deo amicitiam: sed producit ab illa, prout est in infundi, & gerit vices auxilij, sub qua formalitate non habet fundare jus amicabile ad præmium, sed solum movere voluntatem ad operandum: Ergo actus qui primam gratiam justificantem per modum dispositionis antecedunt, non sunt meritorij illius de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè, id est pro jure amicabile, usurpetur.

196. Quod verò eam mereantur de congruo, si meritum de congruo largè & improprie accipiatur, manifestum est: nam actibus charitatis & contritionis, aliisque bonis operibus quæ antecedunt justificationem, putà actibus fidei, orationis &c. peccator ad primam gratiam justificantem disponitur, & eam impetrat, ut patet: Sed dispositio dicit congruentiam quandam respectu formæ ad quam disponit, cum eam connaturaliter exigit, ut supra dicebamus; similiter petitio & impetratio alicujus doni, aliquid ejus meritum imperfectum dici potest, juxta illud Augustini Epist. 105. *Neque ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat: neque enim nullum est meritum fidei*: Ergo homo actibus contritionis & charitatis, & aliis quibus ad primam gratiam justificantem disponitur, eam meretur de congruo, si meritum de congruo largè & improprie usurpetur. Unde D. Thomas in 2. dist. 17. quæst. 1. art. 4. ad 4. ait hominem actibus, quibus disponitur ad gratiam, *quodammodo ex congruo gratiam mereri*. Et art. 6. dicit quod cum unus homo alteri gratiam de congruo meretur, *est hic plus de ratione meriti, quam quando aliquis dicitur sibi*.

Tom. IV.

A *mereri gratiam ex congruo*: nam istud meritum est tantum congruum ex parte operis, non autem ex parte personæ operantis; illud verò est congruum ex utraque parte: istud non est per modum juris, sed solum per modum habitudinis connaturalis, quam quælibet dispositio dicit ad formam ad quam disponit, & quam connaturaliter exigit; illud verò est per modum juris amicabile, fundati in legibus veræ amicitiae, quæ exigunt ut amicus amico petenti morem gerat, & ejus voluntatem impleat, ut dicemus conclusione sequenti.

Dico tertio: Purus homo non potest alteri mereri primam gratiam de condigno, bene tamen de congruo. Ita D. Thomas hic art. 6.

B Probatur prima pars ratione quam ibidem insinuat. Meritum de condigno debet esse ex motione divinæ gratiæ: Deus autem non movet, nec ordinat opera justorum, nisi ad merendum ipsis vitam æternam, vel augmentum gratiæ: quia talia opera procedunt à gratia adoptionis, non verò à gratia capitali, quæ non reperitur nisi in Christo Domino, qui solus est caput omnium aliorum hominum; gratia verò adoptionis in hoc à gratia capitali distinguitur, quod illa solum ordinatur ad sanctificandum & perficiendum subiectum in quo est, nec se extendit ad aliorum perfectionem & sanctificationem; ista verò habet influxum quendam saltem moralem in alios (cum proprium capitis sit in membra sibi conjuncta influere) subindeque movet subiectum in quo est ad sanctificandum alios, & ad merendum ipsis gratiam de condigno. Hanc rationem indicat etiam S. Leo Epist. 97. ad Leonem, cap. 2. ubi sic ait: *Quamvis multorum sanctorum in conspectu Domini pretiosa mors fuerit, nullius tamen infantis occiso, redemptio fuit mundi: acceperunt iusti, non dedere coronas, & de fortitudine fidelium exempla nata sunt patientia, non dona iustitia*.

Ex hoc inferes, quod si aliquis constitueretur à Deo caput aliorum hominum, posset aliis gratiam de condigno mereri: cum enim tunc ejus gratia esset capitalis, connaturaliter se extenderet ad aliorum sanctificationem, & influxum aliquem haberet respectu infusionis gratiæ in alios. Unde S. Thomas 1. p. quæst. 64. art. 4. dicit Christum potuisse alicui puro homini communicare tantam gratiæ plenitudinem, ut ejus meritum operaretur ad sacramentorum effectus, & ut sacramentorum effectus sine ritu sacramentorum conferre posset. Ubi non loquitur de merito congrui, cum asserat nulli de facto hoc fuisse communicatum, & aliunde hic art. 6. fateatur in iustis esse meritum de congruo respectu primæ gratiæ aliorum, ut statim dicemus.

E Addo quod ibidem in solum defectum divinæ motionis & ordinationis reducit, quod iustus non mereatur alteri gratiam de condigno: Ergo gratia in quolibet iusto est secundum se sufficiens, ut sit principium meriti de condigno, respectu gratiæ aliorum, si ad hoc ordinetur & acceptetur à Deo. Verum tamen est, quod tale meritum non esset de rigore iustitiæ, sicut in Christo: quia supponeret aliquam gratiam puro homini factam, divinam nimirum ordinationem & acceptionem, eique inniteretur.

Dices: D. Thomas 3. p. quæst. 8. art. 6. solum concedit Christo Domino rationem capitis, seu gratiam capitalem; & reddit pro ratione adæquata & totali influxus gratiæ Christi in alios homines, conjunctionem quam habet ejus humanitas

Bb iij

cum Divinitate, ait enim: Interior influxus gratie non est ab aliquo, nisi à solo Christo, cujus humanitas ex hoc quod est Divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi. Ergo ubi deest ista conjunctio, ut in homine puro, non potest esse gratia capitalis, nec virtus justificandi alios.

200. Respondeo quod quando D. Thomas dicit humanitatem Christi habere vim justificandi, quia est conjuncta Divinitati, assignat quidem causam, cur de facto vis justificandi, & influendi gratiam in alios homines, humanitati Christi competat, non tamen negat Deum, de potentia absoluta, posse purum hominem constituere caput aliorum hominum, ejusque gratiam & opera ad justificationem illorum ordinare: sicut de facto Adamus fuit constitutus caput non solum naturale, sed etiam morale totius humani generis, quantum ad transfusionem justitiæ originalis, vel privationis illius, in posteros, ut in Tractatu de peccatis declaravimus.

Disp. 8.
art. 2.

201. Secunda pars conclusionis, quæ asserit purum hominem posse alteri mereri de congruo primam gratiam, docetur etiam à D. Thoma hic art. 6. citato, his verbis: Merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. Quibus verbis declarat, opera, & orationes justorum, habere jus quoddam amicabile, ratione cujus aliorum salutem & justificationem de congruo promereri possunt. Unde Jacobi ultimo dicitur: Orate pro invicem, ut salvemini: multum enim valet deprecatio justis assidua. Et Matth. 9. ac Luca 5. Videntis Iesus fidem illorum, dixit paralytico, confide fili, remittuntur tibi peccata tua. Supra quem locum dicit Ambrosius: Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit aliis, & dum alios probat, alijs relaxat errata. Et Augustinus homil. 144. in Exodum asserit nos relevari meritis eorum, qui diligunt Deum, & ab eo diliguntur. Denique tritum est illud ejusdem S. Doctoris effatum: Si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet.

202.

Addo quod majus est mereri Verbi Divini Incarnationem, quam primam gratiam sanctificationem: At Sancti Patres legis antiquæ de congruo meruerunt Verbi Divini Incarnationem, per preces & obsecrationes, quas continuo pro ea ante Deum fundebant, ut docent Theologi 3. p. quæst. 2. art. 11. Ergo à fortiori unus homo potest alteri primam gratiam justificantem de congruo promereri. Unde Stephanus precibus apud Deum conversionem Apostoli Pauli de congruo meruit; & S. Monica magnum Ecclesiæ lumen Augustinum, precibus suis ad Deum convertit, & multo lacrymarum semine genuit Christo. Item Moyses veniam à Deo obtinuit pro populo Israëlítico, ut docet Augustinus quæst. 149.

203.

Observat tamen S. Thomas in fine corporis articuli citati, quod quandoque homo, cujus desiderat aliquis Sanctus justificationem, & salutem, ei ponit impedimentum: ex quo fit quod aliquando merita, & orationes justorum pro alijs, non fortiantur suum effectum. Unde Jeremiæ 15. dicitur: Si steteris Moyses & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. Hoc est, si oraverint pro populo, & desideraverint ejus salutem æternam, non conferam illam, propter ejus gravissima scelera, quibus impedimentum præstant infusione gratiæ sanctificantis. Similiter licet Da-

A vid pro filio suo Salomone preces & bona opera sæpe Deo obtulerit, multi tamen probabiliter tenent, eum non fuisse salutem æternam consecutum, propter peccatum idololatriæ, & alia ingentia scelera quæ patravit, & quibus impedimentum posuit gratiæ receptioni.

ARTICVLVS VIII.

An justus possit sibi vel alteri mereri de condigno, vel saltem de congruo, reparationem post lapsum?

B Dico primò: Homo justus non potest mereri sibi reparationem post lapsum, merito de condigno, neque de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè accipitur, bene tamen si largè & minùs propriè usurpetur. Ita D. Thomas hic art. 7. dicens: Nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Quod debet intelligi de merito congruo strictè sumpto: nam ad Hebræos 6. lect. 3. aliquid ejus meritum de congruo, largè scilicet & impropriè sumptum, videtur admittere, dum respondens dubio quod sibi proposuerat, An cadat sub merito quod homo resurgat à peccato, & sic mereatur gratiam? ait: Dicendum quod duplex est meritum, unum quod innitur justitiæ, & istud est meritum condigni; aliud quod soli misericordia innitur, quod dicitur meritum congrui: & de isto dicit quod justum est, id est congruum, quod homo qui multa bona facit mereatur; ista enim misericordia est adjuncta quodammodo justitiæ, plusquam in illo, qui nunquam aliud fecit, & isto modo non obliuiscitur Deus operis & dilectionis. Hoc præmissis.

Prima pars conclusionis probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Ezechiel. 18. Si averterit se justus à justitiâ sua, & fecerit iniquitatem, omnes justitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur. Et cap. 36. Si dixero justo quod vitâ vivet, & confisus in justitiâ sua fecerit iniquitatem, omnes justitiæ eius oblivioni tradentur. Ex quibus locis potest hoc argumentum deduci: Meritum de condigno semper est in memoria Dei, juxta illud ad Hebræos 6. Non enim injustus est Deus, ut obliuiscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius: Sed juxta testimonia ex Ezechiele adducta, si peccaverit justus, omnes justitiæ eius, id est omnia illius merita, oblivioni tradentur, seu non recordabuntur: Ergo opera facta in charitate ante lapsum, non merentur de condigno reparationem post lapsum.

Probatur secundo ratione D. Thomæ: Meritum de condigno dependet ex motione divinæ gratiæ: Sed motio divinæ gratiæ in justo non potest se extendere ad reparationem ipsius post lapsum; cum per lapsum seu peccatum subsequens illa interrumpatur: Ergo homo justus non potest sibi mereri de condigno reparationem post lapsum.

Confirmatur primò: Si homo justus posset de condigno mereri reparationem post lapsum, vel illam mereretur, antequam laberetur, vel postquam esset lapsus? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor quoad secundam partem manifesta est: quia postquam aliquis est lapsus in peccatum, ante gratiæ recuperationem, non est capax merendi aliquid à Deo de condigno, cum sit ejus inimicus. Probatur verò quantum ad primam. Omnia merita hominis justis, quæ sibi comparavit dum in

gratia & charitate existeret, suspenduntur, & impediuntur per peccatum subsequens: Ergo tale peccatum non potest tolli, nec homo lapsus reparari, ex vi meritorum quæ habuit antequam laberetur in peccatum. Peccatum ergo se habet respectu meritorum præcedentium, sicut fictio ad sacramentum: unde sicut fictio non tollitur ex vi sacramenti fictæ suscepti, sed requiritur aliquod aliud sacramentum ad ipsam removendam; ita peccatum mortificans, & suspendens merita præcedentia, non tollitur vi huiusmodi meritorum; sicque nullus potest, dum est in gratia, mereri sibi de condigno reparationem post futurum lapsum.

208. Confirmatur secundò: Meritum de condigno non potest esse ejus præmij, quod non potest nisi indigno exhiberi: Sed reparatio post lapsum non potest exhiberi nisi indigno, peccatori scilicet, & Dei inimico: Ergo meritum de condigno ad illam non potest se extendere. Minor patet: Major probatur. Nulla potest esse justitia, ut exhibeatur aliquid indigno: Sed exhibitio præmij pro merito de condigno, pertinet ad justitiam, ut art. 4. fuisse ostendimus: Ergo tale meritum non potest esse ejus præmij, quod non potest nisi indigno exhiberi.

209. Secunda pars, quæ asserit justum non posse sibi mereri reparationem post lapsum, merito de congruo strictè & propriè sumpto, facile probari potest ex dictis articulo præcedenti: nam, ut ibidem declaravimus, meritum de congruo strictè sumptum, importat jus amicabile ad præmium, & per hoc distinguitur à merito de condigno, quod dicit debitum strictæ & veræ justitiæ, nempe distributive: Sed homo justus non habet jus amicabile ad reparationem post lapsum; quia per peccatum subsequens destruitur amicitia Dei cum illo; violatà autem ac dissolutà amicitia, jus amicabile subsistere nequit; unde peccatum subsequens non minus mortificat & suspendit meritum de congruo strictè sumptum, quàm meritum de condigno: Ergo sicut propter illam suspensionem, & interruptionem, justus non potest sibi mereri de condigno reparationem post lapsum; ita nec potest illam promereri de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè accipitur.

210. Quod autem illam mereri possit merito de congruo, largè & impropriè sumpto, patet etiam ex dictis ibidem. Ostendimus enim opus imperatorum alicujus doni, aut disponens ad illud, largè & impropriè meritum ejus de congruo appellari posse: Sed justus per orationes, & bona opera quæ in statu gratiæ & charitatis elicit, potest à Deo impetrare & obtinere, ut si labatur, non deseratur, sed ad pœnitentiam revocetur, & ad tale beneficium aliquo modo se disponere; ut patet ex Scriptura, nam 2. Paralipom. 19. dictum est ad Josaphat Regem Juda: *Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum amicitia jungeris, & idcirco iram Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te &c.* Quæ verba indicant sanctum illum Regem, bonis operibus apud Deum obtinuisse, ut etiam cum peccaret, à Deo non desereretur, nec pro meritis puniretur; & similiter Psal. 70. orat Propheta (quod nos etiam facere convenit) *Cum defeceris virtus mea, ne derelinquas me;* quæ oratio frustra fieret, si nulla ei respondere posset impetratio: Ergo justus potest mereri reparationem post lapsum, merito de congruo, largè & impropriè sumpto.

211. Addo quod D. Thomas loco citato super Epistolam ad Hebræos, docet justum posse mereri de

A congruo reparationem post lapsum: Ergo necogamur asserere sanctum Doctorem sibi esse contrarium, cum hic art. 7. dicat: *Nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui;* aut illam sententiam hic retractasse, dicendum est, ipsum admittere meritum de congruo reparationis post lapsum, largè & impropriè sumptum; negare verò meritum congrui propriè & strictè acceptum; & de primo loqui in commentario super Epistolam ad Hebræos, de secundo verò in summa Theologica.

Dico secundò: Justus potest alteri mereri reparationem post lapsum, merito de congruo propriè & strictè sumpto.

B Probat: Meritum de congruo strictè & propriè sumptum, in amicitia legibus fundatur, secundum quas congruum est, quod amicus amicum exaudiat: quando petit quæ justa sunt: Sed justus sunt amici Dei, & dum peccatorum petunt conversionem, petunt quæ justa sunt: Ergo congruum est quod à Deo exaudiantur, congruitate in legibus amicitia fundatà, & jus quoddam amicabile importante.

212. Confirmatur: Eadem est ratio de reparatione post lapsum, ac de infusione primæ gratiæ: Sed justus potest alteri mereri primæ gratiæ infusionem, merito de congruo strictè & propriè sumpto, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo & reparationem post lapsum.

C Confirmatur ampliùs: Ideò justus non potest sibi mereri merito de condigno, vel de congruo, propriè accepto, reparationem post lapsum, quia pro tempore quo redditur præmium non est in statu remunerabilis; cum pro tunc sit peccator, & Dei inimicus, ut conclusionem præcedenti declaravimus: Sed quando fit reparatio alterius, justus pro tunc est in statu remunerabilis, cum pro illo tempore maneat justus, & Dei amicus, ut supponimus: Ergo licet justus non possit sibi mereri reparationem post lapsum, merito de congruo propriè sumpto, eam tamen potest mereri alteri.

213. D Ex quo inferes, quod si justus per bona opera, in gratia & charitate elicit, mereatur alteri de congruo primam gratiam, & postea peccet mortaliter, illa ex vi talis meriti alteri non confertur, quia peccatum superveniens mortificat omnia merita justæ præcedentia; & ea impedit ne actu consequantur aliquod præmium, facitque quod ille non sit in statu remunerabilis, cum reddat ipsum Dei inimicum. Addo quod, sicut lex amicitia postulat, ut amicus faciat voluntatem amici, & ei petita concedat; ita etiam ut violatà & dissolutà amicitia, revocentur omnes concessionem ejus intuitu factæ, si non sint omnino adimpletæ.

ARTICVLVS IX.

An justus possit sibi mereri de condigno, vel saltem de congruo, donum perseverantiæ?

216. D De dono perseverantiæ plura diximus in Tractatu de gratia, ubi ostendimus, tale donum consistere formaliter in conjunctione gratiæ cum morte, ex efficaci gloriæ intentione imperata, & medium esse inter auxilia communia, quibus iustificati servant mandata, & donum confirmationis in gratia, quia præter auxilia efficacia, quibus adimplentur præcepta, donum perseverantiæ addit continuationem usque in finem,

quam non dicunt talia auxilia; & præterea, ut docet S. Thomas; contra Gent. cap. 162. hoc donum addit gratiam externæ protectionis, per quam tolluntur homini plures occasiones peccandi, & provocantia ad peccatum comprimuntur: differt autem à dono confirmationis in gratia, quia illud est commune omnibus prædestinatis, istud verò solum aliquibus, maximè sanctitate præditis, ut B. Virgini, S. Joanni Baptista, & Apostolis, post adventum Spiritus Sancti super eos in die Pentecostes. Præterea donum perseverantiæ, ex parte gratiæ habitualis, nihil dicit speciale, & solum ejus essentia sita est in serie seu collectione auxiliorum specialium; collatorum usque in finem vitæ, quorum beneficio gratia habitualis cum morte conjungitur, sive gratia vitæ cum gratia patriæ: donum verò confirmationis, præter auxilia specialia, dicit ex parte gratiæ habitualis quendam modum participatum à gratia consummata patriæ; quia sicut gratia patriæ est principium impeccabilitatis in beatis, ita & gratia vitæ in confirmatis in gratia; diversimodè tamen: nam gratia consummata patriæ, cum sit radix visionis beatificæ, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni voluntati manifestat, est causa necessitatis in actu charitatis; donum verò confirmationis non tollit libertatem ab actu charitatis, sicut nec donum perseverantiæ: unde sicut donum perseverantiæ medium est inter auxilia communia quibus adimplentur præcepta, & donum confirmationis in gratia; ita donum confirmationis in gratia mediat inter donum perseverantiæ, & claram Dei visionem, seu amorem beatificum. Hoc præmissis, pro resolutione propositæ difficultatis

217. Dico primò, hominem non posse mereri de condigno donum perseverantiæ.

Conclusio est certa de fide: colligitur enim ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo Joan. 15. *Ego posui vos ut caris, & fructum afferatis, & fructus vester maneat.* Quo loco Deo attribuitur, ut fructus prædestinatorum maneat usque in finem, & jungatur cum beatitudine supernaturali, in qua conjunctione, ut diximus, donum finalis perseverantiæ formaliter consistit. Item Apostolus ad Philip. 2. ait: *Deus est qui operatur in vobis velle & perficere.* Quibus verbis declarat, perficere opera bona & meritoria, & ea perducere ad vitam æternam, ita esse proprium Dei, ut nullà ratione pertineat ad voluntatem hominis; quæ cum sit mutabilis, & vertibilis à bono in malum, non potest firmari in bono, & in eo diu perseverare, nisi speciali Dei auxilio figatur, ut ait S. Thomas 3. contra Gent. cap. 155. & 2.2. quæst.

118. 137. art. 4.

Addo quod cum Deus sit Alpha & Omega, & rerum omnium finis & principium, speciali jure ipsi debentur rerum omnium initia & fines; quapropter præceperat olim sibi terræ frugum primitias & decimas offerri: primitias ut primo omnium principio, decimas tanquam ultimo fini; denarius enim numerus ultimæ perfectionis symbolum est, quia in denario ad unitatem, quæ est principium numeri, reditur, tuncque res perficitur, cum suam reperit originem, & ad suum principium redit. Sicut ergo prævenienti gratiæ rectæ vitæ tribuitur initium; sic felix illius clausula dono perseverantiæ assignatur: utrumque divinæ gratiæ opus est, illud prævenientis, istud finalis; ambo divinæ munificentiae dona præclarissima: neutrum cadit sub merito, illud quidem, quia principium est meriti; istud, quia meritorum om-

A nium perfectio & consummatio est; & quia etiam, ut infra cum D. Thoma dicemus, se tenet aliquo modo ex parte principij meriti, & cum illo non ponit in numero. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 13. de perseverantia munere ait: *Quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuerit ut perseveranter stet, & eum qui cadit restituere.* Augustinus etiam lib. de dono perseverantiæ cap. 2. illam, *Magnum Dei donum, quo cetera ejus dona conservantur, appellat.*

Ob servant etiam Scripturæ Interpretes, quod electorum prædestinatio est veluti aurea quedam catena, quæ Deus homines ad se trahit, & à terra ad cælum evehit, ex variis Dei beneficiis, veluti annulis, composita, nempe prædestinatione, vocatione, justificatione, & glorificatione, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Quos enim prædestinavit, hos vocavit; quos vocavit, hos justificavit; quos justificavit, hos glorificavit.* Aurea verò fibula, quæ annuli illi inter se coherent, perseverantia est: hæc enim finem principio, & glorificationem æternæ prædestinationi conjungit. Hæc Deus electos ad cælum attrahit, sed miserans, secundum illud Jeremix 31. *In charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans;* quia perseverantiæ donum, ex sola Dei misericordia, non verò ex nostrorum operum meritis, nobis tribuitur.

C Ratio etiam id suadet: Primò quia ut discurret S. Thomas hic art. 9. in argumento *sed contra*: si justus posset sibi perseverantiæ donum de condigno promereri, sequeretur quod nullus justus, vel saltem pauci essent, qui illud non obtinerent, cum meritum de condigno infallibiliter consequatur suum præmium; & sic vel nullus, vel pauci à gloria exciderent; quod repugnat verbis illis Christi Domini, sæpe in Evangelio reperiis: *Multi sunt vocati, pauci vero electi.* Nec dici potest ideo multos non obtinere donum perseverantiæ, quia per peccatum illi ponunt impedimentum: ut enim rectè instat S. Doctor, hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ; unde si justus perseverantiæ donum de condigno mereretur, Deus non permetteret ipsum cadere in peccatum.

Secundò id probat in corpore articuli, hac ratione à priori: Quod pertinet ad principium meriti, non cadit sub merito; ut dictum est de prima gratia, quæ quia est principium omnis meriti, sub merito non cadit: Sed perseverantia pertinet ad principium meriti, dependet enim solum ex divina motione, quæ est principium omnis meriti: Ergo non cadit sub merito; sed si quis eam à Deo accipit, gratis & absque ullo merito accipit. Ubi, ut rectè observat Cajetanus, S. Doctor non loquitur de quacumque motione gratiæ, sed de motione Dei, quatenus est conservativa gratiæ: sic enim non potest cadere sub merito, quia est continuatio primæ productionis, & entitativè ipsamet prima productio, seu infusio gratiæ, quæ non potest cadere sub merito, cum sit principium omnis meriti. Sicut ergo nemo potest de condigno mereri suam conservationem, quia conservatio non est actio distincta à creatione, quæ non cadit sub merito, sed est ipsa creatio continuata, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 104. art. 1. ad 4. dicens: *Conservatio rerum à Deo, non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quæ dat esse: ita similiter perseverantia non potest cadere sub merito de condigno, quia est ipsa conservatio gratiæ, quæ non ponit in numero cum prima ejus productione,*

productione, sed ad illam pertinet & reducitur, A
sicut conservatio ad creationem.

222. Contra hanc rationem D. Thomæ, & nostram
conclusionem, tres fieri possunt instantiæ. Prima
est: Augmentum gratiæ dependet ex motione
Dei: Sed hoc non obstante, potest cadere sub
merito etiam de condigno, ut art. 7. ostendimus:
Ergo & donum perseverantiæ, tametsi depen-
deat ex motione Dei.

223. Secunda: Christus Dominus meruit continua-
tionem unionis hypostaticæ cum humanitate,
quamvis unionem hypostaticam non potuerit
mereri; meruit etiam unionem animæ cum cor-
pore, factam in resurrectione, licet ab initio ta-
lem unionem mereri non potuerit: Ergo licet ho-
mo primam gratiam à principio mereri, non pos-
sit, bene tamen continuationem gratiæ usque in
finem, quam dicit donum perseverantiæ.

224. Tertia: Qui potest mereri majus præmium, po-
test & minus: Sed homo potest de condigno me-
reri beatitudinem supernaturalem, subindeque
perpetuitatem gloriæ, in illa contentam, quæ est
nobilior & præstantior quam perseverantia in
gratia: Ergo à fortiori istam poterit de condigno
mereri.

225. Hæc tamen parum urgent, & ex suprà dictis fa-
cile dilui possunt. Ad primam enim instantiam
respondetur, quod licet augmentum gratiæ de-
pendeat ex motione divina, habet se tamen ut
terminus respectu meritum præcedentium,
quod non habet donum perseverantiæ, cum sit
ipsa conservatio gratiæ, quæ, ut diximus, non
ponit in numero cum prima eius infusione, quæ
est primum principium meriti.

226. Ad secundam nego Antecedens: Christus enim
non meruit continuationem unionis hypostaticæ,
quia continuatio seu conservatio illius unionis
dependet ex prima actione Dei unitiva, imò est
eadem actio continuata: unde sicut non potest ca-
dere sub merito ut prima unio, ita neque ut con-
tinuatio seu conservatio. Similiter prima unio
animæ Christi ad corpus, non potuit cadere sub
ejus merito, quia ante illam unionem Christus
non erat: de secunda autem facta in resurrectio-
ne, potest dici quod cadit sub merito, quia antea
Christus fuit merens, & ista secunda unio animæ
& corporis non est facta ex vi primæ actionis uni-
tivæ. De quo in Tractatu de Incarnatione.

227. Ad tertiam distingo Majorem: qui potest me-
reri majus præmium, potest & minus, cæteris
paribus, concedo: si cætera non sint paria, nego:
magnum autem inter perpetuitatem gloriæ, &
perseverantiam in gratia, intercedit discrimen,
nam perseverantia patriæ se tenet ex parte termi-
ni meriti, perseverantia verò viæ ex parte prin-
cipij, ut docet D. Thomas hic art. 9. in corp. &
in resp. ad 1. ubi ait: *Ad secundum dicendum quod
perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad
motum liberi arbitrij meritorium, sicut terminus;
non autem perseverantia viæ.*

Dico secundò: Iustus non potest mereri de con-
gruo donum perseverantiæ, si meritum de con-
gruo strictè & propriè usurpetur: bene tamen si
largè & impropriè accipiat.

228. Prima pars, quæ est contra Suarem, Bellarmi-
num, Valentiam, & alios Recentiores, sequitur
evidenter ex suprà dictis: ostendimus enim ex
Concilijs & SS. Patribus donum perseverantiæ
gratis à Deo donari: Sed quod cadit sub merito
de congruo, strictè sumpto, non gratis donatur;
cum nullum meritum possit intelligi sine ordine

ad præmium: Ergo iustus non potest mereri do-
num perseverantiæ, merito de congruo strictè &
propriè sumpto.

Nec sufficit dicere, quod meritum de congruo
est meritum secundum quid: nam licet meritum
de congruo, comparative ad meritum de condi-
gno, sit imperfectè meritum, tamen absolute
meritum est, quia dicit jus in homine, & inducit
debitum amicabile in Deum. Unde quamvis Se-
mipelagiani (ut in Tractatu de heresi Pelagiana
ostendimus) non condignum, sed solum con-
gruum meritum in operibus naturæ respectu pri-
mæ gratiæ constituerent, nihilominus SS. Patres
contra ipsos disputantes, ex hoc inferebant, quod
gratia non daretur purè gratis, sed ex aliquo de-
bitò, seu iustitia, saltem imperfecta; quia ut ait
Augustinus de prædestin. Sanct. cap. 6. *Dari ali-
quid gratis, est dari pro nihilo.* Unde cap. 2. ejusdem
libri dicit Semipelagianos non recessisse ab illa
sententia Pelagij, damnata in Concilio Palæstino,
quæ asserbat gratiam secundum merita nostra
dari, & ex iustitia, non verò ex misericordia, &
liberalitate concedi. Item Fulgentius lib. de gra-
tia Christi cap. 18. sic discurret: *Si autem nostrum
est velle credere, priusquam gratia Dei incipiat ad-
juvare, injustè gratia dicitur, quia non gratis da-
tur homini, sed bona retribuitur voluntati.*

Hæc etiam pars probata manet ratione D.
Thomæ suprà exposita: quod enim pe-
tinet ad principium meriti, non cadit sub merito, etiam
de congruo; cum principium meriti neque de
condigno, neque de congruo ullus promereri
possit, ut patet de prima gratia, quam, quia est
principium meriti, nullus nec de condigno, nec
de congruo mereri potest, si meritum congrui
propriè & strictè accipiat, sicut art. 7. ostensum
est: Ergo si donum perseverantiæ ad principium
meriti pertineat, sub merito etiam de congruo,
propriè accepto, cadere nequit.

Quod verò possit cadere sub merito de congruo
largè & impropriè sumpto, ex dictis etiam mani-
festum relinquitur: Nam omne opus impetrato-
rium alicuius, & dispositio ad illud, largè & im-
propriè meritum de congruo dici potest: Sed mul-
ti iusti impetrant a Deo suis bonis operibus &
orationibus perseverantiam in gratia, & dispo-
nuntur etiam, ut Deus gratis, & misericorditer
ipsis tale donum largiatur: Ergo multi iusti me-
rentur perseverantiam in gratia, merito de con-
gruo largè & impropriè sumpto; quod infallibile
non est, quia oratio non impetrat, nec meretur
infallibiliter, nisi sit perseverans, ut docet S. Tho-
mas 2. 2. quæst. 83. art. 15.

De hoc merito intelligendus est Augustinus,
dum lib. de dono persever. cap. 6. ait: *Hoc Dei
donum suppliciter emereri potest, sed cum datum
fuerit, amitri contumaciter non potest:* nam adver-
bium illud, *suppliciter*, aperte declarat, ipsum
ibi loqui de merito largè & impropriè sumpto, &
prout idem significat quod impetratio. Perse-
verantiæ enim donum, precibus & bonis operi-
bus posse à Deo impetrari, docet ibidem cap. 1. &
sequentibus, ubi ait quod nos illud petimus uti-
liter à Deo in oratione dominica, quando dici-
mus, *Adveniat regnum tuum:* imò ibidem à ca-
pite secundo usque ad sextum probat ex Cypria-
no, in omni petitione illius orationis, præter-
quam in ista, *Dimitte nobis debita nostra,* tale do-
num à Deo postulari.

ARTICVLVS X.

Utrum temporalia bona cadant sub merito?

232. **P**ro resolutione huius difficultatis breviter observandum est, bona temporalia dupliciter posse considerari, nempe secundum se, & prout conducunt ad vitam æternam. Recolenda est etiam divisio meriti in meritum de condigno, quod est tale simpliciter, & in meritum de congruo, quod comparativè ad meritum de condigno, est meritum imperfectè tantum & secundum quid. His præmissis.

Dico primò: Si bona temporalia secundum se spectentur, iustus ea non meretur de condigno. Ita D. Thomas hic art. 10.

233. Probatur primò: De ratione meriti de condigno est quod ordinetur ad præmium, tanquam medium ad finem, & via ad terminum: Sed bona opera iustorum, à gratia & charitate procedentia, cum sint ordinis supernaturalis, nequeunt ordinari ad bona naturalia & temporalia, tanquam ad finem & terminum: Ergo iusti per bona opera talia bona de condigno non merentur, nec illa apud Deum propriè computantur iustis in præmium, sed quando expedit, quasi pro corollarijs dantur, juxta illud Matth. 6. *Hæc omnia adjicientur vobis.*

234. Confirmatur: Meritum de condigno, & præmium, debent esse ejusdem ordinis: Sed bona temporalia, & bona opera iustorum, à gratia & charitate procedentia, sunt diversi ordinis, cum illa sint intra ordinem naturæ, ista verò pertineant ad ordinem gratiæ: Ergo, &c.

235. Probatur secundò: Si iusti bona temporalia secundum se spectata de condigno mererentur, cum meritum de condigno apud Deum infallibiliter consequatur suum præmium, iusti semper plus haberent bonorum temporalium quam peccatores: cuius tamen oppositum quotidiana demonstrat experientia; bona enim temporalia & mala similiter se habent ad bonos & malos, secundum illud Eccles. 9. *Universa aquæ eveniunt iusto & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas, & sacrificia contemnenti.*

236. Dico secundò: Iustus potest sibi bona temporalia secundum se spectata, de congruo promereri. Ita D. Thomas articulo citato, ubi sic loqui-

A tur: *Si autem considerentur huiusmodi bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid, & ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid:* At meritum de congruo est meritum secundum quid: Ergo ex D. Thoma iusti possunt mereri de congruo bona temporalia, secundum se spectata. Imò etiam ipsi peccatores, per opera bona moraliter, talia bona de congruo interdum merentur, ut Idem S. Doctor affirmat in 2. distinct. 27. quæst. 1. articulo 4. dicens: *Frequenter, ut Gregorius dicit, Deus in hoc mundo remunerat eum qui præmium futura gloria non meretur, ut nullum bonum irremuneratum invenitur.* Et lib. 4. de regimine Principum cap. 4. 5. & 6. cum D. August. in libris de civitate Dei ostendit Romanos mundum subjugasse, & dominium ac imperium meruisse, ob amorem patriæ, zelum iustitiæ, & singularem pietatem, ac civilem benevolentiam.

Dico tertio: Iustus potest de condigno mereri bona temporalia, secundum quod ad vitam æternam conducunt. Est etiam D. Thomæ art. citato dicentis: *Temporalia bona, prout sunt utilis ad opera virtutum, quibus perducimur ad vitam æternam, directe & simpliciter cadunt sub merito, sicut & augmentum gratiæ, & omnia alia, quibus homo ordinatur ad perveniendum in beatitudinem.*

C Ratio etiam id suadet: Eodem enim merito quo quis meretur finem, meretur etiam mediâ conducentia ad talem finem: Sed iustus per bona opera meretur finem, nempe vitam æternam, merito de condigno: Ergo eodem merito merebitur bona temporalia, prout ad vitam æternam conducunt.

Nec obstat quod bona temporalia, secundum se considerata, non sint simpliciter bona, sed solum secundum quid: cum hoc enim stat, quod si spectentur, prout sunt mediâ ex divina ordinatione iustos conducentia ad beatitudinem, sint simpliciter bona; medium namque participat bonitatem finis, & sic quando finis est simpliciter bonus in se, mediâ dici possunt simpliciter bona; beatitudo autem est simpliciter bona.

Sed hic breviter observandum est cum D. Prospero sentent. 212. quod Deus non semper confert ea bona temporalia quæ postulamus, sed vel illa, vel alia magis ad salutem & vitam æternam conducentia: *Fidelis (inquit) supplicat pro necessitatibus huius vite, & misericorditer auditur, & misericorditer non auditur: quid enim infirmo sit utilis, magis novit medicus quam agrotus.*

