



Clypeus Theologiæ Thomisticæ

In Tres Partes Divisus, Et Quinque Voluminibus Comprehensus

Tractatus de erroribus Pelagianorum, de gratia, de iustificatione & merito,
de virtutibus theologicis & quatuor cardinalibus, ac de ineffabili mysterio
incarnationis

Gonet, Jean-Baptiste

Coloniae Agrippinae, 1671

Tractatus Nonvs. De justificatione impii, & merito justi, ad quæstiones
113. & 114. Divi Th.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-77177](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-77177)



TRACTATUS NONUS DE JUSTIFICATIONE IMPII, ET MERITO JUSTI.

Ad quaestiones 113. & 114. Divi Thomae.

PRÆFATIO.



REcte olim à Tertulliano dictum est : Nunquam sine aqua ^{Lib. de Baptismo cap. 19.} Christum esse : cum præcipua religionis mysteria elemento aqua peracta sint. Siquidem & ipse Christus aqua tingitur ; prima rudimenta potestatis suæ vocatus ad nuptias , aqua auspica- tur ; cum sermonem facit , Audientes ad aquam invitat sem- piternam ; cum de agnitione docet , aqua calicem fratri ob- latum inter opera dilectionis probat : apud puteum vires refumit , supera quam incedit , libenter transiret , aquam discumbentibus ministrat : perseverat testimonium Baptis-

mi usque ad passionem ; cum deditur in crucem , aqua inservenit , sciunt Pila- manus ; cum vulneratur , aqua delatere prorumpit , scit lancea militis. Nec minus aquas amasse Spiritus Sanctus visus est : cum ab ipso rerum exordio puritate elementi delecta- tus , aquam , nisi propriam sedem , aut instar triumphantis currus , quo veheretur , elegit. Tunc ^{Citato loco cap. 4.} (inquit idem Tertullianus) terra erat invisibilis & incompressa ; tenebrae tota adhuc sine culcitra siderum , informis & tristis abyssus ; terra imparata , & cælum rude ; solus liquor semper materia perfecta , lata , simplex , de suo pura , dignum vestaculum Deo subicie- bat. Et ut mutua utriusque , Christi scilicet & Spiritus Sancti , consensionem (AMICE LE- CTOR) videas : cum Christus ad ripas Iordanis tingitur , Spiritus Sanctus aquas eâ virtute & fa- cunditate imbut , quâ Fideles dum Baptismo abluuntur , novâ veneratione in novam creaturam reformantur. Tunc (pergit laudatus Tertullianus) ille Sanctissimus Spiritus libens à Patre descendit super Baptismi aquas , & tanquam pristinam sedem recognoscens , conquies- cit , columba figurâ delapsus. Sed quod proprius ad nostrum institutum & argumentum ac- cedit ; cum Samaritanam mulierem , familiari & longiori colloquio , altiora fidei mysteria , Christum aliquando edoceret , cubito forsit an innixus fonti , & subiecto exemplo usus , aqua symbolo gratia dotes omnes expressit : Si scires donum Dei , & quis est qui dicit tibi , da mihi bibe- re , tu petisses 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 gratia officia , seu dotes , tribus potissimum aqua proprietatibus explicare prom- pissimum est. Primum enim gratia fontis instar sponte fluit , nec hominum meritis , sed originis ^{Contra Pelagium & Celestium cap. 14. Serm. 17.} sua perennitate & copâ diffunditur : non enim Dei gratia (inquit Augustinus) gratia ullo modo erit , nisi gratuita fuerit omnimodo. Quamquam etiam & forte largè fluenti , & puteo altè effosso , gratia similima sit. Vnde Canticum 4. Fons hortorum , & puteus aqua- rum viventium nuncupatû. Quæ verba sic egregè Gilbertus Abbas expendit : Si fons , quo- modo puteus ? Si puteus gratia , quomodo fons ? Nostis quantum inter se distent fons & puteus : puteus infoditur , fons gratis fluit ; in illo aqua recondita sunt , in isto quasi pro- posita , & se ipsas offerentes ultro. Accipiamus ergo in fonte gratia exuberantiam , in puteo secretum ; in illo gratia spontaneam oblationem , in isto alta mysteria.

Sed præterea alterum est , quo gratia imaginem aqua referat , quod nimirum animas non intin- gat solum , sed & abluat , & detorsis sordibus , purissimas efficiat ; & eo gratia officio antiquam le-

gem nova potissimum superat, cum (ut D. Augustinus advertit) lex antiqua proderet, non sanaret agrotos; ostenderet, & ritum non auferret; & insar speculi, obgeret duntaxat maculas, non detergeret: at beneficio gratia nova lex non demonstrat solum animorum fordes, sed & auferit; & ad eam puritatem lustralibus aquis tincte mentes accedunt, ut columbae quae las & sunt lotae dici potuerint (nisi enim cum ea munditie & candore praeclara sunt, ut per ne lota munditiam traxisse videantur) & residere juxta fluentia plenissima, Christi scilicet vulnera, vel sacramenta, ad maiorem puritatem, innocentiam, & munditiam comparandam, instituta.

Denique hoc utriusque gratia scilicet & aquae, genium est, haec innata prope, ut ad suum principium recurrant. Ut enim aquae sua origini reddite, suo fonti refusa, iterum ab eo sumunt, unde iterum & ingit & fluunt; ita caelestis gratiae fluentia, dum e Libano, excelsis scilicet Divinitatis fonte, ad nos usque labuntur, sursum ad suam originem animos, quos à criminum foribus & maculis purgant, bonorum operum meritis in caelum. praemia perceptorum, secum impetu quodam rapiunt: nam qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam. Vtinam (AMICE LECTOR) his caelestibus undis non labra duntaxat extrema praebeas, sed sitim omnem rerum terrenarum qua sititur & sunt aliquando extinguit: nam qui bibet ex hac aqua, non sitiet in aeternum. Sed denique, ut promunere Theologi, rem apertius, misis metaphoris absolvam, hos gratiae effectus, quos aquae symbolus oculis subieci, iustificationem scilicet, quae animam mundat; & meritum, quod ad vitam aeternam evchit; pro viribus hoc Tractatum explicandos suscipio, & perspicuitate, & brevitate, cuius toties experimentum dedi, ut nihil in ea parte sit quo te divinius honorari debeam. Vale.



DISPUTATIO PRIMA DE IUSTIFICATIONE.

Ad questionem 113. D. vi Thomae.

ACTURUS D. Thomas de effectibus gratiae, prius de iustificatione quam de merito differit: tum quia prius est hominem esse iustum, quam opera aeternae vitae meritoria exercere, juxta illud Augustini: *Bona, (id est meritoria opera) non procedunt iustificandam, sed sequuntur iustificatum*: tum etiam quia iustificatio procedit à gratia habituali in genere causae formalis, meritum verò quasi in genere causae efficientis; cuiuslibet autem formae prius & immediatius convenit effectus, cuius est causa in genere causae formalis, quam qui ab ea procedit in genere causae efficientis.

ARTICULUS PRIMUS.

Virum in iustificatione impii verè remittantur & tollantur peccata, vel duntaxat iustitia Christi tegantur?

§. I.

Referuntur tres haereticorum errores, & primus refellitur.

1. Tres sunt praecipui Haereticorum huius 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 iustitiam 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 Esau, ad benedictionem obtinendam, & de facto illam obtinuit, quasi esset Esau, cum tamen revera esset Jacob; ita (inquiunt) peccator indutus Christi iustitia, obtinet benedictionem à Deo, quasi esset iustus, cum tamen revera sit & maneat peccator & iniustus. Secundò dicunt, iustificationem non fieri per introductionem alicujus formae, animae inhaerentis, sed per solam iustitiam Christi nobis imputatam. Tertiò affirmant, ad iustificationem non requiri aliam dispositionem ex parte nostri, quam actum fidei, quo certò credimus nobis imputari iustitiam Christi, & quo veluti manu talem iustitiam 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.

2. Dico igitur, in iustificatione verè & propriè remitti peccata, & non solum ipsa Christi Domini iustitia, tanquam pallio aut veste candida, 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 gratiae dicitur mundari, abluì, lavari, ac dealbari: Psalmo 50. *Asperges me Domine hyssopo & mundabor.* Ezech. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris,* 1. ad Cor. 3. *Hac fuitis aliquando (id est adulteri, maledici, raptores &c.) sed abluti, sanctificati estis, iustificati estis,* Isaia 1. *Si fuerint peccata tua sicut cocine, quasi nix dealbabitur, & si fuerint rubra velut vermiculus, quasi lana alba erunt.* At illi termini, seu modi loquendi Scripturae, non solum occultationem peccatorum, sed veram ipsorum abluitionem important, ut de se patet; inepte enim ille diceretur ablutus & mundatus, qui sordibus esset inquinatus, quas pallio aut veste tegeret; incongruè etiam Aethiopem 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 iustitia Christi teguntur.

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

D Favent etiam SS. Patres, relati à Bellarmino libro 2. de iustificatione cap. 8. Unus nobis sufficit Augustinus, qui ita clarè hanc veritatem expressit, ut errorem haereticorum nostri temporis praevidisse videatur: nam libro 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 ravorum in capite capillorum, unde crescant iterum, & secunda peccata.* Et concione 2. Psal. 31. solvit praecipuum haereticorum fundamentum desumptum ex variis Scripturae 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, & Deus tegeret, non tu; nam si tu tegere volueris erubescens, medicus non curabit: medicus tegit, & curat; sub regimine medici sanatur vulnus, sub regimine vulnera celatur vulnus.* Quibus verbis docet Deum ita tegere peccata hominum, ut revera ea tollat & deleat.

R 3

deleat, eorumque vulnera gratia sua medicamine sanet.

6. Ratio etiam suffragatur: Primo, quia si post justificationem peccata non essent in homine, ille simul esset iustus & iniustus: iustus quidem, quia proprius effectus justificationis est reddere hominem iustum, ut ex ipsius terminis constat; iniustus verò, quia cum peccatum deordinet hominem a Deo, est essentialiter iniustitia quadam & iniquitas: sicut gratia dicitur iustitia, quia ordinat homines ad Deum: unde si peccatum manet in homine post justificationem, revera facit illum iniustum.

7. Secundo, Deus passim affirmat, amare iustos, odio verò prosequi impios & peccatores: At si iusti haberent tantum peccata recta, & 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 iustitia externâ Christi tanquam vellet innocentia tegi, & sic esse objectum amoris divini. Non, inquam, valet: quia non obstante iustitia hac externâ Christi, qua dicunt tegi peccatores, illi non desinent a parte rei, & secundum Deum esse immundi & inquinati: & subindeque Deus in obiectum immundum, & inquinatum per amorem feretur.

8. Terriò, ex hac sententia Calvinus 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 & proprie auferant peccata, neque mundent animam, contra illud ad Ephes. 5. *Mundans eam lavacro aquæ per verbum vite;* & illud Zachar. 13. *In die illa erit fons patens domui David, & habitantibus Jerusalem in ablutionem peccatorum; & mensurabitur:* quod SS. Patres & Scripturæ interpretæ exponunt de Ecclesia, in qua est Sacramentum penitentiae, omnibus fidelibus patens, quo vere remittuntur peccata, & omnia scelera sanguine Christi delentur.

9. Quarto, hæc sententia est iniuriosa meritis & satisfactionibus Christi, quia vult per imputationem tantum meritorum & satisfactionum non deleri sordes ipsorum peccatorum, sed semper in hominibus quantumvis iustificatis remanere.

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

S. II.

Hæreticorum objectiones solvuntur.

11. Obijciunt imprimis hæretici varia Scripturæ loca, in quibus peccata dicuntur regi, & non imputari a Deo, ut Psalm. 31. *Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum recta 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 eius, juxta illud Psalm. 89. *Posuisti iniquitates no-*

stras in conspectu tuo, & sæculum nostrum (id est delicta ætatis nostræ) in illuminatione vultus tui: Idem est peccata nostra esse recta apud Deum, ac esse penitus deleta & ablata. Item cum iustitia Dei & lex æterna nullum possint peccatum impunitum relinquere, peccata quæ a Deo non imputari dicuntur, hoc ipso destructa & ablata supponuntur. Unde Propheta post verba relata statim addit: *Nec est in spiritibus eius dolum:* 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 poenam, si sit fervens, ut nihil eorum iustitiæ 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 precesserit, sed quod vim impediendi gratiam non habeant.*

Obijciunt secundo: Si peccata in iustificatione totaliter destruerentur, nunquam redirent: Sed interdum redeunt, ut significari videtur Matth. 18. ubi Dominus a servo denovo peccante exigite 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 ingratitude contra Deum remittentem peccata priora est aliquo modo majus, ut exponit D. Thomas 3. p. qu. 82. art. 1. concedo Minorem, & nego Consequentiam: quia ut peccata sint verè dimissa & sublata, satis est, quod formaliter & secundum proprias maculas non redeant.

ARTICULUS II.

An iustificatio fiat per introductionem formæ inherentes, vel per solam iustitiam Dei, aut Christi nobis imputatam?

Hic nobis rursus manus cum hæreticis conferenda sunt: illi enim, ut articulo præcedenti annotavimus, non solum docent in iustificatione peccata verè & propriè non remitti, seu deleri, verum etiam allerunt illam dari formam intrinsicè iustificantem, sed impium iustificari, vel per iustitiam, quæ Deus iustus est, vel per iustitiam Christi ipsi imputatam extrinsecè. Pro huius erroris impugnatione, & veritatis Catholicæ impugnatione, fit

S. I.

Catholica veritas auctoritate & ratione stabilitur.

Dico igitur: Causa formalis nostræ iustificationis non est iustitia Dei, vel Christi nobis imputata, sed realis & interna quadam iustitia, per quam interiorius 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: *Veneranda formalis causa (iustificationis impiorum) est iustitia Dei, non quæ ipse iustus est, sed quæ nos iustos facit, quæ videlicet ab eo donatur renovamur spiritu mentis nostræ, & non solum reputamur, sed verè iusti nominamur & sumus, iustitiam in nobis recipientes, &c.* Item

Item Canone 11. anathema dicitur ei, qui dicitur: homines iustificari solâ imputatione iustitiæ Christi exclusâ gratiâ & charitate, quæ in cordibus eorum per spiritum s. diffundatur, atq; illis inhereat.

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

15. Potest etiam suaderi conclusio quadruplici ratione. Prima est: Apostolus ad Rom. 5. comparat iustitiam & 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 cuiusque, quando concipitur, realis macula & iniquitas reperitur, ut in Tract. de peccatis ostendimus, agendo de peccato originali: Ergo iustitia, quæ tali peccato opponitur, illudque ab homine expellit, non debet esse quid externum & imputativum, sed internum & reale in anima; cum ex Philosopho contrariis eadem sit ratio.

16. Confirmatur: Christus restituit nobis quod perdidimus in Adamo: Sed in Adamo perdidimus iustitiam intrinsecam, nimirum iustitiam originalem, quæ erat forma aliqua, seu perfectio inherens anime Adami, quam transfudit 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, quæ diligit hominem in ordine ad vitam æternam: Sed à tali dilectione forma aliqua intrinseca & supernaturalis in homine derivatur, ut ostendimus in Tract. de gratia: Ergo justificatio impij fit per aliquam formam, seu qualitatem inherentem, & non per solam iustitiam Dei aut Christi nobis imputatam.

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

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

realis efficientiæ, ut in Tract. de incarnatione ostenditur: Ergo non potest esse causa formalis nostræ justificationis.

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

Neque valet si dicas, iustos esse inæquales in iustitia propter inæqualitatem fidei, quæ creditur sibi imputari iustitiam Christi, illamque ad se trahunt, & veluti manu apprehendunt. Cùm enim juxta hæreticos iustitia Dei, vel Christi sit causa formalis nostræ justificationis, B fides verò solum conditio applicans, per hanc responsum non evitatur prædictum inconveniens: siquidem cùm aliqua forma est eadem, vel æqualis in pluribus subjectis, tamen conditio ipsam applicans inæqualis sit, idem vel æqualis est effectus formalis quem subjecto tribuit, ut potest cùm ille nihil aliud sit, quam ipsamet forma, ut communis est subjecto.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

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

Confirmatur: Scriptura varijs in locis asserit D hominem non esse iustum coram Deo: Psalm. 142. *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* Job 9. *Non iustificabitur homo composuit Deo:* At hæc falsa essent, si homo haberet iustitiam sibi intrinsecam: Ergo non est iustus per aliquam iustitiam sibi inherētem, sed tantum per extrinsecam Dei aut Christi iustitiam.

Addunt hæretici, fieri injuriam iustitiæ Christi, si dicamus illam non esse sufficientem ad iustificandos omnes homines, sed præter illam requiri iustitiam aliquam intrinsecam, quæ sit causa formalis nostræ justificationis, nempe gratiam habitualement.

Ad objectionem respondeo, illa & similia 23. 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 sapientiam. Et Joan. 1. 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, cùm certum sit Christum non esse id quo formaliter reddimur intelligentes & sapientes; & hominem vivere per formam, & vitam sibi intrinsecam.

fecam, scilicet animam rationalem, non vero A per vitam extrinsecam Dei, vel Christi.

Ad id, quod additur ex Apostolo, dicatur, Paulum hoc loco invehire in eos, qui in iustitia viribus naturæ, aut operibus legis Mosæ comparata confidebant; quales ipsi primitiva Ecclesia erant Pharisæi, & alij Judæi, qui credebant se justificari per observationem legis naturæ & Mosæ: non autem reprehendere eos, qui existimant homines justificari per iusticiam interuam meritis Christi comparatam.

24. Ad confirmationem dicendum est, Scripturam his locis salum asserere, iusticiam nostram, comparative ad iusticiam Dei, esse quasi nullam, aut nullam apparere, sicut esse creaturam ad esse Dei comparatum, nullum, seu non esse dicitur Isaia 40. Unde Gregorius in op. 4. Job: *humana iustitia* (inquit) *divine iustitie comparata, iniustitia est: quia & lucerna in tenebris lucere cernitur, in solis radio posita tenebratur.*

25. Ad aliud quod addunt heretici, nempe fieri injuriam iustitie Christi, si dicamus nos justificari per aliquam iusticiam nobis intrinsecam; neganda est illa sequela: nam tantum abest, quod per hoc derogetur iustitie Christi, quin potius magis respiciet dignitas, & excellentia meritorum ejus, si virtute illorum nobis communicetur iustitia inherens, per quam sumus formaliter iusti. Unde Tridentinum postquam sess. 6. can. 11. definit homines non justificari solâ imputatione iustitie Christi, sed per gratiam & charitatem per Spiritum S. diffusam, ac nobis inherentem, tandem canone ultimo sic concludit: *Si quis dixerit, per hanc doctrinam aliquam ex parte gloria Dei, vel meritis Iesu Christi Dominum nostrum derogari, & non potius veritatem fidei nostræ, Dei denique, ac Christi Iesu gloriam illustrari, anathema sit.*

26. Obicit secundo Calvinus: Iustitia, qua iusti sumus coram Deo, debet esse ita perfecta, ut dicatur tam perfecta commensurationem cum divina lege, quod nihil admittat, aut compatiatur ei repugnans; iustum enim dicimus, quod ad aequatur suæ regulæ, regulæ autem hominis est lex divina: Sed non potest tanta perfectio iustitie in nobis intrinsece reperiri, nam ut dicitur Job 3. *Si iustificare me volueris, reprehendet me cor meum, & si volueris contendere cum eo, non respondebit unum pro mille.* & 1. Joan. 3. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Ergo iustitia, quæ perfecte saltem & completè iusti sumus, non est in nobis; ac proinde necesse est recurrere ad iusticiam Christi nobis imputatam, in qua sola potest perfecta illa adequatio cum divina lege reperiri.

27. Respondeo tantam posse esse in nobis intrinsecè iustitiæ perfectionem, ut ex ea nata sit haberi perfecta commensuratio & adequatio actuum nostrorum cum divina lege quoad omnia, quæ præcipit; sed in virtutibus esse in statu imperfecto ex defectu luminis gloriæ, & visionis beatificæ, quibus privamur, ut aliquandiu per fidem ambulemus, priusquam per speciem: unde non facit actum perfectam & completam adæquationem cum divina lege, nisi solum prout obligat sub mortali, quamdiu est in statu viæ (excluso privilegio beatissimæ Virginis concessio) sed solum in statu gloriæ, ubi mediò lumine gloriæ, quod ex se emittit, mentem & affectum in Deo firmabit, & sic reddet totum hominem indefectibilem.

Objicies tertio: Remissio peccatorum nihil aliud est, quam eorum condonatio, ut patet ex remissione offensæ, quæ fit inter homines; ut enim homo remittat alteri offensam, sufficit quod velit eam ipsi condonare: Sed condonatio in Deo non dicit aliud, quam actum divinæ voluntatis, quo vult peccata remittere, & Christi satisfactionem pro nostris peccatis applicari: Ergo remissio peccatorum non fit per formam intrinsecam receptionem, sed solum per imputationem iustitiæ Christi nobis per fidem applicatam.

Respondeo concessâ Majori, distinguendo Minorem. Condonatio in Deo non dicit aliud, quàm actum divinæ voluntatis sterilem & infructuosum, nego Minorem: secundum & producentem formam intrinsecam expellentem peccatum ob merita Christi, concedo Minorem. Unde hoc interest discriminis inter Deum & hominem condonantes offensam, quod homo condonat alteri offensam actu sterili, Deus verò actu fecundo: primo, quia Deus condonando offensam debet reddere eum, cui offensam remittit, obiectum congruum suæ dilectionis, seu condonationis, quod non debet facere homo, cum amor humanus non ponat, sed supponat in suo obiecto bonitatem, bene autem divinus: secundo, quia offensam non remittitur alicui, nisi eam retractet; homo autem habet ex se sufficientes vires ad retractandam offensam in alium hominem commissam, secus verò ad retractandam offensam Deo illatam; & sic actus Dei condonantis offensam homini, debet ei conferre, unde possit eam retractare, & pro ea aliquantulum satisfacere; quod non debet facere actus hominis alteri homini offensam condonantis.

§. III.

Corollaria notata digna.

EX dictis inferes primo, gratiam habitualementem non ex favore extrinseco, sed ex intrinseca sua vi & natura habere hunc effectum expellendi peccatum, non solum quatenus est malum hominis & causat maculam in anima, sed etiam prout est offensam & injuriam Dei; subindeque præter beneficium gratiæ habitualis non requiri ad justificationem & remissionem peccatorum favorem extrinsecum Dei, quo offensam condonetur.

Prima pars hujus corollarii est contra Scotum & Nominales, qui docent remissionem peccati solum ex lege Dei esse conjunctam cum gratiæ infusione, ac proinde ipsam non expellere formaliter peccatum ex ipsa rei natura, sed ad summum ex institutione Dei, qui decrevit nulli permanenti in statu peccati illam formam infundere, seu ad præsentiam talis formæ semper expellere peccatum. Quæ sententia facile confutari potest ex supra dictis: ostendimus enim ex Tridentino gratiam esse causam formalem nostræ justificationis: Sed non posset verè dici causa formalis ejus, si ab intrinseco, & ex natura sua non haberet constituere 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 solum ex lege Dei sit conjuncta cum gratiæ infusione, illa non potest verè dici causa formalis illius: sicut si Sol non haberet virtutem illuminandi effectivè, 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 condiciones necessarias, ad quarum præsentiam Deus operatur.

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

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 isto 1. Petri 2. Qui de tenebris nos vocavit in admirabile lumen suum:* Sed lux ex natura sua opponitur tenebris, & illas expellit: Ergo & gratia ex sua natura expellit peccatum, & non solum ex lege Dei extrinseca.

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 quæcumque 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.

Quod verò etiam tollat illud, quatenus est offensæ & injuriæ Dei, probatur ex Tridentino sess. 7. can. 7. ubi dicitur: *Si quis per Iesum Christi Domini nostri gratiam, quæ in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti neget: aut etiam asserat non tolli totum id quod veram & propriam peccati rationem habet, anathema sit.* Quibus verbis expressè & clarè definit, remissionem peccati, quoad omnem rationem, fieri per gratiam inhaerentem; qui autem totum dicit, nihil excludit: Ergo ex Tridentino non solum deformitas maculæ, sed etiam ratio injuriæ & offensæ Dei in peccato reperta, per gratiam habitualement aufertur.

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 offendentis pacatur, sine nova benevolentia aut favore remittit injuriam, aliàs non diceretur amicus aut pacatus.

Ex his probata manet secunda pars corollarii: 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 offensæ condonetur. Unde Suarez contradictoria sentit, & scribit, simulque calidum & frigidum spirat, dum tomo 3. de gratia lib. 7. cap. 1. 2. 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. 2. §. ad primum verò, ait, quod cum beneficio gratiæ inhaerentis simul etiam requiritur divina

Tomo IV.

con donatio, & remissio 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 nostræ justificationis est iustitia Dei, non quod ipse iustus est, sed quia nos iustos facit: At si præter infusionem gratiæ, & acquisitionem iustitiæ internæ, requireretur novus favor, aut condonatio extrinseca, ad conclusionem peccati, non unica esset causa formalis nostræ justificationis, sed duplex, nempe iustitia inhaerens, & favor ille extrinsecus: Ergo, &c.* Unde Vazquez hic disp. 2. cap. 2. in hanc sententiam, acriter his verbis invehitur: *Recentiores Theologi magis miratus sum, quod post præclarum Concilium Tridentinum definitionem, tam exilem iustitiam inhaerentem iustus conceperint, 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 iustitiæ inhaerentis è medio tollere videntur, quam Patres Tridentini pro viribus asseruere & defendere moliri sunt.*

Inferes secundò contra hæreticos nostri temporis, præcipuè contra Calvinum in antidoto ad sess. 6. Concilii Tridentini, & lib. 3. instit. cap. 1. justificationem impii non solum importare remissionem peccatorum, sed etiam sanctificationem, & renovationem interiorem. 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 vetustate peccati, ad novitatem vitæ & morum, juxta illud ad Ephel. 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 interiorem 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, quam expulso termini à quo; cum prior sit per se intentæ, posterior verò solum per accidens: Sed remissio peccati se habet in justificatione per modum termini à quo; acquisitio verò gratiæ, per quam homo interiorius 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 Rom. 4. dum ait de Christo: *Traditus est propter delicta nostra, resurrexit propter justificationem:* id est, passus est propter remissionem peccatorum, & resurrexit propter renovationem interiorem, factam per gratiam; quare subdit: *ut in novitate vitæ ambulemus.* Unde ostendere vult justificationem nostram potius consistere in renovatione peccatorum; aliàs dixisset Christum resurrexisse propter justificationem

S

nem

nem nostram, ut peccata remitterentur, non verò ut in novitate vitæ ambularemus. Huic expositioni favet Augustinus in Enchirid. cap. 52. dicens: *Quemadmodum in illa 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.

ARTICULUS III

An sola gratia habitualis, sit causa formalis justificationis?

41. Vazquez hic disp. 203. cap. 3. & sequentibus, affirmat actum contritionis & charitatis habere in seipso vim justificandi formaliter; & licet de facto hunc omnes qui justificantur, recipiant habitum gratiæ, tamen quia solam definitum est ab Ecclesia, justificationem fieri in nobis per justitiam inhaerentem; & quæ dicuntur de gratiæ inhaerente, possunt etiam intelligi de ipso actu contritionis, & satisfieri Ecclesiæ definitioni, si in his qui sunt capaces contritionis, ipsa contritio dicatur esse causa formalis justificationis.

42. Hæc sententia communiter rejicitur à Theologis, asserentibus actus charitatis & contritionis perfectæ, esse quidem proximas dispositiones ad obtinendam remissionem peccatorum, non tamen causam formalem justificationis impii, sed id soli gratiæ habituali convenire. Imò Suarez tomo 1. in 3. p. disp. 4. sect. 8. censet illam opinionem Vazquezij esse temerariam, & Tridentini doctrinam parum consentaneam. Sunt tamen aliqui, qui Vazquem excusare, ejusque doctrinam temperare, & benignè interpretatione emolliere conantur, dicendo ipsum non loqui de facto, sed de possibili, & solùm velle actum contritionis vel charitatis de lege extraordinaria, & per ordinem ad potentiam Dei absolutam, esse posse formam justificantem in adulto, qui extra Sacramentum per actus contritionis & charitatis justificatur. Sed hæc interpretatio menti hujus Authoris aperte 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 gratiæ habituali, ut ostendimus 1. 2. disp. 203. cap. 3.* Quibus verbis aperte declarat Vazquez, quid senserit in prima secunda, & inquit se sensisse, adultum extra Sacramentum justificari contritione, & hoc esse certius, quam quod justificetur gratiæ habituali. Ut confutetur hæc sententia, & vera causa formalis justificationis declaretur, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

Dico igitur, actus contritionis vel charitatis non esse causam formalem justificationis, sed id soli gratiæ habituali competere.

43. Probatur primò: Actus contritionis vel charitatis est dispositio ad formam justificantem: Ergo non est ipsa forma justificans. Consequentia patet: forma enim non est dispositio ad sei-

A psam; cum inter dispositionem & formam exerceatur aliqua causalitas, subindeque inter illas reperiatur realis distinctio. Antecedens verò docetur communiter à Theologis, præsertim à D. Thoma hic art. 5. & 8. de verit. quest. 28. art. 8. ad 1. & 2. colligiturque ex Tridentino sess. 14. cap. 4. dicente, *Contritionis motum præparare ad remissionem peccatorum, si conjunctus sit cum fiducia divini misericordie.*

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, sive cum reali susceptione Sacramenti, sive in voto: Sed extra realem susceptionem Sacramenti, justificatio non consequitur ad attritionem, ut de se constat: Ergo Concilium per contritionis motum non intelligit contritionem illam imperfectam, quæ dicitur attritio.

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

Confirmatur ex eodem Tridentino sess. 6. 46. can. 3. ubi sic habetur: *Si quis dixerit sine preveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere sperare, aut penitere posse, sicut oportet: & ut ei justificationis gratia infundatur, anathema sit.* Quibus verbis Concilium expresse docet actus dilectionis & penitentiae fieri ut justificationis gratia infundatur: Ergo tales actus non sunt ipsa gratia justificationis, nec consequenter ipsa forma justificans; aliàs sensus Concilii esset, quod sunt isti actus, ut ipsimet 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.

Probatur secundò: Habenti actum contritionis 48. promittitur in Scriptura indulgentia & remissio peccatorum: Sed si talis actus esset forma justificationis & remissionis peccatorum, superflua & vana esset talis promissio: Ergo talis actus non est causa formalis justificationis. Major patet ex illo Jeremiæ 3. *Convertimini filij revertentes, & sanabo vos;* & ex illo Isaiæ 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 superflue & in vanum promittitur effectus formalis illius; cum talis effectus nihil aliud sit quam ipsamet forma, ut communicata subiecto; verbi gratiæ, si quis diceret,

44. *diceret, faciam te divitem, si habueris divitias; si habueris albedinem; irrisoria & nugatoria esset talis promissio: Ergo si actus contritionis esset forma justificans, & remittens, seu expellens peccatum, habenti actum contritionis superflue & in vanum indulgentia & remissio peccatorum promitteretur.*

45. *Probatum tertio: In justificatione homo adopratur 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 constituuntur, est causa formalis justificationis impij: At sola gratia sanctificans, non vero actus charitatis, vel contritionis, est terminus formalis illius spiritualis generationis, cum illa sola gratia sit participatio formalis naturae divinae, ut talis est, & gerat vices substantiae seu naturae in ordine supernaturali, ut in Tractatu de gratia declaravimus: Ergo sola gratia habitualis est causa formalis justificationis.*

46. *Probatum 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 permanentis & in specie habitus, isti vero cito transeant: Ergo non potest provenire à gratia habituali, & ab actu contritionis, vel charitatis, sed à sola gratia sanctificante, quae 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.*

47. *Denique suaderi potest conclusio hac ratione: Forma justificans expellit peccatum in genere causae formalis, sicut universaliter omnis forma tribuens suum effectum formalem subiecto, expellit formam, aut privationem oppositam in genere causae formalis; v.g. calor qui est causa formalis calefactionis, expellit formaliter frigus aquae; lux quae est causa formalis illuminationis, expellit tenebras formaliter, non vero efficienter: Sed actus contritionis, vel charitatis, non expellit ab anima peccatum habituale in genere causae formalis (quia cum tale peccatum in privatione gratiae habitualis consistat, ipsi non opponitur formaliter) sed solum in genere causae dispositivae, quae ad genus causae materialis reducitur: Ergo talis actus non est causa formalis justificationis, sed sola gratia sanctificans, quae talem maculam, seu peccatum habituale formaliter tollit. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 7. unicam dicit esse causam formalem justificationis, nempe justitiam inhaerentem, quam Vazquez facit esse gratiam habitualem. Hac assertio magis patebit ex dicendis articulo sequenti, ubi ostendemus, justificationem non posse fieri, etiam de potentia absoluta, sine infusione gratiae, & implicare contradictionem quod aliquis per solum actum contritionis vel charitatis formaliter justificetur.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

52. *Obicit imprimis Vazquez plura Scripturae & sanctorum Patrum testimonia, quibus*
Tomo 17.

A *insinuari videtur, dilectionem Dei, seu contritionem perfectam fundatam in dilectione, esse causam formalem justificationis: Christus enim Luca 7. dixit de Magdalena: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Et Joan. 14. si quis diligit me, Pater meus diligit eum, & ad eum venimus, & mansionem apud eum faciemus. Item Proverb. 10. dicitur: Univerſa delicta operit charitas. Et 1. Petri 4. Charitas operit multitudinem peccatorum. Similiter Augustinus de natura & gratia cap. 42. ait charitatem esse nostram justitiam; & cap. ultimo: Charitas inchoata (inquit) inchoata iustitia est; charitas perfecta, perfecta 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 poenitentiae.*

B *Sed facile responderetur testimonia illa Scripturae solum probare, quod dilectione & contritione, ut dispositione ultimà justificamur & sanctificamur, non vero ut causà formali justificationis & sanctificationis: effectus enim qui complete procedit à forma, attribuitur etiam dispositioni, quia ab ipsa inchoative procedit. Similiter verba Augustini intelligenda sunt in sensu causali, non formali; charitas enim causat ut dispositio iustitiam, subindeque iustitia illi proportionatur & commensuratur.*

C *Addo, actum charitatis vocari perfectam justitiam, vel sanctitatem, quia cum sit perfectissimus actus gratiae sanctificantis formaliter, in quem illa omnem suam efficaciam, virtutem, & perfectionem explicat, quae formaliter conveniunt gratiae sanctificantis, de actu charitatis praedicantur.*

D *Obicit secundò: Justificatio fit per illam formam, quae magis opponitur peccato essentialiter considerato: Sed actus dilectionis magis opponitur peccato essentialiter considerato, quam gratia habitualis; cum in omni statu peccatum importet privationem dilectionis naturalis, non autem privationem gratiae, nam in statu naturae purae fuisset peccatum, & tamen non fuisset privatio gratiae: Ergo justificatio fit formaliter per actum dilectionis, non vero per gratiam habitualem.*

E *Respondeo negando absolute Majorem: Justificatio 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 gratiae, quia in statu in quo nunc sumus, ordinamur ad finem supernaturalem; unde peccatum mortale habituale, (de quo tantum hic loquimur) importat privationem illius principii quo ordinamur ad finem supernaturalem, quod principium est ipsa gratia habitualis.*

Alia argumenta probant actus contritionis & charitatis, de potentia Dei absoluta, posse justificare formaliter: unde commodius proponitur & solvuntur articulo sequenti, ubi de hoc sermo erit.

ARTICULUS IV.

An de potentia extraordinaria possit quis justificari per externum Dei favorem, vel per solos actus contritionis & charitatis, etiamsi gratia justificans ei non infundatur?

§ I.

Quibusdam præmissa referuntur sententia.

56. Suppono primo, duplicem posse distingui justificationem; unam perfectam & completam, quæ non tantum dicit remissionem offensæ Deo per peccatum illatæ, sed etiam ablationem maculæ, ex peccato præcedenti in anima relicta: alteram vero 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, præscindendo ab ordinatione ad finem supernaturalem; & in statu ordinationis & elevationis ad ordinem & finem supernaturalem. Primo modo consideratus, nulum haberet præceptum supernaturale, nec peccando offenderet Deum ut Authorem & finem supernaturalem; sed solum ut finem naturalem; sicque peccatum ipse importaret solum transgressionem legis naturalis, aversionem a Deo ut fine ultimo naturali, & privationem nitore qui ex refulgentia luminis rationis & legis naturalis procedit. Secundo modo spectatus habet præcepta supernaturalia, & peccando avertitur a Deo ut fine supernaturali, ipsumque ut talem offendit; ac proinde privatur gratia, 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 a Deo, ut fine tam naturali quam supernaturali; privationem nitore provenientem tamen ex lumine gratiæ, quam ex refulgentia luminis rationis, & legis naturalis; & condignitatem pænæ æternæ: at vero in homine suæ puræ naturæ relicto, diceret solum aversionem a Deo ut fine naturali; privationem nitore 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 elevato, quam in statu puræ naturæ, sine ulla gratia intrinseca, per solum extrinsecum Dei favorem posse justificari, etiam justificatione completa & perfectâ, quæ non solum remissionem offensæ, sed etiam ablationem maculæ importat. Ita docent Scotus, Suarez, Curiel, & alii Recentiores, quamvis diverso ducantur fundamento: Scotus enim existimat, transigente peccato, nihil ex illo manere nisi obligationem ad penam, quæ obligatio per solum extrinsecum Dei favorem tolli & relaxari potest: Suarez vero, Curiel, & alii, qui maculam peccati a reatu pænæ distinguunt, dicunt eam posse tolli a peccatore sine communicatione alicujus doni gratuiti & intrinseci, subindeque absque intrinseca ipsius mutatione, vel per hoc quod homo dispenseretur ab observatione legis, vel per hoc quod a statu naturæ elevato, ad statum naturæ puræ transferatur.

Secunda opinio docet justificationem imperfectam, quæ dicit solum remissionem offensæ,

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

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

Quarta, necessariam omnino existimat gratiam habitualement ad justificationem & 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 alii ex nostris Thomistis.

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

§ II.

Rejiciuntur duæ primæ sententiæ.

Dico primo: Non potest homo, etiam per extraordinariam potentiam, perfecte & complete justificari per solum favorem externum Dei.

Probat: Justificatio perfecta & completa non dicit tantum remissionem, seu condonationem injuriæ Deo per peccatum illatæ, sed etiam emundationem à macula, ex peccato actuali in anima relicta: Atqui homo non potest emundari à tali macula, per solum extrinsecum Dei favorem, sed ad hoc requiritur necessario infusio alicujus doni gratuiti & supernaturalis: Ergo non potest homo perfecte & complete justificari 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.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: 60. 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, independentem à libero Dei decreto; sicut esse mortuū, cæcum, aut ignorantem, non provenit ex libero Dei

ro De statuto, sed ex natura harum privationum: Ergo sicut homo manebit mortuus, cœcus, aut ignorans, nisi mutetur intrinsicè & physicè in seipso; ita & peccator manebit maculatus, nisi per receptionem alicujus doni supernaturalis mutetur intrinsicè.

61. Confirmatur amplius: Macula peccati non pendet à Deo in fieri, nec in conservari; tum quia non est aliquid positivum, sed mera privatio gratiæ: tum etiam quia Deus nequit esse Author vel conservator peccati: Ergo non potest solâ suâ voluntate, vel per solam subtractionem sui concursus, talem maculam delere aut destruere, sed ut illam, quæ est macula, deleat aut destruat, producat aliquam formam ipsi oppositam, quæ illam expellat, subindeque quod ipsum peccatorem physicè & intrinsicè immutet. Sicut quia tenebræ non sunt aliquid positivum in aère, 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 & intrinsicam ipsius mutationem.

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 cesserit 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, quamdiu 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 amplius privatio, sed mera negatio, adeoque non haberet amplius 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, & desinit esse culpabilis.

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

A nequit absque intrinsicæ mutatione peccatoris, quia cum sit actus liber, & à voluntate elicitus, non potest retractari, nisi ab ipsa voluntate quæ peccavit, & non 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 intrinsicæ 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, teneatur 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 amplius ei se conformem reddere. Ergo si homo, quando peccavit, ordinatus erat in finem supernaturalem, atque adeo debebat habere gratiam, etiam 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 intrinsicæ peccatoris mutatione, peccatum habituale totaliter destruat.

Potest insuper suaderi conclusio contra Suam, 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 cœlo & in Eucharistia præsens esse. Ergo similiter nos dicere possumus, ad probandum efficaciter contra eosdem hæreticos, justificationem impii fieri per innovationem interiorem, & infusionem justitiæ inhærentis, & firmius itabiliendam veritatem catholicam, a sacrosancta Synodo Tridentina sancitam; nos pariter debere asserere, quod nec de potentia absoluta possit justificatio impii fieri sine justitiâ inhærente, & intrinsicæ peccatoris mutatione.

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

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

tio, seu remissio, nequit fieri per solum favorem Dei extrinsecum, & absque gratia peccatori inhaerente, etiam de absolute Dei potentia. Ergo nec iustificatio imperfecta & incompleta. Major patet ex dictis & precedenti in 1. suppositione. Minor vero 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, quamdiu animus offensus non pacatur offendenti. Minor vero 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 primo ex differentia, quam S. Thomas supra qu. 110. art. 1. ponit inter amorem divinum & humanum: amor enim humanus, cum sit sterilis, & non sit effectivus, sed affectivus, non immutat intrinsece objectum quod diligit, neque possit in eo bonitatem & perfectionem, sed illam supponit; amor vero divinus, cum sit fecundus & efficax, & magis sit effectivus quam affectivus, intrinsece immutat objectum quod diligit, nec supponit, sed ponit bonitatem in rebus; unde idem S. Doctor 1. p. qu. 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 intrinsece immutet.

68. Confirmatur: Divina voluntas non potest intrinsece 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 quod aliqua mutatio intrinseca fiat in ipso peccatore.

69. Confirmatur amplius: 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, necessarii debet se tenere ex parte peccatoris. Minor patet. Minor vero suadet. Si unum contradictorium existat realiter & intrinsece in subiecto, ut alterum contradictorium possit verificari, necesse est quod a subiecto expellatur aliqua forma intrinseca: Sed expulso forma intrinseca non potest fieri nisi per mutationem intrinsecam: Ergo nec transitus de uno contradictorio intrinseco in aliud.

70. Respondent primo Adversarii, 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 sci-

licet positivam, quam velit ipsum positivè habere amicum, & hanc habere bonum pro objecto: aliam vero quasi negativam, quam vult non amplius esse illi offensum; & istam habere pro objecto solum absentiam malis: sicque peccatorem fieri objectum congruum talis dilectionis, ex eo solum quod ab ipso auferatur malum culpae, & ipsi remittitur à Deo injuria sibi per peccatum illata.

Sed contra: Et si inter homines possit ita fieri remissio culpae, per solum negativam dilectionem, quam 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 suam 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 offendenti auferit, cuius privatione manente non remittatur offensam, sicque ut remittatur, non est necessarium, aliquid inhaerens offendenti producere, sed sufficit extrinseca condonatio offensi: At offensam contra Deum auferit offendenti gratiam, conversionem ad Deum, & conformitatem ad rationem & legem: quarum privatio dum manet, non remittitur Dei offensam, sicque necessarium est, ut aliquid reale & inhaerens producat in homine, quo talis privatio auferatur, & offensam remittatur.

Respondent secundo, 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 augeatur aut minuitur.

Sed contra primo: Quando valor monetae augetur à 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 quod valor monetae petatur à voluntate Principis, non potest mutari, nisi intrinsece mutetur voluntas Principis: ita similiter cum ratio offensae sive injuriae in peccato habeat quod sit voluntaria ex voluntate peccatoris, non potest tolli, nisi intrinsece mutetur peccator in sua voluntate.

Contra secundo: Cum valor monetae non sit quid physicum & intrinsecum, sed morale, & moneta extrinsecum, non mirum est quod sufficiat monetam moraliter & extrinsece mutari, ut mutetur ipsius valor: at vero ratio offensae, cum consistat in aversione à Deo, intrinseca voluntati peccatoris; non potest tolli, nisi mutetur intrinsece peccator. Ex quo etiam patet, ad remissionem offensae non sufficere solum mutationem temporis, vel alicujus alterius circumstantiae, aut conditionis peccatori extrinsecam.

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

§. III.

76. **O**bjicies primò contra primam conclusionem: Macula peccati consistit vel in reatu seu dignitate pœnæ, ut docet Scotus, vel in aliquo 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 solum extrinsecum 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.

Respondet negando Antecedens quoad ut-
 traque partem. Ut enim ostendimus in Tra-
 ctatu de peccatis, macula peccati, seu peccatum
 habituale, nec in reatu seu condignitate poenae
 consistit, sed est aliquod medium inter actum peccati,
 & reatum, quasi effectus actus, & fundamentum rea-
 tus, ait S. Thomas in 2. dist. 42. in expositione
 textus; nec in aliquo habitu inclinante volun-
 tatem ad bonum commutabile, ut docet idem
 S. Doctor in 4. dist. 18. quest. 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, ma-
cula autem sine gratia non auferretur. Ad id quod ille
dicere datur maculam peccati in aliquo positivo
consistere, tamen non sequeretur illam posse
tolli sine intrinseca peccatoris mutatione; quia
illud positivum dependeret essentialiter à cau-
sa voluntaria, & consequenter nisi per aliquem
actum, vel habitum, formaliter aut virtualiter
retraheretur, semper maneret. Posset etiam di-
ci, quod illud positivum non posset à Deo tolli,
nisi ex speciali dilectione & benevolentia, quae,
ut supra ostendimus, sine mutatione intrinseca
supernaturali nequit intelligi.

Ad hoc argumentum, quod est præcipuum 79.
Adversariorum fundamentum, respondeo ne-
gando Antecedens. Et ad ejus probationem di-
co, quod licet Deus possit revocare ordinatio-
nem hominis in finem supernaturalem, ita ut de-
inceps in talem finem non esset ordinatus, im-
plicat tamen quod postquam homo ordinatus
C in illum finem peccavit, faciat Deus quod non
habuerit talem ordinationem: sufficit autem, ut
remaneat privatio gratiæ in ratione privatio-
nis, & non reducat in puram negationem,
quod homo antequam peccaret, vel quando
peccavit, talem ordinationem habuerit, ut an-
teâ probatum est.

Objicies tertio: De potentia absoluta gratia 80.
potest auferri sine peccato: Ergo & peccatum
sine gratia.

Confirmatur: Quando aliqua duo ita se habent adinvicem, ut non opponantur immediate, potest unum expelli a 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 actionem maculæ auferri, subindeque peccator perfectè & completè iustificari, absque infusione gratiæ, & sine intrinseca ac supernaturali ipsius mutatione.

Respondet ad objectionem, concessio Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio autem differiminis est, quia gratia in suo esse, fieri, & conservari, à Deo dependet, subindeque per solâ subtractionem concursûs, quo eam conservat, potest destrui: at verò peccatû habituale non sic dependet à Deo, & ideo non potest per solâ concursûs divini subtractionem, sive per solam extrinsecam condonationem deleri, sed solum mediante infusione formæ contrariæ.

Ad confirmationem respōdetur cum D. Tho. 82.
ma quæst. 28. de verit. art. 2. ad 4. quod licet
gratia & peccatum absolute loquendo non sint
opposita immediate, respectu tamen hominis
lapsi immediatè opponuntur. Sicut cæcitas &
visio in cane non opponuntur immediatè, abso-
lutè loquendo, bene tamen post nonum diem à
prod-

productione ipsius canis. Vel etiam sicut fides & error non opponuntur immediate respectu hominis absolute; unde potest amittere fidem, absque eo quod labatur in errorem, ut contingit in Beatis: opponuntur tamen immediate 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 gratiae, 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. Obijcies 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 auctorem reduceretur, ut docuimus in Tractatu de Angelis: Ergo de absoluta Dei potentia, potest tolli peccatum per solum favorem Dei extrinsecum.

84. Respondent aliqui, negando Minorem: existimant enim, quod si homo in peccato existens annihilaretur à Deo, & statim reproducere ab ipso, non reproducere in statu naturae purae, sed in statu peccati: nec propterea (inquiunt) peccatum Deo tribueretur, sed creata voluntati; sicut originale peccatum quod contrahitur in instanti creationis animae, 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 subiectum) atque adeo 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. Obijcies quintò contra secundam conclusionem: Potest Deus diligere peccatorem, & pacari illi, absque eo quod ipse peccator intrinsece mutetur per receptionem alicujus doni supernaturalis: Ergo potest ipsi à Deo remitti offensam, absque intrinseca & supernaturali ipsius mutatione, subindeque per solum favorem extrinsecum, saltem imperfecte & 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 libere concurrat ad productionem gratiae habitualis, & aliorum donorum supernaturalium: Ergo Deus potest illam habere, sine infusione gratiae, vel alterius doni supernaturalis, per quod extrinsece mutetur peccator. Secundò probatur: Quia potest homo liberaliter condonare offensam fi-

bi ab altero illatam, & esse pacatus illi, sine productione alicujus entitatis: Ergo à fortiori Deus potest idem praestare.

Respondeo negando Antecedens, Ad cuius primam probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: libertas enim divina dilectionis non potest ab ea tollere quod est de natura ipsius: de ratione autem dilectionis Dei specialis est, reddere hominem obiectum sibi congruum, per infusionem donorum supernaturalium, ut supra ex D. Thoma ostendimus: unde licet Deus libere diligit hominem, supposita tamen eius dilectione speciali, non potest non producere aliquam formam supernaturalem in ipso.

B Ad secundam, concesso Antecedente, neganda est Consequentia, & paritas: nam ut discursit S. Doctor 3. p. quæst. 86. art. 2. in corp. *Offensa directe opponitur gratia: 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 praesupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato; sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, quæ in nomine gratiae 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. Praeter hoc discrimen, duo alia supra assignavimus, impugnando primam responsionem, quam Adversarij adhibent probationi secundæ conclusionis.

§. IV.

Consutantur alie sententie, & vera statuitur.

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 sufficit mutatio supernaturalis, quæ fit per huiusmodi actus, sed insuper requiritur necessario, in statu naturæ elevate, infusio gratiae habitualis, non verò in statu naturæ puræ.

D Prima pars probatur contra Authores tertie sententiæ: Forma quæ ex sua natura praestare non potest formaliter aliquem effectum, neque per divinam potentiam ipsum formaliter praestare potest: Sed actus contritionis & charitatis non possunt ex natura sua praestare formaliter, sed tantum dispositivè, effectum justificationis impij, sive remissionem peccati, ut art. præcedenti ostendimus contra Vazquem; alia non esset ratio cur de facto illam remissionem dispositivè tantum praestarent, non verò formaliter: Ergo nec de potentia Dei absoluta. Major, in qua solum potest esse difficultas, probatur: nam ut forma, quæ naturaliter praestare 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 praestare non potest formaliter aliquem effectum, neque per divinam potentiam ipsum formaliter praestare potest. Major constat: Prima pars Minoris

noris etiam pater: quia cum genus causa intrinseca materialis & formalis, in suo conceptu formaliter dicantur imperfectionem, Deus nequit immutari per seipsum earum vicem supplere. Secundum autem probatur: Quia vel illud aliud quod in proposito superaddideretur illi actui contritionis, aut dilectionis, esse ejusdem speciei cum ipso, vel diversae? Si ejusdem speciei: Ergo & ejusdem virtutis connaturalis, & sic manebit actus contritionis & dilectionis, etiam cum illo addito, impotens ad causandum formalem effectum, de quo est questio. Si diversae speciei, jam non isse actus contritionis & dilectionis erit causa formalis, justificationis, sed illa nova forma superaddita. Adde quod, si talem virtutem posset recipere causa formalis, esset proprie & 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 causa formalis, cum illud ad genus causae efficientis pertineat: Ergo & causam formalem, talem virtutem recipere.

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

Sed contra primam rationem hujus solutionis sic arguo: Ex consortio formae superioris forma inferior non solum non impeditur, sed etiam perficitur, & fit potens ut tribuat subiecto suum effectum formalem perfectioni modo: Ergo si actus contritionis & charitatis sint ex se, & ex natura sua, formae remissivae peccati, & causae formales justificationis, non impediuntur ex conjunctione ad gratiam habitualement, sed potius perficiuntur ad hoc ut talem effectum in genere causae formalis praesentent. Consequentia patet. Antecedens duplici exemplo suadet. Nam gratia unionis, quae suprema est in ordine gratiarum, 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, & illa potentia sensitiva in homine, maxime perficiuntur; gratia quidem habitualis, quia recipit ex conjunctione ad gratiam unionis, esse gratiam capitis, & esse infinitam in ratione gratiae; phantasia etiam & imaginativa in homine, ex conjunctione ad intellectum habent componere, & dividere, ac discurre circa singularia. Ergo ex consortio formae superioris, inferior non solum non impeditur, sed etiam perficitur, & fit potens ut tribuat subiecto suum effectum formalem perfectioni modo.

Tem. IV.

Contra secundam verò rationem, in eadem solutione insinuatam, sic instat. Adversarij contra sententiam Vazquez, asserentis actus contritionis & charitatis de potentia ordinaria justificare formaliter, semper inculcant hanc rationem: id quod essentialiter est dispositio ad effectum formalem, cuius formae, non potest, etiam de potentia absoluta, esse forma ad cuius effectum disponit; sicut quia calor essentialiter est dispositio ad introductionem formae ignis, & ad ejus effectum formalem, non potest, etiam de potentia & lege extraordinaria, esse forma ignis, aut praeparare effectum formae ignis: haec autem ratio, vel nihil probat contra Vazquezum, vel aequè contra sententiam Adversariorum militat, ut consideranti patebit: Ergo &c.

Potest insuper probari eadem prima pars assertionis alia ratione, quae sic potest proponi. Actus contritionis vel charitatis est ex natura sua fluens & transiens: Ergo non potest esse forma justificans, etiam de potentia absoluta. Probatur Consequentia: De essentia formae justificantis & remittentis peccata, est ut permaneat in justificato, nisi per peccatum mortale auferatur, aut Deus velit eam auferre, suspendendo concursus conservantem: Ergo si actus contritionis vel charitatis sit transiens ex natura sua, & definat esse absque introductione formae contrariae, & absque suspensione concursus conservativi, non poterit, etiam de absoluta potentia, esse forma justificans permanenter.

Secunda pars conclusionis, quae asserit ad justificationem & remissionem peccati requiri necessarium, instat in natura elevata, infusionem gratiae habitualis, videtur expresse D. Thomae, qui hic art. 2. in fine corporis sic concludit: *Et ideo non posset intelligi remissio culpa, si non adesset infusio gratiae*: quibus verbis uti solet S. Doctor, quando sentit oppositum implicare contradictionem, eò quod quidquid non implicat contradictionem, intelligibile sit: non tamen autem gratia non intelligit quodcumque donum gratiarum, sed solum gratiam habitualement, ut patet ex verbis praecedentibus, ait enim: *Infusio divina dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, quae homo fit dignus vita aeterna*. Atqui haec gratia non est alia, quam habitualis, quae est radix & principium meriti vitae aeternae: Ergo ex D. Thoma implicat contradictionem quod peccatum remittatur, & homo justificetur sine infusione gratiae habitualis. Unde idem S. Doctor quaest. 28. 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 haec est natura, quod unum non potest excludi à subiecto respectu cuius opponuntur, sine altero. Denique in hac parte quaest. 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, & quae secunda pars nostrae conclusionis breviter suaderi potest.

Peccatum habituale dicit maculam, quae in privatione gratiae habitualis consistit, ut in Tractatu de peccatis ostendimus: Sed privatio alius cuius formae non potest tolli, etiam de potentia absoluta, nisi per formam quae privat; ut patet in morte & caecitate, quae non nisi per vitam & visum possunt auferri: Ergo peccatum habituale, etiam

etiam de potentia absoluta, tollinequit, nisi per infusionem gratiae habitualis, nec per consequens homo iustificari.

95. Nec valet, si dicas, quod quamvis privatio gratiae physice sumpta non possit tolli sine infusione gratiae, 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 praecedens, à quo habebat quod esset voluntaria. Non valet, inquam, haec responsio: nam dato quod ista sit, ex hoc tamen non sequitur posse fieri iustificationem sine infusione gratiae habitualis: cum enim actus contritionis & charitatis sint vitales, vitalitate supernaturali perfecti, debent procedere à principio primo vitali, conjuncto radicali principio vitae supernaturalis, quod est gratia habitualis, subindeque illam in aliquo priori naturae in subiecto supponere; ut si ostendimus infra, cum discutiemus, an actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habituatam proximè disponunt, ab ipsa effectivè procedant.

96. Tertia denique pars, quae affirmat quod in statu naturae purae remissio peccati, & iustificatio hominis fieret sine infusione gratiae habitualis, mihi certa videtur, quidquid in contrarium sentiant aliqui ex nostris Thomistis. Et probatur primò: Peccatum habituale hominis in statu naturae purae constituitur, & ad finem supernaturalem non elevatur, non esset privatio gratiae, 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 & expulsiōem talis peccati necessaria esset infusio gratiae habitualis, vel alterius doni entitativè supernaturalis, sequeretur impossibilem esse remissionem peccatorum, manente homine in illo statu; cum per infusionem gratiae habitualis, vel alterius doni supernaturalis, educeretur homo à statu naturae purae, & constitueretur in statu gratiae: Consequens non est admittendum: Ergo &c. Probat. Minor: quia alioquin homo manens in illo statu necessario 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 purae naturae esse impossibilem, & divinam providentiam repugnantem; cum suavitati divinae providentiae repugnet, hominem in aliquo statu cedere, vel ponere, in quo necessario sit miser, & suum ultimum finem ac beatitudinem naturalem consequi non valeat. Unde necessario dicendum est, quod status naturae purae haberet proprium remedium ad sui reparationem, & peccati commissi remissionem, nimirum actum contritionis naturalis de peccato, includens dilectionem Dei super omnia, ut est author naturae: cum enim peccatum habituale in illo statu solum importaret privationem conformitatis ad legem naturalem, & aversionem à Deo ut fine naturali; ad ipsum destruendum sufficeret actus contritionis, aut dilectionis efficaciae Dei ut authoris naturae, adjuncto favore Dei extrinseco, condonantis rationem offensae.

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

cet homo in puris naturalibus peccans, averteretur solum formaliter & directè à Deo ut ultimo fine naturali, indirectè tamen & ex consequenti, etiam à Deo ut ultimo fine supernaturali averteretur, tum propter conjunctionem quae est inter Deum ut authorem naturalem & supernaturalem; tum etiam quia homo peccans mortaliter in illo statu, constituitur ultimum finem in creaturam; creatura autem ut ultimus finis, non solum opponitur Deo ut ultimo fini naturali, sed etiam ut ultimo fini supernaturali. Non valet, inquam, nam licet supposita elevatione naturae humanae ad ordinem supernaturalem, repugnet hominem averti per peccatum à Deo ut fine naturali, nisi etiam ex consequenti & indirectè à Deo ut fine supernaturali averteretur, propter conjunctionem quae est inter Deum ut authorem naturalem & supernaturalem: si tamen homo non sit ordinatus in finem supernaturalem, nullo modo à Deo ut authore & fine supernaturali averti potest, aversione saltem privativà, de qua solum in praesenti agimus; cum talis aversio necessario supponat potentiam & obligationem se convertendi in Deum ut authorem & finem supernaturalem, subindeque ordinationem seu elevationem naturae humanae ad ordinem supernaturalem: At homo in puris naturalibus peccans, non esset ordinatus in finem supernaturalem; cum status purae naturae talem ordinationem excludat: Ergo non averteretur à Deo ut ultimo fine supernaturali, etiam indirectè & consequenter.

98. Addo quod, si propter conjunctionem, quae est inter Deum ut authorem naturalem & supernaturalem, homo in statu purae naturae peccans, non posset averti à Deo ut fine naturali, nisi ex consequenti & indirectè ab ipso etiam ut fine supernaturali averteretur; ob eandem rationem non posset se convertere in Deum ut authorem naturae; per actum efficacem dilectionis naturalis nisi etiam indirectè & ex consequenti in ipsum ut authorem supernaturalem se converteret; & sic actus dilectionis & conversionis in Deum ut authorem naturae, esset sufficiens ad tollendam praedictam aversionem.

§. V.

Solvuntur objectiones.

99. Obijcies primò contra primam partem conclusionis: Si aliquis existens in peccato mortali raperetur ad divinam visionem, absque infusione gratiae habitualis, solo actu dilectionis, qui necessario sequitur visionem beatificam, iustus fieret, & sine peccato maneret; quia esse in peccato, & esse beatum, implicat contradictionem, cum peccatum sit summa miseria: Ergo actus dilectionis potest, saltem de absoluta Dei potentia, esse causa formalis iustificationis, seu remissionis peccati.

100. Respondeo primò negando suppositum, nempe quod sine habitu gratiae possit esse beatitudo: nam beatitudo est passio gratiae, & perfectissimus actus vitalis, procedens à principio radicali vitae supernaturalis, quod est gratia, & ideo sine illa nequit elici, sicut nec intellectio sine principio radicali vitae intellectualis; scilicet animae; & idem dico de dilectione Dei, quae etiam est actus perfecte vitalis, vitalitate supernaturali: unde eo ipso quod Deus hominem in mortali existentem rapere veller ad cla-

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

107. Respondeo secundo, admissio casu, negando Antecedens, scilicet quod tunc expelleretur for-
maliter per actum dilectionis peccatum morta-
le habituale; quia dilectio patriæ non opponit-
ur directe peccato habituali, sed tantum actua-
li: unde sicut visio beatifica Pauli non expulit
fidem habitualement (ut docet S. Thomas 2. 2. qu.
175. art. 3. ad 3.) quia clara Dei visio non oppo-
nitur directe habui fidei, sed tantum actui, ita
nec actus amoris beatifici, in casu argumenti ex-
pelleret formaliter peccatum habituale, sed tan-
tum dispositivè: quemadmodum posito calore
in octo in aliquo subiecto, Deo impediende in-
troductionem ignis, non tolleretur forma illius
subiecti, quia calor non est formaliter forma ex-
pulsiva, sed tantum dispositiva ad expulsionem.
Item in illo casu homo non esset beatus, quia ad
beatitudinem requiritur gratia consummata &
permanens ex natura sua; sed solum essent visio
& dilectio per modum transeuntis, non consti-
tuentes statum beatitudinis.

108. Obijciens secundo: Offensam remitti est Deum
deponere odium, & fieri pacatum & amicum illi
quem antea odio prosequabatur: Sed ad hoc suf-
ficat actus charitatis: Ergo per illum, ut per cau-
sam formalem, offensam Dei remitti potest. Ma-
jor patet ex suprà dictis, Minor probatur. Per
actum charitatis homo Deum ut amicum dilige-
ret: Ergo cum amor sua natura sit reciprocus, &
Deus non patitur se ab aliquo diligi, nisi ipsum
etiam diligat, ille pariter à Deo diligetur; imò
eo ipso quod Deus dilectionem sui ei comuni-
cavit, ipsum tanquam sui amatorem & dilecto-
rem diliget: Ergo actus charitatis sufficit ut
Deus sit pacatus & amicus illi quem antea odio
prosequabatur.

109. Respondeo concessa Majori, negando Mino-
rem. Ad cuius probationem dico, quod licet eo
ipso quod aliquis diligat Deum, diligatur à Deo,
dilectione disponente ad ipsius Dei amicitiam,
sive dilectione capaci ipsius amicitie; non ta-
men dilectione, quæ sit formaliter ipsa amicitia
Dei cum homine: amicitia enim vera debet fun-
dari in convenientia in natura, quam tamen non
facit actus charitatis, imò nec supponit, nisi sup-
ponat gratiam habitualement, quæ est participatio
formalis divinæ naturæ.

110. Ad illud quod subiungitur, similiter dicatur
quod Deum communicare homini à quo fuit
offensus, dilectionem sui, est Deum diligere ho-
minem, non formaliter, sed dispositivè tantum;
quia est Deum velle homini illud bonum, quod
est dispositio ad amicitiam Dei, & remissionem
offensæ, non autem illud quo fiat formaliter a-
micus Dei; nam sicut actus charitatis habet so-
lum vim constituendi hominē, amantem Deum,
amicum verò solum dispositivè; ita Deum velle
dare homini actum charitatis, est velle dare ho-
mini quod amet ipsum formaliter, & dispona-
tur ut ametur ab eo.

111. Obijciens tertio contra secundam partem con-
clusionis: Gratia & peccatum, etiam in statu ele-
vationis naturæ humanæ ad finem supernatura-
lem, non opponuntur immediate: Ergo potest
tollī peccatum, sine infusione gratiæ. Conse-
quentia patet ex suprà dictis, Antecedens proba-
tur. Si gratia & peccatum opponerentur imme-

diatè, sequeretur quod sicut, juxta nos, non po-
test tollī peccatum siue 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 de-
pendeat à Deo in fieri, & in conservari, potest
Deus illam auferre homini dormienti, absque
ulla ejus culpa præcedente, & per suspensionem
concursus conservativi eam destruere.

106. Respondeo negando Antecedens. Ad cuius
probationem, nego Minorem. Ad probationem
illius dico, quod licet Deus absolute, &
nulla facta suppositione, possit auferre gratiam
homini justo dormienti, etiam nulla ejus culpa
præcedente, hoc tamen impossibile est, supposito
decreto Dei, ordinante, & elevante naturam
humanam ad ordinem & finem supernaturalem:
nam Deum per extrinsecam ordinationem ele-
vare 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 æter-
nam: unde si Deus auferret alicui gratiam habi-
tualement, absque ulla ejus culpa, ille non mane-
ret amplius ordinatus in vitam æternam, & fi-
nem supernaturalem.

107. Obijciens quarto contra tertiam partem ejus-
dem conclusionis: D. Thomas, quæst. 22. de ve-
rit. art. 2. ad 5. sic habet: Si à solo statu naturæ deci-
disset homo, nihilominus tamen ad expiationem infini-
tæ offensæ donum divinæ gratiæ requireretur. Ergo
sentit, quod si homo conditus in puris naturali-
bus peccaret mortaliter, non posset peccatum
mortale ipsi remitti sine infusione gratiæ habi-
tualis.

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

109. Obijciens quinto: Homo in statu puræ naturæ,
peccando mortaliter, averteretur ab ultimo fi-
ne, non solum naturali, sed etiam supernaturali:
Ergo non posset ei remitti peccatum, sine con-
versione in eundem finem supernaturalem, at-
que adeo sine gratia. Utraque consequentia pa-
ter, Antecedens probatur primo. Homo ille
post peccatum non maneret conversus in finem
supernaturalem: Ergo maneret aversus ab eo;
nam inter ista duo in hominē lapsus non datur
medium. Secundo probatur: Homo, ille post
peccatum non posset converti in Deum ut finem
supernaturalem, nisi ablato peccato: Ergo pec-
catum 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 ho-
mo ordinatus ad finem supernaturalem, igno-
rans invincibiliter talem finem, peccaret mor-
taliter, à Deo, nedum ut fine naturali, sed etiam
supernaturali, averteretur; Ergo etiam & ho-

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

110. Respondeo negando Antecedens. Ad cuius primam probationem dico, quod homo in eodatu neque esset conversus ad finem supernaturalem, neque averfus ab illo privato, sed solum negative, hoc est non conversus cum verò dicitur non dari medium, respectu hominis lapsi, inter conversum in finem supernaturalem, & aversum ab eo, si intelligatur de averfo privato, 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 privationem averfionem a Deo, ut est finis supernaturalis: quia conversio in finem supernaturalem non solum impeditur per averfionem ab eodem fine, sed etiam per averfionem a fine naturali, quæ tanquam fundamentum requiritur ad conversionem in finem supernaturalem, eod quod rectitudo gratiæ supponat rectitudinem naturæ.

Ad tertiam nego Antecedens: cum enim ignorantia invincibilis excuset a peccato, repugnat quod ille, qui Deum ut auctorem & finem supernaturalem ignorat invincibiliter, ab ipso ut tali avertatur averfione 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 mimeretur 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. Obijcies ultimum: 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 a Deo per modum compensationis offensæ: nam ratione primi, tolleretur ab homine deordinatio maculæ, & ratione secundi, malitia offensæ.



ARTICULUS V.

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

§. I.

Referuntur sententia, & vera eligitur.

Quæstio procedit tam de peccato actuali, quod est actus quidam inordinatus & difformis regulis morum, vel omisso actus debitis, quam de habituali, quod consistit in quadam macula, ex peccato precedenti 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 quæstio, neque maiorem ingerit difficultatem unum quam aliud.

Prima opinio asserit gratiam habitualement & peccatum mortale, tam actuale, quam habituale, non adeo inter se pugnare, quin de absoluta Dei potentia in eodem subiecto, atque eodem tempore, simul esse possint. Ita Scotista, saltem plerique, Nominales, Curiel hic art. 2. dub. 3. & latissime 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. quæst. 24. sect. 3. disp. 22. in appendice.

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

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

Probatur primò conclusio ex Scriptura: dicitur enim 1. Joan. 3. Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius (scilicet gratia sanctificans) in eo manet; & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. Quibus verbis Apostolus non 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 fuse ostendimus: Sed natura divina participata non potest cum peccato, sive actuali, sive habituali stare, etiam de absoluta potentia: Ergo nec gratia: Minor probatur: sicut natura divina est ipsamet rectitudo, sanctitas, & puritas per essentiam; ita participatio divinæ naturæ est participatio divinæ rectitudinis, puritatis, & sanctitatis: Ergo sicut natura divina, ratione suæ infinitæ sanctitatis & puritatis, habet omnimodam impossibilitatem cum peccato; ita & gratia, ob participationem ejusdem puritatis & sanctitatis,

tis, eandem participativè habebit cum peccato repugnantiam: quod enim alicui forma convenit per essentiam, participatio ipsius competit per participationem; sicut lux competit illuminare & expellere tenebras, quia lumen eius est participatio lucis Solis.

116. Confirmatur: Fides, prophetia, & lumen gloriæ ita 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 repugnantiam.

117. Probatur secundò conclusio: Cum gratia habitualis habeat ex natura rei vim expellendi peccatum, ut supra 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 cum conservatio sit continuata productio, & talis natura, quod produceret rem, quam conservat, si eam non inveniret productam, ut communiter docent Philosophi. Major verò suadetur: Illud, quod est a Deo ut operante præternaturaliter, seu contra exigentiam & connaturalem inclinationem causatum 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 cum gratia habitualis non minorem habeat vim ex natura sua expellendi peccatum, quam calor ad expellendum frigus, imò multò maiorem, 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 terciò: Quæ privativè opponuntur, non 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: alias 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 retrahatur: Sed talis macula in statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem consistit in privatione gratiæ habitualis cum respectu ad actum peccati præcedentem, a quo causatur, ut docet D. Thomas supra qu. 86. art. 1. ad 3. & nos fusc ostendimus in Tract. de peccatis,

A subindeque 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 illud opponitur immediatè per seipsum, 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, quam causare physice aliquid cum ea ex natura rei impossibile; peccatum autem actuale causat peccatum habituale, quod ex natura rei cum gratia impossibile est.

B Confirmatur: Peccatum actuale est obstaculum infusioni & conservationi gratiæ: Ergo necessariò infert privationem gratiæ. Consequentià patet: idem enim corpus opacum soli oppositum facit umbram, & infert privationem lucis, quia, ut obstaculum ejus irradiationi. Antecedens probatur: Peccatum mortale actuale contrariatur amicitia Deis 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 Divus Thomas 2. 2. qu. 24. art. 12. in argum. sed contra. Per peccatum mortale homo fit dignus poenâ æternâ, juxta illud ad Roman. 6. *Stipendia peccati mors*; contra verò per gratiam & charitatem meretur vitam æternam: dicitur enim Joan. 8. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum*, in qua manifestatione consistit vita æterna, juxta illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, & quem misisti Jesum Christum*: Sed nullus potest esse dignus simul vita & morte æternâ: Ergo est impossibile, quod aliquis habeat gratiam habitualement, & habitum charitatis simul cum peccato mortali actuali.

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

E Sextò probatur conclusio: Gratia habitualis, cum sit principium radicale operum supernaturalium, est vita spiritualis, seu supernaturalis anima, sicut anima est vita corporis; peccatum verò e 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 anima exspirat, ita expirat anima, cum Deum amittit: Deus pressus, 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, live actuale, live habituale, simul stare in eadem anima.

123. Confirmatur: Gratia in Scriptura vocatur lumen; peccatum vero 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 tenebra 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. Quae enim (inquit Apostolus) participatio iustitiae cum iniquitate, aut quae societas luci 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 per formam communicatae subiecto, & significatae in concreto, qua ratione pugnant inter se effectus formales, eadem quoque inter se pugnant formae, à quibus proveniunt. Antecedens vero probatur: Effectus formales gratiae sanctificantis sunt, reddere hominem divinae naturae consortem, & subinde illum filium Dei adoptivum constituere, & acceptum ad divinam amicitiam, illique ius 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 eiusmodi effectus nequeunt ullà potentia eidem subiecto convenire simul, ut constat: Ergo nec effectus gratiae sanctificantis, & effectus peccati mortalis, live actualis, live 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 ribilitas separabilis est à rationalitate, extensio localis à quantitate, & gaudium beatificum à clara Dei visione. Non valet, inquam: Tum quia aliqui ex illis effectibus sunt primarii, ut reddere hominem consortem divinae naturae, & filium Dei adoptivum, subindeque tribuere ipsi ius ad regni caelestis hereditatem: Tum etiam, quia licet aliqui secundarii sint, omnes tamen in natura gratiae sanctificantis sunt intinse radicati, sicut proprietates radicae sunt in essentia, à qua dimanant: unde si cuius habenti rationalitatem potest quidem de absoluta potentia deesse ribilitas actualis, non tamen inesse humilitas: ita homini habenti gratiam habitualem possunt forte de potentia extraordinaria deesse aliqui ex effectibus recedentibus, repugnat tamen quod in eo sint effectus peccati privativi, vel contrarii illis oppositi.

Adde, quod cum actus communicativus gratiae sanctificantis sit perfecta Dei dilectio, fecunda & efficax, non supponens, sed faciens obiectum sibi congruum, ut art. praeced. declaravimus, impossibile est, quod in homine, quem Deus hoc

A speciali dilectione prosequitur, remaneat aliquid, quod reddat illum Deo inimicum, & invium, atque obiectum odij & averfionis illius.

S. II.

Solvantur objectiones.

Obijciens primò: Peccatum mortale actuale non expellit gratiam physicè, sed tantum moraliter & demeritoriè, quia scilicet facit, ut peccatum mereatur à Deo puniri amissione gratiae, ipsaque privari ac spoliari in penam 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 penam, 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.

Respondet 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: averfio à Deo, & conversio ad creaturam; & haec gratiam physicè expellunt, non quidem proximè & immediatè, sed mediante conversione habituali ad creaturam ut ultimum finem, quantum peccatum actuale relinquit: haec enim expellit charitatem & consequenter gratiam, in qua radicatur: denique potest considerari in peccato actuali id, quod causat & relinquit in anima, scilicet macula; & hac proximè & immediatè expellit gratiam, sicut privatio formae: nec est inconveniens, quod unum & idem sub diversâ 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.

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

Respondet negando Antecedens: Deus enim illam solam causalitatem impedire potest, quae ab ipso dependet & procedit; causalitas vero, 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.

Obij.

130. Obijciens secundo: Si gratia habitualis non potest simul esse cum peccato actuali per potentiam Dei absolutam, haberet cum eo oppositionem aliquam, ratione cuius hoc repugnaret: Sed non potest explicari, quia 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 contradiCTORIE possunt opponi, subindeque quod si opponantur, non nisi privativè, vel contrariè oppositione gaudere possunt. Minor verò quoad utramque partem suaderetur. 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 actus debiti; & quamvis in privativo consisteret, non haberetur intencum, quia non consisteret in privatione gratiæ habitualis, sed in carentia rectitudinis debite inesse actui.

Deinde quod non opponatur ipsi contrariè probatur multipliciter. Primo, cum ex Philosophorum doctrina, contraria ea sunt, 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.

Secundo, Peccatum mortale & veniale interdum sunt ejusdem speciei, tamen esse naturæ, 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.

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

Quarto, 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. Minor probatur: & 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 debite, vel in relatione dissonantiæ à lege? neutrum autem istorum gratiæ physicè contrarium est: non quidem privatio bonitatis, ut constat: sed nec etià 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 contra unus actus temperantiæ cum vitio intemperantiæ, quia habitus acquisiti non tolluntur per unum actum contrarium: Ergo peccatum actuale non opponitur contrariè gratiæ habituali, sed potest simul cum illa in eodem subiecto existere.

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 immediate, sed mediatè: nam peccatum actuale causat habituale, quod cum in privatione gratiæ habitualis consistat, ipsi per se & immediate privativè opponitur, subindeque peccatum actuale, à quo causatur, mediatè saltem & per accidens illi quæque opponitur eodem genere oppositionis. Item cum peccatum actuale sit dispositio, ad quam sequitur corruptio, & expulsiō gratiæ ab anima, & inter formam & contrariam dispositionem reperitur oppositio contraria mediata, illud etiam contrariè opponitur gratiæ habituali, saltem mediatè. Unde

Ad primam probationem in contrarium, distinguo Majorem. Contraria physicè debent habere idem subiectum, vel proximum & immediatum, vel remotum, mediatum, & totale, concedo Majorem: debent tamen 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.

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 pœnæ æternæ. Similiter licet ipsa gratia habitualis sit in essentia animæ tanquam in subiecto proximo & immediato, constituit tamen totum hominem conversum ad Deum, saltem radicaliter, & dignum vitæ æternæ, & hoc sufficit ut opponatur contrariè seseq; invicem ab eodem subiecto excludant.

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

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

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

Ad ultimam responderetur, actum non contrariari habitui opposito, nec ipsum destruere vel expellere, quando talis habitus est acquisitus; sed cū verò, si sit infusus, qualis est gratia sanctificans: nam habitus acquisiti à virtute sui subiecti pend-

dent

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

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: Et si 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 obstante præsentia peccati actualis; subindeque efficere, ut gratia & peccatum actuale simul in eodem subiecto existant.

Respondeo primo, quod hæc instantia valeret, si gratia & peccatum actuale solum contrariè inter se opponerentur: at verò illa, ut supra diximus, gaudent non solum oppositione contrariæ, sed etiam privativâ, mediata saltem; cum peccatum actuale causet habituale, quod per se & immediatè gratia habituali privativè opponitur.

Respondeo secundo, 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 impediat ne peccatum actuale producat habituale, & consequenter gratiam destruat: quia illa solum 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 neque eorum causalitatis causa esse potest, ut supra annotavimus.

233. Obijcies 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 naturâ suâ postulet, ut non conservetur in subiecto prædicto affecto, Deus tamen non 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 mediâ aliquâ formâ incompensabili cum illo, scilicet peccato, quod Deus esse permittit, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Peccatum actuale non infert

A Deo necessitatem physicam suspendendi concursum conservativum 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 privativâ immediatâ, bene tamen oppositione privativâ mediata, ut antea declaravimus.

Obijcies quarto: 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: 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 misericordia uti: Ergo id non repugnat ex parte divini justitiæ. Suadetur etiam quoad secundam: Conservare gratiam cum peccato mortali non est intrinsecè malum, ut mentiri; neque extrinsecè, ut 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, quâ conservare peccatum cum gratia, & tamen illius plures rationes & fines inveniuntur. Ergo &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 divini justitiæ, vel sapientiæ non repugnare, quod conservet gratiam cum peccato mortali, nihilominus staret veritas nostra sententiæ; quia ad illam sufficit, quod talis conjunctio alicui Dei attributo repugnet: illa autem, cum multiplicem, ut ostendimus, contradictionem involvat, repugnat divini omnipotentis; & 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.

E Secundo 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 sequeretur, si peccatum simul cum gratia habituali existeret, ut ex supra dictis constat.

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.

Obijcies

Obijciunt ultimò: Infusio gratiæ non sufficit ad remissionem peccati, sed ad hunc effectum præterea requiritur specialis ac novus favor Dei, condonantis injuriam sibi per peccatum illatam: Ergo cum possit Deus suum illum favorem specialem continere, utpote à libera sua voluntate dependentem, & gratiam solis suis naturis viribus relictam infundere, potest etiam efficere, quòd gratia peccatum habituale ab anima non expellat, sed simul cum ea existat. Consequentia patet. Antecedens verò probatur. Quod est bonitatis finitæ, nequit vi suâ expellere malitiam infinitam: Sed bonitas gratiæ est finitæ, & malitia peccati mortalis infinita saltem secundum quid: Ergo gratia nequit ex vi propria, & essentia 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.

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

Respondetur negando Antecedens: Cum enim gratia habitualis, & peccatum habituale, opponantur privative, necessariò in ipsa gratia & charitatis infusione includitur voluntas divina remittendi peccatum, ac proinde non est necessarius alius favor, vel alia condonatio ad remissionem peccati, præter infusionem gratiæ; maxime quia gratia ex se præcisè sufficientem habet efficacitatem ad constituendum hominem filium Dei adoptivum, atque adeò ad tribuendum illi jus ad gloriam tanquam hæreditatem, quòd stare non potest cum peccato mortali non remisso. Gratia item, cum sit participatio divinæ naturæ & sanctitatis, ex se præcisè sanctificat, ac proinde removet peccatum; sanctitas enim est puritas & mundities à peccato. Ad probationem autem in contrarium, distinguo Majorem: Quod est bonitatis finitæ, nequit expellere malitiam infinitam, per modum satisfactionis, concedo Majorem. Per modum formæ incompossibilis cum ipso peccato, qualis est gratia habitualis, nego Majorem.

Addunt aliqui, quòd sicut peccatum, ut est offensæ Dei, habet malitiam secundum quid infinitam, quatenus offendit personam infinitam dignitatis; ita gratia habitualis gaudet bonitate & perfectione infinita secundum quid, quia est participatio formalis naturæ divinæ, etiam formaliter & reduplicative ut infinita est, & actus purus, habetque totam essendi plenitudinem, subindeque ex infinita malitia peccati non rectè inferri, ad remissionem seu expulsionem peccati habitualis, præter infusionem gratiæ, requiri favorem extrinsecum Dei condonantis injuriam sibi illatam; cum malitia secundum quid infinita, quæ in peccato reperitur, destrui possit per bonitatem & perfectionem infinitam secundum quid, quæ convenit gratiæ sanctificant. Sed de hoc in Tractatu de incarnatione dicemus.

Ad confirmationem, concessa primâ parte Antecedentis, negatur Consequentia: ut enim idem homo esset simul in gratia & peccato mortali, oporteret quòd esset simul intrinsece dignus gloriâ, ratione gratiæ, & intrinsece illâ indignus, ratione peccati: licet autem possit Deus,

A utendo suâ potentia absoluta, hominem in gratia existentem, extrinsece, & non attendendo ad jus quòd habet ad gloriam, eum non acceptare ad illam, non tamen efficere, quamdiu remanet in statu gratiæ, quòd sit intrinsece gloriâ indignus.

Quantum verò ad secundam partem Antecedentis, dico quòd licet existentem in peccato mortali possit Deus acceptare ad gloriam, pro tempore futuro, quando erit in gratia (hoc enim modo peccatorem prædestinatum accipit ad gloriam) non tamen pro tempore præsentis, in quo supponitur habere peccatum mortale, & cadere gratiâ habituali: cum enim visio beatifica sit actus perfectè vitalis, vitalitate supernaturali, supponit necessariò in homine principium radicale vitæ supernaturalis, quòd est gratia & sine illa nequit elici; sicut nec intellectus sine principio radicali vitæ intellectualis, quòd est anima rationalis.

ARTICULUS VI.

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

Ostendimus in Tractatu de gratia ad gratiam justificandam aliquas requiri dispositiones: unde solum hic restat examinandum, quænam illa sint, seu qui actus ad justificationem adultæ, tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis sint necessarii? Hic solum agemus de actu fidei, qui se tenet ex parte intellectus, & articulo sequenti alios actus ex parte voluntatis requisitos exponemus.

Duo verò circa necessitatem fidei sunt hæreticorum errores, omninò oppositi. Primus est Manichæorum, qui teste Augustino, libro de utilitate credendi, omnem necessitatem fidei abstulerunt, existimantes nihil omninò esse credendum, sed duntaxat assentiendum his quæ ratione naturali evidenter persuaderi possunt.

In quem errorem incidit Petrus Abailardus, teste D. Bernardo Epist. 190. Secundus contra solum motum fidei sufficere ad justificationem adultæ existimat. Hæc fuit hæresis exorta temporibus Apostolorum, ut refert Augustinus lib. de fide & operibus cap. 14. contra quam suas epistolas canonicas Petrus & Jacobus scripserunt, eamque nostris temporibus Lutherus, & Calvinus, eorumque sequaces suscitaverunt. Sed in eo dissentit Lutherus à Calvino, quòd Lutherus vult fidem illam, quâ justificamur, non esse aliud quàm firmam fiduciam, quâ peccator confidit ob merita Christi sibi peccata non imputari, unde eam ponit in voluntate: Calvinus vero talem fidem collocat in intellectu, & dicit esse actum quo certò credimus, ob Christi merita, omnia peccata nobis esse remissa, & quo veluti manu apprehendimus, & trahimus ad nos ipsam justitiam Christi, & nostram, saltem imputativè, facimus.

§ I.

Duplici conclusione veritas Catholica stabilitur.

Dico primò, fidem requiri ad justificationem adultæ.

Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim ad Hebræos 10. Sine fide impossibile est placere Deo;

V

& Marc.

& Marci ultimo: Qui crediderit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur. Sed illud, sine quo impossibile est placere Deo, & fuisse quo homo condemnatur, est necessarium ad justificationem: Ergo ad illam fides requiritur.

146. Probatur secundo 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 divina gratia & adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata & promissa sunt.* Et cap. 8. ait: *Fides est humanae 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. Thomae hic art. 4. Ad justificationem adulti requiritur motus aliquis liberi arbitrii, quo mens hominis avertatur à peccato, & convertatur ad Deum: Sed primus accessus ad Deum fit per cognitionem fidei, juxta illud ad Hebræos 11. *Accedentes ad Deum oportet credere.* Ergo ad justificationem adulti requiritur actus fidei.

148. Confirmatur: Cum voluntas sit potentia cœca, & indigeat luce & directione intellectus, impossibile est eam converti in Deum ut supernaturalem sine precedenti actu intellectus, quo Deum ut finem supernaturalem cognoscit: Sed hic actus est actus fidei, ut patet: Ergo fides ad justificationem adulti requiritur.

149. Dico secundo: Fides quæ ad justificationem requiritur, non est fiducia quæ 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 divine misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solâ esse quâ justificamur, anathema sit.*

Eadem veritas colligitur ex Scriptura: Cum enim Apostolus ad Hebræos 11. dixisset: *Iustus ex fide vivit, qui se subtraxerit se, non placebit anime meae,* statim in eodem capite definit fidem (sine dubio illam ex qua dixerat iustum vivere) & dicit eam esse *sperandarum substantiarum rerum, argumentum non apparentium*: Sed hæc non possunt verificari de fiducia, quæ 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 intellectus ad mysteria revelata; hæc enim sublarâ, nulla manet certa ratio sperandi in voluntate: Tum etiam quia argumentum, hoc est manifestatio, & quasi convictio eorum quæ in evidentia sunt, est actus intellectus, & non voluntatis. Addo quod fiducia est potius effectus ostensionis, quàm ipsa ostensio: hoc enim ipso quod ceterò nobis aliquid ostenditur, de eo fiduciam concipimus; unde ad Ephes. 3. dicitur: *In quo (scilicet Christo) habemus fiduciam per fidem: ubi Hieronymus ait fiduciam & 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 peccato-

rum. Nam ad Rom. 10. sic habetur: *Nec est verum fidei quod predicamus, quia si confiteamur in ore tuo Dominum Iesum, & credideris in corde tuo quod Deus suscitavit illum, salvus eris.* Ubi Christus, & ejus resurrectio, ponuntur inter objecta fidei justificantis. Et Marci ultimo Christus dixit Apostolis: *Predicate Evangelium omni creatura, &c. Qui crediderit, salvus erit.* Et 1. ad Corinth. 15. Apostolus ait: *Notum vobis facio fratres Evangelium quod predicavi vobis, quod accepistis, & per quod salvamini.* Item in Symbolo Athanasii, recensitis omnibus mysteriis fidei, sic concluditur: *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* Denique Tridentinum loco supra citato explicans modum præparationis ad gratiam, sic ait: *Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia & adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus 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 necessariū quod omnia mysteria & objecta fidei eodem modo credantur. Nam quædam solum credenda sunt necessitate præcepti, quia scilicet quisvis absque eorum fide justificari possit homo, postquam tamen à Deo revelata sunt, præceptum est ea discere & credere, ut descensum Christi ad inferos, perpetuam Dei Genitricis virginitatem, &c. Alia necessario credenda non sunt, sed sufficit eis non dissentire, ut historia Davidis, vel Tobie. Alia demum sunt credenda necessario necessitate medii, quia eorum fides medium est necessarium ad justificationem: & hæc à D. Thoma 2.2. qu. 1. art. 8. reducuntur ad duo capita, nempe ad finem quæ beati sumus, qui est Deus prout in se est, qui appellatur finis supernaturalis; & ad media per quæ finem illi consequimur, quæ sunt gratia justificans, & causa ejus. In primo continetur Trinitatis mysterium, cujus visione beatificamur: 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.

Dico ultimum, solum fidei 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, & penitentiam; de quibus articulo sequenti dicemus. Item D. Jacobus in sua epistola apertè declarat solum fidem ad justificationem & salutem non sufficere, ait enim cap. 2. *Quid prodest frater mei, si fidem quæ dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid fides poterit salvare eum?* Et subdit: *Videtur 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 adeo expressa & perspicua sunt, ut hæretici coacti sint negare epistolam illam esse canonicam: cuius oppo-

oppositum definit Tridentinum sess. 4. de cetero de canonicis Scripturis.

Accedunt etiam SS. Patrum testimonia, præsertim Augustini & Bernardi: ille enim scribit: *Attende ad ipsum fidei nomen: si-
des enim appellata est, quia sit quod dicitur: dua syl-
labe sonant, eadem dicitur fides. prima syllaba à facto, se-
cunda à dicto. Interrogo te utrum credas? dicis, credo:
fac quod dicis, & fides est.* D. verò Bernardus hæc
verba Canticorum, *Recti diligunt te*, exponens,
sicit: *Quid fidem tuam ab actu dividis? fidem perimis
tuam, fides enim sine operibus mortua est. Munus mor-
tuum offert. Quæ hostia pacifica, ubi tanta discordia?
Non Deum placas, sed offends, discors tibi. Nec mirum
si carum fratrem suum insurrexerit, qui fidem prius
viderat suam: fidei cida, priusquam fratricida. Fi-
des ergo tuam animes dilectio, probet actio.*

Potest etiam suaderi conclusio congrua rati-
one: Homo per voluntatem suam averfus est
à Deo cum peccavit: Ergo ut remittatur ei pec-
catum, debet ad ipsum converti per actum volun-
tatis; & per consequens non sufficit actus fidei.

Confirmatur: Voluntas per peccatum fuit
præcipue laiciata: Ergo congruum est, ut illa
per aliquos actus sibi proprios moveatur ad ju-
stificationem, quæ est illius sanitas.

Confirmatur amplius: Deus unumquemque
moveat juxta modum suæ naturæ accommoda-
tam: nam ut dicitur Sap. 5. *Disponit omnia suavi-
ter*: Atqui modus homini consentaneus est, ut
per intellectum & voluntatem operetur; cum
hæc duæ facultates ad naturam rationalem per-
tineant: 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, & di-
lectionem, quæ sunt actus à voluntate elicit.

§. II.

Exponuntur quedam Scripturæ loca quæ
objiciuntur ab hæreticis.

Contra hanc conclusionem objiciunt hære-
tici plura Scripturæ testimonia, in quibus
homo dicitur justificari per fidem, vel justifica-
tio soli fidei tribuitur: Act. 13. *In hoc omnis qui
credidit justificatur.* Ad Rom. 13. *Arbitramur justificari
hominem per fidem.* Et cap. 4. *Reputata est fides A-
bramæ ad justitiam.* Et ad Galat. 4. *Ex fide justificat
Gentes Deus.* Unde Lutherus, teste Rosenf. art.
36. ait: *Figmenta sunt omnia, quæ de præparatione
liberi arbitrii ad gratiam tot libri tractata sunt.*

Sed ad hæc, & similia Scripturæ loca, triplex
potest adhiberi responsio, seu interpretatio. Pri-
mo dici potest, justificationem tribui fidei tan-
quam initio & radici, non excludendo tamen a-
lia opera ad eam disponentia. Ita Tridentinum
sess. 6. cap. 8. ubi sic ait: *Cum Apostolus dicit justifi-
cari hominem per fidem, ea verba in eo sensu intelli-
genda sunt, quem perpetuus Ecclesie Catholice con-
sensu tenuit & expressit: ut scilicet per fidem ideo
justificari dicamur, quia fides est humana salutis ini-
tium, fundamentum, & radix omnis justificationis, sine
quæ impossibile est placere Deo, & ad filiorum ejus con-
fortium pervenire.*

Secundo responderi potest, illa intelligi de fi-
de viva, quæ involvit ipsam formam justifican-
tem, nempe gratiam & charitatem. Cui solutio-
ni favet Paulus ad Galat. 5. dicens: *In Christo
Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præpu-*

rium, sed fides quæ per charitatem operatur. Unde
Hieronymus, exponens verba supra relata ejus-
dem Apostoli ad Rom. 3. *Arbitramur justificari
hominem per fidem, ait: Abutuntur quidam hoc loco
ad destructionem operum justitiæ, solam fidem posse
sufficere assertantes: cum tamen alibi dicat Aposto-
lus: si habuero omnem fidem, ita ut montes transfe-
ram, charitatem autem non habuero, nihil mihi pro-
dest.*

Tertia solutio est, quod justificamur per fi-
dem, id est, per ea quæ in doctrina Evangelica
continentur, faciædo scilicet omnia, quæ juxta
doctrinam Evangelicam ad justificationem re-
quiruntur; inter quæ, præter fidem, numeran-
tur plures actus voluntatis, timoris scilicet, spei,
dilectionis, & penitentia, ut patebit articulo
sequenti.

Instant hæretici: Apostolus variis in locis as-
serit quod sola fides sine operibus justificat: Ad
Rom. 3. *Arbitramur hominem justificari sine operibus
legis.* Ad Ephes. 2. *Gratia estis salvati per fidem, non
ex operibus.* Ad Galat. 2. *Scientes quoniam non ju-
stificatur homo ex operibus legis.* Ergo hæc inter-
pretatio non est legitima.

Sed facile respondetur, quod quando Apo-
stolus aliter hominem non justificari ex operi-
bus, per hoc non intendit excludere actus super-
naturales, quibus à peccato recedimus, & in
Deum tendimus, sed duntaxat observantiam
ceremoniarum & Sacramentorum veteris le-
gis: quia cum per mortem Christi ipsa lex verus
antiquata & abolita sit, ejus observatio non po-
test prodesse ad salutem & justificationem. Un-
de Paulus non dicit absolute hominem justifi-
cari sine operibus, sed addit, *sine operibus legis.*

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

ARTICULUS VII.

*Verum ad justificationem adulti requirantur
actus formales & expressi spei, penitentia,
& dilectionis, vel sufficiant impliciti
& virtuales?*

Suppono primò, actum spei ad justificationem
requiri. Pater hæc suppositio primò ex Tri-
dentino sess. 14. cap. 4. ubi dicitur contritionem,
quæ omni tempore fuit necessaria ad impetran-
dam veniam peccatorum post Baptismum com-
missorum, præparare ad justificationem, si con-
juncta sit cum fiducia divinæ misericordiæ. Et postea
cum loquitur de attritione, dicit, quod ex-
cludat voluntatem peccandi, cum spe venia, di-
sponit ad gratiam in Sacramento impetran-
dam. Secundo colligitur ex Scriptura: dicitur
enim Marci 10. *Confide fili, remittuntur tibi pecca-
ta tua:* & ad Rom. 8. *Spe salvi facti sumus.* Tertiò
ratione suadet: Cum enim remissio peccato-
rum non sit bonum humanum, sed divinum, & à
solo Deo sperandum, non potest homo conari
ad illud obtinendum, nisi speret se illud obtin-
turum, juxta illud Ambrosii lib. 1. penit. cap. 1.
Nemo potest agere penitentiam, nisi qui speraverit in-
dulgen-

gentiam. Porro talis spes confurgens ex consideratione divinae misericordiae remittentis peccata & praeiudicantis bona, saepe in poenitentibus adjunctum habet timorem, qui confurgit ex consideratione divinae iustitiae punientis peccata; unde Isaia 25. versu 18: ubi vulgata habet: *Peperimus spiritum, salutem non scimus in terra, &c.* Septuaginta sic legunt: *A timore tuo Domine concepimus & quasi parturivimus, & peperimus spiritum salutis, id est poenitentia salutaris, ut interpretatur D. Thomas 3. p. quaest. 85. art. 3. in argumento sed contra. Hac duo attributa, misericordiae scilicet remittentis peccata & iustitiae vindictivae ea punientis, sunt veluti duo pedes, quos poenitentem osculari oportet, ad peccati remissionem consequendam, ut more suo eleganter & pie meditatur Bernardus, qui ad eum sensum refert ferm. 6. in Cantica quod Ps. 24. versu 10. dicit David: *Universa via Domini misericordia & veritas, moxque subiungit: Felix mens cui semel Dominus se suum utrumque infixit pedem!* Adhuc eam signis cognoscite, quae secum necesse est referat & divina vestigia. Ipsa sunt timor & spes: ille iudicij, ista misericordiae representans imaginem, &c. Eodem sensu in sermone de sancta Magdalena pedes explicat quos dicitur peccatrix osculari Luca 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, sic ait: A debitore pignus accipitur, cum a peccatore iam peccati confessio tenetur, superior autem & inferior mola est spes & timor; spes quae ad alta sublebet, timor autem cor inferius premit; sed mola superior & inferior ita sibi sanguuntur, ut una sine altera inutiliter habeatur. In peccatoris itaque pectore incessanter debent spes & formido coniungi, quia incassum misericordiam sperat, si non etiam iustitiam timeat; incassum iustitiam meruit, si non etiam de misericordia confidat.**

164. Suppono secundo, ad justificationem adulti, quae fit extra sacramentum, praeter actum spei, requiri etiam actum contritionis, & charitatis. Nam ut discurreit D. Thomas hic art. 5. ad justificationem requiritur quod homo recedat a peccato, & accedat seu convertatur ad Deum; sicut ad motum localem necesse est, quod mobile recedat a termino a quo, & accedat ad terminum ad quem: Sed recessus a peccato fit per contritionem & detestationem peccati; accessus vero seu conversio ad Deum, per actum charitatis, iuxta 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 poenitentia.

165. Haec ut certa ab hominibus admittuntur: Sed de tribus est difficultas & controversia inter Theologos. Primo 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, probabiliter esse actum spei formalem non requiri ad justificationem, sed sufficere virtualem. Licet enim quando in justificatione proceditur paulatim de imperfecto ad perfectum, actus spei

A praecedat actum poenitentiae & dilectionis Dei super omnia, potest tamen homo subito moveri de peccato ad iustitiam, ex sola expressa consideratione Dei, & peccati, ut est ipse iniuriolus, non attendendo ad idem peccatum, ut est malum proprium, nec ad bona quae Deus promittit, subindeque potest per actum poenitentiae & dilectionis Dei super omnia justificari. Unde quando Tridentinum, locis supra citatis, docet actum spei praecedere justificationem, hoc debet intelligi, vel de spe formali, vel de virtuali, quae 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.

Secundo controversia est de actu poenitentiae ad justificationem requisito, an scilicet ille debeat necessarii 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 poenitentiae: quandoque tamen per accidens sufficere actum charitatis, absque formali contritione.

Prima pars probatur: Homo qui se convertit ad Deum, non solum tenetur recedere a peccato, ut est malum Dei, & quatenus opponitur bono divino, sed etiam debet recedere ab illo, ut est eius 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 poenitentiam, & non ad charitatem, quae solum habet detestari peccatum, in quantum est malum Dei, & prout bono divino contrarium, ut in Tractatu de poenitentia explicari solet: Ergo regulariter & per se loquendo, ad justificationem adulti requiritur actus formalis poenitentiae. Unde Cajet. 3. p. qu. 87. art. 1. existimat quod etiam Magdalena, cui Luca 7. dicitur dimissa peccata, quoniam dilexit multum, non fuit justificata sine formali poenitentia, quam declarabant lacrymae, quibus irrigabat pedes Domini, quamvis Christus ibi non fecerit mentionem de ipsius poenitentia, sed tantum de dilectione, ut declararet dilectionem fuisse principalem & originalem causam displicentiae quam habuit de peccatis suis, & ex eius imperio talem dolorem processisse.

Dices: Ut quis avertatur a Deo, & convertatur ad creaturam ut ad ultimum finem, non oportet intervenire duos actus, quorum unus sit formalis detestatio Dei, & alter formalis amor creaturae; sed uno eodemque actu quo quis peccat, avertitur a Deo, & convertitur ad creaturam ut ad ultimum finem: Ergo contra, quando quis avertitur a peccato, & convertitur in Deum, eodem actu recedit a 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.

Respon-

Respondeo primò ex D. Thoma de verit. qu. 2. art. 1. 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 vero à peccatis, quæ requiritur ad justificationem, est per se intenta; & ideo debet dari actus specialis ad illam per se primò terminatus.

Respondeo secundò, quòd 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.

Secunda pars, quæ asserit per accidens, & in aliquo casu extraordinario, sufficere ad justificationem adulti penitentiam virtutalem, breviter illustratur. Si non occurrat memoria alicujus peccati mortalis, post diligentem conscientie discussionem, & elicatur actus charitatis, sine dubio destruitur peccatum, sine ullo actu formali penitentia: tunc enim excusatur homo ab obligatione penitentia, propter invincibilem ignorantiam quam habet peccatorum, & ab illis per actum charitatis (qui est penitentia quædam virtualis) mundatur; alius homo habet duos ultimos fines, nempe Deum ratione charitatis, & creaturam ratione peccati mortalis, quòd implicat. Unde D. Thomas 3. p. quæst. 87. art. 1. ait virtutalem penitentiam sufficere ad remittenda venialia, non tamen mortalia, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem. Idem contingeret, si aliquis ita subito rapereetur ad martyrium, ut non haberet tempus recognoscendi peccata: ille enim tunc justificaretur sine penitentia, per actum formalem charitatis. Nam ut docet idem S. Doctor 3. p. qu. 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. q. 3. art. 3. quæst. 4. Sed qui pro amore Dei repente rapitur ad martyrium, non habet voluntatem actualiter inhaerentem peccato; quia ille amor est virtualis detestatio peccatorum; & quia alias talis homo, ut dicebamus, haberet duos ultimos fines. Ergo ille in tali casu sine penitentia formali 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 martyrij, requirit totam attentionem hominis circa amorem Dei, & confessionem fidei, probabile est quòd talis contritio non exigitur in Martyre qui repente rapitur ad martyrium, ne mens ejus distrahatur circa recognitionem peccatorum, sed satis est, si tota ejus attentio occupetur in amore Dei, & confessione fidei, ac voluntate moriendi pro Christo, quia iste actus virtualiter includit odium peccatorum, & tale odium virtuale sufficit in isto casu ad justificandum peccatorem, propter privilegium speciale martyrij. Unde Chrysostomus serm. de penit. ait: Martyrium penitentia præteriti non egere.

Tertia difficultas est de ipso actu dilectionis,

Tomus IV.

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

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

Advertendum cum Gregorio de Martinez, quòd licet ad justificationem requiratur formalis actus charitatis, non est tamen necessarium, ut talis actus sit formalis dilectio, sed sufficit quòd 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 penitentia, qui est formalis detestatio peccati, quatenus violat jus divinum, & Deo infert injuriam, cum intentione ipsam recopendendi & 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, quòd 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 arbitrij in peccatum?

Respondeo affirmative, nam Deus potest ponere formam in subiecto, 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 arbitrij in peccatum.

Confirmatur: Adultus in Sacramento Penitentia justificatur cum sola attritione, quæ est dolor quidam imperfectus de peccatis; & parvus

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

178. Confirmatur amplius: Si humanitas, maculata peccatis uniretur personaliter Verbo Divino, justificaretur per talem unionem, antequam esset 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 arbitrii in peccatum. Sed de his fufius in Tractatu de poenitentia, ad quem hujus difficultatis resolutio pertinet.

Diff. 3.
art. 2.
concl. 3.

ARTICULUS VIII.

Verum actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualemente ultimo disponunt, ab ea effectivè procedant, vel ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato?

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

Diff. 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 efficitur, eam jam existentem, & in subjecto receptam supponit, cum nulla causa efficiens agat, nisi existat, & accidentis esse sit subjecto inelle, atque adeo ad ejus receptionem subjectum non disponit. Aliunde verò, cum actus contritionis & charitatis sint perfectè vitales in ordine supernaturali, & meritorij gloriae aeternae, non videntur posse procedere, nisi à principio radicali vix supernaturalis, quod est gratia sanctificans, quæ in ordine supernaturali gerit vices substantia; sicut in ordine naturali intellectio & volitio, quia sunt actus vitales, non possunt procedere nisi ab anima, quæ est principium radicale vitae intellectuales.

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

A non 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, & alii, & ex Thomistis Joannes à S. Thoma, Aravius, Hacquetus, & Philippus à S. Trinitate. Alii verò Discipuli D. Thomæ, quos sequuntur Vazquez & Valentia, contendunt actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualemente ultimo disponunt, ab ea procedere efficienter, mediantibus habitibus poenitentia & charitatis, subindeque esse illa priores & posteriores in diverso genere causæ, & secundum diversas rationes & formalitates, quas in gratia habituali distinguunt. Hæc sententia videtur probabilior, & principis doctrinæ D. Thomæ, & antiquiorum Thomistarum conformior. Unde pro ea sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico igitur, actus contritionis & poenitentia, ad gratiam ultimo 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 testimoniis, quæ breviter causa præmittit, & duo tantum quæ videntur clariora profero. Primum habetur in 4. sent. dist. 17. quæst. 1. art. 4. quæstionum 2. ubi loquens de actibus charitatis & contritionis, qui ad justificationem ultimo disponunt, sic ait: Cum isti motus qui sunt in ipsa justificatione impij, sint quasi dispositio ultima ad gratia receptionem, suo modo præcedunt quidem in via causæ materiali, sed sequuntur in via causæ formalis. Unde cum ex eodem S. Doctore ibidem in corp. art. forma finis, & agens, incidant in idem numero vel specie, (ex quo ibidem inferit infusionem gratia esse priorem remissione culpæ, non solum in genere causæ formalis, sed etiam efficientis, & finalis) manifestum est, juxta illius principia, actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualemente ultimo disponunt, ab ipsa effectivè procedere, & illam quidem præcedere in genere causæ materialis dispositivæ, sed subsequi in genere causæ, non solum formalis, sed etiam efficientis & finalis.

Secundum sumitur ex art. 8. hujus questionis, ubi quaerit an gratia 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 arbitrii est quedam dispositio ad susceptionem gratia: ergo præcedit infusionem gratia: 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 arbitrii, naturæ ordine præcedit consecutionem gratia, sequitur autem gratia infusionem. Unde constat ex D. Thomæ, actionem per quam producuntur actus contritionis & charitatis, ad gratiam disponentes, ex parte ipsius Dei, esse ipsam infu-

infusionem gratiæ, quâ mediante elevatur liberum arbitrium, ut eliciat hujusmodi actus. Per gratiæ verò infusionem non potest intelligi collatio auxilii actualis, à gratia habituali realiter distincti: Tum quia S. Thomas loquitur de gradibus: Tum quia 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.

114. Adde quod idem S. Doctor ad justificationem nullum aliud auxilium movens liberum arbitrium requirit, quam ipsam gratiam habitualement, aut enim hic art. 7. *Tota justificatio impij originaliter consistit in gratia infusione: per eam enim & liberum arbitrium movetur, mediantibus habitibus charitatis & poenitentia; & culpa remittitur*: At culpa non remittitur per auxilium Dei actuale, sed per gratiam habitualement: Ergo juxta D. Thomam in justificatione liberum arbitrium movetur ad eliciendos actus, ad gratiam habitualement disponentes, per ipsammet gratiam habitualement, quæ, ut infra exponemus, duo exercet munia, nempe auxilii moventis (mediantibus prædictis habitibus) & formæ justificantis, seu peccatum expellentis.

115. Potest insuper suaderi conclusio variis rationibus, quas breviter hic exponemus. Prima, quam in ratione dubitandi insinuavimus, sic potest proponi. De ratione actus vitalis est ut procedat à principio proximo vitæ, ut conjuncto principio radicali, ut patet in omnibus actibus vitalibus, tam corporeis, quam spiritualibus; nullus enim illorum procedit nisi à principio proximo, scilicet potentia, & à principio radicali, nimirum anima: Sed actus contritionis & charitatis, qui ad justificationem disponunt, sunt vitales, vitalitate supernaturali & divinâ vivamus, juxta illud 1. Joan. 3. *Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus: qui non diligit, manet in morte*: Ergo procedunt ab habitibus poenitentia & charitatis, ut conjunctis gratiæ habituali, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis.

116. Dices, ad vitalitatem supernaturalem illorum actuum sufficere, quod procedant à Deo interiorius in anima operante, & eam movente per auxilium supernaturale, per modum transeuntis communicatum.

Sed contra: Deus non potest immediate per seipsum supplere vices principii vitalis, sed ad vitalitatem actus necessario requiritur influxus potentia vitalis, conjuncta principio radicali vitæ: unde si Deus immediate per seipsum moveret aliquod corpus mortuum, operando interiorius in illo, talis motus non esset vitalis, quia non procederet à potentia vitali, conjuncta animæ, quæ est principium radicale vitæ naturalis. Ex quo inferunt Theologi in Tractatu de Angelis, actiones elicatas ab Angelis in corporibus assumptis, puta locutionem, comestionem, aut deambulationem, non esse vitales, quia non procedunt à forma informante, sed ab intelligentia assistente: Ergo etsi Deus moveat interiorius hominem per auxilium supernaturale, ad eliciendos actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimum disponentes; si tamen illi non proce-

dant ab habitibus infusis poenitentia & charitatis, qui tenent locum potentia vitalis in ordine supernaturali, & a gratia habituali, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis, non erunt perfecte vitales vitalitate supernaturali.

Confirmatur: Actus fidei & spei, eliciti à peccatore, vitæ supernaturali gratia privato, non sunt perfecte 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 interiorius in anima operante, & eam movente per auxilium supernaturale, per modum transeuntis communicatum: Ergo hoc non sufficit ad perfectam vitalitatem ordinis supernaturalis; sed ad illam necessario requiritur influxus gratiæ sanctificantis, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis, medio aliquo habitu supernaturali, qui teneat locum potentia vitalis in illo ordine: unde si actus contritionis & charitatis, ad gratiam habitualement ultimò disponentes, ab ea effective non procedant, sed solum ab auxilio actuali, per modum transeuntis collato, non erunt perfecte vitales, vitalitate supernaturali.

Secunda ratio: Inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum, ut est in seipso, debet effective procedere à gratia habituali, tanquam à principio radicali: Sed actus contritionis, & dilectionis perfectæ, qui ultimò disponunt ad gratiam habitualement, sunt inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum, ut est in seipso: Ergo effective procedunt à gratia habituali, tanquam à principio radicali. Minor constat, Major verò probatur. Omnis inclinatio in bonum alicujus naturæ, eam supponit, & ab ea effective procedit; ex quo inferunt Theologi, quod velle Dei non est ipsius naturæ, sicut intelligere, quia volitio dicitur inclinationem, quæ supponit naturam, & non constituit, & eadem ratione gradus volitivus in rebus creatis non constituit naturam, sicut esse, vivere, & intelligere: Ergo inclinatio actualis in bonum divinum, prout est in seipso, supponit naturam divinam participatam à nobis, & ab ipsa effective procedit, subindeque à gratia habituali, quæ sola est naturæ divinæ, ut natura est, formalis & physica participatio, ut in Tractatu de gratia fuse ostendimus.

Tertia ratio: Actus meritorii vitæ æternæ supponunt gratiam habitualement, & ab ea effective procedunt: Sed actus contritionis, & charitatis, qui ad justificationem ultimò disponunt, sunt meritorii vitæ æternæ: Ergo supponunt gratiam habitualement, & ab ea effective procedunt, non verò ab aliquo auxilio actuali, per modum transeuntis communicato. Major patet ex dicendis disputatione sequenti, ubi conditiones ad meritum vitæ æternæ requisitas exponemus. Minor verò probatur primò ex D. Thoma qu. præcedenti, art. 2. ad 1. sic dicente: *Preparatio hominis ad gratiam habendam quedam est simul cum ipsa infusione gratiæ: & talis operatio est quædam meritoria, sed non gratia quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur*. Secundò probatur eadem Minor ratione. Si actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentes, non essent meritorii vitæ æternæ, sequeretur ad ultimum, justificatum extra sacramentum, posse consequi gloriam sine ullo proprio merito: quod est contra

contra determinationem Concilij Tridentini, definientis gloriam dari parvulis, titulo hereditatis, adultis vero, titulo premij & mercedis. Sequela probatur: potest contingere quod adultus, iustificatus extra Sacramentum per actus contritionis & charitatis, statim moriatur, post adeptam gratiam iustificationis, atque iam alios actus vite eterne meritorios eliciat, & quod post mortem gloriam consequatur: unde si eam non consequatur ex merito actuum contritionis & charitatis, quibus ad iustificationem ultimo 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 quod sint in subiecto habente gratiam, sed insuper requiritur aliquis influxus gratiæ, per charitatem, & alios habitus, quo vel eliciantur, vel saltem impendantur formaliter, aut virtualiter, alias 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 ultimo disponentes, si tamen illi actus effectivè non procedant à gratia habituali, medio habitu charitatis & penitentia, non erunt meritorij vite eterne, subindeq; adultus, qui eam ex vi solum illorum actuum consequatur, eam non habebit ex meritis, & titulo mercedis, sed sine meritis, & solum titulo hereditatis.

191. Quarto 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 aperte tum ex Apostolo ad Rom. 3. dicente: *Iustificari gratis, tum ex Tridentino sess. 6. cap. 8. ubi dicitur: Nihil eorum quæ iustificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promerentur*; eamque docet expressè S. Thomas supra citatus, dicens quod *operatio quæ homo præparat se ad gratiam habendam, est quidem meritoria, SED NON GRATIÆ quæ jam habetur, sed gloriæ quæ nondum habetur*. Sequela verò Majoris probatur: Id quod est sufficiens ad merendum de condigno gloriam, est etiam sufficiens ad condigne promerendum gratiam iustificantem; si ipsam non præsupponat tanquam principium à quo effectivè procedat; cum enim gloria sit gratia consummata, quod est sufficiens principium condigne promerendi gloriam, est etiam sufficiens principium promerendi condigne gratiam habitualement, dummodo talis gratia non sit principium talis meriti: Sed actus contritionis & charitatis, quibus homo ad iustificationem ultimo se disponit, sunt sufficientes ad merendam gloriam, ut supra ostendimus, & farentur Adversarii: Ergo ad promerendam primam gratiam, quæ in instanti iustificationis infunditur, si ab ea effectivè non procedant.

192. Dices forte, 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 habitu, merentur de condigno ejus augmentum, ut colligitur ex Tridentino sess. 6. can. 32. & nihilominus tale augmentum est in eodem instanti: Ergo ex eo quod actus charitatis & contritionis perfectæ, & gratia habitualis existant in eodem instanti, male inferitur tales actus non posse gratiam illam de condigno mereri.

Ultima ratio philosophica est, & potest sic proponi. Non repugnat aliquid disponere subiectum ad receptionem alicujus formæ, & nihilominus ab illa procedere: Ergo licet actus contritionis & charitatis ad gratiam iustificantem ultimo disponant, possunt tamen ab illa effectivè procedere. Consequentia patet: Antecedens probatur. Forma constitutiva naturæ est causa efficiens omnium suarum passionum, & tamen illæ sunt dispositiones ad recipiendam & conservandam illam in materia: v.g. anima rationalis nequit recipi in materia, sine sensu 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. 5. 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 vite, scilicet anima. Idem contingit in calore ut octo, qui remanet in igne: ille enim effectivè producit à forma ignis qui generatur, & tamen ultimo 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 præexistente*; & quæst. 9. art. 3. ad 2. ait: *Per calorem disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, quæ tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus eadem forma*. 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 aliquid corpus esse diaphanum, nisi ex participatione lucis. Ergo licet actus contritionis & charitatis ad gratiam habitualement ultimo disponant, possunt nihilominus ab illa procedere; quia ut ait Philosophus 5. metaph. & 2. physic. *Causæ sunt sibi invicem causæ*: unde quod in uno genere est causa alterius, potest in alio genere ab ipso dependere & causari, subindeque in diverso genere causæ simul esse prius

Tommas IV.

X

ματρία

materia & forma, ut intelliguntur in fieri, causant totum, ut enim intelliguntur in facto 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 connaturaliter recipiendam: Ergo ab eodem fieri gratiæ, à quo ponitur ejus factum esse, dispositiones ad gratiam effectivè causari debent.

199. Sed ad maiorem hujus obfcurissimæ & difficillimæ questionis elucidationem, & plurium argumentorum solutionem, diligenter observandum est, quod quando dicimus cum Aristotele & D. Thoma, quod causæ sunt sibi invicem causæ, & sese mutuo in diverso genere præcedunt, & subsequuntur, non intendimus quod causa materialis præcedat efficientem, sub ratione efficientis, ita ut detur mutua causalitas inter causam materialem & efficientem, quia causa efficiens in executione est prior simpliciter & omnibus modis causæ materiali, & formali; nam materialem causam transmutat, ut recipiat formam; formam verò introducit in materiam, in cuius 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, sese mutuo in diverso genere præcedunt & subsequuntur. Pater hoc exemplo supra adducto aeris aperientis fenestram, & per eam intrantis in aulam: impulsus enim, quia concurret in genere causæ efficientis, prior est omnibus modis apertione fenestram, & introitu aeris seu ventis introitus verò aeris seu ventis, & apertio fenestram, se mutuo præcedunt & sequuntur in genere causæ materialis & formalis; nam aer non introiret, nisi aperiretur fenestra, neque fenestra aperiretur, nisi aer introiret. Ita similiter in præsentī dicimus quod gratia habitualis, ut est in infundi, & ut habet rationem auxilij moventis, sub qua ratione effectivè causat (radicaliter) actus contritionis & charitatis, simpliciter & omnibus modis illos præcedit, & nullo modo est illis posterior: 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, *Causa sunt sibi invicem causa*, intelligitur de causis materiali & formali, efficiente & finali, ad invicem comparatis, non verò de causa efficiente, ad materialem vel formalem comparata.

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 producendos actus, qui ad justificationem ultimò disponunt, non est habitualis, sed actualis, nimirum auxilium quoddam transeuntis. Ergo ex Tridentino actus contritionis & charitatis, ultimò ad justificationem disponentes, non procedunt à gratia habituali, sed ab auxilio actuali per modum transeuntis communicato.

Confirmatur: Concilium ibidem cap. 7. alicuique dari iustitiam & gratiam habitua-
lem, 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 habitua-
lem juxta proportionem dispositionis: Ergo, &c.

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

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

Obijcies secundò: D. Thomas 1. p. quæst. 62. art. 2. ad 3. dicit conversionem ad Deum clare visum requirere gratiam consummatam; conversionem meritoriam beatitudinis, requirere gratiam habitua-
lem; conversionem verò, quæ homo se præparat ad habendam gratiam, non requirere gratiam habitua-
lem, sed operationem Dei moventis animam ad se. Ergo actus charitatis & contritionis, qui sunt præparationes & dispositiones ad gratiam habitua-
lem habendam non procedunt à gratia habituali, sed actuali. Eandem doctrinam tradit in hac parte quæst. 109. art. 6. his verbis: *Alto modo potest intelligi præparatio voluntatis humana ad consequendum ipsum gratia habitualis donum: ad hoc autem quod præparat se homo ad susceptionem huiusmodi doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habendum*.

habituali infunditur homini, quia est contritus: Ac si contritio eliceretur ab habitu gratiae, haec causalis non esset vera, sed potius ista: ideo homo contritur, quia ipsi infunditur habitus gratiae: Ergo contritio per quam homo ad justificationem ultimò disponitur, non procedit ab habitu gratiae, sed ab auxilio actuali per modum transeuntis collato.

213. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: cum enim gratia habitualis exerceat munus auxilii moventis, & formae sanctificantis, utraque causalis est vera: prima quidem, intellecta de gratia ut habet rationem habitus & formae 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, istae causales sunt verae, in diverso causae 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 a tenebris: & purgatur a tenebris, quia illuminatur. Causa enim, ut supra ex Aristotele dicebamus, sunt sibi invicem causae; unde quod causat aliquid in aliquo genere causae, ab ipso causari & dependere potest in alio genere.

214. Obijcies 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 Contrà, 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 successivae, non possunt fieri in instanti, unde praesupponunt in homine potentiam progressivam & visivam, non solum prioritate naturae, & instantis à quo, sed etiam prioritate temporis & existentiae: quare cum ultima dispositio ad aliquam formam, eam comitetur, & sit in subiecto in eodem instanti quo forma in ipso recipitur, implicat quòd homo per visionem & deambulationem seipsum disponat ad habendos oculos & pedes: & idem est de calefactione respectu ignis, cum illa pariter sit actio successiva, & non instantanea. Econtrà verò cum actus contritionis & charitatis sint actiones instantaneae, & non successivae, eliciuntur ab homine in eodem instanti justificationis, in quo gratia infunditur, eamque prioritate solum naturae praecedunt; 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. Obijcies sextò: Gratia justificans, etiam respectu hominis contriti, est novum beneficium Dei, ex cuius accessione penitens multum crescit & ditatur: At si illa praesupponeretur in ho-

mine, ut principium efficiens primae contritionis, non esset novum Dei beneficium, &c. Ergo gratia habitualis non est principium efficiens primae 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.

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. Quòd 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 introducit forma in materia disposita, quòd dispositiones concomitantes procedant efficienter ab ipsa forma. Similiter per justificationem penitens multum crescit, & ditatur, quia illa non solum importat gratiam habitualement ut est infundi, & gerit vices auxilij moventis, sed etiam ut est infusa, & in facto esse, & quatenus habet rationem formae sanctificantis, & dantis esse divinum participativè; sub qua ratione causat plures effectus formales, nempe hominem sanctificare, renovare interius, donis Spiritus Sancti, & virtutibus infusis adornare, & dare illi jus ad hereditatem regni coelestis, ex quorum accessione penitens mirum in modum ditatur.

Obijcies septimò: Actus virtutis acquisitae nequit efficienter procedere ab habitu quem causat: Ergo nec actus charitatis ab habitu charitatis infusa, ad quem ultimò disponit, subindeque nec ab ipsa gratia habituali, quae est illius radix.

Respondeo concessa Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia actus virtutis acquisitae est causa efficiens habitus, cuius dicitur causa; unde cum idem non possit esse prius & posterius in eodem genere causae, 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 quòd ab illa effectivè procedat.

Dices, ex hac solutione sequitur, quòd saltem contritio, quae est pars Sacramenti Penitentiae, non potest effectivè procedere à gratia habituali, quae in tali Sacramento confertur, cum illam producat effectivè, saltem instrumentaliter, & duo non possint se invicem causare in eodem causae genere.

Respondeo hanc instantiam solum probare, quòd gratia habitualis non possit producere contritionem, quatenus est pars Sacramenti Penitentiae, & virtute clavium habet vim producendi gratiam sacramentalem; non verò quòd contritio secundum se considerata, & quantum ad suam substantiam, à gratia habituali effectivè non procedat. Nam ut ait S. Doctor quæst. 28 de verit. art. 8. ad 2. Penitentia Sacramentum habet conferre gratiam, ex virtute clavium, quibus se penitens subijcit: contritio igitur si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam, nisi per modum dispositionis; sed si consideretur in quantum habet virtutem clavium, sic sacramentaliter operatur, in virtute Sacramenti Penitentiae. Quando ergo homo contritus ad Sacramentum Penitentiae accedit, dupli-

duplicem recipit gratiam, unam ex opere operantis, quæ correspondet contritioni secundum tantis, quæ correspondet virtuti Sacramenti, unde sacramentalis dicitur. Prima producit contritionem in genere causæ efficientis, & ab ea solum dependet in genere causæ materialis dispositivæ: secunda vero dependet à contritione, non solum ut à dispositione, sed etiam ut à causâ effectivâ instrumentali, & ideo ipsam effectivè non producit.

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

212. Respondeo distinguendo Majorem: Nulla causa efficiens dependet à sua operatione, vel effectu, in alio genere causæ, quàm finalis, si sit purè efficiens, concedo Majorem: si simul habeat rationem causæ efficientis & formalis, secundum diversos respectus, vel munia quæ exercet, nego Majorem: nam licet ut gerit munus causæ efficientis, non possit dependere à sua operatione, vel effectu, in alio genere causæ, quàm finalis; prout tamen habet rationem causæ formalis, ab illo causari & dependere potest in genere causæ materialis dispositivæ; ut patet in forma ignis, quæ quia non solum est causa efficiens caloris ut octo, profluentis ab ipsa per modum proprietatis, sed etiam causa formalis, ab ipso in genere causæ materialis dispositivæ dependet, non quatenus est causa efficiens ipsius (cùm causa efficiens in executione sit prior simpliciter & omnibus modis aliis causis) sed prout est causa formalis. Idem cum 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 causæ, sub hac ratione & formalitate, ab illis dependeat, ut tamen est habitus, & forma sanctificans, & causa formalis justificationis, ab illis in genere causæ materialis, seu dispositivæ dependet, ut latius exposuimus in notabili, quod solutioni objectionum præmisimus: & in hoc valde hallucinantur Adversarii, dum existimant nos vellemus quod gratia habitualis, prout est causa efficiens actuum contritionis & charitatis, ab illis in alio genere causæ dependeat; hoc enim nunquam somniavimus, cùm pro certo habeamus, causam efficientem, ut efficiens est, à nulla alia causâ, præterquam à finali, posse pendere.

214. Obijcies ultimò: Dispositio ad augmentum gratiæ, & virtutum, non est ab ipso augmento effectivè: Ergo neque dispositio ad primam gratiam erit effectivè ab ipsa gratia.

Respondeo dato Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia dispositio ad primam gratiam sanctificantem non est ipsius meritoria, dispositio vero ad augmentum gratiæ, & virtutum, illud de condigno meretur: unde cùm principium meriti non possit cadere sub merito, dispositio ad augmentum gratiæ, ab illo effectivè proce-

dere nequit, sicut dispositio ad primam gratiam habitualement, ab ipsa effectivè producitur.

§. III

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX q̄stis in hac disputatione inferes primò, 225.

quòd licet aliquando justificatio fiat in tempore, & in ea procedatur de imperfecto ad perfectum, per se tamen non requirit tempus, sed potest unico instanti fieri. Ita D. Thomas hic art. 7. ubi sic discursit, Tunc homo justificatur, cùm Deus in eius anima gratiam introducit: Sed potest eam in instanti introducere; Ergo homo potest in instanti justificari. Major patet. Minor probatur: Primò quia gratia per Spiritum Sanctum in cordibus nostris diffunditur, ut dicitur ad Rom. 5. Sed Spiritus Sanctus advenit in instanti, juxta illud Act. 2. Factus est repente de cælo sonus, adveniens Spiritus vehementis: Unde Glossa Ambrosij in illud Luca 11. Abiit in montana cum festinatione: ait: Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia: & Chrysostomus homil. 25. in Joann. in principio assignat differentiam internativitatem ex carne, & ex Deo, per gratiam Spiritus Sancti, quòd illa indiget tempore, hæc vero perficitur in momento: Ergo Deus potest in instanti gratiam homini infundere.

Secundò probatur eadem Minor: Quòd aliqua forma non statim introducatur in subiectum, provenit ex eo quòd subiectum non est dispositum, & agens indiget tempore, ut disponat illud: Videmus enim in naturalibus, materiæ dispositæ, 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, quàm eam quam ipse facit, & hanc in instanti efficere potest: Ergo, &c. Minor probatur quoad secundam partem, prima enim supponitur ex dictis de dispositionibus ad gratiam & justificationem: Quòd agens non statim disponat subiectum, provenit ex disproportione aliqua inter indispositionem subiecti, & virtutem agentis; unde quantò fortior est virtus agentis, tantò citius disponit subiectum: Sed virtus divina, cùm sit infinita, superat quamcumque indispositionem subiecti: Ergo potest quamcumque materiam in instanti disponere, ac proinde liberum arbitrium ad gratiam justificantem in instanti præparare.

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

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

Ad instantiam respondeo cum D. Thoma 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, quæ ad justificationem est necessaria; ut patet in Adamo, & in Angelis, qui per proprios actus, Deum omnibus aliis præeligendo, se ad gratiam disposuerunt.

X 3

Ad

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

228. Inferes secundo, justificationem, ex parte termini per eam producti, esse maximum opus Dei; cum gratia habitualis, quæ est ejus terminus, sit perfectior omnino creatæ, & creabili, ut in Tractatu de gratia ostendimus, & innuit D. Thomas hic art. 9. ad 2. dicens, *Bonum gratia unius, majus est quam bonum natura 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 potentia naturalis, sed obediæntialis, sicut in Tractatu de gratia declaravimus.

Diff. 2. art. 4. Inferes tertio, justificationem, ut communiter fit, esse quidem actionem mirabilem, sed non miraculosam.

Prima pars patet: nam in justificatione in primis remittuntur peccata; remissa autem peccatorum est præcipuum opus divini omnipotentia, juxta illud quod canit Ecclesia in collecta Dominica 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. Secundo in justificatione fit interna animæ recreatio & renovatio, de qua dicitur Ps. 103. *Emitte spiritum tuum, & creabuntur, & renovabis faciem terræ*. Tercio anima peccatoris sinitur in modum veniatur ac decoratur per gratiam habitualem, quæ est animæ decor & pulchritudo, juxta illud Augustini 1. 5. de Trinit. cap. 8. *Natura cum a Deo suo conditore justificatur, a deformi forma formosa 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, & obiectum 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 vanitatis similis factus est homo, ad nihilum reductus est homo. Quomodo tamen penitus nihil est, quem magnificat Deus? quomodo nihil, erga quem appositum 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 adeo mirabile & stupendum, ut Chrysologus serm. 72. id appellet, *Sacramentum pavoris Sanctorum*; & serm. 67. & 68. exclamet: *Stupent Angeli, miratur cælum, pavet terra, caro non fert, auditus non capit, non attingit mens, tota sustinere non potest creatura, estimare non sufficit, credere peritimescit*. Magna procul dubio Deus olim fecit mirabilia, quæ recenset Propheta Regius Ps. 135. dicens: *Qui facit mirabilia magna solus: qui fecit cælos in intellectu: qui firmavit terram super aquas: qui fecit luminaria magna, Solem in potestatem diei, Lunam & stellæ in potestatem noctis: qui percussit*

A *Aegyptum cum primogenitis eorum: qui eduxit Israel 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 impii. Ibi cælos facit in intellectu, qui terrenos olim & irracionales peccatores, facit coelestes & 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 Aegyptum, & filios Israel eruit à captivitate Pharaonis, qui peccatores à miserabili liberat Demonis servitute. Hic mare rubrum dividit, & Pharaonem, omnemque exercitum ejus aquis immergit, qui insurgentes affectum inordinatorum fluctus comprimit, & omnes iniquitates nostras in profundum maris suæ infinitæ misericordiae projicit. Hic petram in stagna aquarum convertit, qui ex durissimo corde lachrymarum fontes elicit. Denique justificationi impii istud Poeta merito 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 ingenii 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 aliquando tenebra, 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 aperte disceretur: dic quo ordine justitiam suam Deus occultis finibus cordium infundit, cum & per accessum non videatur, & tamen visibilia opera hominum invisibiliter immutat; cum unam eandemque mentem modo hac, modo illa virtute irradiet, tamen per sparsam lucem adhuc ex parte aliqua eam in tentationis tenebris remanere permittat, dum dura corda emoluit, dum rigida inflectit, dum aspersa mitigat, dum frigida accendit, dum debilia roborat, dum vaga stabilis, dum nutantia confignat: intueri si vales, incorporaliter veniens quibus eam meatibus illustrat.

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

Deus ergo sepultos
Suscitavit, & solvit peccati compede vinctos:
Ille obscuratus dat cordibus intellectum:
Ille ex injustis justos facit, indit amorem
Quo redametur amans, & amor quem senserit ipse
est.

E Hunc itaque affectum, quo sumunt mortua vitæ, Quo tenebre sunt lumen, quo immunda nitefcunt, Quo stulti sapere incipiunt, ægrique valescunt. Nemo alij dat, nemo sibi, &c.

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

communiter 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 & potentiori gratia excitavit & movit, ut statim perfectionem quandam iustitiæ & charitatis assecuti sint. Unde de B. Magdalena ait Petrus Damianus, s. de S. Bonifacio: *Stipula tartari in momento cæcis facta est par adisi, argue ut ita fatear, torrens inferni salus est splendidum scilicet cæci.* Hinc etiam communiter illi adaptant SS. Patres & Scripturæ interpretes illud Isaia 21. *Ecce Babylon posita est 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 inerat, de quo dicitur Eccl. 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 indidem variarum virtutum coloribus decoravit, & in lachrymarum imbrem resolvit. Quare de ea canit idem Author:

*Salve versicolor cælum, Iridis instar, amœnas
Virtutum formas, florigeræque ferens.*

Interes ultimo quatuor esse causas justificationis, dicitur & cuiuslibet alterius actionis, materiale, formale, efficientem, & finalem. Formale est iustitia inherens, seu gratia habitualis & iustificans, ut art. 3. ostensum est. Materialis est essentia animæ, in qua rehdet ipsa gratia iustificans, ut in Tractatu de gratia visum est. Finalis est triplex: Prima gloria Dei; nam ut ait Paulus ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, & in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Secunda gloria Christi, de qua passim idem Apostolus in Epist. ad Coloss. & ad Hebræos. Tertia est gloria & beatitudo cuique propria, quæ in clara Dei visione consistit, de qua dicitur ad Rom. 5. *Liberati a peccato, finem habemus vitam æternam.* Efficientes 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 meritoria, & ipsa sola est Christus, qui, cum esset inimici, propter mirabilem charitatem quæ dilexit nos, sui sanctissimæ passionis in ligno crucis nobis justificationem meruit, & pro nobis Deo Patri sacrificavit, ut ait Tridentinum sess. 6. cap. 7. Addi potest causa exemplaris, quæ est idem Christus resurgens à mortuis: quia ut ait D. Paulus ad Rom. 4. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram:* id est, ut perfectum justificationis exemplar nobis exhiberet. Sicut enim Christus citò, verè, & perfecte, seu non iterum moriturus resurrexit; ita justificatio nostra, quæ est spiritualis qua-

dam resurrectio à morte peccati ad vitam gratiæ, debet esse prompta, vera, & perfecta: & sic ut Christus resurgens ex mortuis, iam 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 questionem 114. D. Thomæ.

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

ARTICULUS PRIMUS.

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

Meritum in communi est quadam 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 à alio habendam: si verò in concreto spectetur, definitur potest opus retributione dignum. Sed quia boni operis retributio duobus modis fieri vel exigere potest, nimirum vel ex quadam decentia, liberalitate, & ut sic dicam honestate præmiantis, vel ex iustitiæ debito, Theologi duplex distingui e soleat meritum: unum propriè & strictè sumptum, quod habet in se valorem & æqualitatem cum præmio, & vocatur meritum de condigno: aliud largè & impropriè dictum, quod excedit 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 appellatur, 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 consiluisse, qui prius humanis hoc nomen apravit 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 præmii inferioris ordinis, idque non propter operum proportionem, sed ex sola Dei misericordia, ut refert Belarminus lib. 5. de iustific. cap. 5. Pro veritate Catholice declarationis & defensionis.

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

PROBATUR

Probatur primò ex Scriptura, quæ operibus hominum nomen meriti simpliciter & absolute tribuit: Eccles. 16. *Miseri cordia facit unicuique locum secundum meritum operum suorum.* Ad Hebræos 13. *Beneficentia & communio nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus,* qui est merces nostrorum operum, juxta illud Genes. 17. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis: nomen verò meriti absolute dictum, meritum de condigno significat, cùm meritum de congruo non sit verè & propriè meritum.* Vnde etiam Scriptura valorem seu dignitatem operum supernaturalium apud Deum explicat per hoc nomen dignus: Sap. 3. *Deus tentavit eos, & invenit eos dignos se:* ad Coloss. 1. *Gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum.*

3. Confirmatur: Merces respondet merito de condigno, juxta illud Apostoli 1. ad Rom. 4. *Et 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 justorum respondere mercedem apud Deum: Sap. 5. *Iusti in perpetuum vivent, & apud Dominum est merces eorum:* Matth. 5. *Merces vestra copiosa est in caelis:* Ergo Scriptura tribuit operibus justorum meritum de condigno, & non solum de congruo. Vnde Tertullianus lib. de penit. cap. 2. *Bonum factum Deum habet debitorem, sicut & malum; quia iudex omnium remunerator est cause.*

4. Confirmatur amplius ex alijs testimonijs, in quibus affirmatur Deum, ut iustum iudicem, retribuere præmia benè 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. Vnde Augustinus Tract. 3. in Joan. verba illa Apostoli expendens, sic ait: *Ut susceperet gratiam, misericordem patrem opus habet; ut præmium gratiæ, iustum iudicem:* Ergo, &c.

5. Potest etiam suaderi conclusio congruæ ratione. In omni Republica benè ordinata necessarium est, ut membra ejus spe præmij ad benè operandum alliciantur, & sætu supplicij à malo coërceantur. Sed Deus est supremus hominum gubernator, & ejus providentia est perfectissima, præsertim in ordine supernaturali: Ergo maxime decuit & ut etiam in illo ordine hominibus præmia proponere, quæ de condigno mereri possent, sicut præordinavit & præparavit supplicia, quibus mala opera puniantur. Et in hoc Deus honori nostro non modicum profectò consuluit: nam ut eleganter ait Cassiodorus, *Parvum 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 acquirit.* 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 quàm habere illud per aliud: semper enim causa quæ est per se, potior est eâ quæ est per aliud, ut dicitur 8. physic. Et post pauca: Ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quoddammodo illud per seipsum: unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quàm id quod habetur sine merito. Nobilius ergo est & gloriosius homini, quod celestem hereditatem, aliâque præmia ordinis supernaturalis, ex proprijs meritis,*

A quàm ex sola Dei gratia & liberalitate consequatur.

Eadem veritas patebit ex infra dicendis, cùm agemus de conditionibus ad meritum requiritis, & cùm ostendemus opera justorum, informatà gratiâ & charitate, esse meritoria de condigno vitæ æternæ.

Fundamenta verò hæreticorum levissima 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 evidenter falsum ac erroneum est, & in Tractatu de gratia fuscè impugnatum. Secundo dicunt injuriam fieri meritis Christi, si alia merita à suis invehamus, & hominibus iustis attribuamus. Verùm tantum abest, quod merita nostra quidquam gloriæ Christo detrahant, quin potius eam magis attolunt & amplificent; cùm 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 potentiae & efficientiæ Dei, sed potius illius virtutem ostendit, quatenus non solum virtutem efficiendi habet, sed etiam potest alios efficientes efficere, servatâ sibi nihilominus semper propriâ excellentiâ primæ & universalissimæ causæ.

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, cùm ipse habeat majus & perfectius dominium in nostras actiones, quàm 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 alijs 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.

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.



ARTICULUS II.

Quæ conditiones ad meritum requirantur?

11. Terminata questione, an sit in hominibus meritum de condigno apud Deum, consequens est, ut quid sit tale meritum declarem; 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 actus capacis meriti: secundò ex parte hominis merentis: tertio ex parte Dei apud quem meretur. Ex parte actus tres requiruntur conditiones, nempe quòd sit liber, bonus, & utilis alteri, seu factus in obsequium alterius. Ex parte hominis merentis duarum tantum necessariz sunt, scilicet quòd sit in statu gloriæ habitualis seu sanctificantis, loquendo de merito beatitudinis supernaturalis, & quòd sit in statu viæ. Ex parte verò Dei, apud quem homo meretur, requiritur aliqua ordinatio operis meritorij ad præmium. De conditionibus primi & secundi generis agemus in hoc articulo, de ultima verò dicemus in sequenti.

§. I.

Exponuntur tres conditiones ex parte actus meritorij requisitæ.

12. Dico primò: Ut actus sit meritorius, debet esse liber, non solum libertate imperfecta & inchoata, quæ spontaneitas dicitur, & solum immunitatem à coactione importat, sed etiam libertate perfecta & completa, quæ indifferentiâ activam, seu potentiam ad oppositum requirit.

Hæ conclusio est certa de fide, definita ab Innocentio X. in sua Constitutione, ubi hæc propositionem ut hæreticam proscibit: *Ad merendum & demerendum in statu nature 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 quòd voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquod eligendum, nec tamen ponant quòd voluntas cogere- tur: non enim omne necessarium est violentum, sed solum id cuius principium est extra; unde & motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti, &c.* Hæc autem opinio EST HÆRETICA, vult enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus: non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quòd aliquis sic ex necessitate agit, quòd vitare non possit. Idem docet in hac parte quæst. 2. art. 3. ubi rationem meriti & demeriti ponit ut proprietatem actus 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 movetur à Deo ut instrumentum, quòd tamen non excludit quòd moveat seipsum per liberum arbitrium: & ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.*

13. 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 Eccles. 3. 1. explicans quâ ratione iustus bene operando meruerit laudem, dicit: *Qui per-*

Tomus IV.

aut 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 actus 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 actio- nes propriè humane dicuntur, quæ ex voluntate deli- berata 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 præmiat, est quidam contractus; nam qui meretur, exhibet obsequium suum, qui autem præmiat, dat mercedem: constat autem quòd 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 quòd *sumus domini nostrorum actuum, secundum quòd possumus hoc vel illud eligere:* Ergo actus meritorius debet esse liber libertate indifferentiæ, & non solum libertate spontanei- tatis, seu immunitatis à coactione. Unde commune Theologorum proloquium est, desumptum ex Aristotele 3. Ethic. cap. 5. *Naturalibus neque meremur, neque demeremur.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

Obijcies 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: *Eriam si liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quòd non facere non potest, tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coacte sed sponte tendit, & ita est actus sui dominus.*

Respondeo, quòd licet Angelus in primo instanti creationis non fuerit liber libertate specificationis, seu contrarietatis ad bonum & malum, quia in illo instanti peccare non poterat, fuit tamen tunc liber libertate contradictionis, seu quoad exercitium, quòd 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. Vnde S. Thomas loco citato solum intendit, quòd etsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum, scilicet ad dilectionem Dei quoad perfectiones necessarias, poterat tamen migrari, quia cum tali determinatione remane-

Dispositio 13. art. 5.

bat liber & indifferens quantum ad exercitium, seu indifferentia & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, oportet est ratio diligendi creaturas, ut in Tractatu de actibus humanis fuisse exposuimus.

Diff. 2.
art. 1.

18. Obicies 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 martyrii: Ergo actus non liber, præsertim ordinis supernaturalis, potest esse meritorium.

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. Innocentes non habere propriè & simpliciter aureolam martyrii, 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 illis numerat inter Virgines, ob carnis integritatem in qua morui 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 huius conclusionis est, quia opus malum non est dignum premio, sed poenâ: opus vero indifferens vel nullum est in individuo, juxta probabiliorē sententiam, vel si opus indifferens in individuo admittatur, non est cur potius sit premium quam poenâ dignum; nam si non meretur poenam, quia caret maliciâ, etiam non meretur premium, 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 quòd unus & idem actus sit bonus ex objecto, & malus ex circumstantiis, vel e contra, sed eo ipso quod male fit 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 premium acceptantis; Mundi enim sunt oculi ejus, & ad malum respicere non potest, ut dicitur Abacuc. 2. Unde de facientibus elemosynam, aut jejunantibus ex vana gloria, dicit Christus Matth. 6. Receperunt mercedem suam. Et D. Gregorius homil. 12. in Evang. de parabola decem Virginum, hac

Diff. 4.
art. 1.

A scribit: Compellor dicere, ut bona que agitis, cum magna cautela teneatis: ne per hoc quod à vobis rectum geritur, favor aut gratia humana requiratur, ne appetitum laudis subrepat, & quod fors ostenditur, minus 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 fufius 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 premium redditurus est.

Probat brevis: Cum meritum respiciat retributionem, oportet ut retributio expectetur, & debeatur à persona determinata; quod enim à nullo debetur, à nullo jure aliquo existit: Sed non debetur merces ab aliqua persona, nec ab ea jure exigi potest, nisi actio ad ipsam dirigatur, & in ejus obsequium cedat: Ergo ut opus sit meritorium, debet fieri in obsequium alterius, & cedere in bonum, utilitatem, vel honorem illius, qui mercedem sive premium redditurus est. Et certe nullus petit aut expectat premium 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, que 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 necessario aliquis actus realis & positivus, vel omisio mali, siue aliquo actu positivo, possit esse meritoria?

D Ratio dubitandi est primò: Quia peccatum aut demeritum potest esse absque omni actu, ut de peccato omissionis docent aliqui ex nostris Thomistis, & videtur insinuare D. Thomas 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 Eccl. 31. laudatur & beatificatur ille, qui potius transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit. Et additur: Ideò stabilita sunt bona illius in Domino. His tamen non obstantibus

Dicendum est, ad meritum præmij apud Deum, requiri proprium & positivum actum voluntatis. Ita contra Recentiores aliquos communiter docent nostri Thomistæ, cum S. Doctor supra quæst. 71. art. 5. ad 1. ubi sic discurre: Plura requiruntur ad bonum, quam ad malum, & quod bonum contingit ex tota integra causa, malum vero ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit cap. 4. de divin. nomin. & idè peccatum potest contingere, siue

fre aliqui faciat quod non debet, sine non faciendo. A
quod debet: sed meritum non potest esse, nisi aliquis
faciat voluntarie quod debet; & ideo meritum non
potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

Confirmatur: Meritum apud Deum debet in
gloriam ejus aliquo modo referri; quia, ut su-
pra ostendimus, de ratione meriti in comuni
est ut sit in obsequium vel commodum ejus, a-
d quem est tale meritum: Sed pura carentia,
sive omisso actu mali, non refertur in gloriam
Dei, neque intrinsec, cum de se sit indifferens
ad hoc ut bene vel male appetatur; neque et-
iam ex ordinatione operantis, qui supponitur
nullum habere actum: Ergo non est meritoria
apud Deum.

Confirmatur amplius: Per meritum homo
vivit in beatitudinem: Atqui per puram ca-
rentiam, seu negationem actus, homo non potest
vivere in beatitudinem, sed ad summum ab il-
la non recedere: Ergo illa non sufficit ad meri-
tum, sed requiritur necessarii aliquis actus posi-
tius, in quo meritum fundetur. Unde

Ad primum respondeo, negando Antece-
dens: ut enim ostendimus in tractatu de pec-
catis, non potest dari omisso culpabilis sine actu
precedente, aut concomitante, qui sit causa, vel
occasio illius. Addo quod D. Thomas supra
quæst. 6. art. 3, docet omissionem 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 omissione malorum: nam in bonis
actibus potest supponi potestas, & obligatio fa-
ciendi, in malis autem, licet supponatur pote-
tas, non potest supponi obligatio; & ideo licet
deur quod omisso boni actus possit esse volun-
taria indirecte & moraliter, absque omni actu
eam precedente, aut concomitante, subindeque
demeritoria & peccaminosa; tamen omisso
mali actus non potest esse ita voluntaria mora-
liter & indirecte, ut ad meritum sufficiat, absq[ue]
omni actu voluntatis, sed oportet esse directe
voluntatem per aliquem actum.

Ad secundum respondetur, quod in illa hy-
pothesi nullo modo meretur homo, vel Ange-
lus, cessando ab omni actu, sed solum vitaret
peccatum, quod aliqui eliciendo aliquem ac-
tum committeret: nisi supponatur quod saltem
ei permitteret Deus elicere actum interiore, quo
ab omni alio actu cessare veller: in eo e-
nim casu meretur.

Ad tertium dicendum cum D. Thoma loco in
objectione citato in resp. ad 2. quod declinare à
malo, secundum quod ponitur pars justitie, non impor-
tat negationem puram, quod est non facere malum:
hic enim non meretur palmam, sed solum vitat pre-
mum. Importat autem motum voluntatis repudian-
ti malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit. Et
hoc est meritorium, precipue quando aliquis impu-
gnatur, ut malum faciat, & resistit. Unde quando
in Scriptura laudatur justus, qui potuit trans-
gredi, & non est transgressus, non laudatur præ-
cipue propter non transgressionem legis, negati-
ve sumptam, & quatenus est pura carentia, sed
propter voluntatem quam habet obediendi
Deo in non transgrediendo legem ejus.

Dua conditiones ex parte persona merentis
necessarie explicantur.

Dico quarto: Ad actum meritorium vitæ æ-
ternæ requiritur gratia in merente, non so-
lum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in statu na-
turæ integræ. Ita D. Thomas hic art. 2. ubi ait
quod hominis sine gratia duplex status conside-
rari potest: unus quidem naturæ integræ, qua-
lis fuit in Adam ante peccatum: alius autem
naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante repara-
tionem gratiæ. Et subdit, quod homo in primo
statu non potest mereri vitam æternam sine gra-
tia, propter unam rationem: quia sine illa ejus
actus non ordinantur divinitus ad vitam æter-
nam; cum per divinam providentiam non ordi-
nentur actus creaturæ ad ea quæ excedunt pro-
portionem principii ipsorum actuum, qualis est
vita æterna, quæ excedit etiam cognitionem
creaturæ, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 2.
Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis
ascendit, &c. In secundo vero statu, non solum
propter hanc rationem non potest homo sine
gratia mereri vitam æternam, sed ulterius pro-
pter impedimentum peccati, quod cum sit qua-
dam Dei offensæ, reddit hominem Deo invisum
& exosum: unde nihil potest agud ipsum mere-
ri, nisi prius illi reconcilietur, eique gratus &
acceptus reddatur per gratiam justificantem.
Quare gratia in homine existente in statu natu-
ræ integræ, multum tantum facit; elevat scilicet
hominem ad Divinorum participationem: in
homine vero lapsio in peccatum personale, vel
originale, duo præstat: in primis enim sanat, &
reconciliat hominem Deo; deinde elevat eum
ad meritorie operandum. Unde ad Rom. 9. gra-
tia dicitur vita æterna: quia clara Dei visio, quæ
est vita æterna, in gratia sanctificante, ut fructus
in semine continetur. Ex Joan. 4. vocatur Fons
aquis salientis in vitam æternam: quia commatura-
liter tendit in vitam æternam, quæ est ejus con-
summatio & ultima perfectio; & opera justor-
um per meritum de condigno ad ipsam elevat,
& perducit. Hinc opera omnia, etiam superna-
turalia, quæ sine gratia habituali fiunt, mortua
vocantur: quia cum per gratiam non vivificen-
tur, etiam non possunt vitam æternam apud
Deum mereri. Hinc etiam Dionysius de Eccles.
Hierarch. cap. 2. ait hominem non posse facere
divina, nisi prius ipse divinus efficiatur: & Au-
gustinus lib. 1. contra duas Epist. Pelag. cap. 2.
docet homines non recte vivere (in ordine scilicet
ad beatitudinem, & vitam æternam) nisi ef-
fecti sint filii Dei per gratiam sanctificantem.
Hinc denique Tridentinum sess. 6. cap. 16. hæc
habet: Christus Iesus tanquam caput & membra, &
tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos iugiter
virtutem influit: quæ virtus bona eorum opera sin-
per 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
claram visionem, & in corpore mortali & passibi-
li existat. Ita D. Thomas 2. 2. quæst. 13. art. 4.
ad 2. ubi sic habet: Mereri & demereri pertinet
ad statum viæ.

Colligitur etiam ex Scripturæ locis, in qui-
bus dicitur judicandos esse homines, & acce-
ptos

pturos premium vel penam, secundum opera quae in corpore fecerunt: 2. ad Corinth. 6. Omnes nos manifestari oportebant tribunal Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore, sive bonum, sive malum. Item ex aliis, in quibus moventur homines operari, quamdiu dies est, & antequam nox adveniat: Joan. 9. Me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est: venit nox quando nemo potest operari: nam ibi per diem tempus praesentis vitae intelligitur; per noctem vero mors, seu status post mortem, in quo nemo potest meritorie operari. Upde Ecclesiastes 9. dicitur: Mortui nihil noverunt amplius nec habent ultra mercedem. Ubi D. Hieronymus: Mortui (inquit) nihil valent ad id adicere, quod semel secum tulerunt 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 ceciderit lignum, ibi manebit. In quibus verbis per casum ligni mors hominis designatur, & per eius immobilitatem & permanentiam, meritum vel demeritum hominis in alia vita non augeri vel minui declaratur.

32. Huius conditionis nullam aliam existimo assignari posse rationem, quam divinam voluntatem, quae disposuit & ordinavit dare premium operibus vitae, non autem illis quae post viam fiunt; nam si solum naturam operum consideremus, non minus videntur meritoria opera patriae, quam vitae, cum in patria sint actiones liberae, & quae magis Deo placent, & a maiori dilectione procedunt. Quamvis enim ipsa Dei dilectio in patria sit necessaria, & non libera, plures tamen aliae actiones liberè fiunt circa media, quae non habent necessariam connexionem cum dilectione Dei. Addo quod status vitae non potest ex sola rei natura definiri, sed ex consilio, & ordinatione divina dependet; sicut currentibus in stadio tempus cursus & certaminis dependet ab ordinatione & determinatione Principis, vel Reipublicae, praemia proponentis. Quo exemplo ad id explicandum utitur Apostolus 1. ad Corinth. 9.

33. Valde tamen consentaneè ad naturam hominis praefixus est terminus vitae in puncto mortis, & dissolutionis animae à corpore: quia conaturale est animae humanae, ut mediante corpore suam perfectionem acquirat; & in illo plures habet occasiones merendi, & pugnandi pro bravio beatitudinis comparando. Congruum est etiam, ut creaturae intellectuales per fidem ad visionem perveniant, & prius intellectum Deo submittant, quam ad illum videndum eleventur. Unde ad statum vitae, in quo solum est meritum, duae de via ordinaria requiruntur, scilicet fides, & existentia in corpore: de potentia tamen extraordinaria status vitae cum clara Dei visione stare potest: ut patet in Christo, qui à primo instanti suae conceptionis, fuit simul viator & comprehensor; unde eius 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 adeptae & possessae repugnet ab intrinseco dari meritum; quia cum meritum se habeat ad premium, ut via ad terminum, est ejus

A quod nondum habetur, ut docet S. Thomas 3. p. quaest. 19. art. 3. ex quo ibidem inferri, quod Christus nec gratiam, nec scientiam infusam, nec beatitudinem animae, nec unionem hypostaticam meruit, quia haec omnia habuit à primo instanti conceptionis: non repugnat tamen de potentia absoluta, quod etiam in termino adeptae beatitudinis mereatur aliquis ulteriorem gradum, & augmentum illius, vel aliqua praemia accidentalitatis; quia licet sit in termino respectu primae beatitudinis adeptae, potest tamen esse in via ad ulteriorem gradum, qui illi deest, vel ad aliquod premium accidentale quo caret. Sicut Christus, quamvis à primo instanti suae conceptionis esset beatus quantum ad animam, meruit tamen gloriam corporis, & ejus immortalitatem, aliasque dores gloriosas.

B Dixi de potentia absoluta: quia cum beatitudo sit ex sua natura immutabilis, & mensuretur aeternitate participata, non est conveniens, ut semel obventa, ulterius augeatur, aut minuat, & quod Beati praemia aliqua accidentalitatis de novo mereantur, ut docet D. Thomas 1. parte quaest. 62. art. 9. ad 3. ubi loquens de Angelis beatis, sic ait: Quidam dicunt quod quantum ad premium 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: praedictum enim gaudium (de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur) magis acquiritur ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

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

D Ratio autem pro parte affirmativa est: Tum quia praedicti Sancti videntur habere omnes conditiones ad meritum requiritas, tam ex parte personae merentis, cum sint in statu gratiae, & viae, quam ex parte ipsius actus meritorii, cum eorum operationes sint liberae, bonae, bonitate etiam supernaturali, & in obsequium Dei factae: Tum etiam quia non convenit divinae bonitati, imò indignum videtur divinae munificentiae, illos sanctissimos viros miraculose tanto tempore in hac vita detinere, & sine fructu meritis eos visione beatifica tamdiu privare.

E Pro parte vero negativa militat magnum inconveniens, quod videtur sequi ex sententia affirmante, nempe gratiam & charitatem Eliae & Enoch esse superiorem, & majorem, seu intensiorem gratia D. Joannis Baptista, & Apostolorum; quia in tot annorum curriculum continuo mereri, auget gratiam & charitatem, quasi in infinitum.

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

Non

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, id est 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 quòd in illo statu merentur. Unde non video quâ probabilitate dici possit, illos mereri continuo augmentum charitatis, diligendo Deum, & nihilominus nunquam perventuros ad eam perfectionem charitatis, in qua possint tam intense ipsum diligere, quam D. Joannes Baptista & Apostoli in via poterunt: nam totum augmentum charitatis quod merentur, statim illis datur, & semper diligunt quantum per charitatem habituatam possunt, quia sine difficultate vel repugnantiâ amant: Ergo incredibile est, quòd semper habebunt sine actus charitatis ita remissos, ut nullorum 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 alii homines, qui lege & modo communi in corpore mortali vivunt, subindeque nec sunt propriè viatores, sed quasi medii inter viatores & comprehensores, & veluti æternitatis candidati, ut ait Tertullianus lib. de resurrectione carnis. Vel si ab eo tempore merentur, 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.

ARTICULUS III.

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

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ

Suppono primò: quòd licet apud homines requiratur promissio, pactum, ordinatio, vel ac-

ceptatio, ut meritum obliget de toto rigore justitiæ retribuentem, non tamen ut meritum dicatur condignum premio, aut de condigno mereri premium: nam apud homines, ut meritum dicatur condignum premio, solum requiritur quòd sit relatium 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 premium, juxta leges justitiæ distributiæ, non tamen commutativæ. Sed ad jus ad premium, juxta leges justitiæ distributiæ, non requiritur apud homines promissio, acceptatio, vel ordinatio; nam superior distributor ante omne pactum, promissionem, vel acceptationem, tenetur respicere, & cognoscere condignitatem 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 meriti ad premium, aliam esse intrinsecam, quæ includitur in voluntate conferendi gratiam tanquam principium merendi; aliam vero 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, quòd 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 aliquid ordinatio divina ad premium, tanquam intrinsecam, seu inclusa in voluntate dandi principium merendi, quam extrinsecam & isti superaddita, ac in promissione sive pacto consistente. Ita docere videntur Vazquez, Meratius, & alii ex Recentioribus.

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

Tertia sententia, quæ est communis in schola D. Thomæ, asserit ad meritum de condigno hominis apud Deum, requiri quidem divinam ordinationem operis ad premium; 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, & alii.

§. 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 Scripturâ : nam Matth. 20. in parabola conductorum ad laborandum in vinea dicitur : *Conventione autem factâ cum operariis ex denario diurno, &c.* Ubi nomine *denarii* communiter Patres intelligunt primum 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 primum, indiget aliquâ Dei ordinatione.

Secundò : Cum opera nostra sint pluribus titulis Deo debita, si Deus ea non ordinaret & acceptaret ad primum, nullum homo posset jus habere ad illud, nec subinde infallibiliter illud assequi, posset enim Deus opera nostra libera & bona acceptare ad satisfactionem pro aliis titulis sibi debitis, puta pro titulo creationis, vel supereminenti quod habet in omnes creaturas : Ergo ut homo possit apud Deum mereri de condigno aliquod primum, & 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 primum, opera bona & libera Beatorum essent de facto meritoria augmenti suæ beatitudinis, etiam essentialis : Sed hoc non est dicendum, ut vidimus articulo precedenti : 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 primum.

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

Sed contra : Status viæ solâ Dei ordinatione constat, qui voluit tempore duntaxat hujus viæ, & ejus actibus, inesse meritum ; potuisset enim, si voluisset, etiam ordinare quod ipsi beati, quamvis in termino respectu suæ beatitudinis essentialis, & gradus quem possident, essent tamen adhuc in viâ & tendentia ad ulteriorem gradum quem non habent, ut articulo precedenti dicebamus : Ergo non ex defectu status 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 penam peccati committi, facere ut gratia quam communicat alicui in hac viâ, non sit principium meriti, sed

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

§. III.

Disiunguntur argumenta adversa sententia.

Contra hanc conclusionem obijciuntur primò : D. Thomas supra quæst. 2. art. 4. docet actum humanum, in quantum est bonus vel malus, habere rationem meriti vel demeriti apud Deum : Sed esse bonum ipsi competit absque ordinatione Dei ad primum : Ergo & esse meritorium.

Secundò : Ut actus malus sit meritorius pena, non requiritur divina ordinatio ; nam qui peccat, sine alia ordinatione vel pacto Dei, penam meretur : Ergo similiter ut actus bonus sit meritorius primum apud Deum, non erit necessaria aliqua ipsius ordinatio, sed hoc ipso quod est bonus, est primum dignus, & jus habet ad illud.

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

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

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

Ad primum respondeo D. Thomam loco citato solum velle actum humanum, in quantum est bonus, habere rationem meriti apud Deum, si adsint reliquæ conditiones ad meritum requisitæ, inter quas numeratur divina ordinatio operis ad primum, sicut & status viatoris : unde sicut actus bonus non est meritorius viæ æternæ, nisi sit à viatore elicited ; ita nec illum de condigno mereretur, si Deus illum non ordinaret ad primum, sed aliis titulis sibi debitis acceptaret.

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

Respon-

Confirmatur, & magis declaratur mens huius S. Doctoris: Eam ordinationem requirit S. Thomas ut sufficientem ad meritum, de condigno, quæ est ejusdem rationis cum ordinatione, quâ Deus dirigit res naturales ad consecutionem finis sibi connaturalis: Sed hæc est intrinseca: Ergo ex D. Thoma ordinatione requisita ad rationem meriti de condigno est sola intrinseca. Major pater 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 ordinatione quâ 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, eo 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 sua 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 necessarii 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 promittit: 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 iustitiæ, non quidem commutativæ, sed distributivæ, ad reddendam bonis nostris operibus gloriam per modum præmij, quia conditio 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 iustitiæ 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 retribuents, in genere causæ efficientis moralis, & præmium verè & propriè obtinet rationem finis: Sed motus & via ex principijs intrinsecis, & absque omni ordinatione extrinseca, respicit terminum; sicut & medium respicit finem ad quem connaturaliter ordinatur: Ergo meritum de condigno vitæ æternæ, seclusa quacumque promissione, & ordinatione Dei extrinseca, connaturaliter eam respicit per modum præmij, eo ipso quod procedit à gratia sanctificante, quæ est veluti semen gloriæ, & radix visionis beatificæ, ac fons aquæ salientis in vitam æternam, ut dicitur Joan. 4. subindeque ad tale meritum non requiritur necessario 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 habitabilis, 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 vellet ac decerneret, ut gratia, quâ aliquem constituit filium suum adoptivum, non esset principium meriti, sed eodem modo se haberet, quo gratia quam habent animæ iustorum in Purgatorio.

§. V.

Solvuntur objectiones.

Obijciunt primò contra secundam conclusionem: Opera quantumvis perfecta, sancta, & bona, de se sunt improporcionata respectu beatitudinis: Ergo suum desumunt valorem ex divina acceptione, promissione, vel pacto, subindeque ab illo in ratione meriti de condigno formaliter constituuntur. Consequentia patet: Meritum enim de condigno consistit in condignitate seu proportionem 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 cuius 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 formalis, 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. Addo quod, dato quod præmium nostrorum operum sit infinitum, adhuc tamen inter illa reperitur proportio.

ARTICULVS IV.

*Utrum retributio meritorum in Deo sit actus
propria & stricta iustitia: & quoniam illa
sit, commutativa, vel
distributiva?*

77. Titulus 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 distribuente bonum communia personis particularibus; & commutativam, quae respicit aequalitatem rei ad rem inter personas privatas, v.g. aequalitatem quae debet servari in emptione & venditione, in conductione & conventionne, & sic de aliis contractibus. Supponit etiam, dari plures species iustitiae largae & improprie sumptae, quae partes potentiales iustitiae appellari solent, quia imitantur quidem & amulantur 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 beneficiis; & fidelitas, quae intendit servare fidem in verbis, & adimplere promissa. His praemissis,

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

Prima sententia tenet primum non reddi meritis à Deo ex stricta iustitia commutativa, vel distributiva, sed solum ex fidelitate, vel gratitudine. Ita Vazquez hic disp. 2. 1. 5. cap. 1. & sequentibus; Lorca disp. 44 & Aravins art. 1. huius quæst. concl. 3. num. 6. Secunda, quam docet Suarez in opuscul. de iustitia, & lib. 12. de gratia cap. 30. 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

§. I.

Rejicitur prima sententia.

79. Dico primo, redditionem praemij pro meritis in Deo esse actum iustitiae, non vero gratitudinis, aut fidelitatis.

Probatur primo ex illo 2. ad Timoth. 4. Reposta est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Domi-

aus in illa die iustus iudex: quod enim datur per modum praemij & coronae, & à 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 Joann. verba illa Apostoli expendens: Iam debitum flagitat (inquit) iam debitum exigit: ut ante susciperet gratiam, misericordem patrem opus habebat; ut primum gratiae, iustum iudicem.

Confirmatur ex Apostolo ad Hebraeos 6. d. 2. cente: Non est iniustus Deus, ut obliviscatur operum vestri: si enim ex sola fidelitate Deus mercedem bonis operibus debitam retribueret, Apostolus non diceret: Non est iniustus Deus, ut obliviscatur operum vestri, sed diceret, non est infidelis, ut sui verbi, vel suae promissionis obliviscatur: Ergo non ex fidelitate, sed ex iustitia, Deus reddit primum 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. 81. cap. 16. ubi cum promissiones divinas, factas operibus iustorum, retulisset ex sacra Scriptura, subdit: Atque 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 ipsis Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda: haec enim est illa corona iustitiae, quam post suum certamen & cursum reposcam sibi esse debet Apostolus, à 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 haec editas gratiae debita, juxta illud: Si filij, & heredes; 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, stricta iustitiae obligatio nascatur.

Probatur secundò ex D. Thoma hic art. 1. sic 82. 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 iustum 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 quod ex gratitudine datur, non datur ut merces, nec est quasi pretium. Unde idem S. Doctor supra quæst. 2. 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.

Probatur tertio conclusio: Licet id quod est 83, debitum merito, possit reddi ex fidelitate, si sit promissum; aut ex gratitudine, si detur in recognitionem beneficii recepti, quatenus tamen est debitum merito ut tali, tanquam primum scilicet, corona, & merces formaliter, non redditur ex fidelitate aut gratitudine: cum quia neutra ex illis virtutibus hanc rationem forma-

liter

licet respicit: cum etiā quia si quod redditur ex fidelitate, esset premium & corona, sequeretur quod incarnatio, quæ ex fidelitate promissio- num divinarum fuit data antiquis Patribus, & remissio peccatorum, quæ peccatori se conver- tenti datur ex fidelitate divinæ promissionis, essent premium, merces, & corona iustitiæ: quod dici nequit, cum utraque sit purè gratui- ta, & non possit cadere sub merito, scilicet de- condigno, ut infra patebit. Similiter si quod da- tur ex gratitudine, premium esset, munera quæ in gratiarum actionem Deo offerimus, haberent rationem præmij & coronæ, quod etiam absur- dum est: Ergo id quod est debitum ex merito, quatenus tali, non nisi ex iustitia redditur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Cum vita æterna sit magis debita operibus me- ritoris iustorum, quam prima gratia remissiva peccati operibus ad eam disponentibus, quia illa datur ut premium & corona, hæc verò me- re gratis, & tamen prima gratia sanctificans disponenti se datur ex fidelitate divinæ promif- sionis, ut patet ex illo Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*; manifestum est quod vita æterna alio titulo debetur operibus meri- toris iustorum, quam fidelitatis, subindeque quod ex iustitia stricta & rigorosa obligatur Deus eam reddere iustis: præsertim quia ex promissione acceptata sub conditione operis æ- qualis, oritur obligatio ex vera iustitia, ut patet in obligatione reddendi denarium, conventio- ne facta cum operariis, sub conditione laboran- di in vinea. Unde cum Deus promiserit iustis vitam æternam, sub conditione bonorum ope- rum, quæ ratione gratiæ & charitatis à qua pro- cedunt, habent æqualitatem seu proportionem cum vita æterna, ut infra ostendemus, ex illis (supposito tali pacto seu promissione) oritur in Deo obligatio strictæ iustitiæ, ad remuneranda bona opera iustorum, ex gratia & charitate pro- cedentia.

§. II.

Eadem veritas aliâ ratione suadetur.

Potest etiam suaderi conclusio, demonstan- do 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 retri- butio præmij pro meritis iustorum, in Deo non est actus virtutis gratitudinis. Consequentia pa- tet: Antecedens probatur primò. Virtutes quæ respiciunt alium ut superiorem & excellentem, Deo repugnant; unde in illo non possunt esse religio, pietas, aut observantia, ut omnes faten- tur: Sed gratitudo respicit alium, nempe bene- factorem, ut superiorem & excellentem; quia ut ait D. Thomas 2. 2. quæst. 106. art. 3. *Benefa- ctur in quantum huiusmodi, est causa beneficii*. & ideo beneficiatus ad benefactorem converti- tur ut ad principium suum, ut ibidem subdit S. Doctor: Ergo virtus gratitudinis non potest in Deo reperiri formaliter.

Secundò: Obiectum gratitudinis est benefi- cium ab alio acceptum: Sed Deus nullum po- test recipere beneficium à creaturis; cum sit sibi sufficiens, & nullius boni indigens, ut declarat Prophetæ Ps. 134. dicens: *Ego dixi Deus meus es tu,*

A quoniam bonorum meorum non eges: Et Psal. 49. Deus Deus tuus ego sum, non accipiam de domo tua vi- tulos, neque de gregibus tuis hircos, &c. Meus est enim orbis terræ, &c. Ergo virtus gratitudinis non po- test esse in Deo.

Neque valet si dicas, Deum posse recipere gloriam à creaturis, quæ est aliquod bonum ipsi extrinsecum, quod respicit quali beneficium sibi collatum, & quali cedens in proprium bo- num & utilitatem. Cum enim quicquid crea- tura potest facere in gloriam & obsequium Dei, pluribus titulis ipsi debitum sit, nempe titulo creationis, titulo conservationis, & titulo innum- erabilium donorum quibus creaturam ratio- nalem afficit, perficit, & cumulat, non potest ha- bere rationem doni seu beneficii Deo præstiti, sed ad summum est obsequium & servitium illi debitum. Unde Christus Lucæ 17. ait: *Cum fe- ceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inu- tiles sumus.* Quibus verbis evidenter nos instruit, ut non solum nos aliquid Deo consulisse, aut dig- nos aliquâ Dei gratitudine, propter servitia il- li exhibita reputemus, sed potius nos servos in- utiles esse sentiamus. Unde egregie Bernar- dus: *Cum ei donaveris quicquid sum, quicquid pos- sum, nonne istud est, utam sicut stella ad solem, gutta ad fluxum, lapis ad montem, grana ad acervum?* Non habeo nisi minutum duo, imò minutissimam, corpus & animam, vel potius animum minutum, voluntatem meam; & non dabo illam ad voluntatem illius, qui tantus tantillum tantis beneficiis prævenit; qui toto, totum me sibi comparavit.

Tertiò probatur idem Antecedens: Dominus non potest servo ex gratitudine obligari: Sed homo ratione creationis, & conservationis, & pluribus aliis titulis, Dei servus est: Ergo Deus non potest ex gratitudine homini obligari. Quam rationem inlingat D. Cyrillus, relatus à D. Thoma in catena aurea, in illud Lucæ 17. *Servi inutiles sumus.* Considera (inquit) quod quæ apud nos dominantur, non reserunt gratias, cum ali- cui 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 beneficiis, quod quamdiu servus præstat quod à servo exigi solet; ministerium est; ubi plusquam à servo necesse est, beneficium est; & ideo servus ultra de- bitum facientibus, gratia sunt habende. Ergo pari- ter, licet homo sit Dei servus; sitamen opere- tur ultra id quod tenetur, præstat beneficium Deo, & ex parte Dei aliqua gratitudo corre- spondere potest.

Sed hoc facile potest confutari: In primis enim ex hac solutione sequitur quod solum o- pera bona supererogationis, & quæ cadunt sub Consilio sint meritoria apud Deum; non verò quæ cadunt sub præcepto; nam solum in elicien- dis operibus supererogationis, verificatur ho- minem 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 al- tius est & major, quam servitus hominis ad ho- minem: nam homo licet ut servus alterius ho- minis sit inferior illo, tamen ut homo, est illi æqualis; unde non est sub dominio ejus quoad vitam & membra, nec quoad omnes omnino a- ctiones,

ctiones, sed quoad illas tantum, quæ sunt proportionate humano servitio & commoditati, & convenienter exhiberi possunt: At verò respectu Dei homo est servus quoad omnia, quia & quoad vitam, & corporis integritatem, & quoad animam, & omnes ejus actiones, est sub dominio Dei; ita ut 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 bonæ supererogationis elicienti; præsertim cum illa opera sint Deo debita, debito gratitudinis, & pluribus aliis titulis, quos nunquam homo exhaustire 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 cujuscunque 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?

29. Ultimo argumentari possumus ad hominem contra Vazquez, qui vult retributionem præmij in Deo esse ex gratitudine, ne justitiam veram & rigorosam erga hominem illi tribuat: argumenta enim quibus conatur ostendere in Deo non esse strictam justitiam, 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 vult promittere aut pacisci; obligatio verò 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.

30. Deo secundò, retributionem præmij in Deo non esse actum justitiæ commutativæ, sed distributivæ, habentis tamen aliquem modum commutativæ justitiæ. Ita expressè docet S. Thomas variis in locis. In primis enim in 2. dist. 27. quæst. 1. art. 3. sic habet: *In redditione præmij ad meritum, magis servatur forma distributionis; cum ipse (Deus) unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus à nobis nihil accipiat. Quamvis à sanctis quandoque inveniat metaphorice dictum, quod bonis operibus regnum colorum emittitur, inquantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea. Et in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ait ad meritum requiri, ut equiparetur 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 particit. Item in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 1. quæstionem. 1. Inquantum Deus (inquit) præmium reddit pro merito, hoc ad justitiam distributivam pertinet, cuius est distribuere omnibus proportionabiliter secundum suam dignitatem. Et super Dionysium de divin. nomin. cap. 8.*

A lect. 4. hæc scribit: *Justitia convenit Deo secundum tres actus: primò quidem secundum hoc quod est distribuere; commutativa autem justitia in Deo locum non habet, quia ut dicitur ad Roman. 11. Quis prior dedit illi & retribuetur ei? Sed attribuitur ei distributiva justitia, quæ non observat æqualitatem quantitatis ut æqualia omnibus det; sed æqualitatem proportionis, ut det unicuique secundum quod dignus est. Denique 1. part. 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 argueretur: 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 suadet. Ad justitiam commutativam propriè dictam necessariò requiritur, ut debitum legale oriatur in extremis, in quibus reperitur, ex dato unius, & accepto alterius: Sed nulla creatura potest dare aliquid Deo per merita, juxta illud Apostoli: *Quis prior dedit illi & retribuetur ei?* Ergo in Deo non potest esse justitia commutativa propriè dicta. Hanc rationem fuisse expendimus in Tract. de voluntate Dei disp. 7. art. 1. §. 2. unde eam hic non magis urgemus, sed ad hunc locum Lectori remittimus.*

Continuatur: 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 importet inferioritatem 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, inquantum deb. tum 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, huiusmodi retributio non sit actus justitiæ legalis, vel commutativæ, necessariò debet à justitia distributiva procedere.

Confirmatur: Justitia distributiva maximam 31. dicit perfectionem & excellentiam, & non habet adjunctos defectus, qui à justitia commutativa inseparabiles sunt: Ergo reperitur in Deo formaliter; subindeque ab illa retributio præmij procedit. Consequentia patet, Antecedens probatur. In primis enim justitia distributiva non est æqualis ad æqualem, sicut commutativa, sed superioris ad inferiores; pertinet enim ad superiorem distribuere inferioribus de communibus bonis, unicuique juxta proportionem suam: unde talis justitia maxime decet supremum mundi Principem & gubernatorem, qui ut ait Dionysius cap. 8. de divin. nomin. Omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque 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 cujus-

amque distribuere, vel ex pacto quod habuit a republica, tanquam minister ejus, de recta distributione faciendâ; unde malus distributor non tenetur ad restitutionem pecuniæ vel bene-
ficij male collati, propter jus inferioris, sed pro-
pter obligationem quam habet ad Ecclesiam, vel communitatem, cum qua tale pactum ha-
buit: in Deo autem, qui est supremus guberna-
tor, & prima regula totius rectitudinis & æqui-
tatis, obligatio ista non est imposita ab alio, sed
ex propria voluntate & summa æquitate de-
scendens, ipse enim sibi lex est.

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

Denique justitia distributiva non requirit ne-
cessario, quod distributor a 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 distributi-
vam, largiendo bona communia in feudum, aut
emphyteusim, vel etiam solum donando usum
fructuum: unde ex eo quod Deus sua bona crea-
turis distribuat, non sequitur quod eorum domi-
nium a se abdicet, vel diminuat, 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 doc-
et 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,
bona sua coronat.

Ex his ergo facile intelliges, quare justitia di-
tributiva non repugnet Deo formaliter, sicut
commutativa, quia scilicet ejus completa ratio
potest ab imperfectionibus deputari: de ratione
enim justitiæ distributivæ est, facere æqualitatem
proportionis inter personas particulares, distri-
buendo singulis de bonis communis, propor-

tionem ad suam dignitatem, meritum, & conditionem;
quæ ratio stare potest sine ulla obligatione, orta
ex jure hujusmodi personarum supra ipsum gu-
bernatorē distribuentem bona communia, & si-
ne ulla diminutione dominij ipsius supra bona
quæ distribuit, si videlicet tota dignitas persona-
rum 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 particu-
lares ad aliquid ex bonis communis, nulla
nascitur obligatio in illo gubernatore ad illud
retribuendum ex vi talis juris, nec ejus domini-
um tali jure diminuitur; sicut nec diminuitur domi-
nium alicujus supra pabulum, ex eo quod ipsum
tribuit equo, quando & equus & pabulum sunt
plene ipsius. Ex quibus sequitur, quod si guber-
nator communis habeat aliquam obligatio-
nem 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 sapientie, &
decentia bonitatis ipsius: unde cum omne meri-
tum, omnisque hominum dignitas, sit modo per-
fectissimo a Deo, nec ipse possit subdi legi alicu-
jus superioris, nulla potest haberi aliam obliga-
tionem distribuendi bona communis particu-
laribus universi, quam eam quæ oritur ex ordinatio-
ne suæ sapientie, ex fidelitate suæ promissionis,
& ex decentia suæ bonitatis; quæ obligatio non
constituit Deum debitorem creaturis, sed magis
sibi ipsi, quia sibi ipsi debet ut compleat quod
ordinavit & promisit, quodque bonitatem suam
debet: neque etiam ullam ponit in Deo depen-
dentiam a creaturis, nec ipsum ordinat ad illas;
quin potius creaturas ordinat ad Deum, ut ipse
cum ipse sit finis ultimus, ad quem tendit illa
bonorum Dei distributio.

Intelliges etiam, quod quamvis, defectu stricti
debiti & obligationis, retributio præmissa pro me-
ritis 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 mar-
garitæ, & negotiationi talentorum, quæ modum
justitiæ commutativæ important. Quare Basiliius
lib. de Spiritu S. cap. 24. ait: *Omnes qui viam Evan-
gelicam incedimus, mercatores sumus, per opera man-
datorum nobis possessionem celestium comparantes*. Et
August. in quodam sermone disserens de gloria
paradisii, sic Deum & hominem adinvicem lo-
quentes inducit: *Venale habes: quid Domine? Re-
gnum celorum. Quo emitur? Paupertate regnum, do-
lore gaudium, labore requies, vilitate gloria, morte
vita*. Inquantum ergo Deus ponderat uniuscu-
jusque laborem, & juxta valorem ipsius reddit
mercedem, servat modum quemdam justitiæ
commutativæ: quatenus verò considerat omni-
um dignitatem, & juxta diversitatem merito-
rum, diversa tribuit præmia, servat perfectè ra-
tionem 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. quæstionc. 1. ubi
hæc scribit: *Justitia commutativa, per quam æqua-
litas constituitur inter Deum dantem, & creaturam*

recipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem; quia beneficia Dei semper excedunt meritum creature: sed tamen servatur etiam proportionis quedam 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 commutativa iustitia invenitur in Deo respectu creature. Propter quem modum 2. 2. quaest. 51. art. 4. ad 1. docet in divino iudicio servari formam commutativa iustitiae, tam in reddendo praemio pro meritis, quam in supplicio pro culpis, ut ibi explicat Cajetanus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

98. **O**bjicies primo 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, sed vera & stricta iustitia, sed duntaxat iustitia large & improprie sumpta, quales est gratitudo, vel fidelitas, quae sunt partes potentiales iustitiae.

99. **R**espondeo 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 proprie; quia haec non requirit aequalitatem, sicut iustitia commutativa, sed tantum aequalitatem proportionis, ut supra declaravimus. Unde D. Thomas 1. contra Gentes cap. 23. de Deo loquens, sic concludit: Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva.

100. **O**bjicies secundo. 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, gratia nomine appellari nequit: Ergo vita aeterna operibus bonis & meritoriis non tribuitur a Deo ex vera & stricta iustitia, sed tantum ex gratitudine, vel fidelitate.

101. **R**espondeo 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 expresse 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, a 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. **O**bjicies tertio: Eodem modo, servata 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 remuneratio 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 ara minuta, plus obtulit quam alii, propter maiorem effectum, ut dicitur Marci 12. Sed respicere affectum, proprium est gratitudinis, & alienum a 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 a persona particulari, intendente propulsaere 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 a persona publica, sit secundum rationem iustitiae proprie 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 expresse docet S. Thomas 2. 2. quaest. 80. art. unico ad 1. & quaest. 108. art. 2. ad 1.

Ad confirmationem, concessa etiam Majori, distingo Minorem: respicere affectum dantis, proprium est gratitudinis, & alienum a iustitia, commutativa, concedo: distributiva, nego: haec enim potest considerare affectum, non secundum quod exhibet aliquid gratis & spontaneae, sic enim a 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 quarto: Merito non est debitum praemij ex iustitia: Ergo redditio praemij non est in Deo actus iustitiae. Consequentia manifesta est: Antecedens probatur. Primo quia debitum iustitiae fundatur in aliqua ratione dati vel accepti: Sed Deo non potest aliquid dari a creatura, iuxta illud Apostoli ad Rom. 12. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Ergo Deus non potest debere praemium homini ex iustitia. Secundo probatur: Quod est debitum ex iustitia, habet rationem pretij, quae distincta est a ratione praemij aut coronae, cum pretij possit reddi pro labore brutiori, non vero praemij vel coronae. Probatur tertio Antecedens: Si meritis hominum praemium vitae aeternae esset debitum ex iustitia, sequeretur quod si Deus debita nostra non remuneraret, faceret nobis injuriam: Sed hoc non est dicendum; cum enim sit dominus absolutus omnium, nihil admittit non suum, & per consequens nulli facit injuriam; unde Augustinus super Ps. 70. *Si Deus damnet iustum, quis ei dicet quid fecisti? Quanta ergo misericordia, ut iustificet iniustum: Ergo, &c.*

Respon-

107. Respondeo negando Antecedens, intelledum de merito condigno, ut debet intelligi. Ad primam eius probationem, distinguo Majorem: debitum justitiæ fundatur in aliqua ratione daturæ & 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 recompenatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius.* Et Augustinus epist. 105. *Sicut merito peccati (inquit) tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita æterna.* Licet ergo non omne pretium sit præmium, ut patet de pretio quod redditur pro labore brutorum, præmiū tamen quod redditur pro hominum labore & meritis, est quoddam pretium: unde denarius quem laborantes in vinea acceperunt, dicitur merces Matth. 20 & tamen erat etiam pretium.

Ad tertiam dicendum, quod si præmium vitæ æternæ esset debitum justis ex justitiæ commutativa, Deus faceret nobis injuriam, si merita nostra non remuneraret: secus verò si sit debitum solum ex justitiæ distributiva, 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 tenet distributori commensurare præmium meritis, illudque juxta proportionem dignitatis uniuscujusque distribuere: unde malus distributor non facit propriè injuriam illi cui non dat præmium æquale merito, sed reipublicæ, cujus est minister, vel legi, & æquitati naturali, quam violat.

108. Obijcies quintò cum Aravio loco supra citato. Remuneratio meritorum est antidotalis tam in hominibus, quam in Deo; antidora enim significat id quod vulgò gallicè dicitur *Retribution*, & hispanice *Galardon*, ut bene notat Calepinus, verbo *Antidora*: Atqui antidoralis retributio non ex vera justitiâ, sed ex quadam gratitudine remunerativa procedit; est enim antidora remunerativa retributio pro beneficiis ab aliquo acceptis impenfa, ut clare colligitur ex lege *sed esse §. Consultur. ff. de petitione hereditatis*, ubi Glossa dicit quod antidora idem est atque contraria donatio; dicitur enim ab *anti* quod significat contra & *dō* quod est donum: in additione verò marginis subdit obligationem antidoralem ab obligatione puri pacti differre, quia quod tribuitur ex obligatione antidoralis, 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 à gratitudine, non verò à justitiâ; in Deo tamen remuneratio antidoralis dari non potest, si antidora significet contrariam donationem, seu recompensationem pro accepto beneficio, quia ut supra §. 2. ostensum est, Deus nullum potest à creaturis beneficium recipere, nec ipsis ex gratitudine obli-

gari, sicut nec dominus servus: unde sicut non potest dari antidoralis remuneratio domini ad servum, ut talis est, ita nec Dei ad hominem.

§. V.

Diluuntur alia objectiones, quæ contra secundam conclusionem fieri solent.

110. Contra secundam conclusionem, in qua diximus retributionem præmij in Deo non esse actum commutativæ, sed distributivæ justitiæ, objicit in primis Suarez quædam SS. Patrum testimonia, quibus asseritur quod Deus esset injustus, si non distribueret præmia justis. Ita expresse 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. quæstion. 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 responderetur, hæc solum convincere, reperiri in Deo veram & propriam justitiâ, per quam remuneratur merita justorum; non tamen probare in Deo reperiri justitiâ commutativam verè & propriè, secundum quod distinguitur à justitiâ legali & distributiva: hæc enim testimonia propriè & in rigore explicari possunt de justitiâ distributiva; 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 attribuit, 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 à distributiva & legali, sicut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 61. art. 2. Sed Deus talem æqualitatem servat in retribuendo præmio vitæ æternæ; reddit enim unicuique præmium æquale merito, juxta illud ad Rom. 2. *Reddet unicuique secundum opera ejus, & istud 1. ad Cor. mth. 3. Vnusquisque propriam mercedem accipiet, secundum suum laborem*: Ergo retributio præmij in Deo est æquis commutativæ justitiæ.

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

114. Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: servare æqualitatem rei ad rem, cum obligatione orta ex jure proprietatis, est proprium commutativæ justitiæ, concedo Majorem: absque illa obligatione, nego Majorem. Nam ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 20. articulo 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 commutativa justitiâ, sed solum ex distributiva, quæ non respicit debitum ortum ex jure proprietatis, sicut commutativa justitiâ, sed debitum ortum ex dignitate unius operis meritorij, còparativè ad dignitatem alterius

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 jure intelligi debent verba illa Matthæi, *Tolle quod tuum est, non verò de jure proprietatis, strictam in Deo obligationem inducente.* Ex quo patet responsio ad confirmationem.

115. Objicitur tertio contra secundam partem ejusdem conclusionis, in qua diximus retributionem præmij in Deo esse actum distributivæ justitiæ. 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 justitiæ veræ & propriæ: repugnat autem Deum ligari seu obligari creaturis debito legali; cum tale debitum aliquam dependentiam à creaturis importet. Deinde iustitia distributiva exigit abdicationem & translationem dominij rei quæ distribuitur; quia per distributionem res distributa transit in dominium merentis, & alienatur ab ipso præmiante: nam si manet in dominio ipsius, non est actus distributivus, sed trahens 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 justitiæ.

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

Ad secundam nego de ratione justitiæ distributivæ esse, quod distributor à se abdicet, & in alium transferat dominium supremum bonorum quæ distribuit; sufficit enim quod alteri conferat dominium utile in hujusmodi bona, eaque ad solum usum distribuat, retento in ea supremo dominio, ut supra ostendimus exemplo Principis, qui potest actum justitiæ distributivæ exercere erga subditos, illis largiendo bona communia in feudum, vel emphyteusim, 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. Objicies ultimum: Iustitia distributiva non respicit æqualitatem arithmetica, seu absolutam rei ad rem, sed geometricam & proportionalem, ad comparativam unius ad alterum; attendit enim ad proportionem plurium personarum, ad præmij concurrentium: Atqui Deus in remuneratione meritorum non respicit hanc proportionem geometricam plurium personarum, sed proportionem absolutam quam habet præmij

A cum merito, ita ut reddat tantum præmij pro tanto 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 justitiæ.

B Respondeo concessâ 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 justitiæ, ut in tertia parte conclusionis ostendimus: deinde respicit ad comparativam proportionem unius cum altero, ut tribuat majus præmij digniori, & minus præmij minus digno, juxta illud Matth. 25. *Dedit uni quinque talenta, alii duo, alij unum, unicuique secundum virtutem suam;* & in hoc exercet actum distributivæ justitiæ. Licet autem non essent plures prædestinati, quorum merita inter se compararet, nihilominus actum talis justitiæ exerceret, quia tunc attenderet ad possibilitatem plurium, cum quibus merita unius compararet.

ARTICULUS V.

Utrum verè & propriè mereri possimus de condigno vitam æternam?

Supposito quod homo possit verè & propriè mereri à Deo, sequitur dicendum de objecto meriti, seu de his quæ sub merito cadere possunt; & primò de gloria, seu vita æterna, quam de fide certum est nos per bona opera, in gratia & charitate facta, aliquo modo de condigno promereri; cum illa in Scriptura merces, bravium, corona justitiæ, denarius diurnus, aliisque nominibus, quæ inter homines debitum & obligationem justitiæ significant, nuncupetur. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 1. & dicit quod bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda. Et can. 32. damnat eum qui dixerit, justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, 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 Catholicos. Sed aliqui distinguunt duplex meritum de condigno; unum improprium & largè dictum, ex divina ordinatione & acceptatione proveniens; aliud proprium, quod habet in se intrinsecum & æqualem valorem cum beatitudine supernaturali; & prius quidem admittunt, sed posterius negant. Ita Durandus in 2. dist. 27. quest. 2. & Scotus in 1. dist. 17. qu. 1. art. 1.

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. Thom. 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 eius inæqualitatem & disproportionem cum illa. Si vero 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 & familia nobili, 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, cum movente & applicante, & ipsi per gratiam & charitatem conjuncto, sunt meritoria de condigno æternæ beatitudinis, condignitate non solum extrinsecâ, proveniente ex divina ordinatione & acceptione, 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 distributivam iustitia æqualitas quantitatum, sed proportionis tantum, ut ait D. Thomas in 2. dist. 27. quest. 1. art. 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. Primo quia gratia est semen gloriæ, juxta illud 1. Ioan. 3. *Semen Dei manet in illo*: At semen licet secundum entitatem imperfectius sit fructui, 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 articulo 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 arborum.

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

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

Tertio probatur eadem Minor: Gratia Spiritus Sancti ad Ephes. 1. dicitur *pignus hereditatis nostre*, 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 patriâ, pro gratia & charitate vitæ, ut exponit D. Augustinus Epist. 105. & lib. de gratia & charitate, tantum valet in ratione meriti, quantum beatitudo supernaturalis in ratione præmij, subindeque habet cum illa æqualitatem proportionis.

Quarto: 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 beatificâ.

Denique probatur Minor: Meritum hominis à gratia & charitate procedens, est ordinis supernaturalis, sicut vita æterna: est etiam ejusdem intensiōis gradualis; totidem enim visionis gradus quilibet in patria communicantur, quot habet gradus meriti, item sicut visio beatifica importat Deum unitum intellectui per modum principij & termini seu, 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 obijciuntur primò illud Apostoli ad Roman. 8. *Existimo quod non sunt condigne passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*: quibus verbis aperte Apostolus videtur excludere condignitatem nostrorum operum, si comparentur cū beatitudine supernaturali: Unde Gregorius magnus in 7. Psalm. ait: *Illi beate vite, in qua cum Deo & de Deo vivitur, nullus potest æquari labor, nulla opera comparari cum* Apostolus dicit, *non sunt condigne passionibus*, &c. Et Eusebius Emisenus homil. 3. ad Monachos: *Totis licet (inquit) anime & corporis laboribus desudemus, totis licet obedientie 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 exclamatur: *Eccè quantum pretium damus, quodammodo unam siliquam, ad accipiendos thesauros sempiternos*.

Confirmatur: passionibus & operationibus huius vitæ cito transeunt, & parum durant, Ergo nullam habent proportionem cum gloria & visione beatifica, quæ interminabilis est, & æternitate mensuratur. Unde ait Apostolus 2. ad Corinth. 4. *Quod momentaneum est & levis tribulationis*

nostra aeternum gloriae nostrae pondus operatur in nobis. Et D. Bernardus serm. 1. diversis: Transi-
ra, transi & pena, non sic gloria, non sic remun-
ratio, non sic merces ipsa laboris: nescit finem,
manet tota simul, & manet in aeternum: gustatim
pena bibitur per minutis transi; in remuneratione tor-
rens est voluptatis & fluminis impetus torrens inundans
laetitia, flumen gloriae flumen pacis. Ergo in operibus
iustorum supernaturalibus, non est condignitas
scu proportio beatitudine supernaturali.

128. Ad objectionem respondeo primò cū D. Tho-
mahic art. 3. ad 1. quod Apostolus loquitur de
passionibus Sanctorum etiam earum substanti-
am, non vero ut à gratia & charitate pro-
cedunt; sic enim cum gloria habent condignita-
tem & proportionem, ut supra ostensum est. Se-
cundò dici potest, Apostolum excludere solum
condignitatem, secundum quod significat aequa-
litate rei ad rem, non verò securum quod im-
portat solum aequalitatem proportionis, quae suf-
ficit 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 meri-
tum de condigno vitae aeternae non est necessaria
aequalitas operum nostrorum quantum ad om-
nia, sed sufficit aequalitas quantum ad id ex quo
desumitur valor & aestimatio illorum, quod est
praecipue gratia & charitas. Adde quod, opera ius-
torum, ut à gratia & charitate procedunt, ha-
bent quandam proportionem & aequalitatem
cum visione beatifica: Tum quia illa, cum sua
duratione immutabili & interminabili, in gratia,
tanquam fructus in semine, continetur, juxta si-
lud Bernardi serm. 17. in Psal. Qui habitat: *Latus
gloriae fratres mei, abscondita nobis est in tribulati-
one, in momentaneo hoc latet aeternitas, in hoc levi
pondus sublime & supra modum*: Tum etiam quia
gratia & charitas ex propria natura, & quan-
tum est de se, petunt mensurari duratione im-
mutabili & interminabili, nimirum aeternitate
participata, quamvis hic in statu viae per accidens,
ratione subiecti in quo sunt, corruptibiles sint,
& tempore mensurentur.

Obicitur secundò: Deus ex communi Theo-
logorum sententia, remunerat iustorum opera ul-
tra condignum: Ergo non est in operibus iusto-
rum vera condignitas ad praeium.

Sed nego consequentiam: Deum enim remu-
nerare bona opera iustorum ultra condignum,
non ita accipiendum est, quasi illa non sint di-
gna praemio vitae aeternae, sed quod ultra pra-
mium, quod ex condigno meritis bonis debetur,
Deus ex mera libertate & magnificentia, aliquem
gloriae gradum adjungat, ut sic reddat non solum
mensuram conferat, quae aequalitas praemij ad
meritum designatur, sed etiam coagitatam & su-
perfluentem, per quod denotatur aliquis excel-
sus supra aequalitatem.

130. Ex quo intelliges, retributionem praemij in
Deo esse & à iustitia, & à libertate; à iustitia
quidem, quatenus tantum gloriae confert iustis,
quantum habent meriti, ita quod meritum ipso-
rum aliquo sibi debito non fraudet; à liberalitate
verò, quatenus tribuit plusquam debeat, & pra-
miat ultra condignum. Unde Fulgentius lib. 1.
ad Monimum cap. 10. redens rationem cur vita
aeterna dicatur gratia, cum merces sit meriti, ita

A loquitur: Gratia autem ipsa non iniuste dicitur, quia
non solum donis suis (id est meritis nostris, quae Dei
dona) sunt, ratione gratiae à qua procedunt; De-
us dona sua reddit: sed quia tantum etiam ibi gratia
divinae retributionis exuberat, ut incomparabiliter
atque ineffabiliter omne meritum, quantumvis bone,
& ex Deo data, humane voluntatis, atque operatio-
nis, excedat.

ARTICVLVS VI.

B Vtrum actus eliciti à virtutibus acquisitis, vel insu-
sis, sint meritorij de condigno vitae, sine
imperio, seu relatione actuali, vel saltem vir-
tuali charitatis?

§. I.

Quibusdam praemissis referuntur sententiae.

SVpono primò, virtutes alias esse theologi-
cas, quae habent Deum pro objecto immediato
& specificativo; alias, morales, quae ordinant
& perficiunt hominem in ordine ad bonum ho-
nestum & rationi consonum: & istas adhuc
esse duplicis generis; aliquae enim sunt naturales
& acquisitae, quae regulantur per rationem &
prudentiam naturalem; aliae supernaturales &
per accidens infusae, quae regulantur per fidem,
& prudentiam infusam & supernaturalem.

SVpono secundo, triplicem posse dari relati-
onem seu ordinationem actus in Deum; nempe
habitualement, quae non est aliud quam ipse habi-
tus gratiae & charitatis, in subiecto operante re-
siciens, ejus actum concomitans, non tamen
in ipsum influens; actualement, quae fit medio actu
charitatis, per quem operatio quae elicitor, in
Deum ut ultimum finem refertur; & virtualem
quae continetur in virtute actus praecedentis, per
quem talis operatio in Deum fuit relata.

SVpono tertio, ad hoc ut actus nostri sint me-
ritorij de condigno vitae aeternae, non requiri ne-
cessario actualement charitatis ordinationem seu
relationem, sed sufficere virtualem, in virtute
actus charitatis praeteriti remanentem. Ita ex-
presse docet S. Thomas in 2. dist. 38. quaest. 1.
art. 1. ad 4. his verbis: *Ad hoc quod ali-
cuius actionis finis sit Deus vel charitas, non oportet
quod agendo illam actionem, aliquis de Deo vel
de charitate cogitet; nec iterum sufficit, quod ali-
quis in habitu tantum Deum vel charitatem ha-
beat; quia sic etiam actum venialis peccati ali-
quis in Deum ordinaret, quod falsum est: sed
oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, quae est
charitas vel Deus, & quod ratio actionis sequen-
tes in hunc finem ordinaverit, ita quod rectitu-
do illius ordinationis in actionibus sequentibus sal-
vetur: ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de
artifice, qui dum opus suum exercet, semper de
regula artis cogitat, multum in opere impedi-
retur; sed sicut prius excogitavit per regulas artis,
ita postmodum operatur, & sic in opere ejus recti-
tudo artis salvatur. Similia habet dist. 49. quaest.
unica art. 5. ad 6. ubi sic discurrit: Non suf-
ficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum,
quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur
sed ex hoc quod actu operatur: nec tamen
oportet*

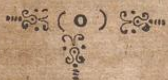
oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum, sit semper coniuncta cuilibet actioni, quae dirigatur in aliquem finem proximum, sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur.

Ratio id etiam suadet: Nam ut causa influat in effectum, sufficit quod permaneat in se, vel in sua virtute: largo ut charitas censeatur influere in nostros actus, eosque imperare, satis est quod remaneat virtualiter in virtute alicuius actus praeteriti: praesertim quia moraliter impossibile est, hominem quando bona operatur, semper intendere in finem charitatis. Unde S. Thomas 22. qu. 83. art. 13. loquens de oratione, docet ad eius meritum sufficere primam intentionem in principio habitam, neque requiri actualem, formalem, & continuatam. His pro intelligentia & explicatione tituli praemissis.

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

Secunda fatetur quidem necessarium esse relationem virtutem charitatis, vel saltem alterius virtutis infusae, ut opera bona virtutum moralium acquisitarum sint meritoria de condigno vitae aeternae; sed contendit actus virtutum infusarum, factos ab homine grato, esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, ex vi suae bonitatis intrinsecae, absque ulla relatione actuali aut virtuali in Deum ut finem ultimum, quae per actum charitatis praesentem, vel praeteritum illis adveniat. Hanc tenent Suares lib. 12. de gratia cap. 8. & 10. Marcus à Serra hic art. 4. dubio 1. & Philippus à S. Trinitate disp. 7. dubio 5.

Tertia asserit nullum actum virtutis infusae, & multo minus virtutis moralis acquisitae, esse meritorium de condigno vitae aeternae, absque aliquo imperio seu relatione, saltem virtuali, actus charitatis; eique soli deberi premium essentiale beatitudinis; alius autem virtutibus, nisi ab illa imperentur, premium duntaxat accidentale concedi. Hanc sententiam defendunt communiter Thomistae cum Angelico Praeceptore, locis infra referendis, & cum Doctore Seraphico in 2. dist. 4. art. quaest. 3. ubi illam expresse docet. Hos sequuntur Bellarminus lib. de iustific. cap. 15. Valentia in praesenti, puncto 3. Lorca disp. 48. & alii. Unde temeraria & intolerabilis est censura Suares, loco citato, cap. 8. num. 9. dicentis, hanc sententiam esse improbabilem & intolerabilem, & parum consentaneam videri Scripturis, & communis sensui Ecclesiae, & Patrum.



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

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

Confirmatur ex Apostolo 1. ad Corinth. 10. & ad Coloss. 3. sedulo monente fideles, ut quicquid 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 expresse docet, habitualement, ordinationem actus in Deum ad meritum non sufficere: idque probat, tum quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex eo quod actu operatur: tum etiam quia alias peccatum veniale hominis iusti esset meritorium, utpote à subiecto habitualiter relato in ultimum finem proveniens. Item hic art. 4. ait quod *Meritum vitae aeternae primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus imperantur à charitate*: At imperium non solum dicit habitualement ordinationem charitatis, sed etiam actualem ejus motionem, vel saltem virtutalem: Ergo ad meritum, virtutalem saltem charitatis motionem requiritur.

Probatur tertio ratione quam insinuat Durandus in 2. dist. 40. quaest. 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 vitae aeternae, nisi ea informet per virtutalem saltem relationem ad Deum ultimum finem.

Probatur quartò: Ut actus nostri sint meritorij de condigno vitae aeternae, requiritur ut fiant in obsequium Dei, cum una ex conditionibus ad meritum requisitis sit, ut actus fiat in obsequium eius 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 vitae aeternae, virtualis saltem in Deum ut finem ultimum relatio requiritur.

Denique suaderi potest conclusio ratione fundamentalis. Ut actus virtutum moralium acquisitarum sint meritorij vitae aeternae, necesse est quod sint supernaturales quoad modum: Sed hoc

habere nequeunt ex sola concomitantia habitus Charitatis: Ergo neque quod sint meritorij vite aeternae. Minor constat: sola enim concomitantia habitus charitatis, nihil influit super dictos actus. Major verò probatur: Actus illi, ut sint meritorij vite aeternae, debent esse ejusdem ordinis cum premio illo: Ergo & supernaturales, solum 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 aliqui 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 verò solius concomitantiae, habent quod sit meritorij vite aeternae.

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 (praeterquam quod tale auxilium fictitium est, ut in Tractatu de gratia ostendimus) cum auxilium ordinis naturalis ejusdem speciei & valoris intrinsecus maneat, sive detur per Christum, sive non, repugnat praedictos actus habere modum supernaturalitatis ab auxilio ordinis naturalis, dato ex meritis Christi. Sicut quia oculus relictus a 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 a Deo miraculose confortetur, & ad talem actum elevetur.

§. III.

Solvuntur objectiones.

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

Confirmatur: In Scriptura operibus misericordiae promittitur merces vitae aeternae, Matth. 10. *Qui dederit posum aqua frigida tantum, non perdes mercedem suam:* & cap. 25. *Esurivi & 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 aeternae, dummodo supponant habitum illius in subiecto operante.

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

tis, & 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 Apostoli ad Colos. 3. *Omnia quasunque facitis in opere & sermone, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi facite.*

Ad confirmationem dicendum, quod quando in Scriptura operibus misericordiae promittitur merces vitae aeternae, 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. *Quandis fecistis, uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis*, subdit: *Quid hoc opere fructuosius? quid hac humanitate facilius? quantum fraude sua fraudanda non esset, si propter ipsam naturae communicationem, jurando homini ab homine praeberetur, sed quia quod non ex fidei procedit fonte, ad praemia aeterna non pervenit, alia est conditio operum celestium, alia terrenorum.* Ubi nomine fidei plantum est, fidem vivam & charitate formatam, seu per dilectionem operantem, intelligere, subindeque existimare, opera misericordiae non esse coelestia id est digna coelesti premio, nisi a charitate virtualiter saltem imperentur.

Obijciuntur secundo: Per opera bona, quibus adimplentur praecepta naturalia, homo vitam aeternam promeretur: Sed ad mandatorum naturalium observantiam non est necesse, quod illa servantur ex motivo charitatis, vel alterius virtutis supernaturalis: Ergo opera bona à virtutibus moralibus acquisitis elicta, sunt meritoria vitae aeternae, etiam non imperentur à charitate. Minor videtur certa; Major verò 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 justos 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 vestester 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 aeternae. Unde in eodem capite subdit, nihil deesse bonis operibus ab homine iustificato elictis, ad hoc ut vitam aeternam mereantur. Et can. 32. definit hominem iustificatum bonis operibus vere mereri augmentum gratiae, & vitam aeternam. Ubi cum nulla fiat mentio relationis actus charitatis, illa ad meritum vitae aeternae non videtur necessaria.

149. 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 peccatum.*

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

Eodem modo intelligenda sunt verba Tri-
denini, dicentis justos per bona opera, & obser-
vantiam legis, crescere in iustitia: subdit enim,
Cooperante fide bonis operibus, fide scilicet for-
mata, & per dilectionem operante. Similiter
cum dicit, bona opera hominis iustificati vitam
æternam promereri, loquitur de operibus à gra-
tia & charitate procedentibus, vel ab ipsa impe-
tratis; 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
fieri ordinata.

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

Confirmatur: Idem S. Doctor quæst. 2. dist. 4. q. 2.
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, cum
ait quod in habentibus charitatem omnis actus
est meritorius, vel demeritorius, non loqui de
habentibus charitatem solum habitualiter, & si-
ne ullo influxu actuali aut virtuali in actus alia-
rum virtutum, sed de habentibus charitatem,
formaliter aut virtualiter influentem in huius-
modi actus. Unde solum vult omnes actus vir-
tutum, 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
retrahit 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 virtuti-
bus art. 11. ad 2. dicens: *Cum aliquis seipsum or-
dinat in Deum, in omnibus quæ propter ipsum facit,
manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est:
unde in omnibus mereri potest, si charitatem habe-
at*. Caterum inde non sequitur, solam con-
comitantiam habitus charitatis, sive relatio-
nem habitalem actus virtutis acquisitæ in Deum
ut finem ultimum, sufficere ad meritum, sed so-
lum ad illud sufficere quancunque relationem

A virtutalem ad Deum. Unde ad confirmationem
neganda est sequela Minoris, cum enim nullus
sit actus moraliter bonus, ab homine iusto eli-
citus, qui virtute primæ actus charitatis elicit in
instanti iustificationis, 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 iustificationis, se & omnia
sua retrahit in Deum tanquam ultimum finem,
sufficeret ad imprimendum virtutalem relationem
ad hunc finem in omnibus aliis sequentibus acti-
bus, non posset esse in homine iusto actus otio-
sus, quandoquidem in illa suppositione nullus
debito fine 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 primæ actus
charitatis, nequit in Deum referri, & ita reman-
et venialiter peccaminosus: actus vero 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 quæcumque præ-
terita intentio conficiendi Sacramenta, ad hoc
ut minister censeatur habere virtutalem 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 iustificationis, 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, & parietatem. nam si in ministro
sacramentorum intentio actualis conficiendi sa-
cramenta sit valde antiquata, & longo tempore
præcesserit, non perseverat aliquis effectus ipsius
in quo remaneat virtualiter: in homine autem
iusto, perseverat habitualis & moralis con-
versio ad Deum, tanquam effectus primæ
dilectionis, quæ 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.

Objicies 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-
rentibus

rentibus per modum principii ad alios imperandum, concedo: gratia & charitate merè concomitantè & materialiter se habentibus ad ipsos, nego.

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

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

§. IV.

Opinio Suavis refellitur, & D. Thomæ sententia restituitur.

Deo secundo, 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 variis in locis, ut de eius mente nullus dubitandi locus remaneat. In primis enim hic art. 4. in corp. sic dicitur: *Vita æterna in Dei fruitione consistit: motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod alie virtutes imperantur à charitate.* Et idè 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 patientie & fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur: secundum illud 1 ad Corinth. 13. Si iradidero 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 suus participans de lumine gloriæ, perfectus Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia ubi major est charitas, ibi est maius desiderium, & desiderium quodammodo facit desiderantem aptum & paratum ad susceptionem desiderati: unde qui plus habet de charitate, perfectius Deum videbit, & beatior erit.* Similiter in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 4. quæst. unc. 4. docet diversitatem mansionum in celo, ex sola charitate, tanquam

A ex meriti radice, defumi: *Actus noster* (inquit) *non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur: vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex charitate, quæ habet ipsum finem pro obiecto: & idè diversitas in merendo (præmium essentialis) tota reducitur ad diversitatem charitatis, & sic charitas via distinguit mansiones per modum meriti.* Item 1. p. quæst. 95. artic. 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, & proportionata vidua enim quæ misit duo era minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absolutè, quam illi qui magna munera posuerunt, sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Vtraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentaliter, quod est gaudium de bono creato.*

Denique idem Doctor Angelicus super cap. 3. Epistolæ ad Corinth. lect. 2. hæc verba Apostoli, *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, exponens, hæc habet: *Præmium laboris nostri attenditur primò secundum formam charitatis, cui respondet merces essentialis: unde dicitur Ioan. 14. Qui diligit me, diligitur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum: unde qui ex majori charitate laborat, licet minorem laborem patitur, plus de præmio essentiali accipiet. Secundo ex specie operis: sicut enim in rebus humanis ille magis præmiatur, qui in digniori opere laborat, sicut architector, quàm artifex manualis, licet minus labores corporaliter: ita etiam in rebus divinis ille qui in nobiliori opere occupatur, maius præmium accipiet, quantum ad aliquam prærogativam præmij accidentalitè, licet forte minus corporaliter labores: 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.*

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 essentialis patriæ correspondet perfectioni essentiali vitæ, 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 habere, quod est vinculum perfectionis*; subdens: *quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.* In corp. verò articuli, sic dicitur: *Vnusquodque 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. Ioan. 4. Et idè secundum charitatem specialiter attenditur perfectio Christianæ vitæ. Et in resp. ad 2. ait: *Dupliciter potest dici aliquis perfectus: uno modo simpliciter; quæ quidem perfectio**

perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam, puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, & alii huiusmodi quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid: quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid extrinsecum adiacens, puta in albedine, vel nigredine, vel in aliquo huiusmodi. Vita autem Christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo coniungitur: unde dicitur Ioan. 3. Qui non diligit, manet in morte. Et ratio secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio Christiana vita, sed secundum alias virtutes secundum quid. Ex quo sic licet arguere: Perfectioni vite Christiane simpliciter tali correspondet in patria primum quod est tale simpliciter, tali correspondet in patria primum quod est tale simpliciter, & per consequens quod est essentialiter perfectioni verò secundum quid, primum tantum secundum quid, seu accidentale debetur: At qui secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio Christiana vita, & secundum alias virtutes secundum quid, inquit S. Doctor relatus: Ergo primum essentialiter in patria correspondet soli charitati; accidentale verò aliis virtutibus, ex vi propriæ bonitatis intrinsecæ: unde nisi earum actus à charitate imperentur, non erunt meritorij pramij essentialis, sed tantum accidentalis.

Huius doctrinæ & rationi D. Thomæ SS. Patrum testimonia suffragantur: nam S. Augustinus lib. de natura & gratia cap. 42. sic ait: *Charitas est personæ plenissima, perfectissimaque iustitia*; Et cap. ultimo *Charitas inchoata inchoata iustitia est: charitas perfecta perfecta iustitia est; charitas perfecta iustitia est*. Et D. Bernardus serm. 27. in Cant. magnitudinem animæ, seu perfectionem eius essentialem in ordine supernaturali, ex magnitudine seu perfectione charitatis docet esse metiendam. *Quantitas cuiusvis anime* (inquit) *assumitur de mensura charitatis quam: ut verbi gratia, quæ multum habet charitatis, magna sit; quæ parum, parva; quæ verò nihil, nihil: dicente apostolo, si nullo charitatem non habuerit, nihil sum.*

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

Confirmatur & magis illustratur hæc 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 habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem.*

Confirmatur amplius: In quocunque genere sunt entia imperfecta & perfecta, imperfecta,

A 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 infuse, sint imperfectiores charitate, quæ est prima & præstantissima omnium virtutum, non possunt perfecte attingere Deum ut ultimum finem supernaturalem, nec suos actus in illum referre, nisi mediante imperio charitatis. Consequentia patet: Antecedens verò variis exemplis declaratur & suadet. Nam in serie prædestinationis, licet omnia media & effectus prædestinationis ordinentur ad consecutionem eiusdem finis, nunquam enim ordinatur medio altero perfectiori, v. g. auxilia sufficientia collata prædestinatis, in veriori sententia, sunt effectus prædestinationis, & tamen non ordinantur perfecte, efficaciter, & infallibiliter ad consecutionem finis, nisi medio auxilio efficaci. Similiter permissio peccati est effectus prædestinationis, & tamen non conducit ad finem prædestinationis consequendum, nisi mediâ penitentia, vel humilitate. Imò omnia merita, etiam actus charitatis, non conducunt ad consequendam gloriam, nisi medio dono perseverantiæ. Denique quando inter primum & ultimum finem sunt plures fines intermedij, ratione finis intermedij magis propinqui ultimo fini, ceteri fines & media ultimum finem attingunt: unde in ordine supernaturali omnes actus virtutum moralium, tam infusarum, quam acquiruntur, debent ferri in finem ultimum, medio aliquo, quod immediatus & proximus 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 pramij essentialis.

B Tertia ratio: Omne meritum vite æternæ simul etiam incrementum charitatis meritum est, ut communiter docent Theologi: Sed charitas non augetur nisi per actus ab ipsa elicitos, vel imperatos, ut frequentius docent Theologi in Tractu de charitate: Ergo illa solum opera meritoria sunt vite æternæ, quæ vel sunt actus charitatis eliciti, vel ab ipsa imperati.

Quarta ratio: Non est æquum, nec rationi consonum, quod ancillæ & pedisseque habeant idem primum, & eandem coronam, ac domina & regina, nisi ex eius imperio: Sed charitas est regina & domina aliarum virtutum, quæ sunt veluti eius ancillæ & pedisseque: Ergo charitati specialis debetur corona, nimirum gloria essentialis, quæ proinde non tribuitur aliis virtutibus, nisi ex eius imperio.

Quinta ratio: Ut actus sit meritorius vite æternæ, debet in bonum Dei præmiantis referri, ut art. 2. ostendimus, explicando conditiones ad meritum requisitas: Sed opera aliarum virtutum non referuntur in bonum divinum, nisi à charitate, quæ sola bonum divinum, seu Deum ut in se bonum respicit; fides enim tendit in Deum, ut est prima veritas; spes, ut est bonum nostrum, & consequenter ex propria ratione bonum Dei non respiciunt; virtutes verò morales acquisite, vel infuse, quæ in voluntate, aut in appetitu sensitivo resident, ordinantur ad reddendum debitum Deo, vel proximo, vel ad moderandas & rationi subiacendas passiones inordinatas appetitus irascibilis, vel concupiscibilis: Ergo opera aliarum

virt.

virtutum non sunt meritoria vite æternæ, nisi ex charitatis imperio. Unde D. Augustinus de spiritu & littera cap. 14. cum dixisset *Mandatum non servari* (utique fructuose) *nisi fiat ex amore iustitiae*, 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 i. esu neque circumcisio alicui valet, neque præputium, sed fides qua 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 sustinet tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vite, quam repromisit Deûs diligentibus se:* ubi promissio mercedis non fit patientibus, sed diligentibus. Similiter 1. ad Corinth. 2. bona seu dona invisibilia gloriæ cœlestis dicuntur præparata soli charitati: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.* Cui consonat oratio illa Ecclesiæ, Dominica 3. post octavas Trinit. *Deus qui diligentibus de bona invisibilia præparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut se in omnibus, & super omnia diligentes, promissiones tuas, quæ omne desiderium superant, consequamur.* Denique Apocal. 21. Angelus mensuram arundineam auream metitur portas, & murum cœlestis Jerusalem, ut per hoc significaret charitatem esse mensuram gloriæ essentialis, & gradus luminis gloriæ commensurari gradibus charitatis: juxta illud Augustini lib. 83. questionum, quæst. 46. *Anima quantum charitati adhaerescit, tantum lumine gloriæ illustrabitur.* Cujus vestigis inhaerens Angelicus Doctor 1. p. quæst. 12. artic. 6. super articulo ait: *Plus participabis de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate.*

§. V.

Corollaria præcedentis doctrine.

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 bonitas 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 frigide, iste magis mereretur de præmio essentiali, alter verò consequeretur majus præmium accidentale, haberet enim aureolam martyrij, quæ isti non daretur. Unde Chrysostomus super illud Marci 9. *Quisquis dederit vobis calicem aque 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, cum 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 ritualis: ex quo habebit specialem glo-

A riam accidentalem supra alios, qui non ita multiplicarunt aut continuaverunt 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 numero sitas operum, non diuturnitas temporum, sed major charitas, majorque voluntas, augeat premium.* Hanc doctrinam si bene considerarent tepidi, melius sibi caverent, & in actus ferventiores charitatis prorumpentes, non ornandæ solum quibuldā gaudiorum accidentalium flosculis coronæ, sed essentiali præmio ampliando & augendo diligentius studerent.

B Inferes secundo, quod si aliquis post acceptam gratiam in sacramento penitentiae 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 vite 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 aliquā penam ponitur, ita & omnis bonus aliquo præmio, saltem accidentali, remuneratur.

C 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.

D Inferes quarto, virtutes morales infusæ 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 supra declaravimus: Ergo repugnat virtutes infusæ 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 infusæ 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. 12. art. 2. ad 2. ait: *Martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.*

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

nostram conclusionem sic arguit: Iustus eliciens A
actum temperantiae infusus v.g. meretur de con-
digno eius augmentum, imò si sit intensior habi-
tudo præexistente est ultima dispositio ad eius aug-
mentum: Ergo etiam meretur de condigno aug-
mentum gratiae & charitatis, & per consequens
vitae aeternae, & praemii essentialis. Probatur con-
sequentia: Aucta proprietate, non potest non
augeri essentia, & contra: Sed virtutes morales
infusae sunt proprietates gratiae sanctificantis: Er-
go aucta virtute morali infusa, debet etiam gratia
habitualis augeri.

Ad hoc, inquam, fundamentum solutio patet
ex jam dictis: Antecedens enim distinguendum
est: iustus eliciens actum temperantiae infusae in-
tensorem habitu, meretur eius augmentum,
ratione imperij charitatis in tali actu virtuali-
ter inclusi vel ad illum praesuppositi, concedo
Antecedens: secluso imperio formali, vel sal-
tem virtuali charitatis, nego Antecedens. Simi-
liter distinguo Consequens: Ergo meretur etiam
augmentum gratiae & charitatis, ratione imperij,
charitatis, concedo secluso, vel praefixo tali im-
perio, nego. Alia argumenta §. sequenti solven-
tur.

§. VI.

Diluuntur fundamenta aduersae sententiae.

Obijciens primò: Actus eliciti à virtutibus
infusis, siue moralibus, siue Theologicis,
secluso imperio charitatis, habent omnes condi-
tiones ad merendum requisitas, siue ex parte per-
sonae merentis, siue ex parte ipsius actus merito-
rij: in primis enim sunt actus hominis iusti, &
victoris, ut supponimus: deinde hi actus sunt
veritatis, ut patet, & supponuntur esse liberi
sunt etiam supernaturales quoad substantiam,
cum eliciantur ab habitibus infusis & supernatu-
ralibus, propter motiuium supernaturale: deni-
que, cum illi actus à Deo ut auctore supernatu-
rali procedant, ad ipsum ut finem ultimum su-
pernaturalem tendunt & referuntur; nam ulti-
mus finis semper proportionatur primo agentis:
Ergo tales actus, etsi à charitate non imperen-
tur, sunt meritorij vitae aeternae, & praemii essen-
tialis, & non solum accidentalis.

Confirmatur: Omnis actus qui procedit à
gratia habituali sanctificante, est meritorius vi-
tae aeternae, positis praedictis conditionibus, gra-
tia enim dignificat tam subiectum in quo est,
quam operationes ejus quae ab ipsa proce-
dunt: Sed actus eliciti à virtutibus infusis,
procedunt à gratia habituali sanctificante; cum
enim omnes virtutes infusae emanent à gratia,
sicut proprietates ab essentia, ipsa gratia opera-
tur medijs omnibus illis, eo modo quo essen-
tia medijs suis proprietatibus activis, scilicet
potentis: Ergo tales actus sunt meritorij vitae
aeternae.

Confirmatur ampliùs: Ad meritum de condi-
gno sufficit quod habeat proportionem cum pra-
mio: Sed omne opus gratiae habet proportio-
nem cum vita aeterna: Ergo de condigno illam
meretur. Minor probatur: Motus cujuslibet na-
turae 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 Ioan.
4. gratia vocatur *fontis aquae salientis in vitam
aeternam*: Ergo omnis motus gratiae est propor-

Tem IV.

tionatus cum vita aeterna, & ad illam hominem
perducit.

Ad objectionem respondeo, actibus elicitis à
virtutibus infusis, secundum se spectatis, & pra-
cisco charitatis imperio, deesse unam & praeci-
puam conditionem, ad meritum de condigno
vitae aeternae requisitam, nimirum perfectam re-
lationem & tendentiam in Deum ut finem ulti-
mum supernaturalem: licet enim ex natura sua,
& ex eo quod à virtutibus supernaturalibus & in-
fusis procedunt, ad ultimum finem superatura-
lem ordinantur, haec tamen ordinatio est imper-
fecta; & enim ordinatio generalissima, quae om-
nia 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 mora-
lium acquiratarum, quod isti solum habent po-
tentiam obedientialem, ut in ultimum finem su-
pernaturalem per charitatem ordinentur, illi verò
ad hoc proximam & connaturalem capacitatem
& exigentiam habent.

Ad hoc quod meritum dicit ordinem explicitum
ad praemium illi, correspondens, & refertur in
bonum & obsequium praemiantis: actus verò à
virtutibus infusis eliciti, implicite solum ad
Deum ut finem ultimum supernaturalem refe-
runtur, quatenus scilicet explicitè proprium ob-
jectum respiciunt, quod tanquam finis particu-
laris & proximus sub fine ultimo universali con-
tinetur: illi etiam bonum divinum, seu Deum ut
in se bonum, proprie non respiciunt, sed illum
sub ratione veri, vel quatenus est bonum no-
strum, aut prima regula totius honestatis & bo-
nitatis 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 eliciti à virtutibus
infusis, procedunt à gratia sanctificante, median-
te charitatis imperio, concedo Minorem: inde-
pendenter 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 osten-
dimus, nullum esse actum virtutis moralis infusae,
qui non includat, vel supponat charitatis impe-
rium; quia omnes virtutes morales infusae sunt
connexae charitati, sicut acquiratae sunt connexae
cum prudentia. Ad hoc quod actus virtutis mora-
lis infusae praesupponit & includit iudicium pru-
dentiae infusae, sicut actus virtutis moralis acqui-
sita praesupponit & includit iudicium prudentiae
acquiratae: constat autem quod sicut iudicium pru-
dentiae acquiratae praesupponit rectum affectum
circa bonum morale, quod est finis actuum mo-
ralium, sic iudicium prudentiae infusae praesuppo-
nit rectum effectum circa Deum finem superna-
turalem, qui est objectum charitatis: Ergo actus
virtutis moralis infusae est propter motiuium cha-
ritatis, & includit aut supponit necessario ejus
imperium.

Ex quo patet responsio ad secundam confir-
ma-

Bb

ma-

mationem: concessa enim Majori, Minor distinguenda est: Omne opus gratiae habet proportionem cum vita aeterna, mediante imperio charitatis, concedo Minorem: scilicet charitatis imperio, nego Minorem. Ad probationem illius, distinguo Majorem: motus cujuslibet naturae habet proportionem ad finem illius si sit perfectus, concedo: si sit imperfectus, nego. Motus verò gratiae imperfecti sunt, & veluti informes, nisi à charitate imperentur: unde sine ejus motione & imperio non possunt efficaciter tendere in finem ultimum, nec per consequens vitam aeternam de condigno promereri. Nec obstat quod gratia Ioan. 4. appelletur *sons agne salensis in vitam aeternam*: per hoc enim non significatur, quod gratia sanctificans immediate per se ipsam tendat in vitam aeternam, & claram Dei visionem, sed solum mediante charitate, quae est prima & principalis eius proprietas, & formalis tendentia seu inclinatio in finem supernaturalem. Sicut in naturalibus gravia & levia immediate per propriam naturam & substantiam non tendunt ad centrum, sed mediante gravitate & levitate, quae sunt principia proxima motus sursum & deorsum.

178. Obijcies secundò: actus fidei & spei, si fiant à persona iustificata, sunt meritorij de condigno vitae aeternae, sine alia relatione superaddita ad Deum, & praeciso quocumque charitatis imperio: Sed fides & spes sunt virtutes infusae: Ergo actus virtutum infusarum, in homine iusto, sunt meritorij de condigno vitae aeternae, etsi per charitatis actum non referatur in Deum. Major probatur. Primo autoritate d. Thomae 2.2. quæst. 2 art. 9. ubi quaerens an actus fidei sit meritorius? respondet affirmativè, & ratione reddit, *quia est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis à Deo motae per gratiam*. Et in resp. ad 1. dicit quod licet actus fidei non sit meritorius sine charitate, tamen charitate superveniente fit meritorius. Secundò probatur ratione: Actus fidei est dispositio valde proportionata premio vitae aeternae, 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 vitae aeternae, si fiant à persona iustificata, & 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 motae per gratiam, intelligere imperium charitatis: Quia, ut docetur in Tractatu de fide, pia affectio voluntatis ad credendum in iustificatione est actus à charitate elicited, 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, quamdiu est informis: est autem informis, donec à charitate imperetur, & quousque verificentur verba illa Apostoli ad Galat. 5. *fides quae per dilectionem operatur*.

A Ad secundam probationem similiter dico, quod actus fidei est dispositio valde proportionata premio vitae aeternae, quando est formatus, & à charitate formaliter aut virtualiter imperatus: secus verò si sit informis, & si non includatur aut supponatur 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 immediate, non tamen attingit illum ut est bonus in se, sed solum quatenus est bonum nostrum, & prout à nobis diligitur amore concupiscentiae: unde ut attingat illum, ut in se bonus est, & in ejus obsequium & bonum referatur, requiritur charitatis imperium.

B Obijcies tertio: Siquis 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 aeternam de condigno, & tamen nulla est relatio charitatis, neque actualis, neque virtualis: Sed martyrium est actus fortitudinis, quae inter virtutes morales infusas numerantur: Ergo ut actus virtutis moralis infusae sit meritorius de condigno vitae aeternae, non requiritur relatio seu imperium charitatis.

C Respondeo eum qui rapitur ad martyrium, 181. communiter & regulariter habere actum charitatis, juxta illud Christi Domini: *Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis*. Quod si expresse tunc actum charitatis non liceat, nihilominus ibi erit virtualiter & implicite charitatis imperium, ratione actus quo homo in primo instanti iustificationis, 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 tertiae objectionis declaravimus.

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

E Respondeo concessio Antecedente, negando 183. Consequentiam. Ad cuius probationem dicendum, quod quamvis prae-mium accidentale necessario supponat essentialē, potest tamē augeri, non aucto essentiali, ut patet in martyribus, qui interdum sunt minores in charitate, & consequenter in prae-mio essentiali, pluribus Confessoribus, & tamen sunt eminentiores in prae-mio 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 prae-mium essentialē: Martyr tamen eminet, quantum ad prae-mium accidentale*.



ARTICVLVS VII.

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

44. *Hæc primam gratiam iustificantem, quia de
peccato certum est, & in varijs Concilijs contra B
Pelagianos & Semipelagianos definitum, ho-
minem nullo plane modo possemus primam
gratiam actualem, prævenientem, & excitan-
tem, qualis est prima vocatio. unde Apo-
stolus ad Ephes. 1. ait nos esse forte vocatos,
subinde nullis præcedentibus meritis, vel
occasionibus, aut congruitatibus: qui enim forte
eligitur, omnem illam præventionem excludit,
ut idem dicit. 4. observat S. Thomas, iudens:
Quia formibilis est aliud quam inquisitio rerum, qua
et divina voluntate sunt: gratia autem eius ex sola
divina voluntate dependet, indest quod gratia prima
vocativa dicitur fors, quia Deus per modum fors,
suumque occultum prævidentiam, non ex alicuius
meritis, per gratiam internam vocat. Unde Tri-
dentinum sessione 6. cap. 5. Declarat ipsius
iustificationis exordium in auctoritate Dei per Christum
solum præveniente gratia sumendum esse, hoc est ab
eius vocazione quâ nullis eorum existentibus
meritis, vocatur. Ubi illa universalis negati-
va, nullis existentibus meritis, videtur omne
meritum, tam de condigno, quam de congruo
excludere. De quo plura diximus in Tractatu
de prædestinatione.*

Tota ergo difficultas ad primam gratiam iustificantem devolvitur, id est ad gratiam illam quæ infunditur à Deo in iustificatione impij, dum remittitur peccatum; quæ gratia dicitur prima, non quia infunditur in prima iustificatione, cum in omni iustificatione 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 iustificantem ultimo disponunt, eamque prioritate natura præcedunt, homo possit primam gratiam iustificantem 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, vellemus dicimus. Pro resolutione hujus difficultatis.

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

Prima pars videtur certa de fide: Tum quia ad
 116. Roman. 3. dicitur, *iustificati gratis per gratiam*
infa. Tum etiam quia Consilium Arauscanum
 can. 17. definit, charitatem esse donum Dei, *desu-*
sum in cordibus nostris, nullis ex parte nostra pra-
cedentibus meritis Et Tridentinum sess. 6. cap. 8.
 praedicta Apostoli verba exponens, ait: *Gratis*
iustificatio dicitur, quia nihil eorum qua iusti-
ficationem procedunt, sive fides, sive opera,
 Rom. 17.

A ipsam justificationis gratiam promerentur. Quod debet intelligi, saltem de merito condigno; aliis 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 : Augu-
stinus enim Epist. 105. ostendit nullum meri-
tum præcedere justificationem. Et de natura &
gratia cap. 5. notat quod in Scriptura justificati
non vasa meritorum, sed *vasa misericordia*, ap-
pellantur, quia prima gratia justificans, non ex
meritis, sed ex Dei misericordia illis tribuitur.
Unde lib. de gratia & lib. arbit. cap. 6. exclamatur:
*Quid daret coronam iustus iudex, si non donaſſet
gratiam misericors pater? Quomodo illa tangam
debita redderetur, nisi prius ista gratuita donare-
tur?* Similia docet Proſper in reſp. ad cap.
6. Gallor. *Iustificatus homo (inquit) id eſt ex im-
pius factus, nullo præcedente bono merito accipit do-
num, quo medio acquirat & meritum.* Et lib. 2. de
vocat. cap. 2. *Datur ergo unicuique gratia ſine
merito, unde tendat ad meritum; & datur ante
illum laborem, unde quiſque mercedem atci-
piat ſecundum ſuum laborem.* Denique Gre-
gorius magnus lib. 18. Moral. cap. 22. aliàs
24. hæc ſcribit: *Hominis meritum divina gratia
non ut veniat inſeruit, ſed poſtquam venerit, facit;
atque ad indignam mentem veniens Deus, dignam
ſibi exhibet remunerando, & facit in ea meritum quod
remuneret.*

Ratio quoque suffragatur : Nam si aliquis de
con digno meretur primam gratiam, vel eam me-
retur per opera ipsam antecedentia, vel per ope-
ra ipsam subsequētia ? Neutrum dici potest :
Ergo &c. Minor quoad primam partem videtur
certa : Tum quia opera primam gratiam antecē-
dentia, vel sunt purē naturalia, vel impēfēctē
supernaturalia, fubindeque gratiæ sanctificanti,
quæ est perfectissima forma ordinis supernatura-
lis; improporcionata: Tum etiā, quia omne opus
existentis in peccatō impeditur ad indispensationē
et statum subiecti, nec habeat rationem me-
riti apud Deum. Probat verō quantum ad se-
cundam : Primo quia cum meritum sit veluti mo-
tus quiescētis ad viam ad præmium, non potest esse
quid posterius illo ; unde homo non potest me-
reri illud quod jam habet, sicut nec sperare bon-
um quod jam possidet, secundō, quia actus
non potest esse meritorius illius formæ, à quo to-
tū valorem meritum sumit; unde committere
dicitur : *Principium meriti non potest cadere sub me-
rito* : Sed actus qui gratiam sanctificantem in
anima supponunt, et eā sunt posteriores, ab illa
totam suam dignitatem, et valorem meritum
desumunt : Ergo illam mereri nequeunt. Ex quo

E intelligens, quod licet daretur, militem, fortiter & generose pugnando, posse de condigno mereri equum, vel arma sibi à Rege gratis 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 effective ab equo & armis, sed à virtute, prudentia, & arte militis, cujus illa sunt tantum instrumenta; prima verò gratia justificans est principium meriti, & valorem meritorum in opera ipsam subsequencia influit. Hanc differentiam insinuat S. Thomas hic art. 5. ad 3. his verbis: Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia, sicut à prin-

Bb ij cipio,

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

189. Dices: Licet actus charitatis & contritionis à gratia habituali & affective procedant, possunt tamen ad eam disponere, ut disputatione præcedenti articulo ultimo fuisse ostendimus: Ergo similiter poterunt eam de condigno mereri, quavis 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 mereri, ut id quod à gratia procedit, habeat totum suum valorem meritorium ab ipsa, & eam respiciat tanquam premium; quia idem esset causa & effectus in eo dem genere causæ, nam eo ipso quod gratia communicaret ipsi operi valorem meritorium, esset causa efficiens moralis illius; ex quo verò esset premium, causaretur ab ipso opere in genere causæ efficientis moralis, quia meritum est causa efficiens moralis præmij.

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 Epist. Ioan. ait: *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perici.* Tum etiam quia ut dicitur D. Thomas hic art. 8. *Illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratia se extendit; motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu: terminus autem motus gratia est vita æterna; progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud proverbiorum 4. iustorum semita quasi lux splendens procedit & crescit usque ad perfectum diem, qui est dies gloriæ: sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.*

189. Addo quod in operibus iustorum reperiuntur omnes conditiones necessariae ad meritum de condigno, respectu augmenti gratiæ: sunt enim, ut responsumus, 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 huius questionis.

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

A tiæ 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 gratia quæ iam habetur, sed gloria quæ nondum habetur.* Et Tridentinum sessio 6. can. 32. dicit, *Iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, sunt, vere mereri augmentum gratiæ vitæ æternæ, atque etiam gloriæ augmentum.* In quibus verbis observari debet modus loquendi Consilij, 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.

C Ex his intelliges, primum gradum gloriæ primæ gratiæ iustificanti, & actui charitatis & contritionis, ut per illam formato, respondere; diversa tamen ratione, ut hæreditatem quidem gratiæ habituali, ut mercedem verò, sive præmium, actui meritorio: sicque 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 in fieri, & gerit vices auxilij, ut disp. præcedenti, art. ultimo declaravimus: secundo modo ille actus primam gloriam de condigno meretur, quia efficienter procedit à gratia, non ut est in fieri, sed in facto esse, & quatenus animæ suum effectum formalem perfectè communicat eademque gratiæ veluti informatur, & vitæ æternæ proportionatus redditur. Ex quo solves instantiam, quæ contra tertiam partem nostræ conclusionis fieri posset.

Dico secundo: 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 & improprie usurpetur: secus verò, si largè & improprie accipiatur.

E Pro intelligentia & probatione huius conclusionis, sciendum est, meritum de congruo sumi posse dupliciter: primo strictè & proprie, pro iure amicabili ad premium; per quod distinguitur à merito de condigno, quod debitum strictæ iustitiæ, & non solum jus & debitum amicitie importat: secundo largè & improprie pro qua cumque 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.

formæ ad quam disponit, quia eam connaturaliter existit. Hoc præmissis.

Facile probari potest prima pars conclusionis, contra Suarezem, & alios Recentiores, qui meritum de congruo, strictè & propriè sumptum, in actibus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimum disponentibus, respectu primæ gratiæ iustificantis agnoscunt. Nam illi actus, ut supra annotavimus, possunt considerari dupliciter, nempe ut gratiam iustificantem per modum dispositionis antecedunt, vel quatenus illam subsequuntur & supponunt, ut formam sanctificantem animam, & ei dantem esse divinū participativè. Sed neutro modo possunt esse meritorii de congruo primæ gratiæ, si meritum de congruo strictè & propriè usurpetur: Ergo &c. Minor patet quantum ad secundam partem, quia opera subsequencia 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 ius amicabile ad præmium, ut iam ostendimus: sed actus qui gratiam iustificantem per modum dispositionis antecedunt, tale ius habere nequeunt; cum ius amicabile ex gratia iustificante, mediâ charitate proveniat, & opera gratiam antecedentia, quibus modo ad iustificationem dispositur, sint ab inimico adhuc Dei, & ab eo qui non est sufficiens adhuc exolvendum à debito per peccatum contracto: Ergo &c. Nec obstat quod actus contritionis, quo homo ad iustificationem ultimum disponitur, procedat, in nostra sententia, à gratia habituali: quia non procedit ab illa, ut habet rationem habitus, & formæ sanctificantis, ac dantis esse divinū participativè, sub qua solum ratione fundat perfectam hominis cum Deo amicitiam: sed producit ab illa, prout est in infundi, & gerit vices auxilii, sub qua formalitate non habet fundare ius amicabile ad præmium, sed solum movere voluntatem ad operandum: Ergo actus qui primam gratiam iustificantem per modum dispositionis antecedunt, non sunt meritorii illius de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè, id est pro iure amicabile, usurpetur.

Quod verò eam mereantur de congruo, si meritum de congruo largè & improprie accipitur, manifestum est: nam actibus charitatis & contritionis, aliisque bonis operibus quæ antecedunt justificationem, purâ actibus fidei, orationis &c. peccator ad primam gratiam iustificantem disponitur, & eam impetrat, ut patet: Sed dispositio dicit congruentiam quandam respectu formæ ad quam disponit, cum eam connaturaliter exigat, ut supra dicebamus; similiter petitio & impetratio alicuius doni, aliquod eius 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 iustificantem disponitur, eam meretur de congruo, si meritum de congruo largè & improprie usurpetur. Unde D. Thomas in 2. dist. 27. quæst. 1. art. 4. ad 4. ait hominem actibus, quibus disponitur ad gratiam, quodammodo ex congruo gratiam mereri. Et art. 6. dicit quod 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 qualibet dispositio dicit ad formam ad quam disponit, & quam connaturaliter existit; illud verò est per modum juris amicabile, fundari 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. 5.

B Probatur prima pars ratione quam ibidem insinuat. Meritum de condigno debet esse ex motione divinæ gratiæ: Deus autem non movet, nec ordinat opera iustorum, 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 quandam 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 in fontis occasio, redemptio fuit mundi: acceperunt iusti, non dedere coronas, & de fortitudine fidelium exempla nata sunt patientie, non dona iustitie.*

C Et hoc infertur, 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 3. p. quæst. 64. art. 4. dicit Christum potuisse alicui puro homini communicare tantam gratiæ plenitudinem, ut ejus meritum operaretur ad sacramentorum effectus, & ut sacramentorum effectus sine ritu sacramentorum conferre posset. Ubi non loquitur de merito congrui, 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.

D 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 & acceptationem, 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 ij. cum

sum Divinitate, aut enim: Interior influxus gratie non est ab aliquo, nisi à solo Christo, cuius humanitas ex hoc quod est Divinitati confecta, 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. 1.
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 amicitiam proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. Quibus verbis declarat, opera, & orationes justorum, habere jus quoddam amicabile, ratione cuius aliorum salutem & justificationem de congruo promereri possunt. Unde Jacobi ultimo dicitur: Orate pro invicem, ut salvemini: multum enim valet deprecatio iusti assidua. Et Marth. 9. ac Lucæ 5. Videns Iesus fidem illorum, dixit paralitico, confide fili, remittuntur tibi peccata tua. Supra quem locum dicit Ambrosius: Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit alii, & dum alios probat aliis relaxat errata. Et Augustinus homil. 144. in Exodum asserit nos revelari 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 sanctificantem: At Sancti Patres legis antiquæ de congruo meruerunt Verbi Divini Incarnationem, per preces & obsecrationes, quas continuo pro ea ante Deum fundebantur, 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 lachrymarum semine genuit Christo. Item Moyses veniam à Deo obtinuit pro populo Israelitico, ut docet Augustinus quæst. 149.

203.

Observat tamen S. Thomas in fine corporis articuli citati, quod quandoque homo, cuius desiderat aliquis Sanctus justificationem, & salutem, ei ponit impedimentum: ex quo fit quod aliquando merita, & orationes justorum pro aliis, non fortiantur suum effectum. Unde Jeremias 15. dicitur: Si steterit 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 infusio in gratia sanctificantis. Similiter licet David pro filio suo Salomone preces & bona opera

A sepe Deo obtulerit, multi tamen probabiliter tenent, cum non fuisse salutem æternam consecutum, propter peccatum idololatriæ & alia ingentia scelera quæ patravit, & quibus impedimentum posuit gratiæ receptioni.

ARTICULUS VIII.

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

Dico primò: Homo justus non potest mereri sibi reparationem post lapsum, merito de condigno, neque de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè accipiatur, bene tamen si largè & minus 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. aliquod 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 innititur justitiæ, & istud est meritum condigni; aliud quod soli misericordie innititur, quod dicitur meritum congrui: & de isto dicit quod justum est, id est congruum, quod homo qui multa bona facit mereatur, ista enim misericordia est adjuncta quodammodo justitiæ, plusquam in illo, qui nunquam aliud fecit, & isto modo non obliviscitur Deus operis & dilectionis. Hoc præmissio.

Prima pars conclusionis probatur primò ex 205 Scriptura: dicitur enim Ezechiel. 18. Si averterit se justus à justitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes justitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur. Et cap. 36. Si dixerio justo quod vitæ vivet, & confisus in justitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus oblivioni tradentur. Ex quibus locis potest hoc argumentum deduci: Meritum de condigno semper est in memoria Dei, juxta illud ad Hebræos 6. Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius: Sed juxta testimonia ex Ezechiele adducta, si peccaverit justus, omnes justitiæ ejus, 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 secundò ratione D. Thomæ: Meritum de condigno dependet ex motione divinæ gratiæ: Sed motio divinæ gratiæ in justo non potest 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 laboraret, 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 iusti, quæ sibi comparavit dum in gratia

gratia & charitate existeres, suspenduntur, & impediuntur per peccatum subsequens: Ergo tale peccatum non potest tolli, nec homo lapsus reparari, ex vi meritum quae habuit antequam laboraret in peccatum. Peccatum ergo se habet referentur in peccatum. Peccatum autem, sicut fictio ad sacramentum: unde sicut fictio non tollitur ex vi sacramenti sicut fuisse, sed requiritur aliquod aliud sacramentum ad ipsam removendam; ita peccatum mortificans, & suspendens merita praecedentia, non tollitur, vi huiusmodi meritorum, & sique nullus potest, dum est in gratia, mereri sibi de condigno reparationem post futurum lapsum.

Confirmatur secundo: Meritum de condigno non potest esse ejus premii, quod non potest nisi indigne exhiberi: Sed reparatio post lapsum non potest exhiberi nisi indigne, peccatori scilicet, & Dei inimico: Ergo meritum de condigno ad illum non potest se extendere. Minor patet: Major probatur. Nulla potest esse iustitia, ut exhibeatur aliquid indigne: Sed exhibitio premii pro merito de condigno, pertinet ad iustitiam, ut art. 4. fuse ostendimus: Ergo tale meritum non potest esse ejus premii, quod non potest nisi indigne exhiberi.

Secunda pars, quæ asserit iustum non posse sibi mereri reparationem post lapsum, merito de congruo strictæ & propriæ sumpto, facili probari potest ex dictis articulo præcedenti: nam, ut ibidem declaravimus, meritum de congruo strictæ sumptum, importat ius amicabile ad præmium, & per hoc distinguitur à merito de condigno, quod dicit debitum strictæ & veræ iustitiæ, nempe distributive: sed homo iustus non habet ius amicabile ad reparationem post lapsum; quia per peccatum subsquens destruitur amicitia Dei cum illo; violata autem ac dissoluta amicitia, ius amicabile subsistit nequit; unde peccatum subsquens non minùs mortificat & suspendit meritum de congruo strictæ sumptum, quàm meritum de condigno: Ergo sicut propter illam suspensionem, & interruptionem, iustus non potest sibi mereri de condigno reparationem post lapsum; ita nec potest illam promereri de congruo, si meritum de congruo strictæ & propriæ accipitur.

Quod autem illam mereri possit merito de congruo, largè & improprie sumpto, patet etiam ex dictis ibidem. Offendimus enim opus imperatorum alicuius doni, aut disponens ad illud, largè & improprie meritorium, quod de congruo appellari possit: sed iustus per orationes, & bona opera quæ in statu gratiæ & charitatis elicit, potest à Deo imperari & obtinere, ut ille labatur, non deferatur, sed ad poenitentiam revocetur, & ad tale beneficium aliquo modo se disponere; ut patet ex Scriptura, nam 2. Paralipom 19. dictum est ad Iosaphat Regem Juda: *Impio prebes auxilium, & hi qui oderunt Dominum amicitia jungentur, & 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 deferretur, nec pro meritis puniretur: & similiter Psal. 70. orat Propheta (quod nos etiam facere convenit) *si deferat virtus mea, ne de relinquas me, quod oratio frustra fieret, si nulla ei respondere posset imperatori: Ergo iustus potest mereri reparationem post lapsum, merito de congruo, largè & improprie sumpto.*

Adde quod D. Thomas loco citato super Epi-
istolam ad Hebræos, docet justum posse mereri de

A congruo reparationem post lapsum: Ergo ne cogamur 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, large & improprie sumptum; negare vero meritum congrui proprie & strictè acceptum; & de primo loqui in commentario super Epistolam ad Hebræos, de secundo vero in summa Theologica.

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

Probaturs Meritum de congruo, & proprie sumptum, in amicitia legis fundatur, secundum quas congruum est, quod amicus amicum exaudiat: quando petit quæ iusta sunt: Sed iusti sunt amici Dei, & dum peccatorum petunt conversionem, petunt quæ iusta sunt: Ergo congruum est quod à Deo exaudiantur, congruitate in legis amicitia fundatâ, & ius quoddam amicabile importante.

Confirmatur: Eodem est ratio de reparatione
C post lapsum, ac de infusione primæ gratiæ : Sed
iustus potest, alteri mereri primæ gratiæ infusio-
nem, merito de congruo strictè & propriè sum-
pto, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo &
reparationem post lapsum.

Confirmatur amplius: Ideo iustus non potest sibi mereri merito de condigno, vel de congruo, proprie accepto, reparationem post lapsum, quia pro tempore quo redditur primum non est in statu remunerabilis: cum pro tunc sit peccator, & Dei inimicus, ut conclusione præcedenti declaravimus: Sed quando fit reparatio alterius, iustus pro tunc est in statu remunerabilis, cum pro illo tempore maneat iustus, & Dei amicus, ut supponimus: Ergo licet iustus non possit sibi mereri reparationem post lapsum, merito de congruo proprie sumpto, eam tamen potest mereri alteri.

Ex quo infero, quod si iustus per bona opera, 125.
in gratia & charitate elicita, meretur alteri de
congruo primam gratiam, & postea peccet mor-
tali ter, illa ex vitalis meriti alteri non confertur;
quia peccatum superveniens mortificat omnia
merita iusti præcedentia, & ea impedit ne actu
consequantur aliquod præmium, facitque quod
ille non sit in statu remunerabilis, cum reddat ip-
sum dei inimicum. Addo quod, sicut lex amicitiae
postulat, ut amicus faciat voluntatem amici, & ei
petita concedat; ita etiam ut violatâ & dissolutâ
amicitiâ, revocetur omnes concessiones ejus in-
stitui factâ, si non sunt omnino adimpletâ.

ARTICVLVS IX.

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

DE dono perseverantiae plura diximus in Tractatu de gratia, ubi ostendimus, tale donum consistere formaliter in conjunctione gratiae cum morte, ex efficaci gloriæ intentione imperata, & medium esse inter auxilia communia, quibus iustificati servant mandata, & donum confirmationis in gratia; quia præter auxilia efficaciæ, quibus adimplentur præcepta, donum perseverantiæ addit continuationem usque in finem, quam

quam non dicunt talia auxilia: & præterea, ut docet S. Thomas 3. contra Gent. cap. 162. hoc donum addit gratiam externæ protectionis, per quam tolluntur homini plures occasiones peccandi, & provocantia ad peccatum comprimuntur: differt autem à dono confirmationis in gratia, quia illud est commune omnibus prædestinatis, illud verò solum aliquibus, maximè sanctitate præditis, sicut B. Virgini, S. Joanni Baptista, & Apostolis, post adventum S. Spiritus 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 quemdam modum participatum à gratia consummata patriæ; quia sicut gratia patriæ est principium in peccabilitatis in beatissimam, 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, & clarum Dei visionem, seu amorem beatificum. Hoc præmissis, pro resolutione propositæ difficultatis.

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

Conclusio est certa de fide: colligitur enim ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo Joan. 15. *Ego posui vos ut eatis, & fructum afferatis, & fructus vestri maneat.* Quo loco Deo attribuitur, ut fructus prædestinatorum, maneat usque in finem, & conjungatur cum beatitudine supernaturali, in qua conjunctione, ut diximus, donum finalis perseverantiæ formaliter consistit. Item Apostolus ad Philip. 2. ait: *Deus est qui operatur in vobis velle & perficere.* Quibus verbis declarat, perficere opera bona & meritoria, & ea perducere ad vitam æternam, ita esse proprium Dei, ut nulla 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. 137. art. 4.

118 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; denarij enim numerus ultimæ perfectionis symbolum est, quia in denario ad unitatem, quæ est principium numeri, redditur, tuncque res perficitur, cum suam repetit 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, illud finalis; ambo divinæ munificentie dona præclarissima: neutrum cadit sub merito, illud quidem, quia principium est meriti; illud, quia meritorum om-

A nium perfectio & consummatio est; & quia etiam, ut infra cum D. Thoma dicemus, se tenet aliquo modo ex parte principii meriti, & cum illo non ponit in numero. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 13. de perseverantiæ munere ait: *Quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statueret 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.*

B Observant etiam Scripturæ Interpretes, quod electorum prædestinatio est veluti aurea quædam catena, quæ Deus homines ad se trahit, & è terra ad celum 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 coherant, perseverantia est: hæc enim finem principio, & glorificationem æternæ prædestinationi conjungit. Hæc Deus electos ad celum attrahit, sed miserans, secundum illud Jeremie 31. *In charitate perpetua dilexi te, idcirco 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 discunt S. Thomas hic art. 9. in argumento *sed contra*: si justus posset sibi perseverantiæ donum de condigno pro mereri, sequeretur quod nullus justus, vel saltem pauci essent, qui illud non obtinerent, cum meritum de condigno infallibiliter consequatur suum primum; & sic vel nullus, vel pauci à gloria exciderent; quod repugnat verbis illis Christi Domini, sæpe in Evangelio repetitis: *Multis sunt vocati, pauci vero electi.* Nec dici potest idcirco multos non obtinere donum perseverantiæ, quia per peccatum illi ponunt impedimentum: ut enim rectè intat S. Doctor, hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ; unde si justus perseverantiæ donum de condigno mereretur, Deus non permetteret ipsum cadere in peccatum.

D Secundo id probat in corpore articuli, hæc ratio: ne 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 productio-

productione, sed ad illam pertinet & reducitur, sicut conservatio ad creatorem.

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, tamen dependet ex motione Dei.

Secunda: Christus Dominus meruit continuationem unionis hypostaticæ cum humanitate, quamvis unionem hypostaticam non potuerit mereri; meruit etiam unionem animæ cum corpore, factam in resurrectione, licet ab initio talem unionem mereri non potuerit: Ergo licet homo primam gratiam à principio mereri non possit, bene tamen continuationem gratiæ usque in finem, quam dicit donum perseverantiæ.

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

Hæc tamen parum urgent, & ex supra dictis facile dilui possunt. Ad primam enim instantiam respondetur, quod licet augendum gratiæ dependeat ex motione divina, habet se tamen ut terminus respectu meritorum præcedentium, quod non habet donum perseverantiæ, cum sit ipsa conservatio gratiæ, quæ, ut diximus, non ponit in numero cum prima ejus infusione, quæ est primum principium meriti.

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

Ad tertiam distinguo Majorem: qui potest mereri majus præmium, potest & minus, cæteris paribus, concedo: si cætera non sint paria, nego: magnum autem inter perpetuitatem gloriæ, & perseverantiam in gratia, intercedit discrimen, nam perseverantia patriæ se tenet ex parte termini meriti, perseverantia verò viæ ex parte principij, ut docet D. Thomas hic art. 9. in corp. & in resp. ad 2. ubi ait: *Ad secundum dicendum quod perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad meritum liberi arbitrij meritorium, sicut terminus non autem perseverantia viæ.*

Dico secundò: Iustus non potest mereri de congruo donum perseverantiæ, si meritum de congruo strictè & propriè usurpetur: bene tamen si largè & improprie accipiat.

Prima pars, quæ est contra Suarem, Bellarminum, Valentiam, & alios Recentiores, sequitur evidenter ex supra dictis: ostendimus enim ex Conciliis & 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 donum 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 condigno, sit imperfectè meritum, tamen absolute meritum est, quia dicitur ius in homine, & inducit debitum amicabile in Deum. Unde quamvis Semipelagiani (ut in Tractatu de hæresi Pelagiana ostendimus) non condignum, sed solum congruum meritum in operibus naturæ respectu primæ gratiæ constituerent, nihilominus SS. Patres contra ipsos disputantes, ex hoc inferbant, quod gratia non daretur purè gratis, sed ex aliquo debito, seu iustitia, saltem imperfecta; quia ut ait Augustinus de prædest. Sanct. cap. 6. *Dari alia quid gratis, est dari pro nihilo.* Unde cap. 2. ejusdem libri dicit Semipelagianos non recessisse ab illa sententia Pelagij, damnata in Consilio Palatino, quæ asserbat gratiam secundum merita nostra dari, & ex iustitia, non verò ex misericordia, & liberalitate concedi. Itē Fulgentius lib. de gratia Christi. c. 18. sic discurret: *Si autem nostrum est velle credere, priusquam gratia Dei incipiat adjuvare, in iustitia dicitur, quia non gratis datur homini, sed bonæ retribuitur voluntati.*

Hæc etiam pars probata manet ratione D. Thomæ supra expostita: quod enim pertinet 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 & improprie sumpto, ex dictis etiam manifestum relinquitur: Nam omne opus impetratorium alicuius, & dispositio ad illud, largè & improprie meritum de congruo dici potest: Sed multi iusti impetrant à Deo suis bonis operibus & orationibus perseverantiam in gratia, & disponunt etiam, ut Deus gratis, & misericorditer ipsis tale donum largiatur: Ergo multi iusti merentur perseverantiam in gratia, merito de congruo largè & improprie sumpto; quod infallibile non est, quia oratio non impetrat, nec meretur infallibiliter, nisi sit perseverans, ut docet S. Thomas 2.2. quæst. 83. art. 15.

De hoc merito intelligendus est Augustinus, dum lib. de dono persever. cap. 6. ait: *Hoc Dei donum suppliciter emeri potest, sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest:* nam adverbium illud, *suppliciter*, aperte declarat, ipsum ibi loqui de merito largè & improprie sumpto, & prout idem significat quod impetratio. Perseverantiæ enim donum, precibus & bonis operibus posse à Deo impetrari, docet ibidem cap. 1. & sequentibus, ubi ait quod nos illud petimus utiliter à Deo in oratione dominica, quando dicimus, *Adveniat regnum tuum:* imò ibidem à capite secundo usque ad sextum probat ex Cypriano, in omni petitione illius orationis, præterquam in ista, *Dimitte nobis debita nostra*, tale donum à Deo postulari.

ARTICVLVS X.

Utrum temporalia bona cadant sub merito?

232.

Pro resolutione hujus difficultatis breuiter obseruandum est, bona temporalia dupliciter posse considerari, nempe secundum se, & prout conducunt ad vitam aeternam. Recolenda est etiam divisio meriti in meritum de condigno, quod est tale simpliciter, & in meritum de congruo, quod comparative ad meritum de condigno, est meritum imperfecte tantum & secundum quid. His praemissis.

233.

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

Probatur primo: De ratione meriti de condigno est quod ordinetur ad praemium, 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 proprie computantur iustis in praemium, sed quando expedit, quasi pro corollariis dantur juxta illud Matt. 6. *Hec omnia adjicientur vobis.*

234.

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

235.

Probatur secundo: Si iusti bona temporalia secundum se spectata de condigno mereretur, cum meritum de condigno Deum infallibiliter consequatur suum praemium, 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 aequè eveniunt iusto & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas, & sacrificia contemnenti.*

236.

Dico secundo: iustus potest sibi bona temporalia secundum se spectata de congruo promereri. Ita D. Thomas articulo citato, ubi sic loquitur:

A tur: Si autem considerentur huiusmodi bona secundum se, 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. Imo etiam ipsi peccatores, per opera bona moraliter, talia bona de congruo interdum merentur, ut idem S. Doctor affirmat in 2. distinct. 27. quaest. 1. articulo 4. dicens: *Frequenter, ut Gregorius dicit, Deus in hoc mundo remunerat eum qui praemium futurae gloriae non meretur, ut nullum bonum irremuneratum inveniat.* Et lib. 3. de regimine Principum cap. 5. 4. & 6 cum D. August. in libris de civitate Dei ostendit Romanos mundum subjugasse, & dominium ac imperium meruisse, ob amore patriae, zelum iustitiae, & singularem pietatem, ac civilem benevolentiam.

Dico tertio: iustus potest de condigno mereri bona temporalia, secundum quod ad vitam aeternam conducunt. est etiam D. Thomas art. citato dicentis. *Temporalia bona, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur ad vitam aeternam, directe & simpliciter cadunt sub merito, sicut & augmentum gratiae, & omnia alia, quibus homo ordinatur ad perveniendum in beatitudinem.*

C Ratio etiam id suadet: Eodem enim merito quo quis meretur finem, meretur etiam media conducentia ad talem finem: Sed iustus per bona opera meretur finem: nempe vitam aeternam, merito de condigno: Ergo eodem merebitur bona temporalia, prout ad vitam aeternam 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 media ex divina ordinatione iustos conducentia ad beatitudinem, sunt simpliciter bona: medium namque participat bonitatem finis, & sic quando finis est simpliciter bonus in se, media dici possunt simpliciter bona; beatitudo autem est simpliciter bona.

Sed hic breuiter observandum est cum D. Prospero sentent. 212. quod Deus non semper confert ea bona temporalia quae postulamus, sed vel illa, vel alia magis ad salutem & vitam aeternam conducentia: *Fidelis (inquit) supplicat pro necessitatibus huius vitae, & misericorditer auditur, & misericorditer non auditur: quid enim infirmo fit utilius, magis novit medicus quam aegrotus.*