

perflue & in vanum promittitur effectus formalis illius, cum talis effectus nihil aliud sit quam ipsamet forma, ut communicata subiecto: v. g. si quis diceret, faciam te divitem, si habueris divitias: album, si habueris albedinem: irritoria & 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.

49. Probatur tertio: In justificatione homo adoptatur in filium Dei, ut constat ex Tridentino sess. 6. cap. 4. unde illud idem quod est terminus formalis spiritualis generationis, per quam filii Dei adoptivi constituuntur, est causa formalis justificationis impii: At sola gratia sanctificans, non vero actus caritatis, vel contritionis, est terminus formalis illius spiritualis generationis, cum illa sola gratia sit participatio formalis nature divine; ut talis est, & gerat vices substantie seu nature in ordine supernaturali, ut in Tractatu de gratia declaravimus disput. 2. artic. 5. Ergo sola gratia habitualis est causa formalis justificationis.

50. Probatur quarto: Effectus formalis ejusdem semper rationis non potest provenire a duabus formis specie diversis: Sed esse justum, est effectus formalis ejusdem rationis in omnibus, & gratia habitualis specie differt ab actu contritionis & caritatis, cum illa sit qualitas permanens & in specie habitus, illi vero cito transiunt: Ergo non potest provenire a gratia habituali, & ab actu contritionis, vel caritatis, sed a sola gratia sanctificante, que est ejusdem rationis & speciei in omnibus justis, sive illi sint parvuli, sive adulti: Minor, & Consequenter patet, Major probatur. Effectus formalis speciem suam a forma, immo est ipsamet forma, ut communicata subiecto: Ergo a duabus formis specie diversis, duplex effectus formalis specie diversis provenire debet.

51. Denique suaderi potest conclusio hac ratione: Forma justificans expellit peccatum in genere cause formalis, sicut universatim omnis forma tribuens suum effectum formalem subiecto, expellit formam, aut privationem oppositam, in genere cause formalis; v. g. calor qui est causa formalis caliditatis, expellit formaliter frigus aque; lux que est causa formalis illuminationis, expellit tenebras formaliter, non vero efficienter: Sed actus contritionis, vel caritatis, non expellit ab anima peccatum habituale in genere cause formalis (quia enim tale peccatum in privatione gratie habitualis consistit, ipsi non opponitur formaliter) sed solum in genere cause dispositiva; que ad genus cause materialis reducit: Ergo talis actus non est causa formalis justificationis, sed sola gratia sanctificans, que talem maculam, seu peccatum habituale formaliter tollit. Unde Tridentin. sess. 6. cap. 7. unicam dicit esse causam formalem justificationis, nempe justitiam inherentem, quam Vasquez fatetur esse gratiam habituale. Hac assertio magis patebit ex dicendis articulo sequenti, ubi ostendimus, justificationem non posse fieri, etiam de potentia absoluta, sine infusione gratie, & implicare contradictionem quod aliquis per solum actum contritionis vel caritatis formaliter justificetur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

52. Objicit in primis Vasquez plura Scriptura & SS. Patrum testimonia, quibus insinuari videtur, dilectionem Dei, seu contritionem perfectam fundatam in dilectione, esse causam formalem nostre justificationis: Christus enim Luca 7. dixit de Magdalena: Remissionem ei peccata multorum, quantum diligit me. Et Joann. 14. Si quis diligit me, Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus. Item Prov. 10. dicitur: Universa delicta operis caritatis. Et 1. Petri 4. Caritas operi multitudinem peccatorum. Similiter Augustinus de natura & gratia cap. 42. ait caritatem esse nostram justitiam, & cap. ultimo: Caritas inchoata justitiam est; caritas magna, magna justitia est. Et ib. 2. contra Cresconium grammaticum, cap. 12. dicit quod a peccatis mundamur, sacrificio cordis contriti, id est actu penitentie.

53. Sed facile responderetur testimonia illa Scripturae solum probare, quod dilectione & contritione, ut dispositione ultima, justificamur & sanctificamur, non vero ut causa formali justificationis & sanctificationis: effectus enim qui complete procedit a forma, attribuitur etiam dispositioni, quia ab ipsa inchoate procedit. Similiter verba Augustini intelligenda sunt in sensu casuali, non formali; caritas enim causat ut dispositio justitiam, subindeque justitia illi proportionatur & commensuratur.

Adde, actum caritatis vocari perfectam justitiam, vel sanctitatem, quia cum sit perfectissimus actus gratie justificantis formaliter, in quem illa omnem suam efficaciam, virtutem, & perfectionem explicat, que forma-

liter conveniunt gratia sanctificant, de actu caritatis predicantur.

Objicit secundo: Justificatio fit per illam formam, que magis opponitur peccato essentialiter considerato: Sed actus dilectionis magis opponitur peccato essentialiter considerato, cum gratia habituali: cum in omni statu peccatum importet privationem dilectionis naturalis, non autem privationem gratie, nam in statu nature pure fuisse peccatum, & tamen non fuisse privatio gratie: Ergo justificatio fit formaliter per actum dilectionis, non vero per gratiam habituale.

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 gratie, quia in statu in quo nunc sumus, ordinatur ad finem supernaturalem; unde peccatum mortale habituale (de quo tantum hic loquimur) importat privationem illius principii quo ordinatur ad finem supernaturalem, quod principium est ipsa gratia habitualis.

Alia argumenta probant actus contritionis & caritatis, de potentia Dei absolute, 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 & caritatis, etiamsi gratia justificans ei non infundatur?

§. I.

Quisquam premissa, referuntur sententis.

Suppono primo, duplicem posse distingui justificationem; unam perfectam & completam, que non tantum dicit remissionem offensae Deo per peccatum illata, sed etiam abluitionem maculae, ex peccato procedenti in anima relicta: alteram vero imperfectam & incompletam, que solum importat remissionem offensae, & relaxationem poenae ei debite.

Suppono secundo, hominem posse considerari duobus modis, seu in duplici statu, nempe in statu nature pure, prescindendo ab ordinatione ad finem supernaturalem: & in statu ordinationis & elevationis ad ordinem & finem supernaturalem. Primo modo consideratus, nullum habere preceptum supernaturale, nec peccando offenderet Deum ut auctorem & finem supernaturalem, sed solum ut finem naturalem: sicque peccatum ipsum importaret solum transgressionem legis naturalis, averfionem a Deo ut fine ultimo naturali, & privationem notoris qui ex refulgencia luminis rationis & legis naturalis procedit. Secundo modo spectatus habet precepta supernaturalia, & peccando averfionem a Deo ut fine supernaturali, ipsi quoque ut talem offendit, ac proinde privatur gratia, per quam solum potest esse acceptus ad aeternam & supernaturalem felicitatem. Unde plura importat peccatum in homine ad finem supernaturalem elevato, quam si fuisset suae pure nature relictus: in homine enim ad finem supernaturalem elevato, includit averfionem a Deo, ut fine tunc naturali, privationem notoris provenientis tam ex lumine gratie, quam ex refulgencia luminis rationis, & legis naturalis, & condignitatem poenae aeternae: at vero in homine suae pure nature relictus, diceret solum averfionem a Deo ut fine naturali, privationem notoris rationis naturalis, & condignitatem alicujus poenae infinitae. His premissis

Circa difficultatem propositam varia sunt Auctorum placita, que ad quatuor vel quinque reduci possunt. Prima sententia asserit hominem tam in hoc statu nature elevate, quam in statu pure nature, sine ulla gratia intrinseca, per solum extrinsecum Dei favorem posse justificari, etiam justificatione completa & perfecta, qua non solum remissionem offensae, sed etiam abluitionem maculae importat. Ita docent Scotus, Suarez, & alii Recentesiores, quamvis diverso ducantur fundamento: Scotus enim existimat, transiente peccato, nihil esse illo manere nisi obligationem ad poenam, qua obligatio per solum extrinsecum Dei favorem tolli & relaxari potest: Suarez vero, Curiel, & alii, qui maculam peccati a reatu poenae distinguunt, dicunt eam posse tolli a peccatore sine communicatione alicujus doni gratuiti & intrinseci, subindeque absque intrinseca ipsius mutatione, vel per hoc quod homo dispenderit ab observatione legis, vel per hoc quod a statu nature elevate, ad statum nature pure transierat.

Secunda opinio docet justificationem imperfectam, que dicit solum remissionem offensae, absque infusione illius doni gratuiti & supernaturalis, fieri posse de potentia Dei ex-

traordinaria; non autem justificationem completam & perfectam, que non solum remissionem offensae, sed etiam abluitionem maculae ex peccato procedenti relictae, ac interioris hominis renovationem importat. Ita docet Philippus a S. Trinitate in Tractatu de gratia disp. 6. dub. 4. citans pro hac sententia Ferrariensem, Setum, & Ledesnam.

Tertis asserit ad justificationem peccatoris, sive perfectam, sive imperfectam, requiri aliquam gratiam intrinsecam, non tamen gratiam habitualem, sed sufficere actus contritionis, & caritatis, qui de potentia Dei absolute possunt esse causa formalis justificationis. Hanc tenent Montezino disp. 33. q. 6. Aravius hic dub. 5. concl. 2. & Marcus Serra dub. 2.

Quarta, necessariam omnino existimat gratiam habitualem ad justificationem & remissionem peccati, tam in statu nature pure, quam in statu elevationis ad ordinem & finem supernaturalem. Ita docent Medina hic artic. 2. Joannes a S. Thoma disp. 27. art. 2. & quidam alii ex nostris Thomistis.

Quinta denique, que in schola D. Thomae communior est, asserit hominem ordinatum ad finem supernaturalem, esse justificari sine dono intrinseco gratie habitualis, bene tamen hominem non ordinatum ad finem supernaturalem, seu in statu pure nature constitutum.

§. II.

Rejiciuntur duae primae sententiae.

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

Probatur: Justificatio perfecta & completa non dicit tantum remissionem, seu condonationem injuriae Deo per peccatum illata, sed etiam emundationem a macula, ex peccato actuali in anima relicta: Atqui homo non potest mundari a 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 §. precedenti in prima suppositione. Minor probatur: Macula peccati non consistit in reatu seu condignitate poenae, sed in privatione gratie, ut contra Scotum in Tractatu de peccatis ostendimus disp. 9. art. 3. Atqui privatio gratie non potest tolli per solum favorem Dei extrinsecum, sed solum per infusionem alicujus doni gratuiti & supernaturalis; cum enim privatio sit carentia & absentia formae, semper in subiecto intelligitur, donec forma ipsi opposita advenire concipiatur: Ergo homo non potest emundari a macula peccati, per solum extrinsecum Dei favorem, sed solum per receptionem alicujus doni gratuiti & supernaturalis.

Confirmatur & magis illustratur hac ratio: Ea qua proveniunt ex natura rei, & non ex libero Dei decreto, nequeunt mutari ex sola mutatione divini decreti; sicut ea qua ex solo Deo statu dependet: Sed macula peccati provenit ex ipsa natura peccati mortalis, independentem a libero Dei decreto; sicut esse mortuum, caecum, ac ignorans, non provenit ex libero Dei statuto, sed ex natura harum privationum; Ergo sicut homo manebit mortuus, caecus, ac ignorans, nisi mutetur intrinsece & physice in ipso; ita & peccator manebit maculatus, nisi per receptionem alicujus doni supernaturalis mutetur intrinsece.

Confirmatur amplius: Macula peccati non pendet a Deo in fieri, nec in conservari; tum quia non est aliquid positivum, sed mera privatio gratie; tum etiam quia Deus nequit esse auctor vel conservator peccati: Ergo non potest sola sua voluntate, vel per solum subtractionem sui concursus, talem maculam delere aut destruire, sed ut illam tollat, necesse est quod in anima peccatoris producat aliquam formam ipsi oppositam, que illam expellat, subindeque quod ipsam peccatorem physice & intrinsece immutet. Sicut quia tenebrae non sunt aliquid positivum in aere, sed mera privatio lucis, non possunt ab eo removeri, nec destrui, per solum collisionem divini concursus, sed destruantur per introductionem formae oppositae, scilicet lucis, & per consequens per verap & intrinsecam ipsius mutationem.

Respondent Adversarii, duplicem dari privationem, unam physicam, que est carentia formae, quam subiectum tenetur ex natura rei habere; aliam dumtaxat moralem, que est absentia formae quam habere tenetur subiectum, non ex natura rei, sed ex divina tantum ordinatione: inter quas hac est notabilis differentia, quod prior tolli non potest, nisi per introductionem formae cujus dicitur privatio, bene tamen posterior, per hoc videlicet praecise quod cesset vel mutetur divina ordinatio: privatio autem (inquunt) in qua consistit macula peccati, non est physica, sed moralis, quia est absentia formae, videlicet divinae gratiae, quam habere non tenetur homo ex natura

rei, sed ex divina ordinatione, subindeque solum remanet in ratione privationis, quamdiu durat ordinatio divina; sed si Deus mutaret talem ordinationem, & hominem ad statum nature pure transferret, vel ipsum per favorem extrinsecum a legis observatione dispensaret, absentia talis gratie non esset amplius privatio, sed mera negatio, adeoque non haberet amplius rationem maculae, seu peccati habitualis: sicut quod Praeatus in religione dispensat subditum ab obligatione regule, per talem dispensationem, que est favor dumtaxat extrinsecus, cessat obligatio regule, & ejus transgressio, qua durante obligatione erat moralis & privativa, fit pure negativa, & desinit esse culpabilis.

Sed contra primo: Tandiu carentia gratiae habet rationem privationis moralis, quamdiu manet voluntaria, nec potest sub ratione maculae & privationis moralis tolli a peccatore, nisi ab eo tollatur quatenus est voluntaria: Sed absque intrinseca peccatoris mutatione, non potest tolli a privatione gratiae ratio voluntarii: Ergo sine mutatione intrinseca peccatoris non potest destrui forma tolli, prout habet rationem maculae, & privationis moralis & culpabilis. Major patet: ratio enim voluntarii est fundamentum moralitatis & culpa. Minor probatur: Privatio gratiae est voluntaria per ordinem ad suam causam, videlicet peccatum actuale, seu volitionem malam & peccaminosam ex qua resultat, unde non potest desinere esse voluntaria, nisi talis volitio retractetur: Sed illa retractari nequit absque intrinseca mutatione peccatoris, quia cum sit actus liber, & a voluntate elicitus, non potest retractari nisi ab ipsamet voluntate que peccavit, & nisi per alium actum ei formaliter aut virtualiter oppositum, vel saltem per infusionem gratie habitualis, que cum ordinet hominem ad Deum, & restituet omnes ejus potentias, est quadam & eminentes & virtualis retractatio peccati: Ergo non potest tolli a privatione gratiae ratio voluntarii, absque intrinseca peccatoris mutatione.

Contra 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 preteritum enim non est potentia: Sed ut carentia gratiae maneat in ratione maculae & privationis moralis, sufficit ut quando homo peccavit, teneretur talem ordinationem habere, atque adeo gratiam ipsam, sicut ut maneat privatio conformitatis ad legem positivam, quam quis transgressus est, sufficit ut tempore ipsius transgressionis teneretur se tali legi conformare, licet postea, vel quia lex cessavit, vel quia ab ea exemptus est, non teneatur amplius ei se conformem reddere: Ergo si homo, quando peccavit, ordinatus erat in finem supernaturalem, atque adeo debebat habere gratiam, etsi postea decerneret Deus non dare ipsi gratiam, eumque ad statum pure nature transferat, tamen defectus ejus non erit mera negatio, sed privatio culpabilis, atque adeo rationem maculae habebit.

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

Potest insuper suaderi conclusio contra Suarez, arguendo ad hominem: Nam ille Auctor in materia de Eucharistia contendit admitendum esse, unum & idem corpus posse, de absoluta Dei potentia, esse circumscriptive in pluribus locis, ut ex hoc melius defendi possit contra hujus temporis haereticos, corpus Christi simul in calice & in Eucharistia praesens esse: Ergo similiter nos dicere possumus, ad probandum efficaciter contra eosdem haereticos, justificationem impii fieri per innovationem interiorum, & infusionem justitiae inherentes, & ad firmum stabilendam veritatem catholicam, a Sacrosancta Synodo Tridentina sanctam, & a Sacrosancta Synodo Tridentina sanctam, nos pariter debere asserere, quod nec de potentia absoluta possit justificatio impii fieri sine justitia inherente, & intrinseca peccatoris mutatione.

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

Probatur: Justificatio imperfecte & incomplete sumpta, est remissio seu condonatio offensae, Deo per peccatum illata: Sed talis condonatio, sine remissio, nequit fieri per solum favorem Dei extrinsecum, & absque gratia peccatori inherente, etiam de absoluta Dei potentia: Ergo nec justificatio imperfecta & incompleta. Major patet ex dictis §. precedenti in 1. suppositione. Minor vero

vero probatur ratione D. Th. hic art. 2. Impossibile omnino est quod Deus peccatori remittat offensam, nisi fiat ipsi pacatus: Sed Deus nequit pacari homini peccatori, sine alicujus domi supernaturalis infusione, subindeque sine intrinseca ipsius peccatoris mutatione: Ergo nec ipsi offensam remittit. Major patet: Offensa enim non remittitur, quamvis animus offensus non peccator offendenti: Minor vero suadet: Deum pacari nobis, est diligere nos dilectione speciali: Sed Deus non potest peccatorem speciali amore diligere, nisi per talem dilectionem alicuius effectum ipsi imprimat, seu donum aliquod gratuitum & supernaturale ipsi infundat: Ergo Deus nequit pacari homini peccatori, sine alicujus domi 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. Th. supra q. 110. art. 1. ponit inter amorem divinum & humanum: amor enim humanus, cum sit sterilis & non sit effectivus, sed affectivus, non immutat intrinseco objectum quod diligit, neque ponit 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. q. 20. art. 2. sic ait: *Amor Dei est infusus & creans bonitatem in rebus*: Ergo Deus non potest peccatorem speciali amore diligere, nisi per talem dilectionem alicuius effectum ipsi imprimat, eumque intrinsece immutat.

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, ipsamque 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 inensu & exsilio ipsi Deo, in non inensum & non exsiliu: Ergo tunc debet fieri aliqua mutatio; & cum illa non possit esse ex parte Dei, necessario debet se tenere ex parte peccatoris. Minor patet, Major vero suadet: Si unum contradictorium existat realiter intrinsece in subiecto, ut alterum contradictorium non possit verificari, necesse est quod a subiecto expellatur aliqua forma intrinseca: Sed exposito iocune intrinsece 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 tamen objectum congruum talis dilectionis: in eo tamen distinguendam esse duplicem dilectionem, unam scilicet positivam, qua velit ipsum positive habere amicum; & hanc habere bonum per objecto: aliam vero quasi negativam, qua vult non amplius esse illi offensus; & illam habere per objecto solum absentiam mali, scilicet peccatorem fieri objectum congruum talis dilectionis, ex eo solum quod ab ipso aueritur malum culpae, & ipsi remittitur a Deo injuria sibi per peccatum illata.

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

72 Respondent secundo, ut peccator transeat de inensu & exsilio, in non inensum & non exsiliu Deo, sufficere mutationem ipsius extrinsecam & moralem; qualis contingit in moneta, quando auctoritate Principis ejus valor augetur aut minuitur.

73 Sed contra primo: Quando valor monetae augetur a Principe, fit aliqua mutatio in uno extremo, nempe in Principe habente novum actum voluntatis, unde hoc ex-

emplum potius confirmat nostram rationem, quam eam infirmet, sicut enim ex eo quod valor monetae peccatoris voluntate Principis, non potest mutari, nisi intrinsece mutetur voluntas Principis: ita similiter cum ratio offensa five injuria in peccato habeat quod fit 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, & monetae extrinsecum, non mirum est quod sufficiat monetam moraliter & extrinsece mutari, ut mutetur ipsius valor: at vero ratio offensa, cum consistat in aversione a Deo, intrinseca voluntati peccatoris; non potest tolli, nisi mutetur intrinsece peccator: hinc quo etiam patet, ad remissionem offensa non sufficere solum mutationem temporis, vel alicujus alterius circumstantiae, aut conditionis peccatori extrinsecae.

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 a 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, & acceptance Dei, quae acceptatio in votis, quae dispensatione tollitur, non est facta a Deo, nisi usque ad illud tempus quo peteretur dispensatio, & concederet ministerio Vicarii Christi, aut alicuius habentium in Ecclesia facultatem dispensandi; unde adventiente illo tempore, postis aliis, cessat illa obligatio, per solum immutationem moralem votantis. At vero esse aversum a Deo, non est effectus dependens ex aliqua huiusmodi dispensatione, sed ex sola natura peccati mortalis: sicut esse coecum, aut mortuum, non potest tolli nisi per receptionem formarum, huiusmodi privationibus oppositarum; ita & esse aversum a Deo (in quo consistit ratio offensa five injuria: ipsi per peccatum mortale illata) tolli nequit per solum temporis, aut divinae voluntatis mutationem, sed d. maxat per receptionem alicujus forme supernaturalis, convertentis in Deum, ut in ultimum finem, ut magis patebit ex infra dicendis.

§. III.

Principia objectionum solvantur.

Obijcies primo contra primam conclusionem: Macula peccati consistit vel in reatu seu condignitate poenae, ut docet Scotus, vel in aliqua entitate positiva, nimirum in aliquo habitu, quo anima & voluntas peccatoris manent conversae habitualiter ad bonum commutabile, sicut ad ultimum finem, ut alicui ex nostris Thomis existimant: Ergo potest a Deo tolli per solum favorem extrinsecum, absque intrinseca peccatoris mutatione. Consequenter patet: nam remissio poenae fieri potest per solum extrinsecam ejus condonationem: item cum Deus omnem entitatem conservet tamquam vera causa, eam potest destruere, suspendendo concursum conservantem, quae suspensio fit absque ulla positione formae in subiecto: Ergo si macula peccati, seu peccatum habituale, in condignitate poenae, vel in aliquo habitu positivo consistat, tolli poterit per solum favorem Dei extrinsecum, absque aliqua mutatione intrinseca peccatoris.

Respondet negando Antecedens quoad utramque partem. Ut enim ostendimus in Tractatu de peccatis disp. 9. art. 3. macula peccati, seu peccatum habituale, nec in reatu seu condignitate poenae consistit, sed est aliquid medium inter alium peccati, & reatum, quasi effectus alius & fundamentum reatus, ut ait S. Thomas in 2. dist. 52. in expositione textus; nec in aliquo habitu inclinante voluntatem ab bonum commutabile, ut docet idem S. Doctor in 4. dist. 18. q. 1. art. 2. his verbis: *Macula non est dispositio alii causata, nec habitus: quod patet ex hoc quod dispositio & habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem, macula autem sine gratia non auferatur*. Addo quod, licet daretur maculam peccati in aliquo positivo consistere, tamen non sequeretur illam posse tolli sine intrinseca peccatoris mutatione, quia illud positivum dependeret essentialiter a causa voluntaria, & consequenter nisi per aliquem actum, vel habitum, formaliter aut virtualiter retraheretur, semper maneret. Posset etiam dici, quod illud positivum non posset a Deo tolli, nisi ex speciali dilectione & benevolentia, quae, ut supra ostendimus, sine mutatione intrinseca supernaturali nequit intelligi.

Obijcies secundo: Est macula peccati, seu peccatum habituale, in sola privatione gratiae habitualis consistit, nihilominus absque ulla gratia inherente tolli potest: Ergo hoc

hoc non obstante, justificatio perfecta & completa fieri potest, absque intrinseca peccatoris mutatione. Consequenter patet, Antecedens probatur. Deus potest revocare ordinationem hominis in finem supernaturalem, ipsamque ad statum naturae purae transferre: Sed tunc macula peccati absque ulla gratia inherente tolleretur, dato etiam quod illa in privatione gratiae habitualis consistat; nam cum in illo casu fieret homo subiectum incapax illius, ejus carentia in puram negationem transiret, pura autem negatio gratiae non est macula: Ergo, dato etiam quod macula peccati in sola privatione gratiae habitualis consistat, potest a Deo tolli absque ulla gratia inherente, & sine intrinseca peccatoris mutatione.

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

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

Confirmatur: Quando aliqua quod ita se habent ad invicem, ut non opponatur immediate, potest unum expelli a suo objecto, 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 opponitur immediate; quandoquidem inter statum gratiae, & statum peccati, datur medium, videlicet status purae naturae: Ergo potest, saltem per absolutam Dei potentiam, peccatum tam quoad rationem offensa, quam quoad rationem macula auferri: subindeque peccator perfecte & complete justificari; absque infusione gratiae, & sine intrinseca ac supernaturali ipsius mutatione.

Respondet ad objectionem, concessio Antecedente, negando Consequentiam, & paritate. Ratio autem discriminis est, quia gratia in suo esse, fieri, & conservari, a Deo dependet, subindeque per solum subtractionem concursus, quo eam conservat, potest destrui: at vero peccatum habituale non sic dependet a Deo, & ideo non potest per solum concursus divini subtractionem, sive per solum extrinsecam condonationem deleri, sed solum mediante infusione formae contrariae.

Ad confirmationem respondetur cum D. Thoma quasi 28. de verit. art. 3. ad 4. quod licet gratia & peccatum absolute loquendo sint opposita immediate, respectu tamen hominis lapsi immediate opponuntur: Sicut creatus & visio in carne non opponitur immediate, absolute loquendo, bene tamen post nonum diem a productione ipsius carnis. 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: opponitur 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, & a peccato restitui, absque infusione gratiae, ut docet D. Thomas hic art. 2. ad 1. his verbis: *Licet homo antequam peccet, poterit esse sine gratia, & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habere*.

Obijcies quarto: Deus potest annihilare hominem in peccato existentem, & iterum illum reproducere, non communicando ipsi gratiam habituale, vel aliquid donum supernaturale: Sed in tali casu maneret sine peccato, alias peccatum attribueretur Deo ipsam reproducenti; sicut si Angelus in primo creationis instanti peccaret, peccatum in Deum ut auctorem rediret, ut docuimus in Tractatu de Angelis disp. 12. art. 5. Ergo de absoluta Dei potentia potest tolli peccatum per solum favorem Dei extrinsecum.

Respondent aliqui, negando Minorem: existimant enim quod si homo in peccato existens annihilaretur a Deo, & statim reproducetur ab ipso, non reproducetur in statu naturae purae, sed in statu peccati: nec propterea (inquant) sic peccatum Deo tribueretur, sed creatae voluntatis, sicut originale peccatum quod contrahitur in instanti creationis animae, non refertur in Deum, sed in Adam, cujus voluntate omnes peccavimus.

Sed melius & facilius respondetur, nostram conclusionem debere intelligi de homine, dum manet & non cor-

rumpitur (non enim dabitur, 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 a Deo justificari per solum favorem extrinsecum, secluso quocumque dono intrinseco & supernaturali, annihilatio autem potest dici favor Dei extrinsecus, cum omnis boni carentiam importet.

Obijcies quinto contra secundam conclusionem: Potest Deus diligere peccatorem, & pacari illi, absque eo quod ipse peccator intrinsece mutetur per receptionem alicujus domi supernaturalis: Ergo potest ipsi a Deo remitti offensam, absque intrinseca & supernaturali ipsius mutatione, subindeque per solum favorem extrinsecum, saltem imperfecte & incomplete justificari. Utraque consequentia patet ex dictis in secunda conclusione. Antecedens vero suadetur primo: Quia dilectio Dei, in qua consistit divina pax, non necessitate aliqua, sed omnino libere concurret ad productionem gratiae habitualis, & aliorum donorum supernaturalium: Ergo Deus potest illam habere, sine infusione gratiae, vel alterius domi supernaturalis, per quod extrinsece mutetur peccator. Secundo probatur: Quia potest homo liberaliter condonare offensam sibi ab altero illatam, & esse pacatus illi, sine productione alicujus entitatis: Ergo a fortiori Deus potest idem praestare.

Respondet negando Antecedens, Ad cujus primam probationem, concessio 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 objectum sibi congruum, per infusionem donorum supernaturalium, ut supra ex D. Thom. ostendimus: unde licet Deus libere diligit hominem, supposita tamen ejus dilectione speciali, non potest non producere aliquam formam supernaturalem in ipso.

Ad secundam, concessio Antecedente, neganda est consequentia, & paritas: nam ut dicitur S. Doctor 3. p. q. 36. art. 2. in corp. *Offensa directe opponitur gratiae: ex hoc enim dicitur alicuius alteri esse offensus, quod repellit eum a gratia sua... hoc autem interest inter gratiam Dei & hominis, quod gratia hominis non causatur, sed presupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato: sed gratia Dei causatur bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, qua in nomine gratiae intelligitur, est causa omnis boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam qua 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, impugnano primam responsum, quam Adversarii adhibent probationi secundae conclusionis.

§. I.V.

Consulantur alia sententia, & vera statuatur.

Deo tertio: Actus contritionis vel caritatis non potest esse, etiam de absoluta Dei potentia, causa formalis nostrae justificationis, subindeque ad remissionem peccati, etiam in ordine ad potentiam Dei extraordinariam, non sufficit mutatio supernaturalis, quae fit per huiusmodi actus, sed insuper requiritur necessario, in statu naturae elevatae, infusio gratiae habitualis, non vero in statu naturae purae.

Prima pars probatur contra Auctores tertiae sententiae: Forma quae ex sua natura praestare non potest formaliter alicuius effectum, neque per divinam potentiam ipsam formaliter praestare potest: Sed actus contritionis & caritatis non possunt ex natura sua praestare formaliter, sed tantum dispositive, effectum justificationis impit, sive remissionem peccati, ut art. precedenti ostendimus contra Vasquez: alius non esset ratio cur de facto illam remissionem dispositive tantum praestarent, non vero formaliter: Ergo nec de potentia Dei absoluta. Major, in qua solum potest esse difficultas, probatur: nam ut forma, quae naturaliter praestare non potest formaliter alicuius effectum, id possit 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 quae ex natura sua praestare non potest formaliter alicuius effectum, neque per divinam potentiam ipsam formaliter praestare potest. Major constat: Prima pars Minoris etiam patet: quia cum genus causae intrinsecae materialis & formalis, in suo conceptu formali dicant imperfectionem, Deus nequit immediate per seipsum earum vicem supplere. Secunda vero probatur: Quia vel istud aliud quod in proposito superaddideretur illi actui contritionis, aut dilectionis, esset ejusdem speciei cum ipso, vel diversae. Si ejusdem speciei, Ergo & ejusdem virtutis connaturalis, & sic manebit actus

96 Quis contritionis & dilectionis, etiam cum illo addito, impotens ad causandum formaliter effectum de quo est questio. Si diversa species, iam non ipse actus contritionis & dilectionis erit causa formalis justificationis, sed illa nova forma superaddita. Addo quod, si talem virtutem possit recipere causa formalis, esset proprie & in rigore instrumentum; nam instrumentum formaliter constituitur per hoc quod recipiat virtutem a principali agente, ad causandum effectum, quem ex natura sua, & ex principiis intrinsecis causare non potest: Sed repugnat illi instrumentum in genere causa formalis, cum illud sit genus cause efficientis per se: Ergo & causam formalem, talem virtutem recipere.

89 Respondent Adversarii, quod licet actus contritionis, & caritatis, ex se & ex principiis intrinsecis, sint forme incompatibiles cum peccato mortali habituali, & illud possint expellere, subindeque impium iustificare formaliter, de potentia Dei absoluta, de facto tamen, & de potentia ordinaria, non sunt forme remissive peccatorum, nec cause formales justificationis impii: tum quia est alia forma superior, scilicet gratia habitualis, ex cuius presentia impeditur effectus formalis horum actuum: tum etiam quia de potentia ordinaria, & de facto tales actus exercent causalitatem dispositivam, quae est incompatibilis cum causalitate formali.

90 Sed contra primam rationem huius solutionis sic arguo: Ex consorcio forme superioris forma inferior non solum non impeditur, sed etiam perficitur, & fit potens ut tribuat subiecto suum effectum formalem perfectiori modo: Ergo fit actus contritionis & caritatis sint ex se, & ex natura sua, forme remissive peccati, & cause formales justificationis, non impediuntur ex conjunctione ad gratiam habitualem, sed potius perficiuntur ad hoc ut talem effectum in genere cause formalis praestent. Consequentia patet, Antecedens duplici exemplo statuetur. Nam gratia uniois, quae supra est in ordine gratiae, non impedit quominus in humanitate Christi simul fit gratia habitualis gratum faciens, & tribuens suum effectum formalem faciendi gratam humanitatem Christi, quamvis gratia habitualis sit inferior, & infinitum distet in perfectione a gratia uniois. Similiter in naturalibus phantasia, & imaginativa in homine non impediuntur ab intellectu qui est potentia superior, ne eliciant suos actus similes actibus intellectus. Immo gratia habitualis in Christo, & ille potentia sensitiva in homine, maxime perficiuntur, gratia quidem habitualis, quia recipit ex conjunctione ad gratiam uniois, esse gratiam capitis, & esse insitiam in ratione gratiae, phantasia etiam & imaginativa in homine, ex conjunctione ad intellectum habent componere, & dividere, ac discernere circa singularia: Ergo ex consorcio forme superioris, inferior non solum non impeditur, sed etiam perficitur, & fit potens ut tribuat subiecto suum effectum formalem perfectiori modo.

91 Contra secundam vero rationem, in eadem solutione insinuatam, sic inlo. Adversarii contra sententiam Vasquez afferentis actus contritionis & caritatis de potentia ordinaria iustificare formaliter, semper inclinant hanc rationem: id quod essentialiter est dispositio ad effectum formalem alicujus forme, non potest, etiam de potentia absoluta, esse forma ad cuius effectum disponit; sicut quia calor essentialiter est dispositio ad introductionem forme ignis, & ad eius effectum formalem, non potest etiam de potentia & lege extraordinaria, esse forma ignis, aut praestare effectum forme ignis: haec autem ratio, vel nihil prebat contra Vasquez, vel aequae 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 caritatis est ex natura sua fluens & transiens: Ergo non potest esse forma iustificans, etiam de potentia absoluta. Probatur Consequentia: De essentia forme iustificantis & remittentis peccata, est ut permaneat in iustificato, nisi per peccatum mortale auferatur, aut Deus velit eam auferre, suspendendo concursus conservantem: Ergo si actus contritionis vel caritatis sit transiens ex natura sua, & desinat esse absque introductione forme contrariae, & absque suspensione concursus conservativi, non poterit, etiam de absoluta potentia, esse forma iustificans permanens.

92 Secunda pars conclusionis, quae asserit ad justificationem & remissionem peccati requiri necessarium, in statu natura elevata, infusionem gratiae habitualis, videtur expressisse D. Thomae, qui hic art. 2. in fine corporis sic concludit: *Et ideo non potest intelligi remissio culpa, si non auferatur ipsa culpa, quibus verbis ut solent S. Doct. quando sentit oppositum implicare contradictionem, eo quod quicquid non implicat contradictionem, intelligibile fit: nominis autem gratiae non intelligit quodcumque donum gratitudo, sed solum gratiam habitualem, ut patet ex verbis praecedentibus, ait enim: *Effectus divinis dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, quae hic**

*non fit dignus vita aeterna: Atque haec gratia non est alia, quam habitualis, quae est radix & principium meriti vitae aeternae: Ergo ex D. Thoma implicat contradictionem quod peccatum remittatur, & homo iustificetur sine infusione gratiae habitualis. Unde idem S. Doctor quae. 28. de verit. art. 2. in corp. ait: *Nullo modo remissio peccatorum sine gratia habitualemente esse potest. Et in resp. ad 4. dicit gratiam habitualemente & peccatum respectu habitus lapsi esse opposita immediate: horum vero oppositorum haec est natura, quod unum non potest excludi a subiecto respectu cuius opponatur, sine altero: Denique in hac parte q. 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, & qua secunda pars nostrae conclusionis breviter suaderi potest.**

Peccatum habituale dicit maculam, quae in privatione gratiae habitualis consistit, ut in Tractatu de peccatis ostendimus disp. 8. art. 3. Sed Privatio alicujus forme non potest tolli, etiam de potentia absoluta, nisi per formam qua privat; ut patet in morte & cecitate, quae nominis per vitam & visum possunt auferri: Ergo peccatum habituale, etiam de potentia absoluta, tolli nequit, nisi per infusionem gratiae habitualis, nec per consequens homo iustificari.

Nec valet, si dicas, quod quamvis privatio gratiae physice sumpta non possit tolli sine infusione gratiae, moraliter accepta, & quatenus est voluntaria (sub qua tantum ratione habet quod sit culpabilis, & peccatum habituale) tollitur hoc ipso quod per actum contritionis vel caritatis perfecte retrahatur a voluntate actus praecedens, a quo habebat quod esset voluntaria. Non valet, inquam, haec ratio: nam dato quod hoc ita sit, hoc tamen non sequitur posse fieri justificationem sine infusione gratiae habitualis: cum enim actus contritionis & caritatis sint vitales, vitalitate supernaturali perfecta, debent procedere a principio proximo vitali, conjuncto radicali principio vitae supernaturalis, quod est gratia habitualis, subindeque illam in aliquo priori natura in subiecto supponere, ut fuisse ostendimus in art. 8. cum discutiemus, an actus contritionis & caritatis, qui ad gratiam habitualemente proxime disponunt, ab ipsa effectivè procedant.

Tertia denique pars, quae asserit quod in statu natura infuso peccati, & iustificatio hominis fieret sine infusione gratiae habitualis, nihil certi videtur, quidquid in contrarium sentiant aliqui ex nostris Thomistis: Et probatur primo: Peccatum habituale hominis in statu natura pure constituit, & ad finem supernaturalem non elevat, non efficit privatio gratiae aut reititudinis supernaturalis, sed tantum conversionem in Deum ut finem naturalem: Ergo per huiusmodi conversionem potest tolli, cum privatio tollatur per formam ipsi directè oppositam.

Secundo probatur: Si ad remissionem & expulsiorem talis peccati necessaria esset infusio gratiae habitualis, vel alterius doni ordinatae supernaturalis, sequeretur impossibile esse remissionem peccatorum, manente homine in illo statu, cum per infusionem gratiae habitualis, vel alterius doni supernaturalis, educeretur homo a statu natura pure, & constitueretur in statu gratiae. Consequens non est admittendum: Ergo nec Antecedens. Probatur Minor: quia alicuius 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 pure natura esse impossibilem, & divinae providentiae repugnantem, cum suavitati divinae providentiae repugnet, hominem in aliquo statu condere, vel ponere, in quo necessario sit miser, & suum ultimum finem ac beatitudinem naturalem consequi non valeat. Unde necessario dicendum est, quod status natura pure haberet proprium remedium ad sui reparationem, & peccati commisi remissionem, nimirum, actum contritionis naturalis de peccato, includens dilectionem Dei super omnia, ut est auctor natura: cum enim peccatum habituale in illo statu solum importaret privationem conformitatis ad legem naturalem, & aversionem a Deo ut sine naturali: ad ipsum destruendum sufficeret actus contritionis, aut dilectionis efficacis Dei ut auctoris natura adjuncto favore Dei extrinseco, condonantis rationem offensae.

Nec valet quod aliqui dicunt, nempe quod licet homo in puris naturalibus peccans, averteretur solum formaliter & directè a Deo ut ultimo fine naturali, indirectè tamen & ex consequenti, etiam a Deo ut ultimo fine supernaturali averteretur, tum propter conjunctionem, quae est inter Deum ut auctorem naturalem & supernaturalem; tum etiam quia homo peccans moraliter in illo statu constitueret ultimum finem in creatura, creatura autem ut ultimus finis, non solum opponitur Deo ut ultimo fini

mo fini naturali; sed etiam ut ultimo fini supernaturali. Non valet, inquam, nam licet postposita elevatione naturae humanae ad ordinem supernaturalem: repugnet hominem averti per ordinem a Deo ut sine naturali, nisi etiam ex consequenti & indirectè a Deo ut sine supernaturali averteretur, propter conjunctionem quae est inter Deum ut auctorem naturalem & supernaturalem: si tamen homo non sit ordinatus in finem supernaturalem, nullo modo a Deo ut auctore & sine supernaturali averti poterit, aversione saltem privativa, de qua solum in presenti agimus: cum talis aversio necessario supponat potentiam & obligationem se convertendi in Deum ut auctorem & 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 pure natura saltem ordinationem excludat: Ergo non averteretur a Deo ut ultimo fine supernaturali, etiam indirectè & consequenter.

93 Addo quod, si propter conjunctionem, quae est inter Deum ut auctorem naturalem & supernaturalem, homo in statu pure natura peccans non potest averti a Deo ut sine naturali, nisi ex consequenti & indirectè ab ipso etiam ut sine supernaturali averteretur, ob eandem rationem non potest se convertere in Deum ut auctorem naturae, per actum efficacem dilectionis naturalis, nisi etiam indirectè & ex consequenti in ipsum ut auctorem supernaturalem se converteret, & sic actus dilectionis & conversionis in Deum ut auctorem naturae, esset sufficiens ad tollendam praedictam aversionem.

§. V.

Solvuntur objectiones.

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

100 Respondeo primo negando suppositum, nempe quod sine habitu gratiae possit esse beatitudo; nam beatitudo est passio gratiae, & perfectissimus actus vitalis, procedens a principio radicali vitae supernaturalis, quod est gratia; & ideo sine illa nequit elici, sicut nec intellectio sine principio radicali vitae intellectualis, scilicet anima; & idem dico de dilectione Dei, quae etiam est actus perfecte vitalis, vitalitate supernaturali: unde eo ipso quod Deus hominem in mortali existentem rapere vellet ad clarum sui visionem, & amorem beatificum, necessitaretur ex suppositione illi gratiam habitualemente infundere; per quam formaliter iustificaretur, & expelleretur peccatum.

101 Respondeo secundo, dato praedicto casu negando Antecedens, scilicet quod tunc expelleretur formaliter per actum dilectionis peccatum mortale habituale; quia dilectio patrie non opponitur directè peccato habituali, sed tantum actuali: Unde sicut visio beatifica Pauli non expulit fidem habitualemente (ut docet S. Thom. 2. 2. qu. 275. art. 3. ad 3.) quia clara Dei visio non opponitur directè habitui fidei, sed tantum actuali; ita nec actus amoris beatifici, in casu argumenti, expelleret formaliter peccatum habituale, sed tantum dispositivè: quemadmodum positio calore ut octo in aliquo subiecto, Deo impediendo introductionem ignis, non tolleret forma illius subiecti, quia calor non est formaliter forma expulsiiva, sed tantum dispositiva ad expulsiorem. Item in illo casu homo non esset beatus, quia ad beatitudinem requiritur gratia consummata & permanens ex natura sua, sed solum esset visio & dilectio per modum transiens, non constituentes statum beatitudinis.

102 Obijciens secundo: Offensam remitti est Deum deponere odium, & fieri pacatum & amicum illi quem antea odio profquebatur: Sed ad hoc sufficit actus caritatis: Remitti potest, ut per causam formalem, offensam Dei remitti potest. Major patet ex supra dictis, Minor probatur. Per actum caritatis, homo Deum ut amicum diligit: Ergo cum amor sua natura fit reciprocus, & Deus non patitur se ab aliquo diligi, nisi ipsum etiam diligat, ille pariter a Deo diligeretur, immo eo ipso quod Deus dilectionem sui ei communicaret, ipsum tanquam sui amorem & dilectorem diligeret: Ergo actus caritatis sufficit ut Deus sit pacatus & amicus illi quem antea odio profquebatur.

103 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cuius probationem dico, quod licet eo ipso quod aliquis diligit Deum, diligitur a Deo, dilectione disponente ad ipsum Dei amicitiam, sine dilectione capaci ipsius amicitiae; non tamen dilectione, quae fit formaliter

ipsa amicitia Dei cum homine: amicitia enim vera debet fundari in convenientia in natura, quam tamen non facit actus caritatis, immo nec supponit, nisi supponat gratiam habitualemente, quae est participatio formalis divinae naturae.

104 Ad illud quod subijungitur, similiter dicatur quod Deum communicare homini a quo fuit offensus, dilectionem sui, est Deum diligere hominem, non formaliter, sed dispositivè tantum: quia est Deum velle homini illud bonum, quod est dispositio ad amicitiam Dei, & remissionem offensae, non autem illud quo fiat formaliter amicus Dei; nam sicut actus caritatis habet solum vim constituendi hominem, amantem Deum, amicum vero solum dispositivè; ita Deum velle dare homini actum caritatis, est velle dare homini quod amet ipsum formaliter, & disponatur ut ametur ab eo.

105 Obijciens tertio contra secundam partem conclusionis: Gratia & peccatum, etiam in statu elevationis naturae humanae ad finem supernaturalem, non opponuntur immediate: Ergo potest tolli peccatum, sine infusione gratiae. Consequentia patet ex supra dictis: Antecedens probatur. Si gratia & peccatum opponerentur immediate, sequeretur quod sicut, juxta nos, non potest tolli peccatum sine infusione gratiae, ita nec posset auferri gratia ab homine, nisi supposito aliquo ejus peccato: Sed hoc dictum nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet, Minor etiam videtur certa: cum enim gratia habitualis dependeat a Deo in fieri, & in conservari, potest Deus illam auferre homini dormienti, absque ulla ejus culpa praecedente, & per suspensionem concursus conservativi eam destrueret.

106 Respondeo negando Antecedens, ad cuius probationem nego Minorem. Ad probationem illius dicendum est, quod licet Deus absolute, & nulla facta suppositione, possit auferre gratiam homini jussu dormienti, etiam nulla ejus culpa praecedente, hoc tamen impossibile est, supposito decreto Dei, ordinante, & elevante naturam humanam ad ordinem & finem supernaturalem: nam Deum per extrinsecam ordinationem elevare hominem ad ordinem supernaturalem, est Deum velle, quantum est de se, & nisi per ipsum hominem iteretur, dare illi gratiam habitualemente, sine qua nequit mereri de condigno vitam aeternam: unde si Deus auferret alicui gratiam habitualemente, absque ulla ejus culpa, ille non maneret amplius ordinatus in vitam aeternam, & finem supernaturalem.

107 Obijciens quarto contra tertiam partem ejusdem conclusionis D. Thomae, quae. 28. de verit. art. 2. ad 5. sic habet: *Si a solo statu natura accidisset homo, nihilominus tamen ad expiationem infinitae offensae donum divinis gratiae requireretur.* Ergo sentit, quod si homo conditus in puris naturalibus peccaret mortaliter, non posset peccatum mortale ipsum remitti sine infusione gratiae habitualis.

108 Respondeo D. Thomae per donum divinae gratiae intelligere gratiam habitualemente, aut aliud donum entitative supernaturale (status enim naturae pure talia dona excluderet) sed auxilium intra ordinem naturae speciale, sine quo homo, in puris naturalibus conditus non potuisset actus contritionis naturalis, vel dilectionis Dei ut auctoris naturae elicere, ut ostendimus in Tractatu de gratia disp. 1. artic. 4. §. 2. concl. 3. cum enim tale auxilium non esset statum pure naturae debitum, sed ex divinae providentiae suavitatis concessum, donum divinae gratiae appellari potest.

109 Obijciens quinto: Homo in statu pure natura, peccando mortaliter, averteretur ab ultimo fine, non solum naturali, sed etiam supernaturali: Ergo non posset ei remitti peccatum, sine conversione in eundem finem supernaturalem, atque adeo sine gratia. Utraque consequentia patet, Antecedens probatur primo. Homo ille post peccatum non maneret conversus in finem supernaturalem: Ergo maneret avertus ab eo; nam inter illa duo in homine lapsu non datur medium. Secundo probatur: Homo ille post peccatum non posset converti in Deum ut finem supernaturalem, nisi ablato peccato: Ergo peccatum in eo importaret aversionem a Deo ut est finis supernaturalis; nam sola aversio a fine est incompatibilis cum conversione ad ipsum, & ita quia peccata venialia non avertunt a fine ultimo, possunt esse simul cum conversione ad ipsum. Probatur tertio ideam Antecedens: Si homo ordinatus ad finem supernaturalem, ignorans invincibiliter talem finem, peccaret mortaliter, a Deo, nedum ut sine naturali, sed etiam supernaturali, averteretur: Ergo etiam & homo in puris naturalibus constitutus, si in eo statu peccaret mortaliter, Consequentia videtur legitima: nam qui peccat cum ignorantia invincibili auctoris supernaturalis, non magis offendit Deum ut est finis supernaturalis, quam qui esset in naturalibus, cum invincibiliter eum ignoret: Ergo si primus a Deo ut sine supernaturali averteritur, secundus quoque ab eo averteretur.

110 Respondeo negando Antecedens, ad cuius primam probationem dico, quod homo in eo casu neque esset conversus ad finem supernaturalem, neque avertus ab illo privative, sed solum negative, hoc est non conversus: cum

vero dicitur non dari medium, respectu hominis lapsi, inter convertum in finem supernaturalem, & aversum ab eo, si intelligatur de avertio privative, hoc verificatur solum de homine ordinato in finem supernaturalem, non vero de homine in puris naturalibus constituto.

Ad secundam probationem dicendum, quod quamvis ille qui in statu pura natura peccat mortaliter, non possit post peccatum converti in finem supernaturalem, nisi ablato peccato; non tamen inde sequitur quod peccatum in ipso importaret privativam 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, quae tanquam fundamentum requiritur ad conversionem in finem supernaturalem, eo quod reftitudo gratiae supponat reftitudinem naturae.

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 privativa & culpabili: unde ille, qui cum ignorantia invincibili Dei ut auctoris & finis supernaturalis peccat mortaliter, solum ab ipso ut fine naturali privative avertetur, & ab eodem ut fine supernaturali negative tantum maneret averfus. Idem dicendum est de illo, qui in statu pura natura peccat mortaliter, ut in responsione ad primam probationem diximus: unde illi quoad hoc essent aequales.

111 Obijcies ultimo: Non potest remitti peccatum sine intrinseca peccatoris mutatione, ut §. 2. ostendimus: At hujusmodi mutatio non potest fieri, nisi per infusionem gratiae: Ergo in statu natura pura requireretur gratiae infusio ad remissionem peccati.

112 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem; quia licet in statu natura elevata, ad remissionem peccati mortalis requiratur mutatio facta per infusionem gratiae; tamen in statu pura natura sufficeret mutatio facta per actum dilectionis naturalis, & acceptatio a Deo per modum compensationis offensae; nam ratio primi, tollitur ab homine deordinatio maculae, & ratione secundi, malitia offensae.

ARTICULUS V.

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

§. I.

Referuntur sententiae, & vera eligitur.

113 Quesitio procedit tam de peccato actuali, quod est actus quidam inordinatus & difforsis regulari morum, vel omnino actus debiti, quam de habituali, quod consistit in quadam macula, ex peccato precedenti in anima relicta, ut in Tractatu de peccatis declaravimus disp. 8. art. 3. 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 habitualem: eadem enim est questio, neque majorem ingerit difficultatem unum quam aliud.

114 Prima opinio asserit gratiam habitualem & peccatum mortale, tam actuale, quam habituale, non adeo inter se pugnant, quin de absoluta Dei potentia in eodem subiecto, atque eodem tempore, simul esse possint. Ita Scotus, saltem plerique, Nominales, Curiel hic art. 2. dub. 3. & latissime Suarez lib. 7. de gratia c. 19. & 20.

Secunda distinguens inter peccatum actuale & habituale, docet per Dei omnipotentiam posse gratiam habitualem simul esse cum peccato actuali mortali; implicare tamen ut pariter simul sit cum habituali, eodem tempore, & in eodem subiecto. Ita Petrus a Lorca hic disp. 40. §. dico tertio, & a. 2. q. 24. sect. 3. disp. 22. in appendice.

115 Pro tertia opinione, communi in Schola Thomistarum, quam sequuntur Montezino, Vasquez, Turrianus, Gamacheus, Amicus, & alii.

Dico tantam esse inter gratiam habitualem, & peccatum mortale, tum actuale, tum habituale pugnam, ut ne divina quidem virtute in eodem subiecto simul esse possint.

Probat primo conclusio ex Scriptura: dicitur enim I. Joann. 3. Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsum (scilicet gratia sanctificans) in eo manet; & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. Quibus verbis Apostolus non solum impossibilitatem gratiae cum peccato declarat, sed etiam profundissimam illius rationem insinuat, quae sic potest breviter proponi: Gratia est semen Dei, seu natura divina participata, ut in Tractatu de gratia fufe ostendimus disp. 2. art. 4. Sed natura divina participata, non potest stare cum peccato sive actuali, sive habituali, etiam de absoluta potentia: Ergo nec gra-

tia. Minor probatur: sicut natura divina est ipsamet reftitudo, sanctitas, & puritas per essentiam, ita participatio divina naturae est participatio divina reftitudinis, puritatis, & sanctitatis. Ergo sicut natura divina, ratione sua infinite sanctitatis & puritatis, habet omnimodam impossibilitatem cum peccato: ita & gratia, ob participationem ejusdem puritatis & sanctitatis, eandem participative habebit cum peccato repugnantiam: quod enim alicui formae convenit per essentiam, participatio ipsius competit per participationem: sicut lumen competit illuminare & expellere tenebras, quia lumen ejus est participatio lucis Solis.

Confirmatur: Fides, prophetia, & lumen gloriae, stare nequeunt cum errore, mendacio, & falsitate, quia participant divinam cognitionem, quae cum illis defectibus est impossibilis: item caritas non potest simul esse cum averfione & odio Dei, quia est participatio divini amoris, qui averfionem seu odium Dei formaliter excludit, & cum eo stare nequit: Ergo similiter cum gratia habitualis divinam sanctitatem participat (unde & sanctificans dicitur) sicut natura divina, ratione sua infinite sanctitatis, omnimodam habet cum peccato, sive actuali, sive habituali, impossibilitatem; ita gratia, ratione sanctitatis participatae quam in se continet, eandem habebit repugnantiam.

Probat secundo conclusio: Cum gratia habitualis habeat ex natura rei vim expellendi peccatum, ut supra ostensum est art. 2. coroll. 1. 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 sua infinite sanctitatis non potest causare peccatum in anima, ita nec illud in ea conservare: praesertim cum conservatio sit continuata productio, & talis natura, quod producat rem quam conservat, si eam non inveniret productam, ut communiter docent Philosophi. Major vero suadet: Illud quod est a Deo ut operante praeternaturaliter, seu contra exigentiam, & conaturali inclinationem causis secundarum, ipsi ut auctori speciali tribuitur; haec enim ratione omnia miracula in Deum ut auctorem & proviforem specialem reducuntur: Ergo sicut si Deus per absolutam potentiam impediret, ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conservatio frigoris, ipsi ut auctori & causae speciali tribueretur, ita cum gratia habitualis non minorem habeat vim ex natura sua expellendi peccatum, quam calor ad expellendum frigus, immo multo majorem, ut infra patebit; si Deus de absoluta potentia impediret ne ipsum de facto expelleret, ejus conservatio, seu non expulso, in Deum ut auctorem, seu conservatorem specialem reduceretur.

117 Probat tertio: Quae privative opponuntur, non possunt simul esse in eodem subiecto, etiam de absoluta Dei potentia: Sed respectu naturae elevatae ad ordinem & finem supernaturalem, gratia habitualis & peccatum opponuntur privative: 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 possent, quod manifestam contradictionem continet. Minor probatur: Peccatum habituale consistit in quadam macula, relicta in anima ex peccato actuali, & in ea veluti habitualiter perseverante, donec praecedens peccatum retraheret: Sed talis macula, in statu elevationis naturae humanae ad ordinem supernaturalem, consistit in privatione gratiae habitualis, cum respectu ad actum peccati praecedentem, a quo causatur, ut docet D. Thomas supra quaest. 86. art. 1. ad 3. & nos fufe ostendimus in Tractatu de peccatis disp. 8. art. 3. subindeque privative ipsi opponitur: Ergo in statu elevationis naturae humanae ad ordinem supernaturalem, gratia & peccatum habituale opponuntur privative. Idem cum proportione dicendum de peccato actuali: illud enim opponitur etiam privative gratiae, quamvis non ita directe, sicut habituale; quia illud opponitur immediate per seipsum, illud vero ratione effectus quem essentialiter connotat. Unde propterea peccatum habituale expellit gratiam, nedum moraliter & demeritorie, sed etiam physice, non active, sed formaliter, per impossibilitatem, & eo modo quo mors expellit vitam, & tenebrae lucem: at vero peccatum actuale expellit eam active 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.

118 Confirmatur: Peccatum actuale est obftaculum infufioni & conservacioni gratiae: Ergo necessario infert privationem gratiae. Confequentia patet: ideo enim corpus opacum Soli oppositum, facit umbram, & infert privationem lucis, quia est obftaculum ejus irradiacioni. Antecedens probatur: Peccatum mortale actuale contrariatur amicitiae Dei, quia homo, illud eligendo, praesertim privatum commodum, vel voluntatem propriam, amicitiae & dile-

& dilectioni Dei: Ergo est obftaculum infufioni & conservacioni gratiae, quae est effectus dilectionis Dei specialem erga hominem.

120 Probat quarto ratione quam habet D. Thom. 2. 2. q. 25. art. 12. in argum. sed contra. Per peccatum mortale homo fit dignus poena aeterna, juxta illud ad Rom. 6. fpendia peccati mors; e contra vero per gratiam & caritatem mereatur vitam aeternam: dicitur enim Joann. 14. Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum, in qua manifestatione conficitur vita aeterna, juxta illud Joann. 17. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, & quem miffi Jesum Christum: Sed nullus potest esse dignus simul vita & morte aeterna: Ergo est impossibile quod aliquis habeat gratiam habitualem, & habitum caritatis, simul cum peccato mortali actuali.

121 Quinto fufderi 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 variis rationibus demonstravimus disp. 1. art. 6. Sed ille qui gratia & caritate praeditus est, habet Deum pro ultimo fine totali; ille vero qui peccat mortaliter, ultimum finem in creatura, seu in bono proprio & privato adaequate constituit, ut contra Adrianum in Tractatu de peccatis ostensum est disp. 9. art. 2. Ergo implicat contradictionem, quod aliquis in gratia & peccato simul exiit.

122 Sexto probatur conclusio: Gratia habitualis, cum sit principium radicale operum supernaturalium, est vita spiritalis, seu supernaturalis anime, sicut anima est vita corporis; peccatum vero e contra est mors spiritalis ejus; unde Gregorius Nazianzenus orat. 19. ad finem ait: Una mors peccatum est, est enim anima inartitatus & Angustinus serm. 5. de verbis Domini: Sicut anima (inquit) est vita corporis, anima vita est Deus (unitus ipsi per gratiam & caritatem) sicut expirat corpus cum anima emittit; ita expirat anima cum Deum amittit: Deus amiffus, mors animae; anima emiffa, mors corporis: Ergo sicut vita & mors corpora non possunt simul esse in eodem subiecto, etiam de absoluta Dei potentia, ita nec gratia & peccatum, sive actuale, sive habituale, simul stare in eodem anima.

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

124 Denique probari potest conclusio hac ratione fundamentali. Effectus formales gratiae sanctificantis, & peccati mortalis, sunt impossibiles, etiam per divinam potentiam: Ergo & ipse eorum forma, nempe gratia habitualis & peccatum. Confequentia patet: cum enim effectus formales nihil aliud sint quam ipfemet formae communicatae subiecto, & significatio in concreto, quae ratione inter se pugnant effectus formales, eadem quoque inter se pugnant formae a quibus proveniunt. Antecedens vero probatur: Effectus formales gratiae sanctificantis sunt, reddere hominem divinae naturae consortem, & ac subinde illum filium Dei adoptivum consortem, & acceptum ad divinam amicitiam; illique jus tribuere ad aeternam beatitudinem; e contra effectus formales peccati mortalis, tam actualis, quam habitualis, sunt destruire in homine participationem divinae naturae, reddere inimicum Deo, & privare illum divina filiatione, & per confequens jure ad aeternam beatitudinem: Sed ejusmodi effectus nequeunt ulla potentia eodem subiecto convenire simul, ut constat: Ergo nec effectus gratiae sanctificantis, & effectus peccati mortalis, sive actualis, sive habitualis.

125 Nec valet, si dicas cum Suarez, effectus illos gratiae habitualis non esse primarios, sed secundarios, ac proinde ab illa per absolutam Dei potentiam separari posse, sicut ribilitas separabilis est a rationalitate, extensio localis a quantitate, & gaudium beatificum a 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 jus ad regni caelestis haereditatem: Tum etiam quia licet aliqui secundarii sint, omnes tamen in natura gratiae sanctificantis sunt intime radicati, sicut proprietates radicantur in essentia a qua dimanant: unde sicut habentur rationalitatem, potest quidem, de absoluta potentia, deesse ribilitas actualis, non tamen inesse inimicitias; ita homini habenti gratiam habitualem, possunt forte, de potentia extraordinaria, deesse aliqui ex effectibus recentibus, repugnant tamen quod in eo sint effectus peccati, privative, & vel contrarie illis oppositi.

Ad id quod, cum actus communicativus gratiae sanctificantis sit perfecta Dei dilectio, foecunda, & efficax non potest, contra, Tom. IV.

supponens, sed faciens obftaculum sibi congruum, ut articulo precedenti declaravimus, impossibile est quod in homine, quem Deus hac speciali dilectione prosequitur, remaneat aliquid, quod reddat illum Deo inimicum, & invifum atque obftaculum odii & averfionis ipsius.

§. II.

Solvuntur objectiones.

126 Obijcies primo: Peccatum mortale actuale non expellit gratiam physice, sed tantum moraliter & demeritorie, quia scilicet facit ut peccator mereatur a Deo puniri amiffione gratiae, ipsaque privari ac spoliari poenam illius: Ergo de absoluta Dei potentia fieri potest, quod adveniente peccato mortali homo remeant gratiam; subindeque quod peccatum actuale & gratia simul in eodem subiecto exiit. Confequentia videtur legitima: quia quantumcumque quis peccando mereatur aliquam poenam, non tenetur Deus illum infligere, sed potest, de potentia saltem extraordinaria, eam remittere seu condonare: Ergo si peccatum mortale actuale solum moraliter & demeritorie expellat gratiam, quatenus meretur ejus privationem, poterit, saltem de absoluta potentia, simul cum ea stare in eodem subiecto.

127 Respondeo negando Antecedens: Peccatum enim actuale mortale, effective simul & demeritorie; subindeque physice & moraliter gratiam sanctificantem expellit, ab anima. In eo siquidem tria considerari possunt, nimirum ratio offensae, seu injuria Deo illata; & sub hac ratione demeritorie tantum & moraliter gratiam expellit: averfio a Deo, & conversio ad creaturam, & haec gratiam physice expellunt, non quidem proxime & immediate, sed mediante conversione habituali ad creaturam ut ultimum finem, quam peccatum actuale relinquit; haec enim expellit caritatem, & confequenter gratiam in qua radicatur: denique potest considerari in peccato actuali id quod causat & relinquit in anima, scilicet macula; & haec proxime & immediate expellit gratiam, sicut privato formam: nec est inconveniens quod unum & idem, sub diversa ratione physice & moraliter, effective ac demeritorie aliquam formam expellat.

128 Dices primo: Solus Deus causat gratiam effective: Ergo ille solus potest eam effective expellere.

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

129 Dices secundo: Efto peccatum actuale efficiat gratiam, Deus tamen potest ejus causalitatem impedire: Ergo potest efficere quod peccatum actuale gratiam non expellat, subindeque ut simul cum ea in eodem subiecto exiit.

Respondeo negando Antecedens: Deus enim illum solum causalitatem impedire potest, quae ab ipso dependet & procedit; causalitatis vero, per quam peccatum actuale dicitur causa peccati habitualis, nec a Deo dependet, nec procedit; quia Deus nec peccati actualis, nec habitualis, subindeque nec eorum causalitatis, potest esse causa.

130 Obijcies secundo: Si gratia habitualis non potest simul esse cum peccato actuali, per potentiam Dei absolutam, haberet cum eo oppositionem aliquam, ratione cuius hoc repugnet: Sed non potest explicari quae sit illa oppositio: Ergo non repugnat ea simul in eodem subiecto existere. Major constat, Minor probatur. Vel haec 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 ne relative, nec contradictorie possunt opponi, subindeque quod ite opponantur, nisi privativa vel contraria oppositioe gaudere possint. Minor quoad utramque partem suadet. Et in primis quod peccatum actuale gratia habituali privative non opponatur, videtur certum: quia peccatum actuale non consistit in privativo, sed in actu inordinato, vel omnino actus debiti; & quamvis in privativo consisteret, non haberetur intentum, quia non consisteret in privatione gratiae habitualis, sed in carentia reftitudinis debite inelle actuali.

Deinde quod non opponantur contrarie, probatur multipliciter. Primo cum ex Philosophorum doctrina, contraria ea sint quae 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 vero sanctificans in substantia anime: Ergo peccatum actuale non opponitur ipsi contrarie.

Secundo: Peccatum mortale & veniale interdum sunt ejusdem speciei, tam in esse natura, quam in esse malitiae, & moris.

moralis, ut constat in peccato mortali & veniali furti: At peccatum veniale non contrariatur gratia: Ergo nec peccatum mortale ipsi contrariatur.

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

Quarto: Si peccatum actuale opponatur contrarie gratie habituali, sed hoc habet ratione materialis quod importat, vel ratione formalis in quo consistit. Neutrum dici potest: Ergo, &c. Probatur Minor: & quidem quod non opponatur gratia ratione materialis, satis constat, cum illud sit bonum, & effectus Dei, subindeque gratia minime adversum. Quod vero neque ratione formalis, probatur. Vel enim illud formale consistit in privatione actualis bonitatis, seu rectitudinis debite, vel in relatione dissonantia a lege: neutrum autem istorum gratia physice contrariatur est: non quidem privatio bonitatis, ut constat, sed nec etiam relatio dissonantia a lege, quia cum sit formalitas moralis, non est aliquid physicum (alias genus moris non distingueretur a 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 immoderantiae, qui potest simul esse cum virtute temperantiae, vel e contra unus actus temperantiae cum vitio immoderantiae, quia habitus acquisiti non tolluntur per unum actum contrarium: Ergo peccatum actuale non opponitur contrarie gratie habituali, sed potest simul cum illa in eodem subiecto existere.

131. Respondeo ad objectionem, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem quoad utranque partem, & dico peccatum actuale privative & contrarie gratie habituali opponi, non quidem immediate, sed mediate: nam peccatum actuale causa habitualis, quod cum in privatione gratie habitualis consistat, ipsi per se & immediate privative opponitur, subindeque peccatum actuale, a quo causatur, mediate saltem & per accidens illi quoque opponitur eodem genere oppositionis. Item cum peccatum actuale sit dispositio, ad quam sequitur corruptio seu expulsiō gratie ab anima, & inter formam & contrariam dispositionem reperitur oppositio contraria mediate, illud etiam contrarie opponitur gratie habituali, saltem mediate. Unde

Ad primam probationem in contrarium, distinguo Majorem: Contraria physice debent habere idem subiectum, vel proximum & immediatum, vel remotum, mediatum, & totale, concedo Majorem: debent habere semper idem subiectum proximum & immediatum, ita ut nunquam sufficiat remotum, mediatum, & totale, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Peccatum actuale non est in eodem subiecto, proximo & immediato, in quo est gratia habitualis, concedo Minorem: non est in eodem subiecto, mediatō & 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 persone aliquos effectus tribuat, v.g. esse Dei inimicum, & ab eo aversum, & dignum poena aeterna. Similiter licet ipsa gratia habitualis sit in essentia animae, tamquam in subiecto proximo & immediato, constituit tamen totum hominem conversum ad Deum, saltem radicaliter, & dignum vita aeterna; & hoc sufficit ut opponatur contrarie, seseque invicem ab eodem subiecto excludant.

Ad secundam dicendum est, in peccatis mortali & veniali, duas species esse distinguendas, unam essentialium actibus in quibus peccata illa consistunt, quae scilicet sumuntur ex eorum objecto, & sine proximo, qui dicitur finis operis, alteram accidentalem, quae sumuntur ex fine operantis: licet autem peccatum veniale & mortale habeat eandem speciem essentialium contingat, quando sunt in eadem materia, semper tamen habent diversam speciem accidentalem: quia finis ultimus operantis in commissione peccati mortalis est creatura, non vero 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 gratia habituali.

Ad quartam dicitur peccatum actuale opponi contrarie gratie habituali, non precise ratione materialis, neque precise ratione sui formalis, sed ratione materialis, ut subtrahat rationi formalis.

Ad ultimam respondeo, actum non contrariari habitui opposito, nec ipsam destrui vel expellere, quando ulis habitus est acquisitus; secus vero si sit infusus, qualis est gratia sanctificans: nam habitus acquisiti a virtute sui subiecti pendunt in fieri & conservari: gratia vero & alii habitus infusi, quoad sui productionem & conservationem, pendunt ex actione Dei illos infundentis & conservantis;

sicut lux in suo fieri & conservari pendet ex illuminatione Solis: unde quemadmodum lumen statim cessaret in aere, si aliquid obiaculum poneretur illuminationi Solis, ita postea non solum peccatum mortali in anima, statim deficit habitus gratiae & caritatis, quia per quodlibet peccatum mortale ponitur obiaculum ejus infusioni & conservationi.

Ad id 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.

Dices: Esti detur peccatum actuale & gratiam habituales opponi contrarie, tamen cum Deus possit duas formas contrarias simul in eodem subiecto conservare, ut calorem & frigus, poterit etiam conservare gratiam in anima, non obstantem praesentia peccati actualis; subindeque efficere ut gratiam & peccatum actuale simul in eodem subiecto existant.

Respondeo primo, quod haec instantia valeret si gratia & peccatum actuale solum contrarie inter se opponerentur: at vero illa, ut supra diximus, gaudent non solum oppositione contraria, sed etiam privativa, mediate saltem; cum peccatum actuale causet habituale, quod per se & immediate gratia habituali privative 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 illam solum causalitatem impedit potest, quae ab ipso dependet & procedit, qualis tamen non est ea, per quam peccatum actuale dicitur causa peccati habitualis, quia Deus neque peccati actualis, neque habitualis, subindeque nec eorum causalitatis, causa esse potest, ut supra annotavimus.

Obijcies tertio: Existente actu peccato, ut habitus gratiae expellatur, necessarium est, ut Deus suspendat concursum quo illam conservabat: Sed peccatum actuale non infert Deo necessitatem physicam suspendendi talem concursum, neque apparet unde talis necessitas absolute provenire possit: Ergo existente peccato actuali, de potentia Dei absoluta, potest habitus gratiae ab anima non expelli, sed in ea conservari. Major patet, Minor probatur. Licet habitus gratiae fortassis natura sua postulet, ut non conservetur in subiecto prave affecto, Deus tamen potest non agere secundum exigentiam naturalem formae creatae, & supernaturaliter conservare ea quae naturaliter pugnant inter se: Ergo peccatum actuale non infert Deo necessitatem physicam suspendendi concursum conservativum gratiae habitualis.

Respondeo distinguendo Majorem: Ut habitus gratiae expellatur, necessarium est quod Deus suspendat concursum quo illam conservabat, annihilando talem habitum, nego Majorem: ut suspendat concursum media aliqua forma incompatibili cum illo, scilicet peccato quod Deus esse permittit, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Peccatum actuale non infert Deo necessitatem physicam suspendendi concursum conservativum gratiae, absolute, concedo Minorem: ex suppositione quod permittit peccatum, nego Minorem. Ad probationem in contrarium dicitur, quod exigentia ex parte peccati ut gratia non conservetur, est oppositio privativa, quae necessario tollit formam oppositam: licet enim peccatum actuale non opponatur gratiae oppositione privativa immediata, bene tamen oppositione privativa mediate, ut antea declaravimus.

Obijcies quarto: Quod peccatum simul cum gratia vel caritate existat, non repugnat ex parte justitiae Dei, vel ex parte sapientiae 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 justitiae omnem poenam peccato debitam exigere, quia supremus dominus & gubernator potest vel dispensare, vel misericordia uti: Ergo id non repugnat ex parte divinae justitiae. Suadetur etiam quoad secundam. Conservare gratiam cum peccato mortali, non est intrinsece malum, ut mentiri, neque extrinsece ex parte finis, quia Deus potest infinitas rationes & fines suorum operum habere, quavis homo non valeat eos percipere; magisque suspendendum & mirabile est Deum mori pro peccatoribus, quam conservare peccatum cum gratia, & tamen illius plures rationes & fines inveniuntur.

Confirmatur: Deus nunc de facto conservat habitum fidei & spei in peccatore fideli, & non in heretico, propter specialem repugnantiam peccati haereticis cum fide, & tamen utrumque poterat Deus immutare, & conservare habitum fidei in heretico, ipsi quoque, propter quodlibet peccatum mortale, ab homine fidei auferre. Ergo licet sit specialis repugnantia inter peccatum mortale & habitum caritatis, potest Deus, de absoluta potentia, habitum caritatis, vel gratiae sanctificantis, conservare cum peccato.

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

Ad

137. Ad objectionem in primis dico, quod licet daretur divinae justitiae vel sapientiae non repugnare, quod conservet gratiam cum peccato mortali, nihilominus stare veritas nostrae sententiae; quia ad illam sufficit, quod talis conjunctio alicui Dei attributo repugnet: illa autem, cum multiplicem, ut ostendimus, contradictionem involvat, repugnat divinae omnipotentiae; & cum ex ea sequatur, quod Deus esset specialis auctor vel conservator peccati, ut in secunda probatione nostra conclusionis declaravimus, non potest stare cum divina sanctitate.

138. Secundo, Respondeo negando Antecedens: repugnat enim sapientiae, & justitiae Dei quod simul iudicet hominem dignum morte aeterna, & dignum vita aeterna; & simul diligat hominem amore supernaturali simpliciter, & odio ipsum prosequatur; & quod acceptet ad vitam aeternam, quem iudicat dignum poena aeterna: haec autem inconvenientia sequerentur, si peccatum simul cum gratia habituali existeret ut ex supra dictis constat.

139. Ad confirmationem nego Antecedens quoad secundam partem; nam eodem modo implicat hominem simul habere fidem & haeresein, vel errorem, quod repugnat gratiam & peccatum esse simul, propter similem oppositionem privativam vel contrariam, quae inter fidem & haeresein, vel errorem reperitur.

140. Obijcies ultimo: Infusio gratiae non sufficit ad remissionem peccati, sed ad hanc effectum praetera requiritur specialis ac novus favor Dei, condonantis injuriam sibi per peccatum illatum: Ergo cum possit Deus suum illum favorem specialem continere, utpote a libera sua voluntate dependente, & gratiam solis suis nativis viribus relictam infundere, potest etiam efficere, quod gratia peccatum habituale ab anima non expellat, sed simul cum eo existat. Consequentia patet. Antecedens vero probatur. Quod est bonitatis finis, nequit vi sua expellere malitiam infinitam: Sed bonitas gratiae est finita, & malitia peccati mortalis infinita saltem secundum quid: Ergo gratia nequit ex vi propria, & ex sua efficacia, & valore intrinseco, destrui peccatum habituale, seu illud ab anima expellere, sed ad hoc, praeter infusionem gratiae, requiritur specialis ac novus favor Dei condonantis injuriam sibi per peccatum illatum.

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

142. Respondeo negando Antecedens: Cum enim gratia habitualis, & peccatum habituale, opponantur privative, necessario in ipsa gratiae & caritatis infusione includitur voluntas divina remittendi peccatum, ac proinde non est necessarius alius favor, vel alia condonatio ad remissionem peccati, praeter infusionem gratiae; maxime quia gratia ex se precise sufficientem habet efficacitatem ad constituendum hominem filium Dei adoptivum, atque adeo ad tribuendum illi jus ad gloriam, tamquam hereditatem, quod stare non potest cum peccato mortali non remisso. Gratia item, cum sit participatio divinae naturae & sanctitatis, ex se precise sanctificat, ac proinde removet peccatum, sanctitas enim est puritas & mundities a peccato. Ad probationem autem in contrarium, distinguo Majorem: Quod est bonitatis finis, nequit expellere malitiam infinitam, per modum satisfactiois, concedo Majorem: Per modum formae incompatibilis cum ipso peccato, qualis est gratia habitualis, nego Majorem.

143. Addunt aliqui, quod licet peccatum, ut offensam Dei, habet malitiam secundum quid infinitam, quatenus offendit personam infinitae dignitatis; ita gratia habitualis gaudet bonitate & perfectione infinita secundum quid, quia est participatio formalis naturae divinae, etiam formaliter & reduplicative, ut infinita est, actus purus, habetque totam essentiali plenitudinem subindeque ex infinita malitia peccati, non recte inferri, ad remissionem ejus expulsiōnem peccati habitualis, praeter infusionem gratiae, requiri favorem extrinsecum Dei condonantis injuriam sibi illatam; cum malitia secundum quid infinita, quae in peccato reperitur, destrui possit per bonitatem & perfectionem infinitam secundum quid, quae convenit gratiae sanctificantis. Sed de hoc in Tractatu de Incarnatione dicemus.

144. Ad confirmationem, concessa prima parte Antecedentis, negatur Consequentia: ut enim idem homo esset simul in gratia & peccato mortali, oporteret quod esset simul intrinsece dignus gloria ratione gratiae, & intrinsece illa indignus ratione peccati, licet autem possit Deus, utendo sua potentia absoluta, hominem in gratia existentem, extrinsece, & non attendendo ad jus quod habet ad gloriam, non acceptare ad illam, non tamen efficere, quamdiu remanet in statu gratiae, quod sit intrinsece gloria indignus.

Quantum vero ad secundam partem Antecedentis, dico quod licet existentem in peccato mortali possit Deus acceptare ad gloriam, pro tempore futuro, quando erit in gratia (hoc enim modo peccatorem praedestinatum accipit, Genes, Tom. IV.

ceptat ad gloriam) non tamen pro tempore praesenti, in quo supponitur habere peccatum mortale, & carere gratia habituali: cum enim visio beatifica sit actus perfectus vitalis, vitalitate supernaturali, suppositi necessario in homine principium radicale vitae supernaturalis, quod est gratia, & sine illa nequit elici; sicut nec intellectus sine principio radicali vitae intellectualis, quod est anima rationalis.

ARTICULUS VI.

An & quae fides requiratur ad justificationem adulti; & utrum illa sola ad eam sufficiat?

Ostendimus in Tractatu de gratia disput. 4. art. 3. ad gratiam justificantem aliquas requiri dispositiones: unum solum hic restat examinandum, quoniam ille sit, seu qui actus ad justificationem adulti, tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis sit necessarii? hic solum agemus de actu fidei, qui se tenet ex parte intellectus, & articulo sequenti alios actus ex parte voluntatis requisitos exponemus.

Duo vero circa necessitatem fidei sunt haereticorum errores, omnino oppositi. Primus est Manichaeorum, qui, teste Augustino, libro de utilitate credendi, omnem necessitatem fidei absterunt, existimantes nihil omnino esse credendum, sed dumtaxat assentiendum his quae ratione naturali evidenter persuaderi possunt. In quem errorem incidit Petrus Abailardus, teste D. Bernardo Lpiti. 190. Secundus contra solum motum fidei sufficere ad justificationem adulti existimat. Haec sunt haereseis exorta temporibus Apostolorum, ut refert Augustinus libro de fide & operibus cap. 15. contra quam suas Epistolae Canonicae Petrus & Jacobus scriperunt, eamque nostris temporibus Lutherus, & Calvinus, eorumque sequaces suscitaverunt. Sed in eo dissentit Lutherus a Calvino, quod Lutherus vult fidem illam, qua justificamur, non esse studium quam firmam fiduciam qua peccator confidit ob merita Christi sibi peccata non imputari, unde eam ponit in intellectu: Calvinus vero talem fidem collocat in intellectu, & dicit esse actum quo certo credimus, ob Christi merita, omnia peccata nobis esse remissa, & quo veluti manu apprehendimus & trahimus ad nos ipsam justitiam Christi, & nostram, saltem imputative, facimus.

§. I.

Duplici conclusione veritas Catholica stabilitur.

Dico primo, fidem requiri ad justificationem adulti. 145. Probatur primo ex Scriptura: dicitur enim ad Hebr. 10. Sine fide impossibile est placere Deo; & Marci ult. Qui crediderit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Sed illud, sine quo impossibile est placere Deo, & sine quo homo condennatur, est necessarium ad justificationem: Ergo ad illam fides requiritur.

Probatur secundo ex Tridentino sess. 6. cap. 6. ubi inter dispositiones ad justificationem requisitas primo numeratur actus fidei, his verbis: Disponantur (adulti) ad ipsam justitiam, dum excipiant divina gratia & adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere inveniunt in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata & promissa sunt. Et cap. 8. ait: Fides est humanae salutis initium, fundamentum & radix omnis justificationis. Unde August. serm. 20. de verbis Apostoli: Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perfectitur.

Probatur tertio conclusio ratione D. Thomae hic art. 4. 147. Ad justificationem adulti requiritur motus aliquis liberi arbitrii, quo mens hominis avertatur a peccato, & convertatur ad Deum: Sed primus accessus ad Deum fit per cognitionem fidei, juxta illud ad Hebraeos 11. Accedentem ad Deum oportet credere: Ergo ad justificationem adultam requiritur actus fidei.

Confirmatur: Cum voluntas sit potentia caeca, & indiget luce & directione intellectus, impossibile est eam converti in Deum ut finem supernaturalem, sine procedenti actu intellectus, quo Deum ut finem supernaturalem cognoscat: Sed hic actus est actus fidei, ut patet: Ergo fides ad justificationem adulti requiritur.

Dico secundo: Fides quae ad justificationem requiritur, non est fiducia qua credimus, seu confidimus, peccata nostra nobis esse remissa.

Conclusio est certa de fide, definita in Tridentino sess. 6. cap. 12. his verbis: Si quis dixerit fidem justificantem nihil esse quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remissionis propter Christum, vel eam fiduciam solum esse quae justificatur, anathema sit.

Eadem veritas colligitur ex Scriptura: Cum enim Apostolus ad Hebraeos 11. dixisset: Justus ex fide vivit, quod si subtraxerit se, non placebit anima mea, statim in eodem capite definit fidem (sine dubio illam ex qua dixerat justum vivere) & dicit eam esse sperandarum substantiarum