

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 intemperantiae, qui potest simul esse cum virtute temperantiae, vel e contra unus actus temperantiae cum vitio intemperantiae, 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 expulsio 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, distingo 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 distingo Minorem: Peccatum actuale non est in eodem subiecto, proximo & immediato, in quo est gratia habitualis, concedo Minorem: non est in eodem subiecto, mediatum & totale, 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 sumitur ex eorum objecto, & sine proximo, qui dicitur finis operis, alteram accidentalem, quae sumitur ex fine operantis: licet autem peccatum veniale & mortale habeant 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 subtrahatur rationi formalis.

Ad ultimam respondeatur, 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.

132. 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 actuale, 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 distingo 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.

133. 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

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 judicet hominem dignum morte aeterna, & dignum vita aeterna; & simul diligat hominem amore supernaturali simpliciter, & odio ipsum prosequatur; & quod acceptet ad vitam aeternam, quem judicat 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, distingo 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 habitualis, ad remissionem ejus expulsionem peccati habitualis, praeter infusionem gratiae, requirit favorem extrinsecum Dei condonantis injuriam sibi illatam; cum malitia secundum quid infinita, quae in peccato reperitur, destrui possit per bonitatem & perfectionem infinitam secundum quid, quod 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 Theol. Genet. 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, supponit necessarium 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 condemnatur, 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 excitant 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, & indigeat 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. 149.

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

verum argumentum, non apparentium: Sed hec non possunt verificari de fiducia, qua credimus seu confidimus peccata nostra nobis esse remissa, sed solum de fide, quae est prima virtus Theologica: Ergo, &c. Probatur Minor: Tum quia primum fundamentum & basis spei postrae & totius vite spiritualis, est firma adhaesio intellectus ad mysteria revelata, hac enim sublata, nulla manet certa ratio sperandi in voluntate: Tum etiam quia argumentum, hoc est manifestatio, & quasi convictio eorum quae inventientia sunt, est actus intellectus, & non voluntatis. Ad quod fiducia est potius effectus ostensionis, quam ipsa ostensio: hoc enim ipso quod certo nobis aliquid ostenditur, de eo fiduciam concipimus: unde ad Ephes. 3. dicitur: In quo (scilicet Christo) habemus fiduciam per fidem: ubi Hieronymus ait fiduciam & accessus ad Deum primum principium & originem esse credere in Christum.

150 Dico tertio: Fidei iustificantis obiectum non est solum Dei misericordia, vel poenitentia remissionis peccatorum, sed omnia mysteria nobis a Deo revelata.

Probatur ex Scriptura sacra, in quo ponitur aliud fidei iustificantis obiectum, quam divina misericordia, vel poenitentia remissionis peccatorum. Nam ad Rom. 10. sic habetur: Hoc est verbum fidei quod predicamus, quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, & credideris in corde tuo, quod Deus suscitavit illum, salvus eris. Ubi Christus, & ejus resurrectio, ponitur inter obiecta fidei iustificantis. Et Marci ultimo Christus dixit Apostolis: Predicave Evangelium omni creaturae, &c. Qui crediderit, salvus erit. Et 1. ad Corinth. 15. Apostolus ait: Nonum vobis facta, fratres, Evangelium quod predicavi vobis, quod accepistis, & per quod salvamini. Item in Symbolo Athanasii, recensitis omnibus mysteriis fidei, sic concluditur: Haec est fides Catholica, quam nisi quisquis fideliter, firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. Denique Tridentinum loco supra citato explicans modum preparationis ad gratiam, sic ait: Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitantur divina gratia & adjuvantur fidei ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata & promissa sunt. Ergo fidei iustificantis obiectum, non est solum Dei misericordia, vel poenitentia remissionis peccatorum, sed omnia mysteria nobis a Deo revelata.

151 Advetendum tamen est, ad iustificationem non esse necessarium, quod omnia mysteria & obiecta fidei eodem modo credantur. Nam quaedam solum credenda sunt necessitate praecipua, quia scilicet quamvis absque eorum fide iustificari possit homo, postquam tamen a Deo revelata sunt, praecipuum est ea discere & credere, ut descensum Christi ad inferos, perpetuum Dei Genitricis virginitatem, &c. Alia necessario credenda non sunt, sed sufficit eis non dissentire, ut historia Davidis, vel Tobiae. Alia denum sunt credenda necessario necessitate mediis, quia eorum fides modum est necessarium ad iustificationem: & haec a D. Thoma a. 2. quaest. 1. artic. 8. reducuntur ad duo capita, nempe ad finem quo beati sumus qui est Deus prout in se est, qui appellatur finis supernaturalis; & ad media per quae in eum illum consequimur, quae sunt gratia iustificans, & causa ejus. In primo continetur Trinitatis mysterium, cuius visione beaurus: in secundo mysterium Incarnationis, quae est causa nostrae iustificationis, & fons ac origo gratiae iustificantis, & omnium donorum supernaturalium. De quo plura dicemus in Tractatu de fide disp. 2. art. 5.

152 Dico ultimo, solum fidem per fidem, non sufficere ad iustificationem, sed praeter ipsam requiri pios aliquos motus in voluntate.

Hec etiam conclusio est de fide, & definita in Tridentino sess. 6. can. 9. his verbis: Si quis dixerit sola fide iustificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad iustificationem gratiam consequendam cooperetur, & nulla ex parte necessesse esse, cum sua voluntatis motu preparari, atque dispen, anathema sit. Et cap. 6. praeter fidem alios enumerat actus ad voluntatem pertinentes, quos ad iustificationem disponere asserit, nimirum timorem, spem, dilectionem, & poenitentiam; de quibus articulo sequenti dicemus. Item D. Jacobus in sua Epistola aperte declarat solum fidem ad iustificationem & saltem non sufficere, sicut enim cap. 2. Quid prodest, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habuit? Numquid fides potest salvare eum? Et subdit: Videtur quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantum. Et tandem concludit: Si quis enim corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est. Quae testimonia adeo expressa & perspicua sunt, ut haeretici conati sint negare Epistolam illam esse Canonicam: cuius oppositum delimit Tridentinum sess. 6. decreto de Canonicis Scripturis.

153 Accedant etiam SS. Patrum testimonia, praesertim Augustini & Bernardi: ille enim ferm. 237. de temp. haec scribit: Attende ad ipsum fidei nomen: fides enim appellata est, quia sic quod dicitur: dum syllaba sonant, cum dicitur fides, prima syllaba a factis, secunda est a fide. Interrogo te utrum credas? dicit, credo: fac quod dicit, & fides est. Ille vero haec verba Cantuarum, ferm. 24. in Cant. Recti diligunt

te, exponens, sic ait: Quid fidem tuam ab actis dirigit? fidem perimit tuam, fides enim sine operibus mortua est. Minus mortuum est: Quae hostia pacifica, ubi tanta discordia? Non Deum placas, sed offensis, dicens tibi. Nec mirum si Cain in fratrem suum insurrexerit, qui fidem prius acciderat suam: fidei causa, priusquam fratricida, fidem ergo tuam animet dilectio, probet actus.

Potest etiam suaderi conclusio congrua ratione: Homo per voluntatem suam avertit se a Deo cum peccavit: Ergo ut remittatur ei peccatum, debet ad ipsum converteri per actum voluntatis, & per consequens non sufficit actus fidei.

Confirmatur: Voluntas per peccatum fuit praecipue sauciata: Ergo congruum est, ut illa per aliquos actus sibi proprios moveatur ad iustificationem, quae est illius sanitas.

Confirmatur amplius: Deus nunquamque movet iuxta modum suae naturae accommodatum: nam ut dicitur Sapient. 5. Dispensat omnia suaviter. Atqui modum homini consentaneus est, ut per intellectum & voluntatem operetur, cum haec duae facultates ad naturam rationalem pertineant: Ergo congruum est, ut Deus moveat hominem ad iustificationem, mediante utraque facultate, ipsiusque ad eam disponent, non solum per actum fidei, qui perimit ad intellectum, sed etiam per timorem, spem, contritionem, & dilectionem, quae sunt actus a voluntate elicti.

§. II.

Exponuntur quaedam Scripturae loca quae obijciuntur ab Haereticis.

Contra hanc conclusionem obijciunt haeretici plura Scripturae testimonia, in quibus homo dicitur iustificari per fidem, vel iustificatio soli fidei tribuitur: Act. 13. In hoc omnis qui credit iustificatur. Ad Rom. 3. Arbitramur iustificari hominem per fidem. Et cap. 4. Reputata est fides Abraham ad iustitiam. Et ad Galat. 4. Ex fide iustificat Genes Deus. Unde Lutherus, teste Rosenfi. art. 36. ait: Figurae sunt omnia, quae de preparatione liberi arbitrii ad gratiam in libris tractata sunt.

Sed ad haec, & similia Scripturae loca, triplex potest adhiberi responsio, breviter interpretata. Primo dicit potest, iustificationem tribui fidelis tanquam initio & radici, non excludendo tamen alia opera ad eam disponentia. Ita Tridentinum sess. 6. cap. 8. ubi sic ait: Cum Apostolus dicit iustificari hominem per fidem, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perperius Ecclesia Catholica consensus tenuit & expressit: ut scilicet per fidem ideo iustificari dicatur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum, & radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo, & ad filiorum ejus consortium pervenire.

Secundo responderi potest, illa intelligi de fide viva, quae involvit ipsam formam iustificantem, nempe gratiam & caritatem. Cui solutioni favet Paulus ad Galat. 5. dicens: In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeparium, sed fides, quae per caritatem operatur. Unde Hieronymus, & exponens verba supra relata iustum Apostoli ad Rom. 3. Arbitramur iustificari hominem per fidem, ait: Advetur quidam hoc loco ad destructionem operum iustitiae, solum fidem posse iustificare affirmantem, cum tamen alibi dicat Apostolus: si habueris omnem fidem, ita ut montes transferas, caritatem autem non habueris, nihil tibi prodest.

Tertia solutio est, quod iustificamur per fidem, id est per ea quae in doctrina Evangelica continentur, faciendo scilicet omnia, quae iuxta doctrinam Evangelicam ad iustificationem requiruntur; inter quae, praeter fidem, numerantur plures actus voluntatis, timoris scilicet, spei, dilectionis, & poenitentiae, ut patet articulo sequenti.

Instant haeretici: Apostolus variis in locis asserit, quod sola fides sine operibus iustificat. Ad Rom. 3. Arbitramur hominem iustificari sine operibus legis. Ad Ephes. 2. Gratia estis salvati per fidem, non ex operibus. Ad Gal. 2. Sciens quoniam non iustificatur homo ex operibus legis: Ergo haec interpretatio non est legitima.

Sed facile respondetur, quod quando Apostolus asserit hominem non iustificari ex operibus, per hoc non intendit excludere actus supernaturales, quibus a peccato recedimus, & in Deum tendimus, sed dumtaxat observantia caeremoniarum & sacramentorum veteris legis: quia cum per mortem Christi ipsa lex veteris antiquata & abolita sit, ejus observatio non potest prodesse ad saltem & iustificationem. Unde Paulus non dicit absolute hominem iustificari sine operibus, sed addit sine operibus legis.

Quod si interdum absolute dicat hominem salvari, iustificari sine operibus, per hoc excludit solum opera meritoria iustificationis, non vero ad illam disponentia, vel opera facta sola virtute liberi arbitrii, sine gratia, ut sic ostendat iustificationem fieri gratis, & non ex merito operum ipsam praecedentium.

ARTICULUS VII.

Utrum ad iustificationem adulti requiratur actus formalis & expressus spei, poenitentiae & dilectionis, vel sufficit actus & virtualis?

163 Suppono primo, actum spei ad iustificationem requiri. Patet haec supposito primo ex Tridentino sess. 14. cap. 4. ubi dicitur contritionem, quae omni tempore fuit necessaria ad impetrandam veniam peccatorum post baptismum commissorum, preparare ad iustificationem, si conjuncta sit cum fiducia divinae misericordiae. Et postea cum loquitur de attritione, dicit, quod si excludat voluntatem peccandi, cum spe venia, disponit ad gratiam in sacramento impetrandam. Secundo colligitur ex Scriptura: dicitur enim Marci 10. Confide filii, remittentur tibi peccata tua: & ad item. 8. Spe salvi facti sumus. Tertio, ratione suadet: Cum enim remissio peccatorum non sit bonum humanum, sed divinum, & a solo Deo sperandum, non potest homo conari ad illud obtinendum, nisi speret se illud obtenturum, iuxta illud Ambrosii libro 1. poenit. cap. 1. Nemo potest agere poenitentiam, nisi speraverit indulgentiam. Porro talis spes confurgens ex consideratione divinae misericordiae remittentis peccata & premiantis bona, sive in poenitentibus adiunctum habet timorem, qui confurgit ex consideratione divinae iustitiae poenitentis peccata; unde Iher. 25. versu 18. ubi Vulgata habet: Peperimus spiritum salutis, non scivimus in terra, &c. Septuaginta sic legunt: A timore tuo Domine concipimus & quasi parturimus, & peperimus spiritum salutis, id est, poenitentiam salutis, ut interpretatur D. Thomas 3. p. quaest. 85. art. 3. in argumento sed contra. Haec duo attributa misericordiae scilicet remittentis peccata, & iustitiae vindicativae a poenitentis, sunt veluti duo pedes, quos poenitentem oculo-ri oportet, ad peccati remissionem consequendam, ut more suo eleganter & pie meditatur Bernardus, qui ad eum sensum refert ferm. 6. in Cantica quod Psalm. 24. versu 10. dicit David: Universa via Domini misericordia & veritas, moxque subiungit: Felix mens cui semel Dominus Jesus utriusque inhaerere pedem: a duobus cum signis cognoscitur, quae secum necesse est referat & divinis vestigiis. Ipsa sunt timor & spes: Ite iustitiae, ista misericordiae representantur imaginem, &c. Eodem sensu in sermone de Sancta Magdalena pedes explicat quos dicitur peccatrix osculari Luca 7. & quorum unum osculari sine altero velle, vel temeraria securitas est, inquit, vel desperatio fugienda. Similiter Gregorius 33. Moral. cap. 11. explicans illud D. Thome. 24. Non accipies loco dignitatem superiorem aut inferiorem molam, sic ait: A debito pignus accipitur, cum a peccatore iam peccati confesso tenetur superior autem & inferior nola est spes & timor: spes quippe ad alta subvehit, timor autem cor inferius premit: sed mola superior & inferior, ita sibi iunguntur, ut una sine altera inutiliter habeatur. In peccatoris itaque pectore incessanter debent spes & formido conjungi, quia incessant misericordiam sperat, si non etiam iustitiam timeat: incessant iustitiam meruit, si non etiam de misericordia confidat.

164 Suppono secundo, ad iustificationem adulti, quae fit extra sacramentum, praeter actum spei, requiri etiam actum contritionis, & caritatis. Nam ut dicitur D. Thom. hic art. 5. ad iustificationem requiritur quod homo recedat a peccato, & accedat seu convertatur ad Deum; sicut ad motum localem necesse est, quod mobile recedat a termino a quo, & accedat ad terminum ad quem: Sed recessus a peccato fit per contritionem & detestationem peccati; accessus vero seu conversio ad Deum per actum caritatis, iuxta illud Augustini: Ad Deum accedimus non passibus corporis, sed mentis affectibus: Ergo ad iustificationem adulti extra sacramentum requiritur actus contritionis & caritatis. Dixi extra sacramentum: quia quando adultus iustificatur ex vi sacramenti, sufficit attritio supernaturalis, ut ostendimus in Tractatu de poenitentia.

165 Haec ut certa ab omnibus admittuntur: Sed de tribus est difficultas & controversia inter Theologos. Primo de actu spei, an scilicet ad iustificationem requiratur quod ille sit formalis & explicitus, vel sufficit quod sit implicitus & virtualis, seu in alio actu eminentiori & perfectiori contentus? Respondeo breviter, probabilem esse actum spei formalem non requiri ad iustificationem, sed sufficere virtualem. Licet enim quando in iustificatione proceditur paulatim de imperfecto ad perfectum, actus spei praecedat actum poenitentiae & dilectionis Dei super omnia, potest tamen homo subito moveri de peccato ad iustitiam, ex sola expressa consideratione Dei, & peccati, ut est ipse injuriosus, non attendendo ad idem peccatum, ut est in malum proprium, nec ad bona quae promittit; subindeque potest per actum poenitentiae & dilectionis Dei super omnia iustificari. Unde quando Tridentinum, locis supra citatis, docet actum spei praecedere iustificationem, hoc debet intelligi, vel de spe formali, vel de virtuali, quae in alio actu eminentiori contineri potest, nimirum

in actu caritatis: cum enim spes respiciat Deum ut bonum proprium & particulare amans, & caritas illam attingat ut est in se summum & universale bonum, comprehendit omnia bona particularia: sicut obiectum caritatis comprehendit materialiter obiectum spei, ita & caritas eminenter continet spem, & actus caritatis est virtualiter in actu exercitio actus spei.

Secundo, controversia est de actu poenitentiae ad iustificationem requisito, an scilicet illi debeat necessario esse formalis & expressus, & ab actu dilectionis distinctus? Quaedam enim ex nostris Thomistis partem affirmativam tenent; alii negativam amplectuntur.

Sed dicendum excellentissimo, regulariter quidem, & per se loquendo, ad iustificationem adulti requiri actum formalem poenitentiae: quandoque tamen per accidens sufficere actum caritatis, absque formali contritione.

Prima pars probatur: Homo qui se convertit ad Deum, non solum tenetur recedere a peccato, ut est malum vel, & quatenus opponitur bono divino, sed etiam debet recedere ab illo, ut est ejus injuria, & quatenus violat jus divinum; ratio enim naturalis postulat, ut qui injuriam intulit, de ea doleat; & in quantum fieri potest, eam compensare conetur: Sed dolor de peccato, ut est injuria Dei, & in quantum opponitur juri divino, pertinet ad poenitentiam, & non ad caritatem, quae solum habet detestari peccatum, in quantum est malum Dei, & prout bonum divino contrarium, ut in Tractatu de poenitentia explicari solet: Ergo regulariter & per se loquendo, ad iustificationem adulti requiritur actus formalis poenitentiae. Unde Cajetanus 3. p. qu. 87. art. 1. existimat quod etiam Magdalena, cui Luca 7. dicitur dimissa peccata, quoniam dilexit multum, non fuit iustificata sine formali poenitentia, quam declarabant lacrymae, quibus irrigabat pedes Domini, quamvis Christus ibi non fecerit mentionem de ipsius poenitentia, sed tantum de dilectione, ut declarat dilectionem fuisse principalem & originalem causam difficultatis quam habuit de peccatis suis, & ex eius imperio talem dolorem procellit.

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

Respondeo primo ex D. Thoma de verit. qu. 28. art. 5. ad 2. a. concello Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: ratio discriminis est, quia avertio a Deo quae reperitur in peccatis, est praeter intentionem, & per accidens, & ideo non per se terminat aliquam actum, nec specificat illum, ut docetur in Tractatu de peccatis: avertio vero a peccatis, quae requiritur ad iustificationem, est per se intentata; ideo debet dari actus specialis, ad illam per se primo terminatus.

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

Secunda pars, quae asserit per accidens, & in aliquo casu extraordinario, sufficere ad iustificationem adulti poenitentiam virtualem, breviter suadet. Si non occurrat memoria alicujus peccati mortalis, post diligentem conscientiae discussionem, & elicitur actus caritatis, sine dubio destruetur peccatum, sine ullo actu formali poenitentiae: tunc enim excusatur homo ab obligatione poenitentiae, propter invincibilem ignorantiam quam habet peccatorum, & ab illis per actus caritatis (qui est poenitentia quaedam virtualis) mandatur; alias homo haberet duos ultimos fines, nempe Deum ratione caritatis, & creaturam ratione peccati mortalis, quod implicat. Unde D. Thomas 3. p. qu. 87. art. 1. ait veniale poenitentiam sufficere ad remittenda venialia, non tamen mortalia, nisi quantum ad peccata obliata post diligentem investigationem. Idem contingeret, si aliquis ita subito reperiret ad martyrium, ut non haberet tempus recogitandi peccata: ille enim tunc iustificaretur sine poenitentia, per actum formalem caritatis. Nam ut docet idem Sanctus Doctor 3. p. quaest. 68. artic. 2. ad 2. passio pro Christo suscepta obtinuit vim baptismi, & mandat ab omni culpa veniali & mortali, nisi actualiter voluntatem inveniret inherenter peccato: idem habet in 4. dist. 4. qu. 3. artic. 3. quaestione 4. Sed qui pro amore Dei repente rapitur ad martyrium, non habet voluntatem actualiter inherenter peccato: quia ille amor est virtualis detestatio peccatorum, & quia alias talis homo, ut dicebamus, haberet duos ultimos

ARTICULUS VIII

Utrum actus contritionis & caritatis, qui ad gratiam habitum...

- 173 Tertia difficultas est de ipso actu dilectionis, an necessario debeat esse formalis...
174 Adverte tamen cum Gregorio de Martinez, quod licet ad justificationem requiratur formalis actus caritatis...
175 Ex his habes duos tantum esse actus, qui formaliter ad justificationem requiruntur...

Questio solum procedit de actibus contritionis & caritatis, qui sunt dispositiones ultimae ad gratiam habitualement...

S. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Deo igitur, actus contritionis & penitentiae, ad gratiam ultimo disponentes, esse effective ab ipsa, ut a principio radicali...

ad quam disponit: sed motus liberi arbitrii est quadam dispositio ad susceptionem gratiae...

Sed actus caritatis qui ultimo disponent ad gratiam habitualement, sunt inclinatio actualis voluntatis nostrae in bonum divinum...

stanti justificationis infunditur, si ab ea effective non procedant.

192 Dices forte, quod licet tales actus non procedant effective a gratia habituali, eam tamen promereri nequeant, quia sunt simul cum illa, & meritum aliquo saltem instanti debet precedere premium.

Sed contra: Actus caritatis intensiores habitu merentur de condigno eius augmentum, ut colligitur ex Tridentino sess. 6. can. 32. & nihilominus tale augmentum est in eodem instanti: Ergo ex eo quod actus caritatis & contritionis perfecte, & gratia habitualis existant in eodem instanti, male inferitur tales actus non posse gratiam illam de condigno mereri.

193 Ultima ratio Philosophica est, & potest sic proponi: Non repugnat aliquid disponere subiectum ad receptionem alicuius forme, & nihilominus ab illa procedere: Ergo licet actus contritionis & caritatis ad gratiam sanctificantem ultimo disponant, possunt tamen ab illa effective procedere. Consequentia patet: Antecedens probatur. Forma constitutiva nature est causa efficiens omnium suarum passionum, & tamen illa sunt dispositiones ad recipiendam & conservandam illam in materia: v. g. anima rationalis nequit recipi in materia, sine sensu tactus, & sine complexione sufficiente ad illud, & ideo ipse tactus & complexio sufficientes pro illo, sunt dispositiones ad introducendam & conservandam animam in corpore: unde teste Aristotele 2. de anima textu 94. & D. Thoma 1. p. qu. 76. art. 5. iuxta majorem vel minorem perfectionem complexio requisita ad sensum tactus, anima est perfectior vel imperfectior, & ingenium crassius vel subtilius, & tamen certum est ipsam tactum, & complexionem requisitam ad illud, solum posse effective produci ab anima, ut a causa efficiente immediata, quia tactus est potentia vitalis, scilicet anima. Idem contingit a principio radicali vite, scilicet generis: ille enim effective productus a forma ignis qui generatur, & tamen ultimo disponit ad illam: sicut docet S. Thomas 3. parte qu. 7. art. 13. ad 2. ubi sic habet: *Color qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus proficiens a forma ignis jam existentis; & qu. 9. art. 3. ad 2. ait: Per calorem disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quod quidam effectus talis forme.* Ergo non repugnat aliquid disponere subiectum ad receptionem alicuius forme, & nihilominus ab illa procedere.

194 Confirmatur: Organizatio corporis est dispositio ad receptionem anime, & tamen corpus non habet esse organicum, nisi ab anima, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 76. art. 4. ad 1. & communiter Philosophi, cum explicent hanc definitionem anime ab Aristotele traditam: *Anima est alius corporis physici organici.* Cuius diaphaneitas seu perspicuitas est ultima dispositio in corpore diaphano ad receptionem lucis, quae propterea definitur ab Aristotele, *actus perspicui;* & tamen talis diaphaneitas a luce procedit, cum impossibile sit aliquid corpus esse diaphanum, nisi ex participatione lucis: Ergo licet actus contritionis, & caritatis ad gratiam habitalem ultimo disponant, possunt nihilominus ab illa procedere, quia ut ait Philosophus 5. metaph. & 2. physic. *Causa sunt sibi invicem causae:* unde quod in uno genere est causa alterius, potest in alio genere ab ipso dependere & causari, subindeque in diversis generibus causa simul esse prius & posterius. Sic materia est prior forma, in genere causa sustentantis; & illa posterior, in genere causa actuantis & informantis. Sic ambulatio est causa efficiens sanationis, & sanatio causa finalis ambulationis. Sic ex parte solis prius est illuminare, quam tenebras removere: ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari a tenebris, quam consequi lumen, ordine nature, licet utrumque sit simul tempore, ut ait S. Thomas hic art. 8. ad 1. Sic etiam corruptio secundum ordinem causae materialis dispositive, est prior generatio, seu introductio forme, & tamen introductio forme est prior alterius corruptione & expulsiōe, in genere causae efficientis, formalis, & finalis, ut idem S. Doctor tradit in 4. sentent. dist. 17. qu. 1. art. 4. in corp. Sic denique ingressus venti intrantem per fenestram in aulam, est causa efficiens aperiens fenestram, & tamen aperiens fenestra, utpote impediens remotio, concurrat in genere causae materialis dispositive ad praedictum ventis ingressum. Ex quibus patet, non repugnare, sed potius conaturaliter fieri posse, ut aliquid pendat ab alio in genere causae efficientis, & nihilominus sit prior illo in genere causae materialis disponentis, subindeque quod actus contritionis & caritatis effective procedant a gratia habituali, ad quam ultimo disponunt.

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

195 Primum est, quod licet sint secundum rem in instanti fieri & factum esse, hoc tamen non obstat, quomi-

nus eadem res, quae simul fit & facta est, prius ordine nature, & secundum rationem nostram, cum fundamento in re, concipiatur in fieri, quam in facto esse: & sic gratia habitualis, quae in eodem instanti infunditur a Deo, & simul est infusa, atque recepta in anima, prius prioritate nature concipiatur in fieri & in infundi, quam infusa & in facto esse.

Secundum est, quod inter hos duos status huiusmodi 196 forma, potest mediare aliqua actio realis, quae supponat unum statum, supponatur ad alterum: quo pacto inter Paternitatem divinam, ut constituentem personam Patris, & eandem ut referentem Patrem ad Filium, mediat actus generationis, qui supponit Paternitatem ut constituentem, & supponitur ad eandem ut referentem, ut in Tractatu de Trinitate fuisse declaravimus disp. 11. art. 3. Id clarior patet in exemplo supra adducto venti aperiens fenestram, & per eam in aulam intrantis: nam inter ingressum venti, ut est in fieri, & in facto esse, mediat aperiens fenestra, quae effective procedit ab ingressu venti, ut est in fieri, & disponit ad ejus ingressum in facto esse.

Dicimus ergo cum Cajetano, Conrado, Ferrarienti, & aliis celebrioribus & antiquioribus Thomistis, quod gratia habitualis potest considerari duobus modis, secundum quos duo munia omnino diversa exercet: primo ut est in fieri, seu infundi, & prout se tenet ex parte Dei illam communicantis: secundo ut est infusa, & in facto esse, & quatenus se tenet ex parte hominis illam recipientis. Primo modo gerit vires auxilii moventis: altero habet rationem habitus & forme permanentis, & animam sanctificantis, ac dantis esse divinum participative, esse gratum Deo, & obiectum congruum dilectionis ipsius; & quia primum modum est propter secundum, exercet prius primum quam secundum ordine executionis: unde prius prioritate a quo communicatur anime, in ratione auxilii moventis, & ut se tenet ex parte agentis, quam in ratione habitus, & forme sanctificantis; ut communicata prius in ratione auxilii moventis, disponit ad sui contrariam receptionem in ratione habitus, per actus contritionis & caritatis. Ex quo facile intelligitur, quomodo illi actus sint causa & effectus gratiae in diverso genere: sunt enim effectus a gratia active procedentes, prout est in fieri, & se tenet ex parte agentis: habetque rationem auxilii moventis: sunt vero causa materialis dispositive ejusdem gratiae, ut est in facto esse, & prout se tenet ex parte subiecti recipientis, habetque rationem habitus & forme permanentis, atque animam sanctificantis.

Hae doctrina maximum fundamentum habet in D. Thoma hic art. 7. dicente: *Tota justificatio impii originaliter consistit in gratia infusione, per eam enim & liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur.* His enim verbis aperte declarat, ad justificationem impii non requiri auxilium moventis, distinctum a gratia sanctificante, sed ipsam posse simul movere liberum arbitrium, & culpam remittere, subindeque simul gerere munus auxilii moventis, & forme sanctificantis. Unde art. 8. in corp. ait: *Ipsa igitur Dei moventis motio, est gratia infusio.* Ubi loquitur de gratia justificante, seu remittente peccatum, quae non est gratia actualis, sed habitualis. Et in respons. ad 2. *Dispositio subiecti (inquit) praedictae susceptionem forme, ordinem nature, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur, & ideo motus liberi arbitrii, nature ordine praedictae susceptionem gratiae (nempe justificantis) sequitur autem gratia infusionem, prout scilicet, talis gratia se tenet ex parte agentis, & gerit vires auxilii moventis; nam sub hac ratione & formalitate, causat actus contritionis & caritatis, quibus liberum arbitrium in Deum, & in peccatum movetur, ut antea declaravimus.*

Ratio etiam suffragatur: Nullus enim negare potest, 198 quod in eodem instanti temporis verificetur fieri rei, & factum esse, seu infundi gratiam, & esse infusam, & quod fieri sit prius natura, quam factum esse, quia fieri est causa facti esse, & infundi infusi esse: Ergo absque fundamento negaret aliquis, quod res in fieri causat aliquid effectum, antequam intelligatur in facto esse: Ergo & quod gratia in infundi, causat dispositiones, antequam intelligatur infusa in facto esse. Haec secunda consequentia patet, prima vero probatur: nam communiter dicitur in Philosophia, quod materia & forma, ut intelligitur in fieri, causant totum, ut enim intelligitur in facto esse, simul sumptae, sunt formaliter idem quod totum, unde realiter non possunt illud causare, quia inter causam realem & effectum debet intercedere distinctio realis. Adde quod fieri rei est aliquid reale, habens existentiam realem in instanti temporis veri & reali: Ergo potest habere aliquem effectum realem: Ergo pro illo priori nature, quo gratia est in infundi, potest causare dispositiones. Cum enim fieri rei causet esse illius in facto esse, debet causare quiddam id est necessarium ad ponendum factum esse: Sed dispositiones sunt necessariae ex parte subiecti ad ponendam gratiam in facto esse, & ad illam conaturaliter recipiendam: Ergo ad eodem fieri gratiae,

gratiae, a quo ponitur ejus factum esse, dispositiones ad eam effective causari debent.

§. II.

Solvuntur objectiones.

199 Obijcies primo: Tridentinum sess. 6. cap. 5. & can. 3. & 4. dispositiones ad justificationem reerit in dei motionem, & gratiam prevenientem, excitantem, atque adjuvantem, tanquam in causam efficientem: Sed gratia excitans atque adjuvans ad producendos actus, qui ad justificationem ultimo disponunt, non est habitualis, sed actualis, nimirum auxilium quoddam transiens: Ergo ex Tridentino actus contritionis & caritatis, ultimo ad justificationem disponentes, non procedunt a gratia habituali, sed ab auxilio actuali per modum transeuntis communicato.

200 Confirmatur: Concilium ibidem cap. 7. ait uniuersum dari iustitiam & gratiam habitalem, secundum propriam causam dispositionem & cooperationem: At si talis dispositio effective procederet a gratia habituali, potius esset dicendum, dispositionem esse iuxta proportionem gratiae habitualis, quam gratiam habitalem iuxta proportionem dispositionis: Ergo &c.

201 Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem: gratia enim habitualis, ut infunditur, & est in fieri, preveniens & excitans auxilii rationem habet, per eam enim (inquit S. Doctor supra relatus) & liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur; & rursus: *Ipsa Dei moventis motio, est gratia infusio.* Unde licet ad actus qui justificationem antecedunt, & ad eam remote solum disponunt, requiratur aliquod auxilium, a gratia habituali realiter & entitative distinctum, non tamen ad actus contritionis & caritatis, qui sunt dispositiones gratiam habitalem concomitantes, & ponuntur in eodem instanti quia infunditur: cum enim gratia habitualis possit in hoc instanti diversa obire munia, & simul movere liberum arbitrium, & sanctificare animam, atque ab ea peccatum expellere: frustra tunc admittitur aliquod auxilium realiter ab ea distinctum, nam frustra sunt per plura, quae possunt fieri per pauciora.

202 Ad confirmationem nego etiam Minorem: nam licet gratia habitualis, ut est in infundi, & quatenus gerit munus auxilii moventis, non commenfretur uniuersisque dispositioni, sed potius eam efficiat, & sibi commenfretur ut tamen habet rationem habitus sanctificantis, & est in facto esse, ac perfecte communicat subiecto suum effectum formalem, datur uniuersum iuxta proportionem dispositionum.

203 Obijcies secundo: D. Thomas 1. p. qu. 62. art. 2. ad 3. dicit conversionem ad Deum clare vifum requirere gratiam consummatam; conversionem meritoriam beatitudinis, requirere gratiam habitalem, conversionem vero, qua homo se preparat ad habendam gratiam, non requirere gratiam habitalem, sed operationem Dei moventis animam ad se: Ergo actus caritatis & contritionis, qui sunt preparationes, & dispositiones ad gratiam habitalem habendam, non procedunt a gratia habituali, sed actuali. Eandem doctrinam tradit in hac parte q. 109. art. 6. his verbis: *Allo modo potest intelligi preparatio voluntatis humane ad consequendum ipsum gratia habitualis donum: ad hoc autem quod preparat se homo ad susceptionem huiusmodi doni, non oportet presupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederet in infinitum a sed oportet presupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interioris animam moventis, sive inspirantis bonum depositum.* Ecce quomodo D. Thomas distinguit auxilium seu donum gratiae, a quo procedit preparatio ad gratiam habitalem habendam, a dono ipso habituali, illudque appellat auxilium Dei moventis, seu Dei motionem: motio autem Dei, in doctrina D. Thoma, est aliqua qualitas collata per modum transeuntis, non vero ipsam gratiam sanctificantis donum.

204 Id confirmat Joannes a S. Thoma hic disp. 28. art. 2. ex quest. 28. de verit. artic. 8. ubi D. Thomas refert sententiam afferentem, gratiam habitalem procedere contritionem, quae media contritione causat efficienter remissionem peccatorum; eam his verbis repellit: *Si gratia per actum contritionis, & fidei formata, causat remissionem culpa, causabit eam per modum causa efficientis, quod esse non potest: nam causa effectus destruens aliquid, prius ponitur in esse, quam id quod destruit sit in non esse, non enim ageret in eius destructionem quod jam non est: unde sequeretur quod gratia prius esset in anima, quam culpa esset remissa, quod est impossibile. Unde patet quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpa, sed per informationem subiecti.* Ex quibus verbis existimat Joannes a S. Thoma inuictum argumentum defumi adversus nostram doctrinam: nam si contritio (inquit) in quantum dispositio ultima, est efficienter a gratia habituali, & illa contritio servit ad expellendum peccatum, gratia habitualis per aliquam operationem suam, scilicet per con-

tritionem a se elicitam, est causa remissionis culpa, quod tamen expresse rejicit S. Doctor verbis relatis. Adde quod si ideo non possit (ut loquitur D. Thomas) gratia habitualis effective destruire peccatum, quia alias deberet ad ipsum supponi existens, cum non minus requiratur existentia gratiae, ut producat ultimam dispositionem, quam ut efficienter destruat formam contrariam; eadem ratione qua probat D. Thomas remissionem culpa non posse esse effective a gratia habituali, probatur etiam quod contritio, ut dispositio ultima ad remissionem culpa, a gratia habituali effective non procedat.

Ad primum & secundum D. Thome testimonium respon-

205 deo, quod quando S. Doctor ait ad conversionem, per quam aliquis preparat se ad gratiam habendam, non exigi aliquam habitalem gratiam, vel loquitur de preparatione imperfecta ad gratiam, & antecedente, quae ab actuali auxilio procedit: vel si loquitur de dispositione perfecta & concomitante, solum intendit non requiri aliam habitalem gratiam, seu donum habituale, distinctum a gratia sanctificante, quae in instanti justificationis infunditur, aliis (inquit) daretur processus in infinitum: vel denique solum vult excludere donum habituale per modum habitus, non vero per modum auxilii, & in infundi; & hoc vocat motionem, seu Dei moventis auxilium, quia gratia habitualis, dum infunditur, movet liberum arbitrium: unde ait hic art. 8. *Ipsa Dei moventis motio est gratia infusio.* Quod autem interpretationes istae sint legitimae, patet ex eo quod D. Thomas ait ibidem, conversionem meritoriam beatitudinis esse a gratia habituali: unde cum dispositiones simpliciter ultime ad gratiam, quae sunt contritio, & dilectio Dei super omnia, sint meritoriae beatitudinis, manifestum est, iuxta ipsius principia, eas a gratia habituali procedere.

Ad tertium desumptum ex quest. 28. de verit. simili-

206 ter dico, S. Thomam ibi loqui de gratia habituali, ut est in facto esse, & habet rationem habitus, & forme justificantis; quo pacto formaliter, & non efficienter, remittit seu expellit peccatum, non vero loqui de ipsa ut est in fieri, & habet rationem auxilii moventis: nam sub hac ratione non remittit peccatum formaliter, sed tantum efficienter, movendo liberum arbitrium, ut per actus contritionis & caritatis ad talem remissionem ultimo se disponat.

Unde ad argumentum quod Joannes a S. Thoma in-

207 vium appellat, facile respondetur, distinguendo Majorem: Si contritio, in quantum ultima dispositio, efficienter procedat a gratia habituali, per aliquam operationem suam, gratia habitualis, considerata in facto esse, & ut habet rationem habitus, & forme justificantis, erit causa remissionis peccati, negatur: considerata praesens in fieri, & quatenus habet rationem auxilii moventis, conceditur. Ad id quod addit dico, ut gratia habitualis producat ultimam dispositionem ad seipsum, necessarium quidem esse quod existat, sed eo dumtaxat modo quo eam producit, non vero alio quo ipsam non causat: subindeque cum non sit in infundi, & ut est adhuc in fieri, eam efficiat, hoc dumtaxat modo, atque adeo imperfecte tantum, & vitaliter, ac incomplete debere existere, non vero perfecte, complete, & in esse quod est & permanenti.

Obijcies tertio cum Suarez: Si actus caritatis & con-

208 tritionis in instanti justificationis sint a gratia, presupponunt eam existentem (cum causa efficiens causet ut existens) ac proinde ut unitam anime; cum gratia sit accidens, & existentia accidentis sit inexistencia, seu inhaerentia: Ergo non possunt animam disponere ad receptionem ejus in subiecto.

Sed facile respondetur ex dictis, distinguendo Ante-

209 cedens: presupponunt eam ut existentem & unitam animae, in ratione auxilii actualis, concedo Antecedens: in ratione habitus & forme sanctificantis, nego Antecedens, & Consequentiam: potest enim gratia habitualis prius natura animae uniri per modum auxilii moventis, ut illam ultimo preparat ac disponat per actus contritionis & caritatis, ad recipiendos effectus formales quos tribuit, ut habet rationem habitus & forme sanctificantis, ut supra ostensum est.

Dices: Huiusmodi actus procedunt a gratia, tanquam 210 a principio radicali virtutum caritatis & poenitentiae: Sed in quantum est principium radicale tallum virtutum, & aliarum insularum, habet rationem habitus, & forme sanctificantis: Ergo tales actus procedunt a gratia, in quantum habet rationem habitus, non vero ut gerit vires auxilii.

Respondeo gratiam, ut principium radicale virtutum 211 insularum, habere rationem habitus & forme sanctificantis, sed hanc non exercere, nisi prius prioritate a quo, seu natura, & ordine executionis, exercendo rationem auxilii moventis, radicaliter per seipsum, & formaliter per habitus insulos, qui ab ipsa emanant ut proprietates ab essentia, ut sic preparat sibi subiectum, ut conaturaliter suum effectum formalem illi communicet.

Obijes quarto cum eodem Auctore: Gratia habitualis infunditur homini, quia est contritus: At si contritio eliceretur ab habitu gratie, hac causalis non esset vera, fed potius illa; ideo homo contritur, quia ipsi infunditur habitus gratie: Ergo contritio per quam homo ad justificationem ultimo disponitur, non procedit ab habitu gratie, sed ab auxilio actuali per modum transeuntis collato.

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

Obijes quinto cum aliquo Recentiore: Homo per visionem & ambulacionem non potest seipsum disponere ad habendos oculos, vel pedes, quia tales actiones effective procedunt a potentia visiva, vel progressiva. Color etiam, quamvis possit esse ultima dispositio ad formam ignis, non tamen calefactio, quia a tali forma effective producit: Ergo similiter, si actus contritionis & caritatis a gratia habituali effective procedunt, non poterunt ad ipsam disponere: vel e contra, si ad eam disponant, non poterunt ab ipsa procedere.

Respondeo, concessa Antecedente, negando consequentiam & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia visum & ambulatio, cum sint actiones successivae, non possunt fieri in instanti, unde presupponunt in homine potentiam progressivam & visivam, non solum prioritate naturae, & instanti a quo, sed etiam prioritate temporis & existentiae: quare cum ultima dispositio ad aliquam formam, eam comiter, & sit in subiecto in eodem instanti quo forma in ipso recipitur, implicat quod homo per visionem & ambulacionem seipsum disponat ad habendos oculos & pedes: & idem est de calefactione respectu ignis, cum illa pariter fit actio successiva, & non instantanea. E contra vero cum actus contritionis & caritatis sint actiones instantaneae, & non successivae, eliciuntur ab homine in eodem instanti justificationis, in quo gratia infunditur, eamque prioritate solum naturae praecedunt, ideoque licet ab ipsa effective procedant, possunt tamen ad illam disponere, non ad modum dispositionis antecedentis, sed concomitantis: sicut calor ut octo disponit ad formam ignis, a qua profuit, ut loquitur Sanctus Doctor supra relatus.

Obijes sexto: Gratia justificans, etiam respectu hominis contriti, est novum beneficium Dei, ex cuius accessione penitens multum crescit & ditatur: At si illa praeponeatur in homine, ut principium efficiens primae contritionis, non esset novum Dei beneficium &c. Ergo gratia habitualis non est principium efficiens primae contritionis. Major est certa & communiter recipitur a Theologis, Sequela etiam Minoris videtur manifesta: cum nulla forma possit esse novum donum, seu beneficium, respectu ejus qui possidet illam.

Respondeo, concessa Majori, negando sequelam Minoris: cum enim actus contritionis non mereantur primam gratiam habituales, sed se habeant dumtaxat ut dispositiones ad illam, semper est novum beneficium; Deum conferre gratiam habituales contritis. Quod vero tales actus procedant efficienter ab eadem gratia, sub formalitate auxilii moventis, non tollit rationem novi beneficii, sicut non tollit novam esse actionem aut mutationem qua introducit formam in materia disposita, quod dispositioe concomitantes procedant efficienter ab ipsa forma. Similiter per justificationem penitens multum crescit, & ditatur, quia illa non solum importat gratiam habituales ut est in infundi, & gerit vices auxilii moventis, sed etiam ut est in infusa, & in facto esse, & quatenus habet rationem forme sanctificantis, & dantis esse divinum participativum: sub qua ratione causas plures effectus formaliter, nempe hominem sanctificare, renovare interioris, donis Spiritus Sancti, & virtutibus infusus adornare, & dare illi jus ad hereditatem regni caelestis, ex quorum accessione penitens mirum in modum ditatur, & ornatur.

Obijes septimo: Actus virtutis acquiritur nequit efficienter procedere ab habitu quem causat: Ergo nec actus caritatis ab habitu caritatis infuse, ad quem ultimo disponit, subindeque nec ab ipsa gratia habituali, quae est illius radix.

Respondeo, concessa Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia actus virtutis acquiritur est causa efficiens habitus, cuius dicitur causa; unde cum idem non possit esse prius & posterius in eodem genere causae, non potest ab illo effective procedere: at vero primus actus caritatis ultimo disponens ad gratiam habituales, non est causa efficiens ipsius, sed tantum dispositiva, unde non repugnat quod ab illa effective procedat.

Diges, ex hac solutione sequitur, quod saltem contritio, quae est pars sacramenti Penitentiae, non potest effective procedere a gratia habituali, quae in tali sacramento conieritur, cum illam producat effective, saltem instrumentaliter, & duo non possunt se invicem causare in eodem causae genere.

Respondeo hanc instantiam solum probare, quod gratia habitualis non possit producere contritionem, quatenus est pars sacramenti Penitentiae, & virtute clavium habet vim produciendi gratiam sacramentalem, non vero quod contritio secundum se considerata, & quantum ad suam substantiam, a gratia habituali effective non procedat. Nam ut ait S. Doctor qu. 28. de verit. art. 8. ad 2. Penitentiam sacramentalem habet conferre gratiam ex virtute clavium: quibus se penitens subjicit; contritio igitur si secundum se consideratur, non se habet ad gratiam, nisi per modum dispositionis; sed si consideretur in quantum habet virtutem clavium, sic sacramentaliter operatur, in virtute sacramenti penitentiae. Quando ergo homo contritus ad sacramentum Penitentiae accedit, duplicem recipit gratiam: unam ex opere operantis, quae correspondet contritioni secundum se considerate; alteram ex opere operato, quae correspondet virtuti sacramenti, unde sacramentalis dicitur. Prima producit contritionem in genere causae efficientis, & ad ea solum dependet in genere causae materialis dispositiva: secunda vero dependet a contritione, non solum ut a dispositione, sed etiam ut a causa efectiva instrumentaliter, & ideo ipsa effective non producit.

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

Respondeo distinguendo Majorem: Nulla causa efficiens dependet a sua operatione, vel effectu, in alio genere causae, quam finalis, si sit pure efficiens, concedo Majorem: si simul habeat rationem causae efficientis & formalis, secundum diversos respectus, vel munia quae exerceat, nego Majorem: nam licet ut gerit munus causae efficientis, non possit dependere a sua operatione, vel effectu, in alio genere causae, quam finalis: prout tamen habet rationem causae formalis, ab illo causari & dependere potest in genere causae materialis dispositivae; ut patet in forma ignis, quae quia non solum est causa efficiens caloris ut octo, proficiens ab ipsa per modum proprietatis, sed etiam causa formalis, ab ipso in genere causae materialis dispositivae dependet, non quatenus est causa efficiens ipsius (cum causa efficiens in executione fit prior simpliciter & omnibus modis aliis causis) sed prout est causa formalis. Idem cum proportione de gratia habituali, respectu actuum contritionis & caritatis dicendum est. Licet enim ea, prout est in infundi, & gerit vices auxilii moventis (sub qua ratione effective causat actus contritionis & caritatis) sit prior illis simpliciter & omnibus modis, & in nullo genere causae, sub hac ratione & formalitate, ab illis dependeat, tamen est habitus & forma sanctificans, & causa formalis justificationis, ab illis in genere causae materialis, seu dispositivae dependet.

Obijes ultimo: Dispositio ad augmentum gratiae, & virtutum, non est ab ipso augmento effective: Ergo neque dispositio ad primam gratiam erit effective ab ipsa gratia.

Respondeo, dato Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia dispositio ad primam gratiam sanctificantem non est ipsa meritoria; dispositio vero ad augmentum gratiae, & virtutum, illud de condigno meretur: unde cum principium meriti non possit cadere sub merito, dispositio ad augmentum gratiae, ab illo effective procedere nequit, sicut dispositio ad primam gratiam habituales, ab ipsa effective producit.

S. III.

Corollaria praecedentis doctrinae.

Ex dictis in hac disputatione inferes primo, quod licet et aliquid justificatio fiat in tempore, & in ea procedatur de imperfecto ad perfectum, per se tamen non requiritur tempus, sed potest unice instanti fieri. Ita D. Thom.

his art. 7. ubi sic dicitur: Tunc homo justificatur, cum Deus in eius anima gratiam introducit: Sed potest eam in instanti introducere: Ergo homo potest in instanti justificari. Major patet, Minor probatur: Primo quia gratia per Spiritum Sanctum in cordibus nostris diffunditur, ut dicitur ad Roman. 5. Sed Spiritus Sanctus advenit in instanti, juxta illud Actor. 2. Factus est repente de caelo sonus, & convenerunt Spiritus sanctus vehementer. Unde Glossa Ambrosii in illud Luce 1. Abiit in montana cum festinatione, ait: Nescit tanta molimina Spiritus sancti gratia: & Chrysostomus homil. 25. in Joan. in principio assignat differentiam inter nativitatem ex carne, & ex Deo; per gratiam Spiritus sancti, quod illa indiget tempore, hac vero periturus in momento: Ergo Deus potest in instanti gratiam homini infundere.

Secundo probatur eadem Minor: Quod aliqua forma non statim introducitur in subiectum, provenit ex eo quod subiectum non est dispositum, & agens indiget tempore, ut dispositio illud: videmus enim in naturalibus, materia disposita, formam introduci in instanti; & lucem in instanti recipi in diaphano, quia ex se est dispositum ad eam recipiendum: Sed Deus non requirit aliam dispositionem in anima, ad gratiam produciendam praeter eam quam ipse facit, & hanc in instanti efficere potest; Ergo, &c. Minor probatur quoad secundam partem, prima enim supponitur ex dictis de dispositionibus ad gratiam ac justificationem: Quod agens non statim disponat subiectum provenit ex dispositione aliqua inter indispotionem subiecti, & virtutem agentis; unde quanto fortior est virtus agentis; tanto citius disponit subiectum: Sed virtus divina, cum sit infinita, superat quamcumque indispotionem subiecti: Ergo potest quamcumque materiam in instanti disponere, & proinde liberum arbitrium ad gratiam justificantem in instanti preparare.

Dices: Motus liberi arbitrii est electio: At electio, cum requirit deliberationem consilii, quae importat discursum, non potest fieri in instanti: Ergo liberum arbitrium non potest in instanti ad gratiam preparari.

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

Ad instantiam respondeo cum D. Thoma hic, artic. 7. ad 1. motum liberi arbitrii ad justificationem requiritur, esse consensum ad defendendum peccatum, & ad accendendum ad Deum: consensus autem potest esse in instanti, sicut ipsa electio, quae ad justificationem est necessaria, ut patet in Adamo, & in Angelis, qui per proprios actus, Deum omnibus aliis praecedendo, se ad gratiam disposuerunt.

Ad confirmationem dico cum eodem S. Doctore in resp. ad 2. intellectum posse intelligere simpliciter, si habeat ordinem ad invicem, quia tunc se habent per modum unius, juxta illud commune proloquium: Ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum: peccatum autem ut delinquendo propter Deum, & ipse Deus, aliquem inter se ordinem habent.

Inferes secundo, justificationem, ex parte termini per eam producti, esse maximum opus Dei: cum gratia habitualis, quae est ejus terminus, fit perfectior omni ente creato, & creabili, ut in Tractatu de gratia ostendimus disput. 2. art. 4. & innot. D. Thom. hic art. 9. ad 2. dicens, Bonum gratiae unius, majus est quam bonum naturae totius universi. Creatio tamen secundum quid, seu ex parte modi agendi, perfectior est justificatione: quia per creationem aliquid fit ex nihilo; per justificationem vero gratia educitur ex anima, non ratione potentiae naturalis, sed obediens, sicut in Tractatu de gratia declaravimus disput. 2. art. 4.

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

Prima pars patet: nam in justificatione in primis remittuntur peccata; remissio autem peccatorum est praecipua opus divina omnipotentiae, juxta illud quod canit Ecclesia in collecta Dominica post octavam SS. Trinitatis: Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime & miserando manifestas: cujus dicti tres egregias rationes assignat S. Thomas 1. p. quaest. 25. art. 4. ad 3. Secundo in justificatione fit interna animae recreatio & renovatio, de qua dicitur Psalm. 103. Emitte spiritum tuum, & creavitur, & renovabitur faciem tuam. Tercio anima peccatoris mirum in modum venustatur ac decoratur per gratiam habituales, quae est anima decor & pulchritudo, juxta illud Augustini 15. de Trinit. cap. 8. Natura cum a Deo suo conditore justificatur, a deformi forma, formam transformatur in formam: unde anima per gratiam justificata dicit Deus Cantic. 3. Totam pulchram es amica mea, & munditia non est in te. Quarto in justificatione homo fit Dei amicus, & obiectum dilectionis specialis illius. De quo effectu loquitur Doctor mellissimus serm. 5. in dedicatione, explicans illud Job: Quid est homo quia magis

stet cum? subdit enim: Quid: sine dubio vanitati similis factus est homo, ad nihilum reductus est homo. Quomodo tamen penitus nihil est, quem magnificat Deus? quomodo nihil erga quem appositum est cor divinum? Respiremus fratres, & si nihil finis in cordibus nostris, forte in corde Dei potest aliud latere de nobis. O pater misericordiarum, quid apparet animae cor tuum? Satis, scio: ubi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum. Quomodo ergo nihil sumus, si thesaurus tuus sumus? Denique justificatione homo non solum fit Dei amicus, sed etiam in filium ejus adoptatur: quod est adeo mirabile & stupendum, ut Chrysologus serm. 72. id appellet, Sacramentum pauperis sanctorum, & serm. 97. exclamat: Superent Angeli, miratur caelum, pavet terra, caro non fert, auditus non capit, non attingit mens, tota suscipere non potest creatura, aspicere non sufficit, credere periclitari.

Magna proculdubio Deus olim fecit mirabilia, quae recenset Propheta Regius Psalm. 135. dicens: Qui fecit mirabilia magna solus: qui fecit calos in intellectu: qui firmavit terram super aquas: qui fecit luminaria magna, Solem in possessionem diei, Lunam & Stellae in possessionem noctis: qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum: qui educit Israel de medio eorum, in manu potentis & brachio excelso: qui divisit mare rubrum in divisiones: qui percussit petram, & fluxerunt aquae, &c. Haec omnia quotidie renovat in justificatione impii. Ibi calos facit in intellectu, qui terrenos olim & irracionales peccatores, facit caelestes & rationales. Ibi firmat terram super aquas, qui lacrymarum fluentis, cordis in bono firmitatem operatur: Hic luminaria magna creat, qui lucem gratiae & tenebris peccatorum eruit. Hic percussit Aegyptum, & filios Israel eruit a captivitate Pharaonis, qui peccatores a miserabili libertate demonis servitutis. Hic mare rubrum dividit, & Pharaonem, omnemque exercitum ejus aquis immergit, qui insurgentes affectum inordinatorum fluctus comprimit, & omnes iniquitates nostras in profundum maris suae infinite misericordiae proficit. Hic petram in stagna aquarum convertit, qui ex durissimo corde lacrymarum fontes ejicit. Denique justificationi impii istud Poete merito adaptari potest: Non alibi miranda magis. Illa enim opus est humanae intelligentiae impervium, & mysticum in Deo absconditum, secretum horrois, sacramentum pauperis Sanctorum, & enigma sacrosanctissimum, & obscurissimum, quod nulla humanae ingenii solertia aperire potest. Indica mihi, si nesci omnia, per quam viam spargitur lux, dividitur aether super terram? Job. 38. Quae verba exponens Gregorius Magnus lib. 29. Moral. cap. 12. sic ait: Quid lucis nomine nisi justitia accipitur, & quid per tenebras nisi iniquitas designatur? Unde quibusdam conversis a peccatorum iniquitate dicitur: eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Tunc vero lux nobis spargitur, quando divini amoris igne inflammatur, indica ergo mihi per quam viam lux spargitur? At si aperte diceretur: hic quo ordine justitiam suam Deus oculis visibus cordium infundit, cum & per accessum non videtur, & tamen visibilia opera hominum invisibiliter immutat; cum unam eandemque remem modo hac, modo illo virtute irradiet, tamen per sparsam lucem ad hoc ex parte aliquis eam in tentationis tenebris remanere permittat, dum dura corda emolliat, dum rigida inflectit, dum aspersa mitigat, dum frigida accendit, dum debilia roborat, dum vaga stabilis, dum mutantis confirmat: invare si vales incorporaliter veniens, quibus ea mentibus illustrat.

Hunc mirabilem gratiae effectum eleganter describit S. Prosper in carmine de ingratis, his versibus:

Deus ergo sepelitus
Suscepit, & solvit peccati compede vinculos:
Ille observatis dat cordibus intellectum:
Ille ex injustis justos facit, indicit amorem
Quo redametur amans, & amor quem confert ipse est.
Hunc itaque affectum, quo summas mortuus vitam,
Quo tenebrae sunt lumen, quo immunda nesciant,
Quo stulti sapere incipiunt, agrivae valentur,
Nemo alii dat, nemo sibi, &c.

Secunda pars corollarii, quae asserit justificationem, ut communiter fit, non debere dici miraculum, docetur a D. Thoma hic art. 10. & probatur breviter: Ut aliqua actio sit miraculosa, requiritur ut fiat praeter ordinem communem divinae providentiae, ut patet in resurrectione mortui, & illuminatione caeci. Sed justificatio impii, ut communiter fit, non fit praeter ordinem communem divinae providentiae supernaturalis, fit enim procedendo paulatim ab imperfecto ad perfectum, & disponendo peccatores ad gratiam, per actus fidei, spei, contritionis, & caritatis: Ergo illa non debet dici miraculum. Dixi, ut communiter fit, quia conversiones aliquae extraordinariae, qualis fuit conversio D. Pauli, & B. Magdalene, possunt dici miraculose, quia sunt praeter communem & consuetum concursum divinae providentiae, moventis prius animam peccatoris ad conversionem imperfectam, ut postmodum ad perfectam deveniat; Deus autem animam D. Pauli, & B. Magdalene, tam vehementer & potenti gratia excitavit.

citavit & movit, ut statim perfectionem quamdam iustitiae & caritatis affectui sint. Unde de B. Magdalena ait Petrus Damianus serm. 5. de S. Bonifacio: *Stipula variari in aemone coarctus facta est paradisi, atque ut ita fateatur, corris inferni factus est splendidum sidus cali.* Hinc etiam communiter illi adaptant SS. Patres & Scripturae Interpretes illud Isiae ai. *Ecce Babylon posita est mihi in miraculum.* Et Stephanus Cantuariensis apud Tilmanum in allegoriis, ait illam esse mirabilem illum arcum, quem Deus posuit in nubibus, ut signum esset foederis, quod cum hominibus inierat; de quo dicitur Eccles. 43. *Vide arcum, & benedic eam qui fecit eum, valde speciosus est in splendore suo.* Sicut enim (inquit) arcus fit ex repercussione radiorum Solis, & nube torida; ita Christus, verus Sol iustitiae, respiciens Magdalenam veluti nubem toridam, eam velut sacram Iridem variarum virtutum coloribus decoravit, & in lacrymarum imbrem resolvit. Quare de ea canit idem Auctor:

*Salve viscifer calum, Iridis instar, amans
Virtutum formas, horigerasque ferens.*

231 Inferes ultimo, quatuor esse causas justificationis, sicut & cupislibet alterius actionis, materialem, formalem, efficientem, & finalem. Formalis est iustitia inherens, seu gratia habitualis & iustificans, ut art. 3. ostensum est. Materialis est essentia animae, in qua residet ipsa gratia iustificans, ut in Tractatu de gratia vltim est disput. 2. art. 6. Finalis est triplex: Prima gloria Dei, nam ut ait Paulus ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, &c. in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo.* Secunda gloria Christi, de qua passim idem Apostolus in Epist. ad Colossenses, & ad Hebraeos. Tertia est gloria & beatitudo cuique propria, quae in clara Dei visione consistit, de qua dicitur ad Roman. 5. *Libertati a peccato, sedem habemus vitam aeternam.* Efficiens etiam est multiplex. Prima & praecipua est Deus, Secunda, neque instrumentalis, conjuncta tamen cum Divinitate, est Christus ut homo. Tertia est ministerialis, nempe sacerdos, qui est minister sacramentorum, quae sunt vasa & instrumenta gratiae. Quarta est meritoria, & ipsa sola est Christus, qui cum esset inimici, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, & pro nobis Deo Patri sacrificavit, ut ait Tridentinum sess. 6. c. 7. Addi potest causa exemplaris, quae est idem Christus resurgens a mortuis: quia ut ait D. Paulus ad Roman. 4. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram:* id est, ut perfectum justificationis exemplar nobis exhiberet. Sicut enim Christus cito, vero, & perfecte, seu non iterum mortuus resurrexit; ita justificatio nostra, quae est spiritualis quaedam resurrectio a morte peccati ad vitam gratiae, debet esse perfecta, vera, & perfecta: & sicut Christus resurgens ex mortuis, suam non meruit, nos illi ultra non dominabitur, ut ibidem ait Apostolus: ita Christianus in justificatione spiritualiter renascens, & ad vitam gratiae resurgens, non debet amplius morti peccati, nec peccatum illi ultra dominari.

DISPUTATIO II.

De merito iusti.

Ad quaestionem 114. D. Thomae.

Explicato primo effectu gratiae habitualis, qui est justificationis impii, consequens est ut de merito iusti, quod est effectus ejus secundarius, differamus, & quae tradit S. Doctor qu. 114. breviter exponamus.

ARTICULUS PRIMUS.

An homo possit aliquid vere & proprie, seu de condigno, a Deo promereri?

1 Meritum in communi est quaedam affectio seu proprietates actus humani prout est moraliter bonus, ut docet D. Thomas supra quaest. 21. art. 3. & si consideretur in abstracto: est jus quoddam ad premium, seu mercedem ab alio habendam: si vero in concreto spectetur, definitur potest opus retributione dignum. Sed quia boni operis retributio duobus modis fieri vel exigi potest, nimirum vel ex quadam decencia, liberalitate, & ut sic dicam honestate praemiantis, vel ex iustitiae debito, Theologi duplex distinguere solent meritum: unum proprie & stricte sumptum quod habet in se valorem & aequalitatem cum premio, & vocatur meritum de condigno: aliud large & improprie dictum, quod exceditur a premio in valore, & tamen decens & congruum, ut tribuatur a praemiante, unde dicitur meritum de congruo. Exemplum utriusque est in milite, cui proprium stipendium exhibetur de condigno; de congruo vero datur illi beneficium nobili-

tatis, vel donativum aliquod a Rege. Hic solum agimus de merito de condigno: cum enim illud simpliciter & absolute meritum appellatur, quando heretici meritum in genere respiciunt, potissimum de eo loquuntur. Illud autem tanto odio prosequuntur, ut Calvinus lib. 3. insinuat, cap. 15. dicat nomen meritum exolum esse, & eam pessime fidei consuluisse, qui primus humanis hoc nomen aptavit operibus, ad Dei iudicium comparatis. Sunt tamen aliqui ex recentioribus haereticis, qui meritum nomen admittunt, & concedunt homini aliquod meritum, non tamen vitam aeternam, sed alterius praemii inferioris ordinis, idque non propter operum proportionem, sed ex sola Dei misericordia, ut refert Bellarminus lib. 5. de iustitia. cap. 5. Pro veritatis Catholicae declaratione & defensione

Dico hominem, ex gratia seu per gratiam operando, posse vere & proprie, seu de condigno, aliquid a Deo promereri.

Probatum primo ex Scriptura, quae operibus hominum a nomen meritum simpliciter & absolute tribuit: Eccles. 16. *Misericordia facit unicuique locum, secundum meritum operum suorum.* Ad Hebraeos 13. *Benedicite & communiis nolite oblitisci: salubris enim hostis promeretur Deus, qui est merces nostrorum operum, iuxta illud Genes. 17. Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis; nomen vero meritum absolute dictum, meritum de condigno significat, cum meritum de congruo non fit vere & proprie meritum. Unde etiam Scriptura valorem sui dignitatem operum supernaturalium apud Deum explicat per hoc nomen dignus: Sapient. 3. *Deus tentavit eos, & invenit eos dignos se:* ad Coloss. 1. *Gratias agens Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum.**

Confirmatur: Merces respondet merito de condigno, juxta illud Apostoli ad Roman. 4. *Ei autem qui operatur merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum;* & istud Augustini Epist. 105. *idem est merces operanti, quod stipendium militanti:* Sed Scriptura variis in locis docet operibus iustorum respondere mercedem apud Deum: Sapient. 5. *Iusti in perpetuum vivunt, & apud Deum est merces eorum:* Matth. 5. *Merces vestra copiosa est in caelis:* Ergo Scriptura tribuit operibus iustorum meritum de condigno, & non solum de congruo. Unde Tertullianus lib. de ponit. cap. 2. *Beatum saltem Deum habet debitorum, sicut & malum, quia iudex omnis remunerator est causis.*

Confirmatur amplius ex aliis testimoniis, in quibus affirmatur Deum, ut iustum iudicem, retribuere praemia bene operantibus 2. ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus iustus iudex:* quod vero datur a Deo ut iusto iudice, datur ex iustitia & ob meritum de condigno. Unde Augustinus tract. 3. in Joann. verba illa Apostoli expendens sic ait: *Ut ante susciperet gratiam, misericordem patrem opus habebat, ut praemium gratiae, iustum iudicem:* Ergo, &c.

Potest etiam suaderi conclusio congrua ratione. In omni Republica bene ordinata necessarium est, ut membra ejus spe praemii ad bene operandum alliciantur, & metu supplicii a malo coarcentur. Sed Deus est supremus hominum gubernator, & ejus providentia est perfectissima, praesertim in ordine supernaturali: Ergo maxime decuit, ut etiam in illo ordine hominibus praemia proponeret, quae de condigno mereri possent, sicut praordinavit & preparavit supplicia, quibus mala opera puniantur. Et in hoc Deus honori nostro non modicum profecto consulit: nam ut eleganter ait Cassiodorus, *Patrum laudis habet virtutum corona, quae ex labore non descendit; potest quidem habere palmam, sed non habet gloriam.* Haec est magnarum ratio virtutum, ut quanto plus homo laborat, tanto plus mercedis acquirit. Simili ratione utitur S. Thomas 3. p. qu. 19. art. 3. ad probandum actiones humanas Christi Domini fuisse meritorias, *Habere (inquit) aliquod deum per se, est nobilissimum quam habere illud per aliud: semper enim causa quae est per se, potior est ea quae est per aliud, ut dicitur 8. physice.* Et post pauca: *illo qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum: unde nobilissimum habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito.* Nobiliss ergo est & gloriosius homini, quod caelestem hereditatem, aliaque praemia ordinis supernaturalis, ex propriis meritis, quam ex sola Dei gratia & liberalitate consequitur.

Eadem veritas patet ex infra dicendis, cum agemus de conditionibus ad meritum requisitis, & cum ostendemus opera iustorum, informata gratia & caritate, esse meritoria de condigno vitae aeternae.

Fundamenta vero haereticorum levissima sunt, & ad duo praecipua capita reducuntur. In primis dicunt in hominibus etiam iustis nullum esse opus bonum simpliciter, sed omnia eorum opera esse peccata, subindeque non praemia, sed supplicia digna, nisi Deus ex misericordia sua illa non imputet. Sed hoc evidenter falsum ac erroneum est, & in Tractatu de gratia fuse impugnatum disput. 1. art. 3. Secundo dicunt injuriam fieri meritis Christi, si alia merita a suis invehantur, & hominibus iustis attribuantur.

huamus. Verum tantum abest, quod merita nostra quidquam gloriae Christi detrahant, quin potius eam magis attollant & amplificent; cum maxima gloria sit, quod Christus non solum potuerit pro se mereri, sed etiam suis meritis nobis vim ad merendum obtinere: sicut quod causae naturales possint aliquid efficere, non derogat inferiori potentiae & efficientiae Dei, sed potius illius virtutem ostendit, quatenus non solum virtutem efficiendi habet: sed etiam potest alios efficientes efficere, servata sibi nihilominus semper propria excellentia primae & universalissimae causae.

7 Obijci tamen potest contra nostram conclusionem. Meritum debet esse in obsequium retributoris, ejusque utilitatem; Sed actiones hominis, quantumcumque bonae, non possunt habere rationem obsequii utilis Deo; quia non possunt proprie dare aliquid, cum ipse habeat majus & perfectius dominium in nostras actiones, quam nos ipsi; unde Job 15. dicitur: *Si iuste egeris, quid dabis ei, aut quid de manu sua accipies:* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

8 Confirmatur: Ut aliqua actio sit meritoria apud aliquem, non debet ipsi esse debita alii titularis: Sed nostrae actiones pluribus titulari Deo debentur: Ergo non possunt esse meritoriae apud ipsum.

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

10 Ad confirmationem dico hoc argumentum probare quidem opera nostra non esse meritoria de rigore iustitiae apud Deum, non convincere tamen ea non esse meritoria de condigno, supposita ordinatione Dei extrinsecas, vel intrinsecas, quae ad praemium ordinantur: in hoc enim differt meritum de rigore iustitiae a merito de condigno, quod primum omnem gratiam factam personam merenti excludit; secundum vero solum condignitatem, seu proportionem operis ad praemium importat, supposita aliqua gratia facta personae merenti, ut patet ex infra dicendis.

ARTICULUS II.

Quae condiciones ad meritum requiruntur.

11 Terminata quaestione an sit in hominibus meritum de condigno apud Deum, consequens est ut quid sit tale meritum declaremus; quod non potest a nobis melius explicari, quam condiciones ad tale meritum requisitas exponendo. Haec autem ex tribus praecipue capiuntur: quod possunt: primo ex parte actus capitis meriti: secundum ex parte hominis merentis: tertio ex parte Dei apud quem meretur. Ex parte actus tres requiruntur condiciones, nempe quod sit liber, bonus, & utilis alteri, seu factus in obsequium alterius. Ex parte hominis merentis duae tantum necessariae sunt, scilicet quod sit in statu gratiae habitualis seu sanctificationis, loquendo de merito beatitudinis supernaturalis, & quod sit in statu viae. Ex parte vero Dei, apud quem homo meretur, requiruntur aliqua ordinatio operis meritorii ad praemium. De conditionibus primi & secundi generis agemus in hoc articulo; de ultima vero dicemus in sequenti.

§. I.

Exponuntur tres condiciones ex parte actus meritorii requisitae.

12 Dico primo: Ut actus sit meritorius, debet esse liber, non solum libertate imperfecta & inchoata, quae spontaneitas dicitur, & solum immanitatem a coactione importat, sed etiam libertate perfecta & completa, quae indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum requirit.

Hec conclusio est certa de fide, definita ab Innocentio X. in sua Constitutione, ubi hanc propositionem ut haereticam prohibuit: *Ad merendum & demerendum in statu naturae lapsae, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed solum a coactione.* Eandem propositionem ut haereticam prius damnaverat Sanctus Thomas quaest. 6. de malo artic. unico, his verbis: *Quidam philosophus quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen potest non quod voluntas cogetur: non enim omnino necessarium est violentiam, sed solum id cuius principium est extra, unde & motus naturales inveniantur aliqui necessarii, non tamen violenti, &c.* Haec autem opinio est haeretica, tollit enim rationem meritum & demeriti in meritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Idem docet in hac parte quaest. 21. art. 3. ubi rationem meritum & demeriti ponit ut proprietatem

actus moralis & humani, de cuius ratione est libertas indifferentiae. Unde in solutione ad 2. docet hominem esse dominum illorum actuum per quos meretur. Et artic. 4. ad 2. sic ait: *Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium: & ideo pro suum actum meretur vel demeretur apud Deum.*

Favent etiam SS. Patres: Hieronymus enim lib. 2. contra Jovinian. ait: *Ubi necessitas, nec corona, nec damnatio est.* Et Bernardus serm. 81. in Cantica: *Ubi non est libertas, nec meritum.* Unde Sapient. Eccles. 31. explicans quae ratione iustus bene operando meretur laudem, dicit: *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non facit: quia sine hac libertate indifferentiae, & potentia ad agendum vel non agendum, nihil esset admiratione vel praemio dignum in operibus iustorum.*

Ratio etiam suffragatur: Primo, quia esse meritorium vel demeritorium, est proprietas quaedam actus humani: Sed actus pure spontanei, & sola coactione, non vero a necessitate immanes, non sunt proprie humani: Ergo nec meritorii vel demeritorii. Minor probatur: illa actus proprie humani dicitur, qui ex voluntate deliberata procedunt, ut ait Sanctus Thomas supra quaest. 1. artic. 1. Sed actus pure spontanei non procedunt a voluntate deliberata, id est ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, ut patet in amore beatifico, vel in volitione boni ut sic: Ergo non possunt dici proprie actus humani.

Secundo: Inter eum qui meretur, & eum qui praemiat, est quidam contractus: nam qui meretur, exhibet obsequium suum, qui autem praemiat, dat mercedem: constat autem quod inter contractantes nullus dat aliquid, nisi habeat ejus dominium, unde actus meritorius debet esse sub dominio merentis: Sed dominium voluntatis est per libertatem indifferentiae, per quam in ejus potentate est agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet Sanctus Thomas 1. part. quaest. 82. art. 1. ad 3. dicens quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possimus hoc vel illud eligere: Ergo actus meritorius debet esse liber libertate indifferentiae, & non solum libertate spontaneitatis, seu immanitatis a coactione. Unde commune Theologorum proloquium est, desumptum ex Aristotele 3. Ethicor. cap. 5. *Naturalibus neque meremur, neque demeremur.*

§. II.

Solvuntur Objectiones.

13 Obijciens primo: Angelus in primo instanti meruit, & tamen in eo non erat perfecte liber. Similiter in Christo non fuit libertas indifferentiae, & tamen in eo fuit perfectissimum meritum, ut docet Theologus 3. p. qu. 19. Ergo ad meritum non requiritur libertas indifferentiae, sed sufficit libertas a coactione. Unde S. Thomas in 3. sent. dist. 18. qu. 1. art. 2. ad 5. sic ait: *Etiam si liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numerum, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen per hoc non amittit libertatem, nisi rationem laudis sive meriti, quia in illud non coarctat, sed sponte tendit; & in eo est actus sui dominus.*

Respondeo quod licet Angelus in primo instanti creationis non fuerit liber libertate specificationis, seu contractivae ad bonum & malum, quia in illo instanti peccare non potuit, fuit tamen tunc liber libertate contradictionis, seu quoad exercitium, quod sufficit ad rationem meriti, ut in Tractatu de Angelis declaravimus disp. 11. art. 5. Idem dicendum de Christo: licet enim ille, ratione suae impeccabilitatis, non esset liber libertate contractivae ad bonum & malum, erat tamen liber libertate contradictionis & exercitii. Unde S. Thomas loco citato solum intendit, quod est liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum, scilicet ad dilectionem Dei quoad perfectiones necessarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens quantum ad exercitium, seu indifferentiam & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout est ratio diligendi creaturas, ut in Tractatu de actibus humanis fuse exposuimus disp. 2. art. 2.

Obijciens secundo: Meritum ex divina acceptance ad praemium dependet, adeo ut dato quocumque opere perfectissimo, etiam libero, si Deus non acceptet illud ad vitam aeternam, non sit meritorium vitae aeternae: Sed Deus potest acceptare ad vitam aeternam non solum opera libera, sed etiam necessaria; ut patet in morte Sanctorum Innocentium, quam licet non liberam, sed necessariam, acceptavit Deus ad coronam martyrii: Ergo actus non liber, praesertim ordinis supernaturalis, potest esse meritorius.

Respondeo distinguendo Majorem: Meritum dependet ex divina acceptance tantum, negatur: ex divina acceptance, & simul ex bonitate moralis operis, quae libertatem

tem indifferentem supponit, concedo Majorem, & nego Minorem intellectam de acceptatione ad gloriam tanquam ad premium. Ad probationem in contrarium subnectam, dico SS. Innocentes non habere proprie & simpliciter aureolum martyrii, subindeque nec ad eam proprie & simpliciter dici posse acceptatos, sed solum ad aliquam participationem ipsius (idque non tanquam ad premium) consistentem in gaudio, quod ex mera Dei liberalitate percipiunt, videndo se esse occisos in obsequium Christi: ob quam etiam duntaxat considerationem eos Ecclesia inter Martyres numerat; sicut illos numerat inter Virgines, ob carnis integritatem in qua mortui sunt, licet eorum virginitas, sive integritas, ad promerendam aureolum virginitatis non pervenerit, defectu usus rationis & libertatis. Solutio est D. Thoma in 4. distindt. 49. qu. 5. art. 3. questio. 2. ad 12.

120 Dico secundo: Ut actus sit meritorius apud Deum, debet esse moraliter bonus.

Ratio hujus conclusionis est, quia opus malum non est dignum premio, sed poena: opus vero indifferens vel nullum est in individuo, juxta probabiliorum sententiam vel si opus indifferens in individuo admittatur, non est cur potius sit premio quam poena dignum; nam si non meretur poenam, quia caret malitia, etiam non meretur premium, quia caret bonitate: Ergo solus actus moraliter bonus potest esse meritorius apud Deum. Quod debet intelligi de bonitate plena & perfecta, ita ut ad hoc ut actus sit meritorius, debeat esse bonus ex objecto, & omnibus circumstantiis: Tum quia repugnat quod unus & idem actus sit bonus ex objecto, & malus ex circumstantiis, vel e contra, sed eo ipso quod male fit ex quocumque capite, simpliciter malus est, nullaque bonitate morale obicit, ut in Tractu de moralitate actuum humorum docuimus disp. 4. art. 1. Tum etiam quia est datum actum humanum potest esse simul bonum ex objecto, & malum ex circumstantiis, non est tamen meritorius apud Deum; quia talis actus, bonus & malus simul, non potest placere Deo, neque esse objectum divinae dilectionis, ipsam ad premium acceptantis; *Mundum enim sunt oculi ejus, & ad malum respiciere non potest, ut dicitur Abacuc 2. Unde de factibus elemosinam, aut jejunantibus ex vana gloria, dicit Christus Math. 6. Recipiant mercedem suam.* Et D. Gregorius homil. 12. in Evang. de parabola decem Virginum, hæc scribit: *Compellor dicere, ut bona qua agit, cum magna cautela teneatis: ne per hoc quod a vobis rectum geritur, favor aut gratia humana requiratur, ne appetitis laudis subrepat, & quod satis ostenditur, iustus a mercede vacuetur.*

21 Circa eandem conditionem addendum est, non sufficere ad rationem meriti beatitudinis supernaturalis, esse actum bonum quomodocumque, sed requiri ipsam esse ordinis supernaturalis. Ratio est, quia media ordinata ad consecutionem alicujus, debent esse ipsi proportionata: Sed meritum habet rationem mediæ in ordine ad consecutionem premii: Ergo meritum beatitudinis supernaturalis debet esse superlativum, ut servetur proportio. Sed de hoc infra art. 6. dicetur, cum ostendemus ad meritum vite æternæ requiri influxum aliquem, seu imperium caritatis.

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

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

23 Querunt hic aliqui, utrum ad meritum requiratur necessarius aliquis actus realis & positivus, vel omisitio mali, sine aliquo actu positivo, possit esse meritoria?

Ratio dubitandi est primo: Quia peccatum aut demeritum potest esse absque omni actu, ut de peccato omissionis docent aliqui ex notis Thomis, & videtur inferre D. Thomas supra, quest. 71. art. 5. Ergo & meritum.

Secundo: Quia si Deus precipiat homini ut colat ab omni actu, per talem cessationem homo obediens Deo, atque adeo mereretur: Ergo sine omni actu potest esse meritum.

Tertio: Quia duæ sunt partes universalis justitiæ, scilicet facere bonum, & declinare a malo, teste D. Thoma 2. 2. qu. 79. art. 1. & Aristotele 3. Ethic. cap. 5. Sed

meritum respondet justitiæ: Ergo tam in omissione mali, quam in operatione boni, potest meritum inveniri. Ita contra Re. de Eccl. 31. laudatur & beatificatur ille, qui potius transgreditur, & non est transgressus, facere mala, & non fecit. Et additur: *Idea sublimitas sancti bona illius in Domino.* His tamen non obstantibus.

24 Dicendum est, ad meritum premii apud Deum requiri proprium & positivum actum voluntatis. Ita contra Re. ceteros aliquos communiter docent nostri Thomis, cum S. Doctore supra qu. 71. art. 5. ad 1. ubi sic dicitur: *Plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex causa integra causa, malum vero ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit cap. 4. de divin. nomin. & ideo peccatum potest contingere, sine aliquis factus quod non debet, sine non faciendo quod debet: sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet; & ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.*

Confirmatur: Meritum apud Deum debet in gloriam ejus aliquo modo referri; quia, ut supra ostendimus, de ratione meriti in communi est ut sit in obsequium vel commodum ejus apud quem est tale meritum: Sed pura carentia, sive omisitio actus mali non refertur in gloriam Dei, neque intrinsece, cum de se sit indifferens ad hoc ut bene vel male appetatur; neque etiam ex ordinatione operantis, qui supponitur nullam habere actum: Ergo non est meritoria apud Deum.

Confirmatur amplius: Per meritum homo tendit in beatitudinem: Atqui per puram carentiam, sive negationem actus, homo non potest tendere in beatitudinem, sed ad summum ab illa non recedere: Ergo illa non sufficit ad meritum, sed requiritur necessario aliquis actus positivus, in quo meritum fundetur. Unde.

Ad primum respondeo, negando Antecedens: ut enim ostendimus in Tractu de peccatis disp. 3. art. 2. non potest dari omisitio culpabilis sine actu precedente, aut concomitante, qui sit causa, vel occasio illius. Adde quod D. Thomas supra qu. 6. art. 3. docet omissionem actus non esse indirecte ac moraliter voluntariam, nisi quando homo potest & tenetur aliquid facere, & sciens ac videns illud non facit: hoc autem accidere quidem potest in omissione bonorum actuum, non tamen in omissione malorum; nam in bonis actibus potest supponi potestas, & obligatio faciendi; in malis autem, licet supponatur potestas, non potest supponi obligatio, & ideo licet detur quod omisitio boni actus possit esse voluntaria indirecte & moraliter; absque omni actu cum peccando, aut concomitante subindeque demeritoria & peccaminosa; tamen omisitio mali actus non potest esse in voluntaria moraliter & indirecte, ut ad meritum sufficit, absque omni actu voluntatis, sed oportet esse directe volitam per aliquem actum.

Ad secundum respondeo, quod in illa hypothese nullo modo mereretur homo, vel Angelus, cessando ab omni actu, sed solum vitare peccatum, quod aliquo eliciente aliquem actum committeret: nisi supponatur quod factum ei permitteret Deus elicere actum interiorum, quod ab omni alio actu cessare vellet, in eo enim casu mereretur.

Ad tertium dicendum cum D. Thoma loco in objectione non citato in resp. ad 2. quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum: hoc enim non meretur palmam, sed solum vitæ panem. Importat autem motum voluntatis repugnantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit. Et hoc est meritum, præcipue quando aliquis impugnetur, ut malum faciat, & resistit. Unde quando in Scriptura laudatur justus, qui potuit transgredi, & non est transgressus, non laudatur præcipue propter non transgressionem legis, negative sumptam, & quatenus est pura carentia, sed propter voluntatem quam habet obediendi Deo in non transgrediendo legem ejus.

§. III.

Dua conditiones ex parte personæ merentis necessaria explicentur.

Dico quarto: Ad actum meritorium vite æternæ requiritur gratia in merente, non solum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in statu naturæ integræ. Ita D. Thomas hic art. 2. ubi ait quod hominis sine gratia duplex status considerari potest: unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum: alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Et subdit, quod homo in primo statu non potest mereri vitam æternam sine gratia, propter nam rationem, quia sine illa ejus actus non ordinatur divinitus ad vitam æternam; cum per divinam providentiam non ordinaretur actus creature ad ea que excedant proportionem principii ipsorum actuum, qualis est vita æterna, que excedit etiam cognitionem creatam, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 2. *Nec oculis videtur, nec auribus auditur, nec in cor hominis ascendit, &c.* In secundo vero statu, non solum propter hanc rationem non potest

potest homo sine gratia mereri vitam æternam, sed ulterius propter impedimentum peccati, quod cum sit quædam Dei offensio, reddit hominem Deo invisum & exosum: unde nihil potest apud ipsum mereri, nisi prius illi reconcilietur, eique gratus & acceptus reddatur per gratiam justificantem. Quare gratia in homine existente in statu naturæ integræ, unum tantum facit; elevat scilicet hominem ad Divinorum participationem: in homine vero lapsio in peccatum personale, vel originale, duo præstat: in primis enim sanat, & reconciliat hominem Deo; deinde elevat eum ad meritorie operandum. Unde ad Rom. 6. gratia dicitur *vita æterna*: quia clara Dei visio, quæ est vita æterna, in gratia sanctificante; ut fructus in semine continetur. Et Joann. 4. vocatur *Fons aque salientis in vitam æternam*: quia connaturaliter tendit in vitam æternam, quæ est ejus consummatio & ultima perfectio; & opera iustorum per meritum de condigno ad ipsam elevat, & perducit. Hinc opera omnia, etiam supernaturalia, quæ sine gratia habitata sunt, mortua vocantur: quia cum per gratiam non vivificentur, etiam non possunt vitam æternam apud Deum mereri. Hinc etiam Dionysius de Eccl. Hierarch. cap. 2. ait hominem non posse facere divina, nisi prius ipse divinus efficiatur: & Augustinus lib. 1. contra duas Epist. Pelag. c. 2. docet homines non recte vivere (in ordine scilicet ad beatitudinem, & vitam æternam) nisi effecti sint filii Dei per gratiam sanctificantem. Hinc denique Tridentinum sess. 6. cap. 16. hæc habet: *Christus Jesus tantquam caput in membra, & tanquam vitæ in palmites, in istis justificatis jugiter vivitatem infudit: quæ vitæ bona eorum opera semper antecedit, & consequitur, & subsequitur, & sine qua nullo modo Deo gratia & meritoria esse possunt.*

25 Dico quinto: Ad meritum ex parte merentis de lege ordinaria requiritur status virtutis, id est quod homo ambulet per fidem, & non per claram visionem, & in corpore morali & passibili existat. Ita D. Thomas 2. 2. qu. 13. art. 4. ad 2. ubi sic habet: *Mereri & demereri potest ad statum vis.*

Colligitur etiam ex Scripturæ locis, in quibus dicitur iudicandos esse homines, & accepturos premium vel poenam, secundum opera quæ in corpore fecerunt: 2. ad Corinth. 6. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore, sive bonum, sive malum.* Item ex aliis, in quibus monentur homines operari, quamdiu diæ est, & antequam nox adveniat: Joann. 9. *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec diæ est: venit nox quando nemo potest operari: nam ibi per diem tempus præsentis vite intelligitur, per hunc vero mors, seu status post mortem, in quo nemo potest meritorie operari. Unde Ecclesiasticus 9. dicitur: *Mortui nihil novaverunt amplius, nec habent ultra mercedem.* Ubi D. Hieronymus: *Mortui (inquunt) nihil valent ad illi adjuvare, quod fecerunt scilicet vitæ, & non peccata: expellunt aliquam retributionem æque mercedis, ultra eam scilicet quam in hoc corpore meruerunt.* Et apud Prosperum est sententia Augustini 172. *Frustra sibi homo post hoc corpus promittit, quod in hoc corpore comparare neglexit.* Denique Ecclesiasticus 11. dicitur: *Ubi cæcisior lignum, ibi manebit.* In quibus verbis per casum ligni mors hominis designatur, & per ejus immobilitatem & permanentiam, meritum vel demeritum hominis in alia vita non augeri vel minui declaratur.*

26 Hujus conditionis nullam aliam existimo assignari posse rationem, quam divinam voluntatem, quæ disposuit & ordinavit dare premium operibus vite, non autem illis que post vitam sunt; nam si solum naturam operum consideremus, non minus videtur meritoria opera Patriæ, quam vite, cum in Patria sint actiones libere, & quæ magis Deo placent, & a majori caritate procedunt. Quamvis enim ipsa Dei dilectio in patria sit necessaria, & non libera, plures tamen aliæ actiones libere sunt circa media, quæ non habent necessariam connexionem cum dilectione Dei. Adde quod status vite non potest esse sola rei natura definiti, sed et consilio & ordinatione divina dependet: sicut currentibus in stadio tempus cursus & certaminis dependet ab ordinatione & determinatione Principis, vel Reipublicæ, premia proponentis. Quo exemplo ad id explicandum utitur Apostolus 1. ad Corinth. 9.

Valde tamen contentaneæ ad naturam hominis præfixus est terminus vite in puncto mortis, & dissolutionis anime a corpore; quia connaturalis est anima humanae, ut mediante corpore suam perfectionem acquirat, & in illo plures habeat occasiones merendi, & pugnandi pro bravió beatitudinis comparando. Congruum est etiam, ut creature intellectuales per fidem ad visionem perveniant, & prius intellectum Deo submittant, quam ad illud videndum eleventur. Unde ad statum vite, in quo solus est meritum, duo de via ordinaria requiruntur, scilicet fides, & existentia in corpore: de potentia tamen extraordinaria status vite cum clara Dei visione stare potest: ut patet in Christo, qui a primo instanti suæ conceptionis fuit simul visitor & comprehensor; unde ejus meritum non potuit in fide fundari, sicut nostrum, sed in altiori genere cognitionis, nempe scientia intuitiva, ad clara Dei visionem, ad Deum, ut est ratio diligendi creaturas, terminata: de quo in Tractu de Incarnatione disp. 21. art. 2. §. 1. Similiter quamvis respectu beatitudinis adeptæ & possessæ repugnet ad intrinsicam meritum; quia cum meritum se habeat ad premium, ut via ad terminum, est ejus quod nondum habetur, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 19. art. 3. ex quo ibidem infert, quod Christus nec gratiam, nec scientiam infusam, nec beatitudinem anime, nec unionem hypostaticam meruit, quia hæc omnia habuit a primo instanti conceptionis: non repugnat tamen de potentia absoluta, quod etiam in termino adeptæ beatitudinis mereretur aliquis ulteriorem gradum, & augmentum illius, vel aliqua præmia accidentalia; quia licet sit in termino respectu primæ beatitudinis adeptæ, potest tamen esse in via ad ulteriorem gradum, qui illi deest, vel ad aliquid premium accidentale quo caret. Sicut Christus, quamvis a primo instanti suæ conceptionis esset beatus quantum ad animam, meruit tamen gloriam corporis, & ejus immortalitatem, aliisque dotes gloriosas.

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

§. IV.

Corollarium notandum d'gum.

EX distis sequitur, valde incertum esse ac dubium, 35 an Enoch & Elias in paradiso terrestris degentes, de facto mereantur; quibusdam id affirmantibus, aliis vero negantibus.

Ratio autem pro parte affirmativa est; tum quia prædicti sancti videntur habere omnes conditiones ad meritum requisitas tam ex parte personæ merentis, cum sint in statu gratiæ, & vite, quam ex parte ipsius actus meritorii, cum eorum operationes sint libere, bonæ bonitate etiam supernaturali, & in obsequium Dei factæ: Tum etiam quia non convenit divina bonitati, immo indignum videtur divina munificentie, illos sanctissimos viros miraculose tanto tempore in hac vita detinere, & sine fructu meriti eos visione beatifica tangi privare.

Pro parte vero negativa militat magnum inconveniens, quod videtur sequi ex sententia affirmante, nempe gratiam & caritatem Elicæ & Enoch esse superiores, & majorem, seu intensiorem gratia D. Joannis Baptiste, & Apostolorum, quia in tot annorum curriculari continuo mereri, augeat gratiam & caritatem, quasi in infinitum.

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

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

Deinde ad excellentiam meriti sufficit excellentia amoris, & promptitudo voluntatis, quæ in illis Sanctissimis viris maxima est: Ergo etiam maximum & excellentissimum debet esse illorum meritum, supposito quod in illo statu mereantur. Unde non video qua probabilitate dici possit, illos mereri continuo augmentum caritatis, diligendo Deum, & nihilominus nunquam perventuros ad eam perfectionem caritatis, in qua possint tam intense ipsum diligere, quam D. Joannes Baptista & Apostoli in via potuerunt: nam totum augmentum caritatis quod merentur, statim illis datur, & semper diligunt quantum per caritatem habitualement possunt, quia sine difficultate vel repugnantia amant: Ergo