UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Clypevs Theologiæ Thomisticæ

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

Gonet, Jean-Baptiste

Parisiis, 1669

urn:nbn:de:hbz:466:1-77342

Visual Library

VI. 555a.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

CLYPEVS
THEOLOGIÆ
THOMISTICÆ

AVTHORE

P. F. IOANNE BAPTISTA GONET,
Biterrensi, Ordinis FF. Prædicatorum, Provinciæ Tolosanæ,
Strictioris Observantiæ in Academia Burdigalensi Antecessore.

TOMVS QVARTVS.

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

EDITIO TERTIA,

Tractatibus aliquot auctior, & correctior.

Ad usum F. Fily C. M. Comparavit Sibi Ao 1740



Conradi Gerolt o.p. Orate pro eo

PARISIIS,
Sumptibus ANTONII BERTIER, Bibliopolæ Reginæ,
viâ Iacobæâ, sub signo Fortunæ.
ET
GVILLIELMI DE LA COVRT, Bibliopolæ Burdigalensis.

M. DC. LXIX.

CVM PRIVILEGIO REGIS, ET APPROBATIONE DOCTORVM.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN



INDEX
TOMI QVARTI

CONTINENTIS TRACTATVS DE HÆRESI Pelagiana & Semipelagiana, de gratia, de justificatione & merito, de virtutibus Theologicis, de quatuor virtutibus cardinalibus, & de ineffabili mysterio Incarnationis.

Tract. VII. DE hæresi Pelagiana & Semipelagiana, præambulus ad tractatum de gratia, *pag. 1*

Præfatio, *ibid.*

Disp. I. De hæresi Pelagiana, 3

Art. I. Origo Pelagianæ hæresis describitur, *ibid.*

Art. II. Varij status Pelagianæ hæresis recensentur, 4

Art. III. An & quam gratiam interiorem Pelagius admiserit? 6

Art. IV. An Pelagiani veram Christi gratiam quæ facit velle & operari, tandem aliquando admiserint? 10

Art. V. Qui fuerint Pelagianorum errores circa liberum arbitrium? 12

Disp. II. De Hæresi Semipelagiana, 13

Art. I. Origo Semipelagianæ hæresis describitur, *ibid.*

Art. II. Præcipua Semipelagianorum dogmata recensentur, 15

§. I. Quid de prædestinatione Semipelagiani docuerint? *ibid.*

§. II. Quid de viribus liberi arbitrij, initio fidei, & postrema in fide & sanctitate perseverantia, Semipelagiani senserint? 16

Art. III. An Semipelagiani initium fidei & bonæ voluntatis in nuda natura posuerint, vel gratiam aliquam internam, sed non idoneam, ei adjunxerint? 17

Art. IV. Quam vim merendi tribuerint Semipelagiani initio fidei & bonæ voluntatis? an de congruo tantùm, an de condigno? 20

Art. V. Qui fuerint Semipelagianæ hæresis Auctores, vel Sectatores præcipui? 21

§. I. De Vitali Carthaginensi, *ibid.*

§. II. De Cassiano, *ibid.*

§. III. De Fausto Regiensi, 22

§. IV. De Gennadio, *ibid.*

§. V. De Severo Sulpicio, 23

§. VI. De Ioanne Chrysostomo, *ibid.*

§. VII. De Vincentio Lyrinensi, *ibid.*

Art. VI. Canones secundi Concilij Arausicani contra Semipelagianos, *ibid.*

Canon I. De gratia & libero arbitrio, 24

Canon II. Quod prævaricatio Adæ omnes infecerit, *ibid.*

Canon III. De gratia Dei, *ibid.*

Canon IV. De purgatione peccati, *ibid.*

Canon V. Quod ad fidem & regenerationem baptismatis per gratiæ donum perveniamus, *ibid.*

Canon VI. Quod gratiâ Dei sumus id quod sumus, *ibid.*

Canon VII. Quod non sumus idonei cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis, *ibid.*

Canon VIII. Nemo per semetipsum salutis æternæ mysterium potest con-

quirere, *ibid.*
Canon IX. De adjutorio Dei, 25
Canon X. De eodem, *ibid.*
Canon XI. De obligatione votorum, *ib.*
Canon XII. Quales nos diligit Deus, *ib.*
Canon XIII. De reparatione liberi arbitrij, *ibid.*
Canon XIV. De misericordia Dei, *ibid.*
Canon XV. De mutatione prævaricationis Adæ, *ibid.*
Canon XVI. Quod nemo gloriatur de substantia sua, *ibid.*
Canon XVII. De fortitudine Christiana, *ibid.*
Canon XVIII. De mercede boni operis, *ibid.*
Canon XIX. Neminem nisi miserante Deo salvari, *ibid.*
Canon XX. Nihil boni hominem posse sine Deo, *ibid.*
Canon XXI. De natura & gratia, *ibid.*
Canon XXII. De his quæ hominum propria sunt, *ibid.*
Canon XXIII. De voluntate Dei & hominis, *ibid.*
Canon XXIV. De palmitibus vitis, 26
Canon XXV. De dilectione quâ diligimus Deum, *ibid.*

TRACTVS OCTAVVS.

De gratia, 27
Præfatio, *ibid.*
Disp. I. De necessitate gratiæ, 28
Art. I. An homo in statu naturæ lapsæ possit sine gratia, seu speciali auxilio, omnes veritates naturales, tam speculativas, quàm practicas cognoscere? *ibid.*
§. II. Prima opinio rejicitur, 29
§. III. Solvuntur objectiones, 31
§. IV. Refelluntur aliæ sententiæ, & vera statuitur, 33
§. V. Præcipua Adversariorum argumenta solvuntur, 34
§. VI. Diluuntur objectiones quæ contra tertiam assertionem fieri solent, 35
§. VII. Corollaria notatu digna, 36
Art. II. An, & quæ gratia, ad cognoscendas veritates supernaturales, seu ad assentiendum mysteriis fidei, necessaria sit? 38
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 39
§. III. Corollarium notatu dignum, 40
Art. III. An homo in statu naturæ lapsæ, possit sine gratia aliquod bonum morale naturalis ordinis velle, & facere? 41
§. I. Error Michaëlis Baij proscribitur, *ib.*
§. II. Solvuntur objectiones, 42
§. III. Ianseníj doctrina refellitur, & omnia infidelium opera non esse peccata demonstratur, 43
§. IV. Præcipuæ Ianseníj objectiones solvuntur, 46
§. V. Gregorij & Vazquezij sententia rejicitur, 47
§. VI. Convelluntur præcipua fundamenta Vazquezij, 50
§. VII. Corollarium notatu dignum, 54
Art. IV. Vtrum homo lapsus, vel in puris naturalibus conditus, ad diligendum Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, indigeat speciali auxilio, & quali? 55
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Difficultas quoad utramque partem resolvitur, *ibid.*
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 59
§. IV. Solvuntur alia argumenta ex statu naturæ puræ desumpta, 60
§. V. Tria corollaria præcedentis doctrinæ, 62
Art. V. Vtrum homo lapsus indigeat speciali gratiâ, & quali, ad observanda omnia præcepta naturalia collectivè, quantum ad substantiam operis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Sententia Scoti rejicitur, 63
§. III. Solvuntur objectiones, 64
§. III. Sententia Vazquezij refellitur, & quæ gratia ad totam legem naturæ observandam necessaria sit, declaratur, 66
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, *ibid.*
§. V. Corollaria notatu digna, 67
Art. VI. Vtrum homo lapsus sine gratia possit diu non peccare mortaliter contra præcepta naturalia? *ibid.*
§. I. Triplici conclusione vera sententia statuitur, 68
§. II. Solvuntur objectiones, 69
§. III. Corollarium notatu dignum, 71
Art. VII. Vtrum ad nunquam peccandum venialiter requiratur speciale privilegium, & cui fuerit concessum? 72
§. I. Prima pars quæsiti resolvitur, *ibid.*
§. II. Difficile argumentum solvitur, 74
§. III. Alia difficultas expeditur, 75
Art. VIII. Vtrum ad finaliter perseverandum requiratur speciale donum, à gratia & auxiliis eam concomitantibus distinctum, & in quo formaliter consistat? 76
§. I. Quibusdam præmissis referuntur

sententiæ, *ibid.*
§. II. Semipelagianorum error proscribitur, 77
§. III. Duvallij sententia rejicitur, 78
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, 79
§. V. Ianseníj sententia confutatur, 80
§. VI. Solvuntur objectiones, 81
§. VII. Alia difficultas resolvitur, & in quo formaliter consistat perseverantiæ donum, breviter explicatur, 82
Disp. II. De essentia gratiæ, 84
Art. I. Vtrum gratia sit aliquid intrinsecum in anima? *ibid.*
Art. II. Vtrum gratia sanctificans sit qualitas, & cujus speciei? 86
Art. III. An gratia habitualis sit forma entitativè supernaturalis? 87
Art. IV. Vtrum gratia sanctificans sit participatio physica & formalis divinæ naturæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita est? 89
§. I. Vera sententia quatuor conclusionibus sequentibus declaratur & statuitur, 90
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 92
§. III. Corollaria notatu dignissima, 96
Art. V. An gratia sanctificans præstet formaliter esse filium Dei adoptivum, eaque sola talem effectum præstare possit? 99
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Vera sententia sequentibus conclusionibus declaratur & statuitur, 100
§. III. Solvuntur objectiones, 102
§. IV. Corollaria notatu digna, 105
Art. VI. Vtrum gratia habitualis realiter distinguatur à charitate? 106
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 108
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 109
Disp. III. De divisione gratiæ, 110
Art. I. Vtrum gratia creata interna convenienter dividatur in gratiam gratum facientem, & gratis datam, & an præter gratias gratis datas, ab Apostolo recensitas, aliæ assignari possint? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Corollarium præcedentis doctrinæ. 113
Art. II. De divisione gratiæ in operantem & cooperantem, *ibid.*
Art. III. Tres aliæ divisiones gratiæ breviter exponuntur, 115
Disp. IV. De causa gratiæ, 117
Art. I. Vtrum solus Deus possit esse causa principalis gratiæ habitualis? *ibid.*
§. I. Vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones. 119
Art. II. Vtrum gratia creetur, aut concreetur, vel de potentia obedientiali animæ educatur? 120
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 121
Art. III. Vtrum ad gratiam sanctificantem requiratur aliqua dispositio, illaque sit physica & ex natura rei, vel duntaxat moralis, & ex divina institutione? 123
§. I. Quibusdam præmissis utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 125
Disp. V. De certitudine gratiæ, 126
Art. I. An sine peculiari revelatione homo possit esse certus certitudine fidei, vel Theologiæ, se esse in gratia, *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & duplici conclusione proposita difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 127
Art. II. An homo possit habere certitudinem saltem moralem suę gratię & justificationis omnino infallibilem, seu quę omnem formidinem & dubietatem excludat? 128
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 129

TRACTATVS NONVS.

De justificatione impii, & merito iusti, ad quęstiones 113. & 114. Divi Th. 311
Prefatio, *ibid.*
Disp. I. De iustificatione, 133
Art. I. Vtrum in iustificatione impii verè remittantur & tollantur peccata, vel duntaxat iustitiâ Christi tegantur? *ib.*
§. I. Referuntur tres hæreticorum errores, & primus refellitur, *ibid.*
§. II. Hęreticorum obiectiones solvuntur, 134
Art. II. An iustificatio fiat per introductionem formę inhęrentis, vel per solam iustitiam Dei aut Christi nobis imputatam? *ibid.*
§. I. Catholica veritas authoritate & ratione stabilitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur obiectiones, 135
§. III. Corollaria notatu digna, 136
Art. III. An sola gratia habitualis sit causa formalis iustificationis? 138
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur obiectiones, 139
Art. IV. An de potentia extraordinaria possit quis iustificari per externum Dei favorem, vel per solos actus contritionis & charitatis, etiamsi gratia

justificans ei non infundatur? 140
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Rejiciuntur duæ primæ sententiæ, *ibid.*
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 143
§. IV. Confutantur aliæ sententiæ, & vera statuitur, 144
§. V. Solvuntur objectiones, 146
Art. V. Vtrum de potentia Dei absoluta, gratia habitualis, & peccatum mortale, possint esse simul in eodem subjecto? 148
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 150
Art. VI. An & quæ fides requiratur ad justificationem adulti, & utrum illa sola ad eam sufficiat? 153
§. I. Duplici conclusione veritas catholica stabilitur, *ibid.*
§. II. Exponuntur quædam scripturæ loca quæ objiciuntur ab Hæreticis, 155
Art. VII. Vtrum ad justificationem adulti requirantur actus formales & expressi spei, pœnitentiæ, & dilectionis, vel sufficiant impliciti & virtuales? *ibid.*
Art. VIII. Vtrum actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem ultimò disponunt, ab ea effectivè procedant, vel ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato? 158
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 162
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 165
Disp. II. De merito Iusti, 167
Art. I. An homo possit aliquid verè & propriè, seu de condigno, à Deo promereri? *ibid.*
Art. II. Quæ conditiones ad meritum requirantur? 169
§. I. Exponuntur tres conditiones ex parte actûs meritorij requisitæ, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. III. Duæ conditiones ex parte personæ merentis necessariæ explicantur, 171
§. IV. Corollarium notatu dignum, 172
Art. III. An ad meritum de condigno apud Deum requiratur ex parte ipsius Dei ordinatio operis ad præmium, & an illa debeat esse extrinseca, vel sufficiat intrinseca, in voluntate conferendi gratiam ut principium meriti inclusa? 173
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Prima sententia rejicitur, 174
§. III. Diluuntur argumenta adversæ sententiæ, *ibid.*
§. IV. Refellitur secunda sententia, & tertia statuitur, & explicatur, 175
§. V. Solvuntur objectiones, 176
Art. IV. Vtrum retributio meritorum in Deo sit actus propriæ & strictæ justitiæ, & quænam illa sit, commutativa, vel distributiva? 178
§. I. Rejicitur prima sententia, *ibid.*
§. II. Eadem veritas aliâ ratione suadetur, 179
§. III. Secunda opinio refellitur, & vera statuitur, 180
§. IV. Solvuntur objectiones, 182
§. V. Diluuntur aliæ objectiones, quæ contra secundam conclusionem fieri solent, 183
Art. V. Vtrum verè & propriè mereri possimus de condigno vitam æternam? 184
Art. VI. Vtrum actus eliciti à virtutibus acquisitis, vel infusis, sint meritorij de condigno vitæ æternæ, sine imperio, seu relatione actuali, vel saltem virtuali charitatis? 186
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Vazquezij sententia rejicitur, 187
§. III. Solvuntur objectiones, 188
§. IV. Opinio Suaris refellitur, & D. Thomæ sententia stabilitur, 190
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 192
§. VI. Diluuntur fundamenta adversæ sententiæ, 193
Art. VII. An homo possit sibi vel aliis de condigno, vel saltem de congruo, mereri primam gratiam justificantem, vel augmentum ejus, aut primam gloriam, primæ gratiæ habituali correspondentem? 195
Art. VIII. An justus possit sibi vel alteri mereri de condigno, vel saltem de congruo, reparationem post lapsum? 198
Art. IX. An justus possit sibi mereri de condigno, vel saltem de congruo, donum perseverantiæ? 199
Art. X. Vtrum temporalia bona cadant sub merito? 202

TRACTATVS DECIMVS.

De virtutibus Theologicis, 203
Præfatio, *ibid.*
Disp. I. De objecto fidei, 204
Art. I. Quodnam sit objectum fidei? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, *ibid.*
§. II. Resolvitur difficultas proposita, 205
§. III. Præcipuæ objectiones solvun-

tur, 207
§. IV. Objectiones contra secundam conclusionem, 208
Art. II. Ad quid ultima fidei nostræ resolutio, tam quoad propositionem & revelationem credendorum, quàm quoad assensum quem fideles eis præbent, referenda sit? 209
§. I. Resolvitur prima difficultas, & error Lutheranorum & Calvinistarum proscribitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, & sententia Cardinalis Delugo refellitur, 211
§. III. Solvuntur objectiones, 212
Art. III. An revelationes privatæ ad objectum fidei pertineant? 213
Art. IV. Vtrum objectum fidei sit necessariò verum, ita ut fidei falsum subesse non possit? 215
§. I. Prima difficultas resolvitur, & Deum nec per se, nec per alium mentiri posse, subindeque nec ex Deo dicente, fidei falsum subesse, demonstratur, *ibid.*
§. II. Corollarium notatu dignum, 216
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 217
§. IV. Solvitur argumentum ex ratione petitum, 218
§. V. Alia difficultas resolvitur, & per accidens, sive ex parte credentis, non posse fidei subesse falsum, demonstratur, 219
§. VI. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. V. Vtrum obscuritas pertineat ad rationem formalem fidei divinæ? 221
Art. VI. Vtrum in eodem intellectu de eadem veritate simul esse possint fides & scientia evidens, seu clara Dei visio, tam secundùm actus, quàm secundùm habitus, vel saltem quantùm ad habitum unius, & actum alterius? 223
§. I. Rejiciuntur duæ primæ sententiæ, *ibid.*
§. II. Solvitur difficile argumentum de Philosopho Ethnico, qui habet evidentem demonstrationem de existentia Dei, & fit Christianus, 224
§. III. Solvuntur aliæ objectiones, contra secundam partem conclusionis fieri solitæ, 226
§. IV. Alia difficultas resolvitur, & tertia sententia ut probabilior eligitur, 227
§. V. Solvuntur objectiones, 229
Art. VII. Vtrum saltem evidentia in attestante, cum fide compossibilis sit? 230
§. I. Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 232
Art. VIII. An objecta seu mysteria fidei Christianæ sint evidenter credibilia? 234
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Digressio utilis & jucunda, 236
De præcipuis credibilitatis nostræ fidei argumentis, *ibid.*
§. I. Antiquitas fidei nostræ, primum credibilitatis ejus argumentum, *ibid.*
§. II. Veritas, sanctitas, & vis ac efficacia fidei nostræ, secundum credibilitatis ejus argumentum, 237
§. III. Modus admirabilis, quo in mundum fides Christiana inducta & propagata est, tertium credibilitatis ejus argumentum, 238
§. IV. Firmitas & incrementum fidei nostræ, in mediis persecutionibus, quartum credibilitatis ejus argumentum, 239
§. V. Infelix exitus eorum qui fidem nostram oppugnarunt, quintum credibilitatis ejus argumentum, 240
§. VI. Prophetarum vaticinia, sextum credibilitatis nostræ fidei argumentum, 241
§. VII. Prophetię Sybillarum, septimum credibilitatis nostræ fidei argumentum, *ibid.*
§. VIII. Testimonia Oraculorum, octavum credibilitatis nostræ fidei argumentum, 242
§. IX. Testimonia Gentilium, Iudæorum, & Mahumetanorum, nonum credibilitatis nostræ fidei argumentum, 243
§. X. Miracula à Christo, ejusque Discipulis, & aliis sanctis viris edita, decimum credibilitatis nostræ fidei argumentum, 244
§. XI. Innumerabilium Martyrum testimonium, undecimum credibilitatis nostræ fidei argumentum, 245
§. XII. Concordia & consensio maxima Doctorum nostræ fidei, duodecimum credibilitatis ejus argumentum, 246
Disp. II. De Scriptura & Traditione, 147
Art. I. Vtrum Scriptura Sacra sit infallibilis regula fidei? *ibid.*
§. I. Quid sit Scriptura Sacra? *ibid.*
§. II. De nominibus & elogiis quibus

Scriptura Sacra communiter insignitur, 248
§. III. De divisione Scripturæ, 249
§. IV. De variis Scripturæ editionibus, 250
§. V. De editione vulgata, ejusque in Ecclesia authoritate, 251
§. VI. Explicantur quædam antilogiæ seu contradictiones apparentes, quæ in variis Scripturæ locis reperiuntur, 252
Art. II. An præter Scripturam sint aliquæ traditiones non scriptæ, quæ sint regula fidei? 254
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Hæreticorum objectiones solvuntur, 257
Disp. III. De Ecclesia, 259
Art. I. Vtrum Ecclesia universalis sit infallibilis in credendo, & certa regula fidei? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Duplici conclusione Lutheranorum & Calvinistarum error refellitur, 260
§. III. Solvuntur objectiones, 261
Art. II. Quæ sint notæ veræ Ecclesiæ, & an illæ soli Romanæ Ecclesiæ competant? 263
§. I. Prima nota veræ Ecclesiæ, unitas, *ibid.*
§. II. Secunda nota veræ Ecclesiæ, sanctitas, 269
§. III. Tertia nota veræ Ecclesiæ, quòd sit Catholica, 265
§. IV. Quarta nota veræ Ecclesiæ, quòd sit Apostolica, *ibid.*
Disp. IV. De Summo Pontifice, 267
Art. I. Vtrum in Ecclesia Dei, sit regula viva & loquens, quæ res fidei cum infallibili authoritate proponat, eaque sit Romanus Pontifex & legitimus Petri successor? *ibid.*
§. I. Hæreticorum error refellitur, 268
§. II. Solvuntur Hæreticorum objectiones, 270
§. III. Alia objectio solvitur, 272
Art. II. An soli Petro primatus, seu supremum totius Ecclesiæ regimen concessum fuerit, subindeque Paulus æqualem potestatem cum illo non habuerit? 274
§. I. Prima conclusio statuitur, & duplici Scripturæ testimonio firmatur, *ibid.*
§. II. Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur, 276
§. III. Solvuntur objectiones Hæreticorum contra Petri primatum, 277
§. IV. Alia difficultas resolvitur, & Paulum parem cum Petro authoritatem & potestatem in Ecclesiam non habuisse, breviter demonstratur, 279
§. V. Solvuntur objectiones, 280
Art. III. Vtrum in primatu totius Ecclesiæ sit aliquis legitimus Petri successor, illeque sit solus Romanus Episcopus, & quo jure primatus universalis Ecclesiæ cum Episcopatu Romano conjunctus sit? 282
§. I. Tribus conclusionibus triplex hæc difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones. 286
Art. IV. An factâ legitimâ electione Summi Pontificis, immediatè & per se primò sit de fide, hanc personam in particulari, v g. Clementem IX. esse verè Pontificem? 287
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Vera sententia duplici conclusione statuitur, 288
§. III. Solvuntur objectiones, 289
Art. V. Sacræ successionis Romanorum Pontificum series, 291
Primum sæculum. *ibid.*
II. Sæculum, *ibid.*
III. Sæculum, *ibid.*
IV. Sæculum, *ibid.*
V. Sæculum, 292
VI. Sæculum, *ibid.*
VII. Sæculum, *ibid.*
VIII. Sæculum, *ibid.*
IX. Sæculum, *ibid.*
X. Sæculum, *ibid.*
XI. Sæculum, 293
XII. Sæculum, *ibid.*
XIII. Sæculum, *ibid.*
XIV. Sæculum, *ibid.*
XV. Sæculum, *ibid.*
XVI. Sæculum, 294
XVII. Sæculum, *ibid.*
Disp. V. De Sacris Ecclesiæ Conciliis, *ibid.*
Art. I. Vtrum Concilium generale, legitimè congregatum, & celebratum, in determinando res fidei errare nequeat, subindeque sit regula infallibilis nostræ fidei? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, Catholica veritas statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 296
Art. II. Recensentur breviter omnia Concilia Generalia, in Ecclesia celebrata, 297
Disp. VI. De actu fidei interno, 299
Art. I. Vtrum ad actum internum fidei

dei requiratur pia motio voluntatis? *ibid.*
Art. II. Vtrum ad piam motionem voluntatis, intellectum ad credendum determinantis, requiratur virtus vel habitus specialis, à fide distinctus? 301
Art. III. Vtrum actus internus fidei sit necessarius ad salutem, non solùm necessitate præcepti, sed etiam necessitate medij? 302
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 303
Art. IV. Vtrum ante adventum Christi necessaria fuerit ad salutem, necessitate medij, fides explicita Incarnationis, seu Redemptoris futuri? 305
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones Patris Philippi, 306
Art. V. Vtrum post Christi adventum, & legis Evangelicæ promulgationem, fides explicita Incarnationis, & Trinitatis, sit necessaria ad salutem, necessitate medij? 307
§. I. Vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 310
Disp. VII. De actu exteriori fidei, 311
Art. I. An exterior fidei confessio sit actus elicitus à fide, vel duntaxat imperatus? 312
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. An detur præceptum confitendi fidem, & quandonam fideles peccent contra illud? 313
Disp. VIII. De habitu fidei, ejusque subjecto, causis & effectibus, 316
Art. I. Vtrum habitus fidei, etiam prout est informis, & à charitate separatus, sit vera virtus, & qualis? *ibid.*
Art. II. In quibus subjectis remaneat habitus fidei, & in quibus destruatur? 320
§. I. Sequentibus conclusionibus difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Tria corollaria notatu digna, 322
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, *ibid.*
§. IV. Alia argumenta solvuntur, 325
Art. III. Quæ sint causæ fidei, & præcipui ejus effectus? *ibid.*
Disp. IX. De virtute spei, 327
Art. I. An spes, etiam ut est informis, sit vera virtus Theologica, à fide & charitate realiter distincta? *ibid.*
Art. II. Quodnam sit objectum formale quod, seu terminativum spei Theologicæ? 328
§. I. Vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 330
§. III. Alia argumenta solvuntur, 331
Art. III. Quænam sit ratio formalis sub qua, seu objectum motivum, spei Theologicæ? 332
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 333
Art. IV. Vtrum in Beatis & comprehensoribus habitus spei Theologicæ remaneat? 334
Art. V. Vtrum homo, cui facta esset revelatio suæ damnationis, adhuc posset & teneretur sperare beatitudinem? 336
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 337
Disp. X. De virtute Charitatis, 338
Art. I. Vtrum charitas verè & propriè sit amicitia hominis cum Deo? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 339
§. III. Solvitur difficile argumentum, 340
Art. II. Vtrum charitas sit aliquid creatum in anima? 341
Art. III. Quodnam sit objectum formale charitatis? 343
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & relatis sententiis, vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 345
Art. IV. Vtrum charitas sit virtus unius speciei atomæ? 346
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 347
Art. V. Vtrum charitas sit cæteris virtutibus excellentior, tam in esse physico quàm morali? 349
Art. VI. Vtrum charitas habitualis augeri possit in via, & quomodo ad ejus augmentum actus nostri concurrant? 351
Art. VII. An actus charitatis remissi, augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ mereantur? 353
§. I. Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 355
Art. VIII. Quando detur augmentum gratiæ & charitatis, actibus remissis

debitum? 356
§. I. Tribus conclusionibus difficultas resolvitur, 357
§. II. Solvuntur objectiones, 359
TRACTATVS VNDECIMVS.
De quatuor virtutibus Cardinalibus, & vitiis oppositis, 362
Præfatio, *ibid.*
Disp. I. De prudentia & partibus ejus, 364
Art. I. Definitio prudentiæ explicatur, *ibid.*
Art. II. Quæ sint partes integrales, subjectivæ, & potentiales prudentiæ? 365
Disp. II. De justitia, & partibus ejus, 366
Art. I. Explicatur definitio justitiæ, *ibid.*
Art. II. Partes integrales, subjectivæ, & potentiales justitiæ recensentur, 367
Disp. III. De religione, & actibus ejus, 368
Art. I. Explicatur definitio religionis, *ibid.*
Art. II. De actibus internis religionis, 369
Art. III. De actibus externis religionis, 371
Disp. IV. De aliis virtutibus justitiæ annexis, 374
Art. unicus. Aliæ partes potentiales justitiæ breviter explicantur, *ibid.*
Disp. V. De fortitudine & virtutibus illi annexis, 376
Art. I. Definitio fortitudinis explicatur, 377
Art. II. Actus virtutis fortitudinis, *ibid.*
Art III. Virtutes fortitudini annexæ, 378
Disp. VI. De temperantia, & partibus ejus, *ibid.*
Art. I. Assignatur objectum materiale & formale temperantiæ, 379
Art. II. Partes subjectivæ temperantiæ, 380
Art. III. Partes potentiales temperantiæ, 383
Art. IV. De variis modestiæ speciebus, 384
Disp. VII. De vitiis oppositis virtutibus Cardinalibus, 386
Art. I. De vitiis oppositis prudentiæ, & virtutibus ipsi annexis, *ibid.*
Art. II. De vitiis oppositis justitiæ strictè sumptæ, 387
Art. III. De vitiis oppositis religioni, quæ est prima pars potentialis justitiæ, *ibid.*
Art. IV. De vitiis oppositis aliis partibus potentialibus justitiæ, *ibid.*
Art. V. De vitiis oppositis fortitudini, & partibus illius, 388
Art. VI. De vitiis oppositis temperantiæ, & partibus ejus subjectivis, nimirum abstinentiæ, sobrietati, castitati, & pudicitiæ, 389
Art. VII. De vitiis oppositis partibus potentialibus temperantiæ, 390
TERTIA PARS
Clypei Theologiæ Thomisticæ.
De Deo Incarnato, & Sacramentorum authore.
TRACTATVS PRIMVS.
De Incarnatione Verbi Divini, 393
Præfatio, *ibid.*
Ordo hujus Partis, 394
Disputatio proœmialis, contra Hæreticorum & Iudæorum errores, 395
Art. I. Declaratur breviter, quid Incarnationis nomine significetur, *ibid.*
Art. II. Varij Hæreticorum errores, circa Incarnationis mysterium, brevirer referuntur ac refelluntur, *ibid.*
Art. III. Iudæorum error existimantium Messiam nondum venisse, testimoniis veteris testamenti confutatur, 399
Disp. II. De possibilitate Incarnationis, 400
Art. I. Vtrum Incarnatio sit possibilis, *ibid.*
§. I. Ratione probabili possibilitas Incarnationis suadetur, *ibid.*
§. II. Alia difficilis objectio solvitur, 401
§. III. Aliud argumentum difficile, ex immutabilitate Dei desumptum, proponitur, & variæ ejus solutiones referuntur, ac refelluntur, 402
§. IV. Sententia P. Martinoni rejicitur, & ostenditur Verbum Divinum, per unionem cum humanitate, non solum non esse intrinsecè mutatum, sed nec etiam innovatum, 403
§. V. Patris Martinoni fundamenta solvuntur, 404
§. VI. Traditur vera solutio difficultatis propositæ, 405
Art. II. Vtrum possibilitas Incarnationis, seu unionis subsistentiæ divinæ cum natura creata, naturali lumine, ab intellectu creato evidenter cognosci possit? 406
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*

§. II. Solvuntur objectiones, 407
Disp. III. De convenientia Incarnationis, 410
Art. I. An conveniens fuerit Deum incarnari? *ibid.*
Art. II. Vtrum fuerit magis conveniens, Filium incarnari, quàm Patrem, vel Spiritum Sanctum, & naturam humanam, potiùs quàm Angelicam, ab illo assumi? 416
Art. III. Vtrum Incarnatio convenienti tempore facta fuerit? 417
Disp. IV. De necessitate Incarnationis, 418
Art. I. An homo purus sit impotens ad satisfaciendum de condigno pro suo vel alieno peccato mortali, atque adeò ad exhibendam Deo condignam satisfactionem pro peccatis hominum, necessarium fuerit Deum incarnari, seu alienam naturam assumere? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione, proposita difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 421
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 422
Art. II. An satisfactio Christi fuerit de se sufficiens, & superabundans pro omnium hominum peccatis? 423
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 425
Art. III. An satisfactio Christi sit valoris simpliciter infiniti? 426
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, 427
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 428
§. III. Solvuntur argumenta ab inconvenientibus, 430
Art. IV. An satisfactio Christi fuerit de rigore justitiæ? 431
§. I. Recensentur & explicantur conditiones ad rigorosam satisfactionem requisitæ, & conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvitur primum argumentum, & ostenditur Christi satisfactionem fuisse ad alterum, 432
§. III. Explicatur secunda conditio, & satisfactioni Christi accommodatur, 434
§. IV. Explicatur tertia conditio, & satisfactioni Christi applicatur, 435
§. V. Explicatur quarta conditio, & satisfactioni Christi accommodatur, 436
§. VI. Alia objectio solvitur, 437
Art. V. A qua virtute satisfactio Christi processerit? 438
§. I. Rejectis duabus primis sententiis tertia ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 439
Disp. V. De motivo Incarnationis, 441
Art. I. An Deus, ex vi decreti quod habuit, carnem sumpsisset, Adamo non peccante? *ibid.*
§. I. Conclusio negativa statuitur, & ratione D. Thomæ suadetur, 442
§. II. Alia ratio fundamentalis nostræ conclusionis expenditur, 443
§. III. Modus dicendi Suaris & Martinoni refellitur, 444
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, 445
§. V. Præcipuum adversæ sententiæ fundamentum convellitur, 447
§. VI. Verior ac probabilior solutio traditur, 448
Art. II. Vtrum solo existente peccato originali, & è contra solis existentibus actualibus, futura esset Incarnatio, ex vi præsentis decreti? 450
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 451
Disp. VI. De quidditate Incarnationis, 452
Art. I. Vtrum unio Verbi incarnati sit facta in natura, vel in persona? *ibid.*
§. I. Vterque error proscribitur, & veritas Catholica stabilitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 453
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 454
Art. II. An persona Christi, verè & propriè possit dici composita ex natura divina & humana, & ex humanitate & substantia Verbi? 455
§. I. Vera sententia duplici conclusione statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 456
Art. III. Vtrum inter Verbum & humanitatem mediet quidam modus substantialis, per quem natura humana formaliter conjungatur personalitati Verbi? 457
§. I. Proponitur status difficultatis, & conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 460
Art. IV. Vtrum assumptio humanæ naturæ ad personam Verbi Divini, sit una eademque realiter actio cum creatione animæ, & productione humanitatis Christi? 462
Art. V. Quisnam sit terminus totalis, &

formalis actionis unitivæ Dei, seu assumptionis humanitatis ad verbum ? 464
§. I. Statuitur vera sententia, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 465
Art. VI. Vtrum unio hypostatica in ratione unionis, sit omnium maxima ? 466
Disp. VII. De causa physica & morali Incarnationis, 467
Art. I. Vtrum aliqua creatura possit esse causa physica unionis hypostaticæ, saltem instrumentaliter, & an reipsâ B. Virgo fuerit causa instrumentalis illius ? 468
Art. II. An Christus per opera, prioritate temporis vel naturæ præcedentia unionem hypostaticam, eam promeruerit, vel saltem mereri potuerit ? 470
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur obiectiones, 472
Art. III. An Christus per opera subsequentia Incarnationem, eam mereri potuerit ? 473
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 475
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 476
Art. IV. Vtrum SS. Patres meruerint, aut saltem mereri potuerint Incarnationem, ejusque circunstantias, de congruo ? 478
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 481
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 482
Disp. VIII. De persona assumente, 484
Art. I. Vtrum persona Verbi immediatè & proximè terminaverit humanitatem assumptam, ratione subsistentiæ absolutæ & communis, vel ratione subsistentiæ relativæ & personalis ? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 486
Art. II. Vtrum Verbum assumendo humanitatem, non solùm ejus subsistentiam, sed etiam illius existentiam suppleverit ? 488
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 490
Art. III. An Deus, ut communis tribus personis, ratione subsistentiæ absolutæ, possit alienam naturam assumere, 492
§. I. Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 493
Art. IV. Vtrum plures Personæ Divinæ possint terminare immediatè eandem numero humanitatem, & plures humanitates ab eadem persona assumi ? 495
§. I. Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 496
Art. V. Vtrum in casu quo una persona divina plures humanitates assumeret, vel è contra plures personæ unam assumerent humanitatem, essent tunc unus homo, vel plures ? 497
§. I. Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 499
Art. VI. An persona creata, de potentia Dei absoluta, possit terminare naturam alienam ? 500
§. I. Conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ, ac duplici ratione firmatur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 502
Disp. IX. De natura assumptibili & assumpta, 504
Art. I. Vtrum quælibet natura substantialis completa, sit assumptibilis à Divina Persona ? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 506
Art. II. An etiam substantia incompleta & partialis, sit assumptibilis à Divina Persona ? 508
§. I. Prima difficultas resolvitur, & materiam primam sine forma substantiali non posse assumi ad divinam subsistentiam probatur, *ibid.*
§. II. Secunda & tertia difficultas, de anima rationali separata à corpore, & de forma corruptibili à materia separata, breviter resolvuntur, 509
§. III. Vltima difficultas resolvitur, 510
Art. III. An accidentia immediatè à Deo assumptibilia sint ? 511
§. I. Statuitur prima conclusio, *ibid.*
§. II. Alia conclusio stabilitur, 512
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 513
Art. IV. Vtrum natura creata, subsistens in propria persona, & propriâ personalitate retentâ, possit assumi

ad subsistentiam divinam? 514
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 516
Art. V. An hæc propositio (*Deus assumpsit hominem*) in rigore & proprietate sermonis sit vera? *ibid.*
Art. VI. Vtrum humanitas Christi, ut actu conjuncta Verbo Divino, ejusque personalitate terminata, appetitu innato, subsistentiam propriam & sibi connaturalem appetat? 518
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 519
Art. II. An Verbum Divinum, ad suam subsistentiam, sanguinem, aliosque humores corporis Christi assumpserit? 520
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Hæc sententia ut verior & probabilior eligitur, 521
§. III. Solvuntur objectiones, 522
§. IV. Aliud difficile argumentum solvitur, 523
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 524
§. VI. Aliud corollarium notatu dignum, 525
Disp. X. De ordine assumptionis, 526
Art. I. Vtrum priùs fuerint assumptæ partes humanitatis, quàm tota humanitas, & anima Christi priùs fuerit unita Verbo, quàm corpus? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 528
Art. II. Vtrum gratia habitualis habuerit rationem medij, seu dispositionis physicæ, aut moralis, ad unionem hypostaticam? *ibid.*
Disp. XI. De Gratia Christi substantiali, 530
Art. I. Vtrum humanitas Christi sanctificetur formaliter per aliquod donum substantiale à gratia habituali distinctum? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 531
Art. II. A quo sanctificetur formaliter humanitas Christi sanctitate substantiali; an à modo unionis, vel à Verbi personalitate, vel à sola Natura Divina? 533
§. I. Rejiciuntur duæ primæ sententiæ, & tertia ut verior & probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 534
§. III. Solvuntur aliæ objectiones, contra secundam & tertiam conclusionem fieri solitæ, 535
Disp. XII. De Gratia Christi habituali, 537
Art. I. Vtrum in anima Christi fuerit gratia habitualis? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, & ex Scriptura ac Sanctis Patribus, & triplici ratione Divi Thomæ suadetur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 538
§. III. Corollarium notatu dignum, 539
Art. II. Ad quid in Christo gratia habitualis necessaria fuerit? 541
§. I. Tribus conclusionibus difficultas proposita resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 543
Art. III. Vtrum omnes virtutes fuerint in Christo? 544
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 547
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, *ibid.*
Art. IV. Vtrum Christus virtutes morales per se acquisibiles, propriis actibus comparaverit, vel eas per infusionem acceperit? 548
§. I. Sententia affirmans virtutes morales per se acquisibiles, Christo fuisse in primo instanti suæ conceptionis infusas, ut verior & probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 550
Art. V. Vtrum in Christo fuerint dona Spiritus Sancti, & gratiæ gratis datæ? 551
Disp. XIII. De perfectione gratiæ Christi, 554
Art. I. Vtrum gratia Christi habitualis infinita sit? *ibid.*
§. I. Difficultas proposita triplici conclusione resolvitur, 555
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 556
§. III. Corollarium notatu dignum, 558
Art. II. Vtrum in Christo sit gratiæ plenitudo, subindeque gratia tam intensa, ut omnem gratiam Angelorum & hominum collectivè sumptam excedat? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Duo corollaria notatu digna, 560
§. III. Alia difficultas expeditur, *ibid.*

§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. V. Duo corollaria notatu digna, 561
Art. III. Vtrum gratia habitualis Christi, de potentia Dei absoluta, augere possit? 563
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Disp. XIV. De Gratia Christi capitali, 565
Art. I. Vtrum Christus ut homo sit caput Ecclesiæ? *ibid.*
Art. II. Vtrum Christus sit actu caput hominum viatorum, in statu peccati vel infidelitatis existentium? 566
§. I. Vtraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 567
§. III. Corollarium notatu dignum, 569
Art. III. An Christus ut homo, non solùm hominum, sed etiam Angelorum caput dici possit? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 571
§. III. Duo corollaria notatu digna, 572
Art. IV. An Christus ut homo, ita sit caput Angelorum, quod ipsis gratiam & gloriam, etiam essentialem, meruerit? *ibid.*
§. I. Secunda sententia ut verior & probabilior eligitur, & ex Scriptura probatur, 573
§. II. Testimonia Divi Thomæ, *ibid.*
§. III. Eadem veritas ratione suadetur, 574
§. IV. Solvuntur objectiones ex testimoniis Scripturæ & SS. Patrum, 575
§. V. Diluuntur argumenta ex ratione petita, 577
§. VI. Corollarium præcedentis doctrinæ, 578
Art. V. Per quam gratiam Christus in ratione capitis Ecclesiæ constituatur? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 579
Disp. XV. De scientia Christi in communi, 580
Art. I. Vtrum in intellectu creato Christi fuerit aliqua intellectio creata, vel tantùm per intellectionem increatam & divinam intellexerit? *bidi*
§. I. Vera sententia, fuisse in Christo intellectionem creatam, statuitur, & multipliciter suadetur, 581
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. An intellectus Christi humanus, increatâ Dei intellectione potuerit intelligere? 582
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Disp. XVI. De scientia beata animæ Christi, 584
Art. I. An Christus, dum esset viator & in terris degens, scientiam beatam habuerit, illamque à primo conceptionis instanti receperit? *ibid.*
§. I. Vtraque difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Objectiones solvuntur, 585
§. III. Corollarium notatu dignum, 586
Art. II. Vtrum anima Christi per scientiam omnes creaturas possibiles in essentia divina cognoscat? 587
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 588
Art. III. An beata Christi scientia, ad omnia præsentia, præterita, & futura se extendat? 590
§. I. Relatis sententiis conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Corollaria notatu digna, 591
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Disp. XVII. De scientia infusa animæ Christi, 593
Art. I. An & quotuplex scientia per se infusa in Christo admittenda sit? *ibid.*
§. I. Vtraque difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 595
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 597
Art. II. An omnia objecta naturalia, ab anima Christi per scientiam infusam supernaturalem, distinctè & in particulari cognita fuerint? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, & probatur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 598
Art. III. Vtrum animæ Christi Domini, per scientiam supernaturalem infusam, entia seu dona supernaturalia creata, quidditativè & comprehensivè cognoscat? 596
§. I. Hæc sententia ut verior eligitur, & duplici conclusione stabilitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 600
Art. IV. Vtrum anima Christi per scientiam infusam supernaturalem, cogitationes cordium occultas, & futura contingentia cognoverit? 603

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 604
Art. V. Quomodo anima Christi, per scientiam supernaturalem infusam, futura contingentia cognoscat? 605
§. I. Rejiciuntur tres primi modi dicendi, & quartus statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 606
§. III. Solvuntur alia argumenta contra quartam conclusionem fieri solita, *ibid.*
§. IV. Resolvitur breviter dubitatio incidens, num scilicet cognitio quâ anima Christi per scientiam infusam futura contingentia contemplatur, dicenda sit intuitiva, vel abstractiva? 608
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 609
Art. VI. Vtrum Christi anima per scientiam inditam cognoverit omnes creaturas possibiles? *ibid.*
Art. VII. Vtrum Christi anima per scientiam infusam evidenter cognoverit mysterium Trinitatis, quoad an est? 611
§. I. Vera sententia statuitur & probatur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 613
Disp. XVIII. De scientia Christi acquisita, 614
Art. I. Vtrum præter scientiam beatam, & infusam, constituenda sit in anima Christi Domini scientia per se acquisibilis? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 615
Art. II. An Christus scientias per se acquisibiles, propriis actibus sibi comparaverit, vel eas à Deo per infusionem receperit? 616
§. I. Hæc sententia ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 617
§. III. Corollarium notatu dignum, 619
Disp. XIX. De potentia animæ Christi, 620
Art. I. Varij errores circa potentiam Christi referuntur ac refelluntur, *ibid.*
Art. II. An humanitas Christi, seu Christus ut homo, instrumentaliter physicè, vel solùm moraliter, ad productionem gratiæ, & miraculorum, aliorumque effectuum supernaturalium concurrat? 621
§. I. Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur, 622
§. II. Solvuntur objectiones, 623
§. III. Corollarium notatu dignum, 626
Disp. XX. De impeccabilitate Christi, 627
Art. I. An Christus de potentia absoluta peccare potuerit? 628
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Prima conclusio statuitur, & authoritate SS. Patrum firmatur, 629
§. III. Prima ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur, 630
§. IV. Alia ratione probatur nostra conclusio, 631
§. V. Aliæ rationes breviter exponuntur, 632
§. VI. Statuitur secunda conclusio, & Christi humanitatem, nec in sensu diviso potuisse peccare, breviter suadetur, 633
§. VII. Solvuntur objectiones, 634
§. VIII. Solvuntur alia argumenta contra secundam conclusionem fieri solita, 636
§. IX. Corollaria præcedentis doctrinæ, 638
Art. II. An in Christo fuerit vel potuerit esse fomes peccati? 639
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 641
§. III. Corollarium notatu dignum, 644
Disp. XXI. De merito Christi, *ibid.*
Art. I. An & quando Christus meruerit? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Statuitur prima conclusio, & ostenditur Christum, verè & propriè meruisse, 645
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. IV. Alia difficultas resolvitur, & quo tempore Christus meruerit, quatuor sequentibus conclusionibus declaratur, 646
§. V. Solvuntur objectiones, 647
§. VI. Corollarium notatu dignum, 649
Art. II. An Christus per actum charitatis quo Deum diligebat, meruerit? *ibid.*
§. I. Proponitur ratio dubitandi, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Rejiciuntur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur, 650
Art. III. Vtrum Christus meruerit adimplendo præceptum Patris de subeunda morte pro salute generis humani? 652
§. I. Varij modi dicendi, seu conciliandi libertatem Christi cum ejus impeccabilitate, referuntur ac refelluntur, *ib.*
§. II. Refellitur alius dicendi modus, qui apud Recentiores communis est, 654
§. III. Traditur verus modus dicendi,

& conciliandi libertatem Christi cum ejus impeccabilitate, 656
§. IV. Solvuntur objectiones, 658
Art. IV. An operationes Christi Domini fuerint valoris meritorij simpliciter infiniti? 661
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Conclusio affirmativa statuitur, *ib.*
§. III. Solvuntur objectiones, 663
Art. V. An Christus sibi meruerit gratiam habitualem, & gloriam essentialem animæ, vel saltem mereri potuerit, tametsi illas à primo instanti suæ conceptionis habuerit? 664
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Statuitur prima conclusio, & ostenditur Christum, nec gratiam habitualem, nec gloriam essentialem animæ, de facto meruisse, 665
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. IV. Alia difficultas resolvitur, 667
Art. VI. An Christus gloriam sui corporis, suique nominis exaltationem sibi meruerit? 668
§. I. Error Calvini refertur, & variis Scripturæ testimoniis, nec non ratione D. Thomæ refellitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 669
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 670
Art. VII. An Christus omnes effectus prædestinationis nobis meruerit? 671
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 672
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 673
Disp. XXII. De servitute, oratione, & sacerdotio Christi, 674
Art. I. An Christus ut homo, sit verè & propriè servus Dei? *ibid.*
§. I. Triplici conclusione difficultas proposita resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 676
Art. II. An Christus, ut homo, in hac vita mortali, verè & propriè oraverit, & etiam nunc oret in cœlo? 678
§. I. Duplici conclusione utraque difficultas breviter resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 679
Art. III. An Christus ut homo sit verè & propriè Sacerdos? *ibid.*
Art. IV. An Christus potestatem regiam, non solùm spiritualem, sed etiam temporalem habuerit? 682
Disp. XXIII. De adoptione Christi, 683
Art. I. An Christus, inquantum homo, sit filius adoptivus Dei? *ibid.*
§. I. Referuntur sententiæ, & præmittuntur aliqua ad resolutionem quæstionis necessaria, *ibid.*
§. II. Conclusio negativa statuitur, & authoritate Concilij Francofordiensis fulcitur, 684
§. III. Eadem veritas duplici ratione suadetur, 685
§. IV. Aliæ objectiones solvuntur, 687
Art. II. An Christus, inquantum homo, sit formaliter filius Dei naturalis? 688
§. I. Duplici conclusione proposita difficultas resolvitur, 689
§. II. Solvuntur objectiones, 690
§. III. Duo corollaria notatu digna, 691
Disp. XXIV. De prædestinatione Christi, *ibid.*
Art. I. Quisnam sit terminus primarius & principalis prædestinationis Christi? 692
§. I. Tribus conclusionibus difficultas proposita resolvitur, *ibid.*
§. II. Difficile argumentum proponitur, & variæ illius solutiones referuntur, ac refelluntur, 693
§. III. Vera solutio traditur, & instantiæ quæ contra illam fieri possent diluuntur, 695
Art. II. Quot modis prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis? 697
Art. III. An Christus meruerit prædestinationem nostram, ut est comparativa, & electio unius præ alio? 698
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*

DE

TRACTATVS SEPTIMVS.

DE HÆRESI PELAGIANA, & Semipelagiana, præambulus ad Tractatum de Gratia.

AMICO LECTORI.

SI publici juris librum facio, in quo præcipuam ejus partem de auxiliis desideres, non est cur me malæ fidei arguas, LECTOR BENEVOLE, *cùm ea causa sit, ut neque tu eam partem à me sperare debeas, neque ego etiam flagitanti concedere possim. Post agitatam eam quæstionem inter utramque familiam, & Societatis & nostram, in Congregatione de Auxilijs, utrique parti silentium inductum est, ut Romanæ Sedis judicium expecturetur. Ego summis Pontificibus parere, religionis partem esse existimo; neque invitus in argumentum & meæ, & Thomisticæ Scholæ observantiæ, in ea quæstione sileo, in qua litteratorum hominum, quibus hactenus à me edita, etiam ultra spem accepta fuerunt, laudem aliquam & plausum forsitan sperare potuissem. Memini ejus quod libro 1. Regum cap. 14. scribitur, & in aliena sorte meæ imaginem vidi. Pugnabat olim Hebræus populus sub Saüle Rege & duce, qui laborem pugnæ duriori hoc imperio cumulaverat, ne quis confectas vires cibo repararet, cùm fortè per agros fugientes passim milites sternens, in apertum campum & saltum venit, quem ingens mellis copia impleverat. Invitabat, ut puto, parata sine sumptibus mensa; sed tantùm in fatigatis & oppressis belli pondere studium parendi valuit, ut ne libato quidem in transitu melle, & inediæ, & laboris tædium superaverit. Ea res mihi contigit, dum toto hoc Tractatu, Clypeo meo tectus, Thomisticæ doctrinæ impugnatores, in hoc litterarum & ingeniorum certamine, sequerer, in eam partem veni, in qua tantam ex Scripturis, Conciliis, Patribus, mellis copiam mihi comparaveram, ut in cæteris partibus, etsi eas abundè pertractassem, jejunus tamen ac sterilis videri possem. Compellebat me ad scriptionem tanta rerum copia: sed memini vetitum ne quis ex eo favo decerperet. Abstinui igitur, & eam mellis copiam sui alveoli comprimant, quandiu erit educendi negata facultas. Vtinam par utrinque servata fuisset fides, & erga Sedem Romanam reverentia, non prodijsset Francisci Suaris opus de Auxiliis, quod post iteratam prohibitionem editum est, & post negatam bis à Summo Pontifice Paulo V. facultatem, ab Eminentissimo Cardinali Burghesio, nomine Authoris petitam, ut Montezino, Sylvius, & alij referunt.*

Interim cæteras hujus Tractatus partes diligentiùs ut pertractem enitar, alterius desiderium compensaturus; cùm etiam æquissimum sit, ut quidquid in nobis est vi-

rium, in Gratiæ commendationem impendamus, cui si quid in nobis est acceptum debemus. Hæc omnis est Christiani census, hæc quæ mortalem hominem cœli municipem facit; cœleste semen, quo in Deum transformamur, quantùm quidem Divinitatis lineamenta fragile lutum capit. Sive alij candidum intemeratæ Virginitatis lilium, sive immarcessibilem martyrij palmam, sive purpuream humilitatis violam

Serm. 2. de verbis Apostoli.

ferant, Gratia pluvia est (*inquit Augustinus*) *& benignissimus imber, quem propitium cœlum effundit, quo fœcundus, suâ sponte sterilis naturæ ager, hos flores emittit.* Sicut enim (*ait Chrysostomus*) aqua, cùm unius sit speciei, vario modo operatur, dealbans in lilio, rubricans in rosa, purpurissans in viola; ita Divinus Spiritus, *ejusque gratia, quæ aureum imbrem superat, licèt una & simplex qualitas sit, varios tamen ac mirabiles in nobis operatur effectus. Imò, subdit Au-*

Serm. 48. de tempore.

gustinus, Tolle gratiam, quid est Christus, nisi homo? *Sed quid homo, cujus nativam humilitatem gratia suo splendore non tegit aut ornat, nisi leve fortunæ ludibrium?* cui malitia naturalis, *Sapient. 9. quem ad omnia flagitia natum, indignata natura projecit, & qui indignâ repensatione in opprobrium naturæ vivit. Sed quid homine majus? qui ad eam magnitudinem, gratiâ præeunte, comitante, & sequente ascendit, quam ipse vix capiat, licèt toto orbe major; & quâ minus est quidquid cœlum tegit, licèt Consulum fasces, sceptra, Aquilas, & quæ nec immensa hominum cupido optare potuit, cumulaveris: gratia namque unius hominis, su-*

Infrà quæst. 113. art. 9.

perat bonum totius naturæ (*ait Angelicus Doctor*) *ut neque par sit aut Regum aut Imperatorum Majestas:* nemo enim sapiens, nisi fidelis, nemo major nisi Christianus, *inquit Tertullianus. Cui demum gratia indulget, quem tantâ contentione ad summum magnitudinis fastigium deducit, ut quod in argumentum Divinitatis Deus ipse Exod. 3.* Ego sum qui sum, *hoc etiam homo ejusdem participatione naturæ audeat:* Gratiâ sum id quod sum. *Ea est Gratiæ dignitas, quam Schola Thomistica docet* (AMICE LECTOR) *nemo enim est qui dignius unquam de Gratia senserit Angelico Doctore, ut nemo est cui gratia plura contulerit.*

Porro cùm plura quæ dicturi sumus in Tractatu de gratia, ex plena & perfecta cognitione eorum quæ olim in Pelagianis & Semipelagianis damnavit Ecclesia, omnino pendeant, priusquàm de gratia disseramus, & ea quæ S. Doctor à quæstione 109. usque ad 114. tradit, exponamus, brevem de Pelagiana & Semipelagiana hæresi Tractatum hîc inserendum esse censuimus.

DISPVTATIO PRIMA.

De Hæresi Pelagiana.

NON intendimus hîc ea quæ ad sufficientiam & efficaciam divinæ gratiæ, aliasque controversias, ad Tractatum de auxilijs pertinentes, spectant, resolvere; cùm hoc à Summis Pontificibus Paulo V. Urbano VIII. Innocentio X. & Alexandro VII. severissimè cautum sit: sed ea tantùm quæ ad Pelagianæ & Semipelagianæ hæresis historiam pertinent, breviter discutere; ut expulsis errorum nebulis, veritatis catholicæ radius, & divinæ gratiæ splendor magis effulgeant.

Articvlvs Primvs.

Origo Pelagianæ hæresis describitur.

1. ETsi aliqui existiment Pelagium fuisse primum inter hæreticos, qui gratiæ Dei efficaciam & necessitatem sustulit; idque videatur innuere Vincentius Lirinensis in libro adversùs hæreses, ubi ait: *Quis unquam ante prophanum illum Pelagium, tantam virtutem liberi præsumpsit arbitrij, ut ad hoc in bonis rebus per singulos actus adjuvandum, necessariam Dei gratiam non putaret?* Veruntamen certum est, multò ante Pelagium difficultates istas de gratia & libero arbitio incœpisse. Nam, ut omittam Judæos, qui, ut ait Augustinus, *Per legem justificari arbitrabantur, sufficiente sibi ad eam custodiendam libero arbitrio*; Unde Apostolus (ut notat idem S. Doctor) gratiam Dei in suis Epistolis adeò extollit & commendat, ut *prædicator gratiæ* appellari meruerit, *propter Judæos qui de lege gloriabantur, & libero arbitrio legem sufficere arbitrabantur*: omissis, inquam, Judæis, ad legem Moysis pertinentibus; initio nascentis Ecclesiæ, & in ipso ortu legis Evangelicæ, Simon Magus in disputationibus habitis cum D. Petro, Apostolorum Principe, ex efficacia divinæ voluntatis & gratiæ liberum nostrum arbitrium negavit, ut refert S. Clemens lib. 3. recognitionum. De quo videri possunt quæ in Tractatu de prædestinatione, ex Reverendissimo Patre Libelli, Sacri Palatij Magistro, retulimus, & de verbo ad verbum transcripsimus. Item Clemens Alexandrinus, qui floruit anno 204. lib. 5. stromatum initio scribit Basilidem, Valentinum, & Marcionem, asseruisse hominem per naturæ vires posse credere, bene operari, & salvari. In hoc tamen errore impugnando non sunt immorati Patres qui illo sæculo floruerunt, & contra illos Hæreticos scripserunt: quia circa alium errorem, quo illi Polytheismum, seu Deorum multitudinem moliebantur introducere, quique tunc majus illis negotium facessebat, erant intenti.

Epist. 95

Serm. 13. de verbis Apostoli.

Disp. 6. art. 2. §. 2.

2. Basilidi & Valentino successit Origenes, qui eundem errorem de sufficientia liberi arbitrij, ad bene operandum sine gratia, renovavit, dixitque Deum dare nobis ut possimus, non autem ut velimus & agamus; sicut refert D. Thomas 3. contra Gent. cap. 89. ubi sic ait: *Quidam non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis, conati sunt has authoritates malè exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle & perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc aut illud: Sicut Origenes exponit lib. 3. Periarchon, liberum arbitrium defendens contra authoritates prædictas.* Unde Origenem primum, aut saltem præcipuum Pelagianæ hæresis architectum fuisse, plures existimant, & satis apertè colligitur ex D. Hieronymo Epist. ad Ctesiphontem, ubi alloquens Pelagium, ait: *Doctrina tua Origenis ramusculus est:* & in præfat. lib. 1. Commentariorum in Jeremiam, Grunnium (quo nomine Ruffinum Origenis discipulum & sectatorem indigitare solet) *præcursorem Pelagij* nuncupat. Ab eodemque Ruffino se audivisse, non traduci peccatum originale, affirmavit Celestius, Princeps Discipulorum Pelagij, in judicio Episcopali Carthaginensi, in quo fuit damnatus, & ab Ecclesia Carthaginensi expulsus, ut refert Augustinus lib. de gestis Pelagij cap. 22.

Ex illorum ergo Hæreticorum fæce ac cineribus Pelagiana hæresis, ut virulenta vipera, prosilivit, & obstetricante manu Diaboli, eductus est coluber ille tortuosus, qui totum gratiæ Dei spiritum, morsu venenoso extinguere conatus est.

3. Fuit autem Pelagius natione Britannus; unde à Prospero in carmine de ingratis, *Coluber Britannus*, appellatus est. Vel ut magis placet D. Hieronymo, præfat. in 3. lib. in Jeremiam, Scotus: *Lairat* (inquit) *per Alpinum canem* (Celestium scilicet ejus Discipulum) *grandem & corpulentum, habet enim originem Scoticæ gentis de Britannorum vicinia.* Professione fuit Monachus, ingenio præstanti & acuto, eloquioque facundus, ut sæpe affirmat D. Augustinus; idque satis testantur tum ejus Epistola ad Demetriadem virginem (quæ habetur inter supposititias D. Augustini) tum quædam scriptorum ejus fragmenta, relata & refutata ab eodem S. Doctore variis locis Quare minùs assentior D. Hieronymo, qui in Epistola ad Ctesiphontem, præfixa tribus libris Dialogi adversùs Pelagianos, & lib. 2. ejusdem Dialogi, & in præfat. libri 1. Commentariorum in Jerem. ejus ingenium despicit, & tanquam loquendi imperitum deridet.

Tom. 2.

4. Moribus etiam illum adeò fuisse probum & religiosum, ut pro sancto, & in virtutibus Christianis eximiè provecto haberetur, testatur S. Augustinus lib. 3. de peccat. meritis cap. 1. his verbis: *Post paucissimos dies legi Pelagij quædam scripta, viri, ut audio, sancti, & non parvo profectu Christiani.* Idemque confirmant aliqui ex Epistola 4. Chrysostomi ad Olympiadem, ubi sic ait: *De Pelagio Monacho magno dolore affectus sum. Cogita igitur quot quantisque coronis digni sint, qui forti animo in acie steterunt; cùm viros tam pios, ac sanctè, tantâque tolerantiâ viventes, abripi, atque in fraudem impelli videamus.*

Quamvis alij existiment Pelagium illum, de quo loquitur Chrysostomus, non fuisse hunc hæresiarcham, cujus errores describimus: quia (inquiunt) hæc Epistola Chrysostomi scripta fuit anno Christi 401. quando in exilio versabatur, ut patet ex ejus lectione; Pelagius verò adhuc famâ sanctitatis florebat anno 413. quo anno libros de peccatorum meritis scripsit Augustinus, postquam anno superiori 412. Celestius apud Carthaginem in Episcopali judicio excommunicationem meruisset, ut ipse ait lib. 2. Retract. cap. 33.

5. Sed quidquid sit de hoc: intimiùs Pelagij mores perspexisse videtur Isidorus Peluſiota, magni illius Chrysostomi discipulus, qui Monachum agens in Oriente, & Pelagij etiam Monachi actiones pressiùs examinans, easque ad stateram appendens, invenit minùs habentes, nec auri fulgorem esse quod exteriùs aliquando in Pelagio affulgebat, sed aurichalcum: unde vagum ejus animum de monasterio in monasterium avolantem, & deliciis ac vitæ molliori inhiantem, ac nidorem carnium, & ventris obsonia appetentem libro 1. Epist. 314. his verbis describit: *Tibi ingens annorum turba canitiem invexit, & tamen rigidum atque inflexum animum habes, ex alio monasterio ad aliud subinde migrans, atque omnium mensas perscrutans & explorans. Quamobrem si tibi carnium nidor, atque obsoniorum condimentum curæ est, ijs qui magistratus gerunt potiùs blandire, atque urbium caminos vestiga; neque enim homines Eremitæ, facultates eas habent, ut te quemadmodum tibi gratum est excipere valeant.* Idipsum testatur Orosius in Apologia, ubi de Pelagio loquens, ipsum *Monoculum* appellat, & cutem suam paulò magis curasse, quàm Monachum deceret, affirmat. Et certè non potuit inimicus gratiæ, ventris non esse amicus, & qui gratiâ Dei non curabat stabilire cor, escis carnalibus non inhiare; gratiæque spiritui contumeliam faciens, consequens erat, ut malè blandas carnis delicias effusè quæreret, ac de numero eorum esset, de quibus ait Apostolus ad Philip. 3. *Quorum Deus venter est*; quia nimirum in ventris deliciis, & carnis voluptatibus, ultimum finem constituunt.

A *rium; non Iulianum, non Celestium, non Pelagium laudatorem.* Et lib. 3. contra duas Epistolas Pelagian. cap. 14. *Non sic* (inquit) *debemus laudare Creatorem, ut cogamur dicere, imò verò convincamur dicere superfluum Salvatorem. Naturam hominis dignis laudibus honoremus, easque laudes ad Creatoris gloriam referamus: sed quia nos creavit, ita simus grati, ut non simus quia sanat ingrati.*

Hunc verò statum Pelagianismi ad Paganismum potiùs quàm ad hæresim diximus pertinere: quia asserere, hominem ipsum sibi, repudiato omni, sive Dei, sive alterius adjutorio, ad omnem virtutem, sapientiam, fœlicitatemque sufficere, 8.
B purum putumque Ethnicæ Philosophiæ somnium est; ut patet ex his verbis Senecæ Epistolâ 53. Pelagio præcinentis: *Est aliquid quo sapiens antecedat Deum; ille naturæ beneficio, non suo sapiens est. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, securitatem Dei.* Ecce suo beneficio, non Dei auxilio, sapientem fieri hominem putat! Unde Epist. 20. *Huc* (inquit) *cogitationes tuæ tendant, hoc cura, hoc apta, omnia alia vota Deo remissurus, ut contentus sis temetipso, & ex te nascentibus bonis. Quæ potest esse fœlicitas Deo propior?* Quasi cæterorum bonorum vota Deo essent remittenda; ad parandas verò animi opes, homo sibi ipsi sufficeret. Quare rursus Epist. 124.
C ait, *Vnum bonum esse, quod beatæ vitæ causa & firmamentum est*, SIBI FIDERE. Similia habet Tullius in libro de natura Deorum, ubi in persona Cottæ inquit, *Quia sibi quisque virtutem acquirit, neminem unquam acceptam Deo retulisse: propter virtutem enim jure laudamur, & de virtute rectè gloriamur; quod non contingeret, si id donum à Deo non à nobis haberemus.* Et paulò post subdit: *Iudicium hoc unicum mortalium est, fortunam à Deo petendam, à seipso sumendam esse sapientiam.*

Ex his impuris prophanæ & gentilis Philoso- 9.
phiæ lacunis, hausta videntur illa Pelagij verba *Epist. ad Demetriad.*
quæ tantopere Augustinus detestatur: *Spirituales*
D *divitias nullus tibi præter te conferre poterit. In his ergo jure laudanda es, in his meritò cæteris præferenda es,* QVÆ NISI EX TE ET IN TE ESSE *Epist. 143.*
NON POSSINT. Unde Faustus lib. 1. de gratia cap. 1. hæc scribit: *Pelagius dicit quod ad obtinendam salutem natura hominis sibi sola sufficit.*

Secundus status seu gradus Pelagianæ hæresis 10.
fuit veluti semi-ethnicismus, in quo Pelagiani naturam ipsam tanquam gratiam cognoscere & prædicare cæperunt. Cùm enim Pelagius malè audiret apud Catholicos, quòd necessitatem gratiæ negaret, ad declinandam invidiam, & fucum Catholicis faciendum, moderationem quandam
E suæ sententiæ specie tenùs adhibuit, cæpitque nomine gratiæ, liberum arbitrium intelligere; quia gratis à Deo, id est nullis nostris præcedentibus meritis, in ipsa creatione nobis collatum est; & eatenus affirmavit, gratiam esse necessariam ad bene operandum, & peccatum vitandum, quatenus sine libero arbitrio, neque bene agere, neque à malo abstinere possumus. Sic testatur Augustinus serm. 11. de verbis Apostoli cap. 7. ubi de Pelagianis ait: *Disputantes contra gratiam pro libero arbitrio, fecerunt auribus piis & Catholicis offensionem; cœperunt horreri, cœperunt ut certa pernicies devitari, cœpit de illis dici quòd contra gratiam disputarent, & invenerunt ad relevandam istam invidiam tale commentum: non, inquit, contra gratiam Dei disputo. Vnde probes? Eo ipso* (inquit)

ARTICVLVS II.

Varij status Pelagianæ hæresis recensentur.

6. QVi accuratiùs SS. Patrum volumina scrutati sunt, varios Pelagianæ hæresis status seu gradus distinguendos esse censent. Primus fuit veluti Ethnicismus à Philosophis acceptus; in quo Pelagiani, nullâ factâ mentione gratiæ, naturam hominis sufficere dicebant ad quæcumque opera virtutum exercenda, ad servanda omnia Dei mandata, & vivendum sine ullo peccato, ac denique ad veram & æternam fœlicitatem consequendam. Unde Pelagius Epistolâ ad Demetriadem nobilissimam virginem cap. 2. sic ait: *Quoties mihi de institutione morum & sanctæ vitæ conversatione dicendum est, soleo primò humanæ naturæ vim qualitatemque monstrare, & quid effici possit ostendere, ac jam inde audientis animum ad species incitare virtutum, &c. Optima enim animi incitamenta sunt, cùm docetur aliquis posse quod cupiat.*

7. Hunc Pelagij errorem variis in locis reprehendit ac detestatur Augustinus: nam lib. 3. contra Julian. cap. 3. hæc scribit: *Natura ista in tantas & tam manifestas collapsa miserias, liberatorem, mundatorem, redemptorem Christum habet necessa-*

ron contra gratiam Dei disputo, quòd liberum arbitrium defendo. Videte acumen, sed vitreum: quasi lucet vanitate, sed frangitur veritate. Et infrà commentum suum interpretantes Pelagiani dicunt: *Quia hominem Deus creavit, & liberum donavit arbitrium, quidquid homo potest de libero arbitrio, cujus gratiæ debetur, nisi ejus qui eum condidit cum libero arbitio?* Nomine autem liberi arbitrij, intelligebant naturale bonum libertatis, cum reliquis necessarijs ad liberè operandum, quæ naturaliter nobis insunt; cujusmodi sunt facultas consultandi & expendendi rationes & motiva agendi vel non agendi, naturalisque propensio ad bonum, & aversio à malo, ut ibidem testatur Augustinus, & lib. de hæresibus, hæresi 88. nec non Hieronymus Epist. 1. ad Ctesiphontem, & lib. 1. dialogi contra Pelagianos.

11. Porro hic status solo nomine distat à præcedenti: easdem enim omnino naturæ vires prædicat, hoc solùm discrimine, quòd iste causam proferat quæ ipsi tantas vires gratis dedit, & gratiæ nomine utatur, ne gratiam omnino neglexisse videatur. Diximus autem eum *semi-ethnicismum* posse vocari: quia etiam Philosophi Gentiles eam gratiam agnoscebant, licèt eo nomine non uterentur. Unde Seneca Epist. 90. *Quis dubitare potest* (inquit) *quin Deorum immortalium munus sit quòd vivimus; Philosophiæ quòd bene vivimus? Itaque tantò plus nos debere huic quàm Dijs, quantò majus beneficium est bona vita, quàm vita.* Audin superbiam extollentem sese adversùs Deũ, ac supra Deum? Ne tamen divinæ gratiæ oblitus omnino videretur, quasi puduisset eum arrogantiæ, corrigendo subjicit: *Pro certo deberetur, nisi ipsam Dij Philosophiam tribuissent.*

12. Non diu in isto statu, & in hac sola naturali gratia profitenda, perstitit Pelagius. Cùm enim statim Catholici intelligerent sibi fucum fieri, & gratiæ nomine eandem iterum naturam obtrudi, hanc gratiæ confessionem, veluti prorsus fraudulentam, irriserunt & condemnarunt: quare Pelagius adhuc pulsatus fidelium objurgationibus, easque declinare volens, ad aliam speciem gratiæ, à natura & libero arbitrio distinctam, confugit, ad legem scilicet & doctrinam divinitùs traditam, cujus auxilio confessus est hominem indigere, ut declinet à malo, & faciat bonum. Unde Augustinus de spiritu & littera cap. 2. de Pelagianis sic ait: *Cùm urgeri cœperint, quomodo id præsumant asserere fieri sine ope divina, reprimunt se, nec hanc vocem audent dimittere, quoniam vident quàm sit impia & non ferenda: sed aiunt, ideò ista sine ope divina non fieri, quia & hominem Deus creavit cum libero voluntatis arbitrio, & dando præcepta ipse docet quemadmodum homini sit vivendum.* Et infrà: *Neque quisquam, cùm verecundatus fuerit dicere per nos ipsos fieri, nos justos &c. quia videt hoc à fidelibus & pijs credi non posse, cùm dicitur: ad hoc se convertat, ut dicat, ideò sine operatione gratiæ Dei nos justos esse non posse, quia legem dedit, quia doctrinam instituit, quia bona præcepta mandavit.*

Hinc Pelagiani, quò melius hoc suum de gratia legis & doctrinæ commentum stabilirent, magnis laudibus legem extollebant, ut testatur idem S. Doctor lib. 4. ad Bonifacium cap. 5. ubi hæc verba Pelagij in Epistola ad Demetriadem refert: *Lege velut limâ natura expolitur, & fulgori pristino redditur:* & ista: *Quandiu recentioris adhuc naturæ usus viguit, nec humanæ rationi velut quandam caliginem longus usus peccandi obduxit, sine lege dimissa est natura; ad quam Dominus nimijs jam vitijs obrutam, & quadam ignorantiæ rubigine infectam, limam legis admovit, ut hujus frequenti admonitione expoliretur, & ad suum posset redire fulgorem.* Sicut ergo priores Hæretici diviserunt Christum; alij Divinitatis ejus veritatem, alij veritatem carnis ejus abnegantes: ita & Pelagius crucem ejus evacuavit; nam ut inquit Apostolus ad Galatas 2. *Si per legem justitia, gratis Christus mortuus est.*

13. Hic est tertius, vel potiùs secundus Hæresis Pelagianæ status, qui ab Ethnicismo differt, & ad Judaismum declinat: nam initio nascentis Ecclesiæ plures ex Judæis, inter quos præcipuus fuit Cherintus, de gratia Christi malè senserunt, & se per legem justificari, sufficiente ad eam custodiendam libero arbitrio, docuerunt: contra quos Apostolus Epistolam ad Romanos scripsit, in qua mysteria divinæ gratiæ & prædestinationis fusè exponit, ut sentire videtur Hieronymus, præfatione in Epistolam ad Galatas.

14. Doctrinæ legis addebant Pelagiani exempla Christi, & remissionem peccatorum. Nam primis quidem sæculis, ab Adamo usque ad Moysen, sufficientem dicebant legem naturalem; quia propter illam primæ conditionis integritatem adhuc perseverantem, & vigorem legis naturalis, illæsamque libertatem arbitrij, non erat opus aliâ gratiâ: postea verò licentiâ & consuetudine peccandi sensim magis invalescente, naturam, malâ educatione, & pravis exemplis corruptam, eguisse legis scriptæ subsidio, quam Deus per Moysen dedit: cùmque postea ob nimiam humani generis corruptionem, quæ peccandi consuetudine inoleverat, lex illa non sufficeret ampliùs ad piè sanctèque vivendum, venisse Christum, veluti tanti morbi medicum, qui homines gratiâ suâ medicinali sanaret, & remissionem peccatorum, doctrinam evangelicam, & virtutum exempla præberet. Unde Augustinus lib de peccato origin. cap. 26. *Non igitur, sicut Pelagius & ejus discipuli, tempora dividamus, dicentes primùm vixisse justos homines sub natura, deinde sub lege, tertiò sub gratia. Ex natura, scilicet ab Adam tam longa ætate quâ lex nondum erat data: tunc enim, aiunt, duce ratione cognoscebatur Creator, & quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus, non lege litteræ, sed naturæ. Verùm vitiatis moribus* (inquiunt) *ubi cœpit non sufficere natura tam decolor, lex ei addita est, quâ velut limâ fulgori pristino, detritâ rubigine, redderetur. Sed posteaquam nimia, sicut disputat, peccandi consuetudo prævaluit, cui sanandæ lex parùm valet, Christus advenit, & tanquam morbo desperatissimo, non per discipulos, sed per seipsum medicus ipse subvenit.*

15. Itaque Pelagiani, ne gratiæ Dei viderentur inimici, multiplex genus gratiæ comminiscebantur: nam ipsum naturale arbitrium voluntatis, gratiam appellabant; legem Moysis necessariam fuisse confitebantur, quâ velut limâ fulgori pristino, detritâ rubigine, natura redderetur; doctrinam & revelationem divinam recipiebant, quæ nobis demonstret quid facere debeamus; remissionem peccatorum, & Christi exempla, ad vitam ritè instruendam esse necessaria prædicabant. Unde illi fuere philosophiâ Ethnici, lege Judæi, solo nomine Christiani, & mutabilitate Prothei, in varias sese species transformantes, ut veram Christi gratiam abolerent.

Hæc sunt certa & indubitata apud omnes Theo-

logos. Sed difficultas est, & gravis controversia inter Thomistas & Neothericos, an Pelagiani, præter gratias illas extrinsecas, tandem aliquando gratiam interiorem admiserint: subindeque præter duos status Pelagianæ hæresis jam expositos, tertius admittendus sit? Pro cujus resolutione sit

ARTICVLVS III.

An & quam gratiam interiorem Pelagius admiserit?

16. NOtandum primò, gratiam internam dividi in habitualem, per quam formaliter sumus intrinsecè justi & filij Dei adoptivi; & actualem, quæ datur ad operandum, & cum ipsa operatione transit: istamque rursus dividi in prævenientem, quæ operationem antecedit, saltem prioritate naturæ, & concomitantem seu cooperantem, quæ operationem comitatur, ac immediatè in ipsam influit: unde à quibusdam, *gratia cooperationis, seu coefficientiæ* appellatur.

17. Notandum secundò, quod cùm duæ sint potentiæ in homine, intellectus scilicet & voluntas, duæ etiam gratiæ internæ in eo reperiri possunt: una quæ se teneat ex parte intellectûs, ipsumque illuminet; alia quæ afficiat ipsam voluntatem, eamque, ut ita dicam, immediatè tangat & immutet. Hic verò contactus duplex esse potest: unus purè moralis ac metaphoricus, qui fit medio objecto proposito, à quo allicitur & trahitur ipsa voluntas; quem Augustinus Tractatu 26. in Joan. explicat exemplo ovis, quæ ostensione rami viridis trahitur, & pueri qui demonstratione pomi vel nucis ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit) *viridem ostendis ovi, & trahis illam; nuces puero demonstrantur, & trahitur:* alter realis est & physicus, qui fit per realem & physicam voluntatis immutationem, aut, ut loquitur Augustinus, *per submini-strationem spiritûs & virtutis.* His præmissis.

Dico primò, Pelagium non solùm gratiam externam, consistentem in manifestatione Evangelij, & exemplis Christi, sed etiam internam Spiritus Sancti illustrationem agnovisse, post multas tandem disputationes cum Divo Augustino, & alijs SS. Patribus habitas; subindeque tertium Pelagianæ hæresis statum esse admittendum.

18. Probatur ex Augustino libro de gratia Christi cap. 7. ubi refert verba Pelagij dicentis: *Adjuvat nos Deus per revelationem & doctrinam, dum cordis nostri oculos aperit, dum futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi & ineffabili dono* GRATIÆ CÆLESTIS ILLVMINAT. Quibus verbis apertè agnoscit Pelagius donum gratiæ cœlestis illuminantis intellectum, & non solùm doctrinam, & legem exteriùs manifestatam. Unde idem Augustinus cap. 11. ejusdem libri affert tanquam exemplum hujus revelationis, sapientiæ, & doctrinæ, illam altissimam revelationem, quæ Sancto Paulo data fuit; quæ sine dubio intus non foris facta est, Deo intrinsecùs manifestante veritatem. Quod tamen quia nequaquam ad bene vivendum sufficit, nisi intus simul etiam affectus ipsos voluntatis operetur, hinc infrà cap. 24. Pelagianam illam opinionem refellens, dicit: *Legant ergo & intelligant, incantur atque fateantur, non lege atque doctrinâ insonante forinsecùs, sed internâ atque occultâ, mirabili atque ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solùm veras revelationes* (ut fatebantur Pelagiani, & sufficere credebant) *sed etiam bonas voluntates.*

Confirmatur ex eodem Augustino cap. 41. ejusdem libri, ubi hæc scribit: *Ipsum verò auxilium quo possibilitatem naturalem perhibet adjuvari, in lege constituit atque doctrina, quam nobis fatetur etiam Sancto Spiritu revelari, propter quod & adorandum esse contendit.* Sed adoratio non debetur legem & doctrinam exteriùs tantùm revelanti; nam hoc potest fieri Angeli vel hominis ministerio: Ergo Pelagius non solùm externam, sed etiam internam doctrinæ revelationem admisit. 19.

Dico secundò: Pelagius non solùm illustrationem in intellectu, sed etiam excitationem & motionem moralem in voluntate agnovit: sed per hoc à commendatione legis & doctrinæ non recessit.

Prima pars probatur ex Augustino lib. de gratia Christi cap. 10. ubi Pelagium sic loquentem, & hæc verba Apostoli, *Deus operatur in nobis velle*, sic exponentem, inducit: *Operatur in nobis velle quod bonum est, velle quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, mutorum more animalium tantummodo præsentia diligentes, futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum sollicitatione succendit; dum revelatione sapientiæ, in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem; dum nobis (quod tamen alibi negare non metuit) suadet omne quod bonum est.* Ubi expendenda sunt illa verba: *quod tamen alibi negare non metuit*, quibus S. Doctor significat, Pelagium initio quidem negasse internam illuminationem intellectûs, & suasionem, seu excitationem moralem voluntatis, quæ sit à gratia, postea verò (id est post Concilium Palestinum, pluresque concertationes, cum ipso Augustino, & alijs SS. Patribus habitas) utramque admisisse. Unde Petavius libro de Pelagiana & Semipelagiana hæresi cap. 9. num. 11. hæc scribit: *Adhibuisse Pelagium gratiam aliquam quâ voluntas excitatur, ostendunt ipsius verba, quæ citat Augustinus 1. de gratia Christi cap. 10. ubi ait revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem excitari voluntatem. Sed hanc gratiam in sola intelligentia & cognitione ponebat: alteram autem, quam præcipuè quærebat Augustinus quâ voluntas ipsa proximè ac per se movetur, necessitantem esse dicebat libertatis inimicam, ut Julianus ait apud Augustinum lib. 1. cap. 95. operis, imperfecti.* 20.

Quod autem per hoc à commendatione legis & doctrinæ non recesserit, idem Augustinus verbis immediatè sequentibus apertè declarat, subdit enim: *Quid manifestius, nihil aliud eum dicere gratiam, quâ Deus in nobis operatur velle, quàm legem atque doctrinam? In lege namque & doctrina sanctarum scripturarum, futuræ gloriæ atque præmiorum promittitur magnitudo: ad doctrinam etiam pertinet cùm suadetur omne quod bonum est.* Ex quibus verbis hoc argumentum desumo. Munus & officium legis & doctrinæ est docere, illuminare, ostendere quid faciendum sit, & ad id hortari ac suadere; non verò dare vires ad id faciendum & implendum, ut fusè prosequitur Augustinus toto libro de spiritu & littera: Sed interior illa revelatio, & moralis excitatio, quam Pelagius admisit, habebat solùm docere, ostendere, manifestare, illuminare, exhortari, suadere, &c. non autem spiritum & virtutem infundere, seu voluntatem infirmam sanare, roborare, & ad 21.

agendum applicare : Ergo gratia illa Pelagij à commendatione legis & doctrinæ non recedebat. Unde Pelagius Epistolâ ad Demetriadem, virginem illam exhortans ad sanctitatem, totus est in commendanda gratia illa legis & doctrinæ, & consideratione exemplorum Christi, aliorumque id genus, concludens cap. 27. *Tunc sexties quantùm ad ejus amorem adjuvet te sapientia, quantùm sit in te divinæ legis auxilium.*

22. Ex quo intelliges primò, veram Christi gratiam (qualem Augustinus admisit) non tantùm illuminare intellectum, & excitare voluntatem, sed etiam eam intus reformare, ac immutare, ut egregiè declarat D. Prosper in carmine de ingratis, his versibus :

Non hæc consilio tantùm, hortatuque benigno.
Suadens atque docens, quasi normam legis haberet
Gratia, sed mutans intus mentem, atque reformãs,
Vasque novum ex fracto fingens virtute creandi.

23. Intelliges secundò : quòd quando SS. Patres Pelagij errorem referentes, dicunt illum docuisse hominem per liberum arbitrium, solâ legis & doctrinæ manifestatione adjutum, posse implere mandata Dei, & vitam æternam promereri, per hoc non intendunt negare, Pelagium gratiam interioris illuminationis & moralis excitationis admisisse; sed volunt tantùm utramque hanc gratiam, quam Pelagius admisit, ut ex Augustino ostendimus, ad gratiam legis & doctrinæ reduci, & sub ea comprehendi; cùm proprium legis & doctrinæ sit illuminare intellectum, juxta illud Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux*; subindeque moraliter & objectivè excitare voluntatem ad benè agendum. In eodem sensu locutus est S. Thomas quodlib. 5. art. 7. dum dixit: *Cavendus est error Pelagij, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, vitam æternam mereri, nec indigebat auxilio divino, nisi quantùm ad hoc quod sciret quid facere deberet, secundùm illud Psal. 142. Doce me facere voluntatem tuam.* Vel etiam dici potest, S. Doctorem, & alios SS. Patres, loqui de hæresi Pelagij in secundo statu, non verò de tertio, in quo post multas concertationes cum S. Augustino habitas, & post damnatam ipsius hæresim à Zozimo Papa, tandem gratiam interiorem, illuminantem intellectum, & excitantem moraliter voluntatem, admittere coactus est, ut constat ex testimonijs Augustini suprà adductis, & magis patebit ex dicendis articulo sequenti.

24. Dico tertiò : licèt Pelagius auxilium possibilitatis, seu quod dat nobis posse, admiserit, auxilium tamen voluntatis & actionis, seu quod dat nobis velle & operari, rejecit.

Patet hoc ex Augustino lib. de gratia Christi cap. 3. ubi de Pelagio sic ait : *Cùm tria constituat atque distinguat, quibus divina mandata dicit impleri, possibilitatem, voluntatem, & actionem: possibilitatem scilicet quâ potest homo esse justus : voluntatem, quâ vult esse justus : actionem quâ justus est: horum trium primum, id est possibilitatem, datam confitetur à creatore naturæ, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere etiam si nolimus : duo verò reliqua, id est voluntatem & actionem, nostra esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut non nisi à nobis esse contendat. Denique gratia Dei non ista duo, quæ nostra omnino esse; id est voluntatem & actionem, sed illa quæ in potestate nostra non est. & nobis ex Deo est, id est possibilitatem, perhibet adjuvari, tanquam illa quæ nostra sunt, hoc est voluntas & actio, tam sit valentia ad declinandum à malo, & faciendum bonum, ut divino adjutorio non indigeant: illud verò quod nobis ex Deo est, hoc sit invalidum, id est possibilitas, ut semper gratiæ adjuvetur auxilio.* Et capite sequenti, sic Pelagium inducit loquentem: *Nos sic tria ista distinguimus, & certum velut in ordinem digesta partimur : Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum propriè pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit: duo verò reliqua, hoc est velle & esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrij fonte descendunt. Ergo in voluntate & opere bono laus hominis, imò & hominis & Dei, qui ipsius voluntatis & operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem, gratiæ suæ adjuvat semper auxilio : quòd verò homo potest velle bonum atque perficere, solius Dei est.* Et paulò post : *Ut generaliter universa complectar, quòd possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat: quod verò benè vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est, qui hæc omnia vertere etiam in malum possumus.* Et cap. 5. ejusdem libri Augustinus loquens de Pelagio, sic ait : *Possibilitatem, voluntatem, actionem, tantâ subtilitate curavit distinguere, ut quandocumque legimus vel audimus divinæ gratiæ adjutorium confiteri, sive in lege & doctrina, sive ubilibet constituat, sciamus quod loquitur, nec hæreamus aliter eum intelligendo quàm sentit. Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram, nec actionem, divino adjuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis, atque operis, quam solùm ex his tribus nos habere affirmat ex Deo : tanquam hoc sit infirmum, quod ipse Deus posuit in natura; cætera verò duo quæ nostra esse voluit, ita sint firma, & fortia, & sibi sufficientia, ut nullo indigeant ejus auxilio; & ideò non adjuvet ut velimus, non adjuvet ut agamus, sed tantummodo adjuvet, ut velle & agere valeamus.* Denique idem S. Doctor cap. 47. totam de auxilio gratiæ controversiam ad hoc unum reducit, ut Pelagius non solùm possibilitatis, sed etiam voluntatis & actionis auxilium confiteatur, & subdit: *Si ergo consenserit nobis* (Pelagius) *non solam possibilitatem in homine, sed ipsam quoque voluntatem & actionem divinitùs adjuvari, nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantùm arbitror, inter nos controversiæ relinquetur.*

25. Habemus ergo ex Augustino, Pelagianos admisisse auxilium possibilitatis; auxilium autem voluntatis & actionis repudiasse. Habemus & utriusque auxilij multiplex discrimen : auxilium possibilitatis pertinet ad actum primum, & potentiæ rationalis ac liberæ, in qua recipitur, indifferentiam ad agendum vel non agendum imitatur : nihil proinde aggreditur nisi excitatum; nihil agit nisi actum, nihil exequitur nisi imperatum, nihil influit nisi determinatum, nihil movet nisi motum, nihil efficit nisi applicatum; non procedit ad actionem nisi impulsum, non pervenit ad effectum nisi directum : auxilium autem voluntatis & actionis, voluntatem sive volitionem & actionem infallibiliter efficit, & indissolubili nexu potentiam cum actu conjungit, nobisque adhibetur ut reipsa velimus & agamus, non autem ut velle & agere valeamus. Unde tale auxilium, tetrum, horribile, funestum, necessitans, ac libertatis humanæ ultimum, ut ita dicam, vulnus, Pelagianis visum est, ut patebit ex dicendis articulo sequenti.

26. Quæres, an auxiliũ illud possibilitatis, quod Pelagiani admittebant, esset verè auxilium sufficiens?

Respondeo negativè : quia illa omnia, quibus Pelagiani dicebant naturalem arbitrij libertatem & possibilitatem adjuvari, nempe legem, doctrinam, exemplum Christi, illuminationem intellectûs, & moralem excitationem voluntatis, non sufficiunt ad reddendum hominem perfectè & completè potentem ad actus supernaturales eliciendos, sed insuper requiritur virtus aliqua supernaturalis, physicè movens ac immutans voluntatem, seu motio quædam virtuosa ordinis supernaturalis, vel, ut Augustinus loquitur, *submin*istratio *spiritûs & virtutis*. Ratio est, quia cùm voluntas sit non solùm principium morale, sed etiam physicum actuum supernaturalium quos elicit, v. g. actus charitatis, aut contritionis, ut de impotente reddatur completè potens ad eos eliciendos, priùs, saltem naturâ, quàm operetur, debet non solùm moraliter, sed etiam physicè moveri seu immutari, virtutem aliquam motivam, seu motionem virtuosam recipiendo. Unde in Tractatu de actibus humanis, fusè ostendimus, eos qui gratiam moraliter tantùm prævenientem & excitantem admittunt, & physicè præmoventem repudiant, auxilium verè sufficiens de medio tollere, illudque, sublatâ gratiâ physicè prædeterminante, non posse salvari.

Disp. 6. art. 2. §. 10.

Dico quartò, Pelagium admisisse gratiam cooperationis, aut coëfficientiæ, seu concursum simultaneum ordinis supernaturalis.

29. Probatur primò ex D. Hieronymo lib. 1. contra Pelagium in principio, ubi refert Pelagium dixisse : *Quidquid in me boni habeo, illo suggerente & adjuvante completur.* Et interroganti Hieronymo, *quod agis bonum, tuum est, an Dei?* Respondet : *Meum est & Dei, ut ego operer, ille adjuvat.*

30. Probatur secundò ex Divo Augustino in Enchirid. cap. 32. & lib. 1. ad Simplician. quæst. 2. ubi clarè supponit Pelagium docuisse, *Propterea dictum esse ab Apostolo, non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei : quia ex utroque fit, id est ex voluntate hominis, & misericordia Dei ; tanquam diceretur : non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei :* Ergo supponit Pelagium admisisse gratiam cooperationis & coëfficientiæ, seu concursum simultaneum ordinis supernaturalis.

31. Quantùm verò ad concursum simultaneum ordinis naturalis, plures existimant Pelagium illum negasse, ait enim apud Divum Hieronymum in Epistola ad Ctesiphontem: *Si voluero curvare digitum, movere manum, ambulare, stare, sedere, scribere, sputa jacere, &c. semper mihi auxilium Dei necessarium erit?* Alij verò contendunt, ipsum nomine *auxilij* quod negavit, intellexisse influxum in causam, seu motionem & applicationem ipsius causæ : Tum quia illum concursum negabat, qui est complementum potentiæ ad operandum, ut patet ex verbis illis Pelagij à D. Hieronymo in eadem Epistola relatis : *Dedisti mihi arbitrij libertatem, quid rursus te ingeris, ut nihil facere possim, nisi tu in me tua dona compleveris :* Tum etiam, quia hunc concursum negabat ad nostros actus, quem existimabat liberum arbitrium tollere ; dicebat enim apud eundem Hieronymum : *Non ultra indigemus Dei auxilio, ne si indiguerimus, liberum frangatur arbitrium :* concursus autem purè simultaneus & indifferens, ne apparenter quidem nocet libertati, cùm voluntatem non determinet, sed ab ea potiùs determinetur & applicetur. Addunt, quod ideò Pelagius negabat concursum Dei, quia asserebat unumquemque arbitrio suo regi, ut refert idem S. Doctor in eadem Epistola ad Ctesiphontem : concursus autem quo causæ secundæ reguntur, debet in ipsas influere, easque ad agendum movere & applicare ; cùm usus qui est proprius actus dominij, seu regiminis, nihil aliud sit quàm applicatio rei ad operationem, ut docet S. Thomas suprà quæst. 16. art. 1.

Sed hujus difficultatis resolutio parùm refert ad intelligentiam hæresis Pelagianæ ; quia contentio SS. Patrum cum Pelagianis fuit præcipuè de necessitate gratiæ propriè dictæ, non verò de concursu generali : unde licèt Durandus, Ludovicus à Dola, & alij, omnem concursum Dei tam prævium quàm simultaneum negent, Pelagianis tamen & hæreticis non annumerantur.

32. Dico ultimò : Pelagiani docebant gratiam remissivam peccati esse donum internè renovans seu instaurans naturam, & non extrinsecè tantùm peccata condonans. Est contra Suarem, Beccanum, & alios Recentiores, existimantes Pelagium non agnovisse gratiam internam sanctificantem nos, & à peccatis mundantem, animamque ornantem & decorantem ; sed docuisse justificationem esse meram peccatorum condonationem, seu non imputationem, eo ferè modo quo Hæretici nostri temporis dogmatizant.

33. Probatur conclusio apertè ex Epistola Pelagij ad Demetriadem, ubi expressè docet per gratiam Christi nos in meliorem hominem renasci ; nos expiari & mundari ; nos filios Dei, & cohæredes Christi fieri ; Ecclesiam sine macula rugaque reddi. Sic enim ait cap. 8. *Si ante legem, & multò ante nostri Salvatoris adventum, justè quidam vixisse & sanctè referantur, quantò magis post illustrationem adventûs ejus, nos id posse credendum est, qui instructi per Christi gratiam, & in meliorem hominem renati sumus ; qui sanguine ejus expiati atque mundati, illiusque exemplo ad perfectam justitiam incitati, meliores illis esse debemus qui ante legem fuerunt ; meliores etiam quàm fuerint sub lege.* Et cap. 22. *Nobilitatis ad hoc tantùm memineris, ut cum claritate generis, morum sanctitate contendas ; & cum nobilitate corporis, animi virtute nobilior proficias ; magisque illâ virtute glorieris, quæ filios Dei, & cohæredes Christi facit.* Item cap. 24. *Sæculi virgines quæ se nuptijs præparant &c. mirâ se solicitudine formare studeant &c. Non minorem sponsus tuus requirit ornatum, qui cùm universam Ecclesiam, salutaris aquæ lavacro purificatam, sine macula rugaque reddiderit, quotidie cupit eam fieri pulchriorem.*

34. Idem colligitur ex eo quod Pelagiani docebant, quòd nimirum etsi baptismus non esset necessarius parvulis ad culpam originalem delendam (quam nullam ex Adamo trahi existimabant) requirebatur tamen ad alios effectus, quos gratia baptismalis confert, nempe ad sanctificationem animæ, interiorem ejus renovationem, adoptionem in filium Dei, & regni cœlestis apertionem: Quod ut probarent, adducebant S. Joannis Chrysostomi testimonium, quo gratiæ baptismalis dotes elegantissimè describuntur. Verba Juliani apud sanctum Augustinum lib. 1. contra Julian. cap. 6. hæc sunt: *Sanctus Joannes Constantinopolitanus negat esse in parvulis originale peccatum; in ea quippe homilia quam de baptizatis habuit : Benedictus, inquit, Deus qui facit mirabilia solus, qui fecit universa, & convertit universa. Ecce libertatis*

libertatis serenitate perfruuntur, qui tenebantur paulò ante captivi; & cives Ecclesiæ sunt, qui fuerunt in peregrinationis errore; & justitiæ in sorte versantur, qui fuerunt in confusione peccati. Non enim tantùm sunt liberi, sed & sancti, sed & justi: non solùm filij, sed & hæredes, sed & fratres Christi: non tantùm fratres Christi, sed cohæredes: non solùm cohæredes, sed & membra: non tantùm membra, sed & templum: non tantùm templum, sed & organa spiritûs. Vides quot sunt baptismatis largitates: & nonnulli deputant cœlestem gratiam in peccatorum tantùm remissione consistere: nos autem honores computavimus decem. Hac de causa etiam infantes baptizamus, cùm non sint coinquinati peccato, ut eis detur vel addatur sanctitas, justitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint. Hæc Julianus: quibus apertè profitetur, gratiam baptismalem esse donum aliquod supernaturale in anima receptum, & variis dotibus eam exornans. Unde idem Julianus apud Augustinum lib. 1. operis imperfecti fol. 58. loquens de gratia baptismali, ait: *Hanc gratiam locupletem spiritualibus donis credimus, & multis opimam muneribus, ac reverendam virtutibus.* Quæ verba apertè declarant, Pelagianos tum gratiam habitualem sanctificantem, tum etiam virtutum supernaturalium habitus infusos admisisse, & solùm de gratia actuali, seu auxiliante, inter ipsos & Augustinum fuisse controversiam.

35. Objicit primò Suarez Prologom. 5. de gratia num. 5. Pelagius negavit, vel certè non agnovit actus supernaturales: Ergo pariter sustulit dona gratiæ habitualia; ablatis enim actibus, necesse est habitus tolli, cùm habitus sint propter actus.

Sed negatur consequentia: Tum quia alius esse potuit Pelagio gratiæ habitualis usus, tametsi nihil eam ad ipsos actus, sed solam voluntatem hominis conferre censeret; potuit enim illam admittere ad sanctificandam, mundandam, & ornandam animam, aliasque prærogativas acquirendas, de quibus suprà Julianus ex Divo Chrysostomo disseruit: Tum etiam quia cùm gratia habitualis per liberum arbitrium, quod est proxima ratio agendi, determinetur ad operandum, Pelagiani nullum auxilium supernaturale applicans liberum arbitrium ad agendum admittentes, existimare potuerunt nullos dari actus supernaturales, etsi dona gratiæ habitualia in anima & ejus potentiis resideant.

36. Objicit secundò ibidem num. 50. & lib. 7. de gratia cap. 6. *Licèt Pelagius gratiam remissionis peccatorum admiserit, dixit tamen illam non fieri per interioris gratiæ subministrationem, ut dicit Augustinus cum aliis Episcopis Epist. 95. Et lib. de gratia Christi cap. 2. ait sensisse Pelagium nos salvari, adjutos non aliquâ subministratione virtutis, sed viribus propriæ voluntatis: & ideò in Concilio Milevitano can. 3. damnatur, quia gratiam ad solam remissionem peccatorum valere dicebat:* Ergo Pelagius per remissionem peccatorum non intellexit infusionem gratiæ sanctificantis, aliorumque habituum supernaturalium qui eam comitantur, sed nudam & simplicem peccatorum condonationem.

37. Respondeo triplicem ad minus in hoc discursu Suaris contineri hallucinationem: Primam quidē in hoc quod ait S. Augustinum cum aliis Episcopis (Aurelio scilicet, Alipio, Evodio, & Possidio) in illa Epistola quam ad Innocentium Papam scripserunt, dixisse quòd Pelagius intellexit A remissionem peccatorum fieri absque infusione gratiæ habitualis. Equidem verba Episcoporum esse fateor: *Sive gratiam dixerit* (Pelagius) *esse liberum arbitrium, sive gratiam esse remissionem peccatorum, sive gratiam esse legis præceptum, nihil eorum dicit quod per subministrationem Spiritus Sancti pertinet ad concupiscentias, tentationesque vincendas.* Quæ verba sanè longè aliud significant atque sonant, quàm quod Author ille persuadere conatur. Significatur quippe remissionem peccatorum, quocumque modo illa intelligatur, non esse illud adjutorium divinæ gratiæ, quod per subministrationem, sive inspirationem Spiritus Sancti datur ad superandas B concupiscentiarum tentationes, quæ contra animum jam purgatum peccatorum remissione consurgunt: illa enim habet esse fixum & permanens, istud cum actione fluit & transit; illâ præterita peccata delentur, isto futura caventur; illâ peccator justificatur; illud justus petit ut justè vivat; denique pro illa impetranda dictum est, ac dicitur quotidie à fidelibus: *Dimitte nobis debita nostra*, pro isto verò: *Et ne nos inducas in tentationem.*

Secunda hallucinatio est, quòd ille Author existimat, Augustinum libro de gratia Christi cap. 2. per subministrationem Spiritus Sancti intellexisse collationem gratiæ habitualis, quasi velit C Pelagium negasse in ipsa remissione peccatorum gratiam habitualem infundi. At verò S. Augustinus non ait quod Suarez refert, nempe *nos salvari, adjutos non aliquâ subministratione virtutis, sed viribus propriæ voluntatis* (quo loquendi modo videri posset, S. Augustinum significare, Pelagium negasse gratiam habitualem) sed ait sensisse Pelagium, *nos adjuvari ut non peccemus, non aliquâ subministratione Spiritus Sancti, sed viribus propriæ voluntatis, quid sibi dimissione peccatorum præstitum fuerit per actus singulos recordantes.* Quæ sanè verba non indicant quæstionem esse de gratia habituali quâ remittuntur peccata, sed potiùs de auxilio actuali ad non pec- D candum necessario.

Tertia hallucinatio, & omnium maxima, consistit in eo quod asserit Pelagium damnari in Concilio Milevitano, quòd in remissione peccatorum gratiam habitualem non intelligeret. De hac enim gratia nulla erat controversia, nulla disceptatio inter Pelagianos & Sanctos Patres, ut luculentis Augustini testimoniis jam satis superque demonstravimus, & ingenuè fatetur Vazquez hîc disputatione 196. cap. 3. num. 13. ubi sic ait: *Scholastici qui putarunt cum Pelagio disputatum fuisse de necessitate gratiæ habitualis, & remissionis peccatorum, ad servanda præcepta, ignoratione vocis & historiæ lapsi sunt, existi- E mantes nomine gratiæ intelligi gratiam habitualem, & remissionem peccatorum.* Capitale ergo dogma Pelagij quod in Concilio Milevitano damnatur, & à S. Augustino variis in locis confutatur, consistit in eo quod ille hæreticus docebat, petendam quidem esse gratiam, quæ remissionem peccatorum affert; & dici posse: *Dimitte nobis debita nostra*; tamen illud quod sequitur, *Ne nos inducas in tentationem*, non sic accipiendum, quasi postulari debeat auxilium ad superandas tentationes necessarium. Hoc, inquam, in Concilio Milevitano can. 3. damnatur; non verò quod ait Suarez, ut patet ex verbis Concilij, quæ sunt hæc: *Placuit ut quicunque dixerit, gratiam Dei, in qua justificamur per Jesum*

Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium quo non committantur, anathema sit.

38. Objicies tertiò: D. Augustinus subtilissimus ac diligentissimus hæresis Pelagianæ indagator, libro de gratia Christi cap. 30. affirmat se nusquam in scriptis Pelagij & Celestij, gratiam quâ justificamur, & quâ charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, potuisse invenire: Ergo Pelagiani habitualis gratiæ dona non admiserunt.

Respondeo Augustinum non dicere absolutè quod in scriptis Pelagij & Celestij gratiam illam quâ justificamur &c. invenire non potuerit, sed addere, *quemadmodum confitenda est*: quia gratia habitualis, & habitus infusi qui ab ipsa dimanant, admitti debent, non solùm ad sanctificandam, mundandam, & ornandam animam, sed etiam ad influendum unà cum ejus potentiis in actus supernaturales; ob quem usum Pelagius, ut suprà annotavimus, talia dona non admisit.

ARTICVLVS IV.

An Pelagiani veram Christi gratiam, quæ facit velle & operari, tandem aliquando admiserint?

39. AFfirmat Jansenius lib. 6. de hæresi Pelagiana cap. 1. & sequentibus; atque hunc dicit fuisse quartum & ultimum hæresis Pelagianæ statum, cœpisseque postquam Zozimus Papa, strenuissimè cooperantibus Africanorum Episcoporum litteris & Conciliis, hæresim Pelagianam solemniter damnavit: nam cùm antea Pelagiani veram Christi gratiam, quæ facit nos velle & operari, respuerent, damnatione illâ oppressi, talem gratiam admittere coacti sunt. Verùm eam dupliciter alterarunt & corruperunt: Primò quia dixerunt talem gratiam non dari gratis, sed ex merito; ac proinde non esse gratiam, quia, ut ait Apostolus Rom. 11. *Si gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia non est gratia*: hæc autem merita illam præcedentia dicebant esse cupiditatem boni, id est, primam bonam voluntatem credendi & convertendi se ad Deum, sive bene vivendi; idque affirmabant, ne alioquin invito & reluctanti homini diceretur immitti divinitùs cupiditas boni, si videlicet nondum volēti daretur gratia quâ vellet. Secundò quia docuerunt veram illam gratiam, licèt ad adipiscēdam perfectionem & salutem utilis sit, non tamen simpliciter esse necessariam, sed tantùm ut faciliùs obtineatur.

40. Primum probat Jansenius ex celebri D. Augustini testimonio, desumpto ex libro de gratia Christi, quem post damnatam hæresim Pelagij priùs ab Innocentio I. deinde à Zozimo, S. Doctor conscripsit, ut ipse ait libro 2. Retract. cap. 50. Nam cap. 23. hujus libri hæc verba Pelagij refert Augustinus: *Qui currit ad Deum, & à Deo se regi cupit, id est voluntatem suam ex ejus voluntate suspendit; qui ei adhærendo jugiter, unus secundùm Apostolum cum eo fit spiritus, non hoc nisi de arbitrij efficit voluntate, quâ qui bene utitur, ita se, inquit, totum tradit Deo, omnemque suam mortificat voluntatem, ut cum Apostolo possit dicere: Vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus; ponitque cor suum in manu Dei, ut illud quò voluerit Deus ipsi declinet.* Quibus Pelagij verbis subjungit S. Augustinus: *Magnum profectò adjutorium divinæ gratiæ, ut cor nostrum quò voluerit Deus ipse declinet. Sed hoc tam magnum adjutorium, sicut iste desipit, tunc meremur, cùm sine ullo adjutorio non nisi de arbitrij libertate ad Dominum currimus, ab eo nos regi cupimus, voluntatem nostram ex ejus voluntate suspendimus, eique adhærendo jugiter, unus cum illo efficimur spiritus. Hac scilicet tam ingentia bona non nisi arbitrij secundùm istum efficimus libertate, ut his præcedentibus meritis sic ejus gratiam consequamur, ut cor nostrum quò voluerit Deus ipse declinet.*

41. Alterum colligit Jansenius ex eodem S. Doctore serm. 13. de verbis Apostoli cap. 11. ubi hæc scribit: *Non sicut quidam dicere cœperunt, coarctati sunt aliquando gratiam confiteri, & benedicimus Deum, quia vel hoc aliquando dixerunt: accedendo enim proficere potuerunt, & ad id quod verè rectum est pervenire. Jam verò dicunt adjutricem esse gratiam Dei ad faciliùs faciendum. Ista sunt verba eorum: Ad hoc dedit, inquiunt, Deus gratiam suam hominibus, ut quod facere jubentur per liberum arbitrium, faciliùs implere possint per gratiam. Velo faciliùs, remo difficiliùs; tamen & remo itur: jumento faciliùs, pedibus difficiliùs; sed tamen & pedibus pervenitur. Non est sic &c.*

42. Adducit etiam versus D. Prosperi in carmine de ingratis, ubi de Pelagianis canit:

Sic vitam æternam acquiri potuisse, vacante
Hac ope, quæ legem supereminet: ut sine lege
Ex naturali potuit virtute capessi?
Nunc autem studiis vergentibus in mala multa,
Crevisse auxilium: non quo cessante, salutem
Non cuperet per difficiles natura labores:
Sed quo conatus operum, affectusque juvante,
Propositam citiùs ferret mens libera palmam.

Quibus versibus apertè declarat Pelagianos existimasse, corruptâ nunc per peccandi consuetudinem naturâ, nos egere quidem ad bene vivendum quotidiano gratiæ auxilio, à lege & doctrina distincto, illud tamen solùm ad faciliùs operandum requiri. Unde Augustinus libro de hæresibus, hæresi 88. Pelagianorum hæresim describens, ait: *Denique Pelagius à fratribus increpatus, quòd nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei ad ejus mandata facienda, correptioni eorum eatenus cessit, ut non eam libero arbitrio præponeret, sed infideli calliditate supponeret, dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum jubentur arbitrium, faciliùs possint implere per gratiam.*

43. Nihilominus dicendum existimo, his quidem testimoniis manifestè probari, Pelagianos post damnatam ipsorum hæresim sub Zozimo Papa, cœpisse deflectere ad Semipelagianismum, & docere gratiam ex meritis bonæ voluntatis dari, eamque solùm ad faciliùs operandum requiri; non tamen probari tunc eos veram Christi gratiam, quæ facit nos velle & operari, admisisse. Primum liquet ex testimoniis adductis. Secundum verò probatur ex D. Augustino libro de gratia Christi, quem, ut suprà annotavimus, post damnatam hæresim Pelagij à Zozimo Papa edidit: nam postquam cap. 23. retulit verba suprà dicta Pelagij, quibus auxilium efficax ad volendum & agendum admittere videbatur, & postquam subdidit: *Magnum profectò adjutorium divinæ gratiæ, ut cor nostrum quò voluerit Deus ipse declinet*: deinde capitibus sequentibus apertè

declarat, Pelagium in suo semper errore perstitisse, & his non obstantibus, gratiam quæ facit velle & operari semper negasse. Patet hoc primò ex cap. 25. hujus libri, ubi sic ait: *Desinat Pelagius & seipsum & alios fallere, contra Dei gratiam disputando. Desinat dicere quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat; quod verò bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est. Desinat, inquam, ista dicere: non solùm enim Deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle & operari operatur in nobis.* Et infrà: *Quomodo dicit Pelagius, quod bene loqui possumus, Dei est; quod bene loquimur, nostrum est? cùm dicat Dominus: Spiritus Patris vestri est qui loquitur in vobis. Neque enim ait, non vos estis qui dedistis vobis bene posse loqui, sed ait qui loquitur in vobis; non significans possibilitatis profectum, sed exprimens cooperationis effectum. Quomodo dicit liberi arbitrij elatus assertor, quod possumus bene cogitare, Dei est, quod autem bene cogitamus, nostrum est? Cui respondet humilis gratiæ prædicator: Non quia idonei sumus cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobismetipsis, sufficientia nostra ex Deo est. Non enim ait posse cogitare, sed cogitare.*

44. Idem constat ex capite 31. ejusdem libri, ubi de Pelagio sic ait: *Manifestum est eum dicere, gratiam secundum merita nostra dari; quamlibet eam, vel qualemlibet significet, quam tamen apertè non exprimit.* His enim verbis *quamlibet vel qualemlibet*, declarat Augustinus, Pelagium non apertè significasse, quænam esset illa gratia, quam dicebat secundùm merita nostra dari. Unde cap. 34. dicit quod *nullibi potuit reperire hanc eum gratiam confiteri, quâ non solùm possibilitas naturalis voluntatis & actionis, sed ipsa etiam voluntas* (id est volitio) *& actio, subministratione Sancti Spiritus adjuvatur.* Et cap. 41. asserit quod *Pelagius ab illo suo manifestissimo dogmate non recedit omnino, ubi tria illa constituit, possibilitatem, voluntatem, actionem, & solam possibilitatem dicit divino semper adjuvari auxilio, voluntatem verò & actionem, nullo Dei adjutorio existimat indigere.* Denique, ut suprà vidimus, idem S. Doctor cap. 47. ejusdem libri, totam inter ipsum & Pelagium de auxilio gratiæ controversiam ad hoc reducit, ut Pelagius non solùm possibilitatis, sed etiam voluntatis & actionis auxilium confiteatur; & subdit, quod si tale auxilium vellet admittere, *nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantùm arbitror, inter nos controversiæ relinquetur.* Quod certè non debuisset dicere Augustinus, si Pelagius eo tempore gratiam efficacem, quæ dat velle & operari, ut datam ex meritis, & ad perfectionem & salutem adipiscendam utilem, non tamen necessariam, admisisset: sed potiùs asserere debuisset, quod si ille talem gratiam ut purè gratuitam, & ad volendum & operandum simpliciter necessariam, vellet concedere, nulla inter ipsos esset de gratia Christi contentio.

45. Hæc magis declarari & illustrari possunt ex libro de hæresibus, quem postremum, vel inter postremos, D. Augustinus conscripsit, ut notarunt Lovanienses in censura ejusdem libri, initio, & testatur Isidorus libro de viris illustribus cap. 9. ubi addit Augustinum morte præventum, librum illum imperfectum reliquisse. Id etiam constat ex Epistola ipsiusmet Augustini, eidem libro præfixa, quâ disertè affirmat, se illum scripsisse post libros Retractationum. In hoc ergo libro S. Doctor hæresi 88. Pelagianam hæresim describens, affirmat Pelagianos, quidquid dissimulaverint, & sententiam mutasse visi fuerint, semper in eo perstitisse, quòd adjutorium gratiæ ad bene operandum, & peccata vitanda, in lege & doctrina constituerint. Verba ejus sunt: *Illam Dei gratiam, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt* (Pelagiani) *nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ad hoc tantùm existimantes ipsum adjuvantem per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere & quæ sperare debeamus: non autem ad hoc per donum Spiritus Sancti, ut quæ didicerimus esse facienda faciamus: ac per hoc divinitùs nobis dari scientiam confitentur, quâ ignorantia pellitur; charitatem autem dari negant, quâ piè vivitur; ut scilicet cùm sit Dei donum scientia quæ sine charitate inflat, non sit Dei donum ipsa charitas, quæ ut scientia non inflet, ædificat.* Hæc Augustinus, quibus perspicuè testatur, Pelagium, ejusque asseclas, etiam tunc cùm hæc scriberet, subindeque multo tempore post damnatam à Zozimo Papa hæresim Pelagianam, non admisisse nisi illud genus gratiæ, quod confert ad sciendum quæ facienda sunt, adeòque se tenet solùm ex parte intellectûs; non autem illud quod se tenet ex parte voluntatis, facitque nos velle & operari. Certè injuriosè & calumniosè Pelagianos tractasset Augustinus, si quamvis illi sententiam mutassent, & veram Christi gratiam, quæ facit nos velle & operari, tandem agnovissent, perstitisset nihilominus ipse usque ad extremum vitæ in illis accusandis, quòd gratiam tantùm admitterent, quâ scire valeamus, non autem veram Christi gratiam, quâ velimus & faciamus. Unde Jansenius valde hallucinatur, cùm asserit Pelagianos, post damnatam à Zozimo Papa ipsorum hæresim, veram Christi gratiam, quæ facit velle & operari, cœpisse admittere, cum modis tamen seu corruptelis suprà explicatis, huncque fuisse quartum & ultimum hæresis Pelagianæ statum: hanc siquidem gratiam Pelagius semper negavit; quia nunquam intelligere valuit, quomodo arbitrij nostri libertas cum ea possit consistere: *Hoc enim* (inquit Augustinus) *intellectu penetrare pauci valent.* *Libro 2. contra litteras Pelitiani cap. 8.*

Sed dices: quænam ergo est gratia illa, quam Pelagiani tunc admiserunt & modis prædictis adulterarunt, dicentes eam dari ex meritis, & solùm ad faciliùs agendum requiri? 46.

Respondeo auxilium illud, quod tunc Pelagiani admiserunt, esse aliquid præter legem, & cõmunem notitiam mandatorum, nimirum specialem illuminationem, habitam per Spiritus Sancti revelationem, & se tenentem etiam ex parte potentiæ, & nõ solùm ex parte objecti; id est auxiliũ elevans intellectum ad meliùs percipiendum legem, & doctrinam à Spiritu Sancto revelatam. Ita colligitur ex Augustino, libro sæpe citato de gratia Christi, quem post damnatam à Zozimo Papa Pelagij hæresim, contra Pelagium & Celestium edidit: nam cap. 7. ubi retulit verba Pelagij dicentis: *Deus gratiæ suæ auxilium subministrat, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitriũ, facilius possint implere per gratiam*; subdit de eodẽ Pelagio: *Et tanquam explicaturus quam dicat gratiam, adjunxit dicens: Quam nos non, ut tu putas, in lege tantũmodo, sed & in Dei esse adjutorio confitemur.* Ubi aliquod adjutoriũ videtur ponere præ-

ter legem, seu cognitionem mandatorum Dei, quod dicit ad faciliùs dari. Sed quod, & quale illud sit, patet ex verbis quæ Augustinus subjungit: *Quis non desideret ut ostendat quam vult intelligi gratiam? hoc enim maximè de illo expectare debemus, ut dicat hoc quod dicit, non in lege tantummodo se gratiam confiteri; sed nobis hac expectatione suspensis, quid addiderit intuemini: adjuvat enim nos, inquit, Deus, per doctrinam & revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne præsentibus occupemur, futura demonstrat; dum diaboli pandit insidias; dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat.* Ecce quomodo Pelagius gratiam internæ illuminationis agnovit, non ut simpliciter & absolutè necessariam ad implenda legis præcepta, sed ut utilem ad meliùs & faciliùs ea servanda.

47. Dices: Gratia illuminationis reducitur ad legem & doctrinam, ut suprà ex Augustino ostendimus: Sed gratia illa, quam Pelagius post damnatam suam hæresim à Zozimo Papa admisit, non reducitur ad legem & doctrinam, cùm Augustinus suprà adductus eam appellet, *Magnum adjutorium divinæ gratiæ*, & dicat benedicendum esse Deum, quòd Pelagiani talem gratiam tandem aliquando admiserint: Ergo aliam gratiam, diversam à gratia illuminationis, Pelagius admisit.

Respondeo duplicem esse gratiam illuminationis; unam quæ se tenet ex parte objecti, & ad sufficientem ejus propositionem seu applicationem pertinet, quam Pelagius, etiam antequam à Zozimo Papa damnaretur, admisit: alteram se tenentem ex parte potentiæ, seu intellectûs, per quam roboratur & elevatur ad assentiendum objecto tali modo proposito; & hanc admisit Pelagius solùm postquam ejus hæresis à Zozimo Papa damnata fuit: hæc verò gratia, cùm potentiam roboret & confortet, non pertinet ad legem, quæ habet solùm objectum manifestare & proponere, subindeque ab Augustino, *Magnum gratiæ adjutorium* appellatur.

ARTICVLVS V.

Qui fuerint Pelagianorum errores circa liberum arbitrium?

EXplicatis Pelagianorum dogmatibus circa divinæ gratiæ necessitatem, & efficaciam, supereſt ut qui fuerint ipsorum errores circa libertatem arbitrij, breviter declaremus.

48. Primus est, quòd existimarent tantas esse vires naturales liberi arbitrij, ut sine auxilio gratiæ, illud roborantis & applicantis legem implere, & salutem æternam consequi posset. Hic error constat ex dictis suprà art. 2. de primo & secundo statu hæresis Pelagianæ, & refertur ac refellitur ab Augustino Epist. 89. ubi de Pelagianis sic ait: *Illud quod dicunt, sufficere homini liberum arbitrium ad dominica præcepta implenda, etiamsi Dei gratiâ, & Spiritus Sancti dono ad opera bona non adjuvetur, omnino anathematizandum est, & omnibus execrationibus detestandum.* Unde Patres Concilij Carthaginensis apud eundem Augustinum Epistolâ 90. sic de illo errore pronuntiant: *Quicumque dogmatizat, & affirmat humanam sibi ad vincenda peccata, & Dei mandata facienda, sufficere posse naturam, anathema sit.*

Secundus est, quòd affirmarent libertatem arbitrij stare non posse cum necessitate & efficacia auxiliorum gratiæ Dei. 49. Dicebant enim apud D. Hieroymum in Epistola ad Ctesiphontem: *Non est liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio.* Quem errorem egregiè refellit D. Augustinus variis in locis, præsertim lib. de spirit. & litt. cap. 26. ubi sic habet: *Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? absit: sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur: neque enim lex impletur, nisi libero arbitrio; sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ à vitio peccati, per animæ sanitatem libertas arbitrij, per liberum arbitrium justitiæ dilectio, per justitiæ dilectionem legis operatio. Ac per hoc sicut lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides imperat gratiam, quâ lex impletur; ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quâ justitia liberè diligatur.* Et Epist. 88. ait: *Voluntas tantò est liberior, quantò sanior; tantò autem sanior, quantò divinæ misericordiæ gratiæque subjectior.* Similia habet D. Prosper scribens contra Semipelagianos, nam in libro contra Collatorem capite 38. hæc scribit: *Non conturbat nos superbientium inepta quærimonia, quâ liberum arbitrium causantur auferri, si & principia, & profectus, & perseverantia in bonis usque in finem, Dei dona esse dicantur: quoniam opitulationes divinæ gratiæ, stabilimenta sunt voluntatis humanæ.* Et in resp. ad capita Gallorum: *Gratia* (inquit) *non abolet, sed adolet liberum arbitrium.* Quibus verbis gratiam non solùm ut libertatis amicam, sed etiam ut ejus nutricem & parentem nobis exhibet: unde in carmine de ingratis, sic in eos invehitur.

Hîc vanam insano profertis corde querelam:
Omne opus arbitrij sublatum vociferantes,
Currere currentum, si non & velle volentiũ est, &c.

Et infrà.

Hoc itaque arbitrium cùm sanat gratia, tolli
Diciris, & perimi vitâ aspirante putatis, &c.

In eundem errorem impegisse monachos Adrumetini Monasterij in Africa, notat Jansenius lib. 5. de hæresi Pelagiana cap. 24. 50. *Illud tamen* (inquit) *inter utrosque* (Adrumetinos & Pelagianos) *discrimen fuit, quòd Pelagiani, ne libertas tolleretur, talem gratiam sustulere: Adrumetini, ut salva maneret talis gratia, libertatem. Nempe quia illi hæretici erant, inimici Crucis Christi: isti Catholici, qui quodlibet sibi tolli mallent, quàm gratiam Dei.* Sed in hoc haud dubiè hic Author hallucinatus est: tam bene enim hæretici sunt, qui libertatem negant, ut gratiam servent, quàm qui gratiam negant, ut libertatem astruant; nec minùs Ecclesia ut hæreticos proscripsit Lutheranos, Calvinistas, & cæteros, qui prætextu gratiæ commendandæ libertatem homini abstulerunt, quàm Pelagianos, qui prætextu servandæ libertatis efficaciam gratiæ evacuarunt. Unde rectè Tertullianus dixit, semper Christum inter duos hæreticos crucifigi, & veritatem inter duos extremos pendere errores, uti Christum inter duos latrones.

Tertius error Pelagianorum erat, quòd existimabant voluntatem hominis lapsi esse in perfecto æquilibrio, sicut erat in statu innocentiæ, & æquè pronam in bonum ac in malum; subindeque dicebant liberum arbitrium non fuisse læ- 51.

sum & debilitatum per peccatum Adami, nec A
ratione concupiscentiæ, magis propendere ad bonum delectabile contrarium rationi, quàm ad bonum honestum & rationi consonum, ut refert D. Prosper in Epistola ad Augustinum, præfixa libro de prædest. Sanctorum, ubi eos dicit affirmasse, *Quantum quisque ad malum, tantumdem habere facultatis ad bonum; parique momento animum se vel ad vitia vel ad virtutes movere.*

52. Quartus denique erat, quòd libertatem arbitrij generaliter definirent per indifferentiam ad bonum & ad malum; ita ut neminem liberum esse dicerent, nisi qui posset indifferenter benè B
vel malè operari; ut liquet ex Augustino lib. 1. operis imperfecti contra Julian. pag. 150. ubi eum aliosque Pelagianos reprehendit, quòd libertatem generaliter sumptam restringerent ad potestatem indifferentem circa bonum & malum, seu quæ posset benè & malè velle: quia ex hoc sequeretur, quòd nec Deus, nec Angeli, aut homines beati, qui non possunt peccare seu malè appetere, non essent liberi: *Si liberum non est* (inquit) *nisi quod duo potest velle* (id est bonum & malum) *liber ergo Deus non est, qui malum non potest velle, de quo ipse dixisti, Deus esse nisi justus non potest. Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?* Undè meritò sic concludit C
Anselmus in Dialogo de libero arbitrio cap. 1. *Quoniam liberum arbitrium divinum, & bonorum Angelorum, peccare non potest, non pertinet ad definitionem liberi arbitrij posse peccare.* Item D. Thomas in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 1. ad 2. sic discurrit: *Ad rationem liberi arbitrij non pertinet ut indeterminatè se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est; cùm bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, cùm non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni: & ideò ubi perfectissimũ est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrij pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit: & hoc Deo convenit; bona enim quæ facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest.* Quibus verbis S. Doctor hoc inter indifferentiam contradictionis ad agendum & non agendum, & indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum statuit discrimen, quòd prima pertinet ad rationem libertatis, non verò se-
Disp. 2. art. 3. §. 5. cunda. De quo plura diximus in Tractatu de actibus humanis.

DISPVTATIO II.

De Hæresi Semipelagiana.

CApta est vulpes illa astutissima, Pelagianorum videlicet nefanda pravitas, quæ Christi vineam demoliebatur: sed alias post se vulpeculas reliquit malitiæ suæ æmulas: tetterrima hæc hydra nova capita extulit, dum Semipelagianorum infaustam sobolem Pelagij hæresis parturivit. Unde explicatis Pelagianorum erroribus in materia de gratia & libertate, consequens est, ut dogmata Semipelagianæ hæresis declaremus, quæ Pelagiani erroris particula dici potest, sicut Pelagij hæresis, *Origenis ramusculus*, à D. Hieronymo appellata est.

ARTICVLVS PRIMVS.

Origo Semipelagianæ hæresis describitur.

OCcasione scriptorum D. Augustini contra Pelagianos, tres errores circa gratiam & prædestinationem orti sunt; duo in Africa, & unus in Gallia; ut non obscurè significat Prosper in Epistola ad Augustinum, præfixa libro de prædestinatione Sanctorum; ubi dicit, nonnullos in Africa jam antea turbatos fuisse iis quæ ille scripserat de prædestinatione; sicut jam multi cœperunt iisdem moveri in Gallia.

Primus error fuit Monachorum Adrumetinorum, qui ut refert D. Augustinus lib. 2. retract. cap. penultimo, lectâ ejus Epistolâ 105. ad Sixtum, duas in partes divisi sunt; quarum una, duce Floro, credebat gratiam Dei à Divo Augustino ita prædicari, ut tolleret libertatem arbitrij, & correptionis necessitatem; altera verò pro liberi arbitrij defensione pugnabat: quam dissensionem S. ille Doctor ut tolleret, scripsit duas Epistolas ad Valentinum Adrumetini monasterij præfectum, ejusdemque Monachos, quæ sunt inter Augustinianas 46. & 47. totidemq; libros, unum de gratia & libero arbitrio, alterum de correptione & gratia: quibus disertè ostendit, per efficaciam divinæ gratiæ non tolli libertatem arbitrij, neque necessitatem aut utilitatem correptionis: quia istâ Deus utitur tanquam medio extrinsecùs adhibito, & moraliter excitante, dum intus bonam voluntatem in corde hominis operatur, & facit ipsum de nolente volentem, & de repugnante consentientem. Ita, ut dixi, refert Augustinus lib. 2. Retract. cap. 66. ubi sic ait: *Propter eos qui cùm defenditur Dei gratia, putant auferri liberum arbitrium, scripsi librum de gratia & libero arbitrio. Ad eos autem scripsi Monachos Adrumetinos, in quorum monasterio de hac re cœperat esse contentio, ita ut me consulere eorum aliqui cogerentur. Rursus ad eosdem scripsi alterum librum, quem de correptione & gratia prænotavi, cùm mihi nunciatum esset, dixisse ibi quemdam, neminem corripiendum, si Dei præcepta non facit, sed pro illo ut faciat tantummodo orandum.* Hoc ergo inter Pelagium & Adrumetinos Monachos discriminis fuit, quòd Pelagius necessitatem & efficaciam gratiæ excludebat, ut servaret libertatem arbitrij: illi verò negabant libertatem arbitrij, ut gratiam efficacem & prædestinationem gratuitam, quam Augustinus docebat, tuerentur.

Secundus error, occasione scriptorum S. Augustini ortus, est Prædestinatianorum, qui, ut refert Sigebertus in Chronico, anno 415. videntes Augustinum affirmare, gratiam Dei non E
modò necessariam esse ad piè vivendum, sed etiam gratis dari & absque ullo merito præcedente, secundùm Dei consilium, & propositum suæ voluntatis, per illamque nos discerni; ac denique sic de illa loqui, ut videretur totum salutis nostræ negotium in divinam electionem & prædestinationem rejicere; existimarunt liberum arbitrium per gratiam tolli, hominesque per illam solam sine voluntaria obedientia salvari; & pariter peccatores vi solius divinæ reprobationis damnari; neque mala opera obesse illis qui prædestinati sunt, neque bona prodesse reprobis. Quæ hæresis damnata fuit in Concilio Arelatensi triginta Episcoporum, anno, ut vult Baronius 490. &

ad illam respexisse videtur Arausicana Synodus secunda, can. 25. dum dixit: *Hoc secundùm fidem Catholicam credimus, quod acceptâ per baptismum gratiâ, omnes baptizati (Christo auxiliante & cooperante) quæ ad salutem pertinent, possint & debeant (si fideliter laborare voluerint) adimplere. Aliquos verò ad malum divinâ potestate prædestinatos esse, non solùm non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione, illis anathema dicimus.*

3. Scio quidem Jansenium lib. 8. de hæresi Pelag. cap. ultimo, enixè contendere, nullam unquam fuisse Prædestinatianorum hæresim, eamq; quam Sigebertus, & alij eum secuti, hoc nomine indigitarunt, nihil aliud esse quàm veram Augustini, Prosperi, Hilarij, & aliorum gratiæ defensorum de Prædestinatione gratuita doctrinam, quam Semipelagiani hæresis notâ infamarunt: quod & priùs docuerat Jacobus Usserius, insignis Calvinista Hibernus, qui anno 1621. librum edidit Dublini, hoc titulo inscriptum: *Gottescalci & prædestinatianæ controversiæ ab eo motæ historia.* Verùm, præterquam quod in prædicto Arelatensi Concilio, Epistola Fausti ad Lucidum, quâ exprimuntur & anathematizantur Prædestinatianorum errores, approbata fuisse dicitur, & Episcoporum subscriptione munita, ut refert Baronius anno Christi 490. ejusdem insuper hæresis prædestinatianæ meminere Hincmarus in Epistola ad Nicolaum Papam, & Prosper Tiro in Chronico Pithœano, id est Pithœi curâ edito ex codice Bibliothecæ sancti Victoris Parisiensis; & Gennadius Massiliensis in appendice ad librum S. Augustini de hæresibus, ubi ad octoginta novem ab ipso Augustino enumeratas, quatuor postea exortas addidit, Prædestinatianam, Nestorianam, Eutychianam, & Timotheanam, ut testatur Hincmarus lib. de prædest. cap. 1. habeturque etiam hic appendix in codice Bibliothecæ S. Victoris Parisiensis.

4. Tertius error præcedētibus extremè oppositus, cœpit in Gallia apud Massiliam, in ipsa ferè ultima D. Augustini ætate, occasione libri de correptione & gratia, quem Sanctus Doctor conscripserat, ut Monachos Adrumetinos instrueret. Cùm enim quidam Massilienses Presbyteri, & Galliæ Episcopi, in eo libro legissent quæ de proposito divinæ voluntatis & prædestinationis (quo salvandi à perituris discernuntur) & de efficacia divinæ gratiæ (quâ indeclinabiliter & insuperabiliter agitur voluntas nostra) Augustinus docet, maximè turbati & scandalizati sunt; & unde Africani pleniùs instructi, suum deposuere errorem, exinde Galli novæ lucis aspectu excœcati sunt, & in errorem adducti, ut testatur Prosper in Epistola ad Augustinum in principio, ubi sic ait: *Multi servorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt, in Sanctitatis tuæ scriptis, quæ adversùs Pelagianos hæreticos condidisti, contrarium putant Patrum opinioni, & Ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundùm Dei propositum disputasti. Et cùm aliquandiu tarditatem suam culpare maluerint, quàm non intellecta reprehendere, quidamque eorum lucidiorem super hoc atque apertiorem Beatitudinis tuæ expositionem voluerint postulare; evenit ex dispositione misericordiæ Dei, ut cùm quosdam intra Africam similia movissent, librum de correptione & gratia, plenum divinæ authoritatis emitteres. Quo in notitiam nostram, insperata opportunitate delato, putavimus omnes querelas resistentium sopiendas: quia universis quæstionibus, de quibus consulenda erat Sanctitas tua, tam plenè hic absolutèque responsum est, quasi hoc specialiter studueris, ut quæ apud nos erant turbata componeres. Recensito autem hoc Beatitudinis tuæ libro, sicut qui Sanctam atque Apostolicam doctrinæ tuæ authoritatem anteà sequebantur, intelligentiores instructioresque sunt facti; ita qui persuasionis suæ impediebantur obscuro, aversiores quàm fuerant recesserunt.*

5. Qui igitur in Gallia clariùs explicatam S. Augustini doctrinam libro de correptione & gratia, adhuc duriorem habebant, novum explicandi mysteria gratiæ & prædestinationis modum inveniunt, quo inter Pelagium & S. Augustinum medij, neque in damnatum ab Ecclesia errorem cum Pelagio declinare, neque fatum cum S. Augustino, fatalemque necessitatem proferre videantur. Nam ut à Pelagio se quàm longissimè distantes exhibeant, confitentur humanam naturam, Adæ peccato corruptam, solâ Christi gratiâ posse reparari. Item consentiunt non solùm gratiam Christi necessariam esse, quæ per baptismum preterita peccata dimittat, sed etiam quâ hominis voluntas preveniatur, & ad quodcumque opus bonum vel incipiendum vel perficiendum adjuvetur. Unde S. Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum ad Prosperum & Hilarium cap. 1. dicit: *Pervenerunt isti fratres nostri, pro quibus sollicita est pia charitas vestra, ut credant cum Ecclesia Christi, peccato primi hominis obnoxium nasci genus humanum, nec ab isto malo nisi per justitiam secundi hominis aliquem liberari. Pervenerunt etiam ut præveniri voluntates hominum Dei gratiâ fateantur, atque ut ad nullum opus bonum vel incipiendum vel perficiendum sibi quemquam sufficere posse consentiant. Retenta ergo ista in quæ pervenerunt, plurimùm eos à Pelagianorum errore discernunt.* Sententiam verò D. Augustini de gratia & prædestinatione sic temperari volunt, ut Deus universali vocatione omnes pariter ad finem & baptismum invitet, sed vis & efficacia hujusmodi vocationis ex humana pendeat voluntate; ut quicumque credere voluerit, & baptizari, eo merito quo voluerit, & ipsius fidei augmentum, & perfectæ sanctitatis consequatur effectum. Unde volunt gratiam non esse necessariam ad initium salutis, id est ad voluntatem credendi, ipsamque fidem initialem; neque ad petendum, quærendum, pulsandum, &c. sed vires naturales liberi arbitrij ad hoc sufficere; atque ex talibus initiis pendere cardinem differentiæ eorum, qui vocantur, aut non vocantur efficaciter ad fidem & salutem, quippe ab æterno fuerunt à Deo electi & prædestinati, vel è contrario reprobati: nimirum quia Deus efficaciter vocat eos qui præviis hujusmodi initiis, tanquam meritis humanis, vocari meruerunt: & quos præscivit hęc initia habituros, suâque gratiâ benè usuros, prædestinavit, rejectis aliis omnibus, in quibus ejusmodi initia naturalia, & bonum usum gratię, liberique arbitrij cooperationem, non previdit. *Hæc* (inquit Prosper Epistolâ ad Augustinum) *ipsorum definitio ac professio est: omnem quidem hominem Adam peccante peccasse, & neminem per opera sua, sed per Dei gratiam regeneratione salvari: universis tamen hominibus propitiationem quæ est in sacramento sanguinis Christi, sine exceptione esse propositam, ut quicunque ad fidem & ad baptismum accedere voluerint, salvi-*

esse possint : qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quæ deinceps per Dei gratiam sit juvanda, mansuri sunt, præscisse ante mundi constitutionem, & eos prædestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futurâ electione, & de hac vita bono fine excessuros esse præviderit : ideòque omnem hominem ad credendum & operandum divinis institutionibus admoneri, ut de apprehendenda vita æterna nemo desperet, cùm voluntariæ devotioni sit parata. Similiter Hilarius Epistolâ ad Augustinum : *Consentiunt omnem hominem in Adam periisse, nec inde quemquam posse proprio arbitrio liberari : sed id conveniens asserunt veritati, ut cum prostratis & nunquam suis viribus surrecturis annuntiatur obtinendæ salutis occasio, eo merito quo voluerint & crediderint à suo morbo se posse sanari, & ipsius fidei augmentum, & totius sanitatis suæ consequantur effectum.*

Itaque Massilienses in multis à doctrina Pelagij abhorrentes, in aliquibus tamen ei adhęsere, præsertim in eo quod dicebat primam gratiam & vocationem ex meritis bonæ voluntatis dari; & propter hoc, *Semipelagiani*, seu *reliquiæ Pelagianorum*, dicti sunt : licèt S. Thomas communi nomine eos Pelagianos appellet, ut patet 2. 2. quæst. 6. art. 1. & 1. parte quæst. 23. art. 5. ubi ait : *Pelagianos posuisse initium benè faciendi ex nobis, consummationem autem ex Deo.* Et 3. contra Gentes cap. 149. dicit *Pelagianorum errorem fuisse, auxilium merentis gratiæ esse ex nostro merito, ac proinde initium justificationis esse ex nobis, consummationem autem ex Deo.* Item quodlibeto 1. art. 7. inquit : *Ad errorem Pelagianorum pertinet dicere, quòd homo possit se ad gratiam præparare absque auxilio divinæ gratiæ.*

Articvlvs II.

Præcipua Semipelagianorum dogmata recensentur.

PRæcipua Semipelagianorum dogmata, quæ in Epistolis Prosperi & Hilarij ad Augustinum sæpe citatis describuntur, ad quatuor præcipua capita reduci possunt : primum respicit prędestinationem, secundum tangit vires liberi arbitrij, tertium spectat ad initium fidei, quartum ad donum perseverantiæ : ex quibus quatuor capitibus varia corollaria, tanquam errores ex erroribus, deducebant, ut verificaretur quod de corpore Behemot, seu diaboli, legitur Job 41. *Corpus ejus quasi scuta fusilia, compactum squamis se prementibus; una uni conjungitur, & ne spiraculum quidem incedit per eas.*

§. I.

Quid de prædestinatione Semipelagiani docuerint?

6. NOmen prædestinationis dupliciter usurpari potest; primò largè pro quocumque decreto seu constitutione efficaci Dei circa actus nostros; secundò strictè pro transmissione efficaci hominum ad gloriam : qui est frequentior usus illius nominis apud Theologos. De prædestinatione primo modo sumpta dicebant Semipelagiani, ipsam non prævenire voluntates nostras : quia aliàs humana libertas tolleretur, & fatalis quædam necessitas induceretur. Constat hoc dictum, primò ex verbis Prosperi referentis eorum errores in Epistola citata ad Augustinum, ubi sic ait :

A *Removeri dicunt omnem industriam, tollique virtutes, si Dei constitutio humanas præveniat voluntates; & sub hoc nomine prædestinationis, fatalem quandam necessitatem induci.* Unde in Epistola ad Rufinum, sic loquitur de Massilienſibus : *Scripta Augustini, quibus error Pelagianorum impugnatur, infamant, dicentes eum liberum arbitrium penitùs dimovere.* Secundò id patet ex Fausto, Semipelagianorum Antesignano : nam ille lib. 1. de libero arbitrio cap. 4. doctrinam Augustini (suppresso tamen ejus nomine) impugnans, sic ait : *Sub pietatis fronte gentilitatis malum, & inter gratiæ vocabulum, absconditum erit* FATALE DECRETVM. Et cap. 12. *Recedat* (inquit)
B *hinc originalis definitio,* VEL FATALIS.

De prædestinatione verò secundo modo accepta in primis asserebant, eam non esse purè gratuitam, sed dependentem à præscientia meritorum; neque certam ex se & ab intrinseco, sed ex præscientia quâ Deus prævidet quid unusquisque facturus est, quive bono vel malo fine ex hac vita discessuri sint. Hoc etiam patet, tum ex verbis Prosperi initio Epistolæ ad Augustinum, ubi de Massilienſibus ait : *Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quâ deinceps per Dei gratiam sint juvandi, mansuri sunt, præscisse dicunt ante mundi constitutionem Deum, & eos prædestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futurâ*
C *electione, & de hac vita bono fine excessuros præviderit.* Tum etiam ex Fausto lib. 2. de gratia & humanæ mentis arbitrio, ubi hæc scribit : *Aliud est præscire, aliud prædestinare : præscientia gerenda prænoscit, postmodum prædestinatio retribuenda describit; præscientia de alieno subsistit actu, prædestinatio de judicio suo; à præscientia quæ sunt nostra produntur, à prædestinatione quæ sunt præparantur; ac per hoc nisi præscientia exploraverit, prædestinatio nihil decernit.* Unde Prosper in sua Epistola inter alia consulit Augustinum : *An per præscientiam possit stare propositum, an verò præscientia quodam ordine sit subnixa proposito?* Id est an efficacia & infallibilitas divini decreti
D hominibus gloriam præparantis, fundetur in præscientia operum futurorum, vel potiùs hujus scientiæ certitudo & infallibilitas, ex firmitate & efficacia divinorum decretorum derivetur?

8. Nec solùm futurorum absolutorum præscientiâ utebantur ad mysterium prædestinationis explicandum, sed etiam scientiâ conditionatorum : cùm enim contra id quod asserebant, Deum non dare dona suæ gratiæ, nisi supponendo ex parte hominis initium aliquod bonæ voluntatis, premerentur à Catholicis exemplo parvulorum, qui cùm sint peccato originali adstricti, nec in illis possit esse ullum initium bonæ voluntatis, quidam tamen baptismum recipiunt, alij verò sine
E illo decedunt; respondebant (ut refert idem Prosper) *Tales perdi, talesque salvari, quales futuros illos in annis majoribus, si ad adultam pervenissent ætatem, scientia divina præviderit.* Similiter cùm urgebantur exemplo adultorum, & quærebatur ab ipsis, cur istis & non illis Evangelium prædicetur? Id non in divinæ beneplacitum voluntatis rejiciebant, sed in fidem, & in opera eorum conditionatè à Deo præscita; ita ut Deus procuret istis Evangelium prędicari, quia eos præscit credituros si audiant; aliis verò non, quia præscit eos non credituros. Vel ut loquitur D. Prosper : *Dicebant dispensasse Deum tempora & ministeria prædicationis, juxta quod prævidebat aliquos credituros, & exorturam esse bonarum*

credulitatem voluntatum. Et hoc modo Prædestinatianorum hæresim putabant excludere, tollendo scilicet antecedentiam & efficaciam divinæ voluntatis, & recurrendo ad præscientiam absolutam vel conditionatam futuri consensûs voluntatis humanæ.

9. Aliud doctrinæ Massilienſium dogma erat, prædestinationem non esse ita infallibilem, quòd non posset numerus prædestinatorum minui, vel augeri, & perseverantia semel donata, de facto amitti: *Nec acquiescunt* (inquit Prosper citatâ Epistolâ) *prædestinatum electorum numerum nec augeri posse nec minui, ne locum apud infideles & negligentes cohortationum incitamenta non habeant.* Et Hilarius in Epistola etiam ad Augustinum: *Inde est quod & illud pariter non accipiunt, ut eligendorum rejiciendorumque esse definitum numerum velint.*

10. Item asserebant (ut Prosper & Hilarius in iisdem Epistolis referunt) quantùm ad Deum pertinet, paratam esse æqualiter omnibus vitam æternam; quantùm autem ad arbitrij libertatem, ab eis eam apprehendi, qui Deo sponte credunt, & auxilium gratiæ merito credulitatis accipiunt.

11. Denique in Augustini de prædestinatione & reprobatione doctrinam acriter invehebantur, & dicebant eam fatum inducere, arbitrij libertatem auferre, gignere desperationem in peccatoribus, otium & ignaviam in Sanctis, orationis studium extinguere, laudem bonis operibus detrahere, & homines ad licentiam & dissolutionem vitæ incitare; addebantque, ea quæ de vocatione electorum secundùm propositum, & gratuita prædestinatione, idem S. Doctor contra Pelagianos disputans scripserat, Ecclesiastico sensui, & Patrũ qui eum præcesserant opinioni esse contraria; ut patet ex Epistolis Prosperi & Hilarij sæpe citatis, & ex libris Fausti Regiensis de libero arbitrio: *Multi* (inquit Prosper) *qui in Massilienſi urbe consistunt, Sanctitatis tuæ scriptis, quæ adversùs Pelagianos hæreticos condidisti, contrarium putant Patrum opinioni & Ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundùm Dei propositum disputasti &c.*

Ex his Semipelagianorum dogmatibus, quædam sunt hæretica, & ab Ecclesia damnata; alia non sunt erronea, sed ab Ecclesia tolerata.

§. II.

Quid de viribus liberi arbitrij, initio fidei, & postrema in fide & sanctitate perseverantia, Semipelagiani senserint?

12. TOtius controversiæ inter Augustinum & Massilienses fundamentum & cardo erat, utrum à Deo vel ab homine capienda sint bene beatèque vivendi primordia; uter fœlicitatis author & architectus sit homo, an Deus? Ille Dei causam & gratiæ agebat; hi partes hominis & liberi arbitrij sustinebant: ille Deo sortem hominis committebat; hi ex infirma libertate pendere volebant: fortis ille & invictus gratiæ defensor, voluntatem humanam divinæ humiliter subjiciebat; libertatẽ isti superbâ impietate præferebant, ac de liberi arbitrij viribus nimis altè sentiebant. Etenim ut refert Hilarius in Epistola ad Augustinum, in voluntate nostra vires ad bene operandum distinguebant à viribus ad bene desiderandum, petendum, credendũ &c. quæ pertinent ad initium bonæ operationis; addebantque quòd voluntas nostra, dum esset integra ante lapsum, poterat non solùm petere & desiderare, sed etiam bene velle & operari, adeòque quod tunc gratia adjuvabat hominem bene volentem & operantem, seu bonam ejus voluntatem: corruptâ tamen per peccatum originale naturâ, non remanere volebant in nobis vires ad bene operandum, & rectè volendum (quæ sunt operationes hominis sani) sed tantùm ad desiderandam salutem, & petendum remedium; & has vires dicebant esse semina quædam virtutum naturaliter insita animæ nostræ. Et quia nemo potest desiderare salutem, & eam petere, nisi prius credat Salvatorem, ideò etiam credulitatis affectum ex nostra voluntate esse, gratiamque Christi antecedere affirmabant: sicut æger licèt non habeat vires ad ambulandum, & faciendum alia opera hominis sani; potest tamen desiderare salutem, & quærere medicum, ac petere medicinam. Unde ista initia bonæ voluntatis, non in solo credulitatis affectu, sed etiam in petitione, pulsatione, desiderio sanitatis, & similibus actibus imperfectis constituebant; dicebantque illa in hominibus prærequiri, ut Deus gratiam ad credendum, sperandum, diligendum, alios actus perfectos eliciendos, tribuat; adeòque gratiam Dei non fovere nisi hominem jam appetentem bona, ita quod prior sit obedientia nostra, quàm Dei gratia, nostraque Deus expectet voluntates, ut purgari & sanari velimus, non autem per suam gratiam efficiat ut sanitatem animæ quæramus ac desideremus. Idque asserebant, tum ne Deus videatur injustus, & personarum acceptor, quosdam suâ gratiâ præveniendo, alios verò relinquendo ac spernendo: tum etiam ne naturalis arbitrij nostri libertas, & inclinatio ad bonum, per originale peccatum omnino extincta videatur, si nequidem sanitatem suam homo ex se possit desiderare, ac petere, opemque medici implorare. Unde Hilarius in Epistola ad Augustinum de Massilienſibus ait: *Conveniens asserunt veritati, vel congruum prædicationi, ut cum prostratis, & nunquam suis viribus surrecturis, annuntiatur salutis obtinendæ occasio, eo merito quo voluerint & crediderint à suo morbo se posse sanari, & ipsius fidei augmentum, & totius sanctitatis suæ consequantur effectum.*

13. Quod autem de inchoatione fidei, hoc etiam de in ea usque ad finem perseverantia dicendum esse putabant, nimirum utramque humanæ voluntati pariter adscribendam, ut asserit D. August. lib. de dono pers. cap. 17. ubi ait: *Hi initium fidei, & usque in finem perseverantiam, sic in nostra constituũt potestate, ut Dei dona esse non putent, neque ad hæc habenda atque retinenda Deum operari nostras cogitationes & voluntates: cætera verò ipsum dare concedunt, cùm ab illo impetrantur credentis fide.* Et inferiùs: *Sed hæc, inquiunt, ut à Deo dentur nobis, fides impetrat, quæ incipit à nobis: quam fidem & incipere habere, & in ea usque in finem permanere, tanquam id non à Domino accipiamus, nostrum esse contendunt.* Et iterum nonnullis injectis: *Ad sola illa exhortantur dona, quæ non à Deo dari, sed à nobis esse contendunt, sicut sunt initium fidei, & in ea usque ad finem perseverantia.* Hinc apud S. Prosperum, fidem & permansionem in fide, ad præscientiam, non ad prædestinationem revocabant, dicentes: *Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quæ deinceps per Dei gratiam sit juvanda, mansuri sunt, Deum præscisse ante mundi constitutionẽ, & eos prædestinasse.*

Etrabant

14. Errâbant etiam circa perseverantiam in virtutibus, & earum operibus, quam licèt faterentur inter Dei dona connumerari, nullum tamen volebant dari perseverantiæ donum, quo fieret ut sancti & prædestinati certò & infallibiliter perseverarent, seu quo non nisi benè operantes, ac in bonis operibus perseverantes essent; quale docet Augustinus cap. 11. & 12. libri de correptione & gratia. Ita refert Hilarius in Epistola ad Augustinum, ubi de Massiliensibus scribit: *Deinde molestè ferunt ita dividi gratiam, quæ vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus datur, ut ille acceperit perseverantiam, non quâ fieret ut perseveraret, sed sine qua per liberum arbitrium perseverare non posset; nunc verò sanctis in regnum per gratiam prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur; non solùm ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verùm etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. His verbis Sanctitatis tuæ* (lib. de corrept. & gratia cap. 11. & 12) *ita moventur, ut dicant quandam desperationem hominibus exhiberi.* Ex quo patet quod licèt illi hæretici auxilium sufficiens & voluntati subditum, quo voluntas potest operari si velit, libenter admitterent, auxilium tamen de se & ex natura sua efficax, quod subjicit sibi voluntatem, & eam ad agendum applicat, ac infallibiliter cum actu conjungit, omnino repudiabant: quia falsò existimabant cum tali auxilio libertatem & indifferentiam voluntatis nostræ non posse componi. Unde dicebat Vitalis Semipelagianorum præcursor, ut refert Augustinus Epistolâ 107. *Operari Deum, quantùm in ipso est, ut velimus, cùm nobis nota fiunt ejus eloquia; sed si eis acquiescere nolumus, nos ut operatio ejus nihil nobis prosit efficimus:* quod est ponere gratiam Dei, ut effectum habeat, seu ut efficax sit, dependere à nostra voluntate. Quod ibidem impugnat Augustinus, subdens de ipso Vitali: *Quæ si dicis, profectò nostris orationibus contradicis:* & fusiùs libro de correptione & gratia cap. 14. ubi sic ait: *Deo volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium: sic enim velle & nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.* Extat etiam in eodem libro cap. 12. versùs finem, præclarissimum ejusdem S. Doctoris testimonium, quo, etiam suppositò auxilio sufficienti, sine quo non potest aliquis perseverare, adhuc tamen requirit operationem Dei, quâ infallibiliter flectatur voluntas, asseritque non relinqui in ejus arbitrio, ut si velit, maneat, si verò nolit, non maneat. Do aurea ejus verba: *Tantùm quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum* (scilicet Sanctorum) *ut ideò possint, quia sic volunt; ideò sic volunt, quia Deus operatur ut velint: nam si in tanta infirmitate vitæ hujus ipsis relinqueretur voluntas sua, in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot & tantas tentationes infirmitate suâ voluntas ipsa succumberet: & ideò perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent; aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possent. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divinâ gratiâ indeclinabiliter & insuperabiliter ageretur: & ideò quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliquâ vinceretur.* Quo nihil clarius & expressius dici potest, ad docendum dari auxilium efficax, à sufficienti distinctum, quo aliquis non nisi operans aut perseverans sit; quamvis sub ejus A efficacia & infallibilitate voluntas retineat potentiam ad non agendum, vel ad non perseverandum; subindeque cum ejus libertate & indifferentia actuali tale auxilium compossibile sit.

ARTICULUS III.

An Semipelagiani initium fidei & bonæ voluntatis in nuda natura posuerint, vel gratiam aliquam internam, sed non idoneam, ei adjunxerint?

CErtum est, omnes Semipelagianos in eo convenisse, ut initium fidei & bonæ voluntatis à 15.
B nobis in nobis esse dicerent: ut patet tum ex Epistolis Prosperi & Hilarij ad Augustinum; tum ex ipso Augustino in libris de prædestinatione Sanctorum, & de dono perseverantiæ quibus ad Epistolas Prosperi & Hilarij respondet. Sed difficultas est, & controversia inter Theologos, quâ ratione illi hæretici initium fidei & salutis ex nobis esse existimarent: duobus enim modis id esse potuit; primò ut illud initium fieret à sola natura, sine ullo adjutorio gratiæ interioris: secundò ut initiales illi actus cum aliqua gratia fierent, quæ tamen talis esset, ut indifferenter se habens, & moraliter tantùm excitans, maneret in potestate voluntatis, quæ eâ uteretur vel non uteretur pro
C arbitrio suo. Hic est controversiæ cardo: in qua Jansenius lib. 8. de hæresi Pelagiana sentit, Semipelagianos non in ipsa natura, omni destituta gratiâ, sed adjuta eâ tantùm quæ daret posse, non verò operari, initium fidei & bonæ voluntatis posuisse, atque adeò eos gratiæ adjutorium non negasse, sed quod non satis esset induxisse. Econtra Patres Societatis censent, eos in nuda natura, omni gratiæ auxilio carente, initium fidei & meriti collocasse, neque ad id ullum, qualecunque id foret, gratiæ adjutorium invexisse. Alij verò docent, inter Semipelagianos, aliquos omnem prorsus gratiam ab initio fidei & meriti removisse; alios talem admisisse, quæ cùm esset purè indiffe-
D rens, & liberi arbitrij determinationem non causaret, sed expectaret, locum adhuc naturali merito relinqueret. Ita Franciscus à Sancto Augustino Macedo, Franciscanus, in opusculo cui titulus est: *Mens divinitùs inspirata Sanctissimo Patri Domino nostro Innocentio Papæ X. super quinque propositiones Cornelij Iansenij*, art. 5. ubi censuram quartæ propositionis exponit.

Hæc sententia videtur verior & probabilior: In 16.
primis enim quòd essent aliqui Semipelagiani, qui Pelagianis similes, fidei & bonæ voluntatis initium in nuda natura ex integro ponerent, apertè colligitur ex Epistola Prosperi ad Augustinum, ubi
E sic ait: *Quidam verò horum in tantum à Pelagianis semitis non declinant, ut cùm ad confitendam eam Christi gratiam, quæ omnia præveniat merita humana, cogantur, ne si meritis redditur frustra gratia nominetur, ad conditionem hanc velint uniuscujusque hominis pertinere, in qua cùm nihil priùs merentem, quia nec existentem, liberi arbitrij, & rationalis gratia instituat, ut per discretionem boni & mali, & ad cognitionem Dei, & ad obedientiam mandatorum ejus posset suam dirigere voluntatem, atque ad hanc gratiam quâ in Christo renascimur pervenire: per naturalem scilicet facultatem petendo, quærendo, pulsando; ut ideò accipiat, ideò inveniat, ideò introeat, quia bono naturæ benè usus, ut ad istam salvantem gratiam, initialis gratiæ ope meruerit pervenire.* Qui-

bus verbis significat aliquos Semipelagianorum, convictos Scripturæ testimoniis, quibus probatur gratiam præcedere fidem, & quidquid aliud ad salutem pertinet, recurrisse ad evasionem Pelagij, abutentis nomine gratiæ, & per illud intelligentis naturale donum creationis, liberique facultatem arbitrij, quam, *gratiam initialem* appellabant, de qua illa Scripturæ testimonia sibi objecta intelligi volebant. Et contra illos esse videtur Canon ille Arausicanæ Synodi, quo dicitur: *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, & pulsantibus nobis, misericordiam conferri dicit, &c.*

17. Deinde quòd essent alij ex Semipelagianis, qui naturæ gratiam adjungerent, sed eam talem, ut subjecta arbitrio ab eo penderet, ejusque nutui obediret, ac omnino pedissequa voluntatis esset, multipliciter suaderi potest. Primò ex eodem Prospero in eadem Epistola, ubi de Semipelagianis ait: *Nec considerant se gratiam Dei, quam comitem non præviam humanorum volunt esse meritorum, etiam illis voluntatibus subdere, quas ab ea secundùm suam phantasiam non negant esse præventas.* Ubi à Semipelagianis admittitur *gratia comes, non prævia, quâ humana merita fiant*, & quæ ex præscientia cooperationis destinata sit à Deo, ut patet ex verbis sequentibus: *Hanc sanè de humanis meritis præscientiam Dei &c.* Sed hæc gratia sanè prima est, & fidei gratia; nam adjicit: *secundùm quam gratia vocantis operetur:* Ergo ad initium fidei aliqui ex Semipelagianis gratiam admittebant, *comitem, non prævium*; quia ex arbitrio pendentem, & voluntati subjectam faciebant. *In hoc argumento* (inquit Macedo) *Achyllem invenisse me puto, non illum in Lycomedis Regia fractum, sed in Troico pulvere invictum.*

18. Aliud ejusdem Authoris argumentum sumitur ex Epistola Hilarij, ubi proponitur querela Semipelagianorum de divisione gratiæ sufficientis & efficacis, sub nomine adjutorij *sine quo*, & adjutorij *quo*, quam tradit Aug. lib. de correpț. & gratia cap. 11. & 12. Nam ab ista divisione, ad perseverantiam primùm, mox ad initium etiã conversionis accedunt: & de utroque queruntur, nempe quòd tale auxilium Augustinus ponat, ut eo efficiatur & perseverantia, & initium, nolitque ut adjutorio *sine quo* Adami integri utrumque fiat. In quo (ait Macedo) manifestè apparet, hos querulos non excludere omnem gratiam à perseverantia, & ab initio fidei & conversionis, sed eam tantùm quæ efficax esset, minimè verò quæ esset in potestate voluntatis, & ejus nutui obediret; cum hac enim stare putabant initium illud meriti naturale, libertatem arbitrij, & comminationis ac exhortationis utilitatem; quæ tolli dicebant per illud adjutorium quo, seu gratiam de se efficacem, quam Augustinus docebat.

19. Tertium argumentum sumitur ex Gennadio libro de Ecclesiasticis dogmatibus, ubi hæc scribit: *Manet itaque ad quærendam salutem arbitrij libertas, id est rationalis voluntas; sed admonente priùs Deo, & invitante ad salutem, ut vel eligat, vel sequatur, vel agat occasione salutis,* HOC EST INSPIRATIONE. Et inferiùs: *Initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus: ut acquiescamus* SALVTIFERÆ INSPIRATIONI, *nostræ potestatis est; ut adipiscamur quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini est muneris.* Ubi pro initio salutis admittit salutiferam inspirationem, subindeque gratiam moraliter excitantem. Sed ille author fuit Semipelagianus, & unus ex Presbyteris Gallicanis, de quibus Prosper & Hilarius apud Cœlestinum Papam conquesti sunt quod Augustini doctrinæ adversarentur, ut tradit Baronius anno 490. num. 45. & nos infrà ostendemus: Ergo aliqui ex Semipelagianis & Presbyteris Galliæ, qui Augustini doctrinam impugnabant, & de quibus Prosper & Hilarius in suis Epistolis mentionem faciunt, admisere gratiam internam pro initio salutis, & bonæ voluntatis. Unde Cassianus Collat. 13. cap. 3. scribit, *Non solùm actionum, sed etiam cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis & initia sanctæ voluntatis inspirat, & virtutem atque opportunitatem eorum quæ rectè cupimus tribuit peragendi.* Et Collat. 3. cap. 3. sic loquitur: *Inspiratio in cor immittitur, quæ dormientes ad desiderium salutis excitat; quæ Deum sequi saluberrimâ compunctione exhortatur.* Verùm iste, ut infrà patebit, non fuit constans in hac doctrina. Unde Prosper contra Collatorem cap. 3. dicit, *Eum definitionis suæ oblitum, citò à sententia defecisse.* *Art. 5. §. 4.*

20. Quartum argumentum sumitur ex Augustino, quem fuisse in errore Semipelagianorum initio suæ conversionis ante Episcopatum, quantùm ad hoc quod credidit initium salutis, ipsam præcipuè credendi voluntatem, esse à nobis, & à natura, non verò à gratia, patet ex ipsomet, lib. de prædest. Sanct. cap. 3. & lib. 83. quæstionum, quæst. 68. quem librum scripsit à primo suæ conversionis tempore, ut monet lib. 1. Retract. cap. 26. dicit enim ibi formaliter, quod *parùm est velle, nisi Deus misereatur: sed Deus non misereturi, qui ad pacem vocat, nisi voluntas præcesserit.* Hanc verò voluntatem, quam dicit præcedere misericordiam Dei, asserit adhuc esse à Deo per gratiam, non solùm extrinsecùs adjuvantem, sed etiam intrinsecùs vocantem. Verba ejus sunt: *Quoniam nec velle quisquam potest nisi admonitus & vocatus, sive intrinsecùs ubi nullus hominum videt, sive extrinsecùs per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle operetur in nobis.* Ex quibus verbis liquet Augustinum in Semipelagianorum errore existentem, agnovisse internam vocationem, gratiamque moraliter excitantem, pro ipso etiam fidei & bonæ voluntatis initio, subindeque omnes Semipelagianos pro initio fidei talem gratiam non repudiasse nec excludisse.

21. Ratio etiam id suadet: nulla enim erat causa seu ratio, quæ illos ad talem gratiam rejiciendam movere posset; cùm per illam omnes eorum difficultates de fatalitate per gratiam invecta, de impedito usu libertatis, & necessitate inducta, de inutilitate orationis, correptionis, exhortationis &c. facillimè solverentur: quia gratia moraliter tantùm excitans est in potestate voluntatis, ac ejus nutui flexuique subjecta, ejusque determinationem non causat, sed ipsam potiùs à libero arbitrio emendicat & expectat. Unde cùm determinatio voluntatis ad credendum sit initium fidei, licèt talis gratia admittatur, nihilominus stat dari in nobis quædam initia fidei & salutis, quæ non à gratia, sed à natura, neque à Deo, sed à libero arbitrio proveniant. De quo plura diximus in Tractatu de actibus humanis. *Disp. 4. art. 2.*

Ultimum argumentum, quod fusè prosequitur Franciscus Macedo loco citato, sumptum est ab exemplo quorumdam Hæreticorum hujus temporis, qui Semipelagianismum renovarunt, & qui *Pelagi-calvinistæ* nõ incongruè appellari possunt. *§. 9.*

Hi sunt Sociniani & Arminiani in Hollandia: inter quos aliqui in nudis naturæ actibus; alij in natura adjuta solâ gratiâ sufficiente, voluntati subditâ, & ejus determinationem & nutum expectante, initium meriti & salutis constituunt.

22. Verba hujus Authoris sunt: *Qui hodie Semipelagianismum profitentur, partim cum Pelagianis in nudis naturæ actibus (cujusmodi sunt Sociniani & Remonstrantes) partim in natura, adjuta solâ communi & indifferenti gratiâ (quales sunt Arminiani) initium fidei ponunt: ac utrique suam iisdem rationibus tuentur sententiam, quibus olim Semipelagiani mixti & puri suam tuebantur: nam mixti electionem Dei prædestinantis in quadam naturali probitate, quæ in ipsis electis ad credendum erat adjuta naturæ præsidiis, & prævisa fuerat à Deo, fundant, ac eâ tradunt discerni à reprobis prædestinatos. Ita docent Remonstrantes in articulis Synodalibus art. 1. de prædestinat. ubi cum Socino fidei semen in natura locant, quam naturalem vocant probitatem, quæ est ratio eligendi. Puri autem admissâ omnino gratiâ quâdam communi, quæ sit in potestate voluntatis, & ab ejus flexu motuque trahatur credendi initium, quod à Deo prævisum, electionis fundamentum esse volunt, non sine ea fieri contendunt. Sic Arminius in declarat. Sentent. & in responsione ad articulos sibi & Adriano Borræo falsò impositos &c.* Addit paulò post: *Diligentissimè lecto Arminio, comperi nusquam ipsum in nuda natura initium illud fidei, quod omnino ad electionem requirit, collocare: imò semper gratiâ communi, & quam veram vult esse ac supernaturalem gratiam, illud suum initiale meritum communit.* Unde tandem sic concludit: *Doceant nos ergo novi Semipelagiani, quid de antiquis illis sentiendum sit: nimirum aliquos omnem prorsus gratiam ab initio fidei & meriti removisse; alios talem admisisse, quæ cùm communis esset, locum adhuc naturali merito relinquebat; illos à Socino, & Remonstrantibus, hos ab Arminio suscitatos.*

23. Objicies primò: Innocentius X. in sua Constitutione, ut falsam & hæreticam damnavit hanc Jansenij propositionem: *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei: & in hoc erant hæretici, quòd vellent eam gratiam talem esse, cui posset voluntas humana resistere, vel obtemperare:* Ergo falsum & erroneum est dicere, aliquos ex Semipelagianis admisisse gratiam interiorem, etiam ad initium fidei.

24. Respondeo primò, hanc propositionem à Pontifice damnatam, ex duabus esse compositam, quæ conjunctione copulantur: ad falsitatem autem propositionis copulativæ satis esse, quòd una ex duabus quæ illam componunt sit falsa; & consequenter ad censuræ Pontificiæ veritatem sufficere secundam esse falsam, & hæreticam. *Prima verò, cùm versetur circa quæstionem facti, & objectum ejus sit humanum judicium, quod res humana & occulta est, ad definitionem fidei non videtur pertinere,* inquit Macedo loco citato.

25. Respondeo secundò cum eodem Authore, etiam primam propositionem potuisse subjici censuræ Pontificis: Primò quia peccat in subjecto collectivo, eò quòd omnes Semipelagianos ita sentire dicat, cùm tamen aliqui, ut ostendimus, fidei & bonæ voluntatis initium in mera natura, omni gratiâ interiori destituta, posuerint: Secundò quia etiam peccat in prædicato, cùm ait prævenientem eos gratiam admisisse: nam illa gratia quam aliqui Semipelagiani admittebant, non erat verè præveniens, sed comitans tantùm, ut suprà diximus; quia gratia versatilis ad motum flexumque voluntatis, & ejus determinationem & motionem expectans, præveniens rectè dici non potest, sed comitans, imò & subsequens, tanquam pedissequa voluntatis. Unde ait Prosper suprà relatus: *Nec considerant* (Semipelagiani) *se gratiam Dei, quam comitem non præviam humanorum volunt esse meritorum, etiam illis voluntatibus subdere, quas ab ea,* SECUNDUM SUAM PHANTASIAM, *non negant esse præventas.*

26. Objicies secundò: D. Prosper in Epistola ad Augustinum referens Semipelagianorum sententiam, sic ait: *Itaque quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam vitam æternam: quantùm autem ad arbitrij libertatem, ab his eam apprehendi, qui Deo sponte crediderint, & auxilium gratiæ, merito credulitatis acceperint:* Sed ly *sponte crediderint*, significat voluntatem ut natura est, & omni gratiâ destituta: Ergo Semipelagiani nullum pro initio fidei gratiæ interioris auxilium admittebant.

27. Respondeo primò, hoc argumentum solùm probare, aliquos Semipelagianos ita sensisse, non tamen omnes; subindeque non militare contra nostram sententiam, quæ fatetur aliquos ex Semipelagianis omnem prorsus gratiam ab initio fidei removisse.

Respondeo secundò cum Francisco Macedo, ly *sponte crediderint*, non excludere gratiæ sufficientis seu concomitantis adjutorium; cùm talis gratia subdita sit voluntati, & ejus motum & determinationem expectet: imò Augustinum eâ phrasi uti, cùm loquitur de voluntate per gratiam efficacem mota, contra Pelagium; sic enim ait lib. 2. de peccat. meritis & remiss. cap. 5. *Adjutor enim noster Deus dicitur; nec adjuvari potest, nisi qui aliquid sponte conatur.* Hoc ergo termino Semipelagiani apud Prosperum utebantur, quia volebant in illis fidei & bonæ voluntatis initiis, quæ admittebant, voluntatem incipere, & trahere ad se, sibique subjicere gratiam; & quia putabant tam parvas esse hujus gratiæ vires, ut etiamsi adesset, voluntati tamen operatio tribueretur, atque adeò sponte fieri diceretur, quod cum illa tantùm gratia fieret. Quare nihil est ab hac D. Prosperi authoritate sententiæ nostræ timendum, nec ab alijs quæ ex eadem Epistola peti possent: nam hoc responso, seu clypeo oppositio, repelluntur, imò & retorquentur omnia tela Adversariorum.

28. Ex his intelliges quod quando Semipelagiani dicebant apud Prosperum in Epistola ad Augustinum. *Removeri omnem industriam, tolli virtutes & merita, & fatalem quandam necessitatem induci, si Dei constitutio humanas præveniat voluntates,* non intendebant quòd constitutio, seu decretum divinæ voluntatis, quamcumque gratiam internam præparans, destrueret libertatem, sed loquebantur de decreto, gratiam efficacem, qualem Augustinus in libro de correptione & gratia contra Pelagianos docuerat, præparante: hanc enim gratiam existimabant cum libero nostræ voluntatis arbitrio cohærere non posse, utpote cùm à gratia subdita libero arbitrio quantùm ad usum & efficaciam, ejusque motionem & determinationem expectante, nulla nisi ab homine prorsus insano timeri possit umbra fari vel tenuissima, aut aliqua libertatis læsio, vel diminutio, ut de se patet.

ARTICVLVS IV.

Quam vim merendi tribuerint Semipelagiani initio fidei & bonæ voluntatis ? an de congruo tantùm, an de condigno?

29. CErtum est Semipelagianos admisisse aliquam rationem meriti in fide, & aliis actibus, in quibus initium salutis constituebant; ut patet ex verbis Hilarij Epistolâ ad Augustinum sæpiùs citatâ, affirmantis *conveniens eos asserere veritati, ut cùm prostratis annuntiatur obtinendæ salutis occasio, eo merito quo voluerint, & crediderint à suo morbo se posse sanari, & ipsius fidei augmentum, & totius sanitatis suæ consequantur effectum.* Et Prosper in Epistola ad eundem Augustinum dicit, ut suprà vidimus, eosdem affirmasse, *Vitam æternam ab illis apprehendi, qui Deo sponte crediderint, & auxilium gratiæ, merito credulitatis acceperint.* Unde solùm revocatur in dubium, quam vim merendi tribuerint illis fidei & bonæ voluntatis initiis, an de condigno, vel solùm de congruo?

30. In cujus difficultatis resolutione plures ex Recentioribus asserunt, eos in illis fidei & bonæ voluntatis initiis, vim merendi non solùm de congruo, sed etiam de condigno admisisse. Ita Ripalda lib. 1. de ente supern. disp. 15. sect. 3. num. 16. & Ægidius Coninck disp. 4. de actibus supern. dub. 5. num. 88. & sequentibus.

Alij verò, ut Suarez prologom. 5. cap. 6. dub. 7. Vazquez 1. p. disp. 89. cap. 5. Herice 1. p. disp. 25. cap. 3. Alvarez lib. 1. de auxil. disp. 2. num. 27. & Joannes à S. Thoma tomo 2. in 1. p. disp. 3. existimant eos in hujusmodi fidei & bonæ voluntatis initiis vim tantùm merendi de congruo posuisse. Quæ sententia longè probabilior est; & suadetur primò ex Cassiano Semipelagianorum Coryphæo, qui lib. 12. de institutis renuntiantium cap. 14. sic habet: *Dicimus secundùm Salvatoris sententiam, dari quidem petentibus, & aperiri pulsantibus, & à quærentibus inveniri; sed petitionem, & inquisitionem, & pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei quod petimus dederit, vel aperuerit, cùm pulsamus, vel quod quærimus fecerit inveniri: præsto est enim, occasione sibi tantùm à nobis bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda.* Et Collat. 13. cap. 13. *Non,* inquit, *videatur irrationabilis Dei munificentiæ largitas* (nimirum per acceptationem personarum) *dum eam* (gratiam suam) *sub colore cujusdam desiderij ac laboris impertit: ut nihilominus gratia Dei semper gratuita perseveret, dum exiguis quibusdam parvisque conatibus, tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona, inæstimabili tribuit largitate.* Quibus locis meritum tantùm imperfectum & congruum (quod & impetratorium appellari solet) tribuit actibus illis imperfectis, qui fidem perfectam & justificationem præcedunt; & meritum perfectum seu de condigno ab illis excludit.

31. Idem docebat Faustus, alter Semipelagianorum Antesignanus: nam ut refert Gennadius in ejus vita, dicere solebat, *Quidquid libertas arbitrij pro labore piæ mercedis acquisierit, non esse propriè meritum, sed gratiæ donum.* Unde in Epistola ad Lucidum hæc scribit: *Quidquid de manu Domini susceperimus, donum pronuntiemus esse, non pretium; scientes laboris ipsius fructum, officij rem esse, non meritum.*

A Suadetur secundò eadem sententia ex Hilario in Epistola ad Augustinum, ferè initio, ubi Massilienses dicunt, *Non negari gratiam, si dicatur talis voluntas præcedere, quæ tantùm medicum quærat, non autem quidquam ipsa jam valeat.* 32.

Tertiò probari potest ex Synodo Arausicana, quæ illum Semipelagianorum errorem proscribens, quo actibus imperfectis, fidem perfectam & justificationem præcedentibus, vim merendi gratiam tribuebant, sic ait: *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, & pulsantibus nobis misericordiam conferri dicit, &c.* Quibus verbis Concilium apertè declarat, Semipelagianos non docuisse, gratiam ex justitia B dari credentibus, volentibus, desiderantibus, & pulsantibus, sed solùm ex misericordia; nec per consequens ex aliquo merito de condigno, sed tantùm de congruo. Unde tale Concilium nunquam eos reprehendit, quòd operibus naturalibus vim merendi de condigno tribuerent, sed tantùm quòd facerent gratiam pedisequam naturæ. 33.

Addo quod, meritum de congruo sufficiebat principali Semipelagianorum intento, amoliendi scilicet à Deo vitiosam acceptionem personarum, quam incurrere existimabant, si dona suæ gratiæ inertibus, & nihil ex viribus naturæ agentibus aut conantibus daret, & ea volentibus, desiderantibus, & pulsantibus non concederet. Cur C ergo illi tam magnificè de natura, & de arbitrij libertate sensissent, ut operibus naturalibus vim merendi gratiam de condigno tribuerent? præsertim cùm non essent inimici gratiæ divinæ, sicut Pelagiani, sed solùm vellent solvere difficultates, quæ ex Augustini doctrina, in libro de correptione & gratia tradita, emergebant, & quæ ipsis videbantur insuperabiles, nisi talis doctrina benigno aliquo temperamento emolliretur. 34.

Confirmatur: Semipelagiani bonis operibus naturalibus minùs meriti, respectu gratiæ, haud dubiè concedebant, ob diversitatem ordinis, quàm bonis operibus gratiâ informatis, respectu gloriæ: Ergo cùm istis meritum de condigno tri- D buerent, illis non nisi meritum de congruo concedebant. 35.

Dices: D. Prosper contra Collatorem cap. 16. affirmat ex Semipelagianorum sententia gratiam reddi operibus naturalibus ut debitam, non verò conferri ut donum: At hoc non potest dici de merito de congruo, sed tantùm de merito de condigno: Ergo Semipelagiani operibus naturalibus vim merendi de condigno primam gratiam tribuebant. Unde etiam Augustinus de prædestinatione Sanctorum cap. 2. initio, dicit eos non recessisse ab illa sententia Pelagij, damnata in Concilio Palæstino, quâ asserebat gratiam secundùm merita nostra dari. 36.

E Respondeo D. Prosperum solùm velle, ex Semipelagianorum sententia gratiam reddi operibus naturalibus, ut debitum ex quadam decentia & congruitate, non verò ut debitum ex stricta & rigorosa justitia, quale ex merito perfecto & condigno resultat. Unde Faustus suprà relatus dicebat, *nostri laboris fructum, officij rem esse, non meritum:* & Cassianus Deum dare gratiam, *sub colore tantùm cujusdam desiderij & laboris.* Quæ verba quandam solùm congruitatem & decentiam, non verò strictum & rigorosum debitum significant, ut de se patet. 37.

Ad Augustinum dicendum est, ipsum solùm velle quòd Semipelagiani eatenus non recedebant à Pelagio, quia veram rationem gratiæ destrue- 38.

bant, sicut Pelagius, eo ipso quod dicebant, gratiam intuitu & occasione operum naturalium dari: nam ut ait Apostolus ad Roman. 11. *Si gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia:* nequaquam verò intendere quòd Semipelagiani, eandem rationem meriti, seu eandem vim merendi gratiam, operibus naturalibus tribuerent, quam Pelagiani: isti enim eis tribuebant vim meritoriam de condigno, illi verò tantùm de congruo, ut ostensum est. Imò Pelagiani tantopere merita illa humana gratiam præcedentia extollebant, ut dicerent, Christum etiam per illa meruisse fieri Deum, seu potiùs illum inhabitantem in se habere. Unde Prosper in epitaphio hæresis Pelagianæ & Nestorianæ ait quòd Pelagius Nestorianismum, qui Deum atque hominem in Christo dividit, præformavit. Videtur autem in tam fœdum errorem lapsus, ut effugeret vim hujus argumenti, quo ab Augustino urgebatur libro de prædestinatione Sanctorum cap. 15. *Respondeatur quæso, ille homo, ut à Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod ejus bonum qualecumque præcessit? &c.*

ARTICULUS V.

Qui fuerint Semipelagianæ hæresis Authores, vel Sectatores præcipui?

AD complementum hujus disputationis, & perfectam Semipelagianæ hæresis intelligentiam, breviter hîc declarandum est, quinam fuerint ejus Authores vel sectatores præcipui.

§. I.

De Vitali Carthaginensi.

39. PElagiani, qui teste Augustino libro 2. contra duas Epist. Pelag. cap. 5. 6. & 8. dicebant Deum non inspirare nobis boni & imperfecti operis initium & cupiditatem, nec reluctanti cordi studium virtutis immittere, ne Deus diceretur acceptor personarum; viam aperuerunt, & occasionem Massilienſibus suam hæresim publicandi dederunt. Sed ante ipsos Vitalis ille Carthaginensis, ad quem D. Augustinus scripsit Epistolam 107. videtur Semipelagianismum in Africa inchoasse: si quidem aiebat initium fidei ex libero arbitrio esse, non ex motione gratiæ, neque esse donum Dei, sed esse ex nobis, ut in eadem Epistola Augustinus declarat, his verbis: *Si ea quæ de te audio vera sint, initium fidei, uti etiam est initium bonæ, hoc est piæ voluntatis, non vis esse donum Dei, sed ex nobis nos habere contendis ut credere incipiamus: cætera autem religiosæ vitæ bona Deum per gratiam suam, jam ex fide petentibus, quærentibus, pulsantibus, donare consentis.* Ecce quomodo Vitalis sola initia fidei, & bonæ voluntatis dicebat esse ex nobis, cætera verò opera ex gratia Dei. Quem errorem eleganter ac nervosè ibidem confutat S. Doctor, argumento desumpto ex orationibus fidelium, qui orant Deum ut infidelium mentes ad fidem convertat, & faciat eos ex nolentibus volentes, & ex repugnantibus consentientes; & gratias ei agunt, cùm illos ad fidem convertit: *Inaniter* (inquit) *& perfunctoriè potiùs quàm veraciter pro eis, ut doctrinæ cui adversantur credendo consentiant, Deo fundimus preces, si ad ejus non pertinet gratiam, convertere ad fidem suam ipsi fidei contrarias hominum voluntates. Inaniter etiam & perfunctoriè potiùs quàm veraciter magnas cum exultatione agimus Deo gratias, quando aliqui eorum credunt, si hoc in eis ipse non facit. Non fallamus homines: nam Deum fallere non valemus. Prorsus non oramus Deum, sed orare nos fingimus, si nos ipsi non illum credimus facere quod oramus. Prorsus non gratias Deo agimus, sed nos agere fingimus, si unde illi gratias agimus, ipsum facere non putamus. Labia dolosa, si in hominum quibuscunque sermonibus sunt, saltem in orationibus non sint. Absit, ut quod facere Deum rogamus oribus & vocibus nostris, eum facere negemus cordibus nostris; & quod est gravius, ad alios etiam decipiendos, hoc non taceamus disputationibus nostris; & dum volumus apud homines defendere liberum arbitrium, apud Deum perdamus orationis auxilium, & gratiarum actionem non habeamus veram, dum veram non agnoscimus gratiam. Si verè volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum: nam qui oppugnat gratiam, quâ nostrum, ad declinandum à malo, & faciendum bonum, liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum.*

Advertendum autem est, quod quando Vitalis dicebat, initium fidei & bonæ voluntatis ex libero arbitrio esse, non verò ex motione gratiæ, non excludebat motionem gratiæ suadentis, & moraliter excitantis, sed tantùm motionem ejus physicam & applicativam; dicebat enim apud Augustinũ in eadem Epistola, *Hominem posse Dei suasione præcedente, consequente consensione, libertate naturali credere.* Quod non leve argumentum est, omnes Semipelagianos omnem prorsus gratiam internam ab initio fidei non removisse, ut suprà docuimus.

§. II.

De Cassiano.

IOannes Cassianus, Chrysostomi primùm Diaconus, deinde apud Massiliam in Gallia Presbyter; qui floruit anno 440. & degebat Massiliæ tempore quo occasione libri S. Augustini de correptione & gratia, exorta est apud Massilienses magna illa turbatio, cujus suprà art. 1. meminimus; fuit unus ex præcipuis Semipelagianæ hæresis sectatoribus: nam Collat. 13. cap. 7. sic ait: *Dei benignitas, cùm bonæ voluntatis in nobis quantulamcumque scintillam emicuisse perspexerit, vel quam ipse tanquam de dura silice nostri cordis excusserit, confovet eam & exsuscitat.* Et cap. 8. *Cùm in nobis ortum quemdam bonæ voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim, atque confortat, & incitat ad salutem, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantavit, vel nostro conatu viderit emersisse.* Item cap. 9. in fine hæc scribit: *Cùm voluerit quis sanitate perfruitur, aut de ægritudinis morbo pro arbitrij sui desiderio liberatur. Quid autem prodest sanitatis gratiam concupiisse, nisi Dominus, qui vitæ ipsius usum tribuit, etiam vigorem incolumitatis impertiat?* Quæ verba S. Prosper libro contra Collatorem cap. 8. impugnans, ait: *Doces ergo non posse hominem per semetipsum apprehendere sanitatem, sed habere eum à semetipso desiderium sanitatis, & suâ tantùm sponte venire ad medicum, non etiam hoc ipsum medici esse quod veniat.* 40.

Item idem Cassianus eadem Collatione 13. duo statuit hominum genera, quorum aliqui fidem & prima bonarum voluntatum principia à Deo 41.

accipiunt, alij verò à natura; illi impulsu gratiæ ad salutem trahuntur, isti voluntariè & sponte currunt; & nunc his, nunc illis Scripturarum testimonia applicat, quæ vel libertatem hominis asserunt, vel Dei gratiam commendant. Deinde eò usque Pelagianus est, ut non sola bonarum voluntatum initia, sed etiam admirabilem Zachæi, Centurionis, & Latronis fidem, simul cum perfectissima patientia Job, naturæ viribus attribuat: Sed neque in hac, neque in illa opinione diu perstitit, ut colligi potest tum ex ipso Cassiano, tum ex D. Prospero, & Hilario, qui vacillasse Massilienses, & subinde mutasse suas opiniones, testantur; quòd nihil occurreret ubi mens vaga & errans conquiesceret. Unde Prosper libro contra Collatorem cap. 4. suam ei exprobrat inconstantiam, & dicit eum, definitionis suæ oblitum, citò à sententia defecisse. Quis igitur Cassiani defensionem suscipiat, quis ejus doctrinam approbet, quis fidei Catholicæ consonam asserat? Nemo, opinor, nisi Pelagiano halitu infectus sit, & Gennadium imitetur, dicentem libro de viris illustribus: *Legi librum Prosperi in personam Cassiani, sub persona Collatoris: quæ Ecclesia Dei salutaria probat, ille infamat nociva.*

42. Malè ergo Henricus Cuikius annot. ad cap. 12. de instit. renunt. ubi Cassianus ait, *nostrum esse bonæ voluntatis occasionem Deo præbere, ut sua munera largiatur.* excusat eum, quasi loquatur de hominibus jam fidelibus, qui fide & auxilio gratiæ adjuti, Deo exhibent occasionem ulteriorum donorum. Nam contrarium patet ex contextu capitis secundi & sequentium.

Non valet etiam quod idem Author annot. ad cap. 8. Collationis 13. ait, nempe in eo quidem capite hæreticam doctrinam contineri; at eam à Cassiano non doceri, sed solùm ex Chæremone Abbate referri. Non valet, inquam, nam repugnat D. Prosper contra Collatorem cap. 2. ubi ait, *Cassianum induxisse quemdam sacerdotalis ordinis Abbatem, de gratia Dei & libero arbitrio differentem, cujus se ostendit per omnia probasse ac suscepisse sententiam.*

43. Item non rectè Petrus Ciaconius annot. ad eandem Collationem 13. Cassianum ab errore purgat, dicendo eum non loqui de dispositione proxima ad gratiam, sed tantùm de remota, dum docet hominem ex viribus naturæ posse se disponere ad gratiam. Nam præterquam quod erroneum & Semipelagianum est, liberi arbitrij viribus tribuere dispositionem remotam ad gratiam, ex contextu Cassiani liquet, eum liberi arbitrij viribus adscribere proximam ad gratiam dispositionem.

44. Advertendum tamen est, quod licèt Cassianus in materia de gratia & libero arbitrio erraverit, non fuit tamen hæreticus: quia doctrina Semipelagianorum nondum erat ab Ecclesia damnata, ut in fine libri contra Collatorem monet D. Prosper. De quo videri possunt Baronius ad annum 413. num. 27. & Ado Viennensis in Chronico anno 425.

§. III.

De Fausto Regiensi.

45. FAustus ex Abbate Monasterij Lirinensis, Regij, quæ Galliæ urbs est, Episcopus factus, floruit ad annum 480. medio tempore inter Prosperum & Fulgentium. Ille Pelagium damnare, ejusque errores refellere videri volens, revera Pelagio favisse, & Catholicam Augustini de gratia & prædestinatione sententiam refutasse compertus est. Scripsit enim omnium Semipelagianorum astutissimus duos libros de gratia & libero arbitrio, qui licèt eò spectare videantur, ut simul cum gratia humanum laborem ad operandam salutem desiderari ostendatur, hoc ipsum tamen ita demonstrat, ut efficacia gratiæ, & prædestinatio gratuita, omnino evertantur, hæresisque Pelagiana, detractâ larvâ, prodeat in medium.

Ejus astutias sustulit in Africa S. Fulgentius Ruspensis Episcopus, septem libris, de quibus Isidorus libro de viris illustribus cap. 14. ait: *Legimus de gratia Dei & libero arbitrio Fulgentij libros responsionum septem, Fausto Galliæ Regiensis urbis Episcopo, Pelagianæ prævitati consentienti, respondentis: obnititur ejus profundam destruere calliditatem.* 46.

Contra eundem Faustum disertissimè scripsit Avitus Viennensis Episcopus, cujus meminit ejusdem Ecclesiæ Episcopus Ado, in Chronico, anno Domini 492. cùm de Fausto agit, his verbis: *Faustus ex Abbate Lirinensis Monasterij, apud Regium Galliæ Episcopus factus, Pelagianum dogma destruere conatus, in errorem labitur: unde qui ejus sensus in hac parte catholicos prædicant (sicut Gennadius de illustribus viris scribens) omnino errant. Ita enim liberum arbitrium tam Augustinus quàm cæteri Catholici in Ecclesia Dei docent, ut illuminatio, virtus, & salus illi à Christo, & per Christum, & cum Christo sit: Faustus verò iste ita liberum arbitrium docere conatur, ut illuminatio ejus, virtus, & salus, non à Christo, sed à natura sit. Contra hunc scribit lucidissimâ fide Avitus Viennensis Episcopus, ejus redarguens errorem, similiter & Joannes vir eruditus, Antiochenus Presbyter.* 47.

Similiter etiam Petrus Diaconus libro de Incarnatione & gratia, qui extat inter opera Fulgentij cap. ultimo, anathematizat libros Fausti Galliarum Episcopi, quia humano labori subjungit gratiæ adjutorium. Præ alijs verò Joannes Maxentius Scytiæ monachus, qui vixit ad annum 520. tempore S. Hormisdæ Papæ, & cujus opera extant tomo 4. Bibliothecæ Patrum, Fausti libros de gratia infectatur, in responsione ad Epistolam dicti Hormisdæ ad Possessorem Africanum Episcopum: De quo Baronius anno 520. num. 22. Unde prudens & notatu digna est hujus piissimi & doctissimi Cardinalis admonitio, tomo 6. anno Domini 490. ubi sic ait: *Cùm igitur Fausti sententiæ ubique ab Ecclesia Catholica fuerit contradictum, videant quanto periculo quidam ex Recentioribus, dum in Novatores insurgunt, ut eos confutent, à Sancti Augustini sententia de prædestinatione recedunt, cùm alioqui arma non desint, quibus Hæretici prosligentur.* 48.

§. IV.

De Gennadio.

GEnnadius Massilienses Presbyter, qui vixit tempore Gelasij Papæ ad annum 490. Semipelagianis adhæsisse, & de ipsorum secta fuisse creditur: siquidem libro de viris illustribus Cassianum & Faustum laudat, eorumque de gratia sententiam, Prosperi doctrinæ anteponit, Ruffinum Aquileïensem Presbyterum, Pelagij Præcursorem, ac Pelagianæ hæresis Architectum 49.

(à quo, ut suprà vidimus, se audivisse non traduci peccatum originale, affirmavit Celestius) Hieronymo præfert: ideòque Gelasius Papa opera ejus inter Apocryphos libros rejicit. Hinc Baronius anno 433. num. 28. Gennadium ait ejusdem esse farinæ cum Cassiano; & anno 490. num. 45. fuisse unum è Presbyteris Gallicanis, de quibus Prosper & Hilarius apud Celestinum Papam conquesti sunt, quòd Augustini doctrinæ adversarentur; sed addit ipsum Gelasij operâ resipuisse, & ad Episcopatum Massiliensem assumptum fuisse, & orthodoxum ac Catholicum è vivis abiisse.

§. V.

De Severo Sulpitio.

50. PLures etiam existimant, Severum Sulpitium, Sancti Martini, cujus vitam scripsit, Discipulum, ac S. Paulino, Nolano Episcopo, amicitiâ conjunctissimum, Massilienses erroris fermento vitiatum fuisse: quia Gennadius libro de viris illustribus cap. 19. hæc scribit: *Severus Presbyter, cognomento Sulpitius, vir genere & litteris nobilis, & paupertatis, ac humilitatis amore conspicuus:* & in fine, post enumeratas ejus lucubrationes, ista subdit: *Hic in senectute sua à Pelagianis deceptus, & agnoscens loquacitatis culpam, silentium usque ad mortem tenuit; ut peccatum quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret.* Subscribit Baronius anno 431. num. 189. Gennadiumque sic interpretatur, ut velit Severum, non omnibus Pelagij placitis adhæsisse, sed iis tantùm quæ Massilienses recipiebant. At refragatur Guibertus Abbas, in compendio Apologiæ pro Severo, ubi ait: *Nunquam nisi in Gennadio legi Severum à Pelagianis seductum, qui nescio utrum hoc ipse alicubi legerit, an ex sola fama, quæ facta infectaque docet, dicerit.* Ut ut sit, constat Severum Orthodoxum, & Catholicum obiisse: nam in Martyrologio Romano die 29. Januarij in Sanctorum canonem refertur, & virtutibus ac eruditione conspicuus dicitur.

Hunc aliqui dicunt fuisse Episcopum Bituricensem, quia Guibertus citatus, qui pro eo Apologiam scripsit, ipsum Archiepiscopum Bituricensem appellat. Sed hoc alij negant, cum Baronio citato, ubi sic ait: *Neminem reperi antiquorum, qui hunc Severum de quo est sermo, Episcopum nominet, verùm tantummodo Presbyterum, sicut & Honorius retexens Catalogum clarorum virorum.* Et sanè Gennadius Massilienses, sui temporis res gestas scribens, libro suprà citato, non nisi Presbyterum eum nominat, & in eo ordine pœnitentem esse defunctum ait.

§. VI.

De Joanne Chrysostomo.

51. VAzquez 1. p. disp. 91. cap. 8. omnes ingenij vires intendit, ut ostendat Chrysostomum & alios ex Patribus Græcis, in errorem Semipelagianorum esse lapsos, atque Cassianum Chrysostomi discipulum, errorem suprà relatum, quem habet collat. 13. à suo magistro didicisse asserit. Et capite sequenti plures affert Theologorum interpretationes, quibus Chrysostomi testimonia, quæ Semipelagianis favere videntur, conantur exponere, & in Catholicum sensum pertrahere; quas omnes parvipendet, & totis viribus conatur evertere.

Sed ab hoc errore, seu potiùs calumnia, rectè 52.
Chrysostomum vindicat noster Sixtus Senensis, libro 5. Bibliothecæ annotat. 101. ubi ait Joannem Oecolampadium, Lutheranæ hæresis professorem, hunc errorem ei primò imposuisse; pluraque adducit hujus sancti Doctoris testimonia, quibus apertè gratiam prævenientem admittit, ac docet nostræ fidei & salutis exordia, à gratia, non verò à nuda natura procedere. Istud, quod habet tomo 1. homil. de Adam & Eva, celebre est: *Omnium bonorum affectuum atque operum, & omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur Authorem, & non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominũ merita provenire, per quam etiam fit ut aliquid boni & velle incipiamus & facere.* Vide quæ diximus in Tractatu de prædestinatione disp. secundâ art. 3. §. 6. pro defensione hujus sancti Doctoris, quem Anastasius 7. Hexam. *Christi fluvium:* Theodoretus Dialog. 1. *Magnum orbis lumen, admiratione dignissimum Doctorem:* Isidorus Pelusiota lib. 2. Epist. 42. *Ecclesiarum omnium oculum;* & denique Innocentius I. Epist. 30. *Mellitam Constantinopolitanæ Ecclesiæ linguam*, appellavit.

§. VII.

De Vincentio Lyrinensi.

53. VIncentium Lyrinensem Cassiani contemporaneum, & in Cœnobio Lyrinensis insulæ monachum, aliqui putant eum esse, cui respondet Prosper in libro ad objectiones Vincentianas, adeòque Massilienses factionis hâlitu inspiratum fuisse. Sed iniqua hæc suspicio est: cùm hic Vincentius in opusculo contra prophanas vocum novitates, cap. 34. vehementer arguat Pelagium, quòd necessitatem gratiæ juvantis nos in singulis actibus negaverit; & capite ultimo Epistolam Cœlestini Papæ adversùs Semipelagianos cum veneratione recipiat. Addo quod Gennadius hunc ei nævum non appingit, sed validissimum contra hæreticos Athletam fuisse memorat. Unde Baronius ad annum 431. num. 188. verè tradit, Vincentium in quem scripsit Prosper, fuisse alium ejusdem nominis.

ARTICVLVS VI.

Canones secundi Concilij Arausicani contra Semipelagianos.

54. COncilium hoc à B. Cæsario Arelatensi Episcopo indictum est, cùm videret Fausti & aliorum Semipelagianorum errores in Gallia propagari, librosque Fausti avidissimè appeti, atque in illis concinnas ad persuadendum, acutasque sententias contineri. Unde in urbe Arausicana congregatis Episcopis, ipse qui Concilio præerat dicere exorsus est.

Cùm ad dedicationem Basilicæ, quam illustrissimus præfectus & Patricius filius noster Liberius in Arausicana civitate fidelissimâ devotione cõstruxit, Deo propitiante & ipso invitante convenissemus, & de rebus quæ ad Ecclesiasticam regulam pertinent, inter nos fuisset spiritualis oborta collatio: pervenit ad nos, esse aliquos qui de gratiâ & libero arbitrio minus cautè & non secundùm fidei Catholicæ regulam sentire velint. Vnde & bo-

bis secundùm authoritatem & admonitionem Sedis Apostolicæ, justum & rationabile visum est, ut pauca capitula ab Apostolica nobis Sede transmissa, quæ ab antiquis Patribus de certis scripturarum voluminibus in hac præcipuè causa collata sunt, ad docendos eos qui aliter quàm oportet sentiunt, ab omnibus observanda proferre, & manibus nostris subscribere deberemus. Quibus lectis, sequentes Canones, ad proscribendos Semipelagianorum errores, & veritatem Catholicam confirmandam, condiderunt.

A

Canon I.

De gratia & libero arbitrio.

B

55. Si quis per offensam prævaricationis Adæ non totum, id est, secundùm corpus & animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animæ libertate illæsâ durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagij errore deceptus, adversatur Scripturæ dicenti (Ezech. 18.) *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* Et (Rom. 6.) *Nescitis quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus cui obeditis?* Et (2. Petri 2.) *A quo quis superatur, ejus & servus addicitur.*

Canon. II.

C

Quod prævaricatio Adæ omnes infecerit.

56. Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non & ejus propagini asserit nocuisse, aut certè mortem tantùm corporis (quæ pœna peccati est, non autem & peccatum quod mors est animæ) per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti (Rom. 5.) *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

Canon III.

D

De gratia Dei.

57. Si quis invocatione humanâ gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur à nobis, contradicit Isaiæ Prophetæ (cap. 65.) vel Apostolo idem dicenti (Rom. 10.) *Inventus sum à non quærentibus me, palam apparui his qui me non interrogabant.*

Canon IV.

De purgatione peccati.

58. Si quis ut à peccato purgemur, voluntatem E nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per sancti Spiritus infusionem & operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto, per Salomonem dicenti (Proverb. 8.) *Præparatur voluntas à Domino:* & Apostolo salubriter prædicanti (Philipp. 2.) *Deus est, qui operatur in nobis & velle & perficere pro bona voluntate.*

Canon V.

Quòd ad fidem & regenerationem baptismatis per gratiæ donum perveniamus.

Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium 59. fidei, ipsumque credulitatis affectum quo in eum credimus qui justificat impium, & ad regenerationem baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente (Philip. 8.) *Confidimus quia qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi.* Et illud (ibidem) *Vobis datum est pro Christo*, non solùm ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini. Et [Ephes. 2.] *Gratiâ salvi facti estis per fidem, non ex vobis, Dei enim donum est.* Qui enim fidem quâ in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt.

Canon VI.

Quòd gratiâ Dei sumus id quod sumus.

Si quis sine gratia Dei, credentibus, volenti- 60. bus, desiderantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis, misericordiam dicit conferri divinitùs, non autem ut credamus, velimus, vel hæc omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem & inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, & aut humilitati, aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium, nec ut obedientes & humiles simus, ipsius gratiæ donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti (1. Cor. 4.) *Quid habes quod non accepisti?* Et (ibidem cap. 15.) *Gratiâ Dei sum id quod sum.*

Canon VII.

Quod non sumus idonei cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis.

Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid 61. quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est, Evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat absque illuminatione & inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo & credendo veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis (Joan. 15.) *Sine me nihil potestis facere.* Et illud Apostoli (2. Cor. 3.) *Non quod idonei sumus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.*

Canon VIII.

Nemo per semetipsum salutis æternæ mysterium potest conquirere.

Si quis alios misericordia, alios verò per libe- 62. rum arbitrium (quod in omnibus qui de prævaricatione primi hominis nati sunt, constat esse vitiatum) ad Gratiam baptismi posse venire contendit, à recta fide probatur alienus. Is enim non omniũ liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certè ita læsum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis æternæ per semetipsos conquirere.

Quod

Quod quàm sit contrariũ, ipse Dominus (Joan. 6.) probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi quem Pater attraxerit. Sicut & Petro dicit (Matth.16.) *Beatus es Simon Barjona, quia caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est.* Et Apostolus (1. Cor. 12.) *Nemo potest dicere Dominum Jesum Christum, nisi in Spiritu sancto.*

A

Canon IX.

De adjutorio Dei.

63. Divini est muneris, cùm & rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate & injustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur.

B

Canon X.

De eodem.

64. Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.

Canon XI.

De obligatione votorum.

65. Nemo quidquam Domino rectè voverit, nisi ab illo acceperit, sicut legitur (1. Par. 29.) *Quæ de manu tua accepimus, damus tibi.*

C

Canon XII.

Quales nos diligit Deus.

66. Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.

Canon XIII.

De reparatione liberi arbitrij.

67. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari, quod amissum, nisi à quo potuit dari, non potest reddi. Unde ipsa veritas dicit (Joan 8.) *Si vos Filius liberaverit, tunc verè liberi eritis.*

D

Canon XIV.

De misericordia Dei.

68. Nullus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordiâ prævenitur, sicut dicit Psalmista (Psal. 8.) *Citò anticipet nos misericordia tua Domine.* Et illud (Psal.8.) *Deus Deus meus, misericordia ejus præveniet me.*

Canon XV.

De mutatione prævaricationis Adæ.

69. Ab eo quod formavit Deus mutatur Adam, sed in peius per iniquitatem suam: ab eo quod operata est iniquitas mutatur fidelis, sed in melius per gratiam Dei. Illa ergo mutatio fuit prævaricationis primi, hæc secundùm Psalmistam (Psal. 76) *mutatio dexteræ Excelsi.*

E

Canon XVI.

Quòd nemo glorietur de substantia sua.

70. Nemo ex eo quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit, aut ideò se putet accepisse, quia litera extrinsecùs, vel ut legeretur, apparuit, vel ut audiretur, insonuit. Nam sicut Apostolus dicit (Gal. 2.) *Si per legem justitia, ergo Christus gratis mortuus est.* Porrò autem si non gratis mortuus est: Ascendens in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus. Inde habet, quicumque habet. Quisquis autem inde se habere negat, aut verè non habet, aut quod habet auferetur ab eo.

Canon XVII.

De fortitudine Christiana.

Fortitudinem Gentilium, mundana cupiditas, 71.
fortitudinem Christianorum, Dei charitas facit, quæ diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, nullis meritis gratiam prævenientibus.

Canon XVIII.

De mercede boni operis.

Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed 72.
gratia quæ non debetur, præcedit ut fiant.

Canon XIX.

Neminem nisi miserante Deo salvari.

Natura humana, etiamsi in illa integritate in 73.
qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret. Unde cùm sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?

Canon XX.

Nihil boni hominem posse sine Deo.

Multa in homine bona fiunt, quæ non facit 74.
homo. Nulla verò facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo.

Canon XXI.

De natura & gratia.

Sicut eis qui volentes in lege justificari & à gra- 75.
tia exciderunt, verissimè dicit Apostolus (Gal.2.) *Si ex lege justitia est, ergo Christus gratis mortuus est:* sic & his, qui gratiam quam commendat & percipit fides Christi, putant esse naturam, verissimè dicitur: Si ex natura justitia, ergo Christus gratis mortuus est: jam hîc enim erat lex, & non justificabat; jam hîc erat & natura, & non justificabat Ideò Christus non gratis mortuus est, ut & lex per illum impleretur, qui dixit (Matt.5.) *Non veni legem solvere, sed adimplere:* & natura per Adam perdita, per illum repararetur, qui dixit (Luc. 19.) venisse se quærere & salvare quod perierat.

Canon XXII.

De his quæ hominum propria sunt.

Nemo habet de suo, nisi mendacium & pec- 76.
catum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati, non deficiamus in via.

Canon XXIII.

De voluntate Dei & hominis.

Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, 77.

quando id agunt quod volunt, ut divinæ ſerviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas eſt, à quo præparatur & jubetur quod volunt.

Canon XXIV.

De palmitibus vitis.

78. Ita ſunt in vite palmites, ut viti nihil conferant, ſed inde accipiant unde vivant. Sic quippe vitis eſt in palmitibus, ut vitale alimentum ſubminiſtret eis. Ac per hoc & manentem in ſe habere Chriſtum & manere in Chriſto, Diſcipulis prodeſt, & non Chriſto. Nam præciſo palmite, poteſt de viva radice alius pullulare. Qui autem præciſus eſt, non poteſt ſine radice vivere.

Canon XXV.

De dilectione quâ diligimus Deum.

79. Prorſus donum Dei eſt diligere Deum. Ipſe ut diligeretur, dedit, qui non dilectus dilexit. Diſplicentes amati ſumus, ut fieret in nobis unde placeremus. Diffundit enim charitatem in cordibus noſtris Spiritus Patris & Filij, quem cum Patre amamus & Filio. Ac ſic ſecundùm ſuprà ſcriptas ſanctarum Scripturarum ſententias, vel antiquorum Patrum definitiones, hoc Deo propitiante & prædicare debemus & credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum & attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus poſteà aut diligere Deum ſicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum eſt, poſſit, niſi gratia eum & miſericordia divina prævenerit. Unde Abel juſto, & Noë, & Abraham, & Iſaac, & Jacob, omnique antiquorum ſanctorum multitudini, illam præclaram fidem, quam in ipſorum laudem prædicat Apoſtolus Paulus (Heb. 11.) non per bonum naturæ, quod priùs in Adam datum fuerat, ſed per gratiam Dei credimus fuiſſe collatam: quam gratiam, etiam poſt adventum Domini, omnibus qui baptizari deſiderant, non in libero arbitrio habere, ſed in Chriſti novimus ſimul & credimus largitate conferri, ſecundùm illud quod jam ſuprà dictum eſt, & prædicat Paulus Apoſtolus (Philipp. 1.) *Vobis donatum eſt pro Chriſto, non ſolùm ut in eum credatis, ſed etiam ut pro illo patiamini.* Et illud (Epheſ. 2.) *Deus qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet uſque in diem Domini noſtri.* Et illud (1. Timoth. 1.) *Gratiâ ſalvi facti eſtis per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt.* Et quod de ſeipſo ait Apoſtolus: *Miſericordiam conſecutus ſum, ut fidelis eſſem.* Non dixit, quia eram, ſed ut eſſem. Et illud (1. Cor. 4.) *Quid habes quod non accepiſti?* Et illud (Jacobi 1.) *Omne datum bonum, & omne donum perfectum, deſurſum eſt, deſcendens à Patre luminum.* Et illud (Joan. 3.) *Nemo habet quidquam boni, niſi illud illi datum fuerit deſuper.* Innumerabilia ſunt ſanctarum Scripturarum teſtimonia, quæ poſſint ad probandam gratiam proferri, ſed brevitatis ſtudio prætermiſſa ſunt: quia & revera cui pauca non ſufficiunt, plura non proderunt. Hoc etiam ſecundùm fidem Catholicam credimus, quòd acceptâ per baptiſmum gratiâ, omnes baptizati, Chriſto auxiliante & cooperante, quæ ad ſalutem pertinent, poſſint & debeant, ſi fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos verò ad malum divinâ poteſtate prædeſtinatos eſſe, non ſolùm non credimus, ſed etiam, ſi ſunt qui tantum malum credere velint, cum omni deteſtatione illis anathema dicimus. Hoc etiam ſalubriter profitemur & credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, & poſteà per Dei miſericordiam adjuvamur, ſed ipſe nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, & fidem & amorem ſui priùs inſpirat, vt & baptiſmi ſacramenta fideliter requiramus, & poſt baptiſmum cum ipſius adjutorio, ea quæ ſibi ſunt placita, implere poſſimus. Unde manifeſtiſſimè credendum eſt, quòd & illius Latronis quem Dominus ad Paradiſi patriam revocavit, & Cornelij Centurionis, ad quem Angelus Domini miſſus eſt, & Zachæi, qui ipſum Dominum ſuſcipere meruit, illa tam admirabilis fides, non fuit de natura, ſed divinæ largitatis donum.

80. Agendum hîc eſſet de erroribus Lutheranorum & Calviniſtarum in materia de gratia & libero arbitrio. Sed de hoc fusè egimus in Apologia Thomiſtarum, Tractatui de ſcientia Dei inſerta: ibi enim præcipua Lutheranorum & Calviniſtarum dogmata expoſuimus, & quàm magnum chaos inter Calviniſtarum & Thomiſtarum doctrinam firmatum ſit, ibidem oſtendimus. Unde ad hunc Tractatum Lectorem remittimus, ut ibi perſpicuè videre poſſit, quàm leviter & inconſideratè, Recentiores quidam Calviniſmum aut Janſeniſmum Thomiſtis aſſingant.



TRACTATVS OCTAVVS.

DE GRATIA.

PRÆFATIO.

EXPLICATIS *Pelagianorum & Semipelagianorum erroribus, unde facilè colligi possit, inter recentiores Theologos qui propiùs ad veritatem accesserint, vel ab ea longiùs absint; supereſt ut de Divina Gratia, cujus jam suprà commendationem dedi, Tractationem instituam: cui sanè navandæ operæ eò me libentiùs accingo, quòd non alia minor rependenda merces promissa sit, quàm æternæ vitæ consecutio:* Qui elucidant me vitam æternam habebunt, *quo quidem præmio, ut cum Bernardo loquar, ego fraudari nolim: Etsi etiam præter amplissimam mercedem, quam demum pollicetur, id nobilitate suâ, & beneficiis, quæ etiamnum confert, mereatur, ut in explicationem & laudem ingenia omnia vires suas intendant, nullique labori parcant. Nam ut præter cætera quæ superiori Præfatione præmissa sunt, quæ hîc obvia occurrunt, & penè ultro sesè ingerunt, subjungam: Quid existimas* (Amice Lector) *gratiam esse; si præclarissimis Encomiis, & amplissimis titulis veluti totidem definitionibus, non tam naturam, quàm nobilitatem explicare me sinas? si Augustinum consulo,* interioris hominis pulchritudo est, & humanæ mentis candor: *si Ambrosium,* Dei pictura, & *apud Irenæum* Dei imago, *quæ simillima divinitatis lineamenta refert: si Macarium,* vestis cœlestis pulchritudinis, *quæ fœditatem peccati & tegit & tergit, & quâ justi homines ita adornantur, ut ne Cœlites divinis oculis elegantiores sint: si Augustinum,* inscriptio Dei, *impressa homini, quæ ipsum Deo vendicat, & tanquam servum suo charactere notum, & ut vocabant veteres,* literatum, *divinis obsequiis mancipat: si Isidorum,* lac maternum, *quo illud Prophetæ vaticinium impleri possit,* mammillâ Regum lactaberis: *Demum si D. Ioannem,* fons aquæ salientis in vitam æternam, *& quæ eò redit unde primò manavit, ne illud divinæ gratiæ desit, quod elementaris aquæ genium esse dicunt, ut quantùm descendit, tantùm ascendat, suumque principium vel altitudinem repetat. Hæc habet Divina Gratia, his titulis ornatur, hæc beneficia mortalibus & cœlestibus confert, ut non minùs in Angelos quàm homines beneficam vim exerat, sed ubique imperet, & omnium linguis & Angelorum & hominum celebranda sit. Cæterùm hoc habet Divina Gratia, quod ingentes res, quæ suâ magnitudine humilia ingenia procul arcent, & quibus velut obicem quo eas muniret, difficultatem natura objecit. Verùm me nulla difficultas terret* (Amice Lector) *nullus ut spero obex morabitur. Id enim eximium est Scholæ Thomisticæ; præter Angelicum Præceptorem, quem ubique ducem sequitur, hîc semper Augustinus præit, qui toti Ecclesiæ & Antesignanus & miles olim præivit, & quo duce pugnavit, & vicit. Hi duo Gratiæ Divinæ fidissimi Interpretes, hi duæ Spiritus sancti lyræ, hæresum mallei, & Ecclesiæ montes, qui primos Divinæ Gratiæ radios exceperunt, ut undique spargerent. Nam quod ad Augustinum pertinet, notissimum est, collatis suffragiis, Innocentium, Zozimum, Cœlestinum, Leonem, Hormisdam, hujus de gratia doctrinam consecrasse; & de D. Thoma Ecclesia canit:*

Collaudetur Christus Rex gloriæ,
Qui per Thomam, lumen Ecclesiæ,
Mundum replet DOCTRINA GRATIÆ.

Ecclesiastici 24.

Isaiæ 60. Joan. 4.

DISPVTATIO PRIMA.

De Neceßitate Gratiæ.

Ad quæſtionem 109. D. Thomæ.

1. ANTEQVAM ad litteram D. Thomæ accedamus, & diſputationem iſtam aggrediamur, quatuor breviter hîc præmittenda ſunt. Primum eſt, S. Doctorem in titulo qu. 109. appellare gratiam, *principium exterius humanorum actuum*, non inhæſivè, ſed egreſſivè: quia licèt ponat aliquid in anima, vel per modum habitûs, ut gratia ſanctificans, vel per modum motionis, ut gratia auxilians, illud tamen ex intraneis naturæ non dimanat, ſed ab exteriori principio, Deo ſcilicet, ut operante ſupra totius naturæ exigentiam, procedit: ſicut lapis dicitur moveri à principio extrinſeco, quia licèt impulſus illi inhæreat, tamen à principio exteriori cauſatur.

2. Secundum eſt, nomine gratiæ, ſignificari dona gratis & liberaliter à Deo collata: unde quia illa triplicis generis ſunt, triplex etiam eſt gratiæ acceptio & ſignificatio: una larga & impropria, quæ comprehendit quodcumque beneficium à Deo nobis gratis & liberaliter conceſſum, ſive ad naturam pertineat, ſive ſupra naturam ſit: unde Patres ſextæ Synodi, actione 11. in Epiſt. ad Sophroniũ, Angelorum immortalitatem, licèt ipſis connaturalem, nomine gratiæ afficiunt: & Auguſtinus Ep. 95. & 105. obſervat rerum creationem & conſervationem, gratiam vocari poſſe; quia gratis & liberaliter à Deo conceditur. Hanc gratiam non negavit Pelagius: imò Patres Concilij Palæſtini fefellit, concedens neceſſitatem gratiæ ad opera ſalutaria, ſed gratiæ nomine doloſè beneficium creationis intelligens, ut in Tractatu præcedenti declaravimus. *Diſp. 1. art. 1.* Alia acceptio gratiæ eſt magis propria, & non ſe extendit ad quodcumque donum, in creatione gratis & liberaliter à Deo conceſſum, ſed duntaxat ad dona aliqua naturalia, omnino indebita, quale in ſtatu innocentiæ fuit donum integritatis, & cujuſmodi etiam ſunt in ſtatu naturæ lapſæ auxilia quædam intra ordinem naturæ ſpecialia, quæ dantur ad aliqua opera difficilia & heroïca ordinis naturalis exercenda, ut infrà patebit. Tertia demum eſt maximè propria, & ſignificat ſolùm dona & beneficia ſupra totum naturæ debitum nobis per Chriſtũ exhibita, in ordine ad noſtram ſalutem; & hæc eſt propria & theologica gratiæ cõſideratio, de qua in hoc Tractatu acturi ſumus, quamvis interdum de gratia ſecundo modo accepta mentionem ſimus facturi, præcipuè diſputatione ſequenti.

3. Tertiò obſervandum eſt, gratiam propriiſſimè dictam, ob diverſa munia quæ exhibet, quinque præcipuè nominibus inſigniri: vocatur enim elevans, ſanctificans, ſanans, movens, & auxilians. Dicitur *elevans*, quia elevat hominem ad ordinem ſupernaturalem; vel per modum habitûs, ut gratia habitualis, & virtutes infuſæ; vel per modum diſpoſitionis, ut auxilium collatum ad actum contritionis. Vocatur *ſanctificans*, ſeu *juſtificans*, quia animam mundat à peccato, & Deo totius ſanctitatis & puritatis fonti conjungit. Appellatur *ſanans*, quia potentias animæ per peccatum deordinatas, læſas, & debilitatas, ordinat, ſanat, & rectificat. Dicitur *movens*, quia animam movet & applicat ad actus ſupernaturales eliciendos. Denique *adjuvans*, ſeu *auxilians* nuncupatur, quia hominem adjuvat, eique vires & auxilium præbet ad operandum, & ultimum finem obtinendum: unde quidquid in nobis eſt ſanctitatis, pietatis, virtutis, ſalutis, juſtitiæ, & meriti, totum illi debemus, juxta illud Apoſtoli, *Gratiâ ſum id quod ſum.*

Denique obſervandum eſt, quod S. Doctor ad probandum gratiam eſſe, oſtendit illam neceſſariam eſſe: quia ſicut in naturalibus divina providentia non deeſt in neceſſariis, ita nec deerit in ſupernaturalibus; & ideò ſi gratia eſt neceſſaria, bene ſequitur quod Deus eam conferat. Priuſquàm verò agat de neceſſitate gratiæ ad attingendum bonum, vel vitandum malum, diſputat de ejus neceſſitate in ordine ad cognitionem veri: quia veritatis cognitio ad volitionem boni, & rectam operationem requiritur. Unde ſit

4.

ARTICVLVS PRIMVS.

An homo in ſtatu naturæ lapſæ poſſit ſine gratia, ſeu ſpeciali auxilio, omnes veritates naturales, tam ſpeculativas, quàm practicas cognoſcere?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ.

NOtandum primò, veritatem aliquam dupliciter dici naturalem: Primò ex parte rei, ut cùm conſiſtit in ipſis rebus naturalibus, cujuſmodi ſunt Deus ut author & finis naturæ, & omnia quæ ordinantur ad iſtum finem, & finem ſupernaturalem nullo modo reſpiciunt: Secundò ex parte medij aut luminis quo cognoſcitur, ut cùm cognoſci poteſt lumine naturali noſtri intellectûs. Et quia hoc lumen eſt tantùm ſufficiens ad ea objecta cognoſcenda, in quorum notitiam per ſenſibilia poſſumus devenire; ideò illæ tantùm veritates dicuntur hoc modo naturales, quæ ex ſenſibilibus cognoſci poſſunt, ut docet D. Thomas hîc art. 1. Præſens ergo difficultas procedit ſolùm de veritatibus naturalibus hoc poſteriori modo: nam ex his quæ dicuntur naturales priori modo, certum eſt multas non poſſe cognoſci ab homine viribus ſuæ naturæ, ut patet de cogitationibus cordium, de futuris contingentibus, de præteritis quæ nullum ſui veſtigium reliquere, & de his quæ ſunt intra orbes cœleſtes, aut quæ latent in viſceribus terræ, vel in profundo maris, quæ naturaliter ſunt abſcondita nobis, propter impedimentum phyſicum quod habent ne objiciantur ſenſibus noſtris. 5.

Notandum ſecundò, veritates naturales, ſive ex parte rei, ſive ex parte medij, ſubdividi in 6.

speculativas & practicas : speculativæ dicuntur quæ non pertinent ad operationem, sed solùm ad cognitionem ; practicæ verò, quæ ordinantur ad operationem, vel movendo ad eam, vel ipsam dirigendo : unde dicitur quod intellectus speculativus, extensione fit practicus.

7. Notandum tertiò, veritatem practicam tripliciter posse cognosci : Primò in universali, ut v.g. succurrendum est egenis, furtum est fugiendum, &c. Secundò in particulari, ut v. g. hîc & nunc succurrendum est huic egeno : Tertiò cum imperio efficaci intellectûs practici, ut v. g. nunc succurre ipsi. Non agimus hîc de veritatibus practicis primi generis ; quia istæ pertinent ad Philosophiam moralem, & de his est eadem ratio ac de B speculativis ; nec de veritatibus practicis tertij generis ; cùm enim opus voluntatis sit necessariò cum hujusmodi imperio efficaci intellectûs conjunctum, sic cognoscere verum practicum, idem est ac velle & operari bonum morale, de quo art. 3. dicemus : loquimur ergo solùm de veritatibus practicis secundi generis.

8. Notandum quartò, veritates, tam speculativas, quàm practicas, posse in præsenti dupliciter considerari, divisivè nimirum, considerando unam vel aliquas seorsim ab aliis, vel collectivè, totam ipsarum collectionem attingendo, seu nullas ab aliis separando.

9. Notandum quintò, duplicem solere distingui C potentiam : Unam physicam, quæ attenditur penes proportionem & commensurationem ad actum, abstrahendo à difficultatibus, occupationibus, impedimentis, &c. Alteram moralem, quæ non solùm dicit proportionem ad actum vel objectum, sed etiam carentiam omnium impedimentorum, quæ possunt eam prohibere ne exeat in actum, vel saltem ne ita promptè & expeditè operetur : v. g. homo sanus & liber à vinculis seu compedibus, censetur habere non solùm potentiam physicam, sed etiam moralem ad ambulandum : ille verò qui laborat podagrâ, aut compedibus detinetur, physicè quidem potens est ad ambulandum, non tamen moraliter, D quia non est liber ab impedimentis.

10. Notandum sextò, quod quando quærimus, an homo in statu naturæ lapsæ possit cognoscere veritates naturales sine gratia, loquimur de gratia actuali, sive auxiliante, non verò de habituali, seu sanctificante ; quia manifestum est talem gratiam ad cognoscendas veritates naturales non esse necessariam, cùm Aristoteles, Plato, & alij Philosophi Gentiles, eâ privati, plures veritates naturales, de existentia & unitate Dei, aliisque ejus attributis, ex creaturis agnoverint, juxta illud Apostoli ad Romanos 1. *Quod notum est Dei, manifestum est illis, invisibilia quippe, &c.* unde cùm Augustinus 1. Soliloq. cap. 2. di- E xisset ; *Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti* : hoc retractat libro 1. Retract. cap. 4. *quia*, inquit, *respondèri potest, multos etiam non mundos, multa scire vera*, ut etiam refert D. Thomas hîc art. 1. in argum. *sed contra.*

11. Demum observandum est, quinque à Theologis solere distingui status naturæ humanæ, nempe statum naturæ puræ, naturæ integræ, innocentiæ, seu justitiæ originalis, naturæ lapsæ, & naturæ per gratiam reparatæ, de quibus fusè egimus in Tractatu de homine & statibus naturæ humanæ, quem in fine Tomi secundi reperies. His præmissis.

12. Circa resolutionem propositæ difficultatis quatuor versantur sententiæ. A Prima fuit quorumdam antiquorum, quos suppresso nomine refert & refellit S. Thomas in 2. dist. 28. qu. 1. art. 5. asserentium hominem, in statu naturæ lapsæ, nullam veritatem naturalem sine auxilio gratiæ posse cognoscere. Quam opinionem, jam oblivioni traditam, suscitavit Vazquez hîc disp. 188. cap. 2. ubi docet notitiam cujuscumque veritatis naturalis, quæ aliquo modo movet affectum ad rectè vivendum, non posse haberi sine auxilio gratiæ per Christum : quæ verò ad virtutem non movet, posse quidem haberi sine ulla gratia Christi, non tamen sine auxilio gratiæ Dei. Illum sequitur Meratius disp. 1. de gratia sect. 2. In eo tamen differt Vazquez ab antiquis illis Theologis, à D. Thoma citatis, quòd isti indigentiam specialis auxilij ad cognoscendas veritates naturales ex ignorantiæ vulnere, per originale peccatum humanæ naturæ inflicto, peti dicebant ; ille verò vult eam provenire, non ex defectu virium, aut vulnere ignorantiæ, sed ex differentia & contingentia quam habet intellectus, ut moveatur ad hoc potiùs objectûquàm ad illud.

Secûda sententia tenet posse quidem hominem 13. lapsum solis viribus naturæ cognoscere multas veritates naturales, tam speculativas, quàm practicas, non tamen omnes divisivè, quia dantur aliquæ ita difficiles, vt ad eas attingendas specialis gratia requiratur. Hanc tenent Montezino, Granados, & quidam alij ex Recentioribus ; & de veritatibus practicis probabilem existimant Curiel, & Martinez.

Tertia affirmat intellectum hominis lapsi posse cum solo concursu generali cognoscere omne verum naturale speculabile, non solùm divisivè, sed etiam collectivè. Pro hac referri solent Durandus in 2. dist. 28. quæst. 1. Cajetanus & Medina hîc art. 1. Sed Durandus & Medina id expressè non asserunt de tota collectione veritatum, & intelligi possunt de omni vero divisivè sumpto : Cajetanus verò in eam magis inclinare videtur, cùm non agnoscat vulnus ignorantiæ in intellectu speculativo, sed duntaxat in practico.

Quarta denique existimat posse omnes istas veritates divisivè ab homine lapso, absque speciali gratia & illustratione cognosci, non tamen collectivè. Hæc est communis inter Thomistas, quos sequuntur plures ex extraneis.

§. II.

Prima opinio reficitur.

Dico primò : Homo lapsus, cum solo con- 14. cursu generali, & absque speciali gratia, seu illustratione, aliquas veritates naturales, tam ex speculativis, quàm ex practicis, potest cognoscere.

Prima pars conclusionis probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. ubi sic habet : *Ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino* (id est concursu generali) *ut intellectus à Deo moveatur ad suum actum, non autem indiget, ad cognoscendam veritatem in omnibus, novâ illustratione superadditâ naturali illustrationi, sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem.*

Respondet Vazquez, quod dum D. Thomas 15. asserit hominem non indigere novâ illustratione superadditâ illustrationi naturali ad cognoscendam veritatem in omnibus, vult dicere quod homo non indigeat quidem ad cognitionem cujuscumque veritatis novâ illustratione, sive gratiâ,

quæ sit habitualis, & supernaturalis ordinis, nihilominus indigeat auxilio Dei, id est dono speciali gratiæ actualis, naturalis ordinis.

Sed contra: Licèt D. Thomas loco citato asserat hominem indigere auxilio Dei ad cognitionem cujuscunque veritatis, nomine tamen auxilij divini non intelligit donum speciale gratiæ actualis, sed generalem duntaxat concursum primæ causæ cum omnibus causis secundis: loquitur enim de auxilio Dei communi intellectui, & cæteris agentibus creatis, ut constat manifestè ex eo quod immediatè ante verba citata comparet intellectum humanum cum aliis agentibus creatis, quantùm ad indigentiam auxilij divini, quod appellat *motionem ad agendum*: auxilium autem Dei, commune intellectui & aliis causis secundis, non est speciale, sed generale, ut constat: Asserit ergo S. Doctor intellectum hominis, cum solo concursu Dei generali, absque dono speciali gratiæ, etiam actualis & naturalis ordinis, posse cognoscere aliquas veritates naturales. Quod confirmatur alio ejus testimonio ex 2. sent. dist. 28. quæst. 1. art. 5. ubi loquens de veritatibus naturalibus, sic ait: *Dicendum est quod hæc vera sine omni lumine gratiæ superaddito, per lumen naturale intellectûs agentis cognosci possunt.*

16. Probatur secundò eadem pars ratione quam idem S. Doctor hîc art. 1. his verbis insinuat: *Vnaquæque forma, indita rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundùm suam proprietatem* (verbi gratiâ, Sol ratione luminis sibi naturaliter inditi, potest cum solo generali Dei concursu, titulo creationis cuilibet creaturæ connaturaliter debito, illuminare; ignis ratione caloris sibi congeniti, calefacere, & sic de aliis) *sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad aliqua intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire*, subindeque cum solo generali concursu, & absque speciali gratia potest, etiam in natura lapsa, aliquod ex illis cognoscere, & aliquam veritatem speculativam, saltem ex maximè cognoscibilibus, percipere: aliàs, ut ait idem Doctor Angelicus in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 3. *Natura humana aliis imperfectior esset, quæ non sibi sufficeret in naturalibus operationibus*, & intellectiva potentia esset omnium formarum imperfectissima; quod tamen absurdissimum est: omnis enim efficacia seu activitas formæ fundatur in actualitate, ita ut quantò forma fuerit actualior, tantò sit efficacior & activior: atq; adeò cùm intellectus sit actualior cæteris formis, sicut est magis immaterialis, magis quoque segregatus est à potentialitate.

17. Confirmatur: Visus non indiget gratiâ ad videndum colorem, lumine Solis illustratum: cur igitur intellectus egebit speciali Dei auxilio ad quodlibet verum, etiam per se notum, cognoscendum, illudque cum solo generali Dei concursu non poterit apprehendere?

18. Respondebis primò, cum Authoribus antiquis primæ sententiæ, intellectum humanum ad quodcumque verum cognoscendum indigere speciali auxilio, quia per peccatum originale fuit vulneratus vulnere ignorantiæ, & manfit sine ordine ad verum; & in hoc differre ab oculo corporeo, & ab aliis causis naturalibus, quæ per peccatum non sunt vulneratæ, unde non indigent sanari per speciale auxilium, sed cum solo generali Dei concursu in actus sibi connaturales possunt exire.

Sed contra: Etsi per peccatum originale lumen naturale intellectûs nostri fuerit læsum, sive attenuatum, non tamen fuit totaliter extinctum, ut de fide certum est: Ergo cum solo generali Dei concursu potest aliquas veritates speculativas, saltem ex facilioribus & per se notis cognoscere. Patet consequentia: nam lumen attenuatum, etsi non intensè, potest tamen lucere; & homo ægrotus potest aliquos passus elicere, etsi non sicut homo sanus: item potentia visiva, quantumcumque læsa & debilitata, dummodo non sit totaliter extincta, potest absque speciali auxilio Dei videre aliquod objectum, saltem ex maximè omnium visibilibus.

Respondebis secundò cum Vazque & Meratio, 19. intellectum humanum non indigere auxilio speciali ad cognoscendas veritates naturales, ex eo quod fuerit læsus, seu debilitatus per peccatum originale, sed quia ad verum & falsum indifferens est, unde quòd determinetur ad verum potiùs quàm ad falsum, est specialis gratia conditoris.

Sed contra: Intellectus noster, quantùm ad suam primariam inclinationem, est quoad specificationem determinatus & propensus in verum sibi proportionatum, & sic falsitas est contra ejus naturam, sicut peccatum supra quæst. 71. dicitur esse contra naturalem inclinationem hominis: unde aliquando est ei debitum auxilium, non solùm sufficiens, sed etiam efficax, ad exercitium alicujus cognitionis circa veritatem.

Dices cum Vazque: Etsi intellectus noster se- 20. cundùm suam primariam inclinationem sit ad verum propensus quoad specificationem, tamen quoad exercitium indifferens est ad hoc vel illud verum, unde quòd determinetur ad hoc, gratia specialis est.

Sed contra: Eo ipso quod intellectus quoad specificationem sit determinatus ad verum, debitus est ei concursus generalis ad aliquando verum attingendum; sicut igni debitus est concursus generalis ad calefaciendum, quia quoad specificationem determinatus est ad calefaciendum, licèt in exercitio indifferens sit ad hoc vel illud combustibile; cum hac tamen differentia, quòd igni debitus est iste concursus generalis in omnibus suis individuis, debito necessitatis; naturæ autem intellectuali, debito proportionis in aliquibus individuis, contingenter; sicut debitum est naturæ intellectuali habere bonum ingenium, non in omnibus individuis, sed in aliquibus: Ergo quòd aliquando intellectus humanus à Deo determinetur ad cognoscendam aliquam veritatem naturalem & sibi proportionatam, specialis gratia Dei conditoris dici non debet, sed spectat ad generalem gratiam creationis, & ad universalem Dei providentiam.

Addo quod ex hac sententia Vazquezij sequi- 21. tur, intellectum sine auxilio speciali valere solùm ad falsum, subindeque etiam voluntatem solùm valere ad malum, cùm illa sequatur intellectum, & nequeat operari bonum, nisi ab eo præcognitum: Sed hoc dici non potest, cùm sit damnatum à Pio V. & Gregorio XIII. certas Baij propositiones proscribentibus, inter quas ista reperitur: *Liberum arbitrium sine gratia & adjutorio Dei, non nisi ad peccandum valet*: Ergo &c. Nec valet si dicas cum eodem Vazquezio, esse medium inter bonum & malum, scilicet indifferens: non, inquam, valet, Tum quia in Tractatu de moralitate actuum humanorum hoc impugnatũ *Disp. 5. art. 5.*

est ; ibi enim ostendimus , nullum posse dari actum humanum indifferentem in individuo : Tum etiam , quia licèt secundùm aliquos respectu voluntatis detur actus indifferens in individuo , & medius inter bonum & malum , non tamen potest dari actus indifferens in individuo inter verum & falsum , cùm ab eo quod res est vel non est , propositio dicatur vera vel falsa , & inter esse & non esse , utpote contradictoria , nullum possit dari medium.

22. Ex dictis probata manet secunda assertionis pars , quæ est de veritatibus practicis & moralibus ; nam sicut lumen naturale intellectûs speculativi non est totaliter extinctum per peccatum originale , sed duntaxat attenuatum ; ita nec lumen naturale synderesis , seu intellectûs practici, unde Psalmo 4. dicitur : *signatum est super nos lumen vultûs tui Domine;* & Apostolus ad Rom. 1. docet legem Dei naturalem scriptam esse in cordibus , seu conscientia omnium hominum , non operatione extraordinariâ Dei , seu digito Dei extraordinariè operante (ut scripta erat lex vetus in tabulis lapideis) sed ipsâ creatione , seu impressione luminis naturalis. Hinc Chrysostomus homil. 50. in Genes. ait : *In natura nostra insita est scientia boni & mali , nullus igitur prætexat quòd ignorans , virtutem negligat, &c.* Ergo homo in statu naturæ lapsæ potest , absque speciali auxilio gratiæ , non tantùm aliquas cognitiones speculativas de existentia Dei habere, sed etiam aliquas practicas & morales de ejus lege naturali , deductas ex primis principiis synderesis. Consequentia patet ex supra dictis : potentia enim læsa & debilitata , dummodo non sit totaliter extincta, potest aliquem actum imperfectum elicere , ut suprà variis exemplis declaravimus.

23. Confirmatur primò : Paulus ait quod per hanc cognitionem practicam , quam Deus indidit omnibus hominibus , ipsi sibi sunt lex : At si hæc notitia non esset eis naturalis , non essent ipsi sibi lex : Ergo talis cognitio est ex viribus naturæ, non verò ex speciali auxilio gratiæ.

Confirmatur secundò : Potest homo (ut ostendetur art. 3.) aliquod bonum morale naturalis ordinis absque auxilio gratiæ facere : Ergo & illud practicè cognoscere in ratione boni , nihil enim volitum , quin præcognitum speculativè & practicè.

§. III.

Solvuntur objectiones.

24. CONtra nostram assertionem objiciunt in primis Adversarij : Homo dicitur à Sanctis Patribus ex peccato originali accepisse vulnus ignorantiæ , & factus esse cœcus : Ergo nihil videre potest in illo statu , nisi illuminetur per gratiam. Unde Gregorius Magnus homil. 11. in Evang. loquens de cœco quem Christus Lucæ 18. illuminavit : *Quis* (inquit) *juxta historiam cœcus iste fuerit , ignoramus , sed tamen quid per mysterium significet , novimus : Cœcus quippe est genus humanum , quod à parente primo à Paradisi gaudiis expulsum , claritatem supernæ lucis ignorans , damnationis suæ tenebras patitur , sed tamen per Redemptoris sui præsentiam illuminatur , ut internæ lucis gaudia jam per desiderium videat , atque in via vitæ , boni operis gressus ponat.*

25. Respondeo quod homo dicitur factus cœcus per peccatum originale , quia per illud amisit lumen fidei , & scientiæ infusæ , quod in statu innocentiæ Adam à Deo receperat ; unde ut illud recuperet , eget gratiâ Redemptoris : non autem dicitur cœcus ex eo quod lumen rationis & scientiæ acquisitæ perdiderit ; sic enim per originale desineret esse homo : quapropter , ut veritates naturales , sive speculativas , sive practicas , cognoscat , non indiget auxilio speciali , sed duntaxat concursu generali.

Addo quod vulnus ignorantiæ , humanæ naturæ per originale inflictum , solùm convincit, non posse hominem in statu naturæ lapsæ omnes veritates naturales collectivè cognoscere , non verò arguit , ipsum nullam omnino sine speciali auxilio posse attingere : nam, ut suprà dicebamus, quamvis infirmus & vulneratus , non possit omnia facere quæ sanus facit , potest tamen aliqua, quæ sunt ejus viribus proportionata , præstare.

Objiciunt secundò aliqua Scripturæ , Conciliorum , & SS. Patrum testimonia : Apostolus enim 2. ad Corint. 3. ait : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis , sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et Concilium Milevitanum cap. 4. dicit, *utrumque Dei donum esse , scire quid agere debeamus , & diligere quæ debemus.* Item in Synodo Arausicana can. 9. sic habetur : *Divini muneris est cùm rectè cogitamus.* Et can. 22. *Nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum : Si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ , ab illo fonte est , quem debemus sitire in hac eremo , ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati , non deficiamus in via.* Denique aliqui Sancti Patres dixerunt omnem nostram cognitionem descendere à Deo Patre luminum , & omne verum, à quocumque dicatur , esse à Spiritu Sancto : Ergo nemo potest veritatem ullam , speculativam , aut practicam , sine speciali Dei gratia cognoscere. 26.

Respondeo Apostolum loco citato loqui de cogitatione sancta , id est , ad veram justitiam & sanctitatem per se conferente ; ut ex antecedentibus & subsequentibus liquet , & exponit Concilium Arausicanum cap 7. & August. lib. de prædestin. Sanctorum cap. 2. & de bono persev. cap. 13. ubi ait : *Quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum , non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Similiter Concilia & SS. Patres citati , vel loquuntur de cogitatione aliquo modo supernaturali , & ad salutem per se conferente , quam fatemur non posse haberi sine gratia ; vel solùm indicant, scientiam & cognitionem veritatum naturalium manare à Deo ut authore naturæ , & per concursum generalem intellectum movente ad verum intelligendum , ut exponit S. Thomas quæst. 24. de verit. art. 14. in resp. ad argumentum *sed contra* , & hîc art. 1. ad 1. ubi sic habet : *Dicendum quod omne verum, à quocunque dicatur, est à Spiritu Sancto , sicut ab infundente naturale lumen, & movente ad intelligendum & loquendum veritatem , non sicut ab inhabitante per gratiam , &c.* Cui interpretationi favet Concilium Africanum apud Augustinum Epist. 95. ubi ait aliquando nomine gratiæ non incongruè intelligi beneficia naturalia Dei , inclusa in creatione nostra. 27.

Dices : Etiam mendacium , seu assensum falsum habemus à Deo ut authore naturæ , eum enim elicimus viribus naturæ quam Deus condidit , & concursu generali & ordinario quem suppeditat : Sed Concilium Arausicanum ait , nos habere à nobis mendacium , à Deo veritatem; 28.

Ergo intendit nos illam habere à Deo, ut largitore gratiæ, & non tantùm ut authore naturæ.

Respondeo negando Majorem : sicut enim licèt Deus concurrat cum voluntate ad entitatem peccati, ejus tamen malitia ac deformitas non est à Deo movente & concurrente, sed à voluntate creata deficiente, seu difformiter ad regulas morum operante, ut alibi fusè exposuimus ; ita licèt Deus cum intellectu assensum falsum eliciente concurrat, tamen illa falsitas non oritur ex divina causalitate seu concursu, aut ex vi luminis intellectualis quod habet homo à Deo creatore, sed ex propria defectibilitate intellectûs creati, seu ex defectu majoris luminis quod illi deest. Quod potest hoc exemplo illustrari : si quis in locum tenebrosum inferret tenuem lucem, quâ illatâ locus maneret ex parte illuminatus, & ex parte obscurus & tenebrosus, tunc deberet dici quod quidquid habet claritatis locus ille, habet ab eo qui lucem intulit, quod verò restat in illo obscuritatis, habet à se, seu ex defectu majoris luminis quod illi deest. Sic creatura rationalis ex nihilo orta, quidquid habet veritatis, virtutis, sapientiæ, & sanctitatis, habet à Deo, vel ut largitore gratiæ, vel ut authore naturæ ; quidquid verò habet defectibilitatis in cognoscendo aut volendo, habet à se, veluti reliquias sui nihili : unde olim Deo dicebat humilis & pius Augustinus : *Ignosce quod meum est, agnosce quod tuum est.*

29. Objicitur tertiò : Possumus Deum orare pro auxilio ad quodcumque verum cognoscendum requisito, & de illo obtento ipsi gratias agere : Ergo illud non est generale, sed speciale. Antecedens patet ex communi praxi fidelium : nemo enim imprudentiæ damnat, quem videt tale auxilium à Deo petere, & pro eo obtento gratias illi exhibere. Consequentia verò probatur ex Augustino Epist. 95. ubi ait : *Oratio est clarissima gratiæ testificatio.* Et Epist. 107. dicit *gratiarum actio est certissimum signum beneficij gratuiti.*

30. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam : possumus enim pro auxilio generali Deum orare, & de eo obtento ipsi gratias agere, quando habet aliquid contingentiæ & fallibilitatis ; nam ob talem contingentiam habet rationem beneficij, non specialis, quia debitum est, sed generalis, quia contingens est, & ex parte eventûs fallibilitatem habet : quapropter oramus Deum pro pluvia, serenitate, frugibus terræ, & illis obtentis, gratias agimus illi ; quia licèt pertineant ad providentiam generalem, tamen contingentiam & fallibilitatem habent ex parte eventûs.

31. Dices primò : ex hac responsione sequitur, concursum ad materiale peccati esse beneficium Dei ; siquidem connotat aliquid contingentiæ & fallibilitatis.

Sed negatur sequela : quia omne quod datur contingenter aut fallibiliter, non est beneficium, si aliunde non sit commodum & utile recipienti, nec cedat in bonum ipsius : quod non habet concursus ad materiale peccati.

32. Dices secundò : D. Augustinus, locis citatis, ex oratione, & gratiarum actione inferebat necessitatem gratiæ specialis, non verò solùm auxilij generalis ; agebat enim contra Pelagianos, qui non negabant gratiam generalem ad donum creationis pertinentem, sed specialem, & à dono creationis distinctam : Ergo ex eo quod fideles à Deo petant auxilium ad quamcumque veritatem cognoscendam, & de eo obtento ipsi gratias agant, rectè colligitur, non solùm generale, sed etiam speciale auxilium, ad quamcumque veritatem cognoscendam requiri.

33. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam : licèt enim ex oratione applicata ad res excedentes donum creationis, & efficaciam naturalium virium, rectè inferatur necessitas gratiæ specialis ; & hoc modo S. Augustinus ex oratione rectè probet contra Pelagianos, specialem gratiam esse necessariam ad resurgendum à peccato, & ad benè operandum in ordine ad vitam æternam, quia hæc vires naturales excedunt : tamen ex oratione ut sic, non infertur gratia strictè, sed lato modo sumpta, pro quolibet beneficio Dei ; quia illa potest applicari ad res ordinis naturalis, seu ad generalem Dei providentiam pertinentes, quando aliquid contingentiæ & fallibilitatis habent, ut in exemplis suprà adductis patet.

34. Objicitur quartò : Dici potest de quacunque cognitione veritatis, quod potuit homo, salvâ suâ creatione, & providentiâ Dei generali, eâ carere : Ergo quòd eam de facto assequatur, specialis gratia conditoris est, & non solùm beneficium generale, ad donum creationis pertinens. Consequentia videtur bona : Antecedens probatur. Potuit Deus ita universum instituere, & ita disponere causas secundas, ut ex naturali earum cursu & operatione, in homine qui aliquando verum assequitur, semper error atque deceptio sequeretur ; unde quòd reipsa ita disponantur, ut hominem in veri cognitionem aliquando ducant, ad indebitam & specialem Dei providentiam, subindeque ad gratiam specialem à dono creationis distinctam, referendum esse videtur : Ergo potuit homo, salvâ suâ creatione, & providentiâ Dei generali, cujuscunque veritatis cognitione carere.

35. Respondeo primò, negando Antecedens : ad cujus probationem dicendum est, quod licèt Deus de potentia absoluta talem ordinem & cursum causarum secundarum instituere potuerit, non tamen de potentia ordinata, seu per infinitam ejus sapientiam & suavem providentiam regulata : quia cuilibet homini suæ mentis compoti, & diu in vivis agenti, aliqua cognitio veritatis, præsertim Dei ut authoris naturæ, & primorum principiorum synderesis, connaturalis est.

36. Respondeo secundò, dato Antecedente, negando Consequentiam : nam ea dona quæ conveniunt plerisque hominum in cursu ordinario causarum naturalium, non sunt gratiæ strictè sumptæ, etsi aliquando contingat aliquem hominem illis carere : verbi gratiâ visus, auditus, locutio, & intelligentia ipsa, non sunt beneficia gratiæ strictè sumptæ, etsi aliquando contingat homines nasci cœcos, surdos, mutos, imò & quosdam perpetuò amentes ; sed hæc, & alia id genus beneficia, ad dona creationis & conservationis, tanquam eorum corollaria & complementa, revocari debent. Idem cum proportione de cognitione veritatum naturalium dicendum est.

§. IV.

§. IV.

Refelluntur aliæ sententiæ, & vera statuitur.

37. Dico secundò : Homo in statu naturæ lapsæ potest sine gratia, seu auxilio speciali, singulas veritates naturales, tam speculativas quàm practicas cognoscere.

Hæc assertio intelligenda est, non de quibuscumque hominibus, sed de illis duntaxat qui ingenio pollent : nam aliqui sunt adeò inepti, ut neque propriâ inventione, neque aliorum instructione & disciplinâ, possint acquirere notitiam cujuscumque veritatis naturalis, etiam ex sensibus cognoscibilis ; unde D. Thomas 1. contra Gent. c. 4. dicit aliquos ratione complexionis esse naturaliter indispositos ad sciendum. Hoc præmisso.

38. Probatur primò : Singulæ veritates naturales sunt proportionatæ physicè & moraliter cum intellectu hominis lapsi : Ergo potest illas absque speciali gratia cognoscere. Consequentia patet : nam specialis gratia solùm est necessaria ad tollendam improportionem aliquam physicam aut moralem, ut ex dicendis constabit. Antecedens quoad primam partem est certum, cùm veritates illæ contineantur intra lineam objecti sensibilis, quod est objectum proportionatum nostri intellectûs pro hoc statu. Quoad secundam verò suadetur : Impedimenta quæ improportionem moralem causant ad totam collectionem hujusmodi veritatum attingendam, sunt illarum multitudo, vitæ brevitas, occupatio in somno, & ad res humanæ vitæ necessarias distractio, ut infrà exponemus : At hæc respectu singularum non militant ; cùm tempus ad illarum quamlibet sigillatim cognoscendam requisitum, non ita longum sit, ut naturalem vitæ nostræ periodum excedat, & cum occupationibus hujus vitæ non possit componi : Ergo veritates illæ nedum physicè, sed etiam moraliter, cum intellectu hominis lapsi proportionatæ sunt.

39. Probatur secundò conclusio : Maxima & difficillima veritatum naturalium cognitio est illa quæ habetur de Deo ex effectibus naturalibus, utpote quæ sit de objecto maximè immateriali, & à sensibus remoto : Sed sine auxilio gratiæ potest ex creaturis Divinitas cognosci ab homine in statu naturæ lapsæ ; loquitur enim interdum Scriptura de cognitione illa tanquam de possibili homini lapso juxta providentiam communem, sine mentione & respectu ad gratiam specialem, ut patet ex illo ad Roman. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, & ex illo Sapient. 13. *A magnitudine speciei & creaturæ cognoscibiliter poterat horum creator videri :* Ergo à fortiori quæcunque alia veritas naturalis illi inferior poterit sine auxilio gratiæ cognosci.

40. Quod diximus de veritatibus speculativis, proportione servatâ, dicendum est de practicis, cùm objectum proportionatum intellectûs humani sit omne verum naturale, ex sensibus cognoscibile, non tantùm speculabile, sed etiam practicum ; & aliunde nullum in natura lapsa videatur esse impedimentum, quod veri practici cognitionem prohibeat : licèt enim effrænitas concupiscentiæ, & rebellio passionum, aliquando non sinant intellectum se applicare ad ejus cognitionem ; tamen cùm motus illi non sint continui, nec semper & in omnibus occasionibus in appetitu inferiori excitentur, interdum id permittunt.

41. Pro majori hujus secundæ partis intelligentia, & plurium argumentorum solutione, diligenter observandum est, veritates practicas esse in duplici differentia : quædam enim sunt quæ pertinent ad artes, & dirigunt effectionem ; aliæ quæ dicuntur morales, quia actus humanos respiciunt ; & istæ adhuc subdividuntur in eas quæ pertinent ad Philosophiam moralem, & vel sunt principia moralia, vel conclusiones ex illis deductæ, & in eas quæ spectant ad prudentiam, ut sunt illæ quæ ordinantur hîc & nunc ad executionem. Quamvis ergo intellectus humanus possit cognoscere sine speciali gratia omnes veritates artificiales divisivè, & morales, quæ sunt principia vel conclusiones Philosophiæ moralis, quia eadem est ratio de illis ac de speculativis ; imò & aliquas ex illis quæ immediatè pertinent ad prudentiam ; non potest tamen attingere, absque speciali auxilio, omne verum practicum ad prudentiam pertinens : cùm enim homo in statu naturæ lapsæ, per peccatum originale à Deo ut fine naturali & supernaturali aversus sit, non potest sine speciali gratia formare hoc judicium practicum & prudentiale : *hîc & nunc Deus est super omnia diligendus* ; tum quia tale judicium dependet à rectitudine appetitûs ; tum etiam quia est sèper conjunctum cum executione, & habet rationem imperij practici ; in statu autem peccati homo non potest, sine auxilio speciali, Deum, etiam ut authorem naturæ, super omnia diligere, ut infrà ostendetur.

Dico tertiò : Homo in statu naturæ lapsæ, totam collectionem veritatum speculativarum vel practicarum ordinis naturalis, sine gratia, seu auxilio speciali, attingere nequit.

42. Prima pars hujus assertionis probatur primò ex D Thoma 4. contra Gentes cap. 52. ubi inter pœnas spirituales originalis culpæ, ponit vulnus ignorantiæ in intellectu speculativo, his verbis : *Inter spirituales potissima est debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, & de facili labitur in errorem, & appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.* Quibus verbis primò constituit vulnus ignorantiæ in intellectu speculativo, & deinde in practico, quatenus non potest bestiales superare appetitus. Et suprà qu. 85. art. 3. ad calcem corporis articuli ait : *Per peccatum ratio hebetatur præcipuè in agendis :* ubi ly, *præcipuè*, denotat rationem hebetari etiam in speculabilibus, licèt minùs principaliter. Unde hîc art. 2. ad 3. inquit : *Magis natura humana corrupta est per peccatum, quantum ad appetitum boni, quàm quantùm ad cognitionem veri.* Quibus locis in primis præcipuum Cajetani fundamentum convellitur : ille enim idcirco asserere videtur, hominem in statu naturæ lapsæ posse sine gratia, seu auxilio speciali, omne verum speculabile, nedum divisivè, sed etiam collectivè attingere, quia existimat vulnus ignorătię ex peccato originali proveniens, esse tantùm in intellectu practico, non autem speculativo. Deinde insinuatur hæc ratio, quâ potest primò probari nostra conclusio : Potentia infirma & vulnerata non potest præstare totum id quod facere valet potentia sana & integra : Sed attingere omne verum speculabile nedum divisivè sed etiam collectivè, est actus potentiæ intellectivæ sanæ & integræ : Ergo intellectus hominis lapsi, vulnere ignorantiæ affectus, non potest, nisi sanetur per gratiam, totam collectionem veritatum speculativarum attingere.

Confirmatur : Voluntas propter vulnus malitię, non potest omnia præcepta legis naturæ collectivè sumpta adimplere, ut infrà patebit : Ergo pa-

riter intellectus, propter vulnus ignorantiæ, non poterit omne verum collectivè cognoscere.

43. Probatur secundò eadem pars: Licèt in homine lapso sit potentia physica ad totam veritatum speculabilium ordinis naturalis collectionem, cùm illæ contineantur in linea entis sensibilis, seu cognoscibilis per species à sensibus acceptas, quod est objectum proportionatum nostri intellectûs pro hoc statu; non tamen potentia moralis, absque speciali gratia: Ergo sine illa non potest talem collectionem attingere. Consequentia patet: nàm ad agendum requiritur non solùm potentia physica, sed etiam moralis & expedita, seu ab omnibus impedimentis libera. Antecedens verò suadetur: quia in statu naturæ lapsæ potentia intellectiva hominis est pluribus impedimentis quasi ligata, ne possit in totum suum objectum collectivè sumptum sine errore & defectu prorumpere. Primum est brevitas vitæ: ad omnes enim veritates cognoscendas requiritur lõgissimum tempus; tum quia ferè sunt innumeræ; tum etiam quia homo non devenit in cognitionem veritatis ut plurimum, nisi medio difficili & longo discursu, studioque indefesso, maximè ubi veritates sunt occultæ & remotæ à principiis. Secundum impedimentum est imperfectum ministerium sensuum; tum propter eorum gravitatem & tarditatem; tũ propter organorum in quibus resident debilitatem, & maximam in iteratis sæpiùs eorum actionibus spirituum animalium consumptionem. Tertium est indispositio corporis, quod studio & labore maximo debilitatur. Quartum, tarditas & pigritia addiscendi, & se applicandi ad studium. Quintum, rebellio & perturbatio passionum quæ rationem obnubilant, movendo ad alia, & minuunt inclinationem ad studium & inquisitionem veritatum naturalium. Sextum est solicitudo frequens circa temporalia, & necessaria ad victum, quæ etiam minuit conatum mentis, & tempus studio illi impendendum absumit.

44. Aliqua ex his impedimentis Hypocrates Aphorismo 2. enumerat, dicens: *Ars longa, vita brevis, occasio præceps, experimentum periculosum, judicium difficile.* Ea etiam insinuari videntur illis verbis Sapient. 9. *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Nam brevitas vitæ, & corporis indispositio, sensuumque hebetudo, significantur in corpore quod corrumpitur: tarditas & pigritia addiscendi, difficultasque judicij, in anima aggravata: occupatio in rebus externis & ad victum necessariis, in habitatione terrena: diversi passionum motus animum perturbantes, in multa cogitatione sensûs.

45. Tertiò suadetur eadem pars: Id quod hactenus factum non est, meritò judicatur non posse fieri secundùm naturam; quare Hieronymus dial. 1. contra Pelag. ex eo probat non posse hominem propriis naturæ viribus absque peccato vivere, quia id nunquam absque gratia contingit: At nullus hactenus inventus est hominum, qui omnes scientias naturales speculativas acquisierit; quin imò quotquot extitere inter Philosophos veteres, in plerisque gravissimè errarunt: unde Aristoteles 1. physic. multos veterum errores notavit circa principia naturæ; & ipsemet æternitatem mundi asseruit, atque de immortalitate animæ valde anceps fuit: Pythagoras suam metempsicosim, sive animarum transmigrationem de uno corpore in aliud, pugnacissimè defendit: omnes denique pluralitatem Deorum invexere, licèt rationi naturali contrariam: & hinc S. Thomas 1. p. qu. 1. art. primo 2.2.q.2.art.4. & 1. contra Gent c.4. infert necessariam esse fidem, ut homo citiùs & faciliùs multa cognoscat, quæ nullo modo, vel non nisi per longum tempus, & cum magna difficultate cognoscere posset: Ergo &c.

Ex dictis probata manet secunda assertionis pars, 46.
quæ est de veritatibus practicis: Tum quia D. Thomas, locis suprà citatis, docet intellectum practicum per peccatum originale magis esse vulneratum, quàm speculativum, subindeque minùs potentem ad totam sui objecti collectionem attingendam: Tum etiam quia passionum motus in appetitu sensitivo frequenter insurgentes, magis impediunt veritatem judicij practici, quàm speculativi: unde D. Thomas hîc art. 9. dicit quod *Non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, juxta illud Sapient. 9. Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ.* Addo quod, cùm peccatum non sit in voluntate, nisi præcedat error practicus in intellectu, ut in Tractatu de peccatis ostendimus; sicut homo non potest in natura lapsa omne peccatum effugere sine speciali gratia, ut infrà patebit, ita neque omnem errorem practicũ, absque illa devitare, subindeque nec omne verũ practicum collectivè cognoscere. *Disp. 6. art. 2.*

§. V.

Præcipua Adversariorum argumenta solvuntur.

OBjicies primò contra secundam assertionem: Voluntas hominis lapsi, quia per peccatum originale mansit vulnerata vulnere malitiæ, non potest absque speciali gratia omne opus moraliter bonum ordinis naturalis efficere, v.g. diligere Deum ut authorem naturæ, vel gravem superare tentationem, ut communiter Theologi docent: Ergo cùm etiam intellectus ejus vulnere ignorantiæ sit læsus, non poterit similiter omnes veritates naturales sigillatim & divisivè cognoscere, nisi gratiâ sanetur ac roboretur. 47.

Respondeo concesso Antecedente, negando 48.
Consequentiam & paritatem: duplex enim est ratio discriminis. Prima est, quia licèt intellectus speculativus per peccatum originale vulneratus sit, aliter tamen ac voluntas, seu intellectus practicus: nam quantùm ad veritates speculativas ratio non est vulnerata in ipso lumine, & in principiis quibus movetur ad cognoscendum, sed solùm in extrinsecis quæ intellectioni deserviunt, putà quia sensus externi & interni fuerunt debilitati, vita abbreviata, & plures necessitates ad illam conservandam contraximus: voluntas autem vulnerata est intrinsecè, & in principio quo movetur ad operandum, scilicet in fine à quo omnis ejus motio incipit, nam per peccatum originale ab ultimo fine aversa est. Idem dicendum de intellectu practico: quia ille non solùm est cognoscens, sed etiam efficiens & movens; unde non solùm habet pro principiis ea quæ pertinent ad bene cognoscendum, sed etiam id quod requiritur ad movendum & exercendum, nimirum intentionem finis.

Secunda ratio discriminis est, quia ad voluntatem non solùm pertinet velle intra se, sed etiam operari & movere reliquas potentias, easque subjicere rationi; in quo magnam resistentiam & difficultatem patitur ex parte appetitûs inferioris, ad bonum sensibile propensi: at cognitio purè speculativa intra intellectum consummatur, nec ad alias potentias movendas extenditur; & licèt

ministerio sensuum indigeat iis, tamen potiùs juvatur ad acquisitionem specierum, quàm à veritatis contemplatione impediatur; & sic quamvis sit aliquis actus virtutis, qui ob sui intrinsecam difficultatem vires superet voluntatis infirmæ, ut actus efficax dilectionis Dei, qui movet per modum intentionis ad totius legis impletionem: nulla tamen est veritas naturalis, quæ tot impedimenta habeat, ut cum solo concursu generali vinci non possit.

49. Objicies secundò: Veritates Theologicæ habentur per naturalem discursum, & tamen nequit intellectus humanus illis absque speciali gratia assensum præbere, propter dependentiam quam habent ab articulis fidei ut à principiis: Ergo non B omne quod naturali lumine potest attingi, valet intellectus humanus absque speciali gratia cognoscere.

50. Respondeo quod in assensu Theologico sunt duo, scilicet bonitas consequentiæ, & veritas ex principiis fidei illata. Quantùm ad bonitatem cõsequentiæ, patet eam non indigere speciali gratiâ ut intelligatur, cùm illa sit ejusdem rationis in Theologia ac in aliis scientiis, nec principiis fidei, sed arti Dialecticæ innitatur. Quantùm ad veritatem illatam, vel est certa & demonstrata, vel solùm probabiliter deducta? si solùm probabiliter inferatur, non indiget intellectus ad illius assensũ speciali gratiæ illustratione, quia nõ habet ibi fides C specialem influxum certitudinis, cùm opinativo assensui possit subesse falsum: si autem colligatur demonstrativè ex principiis cognitis per fidem, indiget quidem speciali gratiâ præsuppositivè, scilicet gratiâ fidei, quâ intellectus assentitur principiis; non autem speciali gratiâ distinctâ, quia assensus Theologicus non est formaliter & entitativè supernaturalis, sed radicaliter tantùm & initiativè, ut docuimus 1. p. in disputatione procemiali ad universam Theologiam.

51. Objicies tertiò: Multoties dæmon homines gravi pulsat tentatione, ut eos à veritatum naturalium studio & contemplatione divertat: Ergo tũc saltem speciali gratiâ indigent, ut dæmonis astutiâ D neglectâ, veritatis cognitioni incumbant.

52. Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: indigent speciali gratiâ roborante voluntatem, ut dæmonis insidias superet, & intellectum à studio veritatis non distrahat, concedo Consequentiam: roborante intellectum, ut veritatis studio applicatus, illius cognitionẽ obtineat, nego Consequentiam. Nostra ergo conclusio non procedit de difficultatibus quas voluntas pati potest erga studiũ veritatis, sicut erga alia opera virtutis, sed de cognitione veritatis secundùm se, & de difficultatibus eam concomitantibus; dicimusque, nullam esse tantam, quam intellectus hominis lapsi, saltem ubi invenitur cum perfectione sibi E debita, ex propriis viribus superare non valeat.

§. VI.

Diluuntur objectiones quæ contra tertiam assertionem fieri solent.

53. COntra tertiam conclusionem in primis objici potest ex Cajetano: Vulnus ignorantiæ ex peccato originali proveniens, non afficit intellectum speculativum, sed duntaxat practicum: Ergo homo in statu naturæ lapsæ potest absque auxilio gratiæ, omnes veritates speculativas collectivè sumptas cognoscere. Consequentia patet ex suprà dictis: Antecedens probatur ex D. Thoma suprà qu. 85. art. 3. ubi assignando potentias, quæ per

A peccatum vulneratæ remanserunt, asserit unam ex illis esse *rationem in qua est prudentia*, id est (ut interpretatur Cajetanus) rationem prout subest prudentiæ: Sed ratio prout subest prudentiæ est practica, & non speculativa: Ergo ex D. Thoma solus intellectus practicus per peccatum originale vulneratus est.

54. Respondeo negando Antecedens: ad cujus probationem dico, glossam illam Cajetani non esse bonam, nec textui consonam: nam S. Doctor ibidem ait vulneratam fuisse voluntatem in qua est justitia, & tamen ex hoc inferre non licet, voluntatem solùm excepisse vulnus malitiæ, prout justitiæ subest: nam verba illa non faciunt B sensum reduplicativum, sed speculativum. Cùm ergo dicit vulneratam esse rationem in qua est prudentia, solùm vult, rationem practicam, in qua residet prudentia, præcipuè vulneratam fuisse, ut expressè tradit ad finem corporis ejusdem articuli, verbis illis suprà relatis: *Per peccatum ratio hebetatur, præcipue in agendis.*

55. Objicies secundò: Si homo ex propriis viribus, cum generali concursu, non posset totam collectionem veritatum naturalium attingere, natura humana esset imperfectior aliis, cùm illæ ex se habeant vim sufficientem ad omnem operationem sibi connaturalem, non solùm divisivè, sed etiam collectivè: At hoc videtur absurdũ: Ergo & illud.

56. Respondeo negando sequelam: quia per hoc C solùm quod natura humana possit in aliquos actus sibi proportionatos, perfectior est aliis, quę ex se valent totam suorum actuum collectionem attingere: unus enim actus intellectualis naturæ perfectior est totâ collectione actuum aliis naturis convenientium.

57. Dices, ex hac responsione & doctina sequi, quod natura humana esset perfectior aliis naturis, quamvis ex viribus propriis nulla actum sibi connaturalem posset elicere: Sed hoc non est dicendum; aliàs non valeret ratio quâ D. Thomas in 2. dist. 28. qu. 1. art. 5. probat naturaliter intellectum agentem facere speciem intelligibilem in actu, quia si non esset sufficiens ad hoc, natura humana aliis imperfectior esset, cùm aliæ in operationibus naturalibus sibi sufficiant: Ergo &c. Sequela probatur: nam licèt natura humana ex propriis viribus nullum actum sibi connaturalem posset elicere, per gratiam posset ad actus sibi proprios, aliis perfectiores, elevari.

58. Respondeo negando sequelam: quia si natura humana nullum actum elicere posset ex propriis, nullâ activitate intra limites naturæ gauderet, & sic in isto ordine, sub conceptu naturæ, imperfectior esset cæteris; perfectio enim alicujus naturę, intra ordinem naturalem, non debet metiri per id quod potest per gratiam, sed per id quod potest E ex propriis.

59. Objicies tertiò: Quælibet creatura potest cum solo concursu generali exire in actum suæ formæ sive virtuti naturali proportionatum, ut docet D. Thomas hîc art. 1. Sed cognoscere collectivè omnes veritates naturales, tam speculativas quàm practicas, est actus proportionatus lumini naturali intellectûs nostri, etiam in natura lapsa considerati; cùm ille habeat pro objecto proportionato, etiam in illo statu, ens sensibile, seu cognoscibile per species à sensibus ministratas, sub quo omnes veritates naturales, tam speculativæ, quàm practicæ, continentur; cùm per veritates naturales eas tantùm intelligamus, quæ ex sensibilibus cognosci possunt, ut suprà §. 1. notabili 1. observavimus: Ergo &c.

Respondeo primò, distinguendo Majorem: Quælibet creatura potest cum solo concursu generali exire in actum suæ virtuti naturali proportionatum: si non impediatur ab extrinseco à tali actu, concedo Majorem: si impediatur, nego Majorem: in statu autem naturæ lapsæ plura sunt impedimenta extrinseca suprà adducta, quibus potentia cognoscitiva ligatur, ne exeat in actum suæ virtuti proportionatum. A

61. Respondeo secundò (& hæc solutio coïncidit cum præcedenti) distinguendo Majorem: in actum suæ virtuti proportionatum, proportione tam physicâ quàm morali, concedo Majorem: proportione tantùm physicâ, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: cognoscere collectivè omnes veritates, est actus proportionatus lumini naturali intellectûs nostri, etiam in statu naturæ lapsæ, proportione physicâ, concedo Minorem: proportione morali, nego Minorem: cùm enim proportio dicat exclusionem omnium impedimentorum, non convenit homini in statu naturæ lapsæ, in quo potentia ejus intellectiva pluribus impedimentis quasi ligatur, ne possit totum suum objectum collectivè sumptum attingere. B

62. Objicies quartò: Appetitus innatus quo homo naturaliter scire desiderat, non est ad unam vel alteram veritatem, sed ad omnes simul: Atqui appetitus naturalis innatus non potest ad impossibile per vires naturæ terminari, aliàs esset vanus & frustraneus: Ergo impossibile non est, quod homo per vires naturæ omnes simul veritates naturales cognoscat. C

63. Respondeo negando Majorem: intellectus enim non habet appetitùm innatum cognoscendi simul, sed seorsim & successivè, veritates naturales; sicut materia prima non appetit simul omnes formas, sed successivè & divisim, ita quod appetitus ejus nusquam sit in satiato esse, sed continuò in satiari.

Addo quod, ut appetitus innatus, quo homo omne verum ordinis naturalis cognoscere desiderat, non sit frustra, sufficit quod de se, sive ab intrinseco, habeat vim sufficientem ad omnes veritates naturales collectivè cognoscendas, quamvis per accidens talis virtus ab extrinseco sit ligata, & impediatur ne totam illam veritatum naturalium collectionem attingat, ex defectu aliorum quæ cum intellectu ad eam attingendam debent suo modo concurrere. D

64. Objicies quintò: Veritates naturales sunt sub certo numero, non enim sunt infinitæ: ponamus ergo quod sint decem, & quod intellectus cognoverit novem, statim poterit cognoscere decimam, quia potest cognoscere quamlibet seorsim & divisivè: Ergo si potest cognoscere omnes divisivè, potest & collectivè: præsertim cùm à singulis enumeratis ad omnia simul ascendendo valeat consequentia, verbi gratiâ hic homo est albus, ille homo est albus, & sic discurrendo per singulos: ergo omnis homo est albus, vel omnes homines collectivè sunt albi; aliàs inductio non esset bonus argumentandi modus. E

Respondeo primò, negando quod intellectus possit omnes veritates naturales, usque ad decimam exclusivè, cognoscere: nam cùm dicitur eum non posse cognoscere omnes collectivè, sed in aliquibus debere deficere, non est sensus quod sit aliqua determinatè, in qua debeat deficere, sed quælibet indeterminatè est talis, & sic nusquam verificari potest, quod deveniatur ad aliquam determinatè in qua necessariò debeat deficere; sicut cùm dicitur oculum esse necessarium ad videndum, non est sensus, quod dexter vel sinister determinatè sit necessarius, sed unus solùm, quicunque ille sit.

Respondeo secundò: quod si ita deveniretur 65.
ad ultimam veritatem exclusivè totius collectionis, in illa deficeret intellectus, quia licèt respectu illius absolutè & seorsim sumptæ habeat potentiam omnino completam & expeditam, secùs tamen si sumatur ut aliis conjuncta, & ut terminans prædictam collectionem: quia cùm ad ipsam deveniretur, debilitata essent organa sensuum, fatigatum esset corpus, perturbata fortè sanitas, & imminens vitæ exitus, & sic deberet intellectus in ea deficere: sicut infirmus deambulando ita fatigatur, ut post quinquaginta passus v. g. alium non possit conficere.

Nec valet, si dicas, intellectum fieri potentiorem ad cognoscendum, quo plura cognoscit, cùm non sit potentia organica, nec proinde defatigabilis. Non valet, inquam, quia licèt in seipso fiat potentior, in sibi tamen adjunctis & subservientibus, puta sensibus corporeis, debilitatur & fatigatur. 66.

Ad illud verò quod subjungitur de modo arguendi, à singulis enumeratis ad omnia simul ascendendo, dicendum est, inductionem esse optimum argumentandi modum, quando consequens eodem modo sumitur ac antecedens; secùs verò si sumatur alio modo: verbi gratiâ si dicerem, hic equus separatus ab alio, non potest trahere currum, nec ille: ergo nec omnes equi simul & collectivè sumpti: non valeret discursus, quia procederetur à sensu diviso ad compositum, seu à divisivo ad collectivum. Ita similiter, quamvis hæc argumentatio sit bona: potest intellectus hanc, & illam, & istam veritatem, enumerando omnes divisivè, cognoscere: ergo & omnes dimiliter divisivè; ista tamen non valet: intellectus potest hanc, & illam, & istam veritatem cognoscere divisivè: ergo & omnes copulativè, quia idem committitur defectus, & arguitur à diviso ad compositum, seu à sensu divisivo ad collectivum. Qui modus arguendi non valet, ut experientiâ ipsâ constat. Nulla quippe sagitta erat in fasciculo seu pharetra Scilluri, quam facilè non possent ejus filij frangere, omnes tamen simul junctas & colligatas, nusquam, urgente Patre, potuerunt frangere. Et multi docent, nullum esse præceptum Decalogi distributivè sumptum, quod non possit homo viribus naturæ servare, cùm tamen omnia collectivè absque gratia servare non possit. Item infrà dicemus, nullum esse peccatum veniale quod non possit homo per auxiliũ gratiæ generale vitare; omnia tamen simul & collectivè sumpta, absque auxilio gratiæ speciali vitare non posse. 67.

§. VII.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, hominem in pura natura conditum, non habiturum potentiam expeditam moraliter ad attingendam totam veritatum naturalium collectionem: quia eadem essent impedimenta respectu hominis puram naturam obtinentis, ac hominis lapsi: scilicet vitæ brevitas, ad res humanas vitæ necessarias distractio, aggravatio animi à corpore &c. Ergo & eadem impotentia moralis ad attingendam totius veri naturalis collectionem. 68.

69. Inferes secundò, nec in statu naturæ lapsæ, per gratiam sanctificantem gaudere hominem potentiâ expeditâ moraliter ad prædictam veritatum naturalium collectionem attingendam, quia gratia sanctificans prædicta impedimenta non tollit, nec proinde moralem impotentiam ex illis provenientem. Quamvis, cæteris paribus, homo justus, & in amicitia Dei existens, promptior sit meliùsque dispositus ad veri contemplationem, quàm existens in peccato mortali, & vitiis ac voluptatibus deditus; quia peccata & vitia, præsertim carnalia, mentem hebetant & excœcant, juxta illud Sophoniæ 1. *Ambulabunt ut cœci, quia Domino peccaverunt.* Hinc peccatum à SS. Patribus comparatur stercori hirundinis, quod cadens in oculos Tobiæ, ipsum excœcavit. Item in hujus rei typum, Sanson à Dalila deceptus, & à voluptate devictus, oculos amisit, & postea à Philistæis ad molam deputatus est: *Quia* (ut inquit Gregorius) *prius Dæmones tentationum stimulis intus aciem contemplationis effodiunt, & postea foras in circuitum laboris mittunt.* Sed

Lib. 7. Moral. cap. 3.

70. Notandum obiter, quod in Scriptura tribus modis cœci dicuntur illuminati: nimirum luto quo Christus linivit oculos cœci nati, Joan. 9. felle piscis, quo Tobias unxit oculos patris cœci, Tobiæ 11. & melle quod Jonatas accipiens in summitate virgæ degustavit 1. Reg. 14. ut per hoc innueretur, homines per tria præcipuè mysteria illuminari, & à peccatorum tenebris purgari. Primò per mysterium Incarnationis, quod (ut docet Augustinus) luto illo, quod Christus ex saliva & terra confecit, fuit expressum: *Magnum* (inquit) *mysterium Dominus commendavit: expuit in terram, de saliva sua lutum fecit, quia Verbum caro factum est, & inunxit oculos cœci.* Hinc etiam Gregorius Magnus homil. 11. in Evang. observat, quod *dum Redemptor noster appropinquaret Iericho, cœcus ad lumen rediit: quia dum Divinitas defectum nostræ carnis suscepit, humanum genus lumen quod amiserat recepit; unde enim Deus humana patitur, inde homo ad Divina sublevatur.*

Tract. 44. in Joan.

71. Secundò cœci, per mysterium crucis & passionis Christi (per illud fel quo Tobias oculos patris inunxit figuratum) illuminantur, ut patet in Centurione, & Dionysio, qui iisdem quibus totus mundus, Christo moriente, obscuratus est tenebris, illuminati sunt, & Dei Filium in carne patientem & morientem agnoverunt; unde Propheta Psal. 138. *sicut tenebræ ejus, ita & lumen ejus*, quia Deus, qui de tenebris dixit lucem splendescere, non minùs crucis & passionis suæ tenebris, quàm gloriæ suæ radiis & splendoribus, mundum illuminavit. Quare Chrysostomus Christi crucem, *mundi lampadem*, appellat, & Basilius Seleucus homil. de transfig. docet quod Christo moriente & in cruce pendente, Sol ferre non valens crucis splendorem, lucis suæ radios abscondit: *Vidit* (inquit) *Sol quæ prius non didicit, ut qui doctus sit abscondi, alterius luminis illustratione.*

72. Tertiò per mysterium Eucharistiæ (melle illo quod Jonatas degustavit, expressum) homines illuminantur. Unde de Discipulis euntibus in Emaüs ait Evangelista: *Aperti sunt oculi eorum, & cognoverunt Dominum in fractione panis.* Hinc Chrysostomus homil. 45. in Joann. Eucharistiam, *fontem luminis* vocat: & Germanus Patriarcha Constantinopolitanus, in Theoria, vas in quo Christi corpus asservatur, *arcam luminum*, appellat.

Inferes tertiò, quod etiam in statu naturæ integræ non potuisset homo, absque speciali auxilio, omnes veritates speculativas collectivè cognoscere, nec etiam practicas quæ ad Philosophiam moralem pertinent, benè tamen eas quæ spectant ad prudentiam, & ordinantur ad operis executionem. 73.

Prima pars hujus corollarij patet: nam licèt in statu naturæ integræ non esset rebellio appetitûs sensitivi, nec motus inordinati passionum, fuissent tamen plura alia impedimenta ex suprà enumeratis, putà brevitas vitæ, infirmitas corporis, ad res humanas vitæ necessarias distractio; cùm in eo statu homo nec fuisset immortalis, nec liber à morbis, & curis ac solicitudinibus circa necessaria ad vitæ conservationem, sicut in statu innocentiæ, seu justitiæ originalis.

Secunda etiam pars constat: nam de veritatibus practicis, quæ ad Philosophiam moralem spectant, eadem est ratio ac de speculativis, ut suprà annotavimus.

Tertia verò suadetur: Tota difficultas quæ reperitur in ferendo judicio de veritatibus practicis ad prudentiam pertinentibus, provenit ex rebellione concupiscentiæ, & motibus inordinatis passionum, vel ex eo quod appetitus non sit rectè depositus circa finem ultimum: Sed in statu naturæ integræ, nulla fuisset rebellio concupiscentiæ, nec ulli motus inordinati passionum; & appetitus esset benè dispositus, utpote cùm inferior superiori, & superior esset subjectus Deo: Ergo nullum fuisset impedimentum in ferendo judicio prudentiali de agendis hîc & nunc.

Inferes quartò, quod licèt homines in statu innocentiæ potuissent plurium scientiam consequi, & faciliùs, ac breviori tempore, quàm in natura lapsa, vel integra, non tamen omnium collectivè. 74.

Prima pars hujus corollarij patet: quia per privilegia statûs innocentiæ, multa & magna impedimenta sublata fuissent, quæ in statu naturæ lapsæ & integræ reperiuntur, putà aggravatio spiritûs à corpore; corpus enim in statu innocentiæ fuisset perfectè animæ subjectum; vitæ brevitas, quia tunc vita esset longior, cùm homines, edendo de ligno vitæ, eam per multa sæcula protrahere potuissent, &c.

Secunda verò suadetur: nam licèt Adamus in statu innocentiæ rerum naturalium scientiam à Deo infusam habuerit, ut in Tractatu de statibus naturæ humanæ ostendimus, illius tamen posteri, si status innocentiæ perseveraſſet, eam infusione non accepissent, sed ministerio sensuum & naturali discursu sibi comparassent, ut tradit S. Thomas 1. p. qu. 101. art. 1. Cùm autem veritates naturales sint ferè infinitæ, vitaq; illius statûs, licèt longa, terminum haberet, quo elapso homines in cœlum transferendi essent, ut communiter docent Theologi, non esset possibilis omnium hujusmodi veritatum occursus, ut illarum species abstrahi possent: Ergo omnibus pensatis, tam ex parte objecti, quàm ex parte intellectûs, non esset in statu innocentiæ potentia expedita moraliter, ad attingendam totius veri naturalis collectionem. Unde sicut in Angelis sanctis, licèt

Disp. 1. art. 3.

nulla sit ignorantia, est tamen nescientia respectu aliquorum, ut docet Dionysius cap. 7. cœlestis hierarc. ita etiam in homine nato in statu justitiæ originalis, fuisset nescientia aliquarum veritatum naturalium, quæ ad ejus statum non pertinerent: habuisset tamen scientiam omnium quæ debebat scire, seu quæ ad ipsius statum pertinebant. Et de hac solùm loquitur S. Thomas qu. 18. de verit. art. 7. in corp. cùm dicit: *Non oportuit filios Adæ mox natos omnium scientiam habuisse, sed ad eam tempore proficientes pervenissent:* non verò de scientia rerum omnium naturalium absolutè: hæc enim, cùm ex parte objecti sit ferè infinita, sensuum & naturalis discursûs ministerio non potest perfectè acquiri, sed solùm à Deo per specierum infusionem haberi; quo pacto Adamo in primo instanti creationis collata fuit. Ex quo

75. Inferes quintò, quod gratia desiderata ad totam naturalium veritatum collectionem attingendam, non est, nec dici debet supernaturalis quoad substantiam, bene tamen quoad modum.

Prima pars patet: Primò, quia collectio veritatum ordinis naturæ, non est supernaturalis quoad substantiam: Ergo ut cognoscatur, non requirit ex parte principij cognoscentis gratiam entitativè supernaturalem; nam omne id quod exigit pro principio formam supernaturalem, est entitativè supernaturale. Secundò, quia per hoc quod Deus infundat homini species omnium rerum naturalium, fit potens ad illarum cognitionem: At species sic infusæ, non sunt supernaturales quoad substantiam, ut pote ejusdem rationis cum speciebus acquisitis à nobis; unde D. Thomas 1. p. quæst. 94. art. 3. ad 1. dicit quod *Primus homo habuit scientiam omnium per species à Deo infusas, nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientia nostra, sicut nec oculi, quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit:* Ergo gratia desiderata ad totam veritatum naturalium collectionem attingendam, non debet dici supernaturalis quoad substantiam.

Secunda etiam pars non minùs est evidens: Id enim dicitur supernaturale quoad modum, cujus entitas non transcendit ordinem naturæ, modus tamen quo habetur, illius facultatem excedit; unde visus cœco nato restitutus à Christo, fuit supernaturalis quoad modum quo habitus est: At gratia desiderata ad totam naturalium veritatum collectionem attingendam, non excedit quoad entitatem facultatem humanæ naturæ, ut jam ostendimus, excedit tamen illius facultatem quoad modum quo habetur, cùm species ad hoc requisitæ debeant à Deo infundi, & non possint nisi longissimo tempore, sensuum ministerio acquiri, atque ab intellectu agente à phantasmatibus abstrahi & depurari: Ergo talis gratia supernaturalis quoad modum dici debet.

Articvlvs II.

An, & quæ gratia, ad cognoscendas veritates supernaturales, seu ad assentiendum mysteriis fidei, necessaria sit?

Licèt hujus difficultatis resolutio directè pertineat ad Tractatum de fide, tamen quia D. Thomas hîc art. 1. de illa agit, asserens ad cognoscendas veritates supernaturales indigere hominem A illustratione gratiæ, ideò ab aliquibus hîc pertractatur, & nos breviter illam attingemus. Unde sit

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

Svppono primò, veritatem aliquam tripliciter 76.
dici posse supernaturalem: Primò ex parte objecti tantùm, non verò ex parte rationis sub qua attingitur, ut contingit quando hæreticus fide humanâ, vel suâ voluntate, alicui veritati supernaturali, v. g. mysterio Trinitatis, vel Incarnationis, præbet assensum; licèt enim tunc objectum hujus veritatis sit supernaturale, motivum tamen, seu ratio formalis sub qua illi assentitur, est purè naturalis, quia non ei assentimur propter motivum B divinæ revelationis (alias omnia alia mysteria à Deo revelata similiter crederet) sed propter aliquod aliud motivum, seu rationem humanam, cui potest subesse falsum. Secundò veritas aliqua potest esse supernaturalis solùm ex parte rationis sub qua, seu motivi assentiendi, non verò ex parte objecti crediti, ut quando aliquid naturale creditur ex divina revelatione, v. g. dum credimus Abraham habuisse duos filios, hoc enim naturale est, sed attingitur per lumen divinæ revelationis in Scriptura contentæ. Tertiò potest contingere ut veritas sit supernaturalis utroque modo, ita ut objectum cognitum, & ratio sub qua cognoscitur & creditur, supernaturalia sint, ut dum credimus C Deum esse trinum & unum.

Suppono secundò, ad veritates supernaturales 77.
cognoscendas duo requiri, unum ex parte objecti, scilicet quod proponatur seu reveletur; alterum ex parte intellectûs, nimirum assensum circa tales veritates: unde ex parte utriusque potest esse difficultas, an scilicet requiratur gratia supernaturalis tam ad proponendum objectum, quàm ad assentiendum rebus fidei. Verùm quia de primo nunquam fuit disceptatio in Ecclesia (Pelagius enim gratiam illam externam, se tenentem ex parte objecti, non negavit in secundo statu suæ hæresis, sed tantùm internam, seu lumen se tenens ex parte potentiæ, ab externa revelatione distinD ctum, ut in Tractatu de hæresi Pelagiana ostensum est) ideò de altero tantùm hîc agemus, & an *Disp. 1. art. 3.* requiratur gratia aliqua interna, tam ex parte intellectûs quàm ex parte voluntatis, ad assentiendum mysteriis fidei, breviter hîc discutiemus.

Dico ergo primò: Etsi veritas sit supernaturalis 78.
ex parte objecti cogniti, si tamen ratio sub qua, seu motivum assentiendi, sit naturale, potest viribus naturæ attingi, suppositâ revelatione & promulgatione Evangelij.

Patet hæc conclusio: Objectum enim supernaturale, prout subest rationi sub qua naturali, non est formaliter supernaturale, sed duntaxat materialiter, cùm objectum constituatur formaliter E in esse objecti, per rationem formalem sub qua attingitur, & cui subjicitur: Ergo suppositâ ejus revelatione, seu manifestatione, potest viribus naturæ attingi. Unde hæretici fide humanâ & naturali assentiuntur quibusdam mysteriis supernaturalibus in Scriptura revelatis, quia ea non attingunt sub lumine divinæ revelationis, sed sub aliquo motivo naturali, quo ad credendum moventur, eaque credunt, quia proprio suo judicio putant hæc & non alia sibi esse credenda; & licèt aliquando ea credant firmissimè, non tamen firmitate ortâ ex certitudine fidei, sed ex pertinacia superbiæ.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

79. Dico secundò: ad assentiendum veritatibus supernaturalibus, sive illæ sint supernaturales simul ex parte objecti & rationis sub qua, sivè tantùm ex parte rationis sub qua, seu motivi, gratia interna requiritur.

Hæc conclusio est certa de fide, & definita in pluribus Conciliis contra Pelagium, qui in primo & secundo statu suæ hæresis negavit gratiam interiorem esse necessariam ad credendum, existimans ad hoc sufficere gratiam externam, nimirum prædicationem Evangelij. In quo errore fatetur Augustinus lib. de prædest. Sanctorum cap. 3. se fuisse ante Pontificatum, putans fidem, quâ in Deum creditur, non esse donum Dei, sed esse in nobis à nobis, & per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter, piè, & justè vivamus in hoc sæculo; illumque ibidem, & capite præcedenti, variis Scripturæ testimoniis refellit, præsertim ex illo Apostoli ad Philip. 1. *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini*; & ex illo ad Ephes. 2. *Gratiâ estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est.* Addit etiam illud 1. ad Corinth. 4. *Quid habes quod non accepisti: si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* eoque præcipuè testimonio dicit se fuisse convictum, ac permotum ad retractandum quod ante Pontificatum docuerat. Item urget Pelagianos ex verbis ejusdem Apostoli immediatè præcedentibus: *Quis te discernit? Si enim* (inquit) *fides esset in nobis ex nobis, quilibet fidelis dicere posset, fides mea, quam non ex gratia sed ex me ipso habeo, me discernit.* Urget etiam eos ex illo 2. ad Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Minus enim est cogitare quàm credere, nam credere est cogitare cum assensu: si ergo non possumus ex nobis cogitare veritates supernaturales, multò minus eas possumus credere. Denique idem S. Doctor lib. de bono persever. cap. 19. in ejusdem veritatis confirmationem profert egregia Cypriani, Ambrosij, & Gregorij Nazianzeni testimonia, quæ brevitatis causâ prætermitto.

Favet etiam manifesta ratio: Assensus enim fidei quo' prædictis veritatibus assentimur, est supernaturalis, cùm illas sub motivo, seu ratione formali sub qua supernaturali, nempe lumine divinæ revelationis, attingat: Ergo est improportionatus viribus naturalibus intellectûs, subindeque indiget elevatione ad illum eliciendum.

80. Confirmatur: Fides est primum nostræ justificationis initium, fundamentum, & radix, primaque dispositio ad gratiam justificantem; ut declarat Sacra Synodus Tridentina sess. 6. cap. 6. At dispositio est ejusdem ordinis cum forma ad quam præparat & disponit subjectum: Ergo cùm gratia quâ justificamur sit supernaturalis, fides etiam in supernaturali ordine debet constitui, ac proinde vires naturales excedere.

81. Dico tertiò: ad credendum ex motivo supernaturali, non solùm requiritur auxilium supernaturale in intellectu, sed etiam in voluntate. Est contra Semipelagianos, qui licèt cum Ecclesia Catholica faterentur, nos non posse credere mysteria revelata sine gratia, contendebant tamen initium fidei esse à nobis, scilicet piam affectionem ad credendum, seu quemdam credulitatis affectum. Qui error proscribitur à Concilio Arausicano can. 5. his verbis: *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, non per gratiæ donum, sed naturaliter nobis* A *inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius probatur, &c.* Illum etiam S. Augustinus locis conclusione primâ citatis impugnat illis Scripturæ testimoniis, quæ ibi retulimus. Quibus adjungi potest id quod dicitur Actorum 16. de quadam Lidia purpuraria, nimirum Deum aperuisse ei cor, ut intenderet & crederet his quæ dicebantur à Paulo: nam ibi per cor significatur voluntas, quæ priùs à Deo tangi & immutari debet per auxilium gratiæ, quàm intellectus præbeat assensum veritatibus revelatis. Quod ut magis pateat:

Sciendum est ex Tractatu de fide, veritates supernaturales in hoc differre à naturalibus, quòd *Disp. 6. art. 2.*
B istæ habent evidentiam vel ex seipsis, vel ex medio per quod illuminantur; ratione cujus evidentiæ convincunt intellectum, & ab eo quasi extorquent consensum, absque eo quod sit necessarium eum à voluntate ad talem assensum applicari, saltem applicatione liberâ: illæ verò nullam habent evidentiam, ratione cujus earum certitudo penetrari possit ab intellectu; subindeque quantumcumque proponantur, non convincunt intellectum, nec ipsum trahunt ad præbendum consensum, sed necessarium est, ut à voluntate specialiter applicetur ad hujusmodi assensum. Unde bellè Augustinus Tract. 36. in Joan. *Intrare quisquis in Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare*
C *potest nolens, sed credere non potest nisi volens.* Hæc autem applicatio, *pia motio, seu affectio voluntatis*, communiter appellatur. Hoc supposito.

82. Facilè sic potest suaderi conclusio. Ad credendum ex motivo supernaturali requiritur pia affectio voluntatis, quæ efficaciter moveat & determinet intellectum ad assentiendum veritatibus ipsi revelatis: Ergo etiam requiritur auxilium supernaturale ex parte voluntatis. Patet consequentia: quia voluntas suis viribus solis non potest movere efficaciter ad actum supernaturalem, cujusmodi est credere ex motivo supernaturali.

83. Confirmatur: Illa pia affectio voluntatis habet
D objectum supernaturale: Ergo est supernaturalis; subindeque auxilium supernaturale pro principio formali exposcit. Utraque consequentia patet: nam ex supernaturalitate objecti formalis, rectè colligitur supernaturalitas in actu, & ex supernaturalitate actûs, supernaturalitas auxilij & principij. Antecedens probatur: Objectum volitum à pia affectione, est ipse actus fidei formaliter: Sed ille est supernaturalis: Ergo pia illa affectio habet objectum supernaturale.

84. Hæc ratio probat requiri auxilium gratiæ ex parte voluntatis, non solùm ad actum fidei formatæ quæ est cum charitate, sed etiam ad actum
E fidei informis, qualis est in peccatore; cùm etiam talis actus sit intrinsecè supernaturalis, utpote ex motivo supernaturali divinæ revelationis procedens. Unde quando Concilium Arausicanum canone suprà citato definit, ipsum credulitatis affectum esse in nobis per gratiæ donum, non loquitur præcisè de pia affectione quæ initiat fidem, disponentem ultimò ad justificationem, sed de illa, prout quemcumque actum fidei supernaturalis initiat.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

85. CONtra primam conclusionem nullum est argumentũ difficile. Sed contra secundam istud objici potest. Veritates supernaturales sunt intra

objectum ſpecificativum noſtri intellectûs: Ergo viribus naturæ poſſunt ab illo attingi. Antecedens eſt certum: ſi enim tales veritates non eſſent intrà objectum ſpecificativum intellectûs noſtri, ille quamvis auxilio ſupernaturali adjutus, non poſſet eas attingere, cùm nulla potentia extra ſuum objectum ſpecificativum exire poſſit. Conſequentia verò probatur. Quæcumque potentia poteſt viribus propriis attingere quidquid eſt intra ſuum objectum ſpecificativum: Ergo ſi veritates ſupernaturales, & noſtræ fidei myſteria, intra objectum ſpecificativum noſtri intellectûs contineantur, viribus naturæ poterunt ab eo attingi.

86. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: ſunt intra objectum ſpecificativum, proportionatum, nego Antecedens: improportionatum, concedo Antecedens; & nego Conſequentiam. Ad cujus probationem eodem modo diſtinguendum eſt Antecedens: Quæcumque potentia poteſt viribus propriis attingere quidquid eſt intra ſuum objectum ſpecificativum, proportionatum, concedo: improportionatum, nego.

87. Explicatur ſolutio hoc exemplo. Licèt lux Solis contineatur intra objectum ſpecificativum visûs, quod eſt corpus lucidum vel coloratum; quia tamen ob nimium ejus ſplendorẽ non eſt intra objectum proportionatum oculi corporei, ab eo videri nequit, niſi virtute aliquâ ſpeciali & extraordinariâ roboretur. Ita ſimiliter, quamvis veritates ſupernaturales & myſteria fidei ſint intra objectum eſſentiale & ſpecificativum noſtri intellectûs, quod eſt ens ut abſtrahit à naturali & ſupernaturali, à creato & increato, à ſpirituali & corporeo; quia tamen non continentur intra ipſius objectum proportionatum & connaturale (quod pro hoc ſtatu eſt ens intelligibile per converſionem ad phantaſmata, & per ſpecies à ſenſibus acceptas) non poſſunt viribus naturæ ab ea attingi, ſed debent priùs proportionari, medio lumine elevante potentiam, & collocante eam in eodem ordine ſupernaturali.

88. Contra tertiam concluſionem objicitur: Si ad credendum requiratur auxilium ſupernaturale ex parte voluntatis, ſicut requiritur ex parte intellectûs, ſequitur quod ſicut in intellectu, præter auxilium actuale, ponitur habitus ſupernaturalis fidei, quo inclinatur permanenter ad credendum; ita ſit ponendus aliquis habitus ſupernaturalis in voluntate, quo illa pariter permanenter inclinetur ad impetrandum actum fidei: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Major videtur vera; cùm eadem ſit ratio de habitu, ac de auxilio, & de voluntate ac de intellectu. Minor verò ſuadetur: Talis habitus ſupernaturalis in voluntate receptus, nec erit virtus theologica (cùm virtutes theologicæ ſint, tantùm tres, nimirum fides, ſpes, & charitas) nec moralis; quia virtutes morales infuſæ amittuntur per peccatum mortale cum ipſa gratia à qua emanant; ſi verò talis habitus daretur in voluntate, ille in peccatore remaneret, ſicut fides, cùm peccator actum fidei informis elicere poſſit: Ergo &c.

89. Reſpondeo primò negando ſequelam Majoris: ſicut enim in naturalibus ad opera artis efficienda ponitur habitus in ſolo intellectu, non autem in voluntate, quamvis ipſe & inſtrumenta debeant à voluntate moveri: ita ad aſſentiendum myſteriis revelatis non eſt ponendus habitus in voluntate, ſed in ſolo intellectu, licèt intellectus aſſenſum fidei non eliciat, niſi applicatus à voluntate; ſed ſufficit quod voluntas ad hanc applicationem per actuale auxilium elevetur. Ratio verò diſparitatis inter intellectum & voluntatem, quantùm ad actum fidei, eſt, quia intellectus eſt elicitivus immediatè actus fidei, & ideò in eo eſt formalis & immediata difficultas; voluntas verò mediatè ſolùm & applicativè ad illum concurrit.

90. Reſpondeo ſecundò, datâ ſequelâ Majoris, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum eſt, talem habitum in voluntate receptum, nec eſſe propriè virtutem moralem, nec theologicam, ſed reductivè pertinere ad virtutem theologicam, ſcilicet ad fidem, ut via & diſpoſitio ad illam. Utraque ſolutio probabilis eſt: quæ verò ſit probabilior, & doctrinæ D. Thomæ conformior, dicemus in Tractatu de fide, ad quem hujus difficultatis reſolutio pertinet *Diſp. 1. art.*

91. Objicitur inſuper contra eandem concluſionem: Poteſt aliquis velle credere propter vanam gloriam: Sed talis volitio non poteſt eſſe ex auxilio ſpeciali, cùm ſit peccatum & Deus ſpecialiter ad actum peccati concurrat: Ergo non eſt neceſſarium ſpeciale auxilium ad piam affectionem, ſive initium credendi. Minor videtur certa: Major etiam communiter recipitur, & eſt D. Thomæ 2. 2. qu. 47. art. 13. ad 2. ubi dicit actum fidei non poſtulare ex ſe conformitatem ad appetitum rectum; unde ſicut caracter ſacerdotalis ex propria ratione ordinat ad verè conſecrandum, non autem ad bene; ita fides ordinat eſſentialiter ad Deum in ratione veri, non autem in ratione boni & ultimi finis.

92. Reſpondeo conceſſa Majori, diſtinguendo Minorem: talis volitio non poteſt eſſe ex auxilio ſpeciali, quatenus eſt moraliter mala, concedo Minorem: prout eſt in ordine phyſico, nego Minorem, & Conſequentiam. Sequitur ergo cùm Sacerdos vult conſecrare propter vanam gloriam, vel propter ſortilegium, intentio illa, ut conſecrativa, & productiva corporis Chriſti ſub ſpeciebus, eſt à Deo, ſpeciali auxilio concurrente; ut autem eſt intentio vanæ gloriæ, aut ſortilegij, non eſt à Deo, ſed à prava voluntate: ita pariter dum quis vult elicere actum fidei ob vanam gloriam, quamvis talis volitio in eſſe mali moralis in ſolam voluntatẽ reducatur; ſi tamen conſideretur in eſſe phyſico, procedit ab auxilio ſupernaturali, quia ſub hac ratione reſpicit objectum ſupernaturale, quâ tale, ſcilicet aſſenſum fidei terminatum ad divinas veritates, ſub ratione formali divinæ revelationis.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

93. EX dictis inferes contra Durandum, Cajetanum, Molinam, auxilium gratiæ, quod diximus requiri ad aſſentiendum veritatibus revelatis, non eſſe neceſſarium ſolùm propter aliquem modum ipſius aſſenſûs, ſed propter ejus ſubſtantiam & entitatem; ita ut cum ſolo concurſu generali non poſſit homo elicere alium aſſenſum, qui ſit ſimilis & ejuſdem ſpeciei cum iſto, quantùm ad ſubſtantiam.

94. Probatur breviter: Aſſenſus de quo loquimur eſt quoad ſubſtantiam & entitatem ſupernaturalis: Ergo non poteſt produci, etiam quoad ſubſtantiam, cum ſolo concurſu generali, ſed ad eum requiritur auxilium ſupernaturale. Conſequentia patet ex ſuprà dictis: nam actus ſupernaturalis excedit vires naturales. Antecedens probatur: Actus cujus primarium & formale ſpecificativum eſt ſupernaturale, quoad ſubſtantiam & entitatem

ſupernaturalis

ſupernaturalis eſt: Sed primarium & formale ſpecificativum aſſenſûs fidei eſt ſupernaturale: Ergo talis aſſenſus eſt quoad ſubſtantiam & entitatem ſupernaturalis. Major patet: nam ſi primarium & formale ſpecificativum actûs fidei ſit ſupernaturale, ejus ſpecies & eſſentia ſupernaturalis erit: Ergo & ejus entitas & ſubſtantia; cùm nihil magis pertineat ad entitatem & ſubſtantiam cujuſcumque rei, quàm ejus ſpecies & eſſentia. Minor verò ſuadetur: Aſſenſus fidei non terminatur ad veritates ſupernaturales quomodocumque, ſed terminatur ad eas ſub ratione formali divinæ revelationis; adeò ut quamvis ſint alia motiva quæ inducere poſſunt ad credendum, illa tamen debeat intellectus tranſcendere, & illis non inniti, ſed ſoli authoritati Dei revelantis: At divina revelatio eſt quid ſupernaturale: Ergo primarium & formale ſpecificativum aſſenſûs fidei, eſt ſupernaturale.

95. Dices: Actus fidei, cùm ſit vitalis, dicit ordinem ad potentiam vitalem à qua elicitur, nempe ad intellectum, & ab eo ſpecificatur: Sed intellectus eſt potentia naturalis: Ergo actus fidei, quoad ſpeciem, ſubindeque quoad entitatem & ſubſtantiam, naturalis eſt, & ſolùm ſupernaturalis quantùm ad modum quemdam accidentalem, & quatenus per modum diſpoſitionis ad formam & finem ſupernaturalem ordinatur. Unde Concilium Arauſicanum can. 6. & Tridentinum ſeſſ. 6. can. 3. non definiunt abſolutè neceſſarium eſſe auxilium gratiæ ad credendum, ſed Arauſicanum addit, *ſicut oportet*; & Tridentinum; *ſicut oportet, ut juſtificationis gratia conferatur.*

96. Reſpondeo actum fidei, ut vitalem, dicere ordinem ad potentiam vitalem, non nudè ſumptam, ſed ut elevatam per habitum fidei, vel auxilium ſpeciale, quæ ſunt ratio proxima agendi, intellectus verò eſt principium duntaxat radicale & remotum: unde cùm habitus fidei, & auxilium ſpeciale, ſint ſupernaturalia quantùm ad ſubſtantiam, actus fidei ab illis immediatè procedens, eſt quoque ſupernaturalis quantùm ad ſubſtantiam, & non ſolùm quantùm ad modum. Ad illud verò quod ex Arauſicano & Tridentino ſubditur, dicendum eſt, illa Concilia verba prædicta in ſuis definitionibus appoſuiſſe, quia ſolùm definire contra Pelagianos voluerunt, neceſſariam eſſe gratiam ad credendum ſicut oportet ad juſtificationem & ſalutem; & non curarunt quæſtionem illam Theologicam, de qua agimus, determinare, an ſcilicet aſſenſus fidei ſit ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, vel ſolùm quantùm ad modum, ſed id reliquere Theologis diſputandum.

97. Addunt aliqui, prædicta Concilia ita loqui, & addere verba illa, *ſicut oportet*, ut indicent, poſſe quidem hominem per ſolas naturæ vires aſſentiri veritatibus fidei ſibi exteriùs propoſitis, aſſenſu quodam opinativo, ita ut ratio, propter quam illis aſſentitur, non ſit divina revelatio, ſed motivum aliquod probabile, ut in hæreticis contingere cernimus; non tamen aſſenſu certo & infallibili, authoritati, & veracitati Dei revelantis innixo, qualis requiritur ad juſtificationem.

Articvlvs III.

An homo in ſtatu naturæ lapſæ, poſſit ſine gratia aliquod bonum morale naturalis ordinis velle, & facere?

98. Quæſtio procedit de triplici gratia: nimirum de gratia juſtificante, ad quam pertinet charitas; de gratia fidei, & de gratia actuali, ſeu auxiliante; juxta triplicem ſententiam, quæ in hujus dubij reſolutione circumfertur. Prima eſt Michaëlis Baij, exiſtimantis ad omne bonum morale requiri gratiam habitualem, & imperium charitatis; ſubindeque omnia opera quæ homo peccator elicit, eſſe peccata. Unde 34. ex propoſitionibus ejus à Pio V. & Gregorio XIII. proſcriptis, ſic habet: *Omne quod agit peccator, vel ſervus peccati, peccatum eſt.* Et 39. *In omnibus ſuis actibus peccator ſervit dominanti cupiditati.*

99. Secunda eſt Janſenij, aſſerentis ad omne opus moraliter bonum, gratiam fidei eſſe neceſſariam; ex quo infert, omnia opera infidelium eſſe peccata, & omnes eorum virtutes, vitia. Unde lib. 3. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 14. ait: *Indubitatum eſſe in doctrina Chriſti & Eccleſiæ, nullum opus bonum, nequidem moraliter, ab humano arbitrio poſſe fieri, niſi per gratiam, non quamlibet, ſed fidei, liberetur: ut proinde ante fidem non ſit ei liberum à peccato, dum hîc & nunc agere meditatur, abſtinere; ſed quocumque ſe verterit, quadam humanis viribus inſolubili peccandi neceſſitate teneatur.* Et capiti 17. ejuſdem libri hunc titulum præfigit: *Nugæ, delirium, inſania, impietas, contraria Chriſtianorum ſenſui, ſcripturis, & fidei, quòd infidelium ſit ulla vera virtus, vel opera ſine peccato, juxta Auguſtinum & Concilium Arauſicanum.*

100. Tertia ſententia, licèt ad actus moraliter bonos influxum charitatis aut fidei non requirat, docet tamen ad benè operandum moraliter neceſſariam eſſe gratiam quandam actualem & auxiliantem. Hanc olim tenuit Gregorius de Arimino in 2. diſt. 28. quem ſequitur Vazquez hîc diſp. 189. licèt iſte diverſo ducatur motivo: Gregorius enim neceſſitatem gratiæ auxiliantis ad opus morale probat ex defectu potentiæ, unde illam exigere debet, ut det poſſe expeditum. Vazquez autem non ex defectu potentiæ, ſed ratione indifferentiæ liberi arbitrij ad bonum vel ad malum, ejuſdem gratiæ neceſſitatem aſtruit; quare illam exigit, non ut det poſſe, ſed actu agere; eamque conſiſtere docet in quadam cogitatione honeſta & congrua, hoc eſt attemperata genio, complexioni, ſeu temperamento hominis; vel à Deo immiſſa in circunſtantiis illis & occaſionibus, in quibus prævidit ab æterno ſuâ ſcientiâ mediâ liberum arbitrium, per eam excitatum, ipſi conſenſurum. Eandem ſententiam, ut probabiliorem, amplectitur illuſtriſſimus Dominus Abelly, Epiſcopus Ruthenenſis, in ſua medulla Theologica, Tract. de gratia, ſect. 6. concluſ. 2.

§. I.

Error Michaëlis Baij proſcribitur.

101. Dico primò: Abſurdum eſt dicere, nullum opus morale, ſeu honeſtum, fieri poſſe ſine gratia ſanctificante, ita ut quæcumque fiunt à peccatoribus ante adeptam juſtificationem, ſint peccata.

101. Probatur primò ex Tridentino seſſ. 6. can. 7. ubi sic habetur: *Si quis dixerit omnia opera, quæ ante justificationem fiunt, verè esse peccata, anathema sit.* Et can. 8. damnatur ille qui dixerit metum gehennæ esse malum: Sed hic metus reperitur in peccatoribus, ante adeptam gratiam justificationis: Ergo ex Tridentino quæcumque fiunt à peccatoribus ante adeptam justificationem, non sunt peccata.

102. Confirmatur: Scriptura Lucæ 11. hortatur peccatores ad eleemosynam: *Date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis:* Sed non hortaretur ad illam, si non posset à peccatore fieri, gratiâ sanctificante privato, sine admixtione peccati: Ergo &c. Item Daniel. 4. Nabuchodonozori dicitur; *Peccata tua eleemosynis redime:* At constat operibus malis peccata redimi non posse: Ergo eleemosyna, à peccatore facta ex intentione subveniendi alienæ miseriæ, non est opus malum, sed honestum, & moraliter bonum.

103. Probatur secundò ex SS. Patribus: Augustinus enim de spiritu & littera cap. 28. hæc scribit: *Sicut non impediunt à vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus vita hæc non ducitur; sic ad salutem æternam nihil prosunt aliqua bona opera, sine quibus difficillimè vita cujuslibet pessimi hominis invenitur.* Et Chrysostomus homil. 67. ad populum: *Non potest* (inquit) *malus omnino malus esse, sed evenit ut aliquid habeat boni; neque bonus esse omnino bonus, sed nonnulla solet habere peccata.* Quibus verbis declarant, quod sicut fragilitas humana, vi prorsus ineluctabili implicat sæpè peccatis nonnullis venialibus quantumlibet justum; ita lumen vultûs Domini naturaliter inditum homini, atque inextinguibilis boni & æqui ratio, assiduè sollicitans animum, extorquet frequenter à quovis pessimo levia nonnulla & facilia opera naturalia, nullius permixtione mali aut intentionis nequam vitiata.

104. Probatur tertiò ratione: Virtutum opera, ut justitiæ, religionis, misericordiæ, temperantiæ &c. jure naturali & divino præcipiuntur hominibus etiam injustis, & mortalis peccati labe inquinatis: At illis non præciperentur, nisi ea possent exequi sine admixtione peccati, & ita ut essent omni ex parte honesta: Ergo, &c.

Dico secundò, falsum pariter esse ac erroneum, asserere nullum opus bonum fieri posse sine charitate, hoc est, nisi in Deum propter se dilectum referatur; & sine tali relatione, & charitatis imperio, actus cæterarum virtutum esse malos, & veri peccati contaminatione pollutos.

105. Probatur primò ex Tridentino seſſ. 14. cap. 4. & can. 5. definiente attritionem (quam ibidem dicit esse dolorem de peccatis, non conceptum ex motivo charitatis, sed ex turpidinis peccati consideratione, vel ex gehennæ & pœnarum metu) esse verum Dei donum, & Spiritus Sancti impulsum, (qui certè non impellit ad malum, & ad verum peccatum) ac denique esse motum bonum, ut addit in fine capitis citati, & peccatorem ad Dei gratiam in Sacramento pœnitentiæ obtinendam disponere. Ergo ex Tridentino potest dari aliquis actus honestus, & moraliter bonus, sine influxu & imperio charitatis.

106. Probatur secundò ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. de patientia cap. 26. sic ait: *Si quis non habens charitatem, & in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, angustias, famem &c. nullo modo culpanda ista sunt, imò verò & hæc laudanda patientia.* Et Fulgentius ejus discipulus lib. de Incarn. cap. 26. hæc scribit: *Aliqua quidem bona, quæ ad societatis humanæ pertinent æquitatem, inesse possunt* (peccatoribus) *sed quia charitate Dei non fiunt, prodesse nō possunt,* ad salutem videlicet & ad vitam æternam.

107. Probatur tertiò ratione: In hoc distinguitur bonitas moralis quæ in nostris actibus reperitur, à bonitate supernaturali & meritoria vitæ æternæ, quòd prima constituitur absque habitudine ad finem supernaturalem, per solam conformitatem quam actus habet cum recta ratione & prudentia; secunda verò procedit ex influxu gratiæ & charitatis, referentis actus nostros in finem supernaturalem: unde quamvis sine charitate homo non possit elicere actus supernaturales, & meritorios vitæ æternæ, potest tamen sine illa plures actus honestos & moraliter bonos exercere, v. g. colere parentes, obedire superioribus, subvenire egenis: isti enim actus ex fine proximo, seu objecto, habent honestatem & bonitatem moralem; unde ut sint moraliter boni, non est necesse quòd illam à fine extrinseco & imperio charitatis participent.

108. Confirmatur: Si ordinatio ista ad cujusvis operis honestatem, & bonitatem moralem necessaria sit, sequitur quod quotiescumque homo operatur liberè, seu cum deliberatione rationis, astringatur præcepto diligendi Deum super omnia: Sed hoc absurdum est, cùm enim hoc præceptum sit positivum, non obligat pro semper, sed pro tempore determinato: Ergo & illud. Probatur sequela: Nam cùm juxta communiorem sententiam non detur actus indifferens in individuo, quotiescumque homo liberè, seu cum deliberatione, operatur, tenetur honestè & benè moraliter operari: Ergo si ordinatio & imperium charitatis ad cujusvis operis honestatem & bonitatem moralem requiratur, manifestum est præceptum charitatis obligare pro quocumque tempore, in quo homo liberè seu cum deliberatione operatur.

109. Confirmatur ampliùs: Si nullum opus est bonum, nisi quod fit ex motivo charitatis propter Deum summè dilectum, sequitur nullam esse virtutem, præter unam charitatem, cui soli competit operari propter tale motivum: At hoc repugnat non solùm Scripturæ, quæ plures alias virtutes agnoscit, & commendat pluribus locis, sed etiam manifestæ rationi; nam virtus, ex receptissima definitione, est habitus cum ratione electivus, id est conformiter rectæ rationi eligens & agens; manifestum est autem, rectæ rationi consentaneum esse, vivere temperatè, agere fortiter, subvenire indigentium necessitati, exhibere parentibus, superioribus, benefactoribus, honorem, obedientiam, gratitudinem, aliaque his similia præstare, quæ etiam præcisâ relatione ad Deum ut summè dilectum honesta sunt, & secundùm rectam rationem appetibilia: Ergo &c.

§. II.

Solvuntur objectiones.

110. COntra primam conclusionem objiciuntur in primis quædam Scripturæ testimonia, quibus videntur reprobari omnia opera eorum, qui adhuc sunt in statu peccati, etiamsi illa sint bona ex objecto, ut laudare Deum, vel illi offerre sacrificium: Ergo ut actus aliquis sit bonus & honestus, gratiâ sanctificante informari debet. Consequentia videtur legitima: Antecedens verò patet ex illo Psal. 49. *Peccatori autem dixit Deus, quare*

tu enarras justitias meas, & assumis testamentum meum per os tuum? & ex illo Isaiæ 1. *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum, dicit Dominus &c. Ne offeratis sacrificium frustra; incensum abominatio est mihi &c. Cùm multiplicaveritis orationem, non exaudiam, manus enim vestræ sanguine plenæ sunt.*

111. Respondeo, Deum verbis illis non significare, hæc omnia esse peccata, ex eo solùm quòd à peccatoribus fierent, sed tantùm reprehendere pravâ intentionem Judæorum, à qua procedebant: illi enim hæc non ex affectu religionis & honesti præstabant, sed ex hypocrisi & vana gloria, omnemque suam justitiam in cultu illo externo constituebant, contemptâ virtute, & cultu Dei interno, B juxta illud Isaiæ 29. *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me.*

112. Objicitur secundò: Omnes actus hominis in peccato mortali existentis, referuntur ex parte operantis ad malum finem: Ergo sunt peccaminosi & moraliter mali. Consequentia patet: actus enim ex objecto & specie boni, ex intentione mali finis vitiantur: Antecedens probatur. Existens in peccato mortali, omnia quæ appetit ordinat ad bonum privatum, ut in ultimum finem; ut enim in Tractatu de peccatis ostendimus, ultimus finis peccatoris est vel ipse peccator, vel bonum proprium & privatum ipsius: Ergo omnes actus hominis, in peccato mortali existentis, referuntur C ex parte operantis ad malum finem.

Disp. 10. art. 2.

113. Respondeo negando Antecedens: ad cujus probationem, nego pariter Antecedens: etsi enim omnes actus peccatoris sistant in bono proprio, non tamen per omnes in tali bono ultimum finem constituit, sed per illos duntaxat, qui sistunt in ipso privativè, excludendo scilicet gratiam & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem supernaturalem, & hujusmodi sunt sola peccata mortalia: alij verò actus honesti, aut venialiter peccaminosi, quos existens in peccato mortali elicit, in bono proprio sistunt duntaxat præcisivè; quia non excludunt talem relationem, sed solùm ab ea præscindunt, ut loco citato fusè exposuimus: unde ad hunc locum Lectorem remittimus, D ne eadem sæpiùs repetamus.

114. Objicitur tertiò contra secundam conclusionem. Opus hominis evecti ad ordinem supernaturalem, redditur malum ex defectu ordinationis ad supernaturalem finem: At talem circunstantiam nequit ponere sine charitate: Ergo nec sine illa opus aliquod moraliter bonum elicere. Minor patet: Major probatur. Cùm enim in homine natura sensitiva cum rationali conjuncta inveniatur, omnis actus liber, circa bonum conveniens naturæ sensitivæ elicitus, redditur malus ex defectu ordinationis ad bonum conforme naturæ rationali, ut docet D. Thomas suprà quæst. 18. art. E 9. ubi ex hoc principio infert, nō posse dari actum liberum indifferentem in individuo: At in homine elevato ad ordinem supernaturalem natura invenitur conjuncta cum elevatione ad gratiam: Ergo similiter ex defectu ordinationis ad finem conformem gratiæ, vitiosum redditur omne opus morale ordinis naturalis.

115. Respondeo negando Majorem: ad cujus probationem, nego etiam Majorem: causa enim adæquata effectûs ibi relati, non est conjunctio naturæ sentientis cum rationali, sed subordinatio quam habet ad illam in omni actu deliberato: cùm enim natura sensitiva ratione sui non sit libera, actum aliquem deliberatum exercere ne-

A quit, nisi ut subordinata rationali; eo autem ipso quòd homo ut rationalis operatur, tenetur apponere finem rationi conformem, subindeque ex defectu istius finis, quodvis illius opus vitiatur: homo verò ad ordinem supernaturalem evectus non subordinatur in omni actu suo formæ elevanti, & ideò non tenetur omni actui finem elevationi conformem apponere; & per consequens ex defectu istius finis opus ejus non vitiatur.

Denique contra eandem conclusionem objici 116. possunt quædam Augustini testimonia, quibus apertè significat, cæterarum virtutum actus esse vitiosos, nisi à charitate imperentur: ait enim lib. de gratia & libero arbitrio cap. 15. *Præcepta charitatis tanta ac talia sunt, ut quidquid se putaverit homo benè facere, si fiat sine charitate, nullo modo fiat benè.* Item in lib. de moribus Ecclesiæ, Epist. 106. & lib. 1. Retractationum cap. 15. dicit *omnia bona hominis in summum bonum referenda esse.* Et lib. 19. de Civit. cap. 15. *Virtutes* (inquit) *dū propter se appetuntur, superba vitia sunt.*

Ad primum dicendum, Augustinum loqui de 117. bonitate morali, non quacumque, sed supernaturali, in qua fundatur condignum meritum vitæ æternæ: hæc enim bonitas gratiam & charitatem in operante præsupponit.

Ad secundum respondeo, vel Augustinum solùm velle opera bona per charitatem in Deum referri debere, ut sint condignè meritoria æternæ gloriæ: vel si ad eorum bonitatem moralem ipsorum relationem in Deum exigit, loqui de relatione in Deum, in quolibet opere honesto & moraliter bono imbibita: cùm enim quilibet actus honestus sit participatio quædam rectitudinis moralis voluntatis divinæ, & obsequium ei gratum & honorificum, intrinsecè ac per se in Deum, ut luminis rationis, ac totius boni honesti authorem, refertur.

Ad tertium dicatur, Augustinum ibi disputare contra Stoïcos, qui ultimum finem hominis, ac summum bonum, in virtute collocabant; unde solùm intendit, affectum quo virtus tanquam ultimus finis appetitur, non esse actum virtutis, sed superbiæ.

§. III.

Jansenij doctrina refellitur, & omnia infidelium opera non esse peccata demonstratur.

Deco secundò: Falsum est dicere, gratiam fidei, seu fidem supernaturalem, ita necessariam esse ad benè operandum, ut sine illa nihil boni fiat, omniaque infidelium opera sint peccata.

Probatur primò ex Scriptura, quæ hortatur 118. sæpiùs peccatores, etiam infideles, ad jejunium, orationem, eleemosynam, & alia bona opera: Ergo supponit posse ab illis benè fieri, neque enim hortatur ad malè operandum. Unde Daniel. 4. Propheta sic alloquitur Regem Nabuchodonozor: *Consilium meum placeat tibi, & peccata tua eleemosynis redime:* At peccata non redimuntur peccatis: Ergo illæ eleemosynę Regis, licèt infidelis, non erant peccata, sed opera misericordiæ, apta ad impetrandam Dei misericordiam, & flectendam ipsius iram, ac ultionem imminentem avertendam.

Deinde Scriptura variis in locis refert aliqua 119. infidelium opera fuisse à Deo remunerata, quale est beneficium præstitum Israëlitis ab obstetricibus Ægyptiis, quod Deus remuneratus est ædificando eis domos, ut dicitur Exodi 1. & gratia

præstita à Rahab exploratoribus Israëlitarum, quam Josuë, juxta Dei voluntatem, alio beneficio compensavit, ut refertur Josuë 2. & 6. Item Ezechiel. 29. Nabuchodonozor dicitur sui operis mercedem à Deo accepisse. Et Augustinus lib. 5. de civit. Dei cap. 15. asserit Deum dedisse Romanis infidelibus imperium amplum, ut eorum virtutes in hac vita remunerationem aliquam haberent. Ex quibus omnibus locis possumus hoc argumentum deducere. Deus nulla peccata remuneratur, sed punit: At opera aliqua infidelium remuneratus est: Ergo aliqua opera infidelium non sunt peccata. Quam rationem insinuat Hieronymus in cap. citatum Ezechielis, ubi sic ratiocinatur: *Ex eo quod Nabuchodonozor mercedem accepit boni operis, intelligimus etiam Ethnicos, si quid operis boni fecerint, non absque mercede, Dei Judicio præteriri.*

120. Probatur secundò ex Augustino de spiritu & litt. cap. 27. ubi ait, *esse quædam facta infidelium, à gratia Christi alienorum, quæ secundùm justitiæ regulam non modò vituperare non possumus, verùm etiam meritò, rectèque laudamus: quanquam si discutiatur quo fine fiant, vix inveniuntur quæ justitiæ debitam laudem, defensionemve mereantur.* Ejusque rei rationem reddens, subdit immediatè post, initio scilicet capitis 8. *Veruntamen quia non usque adeò in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde meritò dici possit, etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis, vel sapere.* Et paulò inferiùs de Gentibus loquens: *Ipsi homines erant* (inquit) *& vis illa naturæ inerat eis, quâ legitimum aliquid anima rationalis & sentit & facit.* Denique ibidem addit: *Sicut non impediunt à vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur: sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillimè vita cujuslibet pessimi invenitur.*

121. Confirmatur: Idem S. Doctor Epist. 99. ad Evodium, de quibusdam Ethnicis loquens ait quod: *illi, excepto Dei cultu in quo erraverunt, colentes vana quæ publicè colenda fuerant instituta, & creaturæ potiùs quàm creatori servientes, in cæteris moribus, parsimoniæ, continentiæ, castitatis, sobrietatis, mortis pro patriæ salute contemptu, servatæque fidei, non solùm civibus, verùm & hostibus imitandi proponuntur.* Et Epist. 130. laudat continentiam Polemonis Ethnici adolescentis, aitque illam fuisse donum Dei. Item libro de gratia Christi cap. 14. ex subita mutatione Regis Assueri in favorem Judæorum, infert, intelligendum & fatendum esse, *Non lege atque doctrinâ sonante forinsecùs, sed internâ atque occultâ, mirabili atque ineffabili potestate, operari Deum in cordibus hominum, non solùm veras revelationes, sed etiam bonas voluntates:* Ergo ex Augustino omnia opera infidelium non sunt mala.

122. Respondet Jansenius libro 4. de statu naturæ lapsæ cap. 5. & 6. his testimoniis, quæ ex Scriptura & Augustino adduximus, tantùm probari in infidelibus dari aliqua opera bona ex officio, seu ex parte objecti, sed non bona omni ex parte, præsertim verò ex parte finis: cùm enim talia opera pravum finem respiciant, vel debito fine careant, mala sunt, & vera peccata.

123. Sed contra primò: Augustinus opera aliqua infidelium dicit esse adeò bona, *ut secundùm justitiæ regulam meritò rectèque laudanda sint:* At justitiæ regula attendit præcipuè ad finem & intentionem operantis, & operantem actum bonum ex intentione mala, non dignum laude, sed vituperio censet: Ergo Augustinus sentit dari in infidelibus aliqua opera bona, non solùm ex objecto quod respiciunt, sed etiam ex fine & intentione quâ fiunt. Nec obstat quod ibidem de illis operibus subdat: *Quamquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniuntur quæ justitiæ debitam laudem mereantur:* nam particula, *vix*, non significat ea nunquam in infidelibus reperiri, sed tantùm ea rarò & difficulter in ipsis inveniri, quia illi ut plurimum ex aliquo pravo motivo, præsertim ex vana gloria, operantur, ut infrà dicemus.

124. Secundò, Idem S. Doctor Epist. 99. citatâ asserit dari in infidelibus aliqua opera adeò bona, ut meritò proponantur imitanda: At opera bona solùm ex objecto, & mala ex fine operantis, cùm sint vera peccata, non debent proponi ut imitanda, sed potiùs ut detestanda: Ergo idem quod priùs.

125. Tertiò, Idem Augustinus ibidem addit, quod etsi talia opera infidelibus non prosint in ordine ad vitam æternam, ita tamen delectant, ut eos in quibus fuerunt vellemus ab inferno liberari, nisi aliter se haberet sensus humanus, aliter justitia Creatoris: At hoc de operibus, quæ sunt bona ex objecto, & mala ex fine operantis, rectè dici non potest; alioquin posset quis legitimè optare beatitudinem danti eleemosynam fœminæ indigenti, ex intentione eam inducendi ad peccatum, aut facienti quædam alia opera ex se bona & honesta, ex pravo fine: Ergo &c.

126. Quartò, Idem Doctor Sanctus Epist. 130. citatâ ait continentiam Polemonis, id est, affectum efficacem continendi, in quo primò & præcipuè virtus illa consistit, fuisse donum Dei: At si existimasset affectum illum fuisse vitiosum, & veri peccati sorde contaminatum, non debuisset illum appellare donum Dei; absurdum enim & impium est dicere peccatum esse donum Dei: Ergo &c.

127. Quintò, Augustinus, ut suprà vidimus, ex subita mutatione Regis Assueri ab indignatione ad lenitatem, infert Deum operari in cordibus hominum, non solùm veras revelationes, sed etiam bonas voluntates: At hoc non rectè inferret, si existimaret affectum illum Assueri, Judæis favorabilem, fuisse malum & vitiosum ex fine, cùm Deus author peccati esse non possit, nec illud in cordibus hominum operari: Ergo idem quod priùs.

128. Sextò, Scriptura, Augustinus, & Hieronymus, locis suprà relatis, testantur aliqua infidelium opera fuisse à Deo remunerata: At si illa fuissent mala ex intentione & affectu vitioso operantis, aut ex defectu relationis in Deum, non fuissent remunerata à Deo, cùm talia opera non mercedem, sed pœnam mereantur: Ergo Scriptura & SS. Patres citati, sentiunt illa fuisse bona, non solùm ex objecto, sed etiam ex fine operantis.

129. Denique Augustinus loco citato libri de spiritu & litt. ait: *Sicut non impediunt à vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur: sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillimè vita cujuslibet pessimi invenitur.* Sed hæc oppositio peccatorum venialium in justis, & bonorum operum in infidelibus, non esset bona, si hæc opera ratione finis pravi, vel defectu finis debiti, essent peccata venialia, vel quod pejus est, mortalia: nec rectè diceret Augustinus, ea

non prodesse impio ad vitam æternam; nam si illa A
essent mala & vera peccata, non solùm non prodessent ad vitam æternam, sed etiam illi obessent, ut patet: Ergo sentit opera illa infidelium non fuisse mala ex fine operantis.

130. Probatur tertiò conclusio ex D. Thoma, fidelissimo Augustini Discipulo, quem Jansenius *Augustinum contractum* appellat. Hic enim S. Doctor ita clarè & expresè nostræ patrocinatur sententiæ, ut de ejus mente nefas sit dubitare. Ait enim super cap. 14. Epistolæ ad Roman. lect. 3. *Cùm aliquis infidelis ex dictamine rationis aliquod bonum facit, non referendo ad malum finem, non peccat. Non tamen opus ejus est meritorium, quia non est gratiâ informatum.* Et super caput 1. B
Epistolæ ad Titum lect. 4. exponens hæc verba Apostoli: *Coinquinatis autem & infidelibus nihil est mundum*, subdit: *Quando peccator facit aliquod bonum, secundùm quod est peccator & infidelis, totum est peccatum ex radice: sed si quid facit ex principio alicujus boni quod habet, ut fidei informis, vel naturæ, non est immundum.* Item 2. 2. quæst. 10. art. 4. quærit, *utrum omnis actio infidelis sit peccatum?* & respondet negativè: *Quia* (inquit in resp. ad 3.) *per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in ipsis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum.* Quam rationem suprà insinuavit Augustinus, cùm dixit quod in anima hominis non est adeò detrita imago Dei terrenorum affectuum labe, ut nulla in ea veluti extrema lineamenta re-
131. manserint.

Quartò suadetur conclusio, & simul præcipuum Jansenij fundamentum convellitur. Potest infidelis liberè aliquem actum elicere, qui tendat in objectum honestum, cui nulla prava apponatur circunstantia, nec ulla ex debitis desit: Sed iste actus est moraliter bonus: Ergo &c. Minor constat: nihil enim ampliùs requiritur ad opus moraliter bonũ. Major verò probatur quantùm ad singulas partes. Et primò quòd possit infidelis liberè elicere actum ex objecto honestum, pa- D
tet: quia potest liberè eleemosynam indigenti largiri, debitum solvere creditori, honorare parentes &c. quilibet autem ex illis actibus habet, ut constat, objectum ex se honestum. Secundò quod possit, eliciendo aliquem ex illis actibus, nullam pravam circumstantiam illi apponere, sic ostenditur. Si quæ esset mala circunstantia, sine qua non posset infidelis elicere prædictos actus, vel esset ipsa infidelitas cum qua operatur, vel vana gloria, aut alius finis pravus, in ordine ad quem tales actus eliceret? Sed potest infidelis dare eleemosynam indigenti, absque eo quod circunstantia infidelitatis ejus vitiet talem actum; E
potest enim illum elicere, non ut infidelis formaliter, sed ut agens per rationem, & ut habens liberum arbitrium, ita ut ipsa infidelitatis circunstantia materialiter solùm se habeat, subindeque nihil malitiæ influat in talem actionem; unde S. Thomas loco ultimò citato ait: *Sicut habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad finem infidelitatis:* item potest operari talem actum propter honestatem eleemosynæ præcisè, non intendendo vanam gloriam, aut aliũ malum finem; nam ipsa honestas actionis est, saltem aliquando, motivum sufficiens voluntati

ad eam eliciendam vel imperandam, maximè quando talis actio non est difficilis: *Si enim* (inquit Soto) *potest unusquisque pro libito suo projicere denarium in flumen, cur non poterit donare pauperi sine alia mala circunstantia, eò quod est honestum?* Ergo &c. *Lib. 1. de natura & gratia cap. 10.*

132. Denique quod possit infidelis elicere actum moralem cui nulla desit ex debitis circunstantijs, sic demonstratur. Si semper in omni ejusmodi opere ab infideli elicito deesset aliqua debita circunstantia, ut contendit Jansenius, maximè, ut existimat, ordinatio talis actus ad Deum tanquam ad ultimum finem: Atqui potest hæc circunstantia non deesse tali actui, sed sufficienter ipsum afficere: Ergo potest nulla ei deesse debita circunstantia. Probatur Minor: Ad hoc enim non requiritur quòd ab operante intendatur talis relatio, sed sufficit quòd ipse actus ex natura sua, sive objecto, ordinetur in Deum, tanquam bonum particulare in bonum universale, & quòd ille qui eum actum elicit, non impediat talem ordinationem, ipsum ad pravum aliquem finem ordinando, vel aliâ malâ circunstantiâ vitiando; eò enim ipso quòd non impediatur relatio, quàm actus ex natura sua importat ad Deum tanquam ultimum finem, refertur ad eum, saltem interpretativè, & bonitatem ex tali relatione acquirit: constat autem ex jam dictis, quòd infidelis potest ita se gerere, eliciendo ejusmodi actum, quòd ipsius relationem ad Deum non impediat, per appositionem pravi finis, aut alterius malæ circunstantiæ: Ergo &c.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio hoc 133.
exemplo. Sicut lapis ex natura sua tendit in centrum, ut in terminum & finem sui motûs, nisi violenter sursum impellatur ab agente extrinseco: ita quodlibet opus ex objecto & ex natura sua bonum & honestum, tendit in Deum, ut luminis rationis, ac totius boni honesti authorem, nisi violenter ab homine in finem malum referatur. Unde qui elicit actum honestum & bonum ex objecto, nullam apponendo malam circunstantiam, censetur (interpretativè saltem) operari propter Deum: quod ad bonitatem moralem actuum humanorum sufficit. Si verò aliqua mala circunstantia tali actui apponatur, non retinet bonitatem moralem quam habet ex objecto; quia per hujusmodi circunstantiam impeditur effectus talis tendentiæ, qui est ipsius unio moralis cum Deo, & consequenter participatio bonitatis ipsius: sicut per detentionem violentam gravis in loco sursum, impeditur effectus inclinationis, quam habet ad centrum, nempe unio physica ipsius cum centro, sive cum loco deorsum.

Potest etiam probari conclusio ex absurdo & 134.
inconvenienti, quod sequitur ex doctrina Jansenij. Si enim omnium infidelium opera sint peccata, sequitur quod quando infidelis obligatur ad observantiam alicujus præcepti naturalis, tunc sive observet, sive non observet tale præceptum, peccet: supponamus enim quod infideli miser aliquis occurrat, cui ex præscripto legis naturæ teneatur subvenire; in tali casu si nõ succurrat, peccat, quia facit contra præceptum naturale, peccat etiam si ei subveniat, & eleemosynam tribuat, cùm juxta doctrinam Jansenij, omnia infidelium opera sint peccata: quidquid ergo faciat miser ille infidelis, sive observet, sive non observet, legis naturæ præceptum, in peccatum ruit, subindeque necessariò peccat, quod sine errore affirmari nequit.

§. IV.

Præcipuæ Janſenij objectiones ſolvuntur.

135. COntra præcedentem concluſionem objicit in primis Janſenius tres propoſitiones D. Auguſtini, quas ſæpe repetit S. Doctor, & urget lib. 4 contra Julian. cap. 3. Prima eſt: *Opera omnia infidelium ſunt peccata.* Unde tract. 89. in Joan. *Quid* (inquit) *eſt boni operis ante fidem? cùm dicat Apoſtolus, omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Et Epiſt 105. ad Sixtum: *Opera bona fiunt ab homine, fides autem fit in homine, ſine qua illa à nullo fiunt homine: omne enim quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Secunda propoſitio Auguſtini eſt: *Nullum opus ſine fide eſt bonum:* B quam probat ex illo Apoſtoli ad Hebr. 11 *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo.* Tertia eſt: *Virtutes Philoſophorum non fuerunt veræ virtutes, ſed vitia.* Quæ propoſitio evidenter ſequitur ex præcedentibus: cùm enim virtus non ſit aliud, niſi principium boni operis, ſeu habitus cum rectâ ratione electivus, ſi infideles nullum facere poſſunt, aut eligere opus bonum & honeſtum, ſeu rationi conſonum, manifeſtum eſt eos nullam etiam poſſe habere virtutem Unde idem S. Doctor loco citato ait, *Non eſſe veras virtutes, niſi ubi eſt vera ſapientia & charitas Dei; & ideò non eſſe inter Romanos & Græcos, qui eſſent veri ſapientes, ſtudioſique cenſendi.*

136. Ad hoc argumentum, quod eſt præcipuum fundamentum Janſenij: in primis dico, impoſſibile eſſe, Auguſtinum in una & eadem diſputatione contra Pelagianos tam manifeſtè ſibi contradicere: unde cùm teſtimonia quæ adduximus in favorem noſtræ ſententiæ, ſint expreſſa, & deſumantur ex libris, in quibus S. Doctor ex profeſſo contra Pelagianos diſputabat, neceſſe eſt interpretari loca quæ profert Janſenius, & tres illas Auguſtini propoſitiones ſigillatim exponere, maximè cùm prima & tertia inveniantur inter 72. propoſitiones Michaëlis Baij, à Pio V. & Gregorio XIII. proſcriptas. Hoc præmiſſo.

137. Ad primam propoſitionem dicendum, quod quando Auguſtinus aſſerit omnia opera infidelium eſſe peccata, vel ſumit nomen peccati in ampla quadam ſignificatione, nimirum prout ſignificat opus informe, & indignum vitâ æternâ: vel ſi loquatur de peccato ſtrictè & in rigore ſumpto, ſeu de actu malo & difformi regulis morum, ſolùm intendit omnia opera infidelium, quæ procedunt ab ipſis, reduplicativè ut infideles ſunt, ſeu ex errore contrario fidei, eſſe peccata, etſi ex objecto & ſpecie ſua ſint bona: ſi enim infidelis, ad honorem deorum ſuorum ſervet virginitatem, vel det eleemoſynam, haud dubiè peccat, quia in his actibus non operatur ut homo, & ex regula rectæ rationis, ſed ut infidelis, & ex regula ſui erroris, ſeu ex prava intentione, occaſione infidelitatis concepta.

138. Addo quod, ſicut cùm dicitur Geneſ. 6. *Omnis caro corruperat viam ſuam*, ly *omnis* ſumitur pro majori parte; ita cùm Auguſtinus aſſerit omnia opera infidelium eſſe peccata, ſolùm intendit quod illi ordinariè & ferè ſemper peccant, quia ut plurimum ex aliquo pravo motivo, præſertim ex vana gloria, operantur; quapropter *animalia gloriæ*, vel *mancipia vanæ gloriæ*, eos appellat. In eodem ſenſu loquitur Proſper in carmine de ingratis, dum ait:

A *Omne etenim probitatis opus, niſi ſemine veræ*
Exoritur fidei, peccatum eſt, inque reatum
Vertitur, & ſterilis cumulat ſibi gloria pœnam.

Nomine enim hujus gloriæ ſterilis, quæ ſibi pœnam accumulat, non aliud quàm vana gloria, quâ antiqui Philoſophi in omnibus ferè ſuis actionibus trahebantur, intelligi poteſt. Unde Bernardus ſerm. 1. in feſto omnium Sanctorum de antiquis Philoſophis ait: *Calcaverunt ſubſtantiam, ſed non ſuperbiam: voluerunt abundare cenſu terreno, ut abundarent ſenſu ſuo.* Et Nazianzenus Iambico 18.

Primùm ſecuti rem bonam non ſunt benè;
Magè nam movebat gloria hos, quàm amor boni.

Hinc etiam Juſtinus Martyr Apologiâ ad Se-
B natum, Creſcenti Philoſopho improperat, quòd non Philoſophus, ſed *Philocompus*, & *Philodoxus* eſſet, id eſt gloriæ & popularis ſtrepitûs amator.

Quod autem dicitur ad Roman. 14. *Omne quod* 139.
non eſt ex fide, peccatum eſt, dupliciter poteſt exponi. Primò hoc poteſt intelligi, non de fide quæ eſt virtus theologica, ſed de dictamine conſcientiæ judicantis aliquid eſſe rectum aut licitum: loquitur enim Apoſtolus de his, qui per conſcientiam erroneam judicabant non eſſe licitum veſci jam cibis lege antiquâ prohibitis; qui cùm diſcernunt cibum à cibo, & eo veſcuntur quem putant licitum, peccant, quia non ex fi-
C de, id eſt ex dictamine conſcientiæ judicantis licere, eo utuntur: omne autem quod non eſt ex tali fide, peccatum eſt. Sed quia Auguſtinus hæc verba Apoſtoli de fide, prout eſt virtus theologica, ſæpè intelligit, ſecundò dici poteſt, quod quando dicitur: *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ly *non ex fide*, debet ſumi non ſolùm negativè, ſed etiam contrariè, ita ut ſenſus ſit, illud quod non eſt ex fide, ſed ex infidelitate, peccatum eſt. Utramque expoſitionem tradit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, ubi ait: *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt, ſic eſt intelligendum: Omne quod eſt contra fidem, vel contra conſcientiam, peccatum eſt, etſi ex genere ſuo bo-*
D *num eſſe videatur, putà ſi paganus ad honorem ſuorum Deorum virginitatem ſervet, vel eleemoſynam det, hoc ipſo peccat.*

Ad ſecundam propoſitionem reſpondeo, in- 140.
tentum Auguſtini in illa non alium eſſe, quàm quòd nullum opus ſine fide ſit ſimpliciter & antonomaſticè bonum; quippe cùm homini ad æternam gloriam ordinato nihil abſolutè bonum ſit, niſi quod ad eam perducit; nihilque abſolutè malum, niſi quod ab ea abducit. Unde Ezech. 20. præcepta antiquæ legis appellantur *non bona*; non quòd in ſe mala eſſent, ſed quia non erant perfecta, neque hominem ad perfe-
E ctionem legis evangelicæ perducebant, juxta illud Apoſtoli ad Hebr. 7. *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet ex ipſo Auguſtino lib. 4. contra Julian. cap. 3. ubi ſic ait: *Scito nos illud tantùm dicere bonum hominis, illam bonam voluntatem, illud opus bonum, ſine Dei gratia à nemine poſſe fieri, per quod ſolùm poteſt homo ad æternum Dei donum, regnumque perduci.* Unde ibidem colum. 10. permittit Juliano dicere, bona quædam opera fieri per vires naturæ, dummodo fateatur eſſe ſterilia ad vitam æternam. In eodem ſenſu intelligi debet illud Pauli ad Hebr. 11. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo.* Nihil enim aliud intendit

Apostolus, quàm non posse quemquam sine fide esse Deo gratum & justum, justitiâ & sanctitate supernaturali, per quam Deo placuerunt Sancti, de quibus deinceps toto eodem capite loquitur; consequenter ad id quod dixerat extremis verbis capitis præcedentis: *Justus autem meus ex fide vivit.*

141. Ad tertiam similiter dicendum, quod quando Augustinus negat in infidelibus veras virtutes, nomine *veræ virtutis* intelligit virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, sive, ut ipse loquitur loco citato, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deserviat.* Unde ibidem dicit: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Et D. Thomas suprà quæst. 65. art. 2. *Solæ virtutes infusæ* (inquit) *sunt perfectæ, & simpliciter dicendæ virtutes, quia benè ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter: aliæ verò virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter; ordinant enim hominem benè respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Vnde Rom. 14. super illud, Omne quod non est ex fide, peccatum est, dicit glossa Augustini: Vbi deest cognitio veritatis, falsa est virtus, etiam in bonis moribus.*

142. Advertendum est etiam, virtutes morales acquisitas mediare inter vitia, & virtutes theologicas, & morales infusas: unde quia medium, comparatum ad extremum perfectius, censetur imperfectum, & è contra videtur perfectum, comparativè ad imperfectius (v. g. tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum; fuscum comparatum ad nigrum, album dicitur, nigrum verò si comparetur ad album) virtutes morales acquisitæ, per ordinem & comparationem ad theologicas, & morales infusas, imperfectæ dicuntur; è contra verò censentur perfectæ, si comparentur ad vitia quibus opponuntur. Igitur quia Augustinus considerat virtutes imperfectas Philosophorum per ordinem ad virtutes perfectas Christianorum, illasque cum istis comparat, ideò dicit eas non esse veras virtutes, sed virtutum umbras & similitudines; sicut aurichalcum, quamvis sit verum metallum, non tamen verum aurum, sed ejus species & imago quædam dicitur.

143. Addo quod, cùm virtus non generetur nisi per frequentationem actuum bonorum, & veteres Philosophi rarissimè elicerent actus bonos & honestos, nisi pravâ aliquâ circunstantiâ, scilicet vanæ gloriæ, vitiatos, ut suprà ex Augustino vidimus, rarissimè acquirebant veras virtutes morales, & quod ex eorum actibus frequenter repetitis generabatur, non erat virtus, sed vitium. Unde egregiè Hieronymus Epist. 4. ad Rusticum: *Philosophi sæculi vitium vitio, peccatumque peccato medicantur: nos amore virtutum vitia superamus.*

144. Objicies secundò: Nullum potest dari bonum opus sine intentione recta, juxta illud Ambrosij lib. 1. offic. cap. 3. *Affectus tuus nomen imponit operi tuo.*: Sed in infidelibus non potest dari recta intentio, cùm fides, quæ est mentis oculus, dirigat intentionem: Ergo nec opus bonum. Qua ratione utitur Augustinus super Psal. 31. ubi sic discurrit: *Nemo computet opera sua bona ante fidem, ubi enim fides non erat, bonum opus non erat: bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit.*

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma 2. 2. quæst. 10. art. 4. ad 2. ubi prædictum Augustini testimonium exponit: *quod fides dirigit intentionem hominis respectu finis ultimi supernaturalis: sed lumen etiam rationis naturalis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis homini.* Unde Theologi in Tractatu de virtutibus hoc inter virtutes morales acquisitas, & Theologicas, ac morales infusas, discrimen statuunt, quod primæ per rationem, & prudentiam moralem; aliæ verò per fidem, & prudentiam infusam regulantur. 145.

Dices, Ad moralem bonitatem humani actûs necesse est ut ad Deum referatur: Sed fidelis, cùm careat cognitione veri Dei, non potest ad ipsum suos actus referre; quemadmodum cœcus non potest dirigere sagittam ad scopum, cùm illum non videat: Ergo infidelis nullum potest actum moraliter bonum elicere. 146.

Respondeo distinguendo Majorem: per relationem extrinsecam, seu per actum distinctum, nego: per relationem intrinsecam, & in ipsa entitate actûs imbibitam, concedo. Omnis enim actus moraliter bonus, eo ipso quod talis est, seipso in Deum refertur, quia est participatio bonitatis ejus moralis, & consonat rectæ rationi, & legi naturæ, quæ est quædam emanatio, expressio, & participatio legis æternæ, & rationis increatæ, ut antea exposuimus. 147.

§. V.

Gregorij & Vazquezij sententia rejicitur.

Dico tertiò: Homo lapsus, sine auxilio speciali, & cum solo concursu generali Dei, aliqua opera honestâ & moraliter bona naturalis ordinis potest efficere.

Probatur primò ex Scriptura, dicit enim Apostolus ad Roman. 2. *Gentes quæ legem non habent* (positivam scilicet, Mosaïcam, aut Evangelicam) *naturaliter ea quæ legis sunt faciunt.* Licèt enim hic locus Apostoli intelligi possit de Gentilibus ad fidem conversis, & ly *naturaliter*, explicari *de natura per gratiam reformata*, ut ibidem lect. 3. docet S. Thomas: tamen, ut idem S. Doctor ibidem fatetur, & plures ex SS. Patribus asserunt, potest etiam intelligi de Gentilibus nondum conversis; per vires naturæ, seu per dictamen rationis, & legem naturalem, ostendentem eis quid sit agendum, aliqua per legem positivam injuncta facientibus. Unde egregiè Tertullianus de corona militis cap. 6. *Apostolus ad Romanos dicens naturâ facere nationes ea quæ legis sunt, & legem naturalem suggerit, & naturam legalem.* Et Hieronymus in cap. 29 Ezech. *Perspicuum est condemnari nos comparatione Gentilium, si illi lege faciant naturali, quæ nos etiam scriptâ negligimus: de quo plenissimè ad Romanos, Apostolus disputat.* Augustinus quoque, licèt aliam expositionem tradat & præferat, hanc tamen probabilem esse fatetur, lib. de spiritu & litt. cap. 27. & 28. Quare Pius V. Gregorius XIII. hanc Baij propositionem, quæ est 22. meritò proscripserunt: *Cùm Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Rom. 2. Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, intelligunt de gentibus, fidei gratiam non habentibus.* 148.

149. Probatur secundò ex Augustino de spiritu & litt. cap. 27. & 28. docente infideles aliqua fecisse bona opera, ut suprà retulimus: quod autem intelligat ea fecisse sine gratia superaddita naturæ, patet tum ex ratione quam adducit; ait enim eos ita fecisse, *Quia non usque adeò in anima humana, imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta remanserint;* & paulò inferiùs de iisdem Gentilibus, naturaliter benè operantibus loquens, subdit: *Ipsi homines erant, &* VIS ILLA NATVRÆ *inerat eis, quâ legitimum aliquid, anima rationalis & sentit & facit, etsi non esset illa pietas quæ transfert in vitam æternam:* tum etiam quia in libro Hypognosticon, qui totus ex sententijs Augustini confectus est, cap. 4. sic dicitur: *Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis; non per quòd sit idoneum quæ ad Deum pertinent* (id est quæ faciunt ad salutem, quæque gratiam ipsius Dei conciliant, vel ad illam disponunt) *sine Deo inchoare, aut certè peragere; sed tantùm in operibus vitæ præsentis, tam bonis, quàm etiam malis; bonis dico,* QVÆ DE BONIS NATVRÆ ORIVNTVR, &c.

150. Probatur tertiò ex D. Thoma, qui apertè favet nostræ assertioni: nam hîc art. 2. docet expresè hominem in statu naturæ corruptæ posse, *per virtutem suæ naturæ*, aliquod bonum particulare agere. Quibus verbis excludit quodcunque auxilium speciale, distinctum à concursu generali: non enim dicimus hominem posse per virtutem suæ naturæ id ad quod requiritur speciale auxilium, utpote merè gratuitum, & naturæ nullo modo debitum.

151. Neque valet quod respondet Vazquez, nimirum S. Doctorem non loqui de bono morali, sed naturali: quia (inquit) affert in exemplum opera quæ fiunt propter commoditatem naturæ, vel ad gubernationem externam, nempe ædificare domos, plantare vineas &c. Non valet, inquam, Tum quia D. Thomas loquitur de illis prout fiunt ex deliberatione: in sententia verò illius (ut fatetur Vazquez) nullum datur opus deliberatè factum in individuo, quod neque sit moraliter bonum, neque malum, sed indifferens. Tum etiam quia in illo loco comparat vires hominis lapsi in ordine ad bonum, cum viribus hominis adhuc innocentis, & integri; subindeque cùm omnis comparatio debeat fieri respectu ejusdem, de eodem bono loquitur, dicendo hominem lapsum posse aliquod bonum, & non totum, de quo loquitur, dum ait quod homo adhuc innocens, sive in statu naturæ integræ, poterat operari bonum suæ naturæ proportionatum: Sed dicendo de homine in statu naturæ integræ, ipsum potuisse operari bonum proportionatum naturæ, loquitur de bono morali, ut satis sese explicat, dicens per bonum naturæ proportionatum se intelligere *bonum virtutis acquisitæ:* Ergo etiam de bono morali loquitur, cùm ait hominem lapsum posse aliquod bonum operari virtute suæ naturæ. Et certè ejus ratio, in eo consistens, quòd per peccatum natura non sit totaliter extincta, id satis convincit, ut infrà patebit. Addo quod quæst. 24. de verit. art. 14. expresè docet, hominem posse sine gratia dare eleemosynam ex quadam naturali dilectione & bonitate: largitio autem eleemosynæ est opus quoddam moraliter bonum.

152. Probatur quartò ex Tridentino sess. 6. can. 1. ubi sic dicitur: *Si quis dixerit hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt, absque divina per Jesum Christum gratia, posse justificari coram Deo, anathema sit.* Nam his verbis videtur apertè supponere Concilium, per vires naturæ, absque Jesu Christi gratia, aliquos actus bonos effici posse. Idem etiam insinuari videtur in aliis Concilijs, quæ ubi de gratiæ necessitate ad opera bona loquuntur, non absolutè, sed cum limitatione dicunt illam requiri, nimirum ut homo credat, speret, diligat, & pœniteat, *sicut oportet ad salutem & justificationem*, ut constat ex Arausicano can. 6. 7. & 27. & ex eodem Tridentino sess. 6. can. 3. Ergo sentiunt hominem aliquos ex his actibus sine gratia efficere posse, licèt non sicuti ad salutem oportet.

153. Probatur quintò: In bulla Pij V. & Gregorij XIII. inter alias propositiones Michaëlis Baij, istæ, quæ sunt 27. 36. & 61. proscriptæ sunt:

Liberum hominis arbitrium, sine Gratia & Dei adjutorio, non nisi ad peccandum valet.

Cum Pelagio sentit qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducat, agnoscit.

Non nisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrij bonus, sive non malus; & Christi Gratiæ injuriam facit, qui ita sentit & docet.

At in istis propositionibus expresè continetur sententia Gregorij & Vazquezij, docentium non posse liberum arbitrium sine gratia opus aliquod virtutis, undequaque honestum, efficere: Ergo talis sententia ab his Pontificibus damnata videtur. Unde Tannerus disp. 6. de gratia quæst. 3. dubio 3. fatetur se nescire quâ ratione tutò, ac sine periculo, sententia ista hodie possit defendi. Et Lessius de auxil. cap. 10. num. 5. constanter affirmat sententiam Ariminensis, unà cum Michaële Bajo, ab his Pontificibus esse damnatam.

Nec valet, si dicas, istius Doctoris propositiones damnari, non ratione doctrinæ quam absolutè continent, sed ratione censuræ, quâ oppositam sententiam notant. Nam prima ex illis propositionibus nullam censuram continet in sententiam oppositam, & tamen à prædictis Pontificibus damnatur.

154. Probatur sextò.: Quælibet creatura per facultatem suæ naturæ potest, cum auxilio generali, aliquem actum sibi proportionatum exercere, v. g. ignis potest calefacere, Sol illuminare, &c. ut docet Divus Thomas hîc art. 1. Ergo & homo per facultatem suæ naturæ, cum concursu generali Dei, aliquem actum honestum & rationi consonum potest elicere. Consequentia probatur: Tum quia aliàs *natura humana alijs imperfectior esset, quæ sibi non sufficeret in naturalibus operationibus*, ut ait S. Thomas in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 5. Tum etiam quia facere aliquem actum honestum & rationi consonum, non minùs est consentaneum naturæ rationali, prout distinguitur à sensitiva, inclinata ad bonum sensibile, quàm sit consentaneum igni calefacere, & Soli illuminare; unde peccatum dicitur esse contra naturam hominis, seu contra inclinationem naturæ rationalis.

155. Dices, hoc argumentum probare quidem de homine in statu naturæ integræ, vel puræ, considerato, non verò de homine lapso, & per peccatum originale vulnerato.

Sed contra primò: Homo in statu naturæ lapsæ habet easdem vires morales in ordine ad prosecutionem boni, quas habuisset in statu naturæ puræ,

Disput. 4. art. 3.

puræ, ut in Tractatu de ſtatibus naturæ humanæ fusè oſtendimus : Ergo ſi in natura pura poſſet elicere opus bonum moraliter, ſine ſpeciali auxilio, id etiam poterit in ſtatu naturæ lapſæ. A

Contra ſecundò : Homo in ſtatu naturæ integræ, ſeu juſtitiæ originalis, poterat, quantùm ad ſufficientiam operativæ virtutis, operari per ſua naturalia omne bonum morale ſuæ naturæ proportionatum, ut docet D. Thomas hîc art. 2. At natura humana per peccatum totaliter corrupta non eſt; nec liberum ejus arbitrium extinctum, ſed duntaxat infirmatum & attenuatum, ut aſſerit Tridentinum ſeſſ. 6. can. 5. Ergo quoad ſufficientiam virtutis operativæ, homo lapſus poteſt per ſua naturalia aliquem actum honeſtum & moraliter bonum elicere. Conſequētia probatur: nam, ut ibidem ait S. Doctor, etſi homo infirmus non poſſit perfectè moveri motu hominis ſani, niſi ſanetur auxilio medicinæ, tamen poteſt per ſeipſum aliquem motum imperfectum habere : Ergo ſi per culpam originalem liberum hominis arbitrium non ſit extinctum, ſed duntaxat debilitatum & infirmatum, poterit propriis viribus aliquod opus morale ordinis naturalis efficere, etſi non omne, quod eſt proprium liberi arbitrij ſani. B

156. Confirmatur ex Auguſtino Epiſt. 107. ad Vitalem, dicente : *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus.* Nam ex illis verbis hoc argumentum poteſt confici. Suppoſitâ etiam originali culpâ poteſt homo per gratiam Deum ſuper omnia diligere, & tamen quia id non poteſt per naturæ vigorem, aſſerit Auguſtinus nos perdidiſſe liberum arbitrium ad diligendum Deum : Ergo ſi homo lapſus nullum opus bonum ordinis naturalis, viribus propriis poteſt efficere, etſi poſſit per gratiam, liberum ejus arbitrium non tantùm infirmum, ſed extinctum & amiſſum erit per culpam originalem, & non ſolùm corrupta, ſed totaliter deſtructa natura : quod à fide Catholica penitùs alienum eſt. C

157. Septimò probatur concluſio: Si requiratur ſpecialis motio in voluntate ad omnem actum honeſtum & moraliter bonum, vel id oritur ex cauſalitate cauſæ primæ, vel ex indifferentia voluntatis, vel ex eo quod actus ſit bonus, vel ex eo quod voluntas non habeat vires ſufficientes ad illum, vel denique ex eo quod ſine gratia deficeret ipſi operi ordinatio in ultimum finem? Sed ex nullo ex his capitibus oriri poteſt indigentia auxilij ſpecialis ad omnem actum honeſtum & moraliter bonum : Ergo &c. Major patet à ſufficienti enumeratione. Minor probatur quantùm ad ſingulas partes. In primis enim ex cauſalitate primi agentis tantùm deducitur ſeu infertur auxilium generale. Deinde homo in natura integra erat liber, & conſequenter indifferens & indeterminatus ad bonum & malum, & tamen ad eligendum bonum honeſtum & rationi conſonum non indigebat ſpeciali auxilio, ſed duntaxat generali concurſu : Ergo exigentia ſpecialis auxilij non oritur ex ſola indifferentia voluntatis. Item bonitas moralis non reddit actum improportionatum voluntati, cùm ejus objectum proportionatum ſit bonum morale, ſeu rationi conſonum : Ergo neque ex hoc capite requiritur ſpeciale auxilium. Præterea liberum arbitrium in homine lapſo non eſt extinctum, ſed duntaxat infirmum, ut ſuprà ex Tridentino dicebamus : Ergo ſicut in infirmo manent aliquæ vires ad motum aliquem imperfectum habendum, ita & in voluntate hominis lapſi manent vires ſufficientes ad opus aliquod facile, honeſtum, & moraliter bonum, efficiendum, v. g. ad colendos parentes, ſubveniendum egenis, &c. Denique opus honeſtum, dummodo non referatur in finem malum, ex ſe tendit in Deum, totius honeſtatis & bonitatis moralis authorem, ut §. præcedenti declaravimus : Ergo non exigitur ſpecialis gratia ad opus bonum moraliter, ex eo quod abſque illa ipſi deficiat ordinatio in ultimum finem. D

Probatur ultimò concluſio ſpecialiter contra Vazquem. Ille enim abutitur nomine gratiæ, & (ut loquitur Suarez) *gratiam palliatam* admittit, dum cogitationem congruam, plerumque ex cauſis naturalibus ortam, gratiam ſpecialem appellat : nam cogitatio congrua de aliquo actu honeſto, duo ſolùm dicit, nempe quòd ſit cogitatio boni honeſti, & quòd ſit congrua, ſeu efficax : Sed ex neutro capite habet quod ſit gratia ſpecialis : Ergo &c. Major patet : Minor probatur quoad utramque partem. Et in primis quòd talis cogitatio, ex eo præcisè quod ſit de actu & objecto honeſto, non poſſit dici ſpecialis gratia, videtur manifeſtum : quia non eſt tam corrupta & vitiata natura, ut non poſſit homo ex viribus naturalibus, & propriâ induſtriâ, excitare ſibi bonam aliquam cogitationem de aliquo actu honeſto, verbi gratiâ de cultu parentum, aut de obſervantia amicorum. Etenim ſicut ex phantaſmatibus poteſt abſtrahere ſpecies mali, ita & ſpecies boni moralis & honeſti; cùm per phantaſmata non ſolùm proponantur delectabilia guſtûs & tactûs, ſed etiam honor verbi gratiâ, erga parentes, & obſervantia erga amicos; & quamvis hoc non ſit à caſu, non tamen ſemper eſt ex gratia & providentia Dei ſpeciali, ſed aliquando ex providentia ejus generali, ſicut ex eadem eſt ut ignis comburat quod juxta ſe poſitum eſt : ex hac enim providentia generali eſt, ut homo naſcatur ex parentibus, & ab illis educetur, & convivat inter homines ejuſdem naturæ, ex quibus non poſſunt non oriri plures cogitationes inducentes ad cultum parentum, & obſervantiam amicorum. Quòd verò cogitatio illa de bono honeſto, conſiderata ut congrua, ſive efficax, gratia ſpecialis dici non poſſit, facilè ſuadetur : Tum quia ſicut cogitatio ſufficiens de actu & objecto honeſto, non eſt gratia ſpecialis, ut fatetur Vazquez, ita nec cogitatio congrua ſive efficax; cùm enim auxilium ſufficiens & efficax ſint intra eundem ordinem, ſi cogitatio ſufficiens de actu honeſto non ingreditur ordinem gratiæ, nec congrua ſive efficax ad illum ordinem pertinere poterit : Tum etiam quia Pelagius à Conciliis & Sanctis Patribus damnatur, quòd neceſſitatem veræ gratiæ negaverit : ille autem non negavit, nec negare potuit voluntatem indigere cogitatione congruâ, & propoſitione objecti boni & honeſti, ad benè operandum; cùm evidens ſit nihil eſſe volitum, quin præcognitum: Ergo cogitatio congrua de bono honeſto, vera gratia dicit nequit. E

158.

159. Dices cum Vazque : Voluntas humana, utpote libera, eſt indifferens ad bonum vel malum morale, ſubindeque ei indebitum eſt, quod ad bonum morale potiùs quàm ad malum determinetur : Ergo quod excitetur in homine cogitatio congrua de actu honeſto, ipſum ad bonum morale determinans, ſpecialis gratia & providentia Dei conditoris dici debet.

160. Sed contra primò : D. Thomas 2. contra Gen-

tes cap. 28. ait : *Hoc est ex necessitate alicui debitum, quod ad ejus perfectionem requiritur : sicut homini debitum est habere manus, vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest.* Ergo ex mente Divi Thomæ, actus virtuosus, subindeque cogitatio congrua ad illum, debentur humanæ naturæ, saltem in aliquo individuo, etsi omnibus individuis debita non sint. Unde sicut pulchritudo corporalis, aut ingenij acumen, etsi omnibus individuis naturæ humanæ non debeantur, quia tamen sunt debita naturæ in communi, ad specialem gratiam non pertinent, sed ad providentiam generalem: ita & cogitatio congrua actûs honesti & moraliter boni.

161. Contra secundò : Cogitatio sufficiens ad bonum honestum, in sententia Vazquezij, specialis gratia Dei conditoris non est, & tamen voluntas, ut prævenit omnem cogitationem, per quam in actu primo ad operandum completur, indifferens est ut ei præparetur cogitatio sufficiens ad bonum, aut cogitatio sufficiens ad malum : Ergo quòd voluntas, suppositâ cogitatione sufficiente, indifferens sit ad cogitationem congruam & non congruam ad bonum, non arguit cogitationem congruam ad bonum honestum esse gratiam specialem.

162. Tertiò : In ejusdem Authoris sententia, cogitatio congrua ad opus in individuo indifferens, specialis gratia non est, & tamen voluntas, ut est in actu primo, indifferenter se habet ut opus relinquat in sua indifferentia, vel ad malum finem ordinet : Ergo ex indifferentia voluntatis ad bonum & malum, non rectè infertur, cogitationem congruam ad bonum honestum esse specialem gratiam.

Nec valet, si dicas, cogitationem congruam ad opus indifferens, indebitam quidem esse, non tamen esse specialem gratiam, quia opus indifferens non est voluntatis perfectio, sicut actus honestus & moraliter bonus. Nam licèt opus indifferens non sit tanta voluntatis perfectio, ac opus bonum, tamen aliqua ipsius perfectio est ; negatio enim relationis ad malum finem, quâ opus indifferens infici poterat, aliqua perfectio, saltem negativa, voluntatis dici potest.

163. Contra quartò : Cùm voluntas connaturaliter inclinetur ad bonum honestum, rationi consonum, peccatum verò sit contra naturam hominis, & inclinationem naturæ rationalis, monstrosum valde esset, quod nunquam ad bonum honestum, sed semper ad malum determinaretur : At quod sine monstrositate semper denegari non potest, specialis gratia conditoris non est : Ergo cogitatio congrua, seu efficax, determinans voluntatem ad actum honestum & moraliter bonum, specialis gratia conditoris dici nequit.

§. VI.

Convelluntur præcipua fundamenta Vazquezij.

164. EA fusè & lato calamo Author ille prosequitur hîc disp. 190. ubi in primis objicit varia Scripturæ testimonia, quibus insinuari videtur, hominem lapsum, sine speciali Dei auxilio, nullum opus moraliter bonum posse efficere. In primis Christus Joan. 15. ait : *Sine me nihil potestis facere.* In quæ verba S. Augustinus Tractatu 81. in Joan. inquit : *Sive ergo parùm, sive multùm, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest.* Item 2. ad Corinth. 3. Apostolus dicit : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Unde cùm nullum opus moraliter bonum fieri possit, nisi bona aliqua cogitatio præcedat, hinc sequi videtur, illud non posse fieri sine speciali Dei auxilio.

Secundò opponit plura Conciliorum, & Summorum Pontificum dicta, quæ videntur favere suæ sententiæ. Primum est : *Gratiam Dei ad singulos actus dari :* quod fateri coactus est Pelagius in Concilio Palæstino. Secundum : *Nullum opus bonum esse ex nobis.* Ita Arausicanum can. 9. & Cœlestinus Epist. 1. ad Episcopos Galliæ cap. 9. ubi ait : *Ita Deus in cordibus, atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonæ voluntatis, ex Deo sit.* Tertium : *Omnia opera bona fiunt ex gratia Dei.* Ita idem Cœlestinus in eadem Epistola cap. 8. dicens : *Omnia studia, & omnia opera ac merita Sanctorum &c. divinæ gratiæ debent adscribi.* Cui consonat, quod ait Innocentius 1. Epistolâ ad Concilium Milevitanum, voluntatem scilicet *nihil posse, cœlestibus auxiliis destitutam.* Quartum : *Nemo habet de suo nisi mendacium & peccatum.* Ita Arausicanum 2. can. 22. 165.

Similia habent SS. Patres, præsertim Ambrosius & Augustinus : ille enim lib. 1. de vocat. gent. cap. 3. dicit : *Si Deus non operatur in nobis, nullius possumus participes esse virtutis.* Et cap. 6 *Omne verbum bonum, & omne opus sanctum, subministratio est Spiritus sancti, sine quo nihil rectè agitur.* Iste verò serm. 13. de verbis Apostoli, loquens de auxilio gratiæ Dei : *Prorsus* (inquit) *si defuerit, nihil boni agere poteris : agis quidem illo non adjuvante, libera voluntate, sed malè.* 166.

Ad hæc Scripturæ, Conciliorum & SS. Patrum testimonia, dicendum cum S. Thoma quæst. 24. de verit. art. 14. in resp. ad argumenta *sed contra*, hæc debere intelligi de opere bono ad salutem animæ, & vitam æternam conducente : vel si de quocumque opere bono, etiam naturalis ordinis, intelligantur, nomine gratiæ significari auxilium seu concursum Dei generalem ad agendum necessarium. Unde idem S. Doctor super cap. 15. Joan. lect. 1. exponens verba illa Christi : *Sine me nihil potestis facere*, subdit : *Opera nostra aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina : si virtute naturæ, cùm omnes motus naturæ, sint ab ipso Verbo Dei ; nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso : si verò virtute gratiæ, cùm ipse sit author gratiæ..... manifestum est quòd nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.* 167.

Dices : Concilia & SS. Patres citati loquuntur in sensu contradicente Pelagio : At ille non negabat opera bona procedere à Deo ut authore naturæ, per concursum generalem, sed solùm à Deo ut largitore gratiæ, & per auxilium speciale : Ergo secunda interpretatio non est legitima, nec ad mentem Conciliorum & SS. Patrum. 168.

Respondeo falsum esse, quòd Pelagius satis referret ad Deum ut authorem naturæ omnia bona opera moralia ordinis naturalis ; & quod satis agnosceret nostram dependentiam à Deo in operando : etsi enim fateretur hominem nihil posse agere sine immediato & simultaneo Dei concursu, quo nobiscum operatur ; negabat tamen concursum seu auxilium prævium, quo agit in nobis sine nobis, & quo operatur ut operemur ; quia existimabat destrui libertatem arbitrij, si homo nihil possit operari, nisi præope- 169.

tante, Deo & voluntatem ejus ad agendum præmovente, ut in Tractatu de hæresi Pelagiana ostensum est. Unde Arausicanum can. 9. utrumque Dei auxilium, tam simultaneum quàm prævium distinguit, dicens: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur operatur.* Et Augustinus de gratia & lib. arbit. *Deus* (inquit) *ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Item Gregorius 6. Moral. cap. 11. ait: *Superna pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, quòd jam appetimus, agat nobiscum.*

Disp. 1. art. 3.

170. Ex quibus intelliges, quod quando Concilium Arausicanum dixit: *Nemo habet de suo nisi mendacium, & peccatum*, vel ly *de suo* intelligi debet per exclusionem auxilij generalis, vel mendacium & peccatum impropriè & latè usurpantur, pro quocumque actu defectuoso & insufficienti ad vitam æternam, juxta phrasim & loquendi morem, vetustis Patribus usitatum, *Qui* (ut ait Sixtus Senensis libro 6. Bibliot. annot. 40.) *universa opera, quæ seclusâ divinâ gratiâ ope fiebant, nedum non bona dicebant, sed frequentissimè & mala, & vitia, & peccata appellabant: non quòd ea verè & simpliciter mala ac peccata esse crederent, sed quia scirent ipsa, nec ad acquirendam Christianam justitiam prodesse, nec ad comparandum æternæ fœlicitatis bonum proficere; & ob id ea in bonorum numerum referre non dignarentur.* Hanc autem interpretationem esse legitimam patet primò ex Scriptura, quæ Ezechiel. 20. ait: *Dedi eis præcepta non bona.* Quod explicans D. Thomas suprà quæst. 98. art. 1. ad 1. inquit: *Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam à peccato homines mundarentur.* Secundò id constat ex Augustino libro 4. contra Julianum cap. 3. dicente: *Scito nos illud opus bonum dicere, per quod solum homo potest ad æternum Dei donum, regnumque perduci.* Tertiò, quia si mendacium & peccatum strictè & in rigore à Concilio Arausicano usurparentur, sequeretur hominem non solùm nullum actum moraliter bonum, sed neque etiam ullum opus indifferens (quod Vazquez existimat dari posse in individuo) sine speciali gratiæ auxilio posse efficere; actus enim indifferens non est peccatum, neque mendacium. Quartò, quia ipsum Concilium apertè declarat, se de operibus ad vitam æternam conducentibus loqui: nam can. 7. ait: *Si quis dixerit hominem per naturæ vigorem bonum aliquod,* QVOD AD SALVTEM PERTINET VITÆ ÆTERNÆ, *cogitare ut expedit, aut eligere posse, hæretico fallitur Spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: sine me nihil potestis facere; & illud Apostoli: Non quòd idonei sumus cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis &c.* Denique Concilia & Patres, locis adductis, Pelagij errorem damnare intendunt: At Pelagius non erravit in hoc, quod ad opus aliquod moraliter bonum ordinis naturalis gratiæ necessitatem negaverit, ut fateri tenetur Vazquez, ne incurrat censuram Pij V. & Gregorij XIII. has Michaëlis Baij propositiones damnantium: *Pelagianus est error, dicere quod liberum arbitrium valet ad nullum peccatum vitandum. Cum Pelagio sentit qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex solis naturæ viribus ortum ducit, agnoscit:* Ergo quando Concilia & SS. Patres dicunt gratiam ad singulos actus esse necessariam, non loquuntur de actibus honestis & moraliter bonis ordinis naturalis, sed tantùm de actibus meritoriis, & ad salutem animæ, atque ad vitam æternam conducentibus.

171. Objicit insuper Vazquez plura D. Thomæ testimonia, ex quibus duo tantùm apparent difficilia. Primum sumitur ex quæst. 24. de verit. art. 14. ubi S. Doctor quærens, *Num liberum arbitrium possit in bonum sine gratia?* sic concludit: *Si gratiam Dei velimus dicere, non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur &c. sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei: sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo bono habituali justificante.* Secundum habetur 2. 2. quæst. 136. art. 3. ad 2. ubi ait: *Bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ; & ideò absque auxilio gratiæ gratum facientis, potest voluntas humana in illud tendere, licèt non absque auxilio gratiæ Dei.* Ergo ex D. Thoma ad omnem actum moraliter bonum, etiam ordinis naturalis, & ad omne opus cujuscumque virtutis moralis, necessarium est auxilium aliquod gratiæ Dei, à dono creationis distinctum, licèt donum gratiæ habitualis seu gratum facientis, non requiratur.

172. Ad primum testimonium respondeo, D. Thomam ibi non loqui de gratia propriè & strictè sumpta, sed largè & impropriè accepta, nimirum de concursu generali Dei, qui gratia est, utpote absque ullis meritis, & gratuitâ Dei bonitate donatus, sed non specialis, & à dono creationis distincta. Quod autem hæc interpretatio sit menti S. Doctoris consona, patet primò ex verbis istis quæ ibidem habet: *Quamvis autem hujusmodi bona possit homo facere sine gratia gratum faciente, non tamen sine Deo .... quia causa secunda non agit, nisi per virtutem causæ primæ, ut dicitur in libro de causis:* At concursus Dei, necessarius ex communi ratione dependentiæ causæ secundæ à prima, generalis est, ut patet: Ergo S. Thomas de concursu generali loquitur. Secundò patet, quia ad omnia argumenta secundo loco posita ad probandam necessitatem gratiæ ad singula opera, his verbis respondet: *Ad ea verò quæ sunt in contrarium patet solutio: nam vel procedunt de opere meritorio, vel ostendunt quòd sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest.* Sentit ergo D. Thomas ad opus bonum morale, requiri solùm gratiam largè & impropriè acceptam, pro operatione Dei in causam secundam, in qua generalis concursus consistit. Tertiò idipsum patet: quia idem S. Doctor auxilium generale gratiam Dei interdum appellat, ut verbi gratiâ in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 1. ad 1. ubi de homine ait: *Nihil boni potest facere sine gratia Dei, secundùm quod intelligitur gratia ipse Deus gratis dans, eò quòd ipse est principium omnis boni, non tantùm in hominibus, sed etiam in aliis creaturis:* ibi, inquam, D. Thomas auxilium generale vocat gratiam Dei: nam quod hoc modo Deus gratis dat, non est aliud quàm ejus generalis concursus, qui licèt juxta exigentiam omnium creaturarum conferatur, gratis tamen illis datur, sicut & naturæ creatio, quæ teste Augustino Epistolâ 95. *Quadam non improbandâ ratione dicitur gratia Dei &c. quia non præcedentium aliquorum operum meritis, sed gratuitâ Dei bonitate donata est.*

173. Si contra hanc solutionem instes, & dicas gene-

ralem concursum non posse misericordiam Dei appellari, sed hoc nomine gratiam specialem intelligi: Ergo cùm D. Thomas gratiam, quam ad omnem actum moraliter bonum exposcit, *misericordiam Dei* appellet, exigit gratiam specialem, à concursu generali distinctam. Respondebo negando Antecedens: nam ut docet idem S. Doctor 1. parte quæst. 21. art. 4. in omni opere Dei misericordia & justitia inveniuntur, juxta illud Psalmi 24. *Universæ viæ Domini misericordia & veritas*; quod expresè ibi docet verificari etiam in opere creationis: *Si tamen* (inquit) *misericordia pro remotione cujuscumque defectûs accipiatur, quamvis non omnis defectus propriè possit dici miseria, sed solùm defectus rationalis naturæ, quam contingit esse fœlicem: nam miseria fœlicitati opponitur:* Cùm ergo per concursum generalem Dei, quo voluntatem applicat ad opus morale, defectus potentialitatis, & indeterminationis ad illud removeatur, rectè potest talis concursus, Dei misericordia appellari.

Ex his patet responsio ad secundum D. Thomæ testimonium, in quo ad bonum opus virtutis politicæ auxilium gratiæ requirit; hoc enim non est intelligendum de auxilio gratiæ specialis, sed de generali concursu, qui est gratia communiter dicta, ad donum creationis pertinens. Vel dici potest, S. Doctorem ibi loqui de opere morali eximio, quale est sustinere plura & gravissima mala propter bonum patriæ: ad hoc enim opus heroïcum requiritur speciale auxilium, ut ex infrà dicendis patebit.

174. Objicit tertiò Vazquez: Utile nobis est pro singulis actibus bonis gratiam Dei postulare: Ergo ad illa facienda necessarium est auxilium gratiæ. Antecedens constat ex variis orationibus Ecclesiæ, in quibus non pro quibusdam tantùm, sed pro omnibus actionibus gratiam Dei postulat: nam in oratione Dominicæ 6. post Epiphaniam dicitur: *Præsta quæsumus omnipotens Deus, ut semper rationabilia meditantes, quæ tibi sunt placita, & dictis exequamur, & factis:* Et in oratione Dominicæ 8. post Pentecosten: *Largire quæsumus nobis Domine semper Spiritum cogitandi quæ recta sunt, propitius & agendi &c.* Item in oratione Dominicæ 16. dicitur: *Tua nos quæsumus Domine gratia semper præveniat & sequatur, ac bonis operibus jugiter præstet esse intentos.* Demum in Litaniis est insignis illa oratio: *Actiones nostras quæsumus Domine aspirando præveni, & adjuvando prosequere &c.* Consequentia verò probatur ex SS. Patribus, qui ex utilitate orationis, gratiæ necessitatem passim inferunt, frustraque à nobis orari dicunt, si id quod postulamus, in nostra situm est potestate: ut patet ex Augustino Epist. 107. ad Vitalem, & de natura & gratia cap. 18. & ex Hieronymo in Epist. ad Ctesiphontem, ubi contra eos qui cum Pelagio solam creationis gratiam agnoscunt, sic infert: *Ergo nequaquam ultra orare debemus, nec illius clementiam precibus flectere.* Item Patres Concilij Carthaginensis Epist. ad Innocentium, quæ apud D. Augustinum est 90. contra Pelagianos asserentes *ad operandam, perficiendamque justitiam, & Dei mandata complenda, solam sibi humanam sufficere posse naturam*, sic arguebant: *Si enim possibilitate naturæ & arbitrio voluntatis, in potestate nostra sunt constituta, quis non ea videat à Domino inaniter peti, & fallaciter orari &c.*

175. Simile argumentum desumit Vazquez ex gratiarum actione: verè namque & non fallaciter pro singulis bonis operibus Deo gratias agimus; Ergo ad singula necessaria est gratia specialis. Patet consequentia ex Augustino de prædestin. Sanct. cap. 19. & Epist. 107. ad Vitalem, ubi ex gratiarum actione pro fide, & aliis bonis operibus, non fallaciter sed verè facta, infert contra Pelagium gratiæ necessitatem, docetque vanè Deo gratias agi pro aliquo, si illud in nostra situm sit potestate: *Prorsus* (inquit) *non oramus Deum, sed orare fingimus, si nos ipsos, non illum, credimus facere quod oramus. Prorsus non agimus gratias Deo, sed agere fingimus, si unde illi gratias agimus, ipsum facere non putamus.*

176. Ad hoc argumentum, quod est præcipuum fundamentum Vazquezij, in primis dico, peti ab Ecclesia gratiam pro singulis actibus bonis, ut ad salutem proficuis, non verò pro singulis, secundùm solam bonitatem moralem spectatis. Unde hoc argumentum solùm probat gratiam necessariam esse ad singulos actus, quatenus ad salutem conducunt (quod libenter fatemur) non verò ad illos, ut honestate & bonitate morali duntaxat præditi sunt: de quo solùm in præsenti disputamus. Quod autem ea solùm mente & intentione orationes fiant ab Ecclesia, patet: Tum quia Ecclesia in prædictis collectis non quamcumque gratiam à Deo petit, sed gratiam Salvatoris; unde illas concludit: *per Dominum nostrum Jesum Christum*, ex cujus meritis talem gratiam sibi dari postulat: omnis autem gratia Christi Salvatoris, ad vitam & salutem æternam, ut ad finem ultimum tendit: Tum etiam, quia Augustinus lib. 2. de sermone Domini in monte cap. 11. explicans petitionem illam orationis dominicæ, quam Ecclesia in suis precibus imitatur: *Sed libera nos à malo*, sic ait: *Oramus ut liberet nos à malo, ipsa enim liberatio liberos nos facit, id est filios Dei, ut spiritu adoptionis clamemus Abba pater.* Credit ergo Augustinus victoriam tentationis, quâ à malo liberamur, postulari in oratione dominica, non utcumque, sed quatenus ad salutem conducit, & qualiter expedit filiis Dei. Unde D. Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 6. ex eodem S. Doctore probat bona temporalia non esse absolutè postulanda à Deo, sed solùm in ordine ad aliud, nempe in ordine ad vitam æternam, & secundùm quod expediunt ad salutem, seu quatenus sunt quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem.

177. Respondeo secundò: quod etsi daretur actus honestos & moraliter bonos posse absolutè à Deo postulari, ex hoc tamen non rectè infertur, gratiam strictè & propriè sumptam ad illos semper requiri: sæpe enim in oratione petimus quæ cum solo auxilio generali haberi possunt, ut pluvias, fructus terræ, & corporum sanitatem: & quamvis effectus naturales, qui omnino necessarij sunt, ut ortus Solis, descensus gravium, & ascensus levium, petendi in oratione non sint; contingentes tamen, piè, prudenter, & utiliter à Deo postulantur, etiamsi in nostra sint potestate, qualia sunt bona moralia; quia non ita sunt in nostra potestate ut ad hæc sufficiat sola natura, sed ulteriùs requiratur auxilium generale Dei præmovens ac prædeterminans voluntatem ad bonum honestum & rationi consonum; quod auxilium, licèt sit generale, & ad generalem Dei providentiam pertineat, habet tamen aliquid fallibilitatis & contingentiæ, quia Deus semper, & in omnibus occasionibus & circunstantiis, voluntatem ad bonum morale & honestum præ-

movere non tenetur, sed eam ad solam rationem boni in communi applicare potest. Unde sicut Augustinus de natura & gratia cap. 18. rectè probat nos piè & prudenter, ac utiliter orare, ad opera bona quæ conducunt ad vitam æternam obtinenda, quia licèt voluntas ad ea concurrat, requiritur tamen auxilium gratiæ: *Licet* (inquit) *non fiat, nisi voluntas adsit, tamen ut fiat, voluntas sola non sufficit, ideò pro hac re nec superflua nec impudens Domino immolatur oratio:* Ita similiter, etsi voluntas ad actus honestos & moraliter bonos concurrat, quia tamen, ut illos eliciat, necessarium est generale auxilium, ipsam ad bonum honestum præmovens & applicans, quod Deus in quacumque occasione dare non tenetur, B rectè colligitur, pro illis actibus & auxiliis nos piè & prudenter orare posse.

178. Quod diximus de oratione, servatâ proportione, dicendum est de gratiarum actione, nimirum nos Deo gratias agere pro singulis bonis operibus, ut ad salutem & vitam æternam conducunt, quia sub hac ratione à gratia speciali procedunt. Vel etiam dici potest, ad gratiarum actionem sufficere, quòd beneficium quod recipimus sit gratia quædam generalis: nam pro beneficio creationis & conservationis verè & non fallaciter gratias agimus Deo, & tamen specialis gratia non est: Non ergo inferri potest ex utilitate gratiarum actionis ut sic, necessitas gratiæ specialis, C sed solùm necessitas alicujus gratiæ, vel generalis, vel specialis, vel strictè & propriè, aut largè & impropriè sumptæ: Augustinus verò locis citatis ex illa rectè colligit gratiæ specialis & propriè dictæ necessitatem; quia argumentatur ex gratiarum actione facta Deo ut specialiter benefacienti, qualem quilibet fidelis debet illi reddere pro vocatione ad fidem, quæ speciale Dei beneficium est.

179. Objicitur quartò: Nullum unquam opus bonum morale homo deliberatè vult, aut facit, quin aliqua præcedat deliberatio rationis, quæ semper ex aliqua prima cogitatione indeliberata dependet, quæ nisi occurrat, nunquam de tali D bono faciendo deliberabit, nec proinde illud unquam faciet; unde Aristoteles, à S. Thoma hîc art. 2. ad 1. citatus, dicit initium bonæ consultationis esse à bona fortuna, id est, non procedere à deliberata ipsius hominis voluntate, nec ab ejus electione pendere: *Nemo enim* (inquit Augustinus) *habet in potestate quod ei veniat in mentem:* Sed talis bona cogitatio, quæ est principium bonæ consultationis & deliberationis, non potest non esse specialis gratia conditoris; cùm illa indebita sit, eò quòd per peccatum homo debitum carendi omni cogitatione sanctâ incurrerit: Ergo ad actum honestum & moraliter bonum specialis gratia Dei conditoris requiritur. E

De spiritu & littera cap. 33.

180. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quòd licèt cogitatio congrua de bono honesto, quæ est principium bonæ consultationis & deliberationis, omnibus individuis naturæ humanæ debita non sit, ipsi tamen naturæ debetur in aliquo saltem individuo: Vel, ut alij dicunt, etsi illa non sit debita semper, & debito necessario, subindeque possit absque injuria denegari, debetur tamen aliquando, seu debito contingenti fallibili: Nam ut ait D. Thomas 2. contra Gentes cap. 28. *Hoc est ex necessitate alicui debitum, quod ad ejus perfectionem requiritur:* natura verò rationalis A sine ulla honesta cogitatione & operatione, imperfectissima foret, utpote in omni individuo carens termino primario inclinationis naturalis, quam habet ad bonum honestum & rationi consonum. Sicut ergo (ut ibidem dicebamus) pulchritudo corporalis, aut ingenij acumen, etsi omnibus individuis naturæ humanæ non debeantur, ac pluribus citra injuriam denegentur; quia tamen sunt debita naturæ in communi, & alicui saltem individuo; vel quia, ut alij dicunt, naturæ humanæ debentur aliquando, seu debito fallibili & contingenti; ad specialem gratiam non pertinent, sed ad providentiam generalem: Ita & cogitatio congrua de bono honesto, quæ est principium bonæ consultationis & deliberationis, licèt non sit omnibus debita, non tamen dici debet gratia specialis.

Ad illud quod subditur, dicatur quod propter culpam originalem incurrimus debitum carendi omni bonâ cogitatione, conducente ad salutem & justificationem; non tamen omni cogitatione honestâ, seu ad bonum honestum & rationi consonum excitante; quia hæc non est supra, sed juxta debitum proportionis naturæ humanæ, quandiu non est extinctum liberum arbitrium, neque deleta imago Dei: Augustinus enim supra relatus, ad imaginem Dei in creatione acceptam reducit potestatem ad opera bona moralia, subindeque auxilium & cogitationem requisitam ad ea elicienda.

181. Dices: Voluntas hominis ad bonum & ad malum indifferens est: Ergo non magis petit ad bonum quàm ad malum per cogitationem congruam, seu auxilium efficax, excitari & determinari: indifferenti enim, inquantum tali, debita non est determinatio ad unam partem suæ indifferentiæ, magis quàm ad aliam.

182. Respondeo primò hanc instantiam non procedere specialiter de homine in natura lapsa, de qua hîc loquimur, sed etiam de homine in natura integra, in qua esset etiam liber, subindeque indifferens & indeterminatus ad bonum & malum.

Respondeo secundò, concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem distinguo Antecedens: indifferentiæ æqualiter se habenti ad utrumque, concedo Antecedens: inæqualiter utrumque respicienti, nego Antecedens, & Consequentiam: Nam voluntas etsi ad bonum & malum indifferens sit, non tamen omnino æqualiter comparatur ad illa, quia ad bonum inclinat, à malo autem per inclinationem recedit; unde suprà quæst. 71. art. 1. peccatum contra naturam hominis esse asseritur, & voluntas hominis ad bonum & malum indifferens, dicitur indifferentiâ elicientiæ, non autem indifferentiâ inclinationis.

183. Objicitur ultimò: Opera ad salutem & justificationem conducentia, vel disponentia, non possunt sine speciali Dei auxilio elici: At opera moraliter bona conducunt ad justificationem & vitam æternam dispositivè, vel meritoriè, saltem de congruo; cùm divinam largitatem & bonitatem deceat, ut homini facienti quod potest, seque in actibus moraliter bonis exercenti, sua dona largiatur: Ergo opera moraliter bona sine speciali gratia fieri nequeunt.

184. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: opera enim naturalia, licèt moraliter bona, si antecedant gratiam & charitatem, atque adeò non fiant ex ejus imperio, sunt inferioris ordinis

ad ipsam, subindeque & improportionata: unde cùm omnis dispositio debeat proportionari formæ, & esse ejusdem ordinis cum illa, talia opera nullo modo ad gratiam disponunt. Item sicut non decet munificentiam Dei, opera indifferentia supernaturali præmio remunerari, ob improportionem quam habent ad illud: ita nec decet illum remunerari opera moraliter bona supernaturali præmio, quia respectu illius sunt improportionata. De quo plura diximus in Tractatu de prædestinatione. *Disp. 2. art. 3.*

§. VII.

Corollarium notatu dignum.

185. EX dictis inferes contra Vazquem, quod sicut homo in statu naturæ lapsæ potest, sine speciali auxilio, aliquod opus honestum & moraliter bonum efficere, ita & levem aliquam tentationem, per aliquod motivum honestum & moraliter bonum, superare; cùm utrobique sit par ratio. Unde in Bullis Pij V. & Gregorij XIII. contra doctrinam Baij editis, damnatur ista propositio: *Omnes sunt fures & latrones, qui dicunt tentationi ulli, sine gratiæ Dei adjutorio, resistere hominem posse.*

186. Pro majori tamen hujus corollarij intelligentia, Advertendum est, tripliciter posse vinci tentationem: Primò ex pravo fine, ut cùm quis vincit tentationem luxuriæ ex avaritia, aut tentationem gulæ ex inani gloria: & hoc modo certum est non esse necessariam gratiam; cùm hæc non sit bona nec vera victoria, *Quoniam carnalis cupiditas, cupiditate aliâ non sanatur*, ut dicit Augustinus lib. 2. contra duas Epist. Pelag. cap. 4. Secundò propter Dei amorem, seu ex charitate: & hoc modo certum est non posse tentationem vinci sine gratiæ auxilio. Unde Hieronymus suprà citatus hoc discrimen inter Philosophos & Christianos statuit, quòd *Philosophi* (inquit) *vitium vitio, peccatumque peccato medicantur, nos amore virtutum vitia superamus.* Hinc etiam Augustinus 20. de civit. Dei cap. 16. ait: *Tunc victa vitia reputanda sunt, cùm Dei amore vincuntur.* Tertiò potest vinci tentatio ex aliquo motivo & fine honesto: & hoc adhuc dupliciter contingere aut fieri potest; nempe aut cum proventu & lucro animæ, ita ut talis victoria ad salutem animæ conducat; & hoc modo etiam certum est necessariam esse gratiam, vel auxilium supernaturale: aut sine tali proventu, fructu, seu lucro animæ; & hoc modo dicimus posse hominem in natura lapsa, sine speciali auxilio gratiæ, leves aliquas tentationes vincere ex aliquo motivo honesto & moraliter bono; sicut ex eodem motivo potest aliqua opera honesta & moraliter bona, cum solo generali concursu efficere. Graves autem & difficiles tentationes contra præceptorum naturalium observantiam, absque speciali auxilio vinci non posse, art. 5. dicemus.

187. Contra hoc corollarium objici possunt primò authoritates Conciliorum, & testimonia Patrum. Concilium enim Arausicanum can. 9. expressè dicit: *Divini muneris est, cùm & rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate & injustitia tenemus*; quod profecto facimus, quoties alicui tentationi, quantumvis levi, resistimus. Chrysostomus homil. 24. in 1. ad Corinth. interrogans *ad quas tentationes sit necessaria gratia?* Respondet, *Ad omnes.* Theophilactus etiam ibidem ait: *Quamque tentatio vires nostras exuperat, nisi Deus auxilietur nobis.* Demum D. Prosper contra Collat. cap. 35. dicit, nec etiam leviores tentationes sine gratia vinci posse.

Secundò objicitur: Non inaniter victoriam tentationum, etiam levium, supplici oratione à Deo postulamus, & pro quavis superata ipsi gratias agimus: Ergo signum est absque speciali auxilio non posse superari.

Tertiò: Vel tentatio est levis, vel gravis? si gravis, non potest homo cum solo concursu generali ei fortiter resistere: si levis, hoc ipsum est specialis gratia Dei, quia est effectus providentiæ specialis, non sinentis eam fieri gravem: Ergo ad resistendum tentationi, etiam levi, necessaria est homini gratia specialis, si non interna, saltem externæ protectionis & providentiæ.

Respondeo ad primum, mentem Patrum, & 188.
intentum Conciliorum non esse locis citatis, negare quomodocumque quod homo lapsus, omni auxilio speciali destitutus, vincere possit tentationem, etiam levem, sed solùm quod ex motivo charitatis, sive in ordine ad salutem, hoc possit. Vel, ut alij dicunt, loquuntur de victoria completa & perfecta, quæ perducat ad veram justificationem, & liberet à peccato. Unde Augustinus ait, *Deum esse adjutorem ad gerendam, perficiendamque justitiam; & ideò nos petere hoc, dum dicimus, Et ne nos inducas in tentationem.*

Addo D. Prosperum, loco citato, non loqui de tentationibus absolutè levibus, sed quæ comparatione factâ ad tentationem Job, de qua ibi tractat, leves sunt, quamvis absolutè spectatæ graves sint: alios verò Patres & Concilia, per omnes tentationes, intelligere duntaxat omnes graves, quia quæ leves sunt, quasi nihil moraliter reputantur ab ipsis.

Ad secundum patet responsio ex dictis §. præcedenti, in responsione ad similem objectionem.

Ad tertium respondeo primò, quod licèt daremus effectum specialis providentiæ Dei semper esse, quod levis tentatio non fiat gravis; non tamen inde sequeretur necessariam esse specialem gratiam ad vincendas quascumque tentationes, etiam leves: providentia enim illa specialis solùm removeret gravem tentationem, non verò juvaret ad superandam levem.

Respondeo secundò, negando Antecedens: quamvis enim quocumque tempore occurrit tentatio levis, posset occurrere gravis, non tamen quæcumque tentatio levis fieret gravis, si Deus specialiter id non impediret: sunt enim aliquæ tentationes, ex impulsu appetitûs insurgentes, quæ ex ipsa hominis complexione, & aliis causis, naturâ suâ leves sunt, & urgentiores esse nequeunt. Ex parte etiam dæmonis potest accidere quod tentatio sit levis, vel quia ipse negligit causare majorem, juxta illud Gregorij 24. Moral. *Quos securos possidet, tentare negligit*: vel quia, ut docent Patres, parvipendet illa opera bona, quæ non conducunt ad vitam æternam: in quo sensu idem Gregorius homil. 8. in Ezechiel. ait: *Diabolus in nobis solam charitatem timet.*

Articvlvs IV.

Vtrum homo lapsus, vel in puris naturalibus conditus, ad diligendum Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, indigeat speciali auxilio, & quali?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

189. PRo resolutione hujus difficultatis, ante omnia præmittenda est divini amoris partitio in naturalem & supernaturalem: cùm enim Deus sit author naturæ, seu bonorum naturalis ordinis, & etiam gratiæ, seu bonorum ordinis supernaturalis, & sub utraque ratione sit bonus atque amabilis, sicut & cognoscibilis ab intellectu humano; sub utraque voluntatis humanæ affectum terminare potest. Unde sicut duplex est religio, una ordinis naturalis, cui præfulget lumen rationis, & quâ Deus colitur ut author naturæ, per actus ejusdem ordinis; altera supernaturalis, cui præfulget lumen fidei, & quâ Deus colitur ut author gratiæ, per actus fidei, spei, charitatis, & virtutum moralium infusarum: ita etiam duplex est dilectio Dei, una naturalis, & ex genere suo acquisita, quæ per lumen rationis naturalis regulatur, & ad Deum ut authorem naturæ terminatur; altera supernaturalis & per se infusa, cui præficitur lumen fidei, & quâ Deus ut author gratiæ, & prout est objectum beatificans beatitudine supernaturali à nobis diligitur. De quo plura diximus *Disp. 6. art. 1.* in Tractatu de statibus naturæ humanæ.

Deinde observandum est, dilectionem Dei naturalem, 190. duplicem esse, unam imperfectam & inefficacem, quæ est simplex quædam complacentia de divina bonitate, quæ neque infert media necessaria ad placendum Deo, nec curat amovere impedimenta peccatorum: alteram perfectam & efficacem, quæ ex vi sua potens est media ad placendum Deo necessaria inducere, & omnia quæ ejus amicitiæ repugnant, excludere. Et hæc adhuc duplex esse potest: altera quæ parùm durat, & simplicem actum voluntatis dicit, quo homo se & omnia sua refert in Deum, cum proposito absoluto & efficaci ipsi placendi in omnibus, & nihil admittendi voluntati ejus contrarium, quod est Deum super omnia appretiativè diligere; hæcque dilectio actualis & affectiva vocatur: altera quæ diu & longo tempore durat, & quæ non dicit tantùm singularem actum, sed universalem observantiam mandatorum naturalium, consistitque in executione prædicti propositi, ac propterea effectiva & habitualis appellatur. His positis:

191. Ut certa ab incertis secernamus, tria ut certa, & ab omnibus ferè Theologis admissa, supponimus. Primum est, hominem in statu naturæ integræ potuisse, cum solo concursu generali, diligere Deum dilectione efficaci, non solùm actuali & affectivâ, ac per breve tempus durante, sed etiam habituali & effectivâ, seu executivâ, ac per multum tempus permanente: quia in illo fœliciſſimo statu ex viribus naturæ poterat velle, & operari omne bonum morale naturale, & servare omnia præcepta naturalia, ac vitare omnia peccata contra legem naturæ, ut docet S. Thomas hîc art. 4. & patebit ex dicendis articulo sequenti.

Secundum est, hominem lapsum, vel in puris naturalibus conditum, posse sine speciali auxilio actum inefficacem dilectionis Dei ut authoris naturæ elicere: cùm enim hic actus totius legis naturæ observantiam non importet, nec difficilis est, nec cum peccato mortali incompossibilis.

Tertium est, hominem lapsum non posse sine speciali auxilio diligere Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, effectivâ, & habituali, ac per multum tempus durante: nam talis dilectio totam legis naturæ observantiam importat; homo autem in statu naturæ lapsæ non potest, saltem per multum tempus, omnia præcepta naturalia servare, & omnia peccata contra legem naturæ vitare, absque auxilio gratiæ.

Tota ergo difficultas devolvitur ad dilectionem 192. efficacem, actualem, & affectivam, quæ simplicem actum voluntatis dicit, quo homo se & omnia sua refert in Deum, illumque super omnia appretiativè diligit. Plures enim existimant hominem lapsum, vel in puris naturalibus conditum, posse ex viribus naturæ, & sine ullo speciali auxilio, hanc dilectionem actualem & affectivam elicere: ita Scotus, Durandus, Almaïnus, Cajetanus, & Molina, citati à Curiele hîc dubio ultimo. Alij cum Alvare lib. 5. resp. cap. 5. & 6. & Martine hîc articulo 3. dubio 1. & 2. id quidem denegant homini lapso, sed concedunt homini puro, seu in puris naturalibus condito. Alij verò hominem in utroque statu, ad prædictum actum eliciendum, speciali Dei auxilio indigere affirmant. Hanc sententiam tenent Curiel, Zumel, Joannes à sancto Thoma, & alij ex nostris Thomistis. Licèt autem in auxilio pro statu naturæ puræ requisito isti conveniant, docentque illud esse in sua entitate naturale, etsi intra ordinem naturæ speciale sit: tamen circa auxilium homini lapso ad prædictum actum eliciendum necessarium, in tres dicendi modos divisi sunt: quibusdam affirmantibus illud esse entitativè supernaturale; aliis contendentibus auxilium intra ordinem naturæ speciale ad prædictum actum sufficere: aliis verò asserentibus, sufficere quidem auxilium intra ordinem naturæ speciale, ut principium eliciens, sed requiri auxilium supernaturale actuale, & gratiam habitualem, ut principium expediens ab impedimento peccati, & tollens aversionem à Deo ut ultimo fine.

§. II.

Difficultas quoad utramque partem resolvitur.

DIco primò: Homo in statu naturæ lapsæ non potest viribus liberi arbitrij, & cum solo concursu generali, Deum ut authorem naturæ dilectione efficaci super omnia diligere.

Probatur primò ex D. Augustino Epistolâ 107. 193. ad Vitalem, ubi ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus.* Quibus verbis apertè declarat, robur naturale liberi arbitrij, quod homo in natura integra habebat, ad Deum naturaliter diligendum, per primi parentis peccatum esse deperditum; sicque, nisi per gratiam sanetur, hoc in natura lapsa præstare non posse.

Probatur secundò ex S. Thoma hîc art. 3. di- 194. cente: *Homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ, superadditæ naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis:*

ſed in ſtatu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc, auxilio gratiæ naturam ſanantis.

Reſpondet Cajetanus, D. Thomam velle ſolùm, hominem exiſtentem in peccato non poſſe diligere Deum ſuper omnia, dilectione illâ efficaciſſimâ, quæ omne peccatum tam veniale quàm mortale excludit.

Sed contra: Eam denegat S. Doctor homini lapſo dilectionem Dei, quam concedit ipſi poſſibilem per gratiam ſanantem: At dilectio per gratiam ſanantem homini poſſibilis, non excludit omne peccatum tam veniale quàm mortale, ſaltem de lege ordinaria, ſed ſolùm peccata mortalia, pro illo tempore quo elicitur: Ergo negat D. Thomas dilectionem hujuſmodi eſſe poſſibilem homini lapſo.

196. Reſpondent alij cum Molina, D. Thomam de ea ſolùm dilectione Dei locutum, quæ non eſt unus actus ſimplex, ſed collectio adimpletionis omnium mandatorum.

Sed hæc etiam interpretatio non videtur legitima: Tum quia D. Thomas agit de dilectione hoc modo ſumpta art. 4. ſequenti, ubi inquirit, *Virum homo ſine gratia, per ſua naturalia, legis præcepta implere poſſit?* Tum etiam, quia ex contextu ipſo conſtat, S. Doctorem ſumere dilectionem pro uno ſimplici actu, ad quem dicit referendam eſſe dilectionem ſui, & omnium aliarum rerum. Ratio etiam quam ibidem inſinuat, convincit de amore, ut eſt unus actus ſimplex: Voluntas enim hominis lapſi, & in peccato originali vel perſonali exiſtentis, eſt veluti recurva, & ad bonum privatum & proprium, quod eſt finis ultimus peccatoris inclinata: Ergo niſi ſanetur per gratiam, non poteſt ſui & omnium aliorum dilectionem in Deum referre, ipſumque plus quàm bonum proprium & privatum diligere, cùm hoc ſit ſuprà talem inclinationem curvam & deviam.

Deinde, Dilectio Dei ſuper omnia, perfecta, & efficax, licèt ſit ſimplex voluntatis actus, eſt tamen omnium præſtantiſſimus: At licèt natura infirma poſſit aliquod opus efficere, non tamen præſtantiſſimam operationem, quàm natura ſana & integra poterat exercere: Ergo &c.

Item in efficaci dilectione Dei, conditoris naturæ, virtualiter continetur totius legis naturæ adimpletio; ut colligitur ex illo Joan. 14. *Si quis diligit me, ſermonem meum ſervabit*; ex D. Baſilio libro de inſtit. monach. cap. 2. dicente: *Mandatum iſtud* (ſcilicet dilectionis Dei) *unum quidem videtur, ſed omnium mandatorum in ſe virtutem complectitur:* At homo lapſus, abſque ſpeciali gratia, totam legem naturæ adimplere non poteſt; aliàs enim natura humana nullo modo per peccatum originale fuiſſet vulnerata in ſua integritate, ſed homo lapſus naturam æquè perfectam & integram haberet circa bonum morale ordinis naturalis, ac eam habuit in juſtitia originali: Ergo homo lapſus non poteſt, ſine gratia, Deum ut authorem naturæ efficaci amore diligere.

197. Reſpondent ad hoc Adverſarij: quod licèt homo lapſus non poſſit per longum tempus totam legem naturæ adimplere, id tamen poteſt pro brevi aliquo tempore; quia per breve aliquod tempus fieri poteſt, ut nulla occurrat gravis tentatio, nec ullum præceptum difficile, unde poteſt actum dilectionis efficacis pro brevi tempore elicere, ſine ſpeciali gratia, etſi id non poſſit perſeveranter & ad longum tempus.

A Verùm hæc reſponſio facilè poteſt confutari: 198.
Quamvis enim poſſit contingere, quòd brevi tempore, quo durat dilectio Dei ut authoris naturæ, nihil occurrat faciendum, vel vitandum, ut tamen dici poſſit dilectio ſuper omnia, & efficax quoad effectum, neceſſarium omnino eſt, quòd virtute illius voluntas de facto adimpleret mandatum Dei, etiam difficile, ſi occurreret adimplendum, & tentationi quantùmcumque gravi adversùs obſervantiam illam reſiſteret, ſi inſtaret; alioquin enim vel non erit dilectio ſuper omnia, vel certè carebit efficaciâ quoad affectum: unde in actu efficaci dilectionis Dei, etiam ut pro brevi tempore elicito, totius legis naturæ
B obſervantia, etiam per longum tempus, virtualiter continetur; cùm talis actus, ut diximus, ſit de ſe ſufficiens ad totius legis obſervantiam per totam vitam imperandam, etiam in præſentia tentationum graviter urgentium. Quare licèt tentationes, & impedimenta ad actum dilectionis non ſemper occurrant ſubjectivè, quando ſit ille actus amoris Dei, bene tamen objectivè, quia in dilectione Dei ſuper omnia involvuntur virtualiter omnes tentationes, & impedimenta contra quæ firmatur affectus: Ergo ſi homo lapſus non poſſit ſine gratia omnia præcepta legis naturæ per longum tempus implere, & omnes tentationes, & impedimenta ad actum
C dilectionis vincere, neque poterit actum efficacem dilectionis Dei ut authoris naturæ, etiam pro brevi tempore, elicere.

Confirmatur: Licèt homo in ſtatu naturæ corruptæ poſſit vitare omnia venialia, pro brevi aliquo tempore, tamen impoſſibile eſt ſimpliciter, quòd eliciat Dei dilectionem ſuper omnia, quæ ſit efficax in affectu ad excludenda omnia omnino venialia, ſive talis dilectio ſit diuturna, ſive non; & hoc quia vitare omnia venialia collectivè, eſt proprium ſtatûs beatifici: Ergo ſimiliter, quia implere omnia mandata naturalia collectivè, & omnes ſuperare tentationes, eſt proprium hominis ſani, & ſtatûs integritatis, ſim-
D pliciter impoſſibile eſt quòd homo lapſus & infirmus eliciat dilectionem Dei ſuper omnia, quæ ſit efficax in affectu ad implenda omnia præcepta legis naturæ, & omnes tentationes vincendas; ſive talis dilectio ſit diuturna, ſive non, ſive per longum tempus, ſive uno tantùm inſtanti duret. 199.

Confirmatur ampliùs: De objecto moraliter impoſſibili, eſt impoſſibilis etiam moraliter affectus, ſeu propoſitum efficax, etſi parvo tempore durans: At in dilectione efficaci Dei conditoris naturæ, implicitè clauditur efficax propoſitum obſervandi totam legem naturæ, perſeveranter, & ad longum tempus, quod eſt moraliter im-
E poſſibile viribus hominis lapſi, ut oſtendemus articulo ſequenti: Ergo &c. Minor eſt certa: nam de hac dilectione naturali, loquendum eſt proportionaliter, ſicut de dilectione ſupernaturali charitatis: hæc autem implicitè claudit efficax propoſitum obſervandi omnia mandata, etiam ſupernaturalia, pro tota vita; quia de ratione ejus eſt in affectu nunquam deficere ab amicitia; unde actus charitatis, vel contritionis, ad juſtificationem diſponens, debet eſſe affectus, vel propoſitum efficax deinceps nunquam peccandi: Ergo &c. Major autem ſuadetur: De objecto per ſe impoſſibili eſt impoſſibile efficax propoſitum; unde repugnat viribus naturæ efficax appetitus viſionis beatificæ, ut in Tractatu de viſione 200.

visione beatificâ ostensum fuit; item D. Thomas 1. p. quæst. 63. art. 3. probat Angelum non potuisse actu efficaci absoluto appetere æqualitatem cum Deo, quia talis æqualitas est impossibilis: Ergo pariter de objecto viribus naturæ moraliter impossibili in executione, impossibile erit moraliter eisdem viribus propositum efficax. Præsertim cùm voluntas & intentio dicatur efficax formaliter, inquantum est illativa electionis, & sufficiens ad executionem: efficacia enim causæ explicatur penes effectum quem de se potest inducere. A

201. Dices: Licèt sacerdos non possit consecrare hostiam, vel absolvere à peccatis, nisi virtute supernaturali, quâ ut Christi instrumentum ad patrandos illos effectus supernaturales elevatur; potest tamen propriis viribus intendere hujusmodi consecrationem, vel absolutionem. Item licèt actualis observantia totius legis usque ad mortem, speciale quoddam auxilium exigat, quod donum perseverantiæ appellatur; potest tamen homo, cum auxiliis ordinariis gratiæ, habere propositum efficax observandi totam legem supernaturalem, usque ad mortem: Ergo ratio illa non est efficax. B

202. Sed contra: Hæc exempla non sunt ad rem, nec favent adversæ sententiæ: Non primum quidem, quia in hostiæ consecratione, & absolutione sacramentali, est aliquid naturale, scilicet verborum prolatio, quæ non superat naturæ facultatem, & ad istam terminatur propositum efficax; est etiam aliquid supernaturale, nempe elevatio verborum ad hostiam consecrandam, & gratiam conferendam, quæ sicut excedit vim executivam naturæ, ita etiam superat vim efficaciter intentivam, & efficaci hominis proposito non subjacet. Nec favet etiam secundum: Nam licèt ad actum perseverandi magnum perseverantiæ donum, à communibus auxiliis gratiæ distinctum, sit necessarium; ad posse tamen perseverare auxilia generalia ordinis gratiæ sufficiunt: intentio autem efficax non petit vires, quibus de facto illius objectum executioni mandetur, benè tamen exposcit vires, quibus executio objecti sit possibilis. C

Dico secundò: ad dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, per se loquendo, & quantùm est ex parte objecti, solùm requiritur auxilium speciale ordinis naturalis: suppositâ tamen elevatione ad statum supernaturalem, ad eam requiritur non solùm auxilium supernaturale, sed etiam gratia sanctificans. D

203. Prima pars patet: Dilectio enim Dei, ut authoris naturæ, est actus entitativè naturalis, cùm objectum naturale respiciat: Ergo per se, & ex præcisa ratione objecti, nec gratiam sanctificantem, nec auxilium supernaturale exposcit. Consequentia legitima est: Nam eo ipso quod actus per se ad sui elicientiam exigit pro principio eliciente formam supernaturalem, excedit facultatem naturæ, subindeque supernaturalis est.

204. Secunda verò suadetur: Dilectio Dei naturalis opponitur aversioni à Deo ut fine naturali: Sed in hoc statu elevationis naturæ humanæ ad ordinem & statum supernaturalem, homo non potest averti à Deo ut fine naturali, nisi consequenter ab ipso ut fine supernaturali avertatur, ut communiter docent nostri Thomistæ in Tractatu de peccatis: Ergo ut homo lapsus, & in peccato mortali existens, Deum ut authorem naturæ diligere possit, indiget per accidens non solùm auxilio supernaturali, sed etiam gratiâ habituali, per quam auferatur peccatum, & obex aversionis à Deo ut ultimo fine tam naturali quàm supernaturali removeatur. Unde D. Thomas hîc art. 3. docet ad dilectionem Dei ut authoris naturæ, indigere hominem lapsum gratiâ sanante: nomine autem *gratiæ sanantis*, gratiam habitualem intelligit, ut patebit ex dicendis articulo sequenti. E

205. Quæres, an homo justus, & gratiâ sanctificante præditus, auxilio supernaturali indigeat ad talem dilectionem eliciendam?

Respondeo affirmativè (quidquid in contrarium dicat Marcus à Serra hîc dub. unico) nam etsi careat impedimento peccati, & aversionis à Deo ut ultimo fine, tamen suppositâ elevatione naturæ humanæ ad ordinem gratiæ, & cognitione Dei ut authoris supernaturalis, non potest ipsum amare ut authorem naturæ, nisi simul ipsum ut finem & authorem supernaturalem diligat: sicut suppositâ tali elevatione & cognitione, non potest dari aversio à Deo ut conditore naturæ, absque aversione à Deo ut authore supernaturali; neque poni odium authoris naturæ, quod non terminetur aliquo modo ad ipsum ut authorem gratiæ: Ergo cùm in homine justo dilectio Dei supernaturalis auxilium supernaturale per se exigat, dilectio naturalis eam per accidens, & concomitanter exposcet.

206. Confirmatur primò, & magis illustratur hæc ratio: Ideò in hoc statu homo existens in peccato mortali, nequit diligere super omnia Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, sine auxilio supernaturali, quia talis dilectio, & conversio efficax in Deum, est opposita aversioni à Deo fine naturali, & ex consequenti aversioni à Deo ut fine supernaturali: At etiam dilectio naturalis hominis existentis in gratia, pro hoc statu, est opposita tali aversioni, & quantùm est de se destructio illius, licèt per accidens, de facto, & in exercitio, eam non destruat, quia subjectum, pro instanti dilectionis, non est conversum ad creaturam, & aversum à Deo: Ergo talis dilectio petit auxilium supernaturale, etiam in homine justificato.

207. Confirmatur secundò: Ejusdem speciei est amor efficax Dei ut authoris naturæ, in homine existente in gratia, & in homine existente in peccato: Ergo idem auxilium quoad speciem requiritur ad utrumque; undè si in homine existente in peccato requiratur auxilium supernaturale, etiam requiretur in homine existente in gratia. Utraque consequentia est legitima: Antecedens probatur. Utraque dilectio habet idem objectum, nempe Deum ut authorem naturæ super omnia dilectum; utraque insuper est conversio efficax, & formalis accessus ad eundem terminum formalem ad quem; utraque est etiam destructiva aversionis oppositæ, quæ se tenet ex parte termini à quo, licèt una de facto eam destruat, non verò alia; quia non invenit subjectum à Deo aversum, quod merè materialiter & subjectivè se habet, atque adeò extra specificationem existit: Ergo utraque dilectio est ejusdem speciei, & auxilium ejusdem ordinis exposcit.

208. Confirmatur tertiò: Nequit homo, etiam in gratia constitutus, sine auxilio gratiæ exequi ea quæ requiruntur ad permanendum in amore Dei, & tollere quæ impediunt amicitiam erga Deum, etiam secundùm quod est author & finis naturæ: Ergo nequit homo, etiam in gratia constitutus, elicere intentionem efficacem diligendi Deum ut authorem naturæ super omnia, sine auxilio gratiæ. Consequentia patet ex dictis conclusione

præcedenti: Antecedens verò sic ostenditur. Non
A potest homo in hoc statu elevationis ad ordinem supernaturalem, permanere in dilectione & amicitia naturali Dei, si non observet omnia præcepta, non solùm naturalia, sed etiam supernaturalia: Sed ad hoc petit supernaturalia auxilia: Ergo &c. Minor patet: Major probatur. Violatio præcepti supernaturalis est etiam contra rationem naturalem connexivè & indirectè: Ergo peccatum contra præceptum supernaturale, indirectè saltem & implicitè, contrariatur amori seu amicitiæ naturali hominis ad Deum, eamque destruit. Consequentia legitima est; Amicitia enim naturalis hominis ad Deum ut authorem naturæ, ratione
B naturali ducitur & regulatur: Ergo si præceptum supernaturale sit indirectè & connexivè contra rationem naturalem, erit etiam indirectè contra amorem seu amicitiâ naturalem hominis ad Deũ. Antecedens verò suadetur: Ratio naturalis dictat obediendum esse cuicunque superiori, legitimè præcipienti, suppositâ cognitione mandati, & viribus sufficientibus ad illud exequendum: Ergo suppositâ revelatione mandati Dei legitimè præcipientis, quatenus est supremus legislator supernaturalis, & suppositis viribus ad exequendum, etiam ratio naturalis dictat, indirectè saltem & ex consequenti, esse obediendum huic superiori sic præcipienti: Ergo violatio præcepti supernatura-
C lis est, indirectè saltem, implicitè, & ex consequenti, contra illud dictamen universale naturale, dictans esse obediendum cuicunque superiori legitimè præcipienti.

Dices cum aliquibus recentioribus Thomistis: In homine & Angelo beato reperitur dilectio Dei naturalis, ut docet D. Thomas primâ parte quæst. 62. articulo 7. Ergo à fortiori homo justus in statu gratiæ, eandem dilectionem habere poterit, si enim illa nihil includit repugnans statui gloriæ, nihil etiam includet quod repugnet statui gratiæ.

Respondeo concedendo totum, non enim negamus in homine justo reperiri posse dilectionem
D Dei naturalem, sicut in homine, & Angelo beato, sed dicimus ad illam eliciendam requiri per accidens auxilium supernaturale, ratione conjunctionis quam habet in statu elevationis, cum dilectione Dei supernaturali, & quia homo sine auxilio gratiæ nequit exequi ea quæ requiruntur ad permanendum in amore Dei, neque tollere quæ impediunt amicitiam erga Deum, etiam secundùm quod est author & finis naturæ, ut antea exposuimus.

Instabis: Licèt quotiescumque homo operatur ex charitate infusa, eliciat actum supernaturalem, non tamen cogitur semper operari ex illa charitate, est enim habitus quo utitur quando
E vult: Ergo potest ex sola inclinatione naturali, Deum ut principium & finem naturæ diligere.

Respondeo hominem quidem posse ex sola inclinatione naturali Deum ut principium & finem naturæ diligere, dilectione imperfectâ & inefficaci, quæ est simplex quædam complacentia de divina bonitate & pulchritudine, ut in creaturis & operibus Dei naturalibus relucente, quæ nec infert media necessaria ad placendum Deo, nec curat removere impedimenta peccatorum; non tamen dilectione perfectâ & efficaci, quæ ex vi sua potens est media ad placendum Deo necessaria inducere, & omnia quæ ejus amicitiæ repugnant excludere: hanc enim dilectionem non potest homo etiam in gratia constitutus, sine auxilio supernaturali elicere, cùm sine auxilio gratiæ non possit exequi ea quæ requiruntur ad permanendum in amore Dei, & tollere quæ impediunt amicitiam erga Deum, etiam secundùm quod est author & finis naturæ, ut in tertia confirmatione ostensum est.

Dico tertiò: Homo in pura natura constitutus, non posset cum solo concursu generali, Deum ut naturæ authorem efficaci amore super omnia diligere, etiam pro brevissimo tempore: non indigeret tamen, ad talem amorem eliciendum, auxilio supernaturali, sed solùm auxilio speciali naturalis ordinis.

Prima pars hujus conclusionis sequitur ex prin- 209.
cipiis assertione primâ statutis: Ibi enim in primis ostendimus, juxta D. Thomam, hominem lapsum non posse ex viribus naturæ, & cum solo concursu generali Dei, actum efficacis dilectionis Dei ut authoris naturæ, etiam pro brevissimo tempore, elicere, quia voluntas hominis lapsi est veluti recurva, & ad bonum privatum & proprium inclinata: At in statu naturæ puræ voluntas hominis eodem modo sequeretur bonum privatum: Ergo eodem modo esset impotens ad diligendum Deum ut authorem naturæ, efficaci dilectione. Major patet ex suprà dictis: Minor verò suadetur. Quod homo lapsus sequatur bonum privatum, provenit ex eo quod appetitus inferior inclinat in bonum sensibile absque fræno rationis: At in puris naturalibus homo haberet eandem inclinationem effrænem ad bonum sensibile contrarium rationi; cùm in statu naturæ puræ pars inferior non esset perfectè subjecta & subordinata superiori, sed talis subordinatio & subjectio homini solùm in statu integritatis conveniret: Ergo in statu naturæ puræ voluntas hominis eodem modo sequeretur bonum privatum, ac in statu corruptionis.

Deinde ibidem monstravimus, in efficaci dilectione Dei, ut authoris naturæ, etiam ut pro brevi tempore elicita, totius legis naturæ adimpletionem, etiam per longum tempus, virtualiter contineri: At homo in statu naturæ puræ non posset, cum solo concursu generali, totam legem naturæ adimplere, saltem per longum tempus, ut articulo sequenti patebit: Ergo nec efficacem dilectionem Dei ut authoris naturæ elicere, etiam pro brevissimo tempore. Addo quod talis dilectio, cùm sit actus omnium perfectissimus & præstantissimus, solius naturæ integræ & robustæ videtur proprius. Denique cùm non majores fuissent vires naturæ humanæ ad operandum bonum morale, in statu naturæ puræ, quàm sint in
statu naturæ lapsæ, ut in Tractatu de statibus na- *Disp. 4. articulo ultimo.*
turæ humanæ ostensum est, sequitur quod si homo in statu naturæ lapsæ non potest, cum solo concursu generali, Deum ut naturæ authorem, efficaci dilectione amare, id etiam non potuisset in statu naturæ puræ.

Secunda pars assertionis patet etiam ex suprà 210.
dictis: Homo enim in statu naturæ lapsæ, ad dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, per accidens indiget auxilio supernaturali, ob elevationem naturæ humanæ ad ordinem & finem supernaturalem: Ergo cùm in statu naturæ puræ non esset talis elevatio, neque etiam erat ad illum actum eliciendum indigentia talis auxilij.

211. Tertia verò sequitur ex præcedentibus: Nam homo in natura pura teneretur, & posset diligere Deum super omnia: Sed ad hoc non haberet auxilium supernaturale, neque sufficeret generalis concursus, ut jam ostendimus: Ergo requireret auxilium speciale ordinis naturæ.

Confirmatur: Observantia & executio omnium mandatorum peteret speciale auxilium in illo statu naturæ puræ: Ergo & intentio efficax illam virtualiter & continens & causans.

Confirmatur ampliùs: Actus ille efficacis dilectionis Dei ut authoris naturæ, esset perfectissimus, & summus intra ordinem naturæ: Ergo ad sui elicientiam auxilium speciale ejusdem ordinis exposceret. Consequentiæ illæ sufficienter patent ex suprà dictis.

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

212. OBijcies primò contra primam conclusionem: D. Thomas 1. p. quæst. 60. art. 5. ad 5. in Angelo peccante admittit dilectionem naturalem Dei super omnia: & in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. ad 5. illam etiam admittit in animabus puerorum in Lymbo existentium; & tamen illi per culpam originalem à Deo, etiam ut authore naturæ, aversi sunt; sicut & Adamus peccando à Deo authore naturæ mansit aversus: Ergo efficax dilectio Dei ut authoris naturæ, cum peccato potest componi, subindeque propriis naturæ viribus elici.

213. Respondeo duplicem dari posse amorem Dei super omnia, & utrumque esse naturalem, licèt diversimodè: unum à voluntate ut natura est procedentem, quo Deus necessariò quoad specificationem ut bonum universale totius creaturæ diligitur, quia prout sic odio haberi non potest: alterum qui est à voluntate ut potentia libera & electiva, quo Deus amore electivo & libero ut amicus & universalis legislator amatur; qui amor non ideò naturalis dicitur, quia necessarius, sed quia terminat naturalem appetitum, & quia circa objectum naturale, Deum scilicet ut conditorem naturæ, versatur. Quando ergo S. Thomas, locis citatis, in Angelo peccante, & animabus puerorum in Lymbo existentium, admittit naturalem Dei dilectionem super omnia, loquitur de prima dilectione, quam fatemur cum peccato posse componi, & solis naturæ viribus elici: non verò de secunda, de qua solùm in præsenti disputamus. Addo quod hìc agimus de amore benevolentiæ: amor verò Dei, qui in Dæmonibus à D. Thoma ponitur, non est amor benevolentiæ, sed concupiscentiæ: cùm enim Dæmones necessitentur ad diligendum seipsos, & nequeant proprium esse diligere, nisi diligant esse Dei, per quod proprium sustentatur & conservatur, necessitantur ad diligendum Deum amore concupiscentiæ, inquantum est bonum commune totius universi, & inquantum proprium ipsorum esse ab esse Dei dependet, ut declarat S. Doctor 1. p. quæst. 63. art. 1. ad 3. his verbis: *Naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quod est principium naturalis esse &c.*

214. Objicies secundò: Homo lapsus potest solis naturæ viribus patrem, filios, amicos, & falsos deos, plusquàm seipsum, atque adeò super omnia diligere; cùm variis exemplis constet multos pro illis morti se objecisse, & majorem charitatem nemo habeat (ut loquitur Scriptura) quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis: Ergo multò magis poterit ex solis viribus naturæ Deus, quem naturali lumine cognoscit esse magis diligendum, super omnia diligere, & pro ejus gloria velle mori, & de facto morti se tradere.

Respondeo primò negando Antecedens. Et ad ejus probationem dico, eos qui pro falsis diis, vel suis hæresibus, aut patria, vel filiis, aut amicis, morti sese obtulerunt, famam, aut gloriam, vel quid simile in voluntaria illa vitæ jactura quæsiisse, sicque non plus dilexisse prædicta, quàm seipsos. Unde Augustinus lib. de patientia cap. 17. ait *quemque iniquorum tantò esse ad quæcumque mala perferenda duriorem, quantò in eo major est cupiditas mundi, & quemque justorum tantò esse ad quæcumque mala perferenda fortiorem, quantò in eo est major charitas Dei.* Et rursus: *Quantò major est in sanctis charitas Dei, tantò magis pro eo quod diligitur, omnia tolerantur; & quantò major est in peccatoribus cupiditas mundi, tantò magis pro eo quod concupiscitur, omnia tolerantur: ac per hoc inde est patientia vera justorum, unde est in eis charitas Dei, & inde est patientia falsa iniquorum, unde est in eis cupiditas mundi.* 215.

Respondeo secundò, dato Antecedente, negando Consequentiam: quamvis enim homo posset diligere plusquàm se aliquod bonum creatum, non sequitur quod etiam possit diligere Deum: non solùm quia Deus est magis separatus à bonis sensibilibus, quæ efficaciùs nos movent; sed etiam quoniam dilectio boni creati non postulat quod relinquantur omnia peccata mortalia, quæ etiam connumerantur inter bona quæ pertinent ad ipsum hominem; quia motivum propter quod committuntur, est aliquod bonum appetitûs; dilectio verò Dei super omnia, & efficax, nullum peccatum mortale, sive actuale, sive habituale, sive originale compatitur.

Ad illud quod additur, nimirum intellectum posse naturaliter cognoscere Deum esse super omnia diligendum, subindeque voluntatem, quæ est appetitus rationalis, ductum seu dictamen rationis sequens, posse solis naturæ viribus ipsum supra quodlibet aliud diligere, dicendum est, quod licèt intellectus possit speculando ad talem notitiam devenire ex principiis naturalibus, non potest tamen habere judicium practicum & prudentiale, in statu corruptionis, quo judicet Deum esse hìc & nunc super omnia diligendum, nisi speciali auxilio Dei adjuvetur: quia, ut art. 1. ostendimus, homo per peccatum originale magis est vulneratus in intellectu practico, quàm in speculativo, & magis impotens ad prosecutionem boni, quàm ad cognitionem veri, juxta illud Poëtæ: *Video meliora, proboque, deteriora sequor.* 216.

Ad aliud quod subditur, negandum est posse aliquem, in peccato mortali remanentem, velle in reipsa mori pro Deo, quia implicat quod aliquis maneat in peccato, & tamen præferat Deum omnibus aliis rebus; quod tamen facit qui verè vult pro ipso mori, cùm vita sit omnium bonorum corporalium maximum. Unde licèt ille verbo tenùs diceret se velle mori pro Deo, in rei tamen veritate tolerantiam mortis ad seipsum, vel ad bonum proprium ordinaret, incipiendo illud specialiter quærere vel in gloria & commendatione apud homines, vel in evitatione miseriarum hujus vel alterius vitæ. Nec obstat quod D. Thomas quodl. 4. quæst. 10. art. 1. doceat, etiam illum qui caret charitate posse pati martyrium; loquitur enim de martyrio impropriè & materialiter sumpto, prout dicit solam tolerantiam mortis; 217.

non verò de vero & propriè dicto martyrio, pro Deo reipsa tolerato, nam 2. 2. quæst. 124. art. 2. ad 2. expressè docet, quòd *martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.*

Dixi verò, *aliquem in peccato mortali remanentem, non posse reipsa velle mori pro Deo:* quia si peccator mortem tolerando, non excludat ejus relationem in Deum, nec eam ordinet ad bonum proprium, ut ad ultimum finem, justificabitur vi martyrij, ut probabiliter docetur in materia de baptismo, & adeptâ gratiâ sanctificante, potetit exire in actum dilectionis Dei super omnia.

218. Objicies tertiò: Si homo in statu naturæ lapsæ non possit sine gratia diligere Deum ut authorem naturæ, sequitur quod talis dilectio non sit naturalis, sed supernaturalis: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris manifesta videtur: ille enim actus ad quem requiritur gratia, est supernaturalis.

219. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dico, actum ad quem gratia requiritur per se, & per modum principij elicitivi illius, esse supernaturalem; secùs verò si gratia exigatur tantùm per accidens, & tanquam removens prohibens: gratia autem per se non requiritur ad dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, sed tantùm per accidens, ratione elevationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, & conjunctionis finis naturalis cum supernaturali, & ad tollendum obicem peccati & aversionis à Deo ut ultimo fine, sicut assertione 2. declaravimus.

220. Objicies quartò: Si homo in statu naturæ lapsæ non possit, nisi cum auxilio supernaturali, diligere Deum ut authorem naturæ, sequitur quod in eo statu minores habeat vires in ordine ad bonum morale, quàm habuisset in statu naturæ puræ: Sed hoc dici nequit, ut in Tract. de statibus naturæ humanæ ostensum est: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Homo in statu naturæ puræ, cum auxilio speciali ordinis naturalis, poterat hanc dilectionem elicere: Ergo si in statu naturæ lapsæ ad eam eliciendam indigeat auxilio supernaturali, erit minùs potens in hoc statu quàm in illo.

Disp. 4. art. ult.

221. Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem dico, quod licèt homo in statu naturæ lapsæ indigeat auxilio supernaturali ad eliciendam dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, hoc tamen non arguit ipsum in tali statu habere minores vires, quàm habuisset in statu naturæ purę; quia hoc non provenit ex defectu potentiæ, quæ per auxilium speciale ordinis naturalis in ordine ad talem dilectionem sufficienter completur; sed ex elevatione naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, ut cõclusione secundâ exposuimus.

222. Dices: Ex hoc sequitur quòd homo etiam in statu innocentiæ non potuit diligere Deum ut authorem naturæ, sine auxilio supernaturali: Sed hoc est contra D. Thomam hîc art. 3. ubi ait, quòd *homo in statu naturæ integræ* (quem status innocentiæ includebat) *non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis:* Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Homo in statu innocentiæ de facto fuit ordinatus in finem supernaturalem: Ergo si ex elevatione naturæ humanæ in finem supernaturalem, homo in natura lapsa indiget auxilio supernaturali ad prædictam dilectionem, eo quoque egebat in statu innocentiæ.

223. Respondeo concedendo sequelam Majoris: cùm enim homo in statu innocentiæ, propter elevationem ad ordinem supernaturalem, & conjunctionem finis naturalis cum supernaturali, non posset implere omnia præcepta naturalia, & vitare omnia quæ impediebant amicitiam naturalem cum Deo, sine auxilio supernaturali ad observantiam mandatorum supernaturalium requisito; non poterat etiam, sine eodem auxilio, actum efficacis dilectionis Dei ut authoris naturæ elicere. Unde ad probationem in contrarium dicendum est, D. Thomam ibi loqui de statu naturæ integræ, præcisivè sumpto, & secundùm id quod ex propriis affert donum integritatis, subijciens appetitum inferiorem superiori; non verò de illo adæquatè sumpto, & prout reipsa fuit tum justitia originali, & gratia habituali, subindeque cum elevatione ad ordinem supernaturalem conjunctus: nam sub hac ratione non minùs auxilium supernaturale ad actum dilectionis efficacis Dei ut authoris naturæ exposcebat, quàm status innocentiæ, seu originalis justitiæ. Potest etiam dici, D. Thomam, loco citato, solùm excludere à statu integritatis necessitatem auxilij supernaturalis, sanantis naturam, quod requirit in natura lapsa, non tamen negare necessitatem auxilij supernaturalis, eam elevantis ad ordinem supernaturalem.

§. IV.

Solvuntur alia argumenta ex statu naturæ puræ desumpta.

224. COntra tertiam conclusionem, in qua diximus hominem in pura natura constitutum non posse, cum solo concursu generali, Deum ut naturæ authorem efficaci amore diligere, in primis objici potest authoritas D. Thomæ hîc art. 3. in argum. *Sed contra*, & quodlib. 1. art. 8. asserentis, secundùm quosdam hominem fuisse constitutum in solis naturalibus, Deumque super omnia dilexisse. Quod etiam insinuare videtur hîc art. sequenti ad 3. dicens: *Præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur.*

225. Respondet Curiel ex Conrado, D. Thomam per hominem constitutum in solis naturalibus intelligere hominem conditum cum integritate naturę, quæ proveniebat à justitia originali: cùm enim talis integritas non fuerit donum entitativè supernaturale, inter naturalia computatur, subindeque cum illa rectè potest dici homo constitutus in solis naturalibus, quia nihil habet quod non sit naturale.

Sed hæc interpretatio non videtur legitima, nec ad mentem S. Thomæ: nam si per hominem constitutum in puris naturalibus intelligeret hominem cum integritate naturali, non diceret: *Homo in solis naturalibus constitutus fuit,* VT A QVIBVSDAM PONITVR; cùm ipsemet S. Doctor 1. p. quæst. 95. art. 1. doceat primum hominem fuisse conditum cum integritate naturæ, proveniente à gratia & originali justitia.

Meliùs ergo respondetur, D. Thomam in illis locis loqui de puris naturalibus, per exclusionem donorum supernaturalium, non verò per exclusionem gratuitorum intra ordinem naturæ: unde solùm intendit, quod homo in statu naturæ puræ posset diligere Deum ut authorem naturæ, absque auxilio entitativè supernaturali, non tamen negat quod indigeret ad talem dilectionem, & alios actus eximios & difficiles, auxilio speciali intra ordinem naturæ, ut nos asserimus.

226. Objicitur secundò, & est præcipuum adversæ sententiæ fundamentum: In puris naturalibus homo teneretur, præcepto naturali, Deum naturæ authorem super omnia diligere: At sine potentia non stat obligatio, cùm ex Tridentino sess. 6. cap. 11. Deus impossibilia non jubeat: Ergo posset in tali statu actum dilectionis efficacis elicere: At non per gratiam, cùm status naturæ puræ omnem gratiam excludat: Ergo ex solis naturæ viribus, & cum solo generali concursu. Minor & consequentiæ patent: Major verò suadetur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 94. art. 3. ubi docet ad legem naturalem pertinere omne id ad quod homo inclinatur secundùm suam naturam: At homo ex sua natura inclinatur ad Deum authorem naturæ super omnia diligendum: Ergo naturali lege ad talem dilectionem tenetur. Unde egregiè Cyprianus serm. de bapt. Christi: *Justum est* (inquit) *Domine ut diligamus te, hoc natura, hoc ratio, hoc verbi tui clamat authoritas.* Clamat quippe natura amandum esse creatorem; clamat ratio redamandum esse amatorem.

227. Respondeo posse hominem in statu naturæ puræ Deum ut naturæ authorem super omnia diligere; non quidem per auxilium ordinis supernaturalis, neque cum solo generali concursu, sed per auxilium speciale ordinis naturalis, quod Deus in tali statu offerret, quando urgeret obligatio præcepti dilectionis, hoc ita exigente providentiæ suæ suavitate, quæ homini in nullo statu impossibilia præcipere potest. Nec status naturæ puræ omnem gratiam specialem excluderet, sed solùm gratiam supernaturalem entitativè, vel naturalem per modum habitûs & formæ permanentis, qualis foret gratia sanans naturam, eamque integram integritate purè naturali constituens, ut in Tractatu de statibus naturæ humanæ ostendimus. Potestque hoc argumentum retorqueri in Adversarios: homo enim in statu naturæ puræ, non solùm teneretur, præcepto naturali, Deum ut authorem naturæ diligere super omnia, sed etiam toto tempore vitæ in tali dilectione perseverare; & tamen certum est, & fatentur ipsi Adversarij, quod id non posset in tali statu præstare cum solo concursu generali, sed indigeret ad perseverandum speciali auxilio ordinis naturalis: quod ergo illi dicunt de perseverantia in amore, nobis de ipso dilectionis actu dicere licet.

Disp. 3. art. unico.

228. Objicitur tertiò: D. Thomas hîc art. 3. ex eo probat hominem in statu naturæ lapsæ indigere gratiâ ad diligendum Deum ut authorem naturæ, quia ratione culpæ mansit inclinatus ad bonum privatum: At in pura natura nulla esset culpa convertens, & inclinans hominem ad bonum privatum: Ergo in eo statu non indigeret gratiâ ad diligendum Deum ut authorem naturæ, sed id posset præstare cum solo generali concursu.

229. Confirmatur primò: In illo statu nulla esset infirmitas: Ergo homo in eo posset quidquid poterat in statu integritatis & sanitatis: At homo in natura integra, cum solo generali concursu, Deum ut naturæ authorem diligere poterat: Ergo & id posset in statu puræ naturæ.

230. Confirmatur secundò: In statu naturæ puræ non essent in homine nisi ea quæ consequuntur ex intraneis naturæ: Sed ab intrinseco naturæ oriri nequit aliquid in homine, ipsum impediens à consecutione finis, ad quem ab intrinseco inclinat natura: Ergo in statu naturæ puræ nihil esset hominem impediens à dilectione Dei ut authoris naturæ, & ultimi finis naturalis consecutione.

231. Confirmatur tertiò: Si aliquid illum impediret à tali actu, maximè rebellio appetitûs: At hæc non ponit impotentiam moralem ad illum: Ergo &c. Probatur Minor: In homine lapso, justificato per gratiam, manet rebellio appetitûs inferioris contra superiorem, & tamen ratione gratiæ sanctificantis est potens moraliter ad istam dilectionem: Ergo rebellio concupiscentiæ, & pugna appetitûs inferioris contra superiorem, non est sufficiens ad inducendam impotentiam moralem in ordine ad illum actum.

232. Ad objectionem respondeo D. Thomam, ad probandum hominem in natura lapsa indigere gratiâ ad diligendum Deum ut authorem naturæ, recurrisse ad peccatum, inclinans & convertens voluntatem hominis ad bonum privatum; quia homo supponebatur ante culpam in statu integritatis, in quo poterat Deum ut authorem naturæ super omnia diligere; & ideò peccatum fuit de facto causa impotentiæ moralis ad talem dilectionem, ut removens justitiam originalem, ex qua naturæ sanitas & integritas proveniebat: in natura verò pura, cùm non supponatur sanitas, necesse non est recurrere ad peccatum, infirmitatem inducens, & voluntatem ad bonum privatum inclinans & convertens.

Vel secundò dici potest, D. Thomam recurrisse ad peccatum, ut probaret necessitatem gratiæ specialis intra ordinem naturæ, quàm solam in statu naturæ puræ necessariam esse dicimus ad dilectionem Dei ut authoris naturæ, & ad alios actus eximios & valde difficiles,

233. Ad primam confirmationem dicendum, quod homo in natura pura non fuisset infirmus privativè aut positivè, sed negativè; quia licèt tunc fuisset propensus ad bonum privatum, talis tamen inclinatio non traxisset originem à peccato, sed ab intrinseca hominis constitutione, ex partibus habentibus inclinationes oppositas, nimirum ex rationali & sensitiva, compositi, ut in Tractatu de statibus naturæ humanæ, agendo de statu naturæ puræ, declaravimus. Unde

Disp. 6. art. 1. & 2.

234. Ad secundam, nego Minorem, quando natura est talis conditionis, quòd gaudet duplici inclinatione contrariâ; tunc enim una aliam retardat, & impedit ne possit consequi suum terminum & finem connaturalem, nisi adjuvetur speciali auxilio. Nam in ipso homine est appetitus naturalis, quo vivere appetit, & mortem refugit, & tamen est in illo inclinatio contraria ratione materiæ, quâ ad corruptionem tendit, & ratione cujus necessariò corrumpitur.

235. Ad tertiam nego similiter Minorem. Ad cujus probationem negandum est Antecedens quantùm ad secundam partem: cùm enim gratia habitualis in hoc statu viæ non sanet perfectè hominem, neque illi restituat integritatem naturalem, quam per peccatum primi parentis amisit, sed relinquat rebellionem concupiscentiæ, & pugnam inter appetitum inferiorem & superiorem, ad meritum & profectum vitæ spiritualis, adhuc indiget confortamine, & auxilio superaddito, ut in actum dilectionis Dei ut authoris naturæ exeat: quod auxilium in statu naturæ lapsæ, ratione elevationis ad ordinem supernaturalem, & conjunctionis finis naturalis cum supernaturali, per accidens debet esse supernaturale, ut in secunda conclusione diximus.

236. Objicitur quartò: Homo habet naturalem inclinationem ad diligendum Deum ſuper omnia, ut docere videtur D. Thomas hîc art. 3. & latè probat Victoria in relect. de homicidio num. 10. Ergo ſi crearetur in puris naturalibus, poſſet cum ſolo concurſu generali, & ſine auxilio gratiæ, reducere in actum hanc inclinationem, eliciendo actum dilectionis Dei ut authoris naturæ. Conſequentia probatur: Tum quia aliàs inclinatio illa eſſet fruſtra, ſiquidem nullo modo poſſet reduci in actum, cùm ſtatus naturæ puræ, auxilia gratiæ, quæ ad id eſſent neceſſaria, excluderet: Tum etiam, quia inductione conſtat, nullam eſſe inclinationem ad actum naturalem, quæ nullo modo poſſit per vires naturæ reduci in actum. Unde Theologi probant in Tractatu de viſione beata, non dari in homine inclinationem naturalem ad beatitudinem ſupernaturalem, quia talis inclinatio non eſſet reducibilis ad actum, viribus naturæ, & à Deo ut dante talem inclinationem.

237. Reſpondeo dato Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quòd ut inclinatio indita ab authore naturæ non ſit fruſtra, ſufficit quod poſſit reduci in actum per vires, & auxilia ordinis naturalis (ſive illa ſint generalia, ſive ſpecialia intra illum ordinem) abſque recurſu ad ordinem gratiæ. Unde cùm homo in ſtatu puræ naturæ, mediante auxilio ſpeciali ordinis naturalis, Deum ut authorem naturæ poſſet diligere, & ad hoc non indigeret auxilio gratiæ, naturalis inclinatio ad diligendum Deum, quam haberet in illo ſtatu, non eſſet otioſa & fruſtranea. Ex quo patet diſparitas ad exemplum quod adducitur: inclinatio enim naturalis ad beatitudinem ſupernaturalem, neque per auxilia communia ordinis naturalis, neque per auxilia intra illum ordinem ſpecialia, poteſt reduci in actum, ideòque ſine auxilio gratiæ illa eſſet vana & fruſtranea. Dixi *dato Antecedente*, quia Curiel, & quidàm alij exiſtimant, inclinationem & appetitum naturalem in homine non eſſe ad diligendum Deum ut authorem naturæ, in ſeipſo expreſsè & in particulari, ſed ſolùm ad amandum bonum univerſale & in communi, & Deum, ut confusè & implicitè ſub tali bono univerſali contentum.

§. V.

Tria corollaria præcedentis doctrinæ.

238. EX dictis inferes primò, contra aliquos Recentiores, quod etſi in ſtatu naturæ lapſæ daretur homo qui in ſolo originali exiſteret, ille non poſſet, ſine auxilio gratiæ, Deum ut naturæ authorem efficaci amore diligere: nam, ut ſuprà oſtendimus, impotentia ad eliciendum actum dilectionis efficacis Dei ut authoris naturæ, provenit in homine ex propenſione quam habet ad bonum privatum, & imbecillitate ac impotentia ad exequendum ex viribus naturæ omnia quæ in illa dilectione virtualiter continentur: Sed talem propenſionem & impotentiam haberet homo in ſolo originali exiſtens: Ergo ille Deum ut authorem naturæ efficaci amore non poſſet diligere, abſque ſpeciali auxilio. Addo quod, licèt in peccato originali non ſit poſitiva converſio ad creaturam, benè tamen privativa averſio à Deo, etiam ut authore naturæ, ut alibi oſtendimus: Sed hæc averſio non poteſt non eſſe maximum dilectioni Dei ut authoris naturæ impedimentum: Ergo &c.

239. Inferes ſecundò, quod etſi aliquis ignoraret invincibiliter ſe eſſe in peccato mortali perſonali, non poſſet tamen, abſque ſpeciali auxilio, Deum ut authorem naturæ, efficaci amore diligere: quia ille pariter eſſet inclinatus & propenſus ad bonum privatum, & impotens ad exequendum ex viribus naturæ omnia quæ in dilectione efficaci Dei ut authoris naturæ virtualiter includuntur.

240. Inferes tertiò, ad amorem concupiſcentiæ Dei ut authoris naturæ, ſufficientem ad imperandam totius legis naturæ adimpletionem, neceſſarium eſſe auxilium ſpeciale: quia etiam in tali actu virtualiter continetur obſervantia totius legis naturalis, quæ ſine ſpeciali auxilio, in ſtatu naturæ lapſæ poni nequit, ut articulo ſequenti patebit.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo lapſus indigeat ſpeciali gratiâ, & quali, ad obſervanda omnia præcepta naturalia collectivè, quantùm ad ſubſtantiam operis?

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ.

241. SVppono primò tanquam certum, hominem in nullo ſtatu poſſe implere præcepta ſupernaturalia virtutum Theologicarum, ſine gratia: cùm enim actus illarum virtutum ſint ſupernaturales quantùm ad ſubſtantiam, nequeunt elici per vires naturæ. Unde D. Thomas ſuprà quæſt. 63. art. 2. ad 2. dicit: *Sunt quædam peccata mortalia quæ homo ſine gratia nullo modo poteſt vitare, quæ ſcilicet directè opponuntur virtutibus theologicis.*

242. Suppono ſecundò, hominem in omni ſtatu indigere gratiâ, ad implenda præcepta naturalia quantùm ad modum, ut ſcilicet ex charitate, & meritoriè ac fructuosè ad vitam æternam ea adimpleat: cùm enim modus ille ſit ſupernaturalis, & actus virtutum naturalium elevet ad ordinem & finem ſupernaturalem, manifeſtum eſt, illum ſine gratia & charitate, quæ eſt forma virtutum, illiſque confert vim præcipuam merendi æternam fœlicitatem, non poſſe poni in noſtris actibus. Quod autem diſtinctio de obſervantia præceptorum quantùm ad ſubſtantiam, & quantùm ad modum, admittenda ſit, patet tum ex Divo Thoma hîc art. 4. ubi illam expreſsè docet: tum etiam ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. proſcribentium 58. Baij propoſitionem, quâ aſſerebat hujuſmodi diſtinctionem eſſe commentitiam & explodendam. Ratio etiam ſuffragatur: Licèt enim charitas cadat ſub præcepto ſigillatim & in particulari, ſecundùm tamen quod eſt finis ultimus cujuſcumque præcepti, non cadit ſub præcepto; quia ut communiter dicitur, *finis præcepti non cadit ſub præcepto*: Ergo modus operantis, ſcilicet quod ex charitate impleat præceptum, eſt extra ſubſtantiam operis præcepti, & per conſequens ſtare poteſt impletio & opus præceptum quoad ſubſtantiam, ſine tali modo, & diſtingui impletio præcepti quoad ſubſtantiam, & quantùm ad modum.

243. Suppono tertiò contra Vazquem hîc disp. 189. cap. 2. & disp. 193. cap. 3. hominem in statu naturæ integræ, sine ullo auxilio gratiæ, & cum solo concursu generali, potuisse adimplere totam legem naturalem quoad substantiam operum. Probatur tum authoritate D. Thomæ, hîc art. 4. id expressè docentis: tum etiam ratione ex dictis articulo præcedenti desumptâ. Nam, ut ibidem cum eodem S. Doctore docuimus, homo in natura integra, ex vi præcisè doni integritatis, & cum auxilio generali, Deum ut authorem naturæ efficaci & perfectâ dilectione amare poterat: Ergo ex vi ejusdem integritatis, eodem generali concursu adjutæ, omnia mandata naturalia poterat observare. Consequentia patet: dilectio enim efficax, ut ibidem ostendimus, totius legis adimpletionem virtualiter continet.

244. Confirmatur primò: Homo in statu naturæ integræ, ex vi doni integritatis, esset rectus, & circa Deum finem naturæ ordinatus: Ergo etiam ratione tantùm illius doni, & absque nova gratia speciali, esset ordinatus & rectus circa media ducentia in talem finem. Antecedens est certum: Consequentia probatur. Ordinatio enim circa finem, ex se infert & affert ordinationem circa media in suo ordine; unde quia gratia & charitas ordinant hominem ad Deum ut finem supernaturalem, charitas, secundùm D. Thomam, infert & affert ab intrinseco virtutes morales infusas, quibus homo ordinatur in actu primo circa media supernaturalia.

245. Confirmatur secundò: Ideò Concilia, & Patres infrà citandi, negant hominem lapsum, sine speciali gratia, posse totam legem naturæ servare, quia natura est infirma & debilitata per peccatum originale: At in statu integritatis natura hominis non erat debilis & infirma, sed sana & robusta: Ergo in illo statu posset ex vi integritatis, & absque alio speciali auxilio, totam legem naturæ adimplere.

246. Confirmatur tertiò: In statu innocentiæ non poterat insurgere gravis tentatio ex suggestione Dæmonum contra præcepta naturalia; cùm suggestio ex deceptione vel errore exordium habeat; durante verò statu innocentiæ, nullus (saltem circa naturalia) poterat esse error vel deceptio, ut *Disp. 1. art. 4.* in Tractatu de statibus naturæ humanæ ostensum fuit: Ergo homo in illo statu, talia præcepta, ex vi doni integritatis, absque ullo speciali auxilio, observare poterat.

247. Dices: De facto primi parentes fuerunt ab extrinseco tentati à serpente ad comedendum de ligno vetito: Sed præceptum non comedendi de ligno vetito, non erat supernaturale, sed naturale: Ergo possibilis erat illi statui tentatio ab extrinseco contra præcepta naturalia.

Respondeo præcepta naturalia esse duplicis generis; quædam indita, & quasi cum natura innata, qualia sunt præcepta Decalogi; alia positiva, & extra legem naturalem innatam, cujusmodi fuit præceptum de non comedendo de ligno vetito, primis parentibus impositum. Quando ergo dicimus hominem in statu innocentiæ non potuisse tentari ab extrinseco de transgressione præceptorum naturalium, loquimur de præceptis naturalibus primi generis, quia circa illa non poterat esse error vel ignorantia practica in intellectu ejus, non verò de alijs. Unde Adam potuit tentari à serpente, vel ab uxore, ad comedendum de ligno vetito, & ad resistendum huic tentationi indigebat speciali auxilio, quod (ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 94. art 4. ad 5. & quæst. 18. de verit. art. 6. ad 13.) ipsi defuit, quia ad illud impetrandum per orationem ad Deum recursum non habuit. Idem tradit Gelasius Papa in dictis adversùs Pelagianam hæresim, quæ habentur tomo 3. Conciliorum, paginâ 51. editionis Parisiensis anni 1636. nam ibi columnâ 6. sic ait: *Illa primæ conditionis integritas, dum ita de se fidit, tanquam ipso qui condiderat non egeret, nec de perceptis agit gratias, quod nusquam feciſſe memoratur, nec de conservandis quæ sumpserat poscit auxilium, nec ad eum, etiam pulsata tentatoris accessu, devota currit & consulit, suaque se credit inter prospera voluntati, facilè sine præsidio Creatoris patuit deceptoris insidijs, & in prævaricationem tracta consequenter illiciti, conditionem præfixæ mortis invenit.*

Denique patet ex dictis art. 3. posse hominem 248. in statu corruptionis aliqua legis naturalis præcepta, sine speciali gratia observare; cùm, ut ibi ostendimus, possit cum solo concursu generali aliquando efficere bonum aliquod opus, undequaque honestum, & nullâ pravâ circunstantiâ vitiatum. Et quamvis istud non esset possibile, non sequeretur inde nullum præceptum sine speciali gratia posse impleri; cùm per actum aliquâ malâ circunstantiâ vitiatum, aliquando præceptum aliquod particulare impleatur, v. g. præceptum misericordiæ, per eleemosynam datam ex vana gloria. Quod igitur in quæstionem vertimus, non est de uno aut altero legis naturæ præcepto, sed de omni collectivè, non ut meritoriè fit, sed secundùm substantiam spectato. In cujus resolutione tres præcipuè versantur sententiæ.

Prima docet, posse hominem in statu naturæ 249. lapsæ, absque speciali auxilio, omnia præcepta legis naturæ, sub mortali obligantia, quoad substantiam observare; etsi quoad charitatis modum, & prout ad salutem & justificationem conducunt, ea adimplere nequeat: per quod à Pelagio, & ipsius reliquijs, se satis recedere existimat. Pro hac sententia citari solent Scotus in 2. dist. 28. quæst. 1. Gabriel ibid. quæst. 1. art. 2. Durandus quæst. 3. & 4. & Abulensis in cap. 19. Mathæi quæst. 177. & 178.

Secunda asserit hominem lapsum id posse præstare sine gratia habituali & sanctificante, non tamen sine actuali & auxiliante. Ita Vazquez hîc disp. 196. cap. 3. pro ea plures ex antiquioribus Theologis referens.

Tertia, quæ est communis in Schola Divi Thomæ, & quam plures ex extraneis amplectuntur, ad observanda omnia præcepta naturalia collectivè, utramque gratiam, tam habitualem, quàm actualem, necessariam esse affirmat.

§. II.

Sententia Scoti rejicitur.

Dico primò: Homo in statu naturæ lapsæ non 250. potest totam legem naturæ quoad substantiam observare, sine speciali gratia. Ita D. Thomas hîc art. 4. ubi id probat in argumento *sed contra* ex D. Augustino lib. de hæresibus, hæresi 88. ubi oppositum ad hæresim Pelagij pertinere his verbis asserit: *Hi Dei gratiæ tantùm inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata.* Qui error in varijs Con-

cilijs proscribitur, præsertim in Milevitano can. 3. 4. & 5. ubi anathema dicitur ei qui dixerit hominem indigere gratiâ solùm ad faciliùs, & non ad simpliciter implendam legem. Et in Arausicano 2. can. 25. ubi sic habetur: *Hoc Deo propitiante, & prædicare debemus, & credere, quòd per peccatum primi hominis ita inclinatum & attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea, aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi gratia eum & misericordia divina prævenerit.*

251. Neque dici potest, hæc & similia Conciliorum & Patrum testimonia intelligi debere de impletione præceptorum supernaturalium, vel de observantia naturalium fructuosa, & meritoria vitæ æternæ. Nam Concilia & SS. Patres loquuntur de indigentia gratiæ ad implenda mandata, specialiter respectu hominis lapsi, & dicunt eam provenire ex infirmitate naturæ, & liberi arbitrij debilitate, ut patet ex verbis Arausicani jam relatis: At indigere gratiâ ad implenda præcepta supernaturalia, & ad observanda naturalia quantùm ad modum, seu meritoriè & fructuosè, non est quid speciale & proprium homini lapso, cùm etiam homo in natura integra ad id impotens esset ex proprijs, neque oritur ex lapsu & infirmitate hominis, sed ex supernaturalitate actûs præcepti, aut meriti vitæ æternæ: Ergo hæc interpretatio non est legitima, nec menti Conciliorum & SS. Patrum consentanea.

252. Confirmatur: Aliquid speciale dicitur, juxta communem sensum & intelligentiam, de observantia omnium præceptorum collectivè, quod non dicitur de impletione unius vel alterius præcepti divisivè: Sed nihil speciale esset in Concilijs, si tantùm loquerentur de impletione præceptorum supernaturalium, vel de observantia legis naturalis fructuosa & meritoria; cùm ad implendum unicum præceptum supernaturale, & ad observandum minimum mandatum legis naturæ fructuosè, & meritoriè, gratia necessaria sit, ut omnes fatentur: Ergo non est sermo tantùm de impletione præceptorum supernaturalium, vel de observantia naturalium fructuosa, & meritoria vitæ æternæ, sed etiam de observantia totius legis naturæ quantùm ad substantiam.

253. Confirmatur ampliùs: Pelagius non solùm erravit, asserendo posse hominem per proprias vires totam legem adimplere, comprehendendo supernaturalia præcepta, vel naturalia, prout ad salutem proficua; sed etiam eò quòd existimaverit, ipsum posse ex viribus liberi arbitrij totam legem naturæ collectivè adimplere, ut constat ex Patribus Africanis in Epistola ad Innocentium, quæ est 90. apud Augustinum, ubi sic habetur: *Isti autem* (scilicet Pelagiani) *asserunt in eo Dei gratiam esse deputandam, quod talem hominis instituit, creavitque naturam, quæ per propriam voluntatem legem Dei posset implere, sive naturaliter in corde conscriptam, sive in litteris datam &c.* Ubi clarè in utroque errasse Pelagium ab his Patribus docetur: At Conciliorum scopus erat ipsius errorem penitùs extirpare: Ergo illa non solùm intendebant statuere necessitatem gratiæ ad observanda præcepta supernaturalia, vel naturalia, prout ad salutem proficua, sed etiam ad implendam totam legem naturæ quantùm ad substantiam.

254. Potest etiam suaderi conclusio ex dictis art. præcedenti: Nam tota lex naturæ includit omnia mandata naturalia, à primo usque ad ultimum: Sed homo lapsus non potest sine auxilio gratiæ observare primum omnium mandatorum, nimirum præceptum dilectionis Dei ut authoris naturæ, sicut articulo præcedenti ostendimus: Ergo nec totam legem naturæ.

Confirmatur: Intentio efficax ultimi finis, 255.
virtualiter continens omnium mandatorum observantiam, speciale Dei auxilium requirit, ut ibidem monstravimus: Ergo & à fortiori ipsius executio, seu totius legis naturalis adimpletio; non enim minor, imò major apparet difficultas in executione dilectionis efficacis, quàm in ejus intentione & affectu.

Confirmatur ampliùs: Homo infirmus non va- 256.
let ex proprijs viribus ad actum perfectissimum hominis sani, ut ibidem diximus, & ratio naturalis suadet: At opus perfectissimum, quod homo integer & sanus ex proprijs viribus efficere poterat, erat totius legis naturalis observantia, quantùm ad substantiam operis, cùm ad modum supernaturalem conducentiæ ad salutem, in statu sanitatis & integritatis, speciali gratiâ indigeret, ut suppositione 2. ostendimus: Ergo homo lapsus ex proprijs viribus non potest adimplere totam legem naturæ quantùm ad substantiam.

§. III.

Solvuntur objectiones.

257. CONtra hanc conclusionem plura solent objici Scripturæ testimonia, quæ ei videntur adversa: ut illud Deuteron. 30. *Mandatum hoc, quod ego præcipio tibi hodie, non est supra te, neque procul positum, nec in cœlo situm.* Quibus verbis insinuat Moyses, legem quam nomine Dei intimat Hebræo populo, non esse supra naturales ipsius vires. Item illud Eccles. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui; adjecit mandata & præcepta sua: si volueris mandata servare, conservabunt te.* Quibus etiam verbis apertè significatur, esse positum in voluntate uniuscujusque, divina servare mandata. Unde Augustinus, vel Author libri hypognosticon, lib. 3. propè initium: *Quid est* (inquit) *quod reliquit eum in manu consilij sui, nisi dimisit eum in potestate liberi arbitrij sui? in manu enim possibilitas intelligitur.* Denique Apostolus ad Roman. 2. ait: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt.* Ergo ex Scriptura homo lapsus totam legem naturæ sine speciali gratia observare potest.

258. Ad primum locum aliqui respondent, Moysem non loqui de facilitate servandi totam legem, tam moralem, quàm cæremonialem, de qua agit, sed præcisè de facilitate eam cognoscendi; ita ut sit sensus, Judæos non potuisse excusationem prætendere super ignorantiam legis, quandoquidem non debebant cœlum ascendere, aut mare transire, ad eam cognoscendam, cùm ipse eam clarè & evidenter promulgaret. Sed licèt hæc explicatio sit gravissimorum Authorum, ut Lyrani, Abulensis, Bellarmini, & aliorum, non videtur tamen legitima, nec textui consona, manifestè loquenti etiam de facilitate servandi legem, ut patet ex verbis quæ immediatè sequuntur post adducta: *Ut deferat illud ad nos, & audiamus, & opere impleamus.* Adde quod Moyses non occlusisset omnem viam excusationis: potuissent enim Judæi respondere, quod licèt notitia legis esset facilis, difficilis tamen esset, & fortè impossibilis ejus adimpletio.

Melius

259. Meliùs ergo respondetur, Moysem loco adducto solùm intendere, præcepta legis esse in potestate hominis, non ut operantis ex solis viribus naturæ, sed ut moti & adjuti divinâ gratiâ, quæ cor interiùs pulsat, cùm lex interiùs auribus insonat. Solutio est D. Thomæ hîc art. 4. ad 2. ubi sic ait: *Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundùm illud Philosophi in 3. Ethic. Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Et art. 6. ad 2. *Cùm dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundùm quod est motus à Deo.* Non ergo absolutè homo potest, sed homo adjutus & motus à Deo per auxilium gratiæ, quòd quia in promptu est, & omnibus offertur ad observandam legem, mandatum dicitur non esse supra, sed juxta nos.

260. Instabis: Si ut aliquid homini justè præcipi possit, sufficiat quòd illud cùm Dei auxilio possit præstare, sequitur Deum posse imperare claudo ut ambulet, & cæco ut videat; quia hæc per speciale Dei auxilium fieri possunt.

Sed negatur sequela: quia cæco deest potentia physica ad videndum, unde non est capax illiùs præcepti, nisi restitutâ per miraculum potentiâ; quod miraculum non est illi oblatum, & quasi in promptu: At verò voluntas infirma habet potentiam physicam ex parte libertatis ad volendum bonum, & solùm illi deest, ratione infirmitatis & corruptionis naturæ, potentia moralis & expedita, quam per auxilium Dei, quod ipsi offertur, & veluti in promptu est, habere potest.

Ad secundum locum eodem modo responderi potest sicut ad præcedentem: vel dici cum Authore libri hypognosticon, loco citato, Scripturam loqui de primo homine in statu innocentiæ, in quo fuit à Deo conditus, & in quo habebat liberum arbitrium omnino sanum, per gratiam & justitiam originalem. Unde postquam ille Author dixit, quod per hæc verba, *reliquit eum in manu consilij sui*, non aliud intelligitur, quàm, reliquit eum in possibilitate sui arbitrij, addit: *Ipsa possibilitas est prima gratia, quâ primus homo stare potuisset, si servare mandata Domini voluisset; quâ per inobedientiam destitutus, factus est serpenti, id est Diabolo, cui maluit obedire quàm Deo, captivus.*

Ad tertium dicendum, hunc locum Apostoli non de tota lege, sed de facilioribus præceptis intelligendum esse.

261. Objicies secundò: Præcepta legis naturæ, cùm sint naturalia, vires naturæ non excedunt: Ergo ad illa implenda gratia necessaria non est.

Respondeo distinguendo Antecedens: non excedunt vires naturæ, sanæ & integræ, concedo Antecedens: infirmæ & corruptæ, nego Antecedens, & Consequentiam. Cùm enim natura humana per peccatum originale læsa sit in naturalibus, indiget gratiâ sanante ad perfectissimas ordinis naturalis operationes exercendas, quales sunt totius legis naturæ impletio, & dilectio Dei ut authoris naturæ, quæ de se infert omnium aliorum præceptorum observantiam, & eam habet adjunctam, quandiu illa durat.

262. Objicies tertiò: Qui potest singula præcepta adimplere, potest omnia collectivè: At homo lapsus potest singula præcepta legis naturæ sine speciali gratia observare: Ergo & omnia.

Respondeo primò Minorem esse falsam: nam homo lapsus non potest sine gratia observare primum & maximum mandatorum legis naturæ, nimirum præceptum dilectionis Dei ut authoris naturæ, sicut articulo præcedenti ostendimus. Plures etiam non improbabiliter existimant, esse alia præcepta naturalia ita difficilia, ut ab homine lapso, & in peccato mortali existente, absque speciali gratia adimpleri nequeant: qualia sunt præcepta remittendi injurias, ac inimicos diligendi, & orandi pro illis; propter quod Author operis imperfecti homil. 13. in Matth. dixit: *Qui pro inimico suo orat, gratiæ opus exequitur.* Item castitatem servandi, vehementi urgente tentatione & occasione. Unde Sapient. 8. dicitur: *Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det.*

B Respondeo secundò, datâ Minori, negando Majorem, cujus falsitas constat ex dictis supra, agendo de cognitione veritatum naturalium, & infrà, agendo de venialibus, apertiùs patebit.

263. Dices: Præcepta Decalogi sunt tantùm decem: supponamus ergo quod homo servaverit nouem, quæro utrum possit servare decimum, vel non? Si primum, poterit observare omnia præcepta collectivè. Si secundum, non poterit observare omnia divisivè.

Respondeo primò negando suppositum, nempe hominem posse ex viribus proprijs servare omnia præcepta Decalogi, usque ad ultimum: nam quando dicimus illum posse servare omnia
C præcepta divisivè, sensus est, illum posse hoc vel illud, & quodcumque designabile in particulari observare, cum morali tamen necessitate deficiendi in aliquo vagè & indeterminatè; necessitate, inquam, proveniente non ex parte objecti trahentis per modum naturæ, sed ex infirmitate potentiæ per peccatum debilitatæ.

Respondeo secundò, dato etiam & non concesso, quod ita posset homo usque ad ultimum præceptum devenire, tunc in eo deficeret; quia licèt habeat potentiam proportionatam & expeditam respectu illius solitariè & divisivè sumpti, non tamen respectu illius, ut conjuncti cum alijs, & ut terminantis totam præceptorum naturalium
D collectionem, sicut suprà art. 1. diximus de veritatum naturalium cognitione.

264. Objicies quartò: Deus ut author naturæ non præcipit aliquid, ad cujus observantiam ut author naturæ non possit hominem perducere: Sed ut author naturæ præcipit homini observantiam legis naturalis: Ergo ut author naturæ potest ad eam hominem perducere; & per consequens ad observandam legem naturalem homo non indiget auxilio supernaturali.

265. Respondeo distinguendo Majorem: Deus ut author naturæ non potest &c. absolutè, & nullâ factâ suppositione, concedo Majorem: per accidens, & factâ aliquâ suppositione, nego Majorem;
E & concessa Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris. Sensus distinctionis est, quod quamvis Deus, ut author naturæ, subindeque absque gratia, seu dono intrinsecè & quoad substantiam supernaturali, possit, absolutè loquendo, & nullâ factâ suppositione, tribuere homini auxilia necessaria ad observantiam legis naturæ, sicut de facto pluribus concessisset, si hominem in statu naturæ puræ condidisset: ex suppositione tamen quod natura humana sit elevata ad statum supernaturalem (in quo statu observantia legis naturalis includit indirectè observantiam legis etiam supernaturalis, ut articulo præcedenti concluf. 3. declaravimus) non est opus quod Deus,

præcisè ut author naturæ, possit tribuere omnia auxilia, ad legis naturalis observantiam necessaria, sed sufficit quod id possit præstare, vel ut author naturæ, vel ut author supernaturalis; præsertim quia suppositâ elevatione naturæ humanæ ad statum & finem supernaturalem, Deus etiam ut author supernaturalis, indirectè præcipit homini observantiam legis naturalis, cùm hæc ad supernaturalem, ut ad finem & consummationem, ordinetur. A

§. III.

Sententia Vazquezij refellitur, & quæ gratia ad totam legem naturæ observandam necessaria sit, declaratur. B

DIco secundò: Ad totius legis naturæ observantiam necessaria est in homine lapso gratia habitualis, non solùm consequenter, & ex parte termini, sed etiam antecedenter, & ex parte principij.

266. Prima pars probatur primò ex Concilio Milevitano suprà citato can. 3. ubi sic habetur: *Placuit ut quicumque dixerit, gratiam Dei, quâ justificamur per Jesum Christum, ad solam remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur, anathema sit.* Ubi nomine *gratiæ quâ justificamur*, si propriè, ut debent, verba accipiantur, non gratia auxilians, quæ dispositivè ad justificationem concurrit, sed gratia habitualis, per quam formaliter justificamur, & in filios Dei adoptamur, intelligi debet. Unde Patres ejusdem Concilij Epist. 95. apud Augustinum, hanc gratiam dicunt esse *quâ Christiani & filij Dei sumus.* Et infrà: *Quâ prædestinati vocamur, justificamur, & glorificamur.* Item D. Thomas hîc art. 4. ait: *In statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina, sine gratia sanante,* quæ gratia justificans est. C

267. Potest etiam eadem pars hac ratione probari. Impossibile est esse bene ordinatum circa media, qualia sunt præcepta, & non circa finem, scilicet Deum, quia media propter finem eliguntur, & intuitu eius: At sine gratia sanctificante & charitate nullus est bene ordinatus in Deum ultimum finem: Ergo sine illa nullus potest in statu naturæ lapsæ omnia mandata naturalia observare. D

268. Confirmatur ratione à posteriori: Nusquam homo in peccato existens totam naturæ legem implevit: Ergo sine gratia à peccato sanante, totius legis naturæ adimpletio possibilis non est. Quo argumento usus est D. Hieronymus adversùs Pelagianos dialog. 1. ut probaret non posse hominem sine gratia auxiliante totam legem observare.

269. Secunda etiam conclusionis pars ratione suadetur: Homo inimicus & infensus Deo, non est aptum & conveniens subjectum, cui Deus conferat tantum beneficium, quale est auxiliorum cumulus, quæ ad totius legis naturalis observantiam requiruntur: At nisi gratia habitualis & justificans in subjecto præcedat, homo est in statu inimicitiæ: Ergo necessaria est habitualis gratia antecedenter ex parte subjecti, ut constituens illud in statu congruo, ad hoc quod Deus impertiatur ei gratias auxiliantes, ad totius legis observantiam necessarias. E

270. Confirmatur: Homo per culpam duas infirmitates contraxit; alteram in mente, per aversionem à Deo; alteram in parte inferiori, quæ deordinata à subjectione ad rationem remansit: incongruum autem videtur, quòd pars inferior per auxilia actualia parti superiori subjiciatur, nisi priùs ista per gratiam habitualem fuerit sanata, & Deo ut ultimo fini per charitatem subjecta.

Dico tertiò: in homine lapso ad totius legis naturæ observantiam, præter gratiam habitualem, necessariò requiritur specialis gratia auxilians; quæ quidem per se, & attentâ rei naturâ, debet solùm esse specialis intra ordinem naturæ, sed suppositâ hominis ad ordinem supernaturalem elevatione, per accidens debet esse entitativè supernaturalis.

Probatur prima pars: Impotentia moralis ad totius legis naturæ observantiam in homine lapso, & in peccato mortali existente, non solùm provenit ex defectu subjectionis mentis ad Deum ut ultimum finem, sed etiam ex rebellione & pugna appetitûs inferioris contra rationem: At licèt gratia habitualis mentem Deo ut ultimo fini subjiciat, hanc tamen rebellionem appetitûs inferioris contra superiorem non tollit, sed eam ad agonem, & meritum, ac profectum vitæ spiritualis, in nobis relinquit, ut docet Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali, & experientia satis ostendit: Ergo in homine lapso ad totius legis naturæ observantiam, præter gratiam habitualem, seu justificantem, gratia actualis, seu auxilians, necessariò requiritur. 271.

Quod verò talis gratia, per se, & attentâ rei naturâ, non debeat esse supernaturalis entitativè, sed sufficiat quod sit specialis intra ordinem naturæ, patet: Nam totius legis naturæ observantia ex aliquo motivo honesto naturali, est entitativè naturalis: Ergo per se exposcere nequit pro principio proximè eliciente, gratiam auxiliantem entitativè supernaturalem. Quod autem, suppositâ naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem elevatione, per accidens illam exigat, patet ex dictis articulo præcedenti §. 2. agendo de dilectione Dei naturali, ubi id ex professo probavimus: unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter repetamus. 272.

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

OBjicitur primò contra secundam conclusionem: Pelagius non erravit negando necessitatem gratiæ habitualis ad totius legis naturæ observantiam, sed solùm negando necessitatem gratiæ actualis ad illam implendam: Ergo Concilia ipsius errorem damnantia, non habitualis, sed actualis gratiæ necessitatem ad legem naturæ observandam astruunt. Consequentia videtur legitima. Antecedens verò probatur ex dictis in Tractatu de hæresi Pelagiana, in quo Pelagium, gratiam habitualem, seu remissivam peccati agnovisse, contra Suarem fusè ostendimus. 273. *Disp. 1. art. 2. concluſ. ultimâ.*

Respondeo negando Antecedens: Pelagius enim gratiæ tam habitualis quàm actualis necessitatem ad legem naturę observandam sustulit, dum asseruit divina mandata viribus liberi arbitrij posse servari; per hoc enim omnis gratiæ necessitas excluditur. Unde ad probationem dicendum, quod licèt ille gratiam habitualem, seu remissionis peccatorum agnoverit, non tamen ut necessariam ad legis observantiam: ac proinde Concilia, dum ipsius errores proscribunt, non solùm actualis, sed etiam habitualis gratiæ necessitatem ad legem naturæ observandam astruunt. 274.

275. Objicitur secundò: Totius legis naturæ observantia est opus naturale entitativè: Ergo pro sui principio gratiam habitualem nequit exigere. Antecedens est certum, Consequentia verò probatur. Nam eo ipso quod actus pro sui principio formam entitativè supernaturalem exposcat, excedit facultatem naturæ, & consequenter in sua entitate supernaturalis est. A

276. Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: pro sui principio gratiam habitualem nequit exigere, per se & tanquam principium eliciens, concedo: ex suppositione peccati, & ut principium expediens, seu removens culpæ impedimentum, nego. Vel secundò distinguo Consequens; nequit exigere gratiam habitualem, B ut principium sui physicum, concedo: ut principium morale, removens ab homine statum positivæ indignitatis respectu auxiliorum gratiæ, quæ ad totius legis naturæ observantiam requiruntur, nego. Hæ solutiones patent ex dictis probando secundam partem conclusionis.

277. Objicitur tertiò: Gratia habitualis, cùm intra ordinem supernaturalem se habeat per modum naturæ, non est ad operandum, sed ad essendum, nec movet potentias animæ ad suos actus eliciendos, sed duntaxat animam sanctificat, & mundat à macula peccati: undè quantumvis homo sit sine peccato, & gratia habituali exornatus, debilis est ad boni operationem, nisi C auxilio actuali & sanctâ cogitatione moveatur, & adjuvetur: Ergo gratia necessaria ad legis naturæ observantiam, non est habitualis, sed actualis, in sancta cogitatione & pia voluntatis motione consistens.

278. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam per peccatum duas infirmitates contraximus: alteram in parte superiori, per aversionem à Deo ut ultimo fine: alteram in parte inferiori, per inobedientiam & rebellionem ipsius ad superiorem; & ratione utriusque debiles ad operandum remansimus. Cùm enim vires voluntatis ad bene operandum erga media, ex affectu ad finem sumantur, consequens est, ut D parte superiori à Deo per peccatum aversa, languescant ac deficiant voluntatis vires ad rectè operandum, & ad observanda divina mandata: unde ut fortis reddatur, debet tolli aversio à Deo ut ultimo fine, quæ non nisi per gratiam habitualem auferri potest. Quare licèt gratia habitualis non prærequiratur tanquam virtus per se & necessariò adjuvans ad observanda naturalia præcepta, exigitur tamen ut removens prohibens dilectionem Dei, per quam voluntas firma redditur ad operandum, & ut constituens subjectum habile & congruum, ut connaturaliter ipsi dentur auxilia ad continuam legis observationem necessaria, sicut in probatione secundæ partis conclusionis declaravimus. E

§. V.

Corollaria notatu digna.

279. EX dictis inferes primò, hominem conditum in puris naturalibus non posse viribus suæ naturæ observare omnia præcepta legis naturalis: nam in illo statu pateretur eandem rebellionem appetitus sensitivi contra rationem, quam patitur in statu naturæ corruptæ; solùmque est discrimen, quòd rebellio in illo statu haberet rationem conditionis naturalis; in hoc verò habet rationem pœnæ, vulneris, & ægritudinis.

280. Inferes secundò, Deum homini constituto in illo statu daturum fore auxilium, quo posset observare totam legem naturalem: quia ad suavitatem divinæ providentiæ pertineret, non relinquere hominem tam imperfectum, ut non posset observare totam legem naturæ, suumque finem naturalem consequi, ut in Tractatu de statibus naturæ humanæ declaravimus. *Disp. 6. art. 2. in resp. ad 5. object.*

281. Inferes tertiò, hujusmodi auxilium esse quidem speciale intra ordinem naturæ, hominique in tali statu indebitum: sed esse naturale quantùm ad suam entitatem & substantiam: tum quia in illo statu nihil esset entitativè supernaturale: tum etiam quia in statu naturæ lapsæ, per accidens requiritur auxilium entitativè supernaturale ad diligendum Deum ut authorem naturæ, & observanda omnia præcepta naturalia, ratione scilicet elevationis naturæ humanæ ad finem supernaturalem: in statu verò puræ naturæ homo ad talem finem non esset elevatus, sed Deum ut authorem naturæ, tanquam finem ultimum respiceret.

In quinto articulo hujus quæstionis D. Thomas docet non posse hominem sine gratia vitam æternam mereri. In sexto, ut se præparet ad habitualem gratiam, non indigere ulteriori dono habituali, bene tamen auxilio gratiæ moventis: ut autem meritoriè operetur, gratiâ habituali egere. In septimo, non posse hominem sine habitu gratiæ à peccato resurgere. Quorum articulorum expositionem prætermittimus, quia infrà quæst. 113. & 114. de his agetur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum homo lapsus sine gratia possit diu non peccare mortaliter contra præcepta naturalia?

282. LIcèt constet ex dictis articulo præcedenti gratiam esse necessariam ad legem naturæ implendam: quia tamen non est omnino idem implere præcepta, & non peccare; cùm observatio præceptorum includat positivam operationem elicitam ab homine, non peccare verò præcisè solùm importet cessationem ab actu malo, ad quam non tantùm requiritur sicut ad positivè operandum; ideò adhuc superest resolvendum, an gratia sit necessaria ad non peccandum contra præcepta legis naturæ? Unde articulus octavus hujus quæstionis, in quo S. Doctor quærit, *Vtrum homo sine gratia possit non peccare?* non est superfluus, nec coincidit cum quarto, ubi quærit, *Vtrum homo sine gratia, per sua naturalia, legis præcepta implere possit?*

283. Addit Curiel, in observantia præceptorum duplicem reperiri difficultatem, unam veluti objectivam, quæ provenit ex objecto, & propria gravitate ipsorum præceptorum, & de hac disputat S. Thomas art. 4. aliam provenientem ex continuatione & diuturnitate temporis, de qua agit art. 8. Licèt enim nulla fiat expressa mentio in titulo hujus articuli, de longitudine temporis, virtute tamen explicatur, cùm absolutè quæritur, *Vtrum homo sine gratia possit non peccare?* hoc enim non potest intelligi nisi de longo tempore, cùm in brevi non occurrant multa peccata vitanda. Hoc præmisso.

284. Circa propositio difficultatem tres versantur præcipuæ Authorum sententiæ. Prima asserit.

hominem, sine ullo auxilio speciali gratiæ, posse omnia peccata mortalia contra legem naturæ evitare. Ita Scotus, Gabriel, & Durandus, articulo præcedenti citati. Secunda docet hominem lapsum diu non posse vitare omnia peccata mortalia contra præcepta naturalia, sine auxilio gratiæ ordinis naturalis, scilicet quadam bonâ cogitatione, bene tamen sine gratia habituali & sanctificante. Ita Vazquez hîc disp. 196. cap. 3. Tertia ad hoc non solùm, requirit gratiam auxiliantem, sed etiam sanctificantem & sanantem naturam. Ita D. Thomas hîc art. 8. & tertio contra Gent. cap. 160. & de verit. quæst. 24. art. 12. ejusque Discipuli: licèt Cajetanus in commentario
B hujus articuli dicat hominem lapsum, qui nescit se esse in peccato mortali, neque afficitur ad illud, non per se, sed per accidens, ex ignorantia invincibili, posse diu vitare peccata mortalia.

§. I.

Triplici conclusione vera sententia statuitur.

285. Dico primò: Homo in statu naturæ lapsæ non potest ex viribus naturæ diu vitare omnia peccata mortalia, quæ sunt contra legem naturalem.

Hæc conclusio in primis probari potest ex suprà dictis: Nam, ut ostendimus articulo præcedenti, homo lapsus non potest ex viribus naturæ
C diu implere totam legem naturalem: Ergo neque diu vitare omnia peccata mortalia contra legem naturæ. Consequentia patet: Ideò enim homo peccat, quia non adimplet præcepta: Ergo si non potest diu proprijs viribus servare totam legem naturalem, neque poterit ex eisdem diu vitare omnia peccata mortalia contra legem naturæ.

286. Confirmatur: Si homo lapsus posset proprijs viribus vitare omnia peccata mortalia contra præcepta naturalia, ex eisdem posset Deum authorem naturæ super omnia diligere dilectione efficaci: Sed hoc non est dicendum, ut art. 4. probavimus: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet; nam qui vitat omnia peccata, propter nullum
D recedit à Deo, & per consequens amat illum super omnia dilectione efficaci.

287. Deinde suaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 8. & 3. contra Gent. cap. 160. Homo in statu naturæ corruptæ habet multa, tam intrinseca, quàm extrinseca, provocantia ipsum ad peccandum, nimirum rebellionem appetitûs, tentationem dæmonum, & societatem pravorum hominum, qui suis exemplis & consilijs inducunt nos ad peccatum; & aliunde corruptio corporis terreni, & distractio circa res mundanas, & ad vitam necessarias, impedit continuam vigiliam & attentionem mentis, juxta illud Sapient. 9. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem:* Ergo non potest viribus suæ naturæ, &
E sine auxilio gratiæ, resistere omnibus, atque adeò nec vitare omnia peccata mortalia.

Dico secundo: ut homo in statu naturæ lapsæ diu viret omnia peccata mortalia, quæ sunt contra legem naturæ, non sufficit auxilium supernaturale transiens, quod per modum motionis confertur, sed requireretur etiam gratia justificans: unde homo in mortali existens, peccata diu vitare non potest.

288. Hæc conclusio probatur in primis ijsdem testimonijs & rationibus, quibus consimilis assertio de observantia præceptorum naturalium probata
A est articulo præcedenti. Deinde suadetur ratione D. Thomæ hîc art. 8. quæ sub hac forma proponi potest. Ut homo possit diu vitare omnia peccata mortalia, necesse est quòd habeat cor suum firmatum in Deo, ita ut pro nullo bono consequendo, vel malo vitando, ab eo separari velit: At qui est in peccato mortali, & gratiâ ac charitate privatus, non habet cor suum hoc modo firmatum in Deo, sed ab eo potiùs aversum, & conversum ad creaturam tanquam ad ultimum finem: Ergo omnia peccata mortalia diu vitare non potest. Minor patet: Major verò dupliciter à D. Thoma probatur. Primò à simili: sicut enim inferiori appetitu non totaliter subjecto ra-
B tioni, non potest fieri quin contingant motus inordinati in ipso, & in hujusmodi motibus peccata venialia; ita etiam ratione non subditâ Deo, & non firmatâ in illo tanquam in ultimo fine, non potest fieri quin multæ contingant inordinationes, & peccata in ipsis actibus rationis. Unde Prosper lib. 5. de vocat. gent. cap. 2. *Voluntas mutabilis quæ non ab incommutabili voluntate regitur, tantò citiùs appropinquat iniquitati, quantò acriùs intenditur actioni.*

289. Secundò probatur eadem Major ratione: cùm enim in hac vita multa occurrant mala quæ formidamus, & bona delectabilia ad quæ allicimur, nisi homo habeat cor suum firmatum in Deo, re-
C cedit ab eo propter consequenda bona, vel mala vitanda, contemnendo præcepta ipsius, & peccat mortaliter.

290. Confirmat hoc D. Thomas, ex eo quod in repentinis homo operatur secundùm finem præconceptum, & secundùm habitum præexistentem, ut dicit Philosophus 3. Ethic. cap. 8. Ergo qui non habet cor suum firmatum in Deo, sed ab eo aversum, & ad bonum commutabile conversum, eliget quod est consonum fini quem habet. Hæc consequentia patet: nam mens communiter eligit illud ad quod homo magis inclinatur, nisi per discursum & præmeditationem rationis ab illo fine abducatur per contrariam solicitudinem: unde cùm hanc solicitudinem habere continuè, sit
D impossibile, & non possit homo semper esse in tali præmeditatione, non potest etiam diu permanere, quin operetur secundùm inclinationem voluntatis deordinatæ à Deo, nisi citò per gratiam & charitatem ad debitum finem reparetur; ut constat exemplo ipsius Davidis, qui commisso adulterio, statim addidit homicidium. Unde D. Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere trahit ad aliud.*

291. Confirmatur amplius, & magis illustratur hæc ratio: In peccato mortali duo sunt, nempe aversio à Deo, & conversio ad creaturam, & ratione
E utriusque peccator fit impotens ad diu vitanda peccata mortalia. In primis enim sicut homo conversus ad Deum, & ipsi per gratiam & charitatem conjunctus, habet cor ita in eo firmatum, ut pro nullo bono consequendo, aut malo vitando, ab eo separari velit; ita qui est ab illo per peccatum aversus, habet voluntatem adeò instabilem & mutabilem (utpote separatam ab eo qui summè unus & immutabilis est) ut facilè ab uno peccato in aliud cadat. Deinde cùm quælibet creatura sit multis defectibus & vicissitudinibus obnoxia, fieri non potest quin voluntas ei ut ultimo fini adhærens, vicissitudini & mutabilitati pariter obnoxia sit, & sæpè unam creaturam deserat, ut ad aliam se convertat, sicque nova peccata sæ-

pe committat. Unde Thren. 1. dicitur: *Peccatum peccavit Ierusalem, & ideò instabilis facta est.* Hinc etiam Chrysostomus in cap. 11. Matth. comparat peccatorem navi, malo, velis, & gubernaculo destitutæ, quæ certissimo naufragio exposita est, & quæ fertur, non quò nauta eam dirigit, sed quò ventorum & procellarum impetus eam impellit.

Dico tertiò: ut homo justus diu abstineat à peccatis mortalibus, præter gratiam habitualem, seu justificantem, indiget speciali Dei auxilio.

292. Probatur primo ex Concilio Arausicano 2. can. 10. ubi dicitur, *Adjutorium Dei etiam renatis & sanctis semper esse implorandum, ut ad bonum finem possint pervenire, & in bono opere perdurare.* Quibus verbis decernit Sacra Synodus, necessarium esse speciale auxilium homini justo, nedum ad perseverandum finaliter, sed etiam ad perdurandum in operibus bonis per aliquod tempus notabile, subindeque ad abstinendum diu à peccatis mortalibus.

293. Probatur secundò ex Augustino de natura & gratia cap. 26. dicente: *Sicut oculus corporis plenissimè sanus, nisi candore lucis adjutus non potest cernere, sic & homo, perfectissimè etiam justificatus, nisi æternâ luce justitiæ divinitùs adjuvetur, rectè non potest vivere.* Et lib. de Eccles. dogmat. cap. 24. ait, *Neminem etiam baptismatis gratiâ renovatum, idoneum esse ad superandas diaboli insidias, & ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei, perseverantiam bonæ conversationis acceperit.* Perseverantiæ autem nomine, non solùm eam quæ est usque ad finem intelligit, sed etiam illam quâ quis per multum tempus sine peccato perseverat; hanc enim etiam posse dici perseverantiam docet idem S. Doctor libro de bono persever. cap. 1.

294. Probatur tertiò ex D. Thoma hîc art. 9. ubi docet hominem in gratia constitutum, ad bene operandum, & vitandum peccatum, indigere auxilio Dei, non solùm ex ratione generali quâ omnis creatura in omni suo actu indiget moveri à Deo (quo loquendi modo insinuat necessitatem auxilij generalis, quod, etiam ex communi ratione creaturæ, gratia habitualis connaturaliter exigit) verùm etiam speciali ratione, desumptâ ex conditione statûs naturæ, etiam post ablationem peccati: *Nam licèt* (inquit S. Doctor) *sanetur per gratiam quoad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantùm ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Roman. 7. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundùm quam, ut etiam dicitur ad Roman. 8. quid oremus sicut oportet nescimus &c.*

295. Denique suaderi potest conclusio ratione fundamentali. Gratia in hoc statu viæ imperfectè participatur ab homine justo: Ergo ut per illam possit diu bene operari, & vitare peccatum, indiget auxilio speciali Dei. Antecedens explicatur observando cum Conrado hîc art. 9. quòd gratia viæ triplicem habet imperfectionem, per comparationem ad gratiam patriæ. Prima est in modo operandi: nam gratia patriæ semper causat actualem amorem Dei, non gratia viæ, propter quod dicitur Matth. 11. quod quilibet beatus quantumvis minimus, major est Joanne Baptistâ, scilicet quantùm ad modum operandi, quia Joannes non semper actu amabat Deum, sicut beati: de quo vide Bannem 2. 2. quæst. 24. artic. 7. dubio 3. Secunda est, quòd gratia viatoris, quantumvis intensa, de lege ordinaria non sanat perfectè appetitum, sicut gratia beatorum. Tertia est, quòd non perficit rationem ut infallibiliter inhæreat divinæ regulæ, sicut gratia patriæ. Consequentia verò probatur: Hæc est differentia inter formam quæ perfectè habetur, & illam quæ imperfectè participatur, quòd habens primam, cum solo generali concursu illi proportionato, potest per illam operari; non verò habens secundam, saltem diu & regulariter, nisi specialiter moveatur ab eo qui habet plenè talem formam: sicut Sol, quia est perfectè lucidus, potest per se illuminare, cum generali Dei concursu; luna verò, quia imperfectè participat lucem, indiget præterea illustratione actua-
B li Solis. De quo vide D. Thomam suprà quæst. 68. art. 2. Ergo si gratia sanctificans imperfectè participatur ab homine justo in hoc statu viæ, non potest per illam diu operari bonum, & vitare peccatum, sine speciali illustratione & auxilio Dei, cujus est ipsa gratia.

§. II.

Solvuntur objectiones.

296. OBjicies primò contra primam conclusionem: Homo lapsus potest ex viribus naturæ adimplere singula præcepta naturalia: Sed datur præceptum naturale non peccandi absolutè, sive nullum peccatum committendi, ut colligitur ex
C illo 1. Joan. 2. *Hæc scribo vobis ut non peccetis,* & ex Psal. 36. *Declina à malo, & fac bonum:* Ergo homo lapsus potest ex viribus naturæ vitare omnia peccata mortalia, quæ sunt contra legem naturalem.

297. Respondeo primò negando Majorem: Nam ut præcedenti articulo diximus, dantur aliqua præcepta legis naturæ, quæ homo sine gratia adimplere nequit, ut præceptum dilectionis Dei ut authoris naturæ, præceptum servandi castitatem urgente gravi tentatione, &c.

298. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: existimo enim cum Curiele non dari speciale præceptum legis naturalis, obligans ad ob-
D servandum totam collectionem præceptorũ ejusdem legis: cùm enim non possit observari tota hæc collectio, nisi per particulares impletiones singulorum præceptorum, frustra ponitur præceptum observandi totam collectionem, quod sit speciale & distinctum à singularibus præceptis, obligantibus ad particulares adimpletiones sibi respondentes. Nec obstant Scripturæ testimonia in objectione adducta: nam ex priori solùm colligitur non esse peccandum per violationem alicujus præcepti particularis; & ex posteriori declinandum esse à malo, servando singula præcepta.

299. Respondeo tertiò, quod etsi daretur tale præceptum, non sequeretur hominem lapsum illud ex viribus naturæ adimplere posse: quia licèt propriis viribus possit implere singula præcepta naturalia, quæ non includunt virtualiter impletionem omnium, non tamen quæ virtualiter eam continent, quâ ratione suprà art. 4. diximus hominem lapsum non posse ex viribus naturæ præceptum dilectionis Dei super omnia observare: præceptum verò non peccandi contra præcepta naturalia, licèt esset singulare, virtualiter tamen omnium aliorum præceptorum naturalium observationem contineret.

300. Objicies secundò contra secundam conclusionem: D. Thomas in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 2. sic ait: *Peccatum committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mor-*

tali existat, si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, & non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, & mala repelluntur. Ergo ex mente D. Thomæ, gratia habitualis necessaria non est ad omnia mortalia collectivè vitanda.

301. Respondent aliqui, D. Thomam loqui de potentia ad omnia mortalia divisivè, non collectivè, aut de potentia physica, non de morali. Sed hæ interpretationes non sunt legitimæ, nec ad mentem S. Doctoris: nam ibi statuit discrimen, quantùm ad hoc, inter peccata mortalia & venialia: tale verò discrimen non subsisteret, si loqueretur de mortalibus divisivè, vel de potentia solùm physica ad illa vitanda, cùm homo possit absque speciali gratia omnia venialia divisivè vitare, & habeat etiam potentiam physicam ad vitandam totam eorum collectionem, licèt careat ad hoc potentiâ morali & expeditâ, ut dicemus articulo sequenti. Unde melius respondetur cùm Capreolo, Cajetano, & Conrado, illustribus D. Thomæ Interpretibus, S. Doctorem fuisse quidem in hac sententia, dum commentaria super libros sententiarum scriberet, sed eam postea in summa Theologica retractasse, ut constat ex art. 8. hujus quæstionis.

302. Objicies tertiò: Si homo non posset sine gratia habituali diu à peccato abstinere, sequerentur duo inconvenientia: Primum est, quòd posset aliquis certò scire se esse in gratia, cùm ipsi constare possit, se à longo tempore non esse lapsum in mortale. Secundum est, quòd quilibet in mortali existens, teneretur statim confiteri, vel conteri de peccatis: quia si non statim pœniteret, exponeret se periculo evidenti incidendi in alia peccata mortalia; quod periculum quilibet vitare tenetur, ut colligitur ex illo Eccl. 3. *Qui amat periculum, peribit in illo.*

303. Respondeo neutrum ex his inconvenientibus sequi ex nostra sententia: Non quidem primum, quia licèt homo possit certò scire se nullum peccatum mortale ex deliberatione formali commisisse; potest tamen dubitare, an aliquod ex deliberatione virtuali vel interpretativa, quæ sufficit ad mortale, commiserit; putà quando potest quis deliberare, & tenetur, & non facit. Item licèt cognoscat se non peccasse peccato commissionis, nescit tamen an sit lapsus omissione, vel non ponendo actum qui erat in præcepto, vel non ponendo ita efficacem & intensum, ut tenebatur. Insuper licèt sciat se non peccasse opere, nescit tamen an peccaverit cogitatione. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 4. dicit: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Et Prophera Psal. 18. *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me &c.*

304. Non sequitur etiam secundum inconveniens: quia licèt unusquisque teneatur evitare determinatam peccandi occasionem, determinatumque periculum, secùs tamen, si hæc non sint certa & determinata, ut contingit in proposito. Et sanè si ex eo quod homo est in periculo incerto & indeterminato incidendi in peccatum, dum est in peccato, teneatur sub mortali conteri, aut confiteri, ad removendum illud periculum; cùm existens in gratia & charitate non possit etiam (ut infrà dicemus) in illis perseverare, sine speciali auxilio, teneretur etiam sub mortali facere totum quod in se est, ut obtineret à Deo illud auxilium speciale, quod ipsi est necessarium ad omnia peccata per longum tempus vitanda, quod tamen nullus admittit.

A Objicies quartò contra tertiam conclusionem: D. Thomas 3. p. quæst. 62. art. 6. ad 3. ait: *Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ:* unde ibi retractat quod aliquando dixerat in sententiis, scilicet gratiam circumcisionis non fuisse sufficientem ad reprimendam concupiscentiam fomitis, & ad implenda mandata legis. Ergo homo justificatus, per solam gratiam sanctificantem, potest resistere omnibus tentationibus, & omnia peccata mortalia vitare. 305.

Respondeo vel D. Thomam ibi loqui de gratia habituali, non excludendo, sed supponendo auxilium actuale speciale, sine quo neque minima neque maxima gratia potest diu resistere omni tentationi: vel solùm velle (ut interpretatur Cajetanus hîc art. 9.) quod minima gratia sufficit quantùm est de se, & ex natura sua, non verò quatenus est in tali subjecto, cum pugna appetitûs, & cum debilitate rationis, propter ignorantiam. Sicut enim licèt calor aquæ bullientis superet ejus frigiditatem, quia tamen non est in subjecto sibi connaturali, statim à frigore expellitur: sic etiam, quia gratia in nobis viatoribus non est in subjecto sibi proportionato, sed multùm infirmo & indispositio, licèt ipsa fortior sit concupiscentia, ab ea tamen, ratione subjecti, si auxilio Dei destituatur, superatur & corrumpitur.

Objicies quintò: Ideò homo lapsus, ad diu observandam legem, & non peccandum, indiget speciali auxilio, quia observare totam legem, & omnia peccata vitare, est opus hominis sani, atque adeò nequit ab infirmo præstari: Sed homo justificatus, jam est sanus per gratiam habitualem, quam D. Thomas suprà art. 4. sanantem appellat: Ergo ad diu observandam legem, & ad vitanda omnia peccata mortalia, non indiget speciali auxilio, à gratia habituali distincto. 306.

Respondeo quod licèt homo justificatus sanetur per gratiam habitualem, non tamen totaliter & adæquatè; ut enim ait S. Doctor suprà relatus, *Licèt per eam natura humana sanetur quantùm ad mentem, remanet tamen in ea corruptio & infectio quantùm ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Roman. 7. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam (ut etiam dicitur ad Roman 8.) quid oremus sicut oportet nescimus.* Et hæc sufficiunt ad fundandam indigentiam specialis auxilij in homine justificato, ad diu observandam legem, & vitanda omnia peccata mortalia. 307.

Dices, D. Thomas hîc art. 8. in corp. ait quod homo in statu gratiæ *potest ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, abstinere:* Ergo ex ejus mente, homo justus, ratione gratiæ habitualis, habet vires sufficientes ad omnia mortalia usque ad finem vitanda, subindeque ad hoc non indiget ulteriori auxilio. 308.

Confirmatur: Ideò juxta D. Thomam ibidem, homo existens in peccato mortali non potest omnia mortalia collectivè vitare, quia non habet cor firmatum in Deo, ut pro nullo bono obtinendo, vel malo vitando, ab eo separari velit: At homo justus cor suum habet firmatum in Deo, ratione gratiæ habitualis: Ergo ei competunt vires sufficientes ad omnia mortalia collectivè usque ad mortem vitanda. 309.

Ad instantiam respondeo D. Thomam non loqui de omni peccato mortali absolutè, sed tantùm de omni mortali quod ex ratione, à Deo ut ultimo fine aversa & deordinata, trahit originem. Ex duplici enim capite provenit in homine existente in 310.

mortali impotentia vitandi omnia mortalia collectivè, nimirum ex deordinatione rationis per aversionem à Deo, & conversionem ad creaturam, ex qua (ut ibidem notavit D. Thomas) oritur quod, nisi in continua præmeditatione existat, nō possit non operari multoties juxta præconceptum finem; & ex corruptione seu rebellione partis inferioris, superiorem ad illicita pertrahentis. Quia ergo in homine justificato, primum caput per gratiam sanctificantem destructum est, hinc fit quod possit ratione gratiæ omnia mortalia quæ ex illo trahebant originem, evitare. Et hoc voluit D. Thomas, dum dixit quòd homo in statu gratiæ potest ab omni peccato mortali, *quod in ratione consistit*, abstinere. Unde

311. Ad confirmationem dicendum, quòd negatio firmitatis cordis in Deo, non est causa adæquata indigentiæ auxilij specialis ad vitanda omnia mortalia collectivè, sed una solùm ex causis; alia autem hujus causa est negatio subordinationis partis inferioris ad rationem: unde cùm in statu naturæ lapsæ hæc secunda causa in homine justificato perseveret, etsi prima non subsistat, non potest vitare omnia mortalia collectivè, sed ea duntaxat quæ ex prima causa, nimirum deordinatione rationis, per aversionem à Deo, & conversionem ad creaturam, trahunt originem.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

312. EX dictis inferes, hominem in statu naturæ lapsæ (etiam postquam est justificatus) non posse, sine speciali auxilio, graves tentationes contra præcepta legis naturæ vincere ex aliquo motivo honesto. Ratio est, quia vincere gravem tentationem, etiam præcisè ob honestatem naturalem, est opus morale difficile: Sed homo in statu naturæ lapsæ, etiam postquam est justificatus, non potest exercere opus morale difficile, absque speciali auxilio Dei; quia (ut suprà declaravimus ex S. Thoma) gratia sanctificans non sanat hominem perfectè, sed in eo relinquit languorē potentiarum, & rebellionem concupiscentiæ, ad meritum & profectum vitæ spiritualis, ut quotidianā in viris sanctis plusquam satis confirmat experientia: Ergo homo in statu naturæ lapsæ, etiam postquam est justificatus, graves tentationes, absque speciali auxilio, vincere nequit ex aliquo motivo honesto. Quod intelligi debet, non solùm quando tentatio vincitur positivè, faciendo scilicet opus virtutis contrariæ, sed etiam quando vincitur negativè, hoc est, quando homo non exequitur opus ad quod tentatur: Cùm enim vehemens tentatio maximè impellat ad cadendum, ipsum non cadere, & tentationi non succumbere, speciali Dei gratiæ tribui debet. Unde Innocentius Papa in Epistola ad Concilium Carthaginense, apud Augustinum 91. *Quotidiana præstat ille remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus vincere humanos poterimus errores: necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur.* Dixi gravem tentationem non posse absque speciali auxilio vinci, *ex aliquo motivo honesto*: nam ad vincendam gravem tentationem ex pravo aliquo motivo, v. g. tentationem luxuriæ ex motivo avaritiæ, vel inanis gloriæ, necessarium non est speciale gratiæ adjutorium; quia actus ille ex circunstantia finis est malus, gratia autem

A specialis non desideratur nisi ad actum difficilem, undequaque honestum.

313. Dices: Tentatio quantumvis vehemens, quandiu rationis judicium non absorbet, libertatem non adimit homini lapso ad ipsi resistendum: Ergo potest homo lapsus, quantumvis gravi tentatione contra aliquod præceptum legis naturæ pulsatus, tentationem illam superare, absque speciali auxilio. Consequentia videtur legitima: impossibile enim videtur, quòd aliquis omni speciali auxilio destitutus, remaneat liber ad resistendum tentationi, si absque speciali auxilio non possit ei resistere. Antecedens verò probatur ex D. Thoma suprà quæst. 10. art. 2. & 3. ubi docet expressè

B à nullo omnino objecto, nullave passione, quantumvis vehementi, voluntatem hominis, quandiu est in via, necessitari posse quoad exercitium actûs, sed semper manere liberam, ut eliciat vel non eliciat actum: quod etiam asserit D. Anselmus lib. de libero arbit. cap. 6. 7. 9. & 10. Ratio etiam suffragatur: nam si gravis tentatio libertatem adimeret homini tentato, speciali auxilio ad ei resistendum destituto, homo ille ei consentiendo non peccaret; quia nemo peccat in eo quod liberè vitare non potest.

314. Respondeo concesso Antecedente, negando ejus Consequentiam: sicut enim ut homo dicatur liber ad observanda præcepta supernaturalia, &

C resistendum tentationibus ad eorum transgressionem inducentibus, non est necesse quod id præstare valeat sine gratia, & ex solis viribus liberi arbitrij; sed sufficit quod id possit mediante gratiâ, quæ ipsi offertur à Deo, quando urget eorum obligatio, aut pulsat gravis tentatio; ut passim docent Augustinus, Hieronymus, & alij SS. Patres, impugnantes errorem Pelagij, qui asserebat hominem non esse liberum, si Dei indiget auxilio, ut refert D. Hieronymus in Epistola ad Ctesiphontem: ita pariter ut tentatio gravis contra præcepta naturalia, relinquat hominem lapsum liberum ad ei resistendum, non requiritur quod ille, tali tentatione pulsatus, possit absque speciali

D auxilio ipsi resistere, sed sufficit quod id possit cum speciali auxilio, ei à Deo oblato, instante obligatione præcepti naturalis, & gravi illâ tentatione urgente: ut enim ait D. Thomas hîc art. 4. ad 2. *Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in 3. Ethic. Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.*

315. Quæres ad complementum hujus quæstionis, an homo lapsus possit sine speciali auxilio vitare singula peccata contra legem naturæ? Ratio dubitandi est, quia D. Thomas hîc art. 8. in corpore, id expressè videtur asserere, ait enim: *Antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare..... quia non est necesse quòd continuò peccet in actu.* Et in solut. ad 1. *Dicendum* (inquit) *quòd homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam.* Ratio etiam suffragatur: Nam ut docet idem S. Doctor suprà quæst. 10. art. 2. & 3. voluntas nostra non potest ab ullo objecto particulari hîc in via necessitari, neque etiam ab ulla passione, quantumcumque vehementi, dummodo non tollat indifferentiam judicij: Ergo potest ex viribus propriis singula peccata vitare.

316. Propter hæc argumenta quidam ex nostris Thomistis, quos citat & sequitur Curiel hîc dub. 3. §. 2. concl. ultimâ, partem affirmativam tenent. Ni-

hilominus sententia negans videtur probabilior, & principiis suprà statutis conformior: nam suprà art. 4. ostendimus hominem lapsum non posse, absque speciali auxilio, præceptum dilectionis Dei ut authoris naturæ observare: Ergo nec potest absque speciali gratia peccatum omissionis hujus præcepti vitare. Diximus etiam suprà valde probabile esse, hominem lapsum non posse quædam alia præcepta difficilia legis naturalis sine gratia adimplere, ut præceptum castitatis, urgente gravi tentatione & occasione, juxta illud Sapient. 8. *Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det*: cùm enim hujusmodi actus sit arduus & difficilis, superat vires hominis infirmi: Ergo similiter urgente gravi tentatione, homo lapsus non poterit, absque speciali auxilio, vitare peccatum luxuriæ, nec per consequens singulos actus peccati. Unde ad testimonia D. Thomæ dicendum est, vel ipsum loqui solùm de peccatis quæ sunt contra observantiam præceptorum facilium; vel si loquatur etiam de illis, quibus præcepta difficilia legis naturæ violantur, solùm excludere necessitatem gratiæ habitualis, non verò auxilij specialis; ait enim: *Antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem &c.* Ad rationem verò subjunctam, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam quod homo lapsus non possit sine gratia singula peccata mortalia vitare, non provenit ex parte objecti peccati, trahentis per modum naturæ, sed ex corruptione naturæ, & infirmitate potentiæ per peccatum debilitatæ, quæ non potest actus difficiles & arduos, etiam ordinis naturalis, elicere, nisi per gratiam roboretur & adjuvetur.

Articvlvs VII.

Virum ad nunquam peccandum venialiter requiratur speciale privilegium, & cui fuerit concessum?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

317. Dico primò: Homo in statu naturæ lapsæ, quantùmcumque sit justus & sanctus, non potest ex vi auxiliorum quæ communi lege gratiæ annectuntur, omnia peccata venialia per totam vitam, vel per longum tempus vitare: sed ad hoc specialissimo auxilio, seu privilegio indiget. Ita communiter tenent Theologi cum S. Thoma hîc art. 8. licèt Vega lib. 14. in Tridentinum cap. 21. repugnare videatur: docet enim posse quemlibet justum, cum auxiliis quæ communi lege gratiæ annectuntur, abstinere toto tempore vitæ ab omni veniali, quamvis nullus id de facto fuerit consecutus. Durandus verò in 2. distinctione 28. quæst. 3. & Conradus hîc art. 8. nostram conclusionem limitant ad peccata venialia quæ fiunt ex indeliberatione, & asserunt alia quæ sunt venialia ex suo genere, sive ex objecto (ut furtum leve, mendacium iocosum, verbum otiosum) posse toto vitæ tempore absque speciali privilegio vitari.

318. Nostra tamen conclusio apertè colligitur ex variis Scripturæ testimoniis, quibus asseritur nullum esse justum, quantâlibet gratiâ ornatum, qui aliquando non peccet: 2. Paralip. 6. *Nec enim est homo qui non peccet.* Jacobi 3. *In multis offendimus omnes.* Psal. 31. *Remisisti iniquitatem peccati mei: pro hac* (scilicet peccati remissione) *orabit ad te omnis sanctus.* Primæ Joan. 1. *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus* &c. Quod testimonium explicans Concilium Milevitanum cap. 6. ait: *Quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem dici nos habere peccatum, non quod verè ita est, anathema sit.* Et cap. 7. & 8. idem dicitur de verbis illis orationis Dominicæ: *Dimitte nobis debita nostra*, illa scilicet dicere sanctos non solùm pro aliis, sed etiam pro seipsis, & non solùm humiliter, sed etiam veraciter. In Tridentino etiam sess. 6. cap. 11. dicitur: *Licèt in hac mortali vita, quantumvis sancti & justi, in levia saltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi: nam justorum illa vox est & humilis, & verax, dimitte nobis debita nostra.* Et postea ex eadem doctrina hanc definitionem confecit can. 23. *Si quis hominem semel justificatum dixerit posse in tota vita, peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali privilegio, quemadmodum in Beata Virgine tenet Ecclesia, anathema sit.*

Favent etiam SS. Patres, præsertim Augustinus, variis in locis: nam lib. 1. contra duas Epist. Pelag. cap. 14. hæc scribit: *Multi baptizati fideles sunt sine crimine; sine peccato autem in hac vita neminem dixerim, quantâlibet Pelagiani, quia hæc dicimus, adversùm nos inflentur & dirumpantur insaniâ: non quia aliquid peccati remaneat, quod in baptismate non remittatur, sed quia in nobis, in hujus vitæ infirmitate manentibus, quotidie fierì non quiescunt, quæ fideliter orantibus, & misericorditer operantibus, quotidie remittantur. Hæc est fidei Catholicæ sanitas, quam Sanctus ubique seminat Spiritus, non pravitatis hæreticæ vanitas, & præsumptio spiritus.* Et libro de natura & gratia cap. 39. ait: *Si omnes sanctos & sanctas, dum hic viverent, congregare possumus, & interrogare utrum essent sine peccato, unâ voce clamarent: si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, & veritas in nobis non est.* Unde de spiritu & litt. cap. ultimo asserit quod quamlibet, vel quantamlibet in hac vita potuerimus definire justitiam, nullus in ea est hominum, qui nullum habeat omnino peccatum. Et de bono perfever. cap. 2. *Tria sunt* (inquit) *quæ maximè adversùs Pelagianos Catholica defendit Ecclesia: quorum est unum, gratiam Dei non secundùm merita nostra dari. Alterum est, in quantacumque justitia, sine qualibuscumque peccatis in hoc corruptibili corpore neminem vivere. Tertium est, obnoxium nasci hominem peccato primi hominis, & vinculo damnationis obstrictum.* Denique idem S. Doctor toto libro de perfectione justitiæ refellit quasdam Celestij argutias, seu ratiocinationes, quibus astruere conabatur, posse nos in hac corruptibili vita, ad eam venire justitiæ perfectionem, ut sine omni prorsus vivamus peccato; ostendens neminem id unquam assecutum, vel assecuturum, ne per gratiam quidem, quam Deus hîc præcipuis etiam sanctis suis præstare sit solitus; cùm Pelagius & Celestius libero id etiam tribuerent arbitrio. Unde cap. 4. sic ait: *Quia peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas, & accipiatur tanta libertas, in qua, sicut necesse est, permaneat beatè vivendi voluntas, ita ut sit etiam benè vivendi, & nunquam peccandi, voluntaria fœlixque necessitas.*

Similia docet Bernardus, præsertim in serm. de cœna 319.

cœnâ Domini, ubi verba illa Christi expendens, *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet*, sic ait: *Lotus est qui gravia peccata non habet, cujus caput, id est intentio, & manus, id est operatio & conversatio, munda est: sed pedes, qui sunt animæ affectiones, dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quin aliquando vanitati, aliquando voluptati, aut curiositati, plusquam oportet cedat animus vel ad horam: in multis enim offendimus omnes.* Hujusque rationem suprà assignaverat, dicens: *In casu primi hominis cecidimus omnes: cecidimus autem super acervum lapidum, & in luto; unde non solùm inquinati, sed etiam vulnerati & graviter quassati sumus: lavari quidem cito possumus, ad sanandum verò opus est curatione multâ.*

320. Eadem ratione utitur S. Thomas hîc art. 8. ubi sic discurrit: *In quo quidem statu (naturæ lapsæ) potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, non autem potest abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitûs sensualitatis, cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest (& ex hoc habent rationem peccati & voluntarij) non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit, & etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos.*

321. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Ut homo justus possit omnia venialia collectivè usque ad mortem cavere, necessariò requiritur, quod vel ligetur, vel extinguatur fomes peccati: At ex vi auxiliorum, quæ communi lege gratiæ annectuntur, nec ligatur, nec extinguitur fomes: Ergo ex vi illorum non potest homo justus omnia peccata venialia collectivè vitare. Minor est certa: tum quia in sola Beatissima Virgine, ob dignitatem matris, fomitis ligatio aut extinctio agnoscitur à Theologis: tum etiam quia in omnibus justis manet rebellio appetitûs ad agonem, ut docet Tridentinum. Major verò suadetur: Nisi extinguatur, vel saltem ligetur fomes peccati, ex corrupto appetitu, & ulcere concupiscentiæ, insurgunt frequentes motus circa sensibilia, rationi non conformes: At inter tot conflictus non potest homo se immunem à peccato servare, nam quando uni resistere nititur, alter insurgit, nec potest ratio esse in continua vigilia: Ergo non nisi extincto aut ligato fomite, potest homo justus diu à peccato veniali abstinere.

322. Dices, hanc rationem D. Thomæ probare quidem, hominem justum, sine speciali auxilio, seu privilegio, non posse diu vitare omnia peccata venialia, quæ defectu plenæ advertentiæ & deliberationis committuntur, sed non convincere de aliis quæ fiunt cum plena deliberatione, & quæ sunt venialia ex suo genere, sive ex objecto: Ergo homo justus ista saltem absque speciali privilegio vitare poterit. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. D. Thomas ex defectu attentionis & vigiliæ probat hominem non posse vitare omnia venialia: Sed defectus attentionis solùm contingit in venialibus, quæ sunt talia ex indeliberatione: Ergo ratio D. Thomæ solùm convincit de istis venialibus, non verò de aliis quæ sunt venialia ex objecto, & parvitate materiæ.

323. Propter hanc instantiam, Durandus & Conradus, ut suprà retulimus, limitant nostram conclusionem ad sola venialia quæ fiunt ex indeliberatione, & docent hominem, in statu naturæ lapsæ, cum communibus auxiliis gratiæ posse vitare omnia peccata venialia ex genere, vel ex parvitate materiæ: quam sententiam non improbabilem judicant plures ex nostris Thomistis, ut Soto lib. 3. de natura & gratia cap. 4. Martinez, Curiel, & Joannes à S. Thoma in commentario hujus articuli. Sed alia opinio, asserens nec etiam omnia venialia ex genere, aut ex levitate materiæ, posse hominem justum diu vitare cum gratia, & auxiliis de lege ordinaria ei annexis, multò probabilior est: tum quia Scriptura, Concilia, & Patres suprà relati, absolutè loquuntur de peccatis venialibus, sine aliqua distinctione: tum etiam quia ipsa quoque venialia ex genere & levitate materiæ dicuntur quotidiana, quæ facilè committuntur, & passim occurrunt viris justis. Addo quod ratio D. Thomæ etiam de istis convincit: etenim fomes peccati, & deordinatio appetitûs sensitivi, non solùm est causa, vel occasio, ut homo ex imperfecta deliberatione peccet, sed etiam ut stante perfectâ deliberatione frequenter trahatur à passione aliqua appetitûs ad consentiendum venialibus ex genere aut parvitate materiæ, & ut non semper firmiter, etiam in levibus, rationi adhæreat. Unde ad instantiam negandum est Antecedens. Ad cujus probationem dicendum, quod defectus vigiliæ non est causa adæquata omnium venialium: sed radix & origo eorum traditur à Divo Thoma adæquatè, dum assignat pro hujusmodi causa appetitum sensitivum non omnino sanatum, seu rationi plenè non subditum: ex hoc enim, tanquam ex vera & adæquata causa, provenit quod homo in natura lapsa omnia venialia longo tempore vitare nequeat, prout ly *omnia* includit tam ea quæ sunt talia ex genere, quàm ea quæ sunt talia ex subreptione: sicut è contra in statu integritatis, seu justitiæ originalis, quia ratione doni integritatis appetitus sensitivus erat plenè rationi subditus, homo non solùm poterat vitare omne peccatũ veniale, sed nec poterat peccare venialiter, ut in Tract. de peccatis fusè ostendimus. *Disp. 9. art. 5.*

Dico secundò: per parvum temporis spatium potest homo justus, cum auxilio quod secundùm legem ordinariam datur, esse sine peccato veniali.

324. Probatur: Potest justus per sacramentum pœnitentiæ, vel per ferventissimum charitatis actum, consequi remissionem omnium venialium, & aliquo tempore in hoc statu manere, cùm non semper occurrant occasiones peccandi, nec appetitus sensitivus semper in actus deordinatos prorumpat: Ergo potest justus brevi aliquo tempore esse immunis ab omni peccato veniali. Unde D. Hieronymus lib. 3. adversùs Pelag. cap. 1. versùs finem, sic ait: *Hoc & nos dicimus posse hominem non peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quandiu intentus est animus, quandiu chorda nullo vitio laxatur in cithara: quod si paululum remiserit, quomodo qui adverso flumine lembum trahit, si remiserit manus, statim retro labitur, & fluentibus aquis quò non vult ducitur, sic humana conditio, si paululum se remiserit, discit fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit.* Idem docet Augustinus lib. de natura & gratia cap. 62. ubi etiam in hujus veritatis confirmationem, Ambrosium, Chrysostomum, Hilarium, & alios SS. Patres adducit. Favet etiam S. Thomas 3. p. quæst. 79. art. 4. ad 2. ubi exponens illud 1. Joan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus &c.* ait: *Hoc non est intelligendum, quin aliquâ horâ possit homo esse absque omni reatu peccati venialis, sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus.*

325. Sed difficile est assignare spatium temporis, quo possit justus absque veniali perseverare. Vega & Soto integrum diem assignant. Martinez ait aliquos Sanctos fuisse in extasi per duos vel tres dies, in Dei amore & contemplatione persistentes, & rationabile esse, toto illo tempore eos ab omni veniali liberare. Curiel verò asserit viros justos & sanctos ad summum posse per spatium trium vel quatuor horarum sine veniali permanere: tum quia facillimum est incidere in venialia ex subreptione: tum etiam quia Concilia & SS. Patres peccata venialia *quotidiana* appellant, quia quotidie committuntur. Unde Augustinus homil. 2. in Apocal. ait: *Non tantùm laïci, sed etiam sacerdotes, unâ die esse non debent sine pœnitentia, quia nullus dies est, in quo homo possit esse sine peccato.*

A *impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat, putà divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cùm aliquis transfert cogitationem suam à delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus: & ideò non potest homo vitare omnes hujusmodi motus, propter corruptionem prædictam; sed hoc solùm sufficit ad rationem peccati voluntarij, quod possit vitare singulos.* Idem docet hîc art. 8. in corp. his verbis:

B *Hujus* (scilicet appetitûs sensitivi) *motus singulos ratio reprimere potest* (*& ex hoc habent rationem peccati & voluntarij*) *sed non omnes.* Item 3. contra Gent. cap. 160. *Licèt* (inquit) *ille qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen nunc vitare hoc vel illud peccatum: unde quodcumque committit, voluntariè committit, & ita non immeritò ei imputatur ad culpam.*

§. II.

Difficile argumentum solvitur.

326. COntra primam conclusionem objici solet difficile argumentum, quod potest sic breviter proponi. Nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut ait Augustinus lib. 3. de lib. arbit. cap. 18. At si homo in statu naturæ lapsæ indigeret speciali auxilio, seu privilegio, ad vitanda omnia peccata venialia, ea non posset vitare; cùm Deus non sit paratus tale privilegium omnibus dare: Ergo C non posset ei ad culpam imputari, quòd omnia
327. peccata venialia non vitaret.

Respondent aliqui, quòd licèt homo in statu naturæ lapsæ non possit omnia venialia vitare, ei tamen ad culpam imputatur quod omnia venialia non vitet, quia talis impotentia est ipsi voluntaria, saltem in capite, ratione culpæ originalis, ex
328. qua fuit relicta.

Sed hæc solutio displicet: Primò quia licèt voluntarium in capite ad culpam originalem sufficiat, ad actualem tamen, seu personalem (qualis est culpa venialis) requiritur voluntarium voluntate personæ, ut declarat S. Doctor in 2. dist. 30. quæst. 1. art. 2. in corp. his verbis: *Oportet quod* D *secundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundùm hoc ratio voluntarij in ipso reperiatur: sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam, ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Vnde ad culpam personalem requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur; ad culpam verò naturæ* (id est originalem) *non requiritur nisi voluntas in natura illa.*

329. Secundò, Si hæc solutio & doctrina valeret, sequeretur omnes motus sensualitatis, etiam eos qui *primò primi* appellantur; infidelitatem quoque negativam, & ignorantiam invincibilem, esse E peccata, & homini ad culpam imputari; cùm hæc à peccato originali proveniant, subindeque in capite voluntaria sint: Sed hoc dici nequit, ut in dissertatione de probabilitate articulo ultimo fusè ostendimus: Ergo &c. Hac ergo solutione rejectâ.

330. Respondeo, ut peccata venialiâ imputentur hominibus justis, non opus esse ut Deus det, aut paratus sit dare auxilium sufficiens ad vitanda omnia collectivè, sed satis esse, ut det auxilium ad vitanda omnia divisivè, & seorsim, ac in particulari; nam peccata semper se offerunt vitanda divisivè, & seorsim, ac in particulari, non verò simul & collectivè. Solutio est D. Thomæ suprà quæst. 74. art. 3. ad 2. ubi sic ait: *Corruptio fomitis non*

331. Dices: Homo justus non solùm tenetur vitare singula peccata venialia, sed etiam omnia collectivè: Ergo cùm nullus teneatur ad impossibile, opus est ut omnia venialia collectivè vitare possit, saltem cum auxilio gratiæ, quod Deus sit paratus conferre.

Respondeo non dari præceptum respiciens omnia venialia collectivè: etsi enim in Scriptura præcipiatur in communi ut non peccemus, hoc tamen præcipitur ratione singulorum peccatorum, quæ tenemur vitare, quia (ut suprà dicebamus) peccata semper se offerunt vitanda divisivè & seorsim, non verò simul & collectivè. Addunt aliqui quod ut homo possit à Deo obligari ad totam collectionem peccatorum venialium vitandam, sufficit quod ad illam habeat potentiam physicam in vi gratiæ, ex communi lege paratæ, & ad singula collectionis potentiam moralem.

332. Instabis: Homo habet naturalem necessitatem existendi in aliquo loco indeterminatè, cum libertate existendi in hoc vel in illo determinatè, & tamen non potest obligari ad non existendum in aliquo loco, & si de facto prohiberetur illi alicubi existere, non peccaret alicubi existendo, propter illam necessitatem: Ergo pariter si homo in statu naturæ lapsæ habeat necessitatem incidendi in aliquod peccatum veniale indeterminatè, etsi quodlibet in particulari possit vitare, non poterit obligari ad non peccandum venialiter.

333. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: duplex enim inter illud exemplum, & id de quo agimus, reperitur discrimen. Primum est, quòd ex natura rei est necessarium hominem existere in aliquo loco; hoc enim provenit ex natura corporis, quod nequit esse extra omnem locum: at verò necessitas incidendi in aliquod peccatum veniale, non oritur ex natura rei, nec ex parte ipsorum peccatorum (illa enim sunt secundùm se nata evitari) sed provenit ex infirmitate naturæ, per peccatum originale corruptæ: esset autem durum aliquem obligare ad aliquid, secundùm se & ex natura rei impossibile, sive prohibere quod necessariò & ex natura rei debet evenire; secùs verò id quod secundùm se non est impossibile. Secundum discrimen est, quod in exemplo adducto illud commune quod necessitat, semper est conjunctum exercitio circa aliquod singulare determinatum; quilibet

enim in exercitio in aliquo determinato loco existit; sicque duplex est ibi necessitas, una circa commune, & altera circa continuum exercitium alicujus particularis: At verò in nostro casu est una tantùm necessitas ad peccandum ut sic, sed non ad existendum continuò in exercitio alicujus peccati venialis, & ita datur perfecta libertas circa singula peccata venialia; cùm tamen in exemplo adducto non sit omnino perfecta libertas circa singularia.

334. Urgebis: Injusta esset lex quæ præciperet reddi plura tributa, quorum singula reddere esset possibile, non verò omnia collectivè: nam ideò Hebræi conquerebantur Exodi 5. *Paleæ non dantur nobis, & lateres similiter imperantur: en famuli tui flagellis cædimur, & injustè agitur contra populum tuum.* Ergo similiter, si cum auxiliis gratiæ quæ de lege communi conceduntur, non possimus omnia peccata venialia collectivè vitare, injusta erit lex Dei, quæ omnia collectivè vitari præcipit.

335. Confirmatur: Deus non potest præcipere Angelo, ut in omnibus collectivè instantibus horæ unius, unum actum dilectionis eliciat, quia licèt moraliter sit possibile elicere talem actum in singulis instantibus divisivè, non tamen in omnibus collectivè: Ergo neque poterit præcipere ut vitemus omnia peccata venialia collectivè, si tantùm divisivè id possimus; & si præcipit, est signum quod possumus.

336. Ad instantiam respondetur, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: est enim manifestum discrimen inter illud exemplum de tributis, & id de quo in præsenti agimus; quia soluto uno & alio, per continuam solutionem exhauriuntur opes, & tandem deficit potentia physica & moralis ad solvenda reliqua, etiam divisim: hîc autem postquam vitavimus unum peccatum veniale, non exhauritur potentia physica & moralis ad vitanda alia divisivè, sed potiùs perficitur & augetur.

337. Ad confirmationem negatur etiam consequentia & paritas: differentia est, quia vitari omnia peccata venialia collectivè, est possibile physicè, seu absolutè & simpliciter, & solùm impossibile moraliter & secundùm quid: at Angelum in omnibus collectivè instantibus unius horæ elicere unum actum dilectionis, est simpliciter impossibile, quia aliàs numerarentur sigillatim infinita instantia horæ: de quo in 3. physicorum.

338. Ex his intelliges quid sit dicendum de eo, qui vovet se non peccaturum venialiter per totam vitam: si enim promittat vitare omnia peccata venialia collectivè, tale votum erit inane & irritum, quia est de re moraliter impossibili, sine speciali auxilio seu privilegio, quod Deus non est paratus omnibus dare: si verò intendat solùm se obligare ad vitanda singula venialia, votum tenebit, cùm illud sit physicè & moraliter possibile, cum auxilijs gratiæ quæ de lege ordinaria conceduntur.

§. III.

Alia difficultas expeditur.

339. Dico tertiò, privilegium vitandi omnia venialia collectivè, Beatissimæ Virgini fuisse concessum, non verò alicui alteri Sancto: licèt aliqui speciale privilegium habuerint vitandi omnia venialia collectivè in aliqua certa & determinata materia.

Prima pars est certa de fide, definita in Triden-

A tino sess. 6. can. 23. suprà citato, ubi asseritur Ecclesiam semper ita sensisse. Eam etiam docent S. Augustinus cap. 36. de natura & gratia, & D. Thomas 3. p. quæst. 27. art. 3. & 4. omnesque ejus Interpretes ibidem.

Secunda pars verò, quæ asserit privilegium istud 340.
nulli alteri Sancto fuisse concessum, & quæ est contra Catharinum lib. 2. de prædestin. ubi docet quosdam viros Sanctos, quos appellat insigniter prædestinatos, à mortali & veniali per totam vitam fuisse præservatos; quod specialiter asserit de Jeremia, & S. Joanne Baptista, qui fuerunt sanctificati in utero matris: hæc, inquam, secunda pars conclusionis probatur, & simul impugnatur

B opinio Catharini: Tum quia sine maximo fundamento, ex Conciliis vel Patribus desumpto, nullus est excipiendus ab illa regula generali Scripturæ, *Non est homo qui non peccet*; nullus autem sanctorum, nequidem Jeremias, vel S. Joannes, à Conciliis, & SS. Patribus ab illa regula excipitur: Tum etiam, quia exceptio firmat regulam in oppositum: unde cùm Concilium Tridentinum, & D. Augustinus, locis citatis, ab illa communi regula solam B. Virginem excipiant, dicendum est omnes alios in ea includi.

Confirmatur: Si aliquibus sanctis tale privile- 341.
gium esset concessum, maximè Apostolis, qui primitias spiritûs acceperunt (ut inquit Paulus ad

C Roman. 8.) & ad majorem dignitatem inter cæteros sunt electi, ut scilicet immediatè accipientes à Christo, aliis traderent quæ pertinent ad salutem, ita ut in eis Ecclesia quodammodo fundaretur, ut ibidem ait S. Thomas: Sed illi privilegium vitandi omnia venialia non habuerunt, etiam post acceptum Spiritum Sanctum; cùm ab eo tempore in levia peccata inciderint, ut patet de Petro qui fuit reprehensus à Paulo, quia reprehensibilis erat, ut ipse inquit ad Galatas 2. Ergo nulli Sanctorum, præterquam B. Virgini, privilegium vitandi omnia venialia fuit concessum.

Quod verò probabile sit, aliquos Sanctos ha- 342.
buisse privilegium vitandi omnia venialia in ali-

D qua certa & determinata materia (ut in tertia parte conclusionis asseritur) patet: multi enim piè existimant D. Joannem Baptistam fuisse immunem à peccatis venialibus quæ sermone committuntur, putà mendaciis, vaniloquiis, seu verbis otiosis, quia illa specialiter repugnant officio Prædicatoris & Præcursoris. Unde Ecclesia in ejus hymno decantat:

Antra deserti teneris sub annis,
Civium turmas fugiens petisti,
Ne levi saltem maculare vitam
famine posses.

Similiter multi piè credunt, B. Josephum ha-

E buisse privilegium non peccandi etiam venialiter in materia castitatis, saltem ab eo tempore quo B. Virgini fuit desponsatus; decebat enim sponsum hujus purissimæ Virginis, cum qua familiariter conversabatur, esse purissimum, & omni prorsus libidinis motu carere. Refert etiam D. Gregorius lib. 2. Dialog. cap. 2. S. Benedictum nunquam sensisse rebellionem carnis, postquam se inter spinas volutavit. Quod pariter de Angelico nostro Doctore asseritur, ab eo tempore quo ab Angelis castitatis cingulo fuit præcinctus. Illum etiam nunquam peccasse venialiter in materia superbiæ Ecclesia apertè declarat, dum in ejus officio, illius encomia celebrans, canit;

O munus Dei gratiæ,
Vincens quodvis miraculum,
Pestiferæ superbiæ
Nunquam persensit stimulum!

343. Contra primam partem conclusionis, in qua diximus privilegium vitandi omnia venialia collectivè, B. Virgini fuisse concessum, objici potest: B. Virgo recitabat orationem dominicam, subindeque hæc verba, *Dimitte nobis debita nostra*, verè pronunciabat: Ergo habebat aliqua peccata venialia, quæ sibi dimitti postulabat. Unde Chrysostomus homil. 45. in Matth. docet illam ex motu ambitionis, seu vanæ gloriæ, Filio suo dixisse, *Vinum non habent.* Et D. Augustinus lib. quæstionum novi & veteris testamenti quæst. 73. videtur docere, eam habuisse in morte Christi dubitationem fidei.

344. Respondeo quod B. Virgo orans nomine totius Ecclesiæ, verè dicere potuit, *Dimitte nobis debita nostra.* Vel quod potuit hanc precatiunculam facere in persona propria, quatenus nempe peccata dicuntur nobis dimitti, à quibus Dei gratiâ præservamur. Hinc est memorabilis illa Augustini sententia 2. confess cap. 7. *Gratiæ tuæ Domine deputo quod peccata mea tanquam glaciem solvisti; gratiæ tuæ etiam deputo quæcumque mala non feci; omnia dimissa mihi esse fateor; & quæ mea sponte feci, & quæ te duce non feci.*

345. Ad Chrysostomum respondet D. Thomas 3. p. quæst. 27. art. 4. ad 3 ipsum vel excessisse quantùm ad hoc, vel hoc dixisse sequendo aliorum sententiam. Ad Augustinum verò respondet ibidem ad 2. illum esse intelligendum, non de dubitatione circa fidem culpabili, sed de stupore quodam ex admiratione causato, quâ verum Deum in carne assumpta pati & mori mirabatur. Addo quod liber ille quæstionum novi & veteris testamenti non est Augustini, ut in Tractatu de statibus naturæ humanæ ostendimus. *Disp. 1. art. 3.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrum ad finaliter perseverandum requiratur speciale donum, à gratia & auxiliis eam concomitantibus distinctum, & in quo formaliter consistat?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ.

346. NOtandum primò cum D. Thoma hîc art. 10. & 2. 2. quæst. 137. art. 4. perseverantiam dupliciter sumi; uno modo pro habitu virtutis inclinante voluntatem ad perseverandum, seu non deficiendum in bono incepto: alio modo pro ipso actu perseverandi, seu ipsâ actuali executione perseverantiæ. De perseverantia primo modo sumpta eleganter disserit D. Bernardus in quadam Epistola, ubi sic eam describit: *Perseverantia est unica filia summi Regis, finis virtutum, earumque consummatio, totiusque boni repositorium, & virtus sine qua nemo videbit Deum. Absque perseverantia, nec qui pugnat, victoriam, nec victor palmam consequitur. Hæc nedum nutrix ad meritum, sed etiam mediatrix ad præmium. Soror est patientiæ, constantiæ filia, amica pacis, amicitiarum nodus, unanimitatis vinculum, sanctitatis propugnaculum. Tolle perseverantiam, nec obsequium mercedem habet, nec beneficium gratiam, vel laudem foritudo.* Denique, *hæc sola* (ut dicit Augustinus) *informat meritum, remunerat currentem, coronat pugnantem, & cunctos ad portum conducit.* Unde Gregorius Magnus lib. 1. Moral. cap. 21. *In cassum* (inquit) *bonum agitur, si ante terminum vitæ deseratur: quia & frustra velociter currit, qui priusquam ad metas veniat, deficit. Hinc est enim quod de reprobis dicitur: Væ qui perdiderunt sustinentiam. Joseph, qui inter fratres justus perseveravisse dicitur usque in finem, solus talarem tunicam habuisse perhibetur: nam quid est talaris tunica, nisi actio consummata? Quasi protensa tunica talum corporis operit, cùm bona actio ante Dei oculos usque ad vitæ nos terminum regit. Hinc est quod per Moysem caput & caudam hostiæ in altari offerre præcipimur, ut videlicet omne bonum quod incipimus, etiam perseveranti fine compleamus.*

Observant etiam aliqui Scripturæ Interpretes, quod olim Deo offerebantur non tantùm primitiæ, sed etiam & decimæ, quia ab ipso non tantùm est inchoatio bonorum operum, per primitias significata, sed etiam perseverantia in eis, designata per decimas. De quo vide Glossam Genes. 14. ad illa verba: *Et dedit ei decimas.*

Notandum secundò, quod perseverantia sumpta pro actu, potest sumi dupliciter; vel pro continuatione in gratia longo tempore, abstrahendo ab hoc quod continuetur usque ad mortem: vel pro permanentia in gratia usque ad finem vitæ inclusivè, quæ *Perseverantia finalis* appellatur. De perseverantia primo modo sumpta egimus suprà art. 6. concluf. 3. ubi ostendimus hominem justum, ut diu abstineat à peccatis mortalibus, & in bonis operibus perseveret, præter gratiam habitualem indigere speciali auxilio: unde superest nobis hîc agendum de finali perseverantia, de qua S. Doctor articulo ultimo hujus quæstionis disserit. Sed 347.

Notandum tertiò, quod perseverantia finalis 348.
potest esse duplex. Prima quando quis brevi tantùm tempore in gratia perseverat, sed tamen quia in hoc brevi intervallo contingit eum mori, dicitur in finem usque perseverasse: quo sensu bonus latro in gratia perseveravit, licèt modico tempore in ea fuerit. Secunda est, quando quis longo tempore in gratia perseverat, & eam usque ad finem vitæ inclusivè conservat.

His præmissis, & relicto errore Pelagij & Celestij, asserentium hominem ex viribus naturæ posse perseverare in gratia usque ad finem, cùm ex naturalibus possit non peccare, & omnia legis mandata observare, ut refert D. Augustinus Epist. 94. tres circa propositam difficultatem reperio sententias.

Prima est Massilienssium, qui dicebant gratiam 349.
quidem esse necessariam ut homo perseveret usque in finem, eam tamen non esse distinctam, sed eandem numero cum gratia quâ quis potest perseverare; atque adeò dari omnibus donum perseverantiæ, etiamsi actu & de facto non perseverent. Ita de illis refert Hilarius Arelatensis in Epistola ad Augustinum, cujus verba infrà referemus.

Secunda est quorundam Catholicorum, qui licèt admittant requiri speciale donum ad perseverandum finaliter, quando quis longo tempore ante mortem in gratia perseverat, secùs tamen quando brevi tempore post acceptam gratiâ eum mori contingit. Unde illi non existimant requiri speciale donum ad perseverantiam, præcisè ex eo

quod est finalis, & conjunctio mortis cum gratia, sed solùm ex eo quod est diuturna. Ita docet Andreas Duvalius Doctor Sorbonicus, in Tractatu de gratia quæst. 1. art. ultimo, citans pro hac sententia Driedonem & Vegam.

Tertia sententia asserit necessariam quidem esse specialem gratiam ad perseverandum, in statu naturæ corruptæ, non tamen in statu integritatis, seu innocentiæ. Hanc insinuat Curiel hîc dubio 2. §. 4. ubi ait: *primum hominem indiguisse auxilio gratiæ, dante ei posse, non tamen infallibiliter perseverare*, eamque ex professo docet Jansenius varijs in locis, asserens Adamum in statu innocentiæ, præter auxilium debitum integritati naturæ, & gratiæ habituali, dans illi posse perseverare, non indiguisse alio magis speciali ad perseverandum finaliter in bono.

§. II.

Semipelagianorum error proscribitur.

Dico primò: ad actu perseverandum in justitia usque ad mortem, præter gratiam habitualem, & auxilia communia ei annexa, requiritur aliud donum seu auxilium speciale.

350. Probatur primò ex Concilio Arausicano 2. can. 10. ubi sic dicitur: *Adjutorium Dei etiam renatis & sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.* Ergo præter gratiam habitualem quâ homines sanctificantur, & in Christo renascuntur, auxiliaque communia ei annexa, ad perseverandum finaliter necessarium est novum aliquod auxilium, quod à Sanctis quotidie est petendum & implorandum. Unde Tridentinum sess. 6. can. 22. sic ait: *Si quis dixerit justificatum sine speciali Dei auxilio perseverare posse, anathema sit.* Et ibidem can. 16. *Si quis* (inquit) *magnum illud perseverantiæ donum &c.* Quibus verbis hujus doni magnitudinem declarat, illudque proinde à communibus gratiæ auxilijs esse distinctum apertè significat.

Idem docet Augustinus toto libro de bono perseverantiæ, contra Semipelagianos edito, idque probat tum varijs Scripturæ testimonijs, tum etiam ratione desumptâ ex orationibus fidelium & justorum, qui à Deo finalem perseverantiam humiliter petunt, cùm dicunt in oratione dominica, *Adveniat regnum tuum. Cur* (inquit ibidem cap. 2.) *perseverantia ista poscitur à Deo, si non datur à Deo? Nonne ista irrisoria petitio est, cùm id ab eo petitur quod scitur ipsum non dare; sed ipso non donante esse in hominis potestate? Sicut irrisoria est etiam illa gratiarum actio, si ob hoc gratiæ aguntur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit.* Unde ibidem perseverantiam, *Magnum Dei donum, quo cætera eius dona conservantur*, appellat.

351. Probatur secundò conclusio ratione quam habet D. Thomas 3. contra gent. cap. 155. ubi sic discurrit: *Omne quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicujus moventis immobilis: homo autem variabilis est, & de malo in bonum, & de bono in malum: ad hoc igitur ut immobiliter perseveret in bono, indiget auxilio divino.* Quam rationem paulò fusiùs expendit 2. 2. quæst. 137. art. 4. his verbis: *Perseverantia dupliciter dicitur: uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundùm quod est virtus; & hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut & cæteræ virtutes infusæ: alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem; & secundùm hoc indiget non solùm gratiâ habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio, conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ..... Quia cùm liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrij, etiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licèt sit in potestate ejus quod hoc eligat: plerumque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio.*

352. Probatur tertiò: Gratia habitualis datur pluribus, cum auxilijs communibus ei annexis, ad bene operandum & persistendum in bono, etiam per longum tempus, qui tamen finaliter non perseverant: Ergo perseverantia finalis est donum speciale, à gratia habituali, & auxilijs ordinarijs eam concomitantibus, distinctum. Antecedens est ita certum, ut plures sint reprobi, quibus major gratia habitualis, pluraque etiam auxilia sufficientia communicantur, quàm multis prædestinatis, ut paret in illis reprobis, qui postquam longo tempore in bono etiam non tepidè perseverarunt, occulto postea Dei judicio, in aliquod peccatum mortale labuntur, & in eo moriuntur; & è contra in illis prædestinatis, qui post multa scelera perpetrata convertuntur, & vi Sacramenti Pœnitentiæ, cum sola attritione justificantur, & statim moriuntur, ut non infrequenter evenire creditur ijs qui supplicio vitam finiunt.

353. Nec valet, si dicas, dari omnibus gratiam, & auxilia sufficientia, quibus possint usque ad mortem in gratia perseverare, sed quosdam ijs benè uti, quosdam malè, & ideò illos perseverare, non verò istos, ac proinde perseverare non esse donum à gratia & auxilijs ex parte Dei distinctum. Non valet, inquam, Primò quia hæc responsio apertè repugnat doctrinæ Augustini lib. de corrept. & gratia cap. 12. ubi sic ait: *Tantùm quippe Spiritu Sancto accenditur voluntas eorum* (scilicet Sanctorum) *ut ideò possint quia sic volunt, ideò sic volunt, quia Deus operatur ut velint. Nam si in tanta infirmitate vitæ hujus, ipsis relinqueretur voluntas, ut in adjutorio Dei, sine quo perseverare non possent, manerent si vellent, nec Deus in eis operaretur ut vellent, inter tot & tantas tentationes, infirmitate suâ voluntas ipsa succumberet; & ideò perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent infirmitate voluntatis, ut possent. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divinâ gratiâ indeclinabiliter & insuperabiliter ageretur: & ideò quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliquâ vinceretur.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet, ad actu perseverandum in bono, supposito etiam auxilio sufficienti, sine quo non potest aliquis perseverare, adhuc requiri aliud auxilium efficax, quo infallibiliter flectatur voluntas, & perseverantia ipsa de facto donetur, & quo Sancti & electi non nisi perseverantes sint. Quam doctrinam ita ægrè ferebant Massilienses, ut dicerent ex ea homines in quandam desperationem adduci, ut testatur Hilarius in Epistola ad Augustinum: *Molestè* (inquit) *ferunt ita dividi gratiam, quæ vel tunc primo homini data est, vel nunc omnibus datur, ut ille acceperit perseverantiam, non quâ fieret ut perseveraret, sed sine qua per liberum arbitrium perseverare non posset: nunc verò sanctis in regnum per gratiam prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum ut sine isto dono perseverantes*

esse non possint, verùm etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint. His verbis sanctitatis tuæ ita moventur, ut dicant quandam desperationem hominibus exhiberi.

354. Deinde ex prædicta responsione & doctrina innumera sequuntur absurda & inconvenientia: nam si donum perseverantiæ subjiceretur libero arbitrio, & ab eo quantùm ad efficaciam & usum dependeret, sequeretur primò, quod illi qui perseverant, se ab alijs discernerent per aliquid sibi proprium, nimirum per bonum usum liberi arbitrij, determinantis & applicantis gratiam, contra illud 1. ad Corinth. 4. *Quis enim te discernit?* Et insuper de sua perseverantia possent adversùs alios inflari & gloriari, quasi eam non accepissent, contra id quod ibidem dicitur: *Quid habes quod non accepisti; si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Et ratio est, quia id quo perseverantes à non perseverantibus distinguerentur, non esset gratiæ & Dei donum.

Sequeretur etiam, Deum per gratiam dare nobis solùm posse perseverare: ipsum autem perseverare esse à libero arbitrio, subindeque illud quod est minùs bonum & perfectum, tribui Deo, & gratiæ; illud verò quod est melius & perfectius, nobis, & libero nostro arbitrio: quod in Pelagianis Augustinus sæpè reprehendit.

Item sequeretur, justos non debere à Deo petere actualem perseverantiam, nec pro ea ipsi gratias agere: quia ut ait Augustinus Epistolâ 107. *Prorsus non oramus Deum, sed orare fingimus, si nos ipsos, non illum credimus facere quod oramus. Prorsus non agimus gratias Deo, sed agere fingimus, si unde illi gratias agimus, ipsum facere non putamus.* Hoc autem absurdissimum est: nam ut docet D. Thomas 3. contra Gent. cap. 155. perseverantiam finalem petimus à Deo in oratione dominica, illis verbis, *Adveniat regnum tuum:* imò in omni petitione illius orationis, perseverantiæ donum postulari (præterquam in illa: *Dimitte nobis debita nostra*) ex Cypriano probat Augustinus lib. de bono persever. à capite secundo usque ad sextum.

Denique ex hac responsione sequeretur, prædestinationem esse incertam & fallibilem, utpote innixam medio fallibili, scilicet perseverantiæ dono, quod non potest esse firmum & stabile, si ejus efficacia à causa mobili & defectibili, nimirum humana voluntate, dependeat. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 13. huius doni infallibilitatem & efficaciam, non in Dei præscientiam, explorantem futurum nostræ voluntatis consensum, sed in divinam omnipotentiam refert: ait enim initio hujus capitis, quod est de perseverantiæ munere, tale donum *aliunde haberi non posse*, NISI AB EO QVI POTENS EST *eum qui stat statuere, ut perseveranter stet, & eum qui cadit restituere.* Similiter Augustinus lib. de corrept. & gratia cap. 8. manifestè docet perseverantiæ donum à libero arbitrio independens esse, & tamen liberam voluntatem donare, dum inquit: *Si ad liberum arbitrium hominis pertinere dicis ut perseveret in bono quisquã, vel non perseveret, non Deo donante si perseveret, sed humanâ voluntate faciente, quid moliturus es contra verba dicentis: Rogavi pro te Petre ut non deficiat fides tua? An audebis dicere, etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si Petrus eam deficere voluisset, quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quàm pro illo Christus rogasset ut vellet? Nam quis ignorat tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea quæ fidelis erat voluntas ipsa deficeret; & permansuram, si eadem maneret? Sed quia præparatur voluntas à Domino, ideò pro illo non posset esse inanis oratio.* En quomodo S. Doctor recurrit ad præparationem Dei, non verò ad ejus præscientiam, ut ostendat infallibilem Petri in fide perseverantiam.

Quartò probari potest conclusio ratione fundamentali. Effectus providentiæ specialis, habens infallibilem connexionem cum gloria & æterna salute, est specialissimum Dei donum, à gratia habituali, & communibus auxilijs ipsi adjunctis, distinctum; cùm ea ut sic non sint effectus providentiæ specialis, sed generalis, pertinentis ad ordinem supernaturalem, utpote communia reprobis & prædestinatis: Sed perseverantia finalis est effectus specialissimus & ultimus prædestinationis, quæ est providentia specialis ordinis supernaturalis, & habet infallibilem connexionem cum gloria & salute æterna, iuxta illud Christi Matth. 10. *Qui perseveraverit usque in finem, salvus erit:* unde egregiè Augustinus lib. de cognitione veræ vitæ: *Ad summum bonum* (inquit) *justi quadam catenâ trahuntur, quæ de virtutibus hoc modo connectitur; in primis fides animam, quasi quidam circulus complectitur, fides spe nutritur, spes dilectione tenetur, dilectio operatione expletur, operatio ad summum bonum intentione trahitur, intentio boni perseverantiâ clauditur, perseverantiæ Deus fons omnium bonorum datur.* Ergo perseverantia finalis est speciale Dei donum, à gratia habituali, & communibus auxilijs distinctum. 355.

§. III.

Duvalij sententia rejicitur.

Dico secundò: requiritur speciale donum ad perseverandum in gratia usque ad mortem, etiam in adultis, qui post acceptam gratiam citò moriuntur, & in parvulis baptizatis, decedentibus ante usum rationis. Ita communiter docent Theologi, & oppositum videtur periculosum, & & parùm tutum, ut ait Joannes à S. Thoma, hic disput. 21. art. 2. ubi etiam conclusionem nostram probat duplici ratione.

Prima sic potest proponi. Perseverantia est donum quod habetur ex speciali gratia & providentia: Sed adulti qui post acceptam gratiam cito moriuntur, & parvuli baptizati, ante usum rationis decedentes, verè & propriè habent donum perseverantiæ: Ergo indigent speciali auxilio, seu dono, à gratia habituali & auxilijs ei adjunctis distincto. Major patet ex dictis §. præcedenti. Minor verò expressè habetur in Divo Augustino, lib. de bono persev. cap. 1. sic dicente: *Hanc certè, de qua nunc agimus perseverantiam usque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem; potiùsque hanc habuit unius anni fidelis & quantum infra cogitari potest, si donec moriatur, fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguum temporis ante mortem à fidei stabilitate defecit.* Ubi vides quomodo Augustinus illam perseverantiam, de qua agit contra Semipelagianos, negantes esse donum Dei speciale, dicit consistere in hoc quod fideliter aliquis moriatur, etiam si sit unius anni fidelis, aut etiam unius diei, aut horæ, hoc enim totum infra annum cogitari potest. Unde cap. 17. ejusdem libri subdit: *Videte à veritate quàm sit alie-* 356.

num, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem hujus vitæ, cùm vitæ huic quando voluerit ipse det finem; quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem. Sed mirabilior & fidelibus evidentior largitas bonitatis Dei est, quod etiam parvulis quibus obedientia non est illius ætatis ut detur, datur hæc gratia. Ubi etiam dari parvulis baptizatis, ante usum rationis decedentibus, donum perseverantiæ finalis apertè docet. A

357. Secunda ratio est: Quòd adultus post acceptam gratiam occidatur, vel puer fonte baptismatis regeneratus moriatur, antequam ad usum rationis perveniat, specialis Dei gratia est, quia est effectus specialis providentiæ Dei, disponentis eorum mortem pro tempore quo sunt in gratia, & non sinentis eos diutiùs vivere, ne expositi gravibus tentationibus, & subditi vertibilitati arbitrij, eam amittant antequam moriantur: juxta illud Sapient. 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus.* Ergo ad perseverandum in gratia usque ad mortem, etiam per breve tempus, requiritur speciale Dei donum & beneficium, saltem extrinsecum, seu specialis divinæ providentiæ dispositio, quâ gratia cum morte conjungatur. B

358. Confirmatur: Omnis perseverantia usque in finem est effectus prædestinationis, ita illi proprius, ut nulli alteri possit competere: At quod sic cum prædestinatione comparatur, speciale donum & beneficium est, cùm prædestinatio sit providentia specialissima ordinis supernaturalis: Ergo omnis perseverantia finalis, sive ad longum, sive ad breve tempus se extendat, est donum & beneficium Dei speciale. C

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

359. OBjicies primò contra primam conclusionem. Ad finiendam vitam in gratia, sufficiunt gratia ipsa cum auxilijs eam de lege ordinaria consequentibus, & causæ naturales: Ergo frustra fingitur aliud speciale donum. Antecedens probatur: Gratia cum hujusmodi auxilijs est sufficiens ad omnia peccata vitanda per aliquod tempus, intra quod causæ naturales possunt inferre mortem, v. g. morbus, intemperies aëris, & similia: Ergo ad finiendam vitam in gratia sufficiunt ista. D

360. Respondeo illa omnia assignata sufficere quidem ad conjungendam mortem cum gratia, tanquam causas per accidens, non verò ut causas per se: quia causa per se est quæ ex vi propriæ causalitatis respicit effectum, cujus dicitur causa per se; illa autem in argumento assignata non ordinantur ex vi propriæ causalitatis ad conjungendam mortem cum gratia: unde cùm non sit dicendum hunc effectum esse merè casualem & fortuitum, necesse est ponere aliud donum distinctum, quo ita disponantur & præparentur omnes causæ, ut tunc mors à causis naturalibus aut violentis inferatur, quando homo existit in gratia. E

361. Objicies secundò: Homo habens gratiam, habet jus ad gloriam, quæ in gratia, ut fructus in semine, virtualiter continetur, juxta illud Apostoli: *Gratia Dei, vita æterna.* Ergo continuatio gratiæ cum gloria, ex debito, & non ex speciali gratia contingit, subindeque perseverantia, faciens conjunctionem gratiæ cum gloria, non est speciale donum, seu specialis providentia, homini habenti gratiam indebita.

362. Confirmatur: Auxilium ad perseverandum est debitum virtuti infusæ perseverantiæ: Ergo & gratiæ sanctificanti, à qua talis virtus, ut proprietas ab essentia, dimanat. Consequentia legitima est: Antecedens probatur. Unicuique formæ est debitum auxilium ad ejus operationem: Sed propria operatio virtutis perseverantiæ est in bono incœpto perseverare: Ergo auxilium ad perseverandum est debitum virtuti perseverantiæ.

363. Ad objectionem respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: licèt enim homo justus habeat jus ad gloriam, quandiu est in gratia, non tamen habet jus ut usque ad mortem in gratia conservetur, seu ut mors cum gratia conjungatur, cùm pro hoc statu, ratione liberi arbitrij, ad bonũ & ad malum vertibilis sit; unde quod quis à Deo protegatur, ut non amittat gratiam, cùm adest mors, est maximum & specialissimum donum & beneficium, ac præcipuus effectus prædestinationis: sicut è contra quod aliquis permittatur mori in peccato, seu peccatum cum morte conjungi, est ultimus reprobationis effectus, de quo Christus dicebat Joan. 8. *Ego vado, & quæretis me, & in peccato vestro moriemini.*

364. Ad confirmationem nego Antecedens. Ad cujus probationem dicendum, quod virtus perseverantiæ est habitus inclinans ad internum propositum, & actum electionis, quo quis interiùs proponit & eligit perseverare usque ad mortem, & sic auxilium correspondens huic virtuti, solùm est ad prædictum actum, qui est perseverantia in affectu: unde ultra hoc, ex speciali & indebita gratia est quòd detur perseverantia in effectu, sive in executione: cujus rationem tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 137. art. 4. in fine corporis, dicens: *Plerùmque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio.*

365. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: In casu quo ab instanti justificationis usque ad mortem solùm intercedat facile præceptum servandum, ad perseverandum finaliter specialis gratia necessaria non est: Ergo ad omnem perseverantiam finalem gratia specialis non requiritur. Consequentia patet: Antecedens probatur. Ad tunc perseverandum finaliter solùm est necessarium auxilium ad observandum tale præceptum: Sed ad observantiam illius præcepti specialis, gratia necessaria non est, ut constat ex dictis art. 3. Ergo ad tunc perseverandum finaliter, nulla exigitur gratia specialis.

366. Confirmatur: D. Thomas hîc art. 10. necessitatem specialis gratiæ ad perseverandum finaliter probat ex necessitate auxilij protegentis, & dirigentis hominem contra tentationum impulsus: Sed in casu posito non indiget homo tali auxilio, cùm nullæ occurrant graves tentationes: Ergo neque gratiâ speciali.

367. Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem, nego etiam Majorem: nam præter auxilium ad observandum tale præceptum (quod non est speciale, sed generale) requiritur specialissimum Dei beneficium, quo gratiam cum morte conjungat, seu quo gratiam infundat, & mortem inferat, intentione conjunctionis utriusque.

368. Dices: Ad conjunctionem gratiæ cum morte, solùm requiritur, quod conservetur gratia, & quod mors tunc eveniat: At mortis eventus naturalis est, & gratiæ conservatio est beneficium generale ordinis supernaturalis: Ergo utriusque

conjunctio, specialissima gratia non est.

Respondeo quod licèt gratiæ infusio, secundùm se considerata, sit beneficium generale ordinis supernaturalis, infusio tamen ejus ex intentione ut cum morte conjungatur, speciale beneficium est; quia huic conjunctioni est annexa gloria infallibiliter, & ex illius efficaci intentione procedit. Similiter licèt mors, considerata secundùm rationem omnibus hominibus communem, non sit donum Dei, sed potiùs pœna primi peccati, per quod in mundum intravit, ut ait Apostolus ad Roman. 5. prout tamen est conditio quædam requisita ad habendum statum immobilem in gratia, & ad gloriam obtinendam, datur ex speciali Dei providentia, & est speciale ejus beneficium, sicut & ipsa beatitudo ad quam perducit. Unde egregiè Augustinus: *Tantam Deus gratiam fidei præstitit, ut mors, quam constat vitæ esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur ad vitam.* *Lib. 13. de civit.*

369. Ad confirmationem ex authoritate D. Thomæ desumptam, dicatur ipsum loqui de perseverantia finali, longo tempore durante, ad quam necessariò requiritur divinum auxilium, tum protegens, tum dirigens contra impulsus tentationum. Dici etiam potest, in casu posito intervenire protectionem divinam, quasi præservativam, quatenus eâ intentione Deus mortem homini immittit, ut à tentationibus eventuris, si diutiùs vita duraret, eum liberet, juxta illud Sapient. 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus:* & illud Christi Matth. 24. *Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro: sed propter electos breviabuntur dies illi.*

§. V.

Jansenij sententia confutatur.

DIco tertiò: Homo in statu innocentiæ, præter auxilia debita connaturaliter integritati naturæ, gratiæ habituali, & virtutibus infusis, à quibus habebat quod posset perseverare, alio speciali auxilio ad perseverandum infallibiliter usque in finem statûs viæ indigebat.

370. Probatur primò ex D. Augustino Epistolâ 106. cujus verbis Concilium Arausicanum canonem 19. composuit, in quo dicitur: *Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret.* Neque potest responderi, Concilium loqui de auxilio duntaxat sufficienti, & communi, tribuente posse perseverare; non verò de efficaci & speciali, conferente actu perseverare: aliàs enim canon ille, adversùs Semipelagianos editus, nihil contra ipsos determinaret, utpote cùm illi auxilia sufficientia ad perseverandum finaliter non negarent, sed duntaxat efficacia, ut faretur Jansenius.

371. Probatur secundò ex D. Thoma, hîc art. 10. ad 3. ubi ex Augustino docet quod *homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret.* Ergo sentit hominem in statu innocentiæ, præter auxilium debitum integritati naturæ, & gratiæ habituali, dans illi posse perseverare, indiguisse alio magis speciali ad perseverandum finaliter in bono. Unde quæst. 27. de verit. art. 5. ad 3. docet, quod tunc homo indigebat ad perseverandum *divinâ providentiâ eum dirigente & adjuvante.*

372. Probatur tertiò: Eadem est ratio de homine in statu innocentiæ, quoad indigentiam specialis auxilij ad perseverandum, ac de Angelis bonis, ut fatetur Jansenius, & est manifestum: Sed boni Angeli egerunt speciali auxilio, ut finaliter in bono perseverarent: Ergo & primi parentes in statu innocentiæ. Minor probatur ex Augustino 12. de civit. cap. 9. ubi Angelos bonos, qui in dilectione Dei perseverarunt, accepisse majus aliquod auxilium, quàm mali qui ceciderunt, apertè docet his verbis: *Istis malâ voluntate cadentibus, illi amplius adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt.* Quod certè supponit bonos Angelos indiguisse ad perseverandum speciali auxilio; aliàs enim frustra omnino dicerentur ampliùs adjuti. Neque potest majus illud adjutorium, bonis Angelis concessum, de certa scientia, quâ jam beati noverunt se nunquam lapsuros, interpretari, ut rectè demonstrat Estius in 2. distinct. 41. §. 13. cujus verba retulimus in Tractatu de voluntate Dei. *Disp. 5. art. 7. §. 6.*

373. Quartò probari potest conclusio ratione D. Thomæ, quam suprà §. 2. fusè expendimus. Omne quod est de se variabile, ad hoc ut figatur in uno, indiget auxilio alicujus agentis immobilis: Sed liberum arbitrium in Angelis, & in primis parentibus erat mobile, ac vertibile de bono in malum, ut infœlix eventus satis ostendit: Ergo ut firmarentur in bono, & in eo infallibiliter perseverarent, speciali Dei auxilio indigebant. Unde D. Augustinus concione 2. in Psal. 32. loquens de bonis Angelis, sub nomine & figura cœlorum, inquit: *Nec ipsi firmitatem sibi propriam præstiterunt: verbo Domini cœli firmati sunt, & spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Idem docet Gregorius magnus lib. 25. Moral. cap. 8. ubi de Angelis ait, *Alijs cadentibus, alios à Deo fuisse solidatos; utique similiter casuros, nisi solidati fuissent.*

374. Denique eadem veritas suaderi potest aliâ ratione, quam loco citato insinuavimus. Auxilium quod est effectus specialis divinæ providentiæ, est speciale: Sed auxilium quo homo in statu innocentiæ indigebat ad perseverandum infallibiliter in bono usque ad finem viæ suæ, erat (etiam suppositâ justitiâ originali, & gratiâ sanctificante) effectus specialis providentiæ Dei pro illo statu: Ergo homo in statu innocentiæ, præter auxilia, gratiæ sanctificanti, & justitiæ originali connaturaliter debita, quibus poterat perseverare, indigebat alio speciali, quo de facto & infallibiliter perseveraret. Major constat: Minor verò probatur. In quocumque statu homo existat, semper effectus prædestinationis ejus, est effectus specialis providentiæ Dei erga ipsum: Sed auxilium homini in statu innocentiæ necessarium ad infallibiliter perseverandum usque in finem viæ, fuisset effectus prædestinationis ejus in tali statu: Ergo & effectus specialis providentiæ Dei. Minor est evidens: cùm enim ex una parte prædestinatio nihil aliud sit in intentione Dei, quàm præparatio, & in executione nihil aliud quàm collatio donorum, quibus certissimè creatura rationalis gloriam æternam sibi acquirit: ex alia verò parte auxilium necessarium ad infallibiliter perseverandum in gratia usque ad finem statûs viæ, sit unum, imò maximè præcipuum ex illis donis, manifestum est, quod fuisset effectus maximè præcipuus prædestinationis hominis in statu innocentiæ existentis, etiam si remansisset in illo statu. Major verò probatur: In quocumque statu homo consideretur, semper ejus prædestinatio est specialis providentia Dei erga ipsum, est enim specialis

specialis electio ipsius præ alijs ad gloriam: Ergo in quocumque statu consideretur homo, effectus prædestinationis ejus est effectus specialis providentiæ Dei erga ipsum.

375. Dices cum Jansenio: Si Adam in statu innocentiæ perseverasset usque ad finem viæ suæ, discretio hominum salvandorum, atque adeò eorum prædestinatio ad gloriam, non fuisset ex gratia, nec à Deo, sed à libero arbitrio, sive ab ejus merito ut præviso, antequam Deus illos prædestinaret, ac proinde tunc prædestinatio hominum non fuisset specialis providentia Dei.

376. Sed contra primò: Eadem est ratio, quantùm ad hoc, de hominibus in statu innocentiæ, ac de Angelis in statu viæ, ut fatetur Jansenius: Sed discretio bonorum & malorum Angelorum fuit ex Deo, & gratia ipsius, non verò ex libero arbitrio, sive ex ejus merito ut præviso: Ergo & discretio hominum salvandorum à reprobis, in statu innocentiæ, fuisset ex Deo, non verò ex libero arbitrio, sive ex ejus merito ut præviso. Minor probatur ex Augustino 11. de civit. cap. 19. ubi ait, *Inter sanctos Angelos & immundos fuisse discretum, ubi dictum est, & divisit Deus inter tenebras & lucem:* & addit, *Solus quippe Deus illa discernere potuit.* Unde Apocal. 7. omnium Angelorum in conspectu throni Dei procidentium, hæc est perpetua laus & confessio: *Benedictio & claritas, & sapientia, & gratiarum actio, honor, virtus, & fortitudo Deo nostro, in sæcula sæculorum, Amen.* Quibus verbis, omnium bonorum gloriam ad Deum referentes, deque omnibus Deo gratias agentes, omne meritum, & omnem bonum liberi arbitrij usum, eorumque in bono perseverantiam, in Deum ut authorem reducunt.

377. Contra secundò: Cùm omnis ordinatè appetens priùs intendat finem, quàm media ad illum ordinata velit; meritaque electorum sint media eos ad gloriam conducentia; non potest Deus absque inordinatione priùs velle, nec proinde priùs videre meritum hominis in aliquo statu, quam ipsum prædestinet ad gloriam, ut in Tractatu de prædestinatione fusè ostendimus.

Disp. 2. art. 1. §. 7.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

378. OBjicies primò: D. Augustinus lib. 1. de corrept. & gratia cap. 11. & 12. expressè docet, quod Adam per liberum arbitrium perseverare poterat, & quod ut vellet perseverare, Deus in ejus reliquerat arbitrio: Sed illud non dicitur relictum arbitrio, vel fieri per liberum arbitrium, quod fit tantùm ex gratia speciali, sive ad quod requiritur speciale auxilium: Ergo in doctrina Augustini, Adam in statu innocentiæ non indigebat auxilio speciali ad perseverandum, superaddito donis integritatis naturæ & gratiæ sanctificantis, ac concursui ipsis connaturaliter debito.

379. Respondeo quod quando D. Augustinus affirmat Adamum per liberum arbitrium potuisse in bono perseverare, solùm intendit declarare facilitatem quam habebat perseverandi in bono, ratione doni integritatis perfectè subjicientis partem inferiorem superiori, & superiorem Deo, ac prohibentis omnem rebellionem, seu motum inordinatum concupiscentiæ. Unde ibidem cap. 11. sic ait: *Ille non opus habebat eo adjutorio quod implorant sancti, cùm dicunt, video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ &c. quoniam in eis caro concupiscit adversùs spiritum, & spiritus adversùs carnem, atque in tali certamine laborantes ac periclitantes, dari sibi pugnandi vincendique virtutem per Christi gratiam poscunt. Ille verò nullâ rixâ à seipso adversùs seipsum tentatus, atque turbatus, in illo beatitudinis loco, suâ secum pace fruebatur.* Solutio est D. Thomæ 2. 2. quæst. 137. art. 4. ad 2. ubi hunc locum Augustini, qui est præcipuum Jansenianæ doctrinæ fundamentum, ita interpretatur, ait enim: *Dicit Augustinus in libro de corrept. & gratia, quod primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset* PER LIBERVM ARBITRIVM, *quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ* PERSEVERANDI DIFFICVLTATEM *præberet.* Unde S. Augustinus solùm intendit excludere à statu innocentiæ necessitatem specialis auxilij sanantis infirmitatem naturæ (quale in nobis requiritur ad perseverandum) non tamen negat in primo homine necessitatem specialis auxilij, figentis ac firmantis liberi ejus arbitrij vertibilitatem.

380. Objicies secundò: Donum perseverantiæ erat debitum connaturaliter homini in statu integritatis & innocentiæ: Ergo non erat speciale Dei beneficium. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Omni formæ in suo subjecto non impeditæ debetur concursus ad id omne, quod ex natura sua exigit: Sed gratia habitualis in homine integro, est forma ex natura sua exigens perseverantiam & firmitatem, nullumque quantùm ad hoc patiens impedimentum, sicut patitur in homine lapso, ob rebellionem concupiscentiæ: Ergo ei debitum fuisset titulo connaturalitatis auxilium ad perseverandum.

381. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem, datâ Majori, nego Minorem: licèt enim gratia existens in homine integro non pateretur, sicut in homine lapso, impedimentum quoad sui conservationem, ex parte rebellionis concupiscentiæ proveniens: erat tamen obnoxia impedimento, quod consistebat in mobilitate & vertibilitate liberi arbitrij, ut constat ex dictis in quarta probatione conclusionis.

382. Objicies tertiò: Debet assignari aliqua differentia, quantùm ad necessitatem doni perseverantiæ, inter statum naturæ lapsæ, & statum naturæ integræ; imò talem differentiam valde exaggerat D. Augustinus in libris de corrept. & gratia, & de bono perseverantiæ: Sed nulla erit assignabilis quoad hoc differentia inter illos duos status, si homo in natura integra indiguit auxilio speciali ad perseverandum; nam juxta hanc doctrinam verum erit dicere, quod sicut ad perseverandum actu non satis est in natura lapsa auxilium sine quo perseverari non possit, sed requiritur insuper auxilium quo perseveretur de facto; ita & in statu naturæ integræ: Ergo &c.

383. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: cùm enim necessitas auxilij specialis ad perseverãdum in gratia, proveniret in natura integra præcisè ex vertibilitate liberi arbitrij, in natura verò lapsa oriatur etiã ex rebellione cõcupiscẽtię; sufficienter inde salvatur disparitas quoad ejus necessitatem inter statum naturæ integræ, & statum naturæ lapsæ: falsum autem omnino est, quod D. Augustinus locis citatis exaggeret differentiam inter statum naturæ integræ, & statum naturæ lapsæ, quoad necessitatem gratiæ ad perseverandum; solùm enim ibi in hoc distinguit illos duos status, quod cùm Adamus in priori non perseveraverit, solam potentiam ad perseverandum

accepit; at verò in posteriori, cùm aliqui de facto perseverēt, præter potentiam ad perseverandum, ipsum actualis perseverantiæ donum accipiunt. *Primò* (inquit) *homini datum est adjutorium perseverantiæ, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc verò sanctis, in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tantùm tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solùm ut sine isto perseverantes esse non possint, verùm etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.*

384. Objicies quartò: Potest Deus infundere voluntati viatoris habitum illam immobilitantem in bono, cui proinde debita sint auxilia efficacia ad nunquam peccandum: At talis habitus nihil aliud haberet, quàm habuerint illi quos Deus homini contulit in statu innocentiæ; cùm per illos natura esset integra & perfecta in utroque ordine naturæ & gratiæ, quo nihil ampliùs ille habitus præstare posset: Ergo de facto erant debita hujusmodi auxilia homini in statu innocentiæ, subindeque donum perseverantiæ in illo statu non fuisset speciale Dei beneficium. Majorem docent plures ex nostris Thomistis in Tractatu de Incarnatione, eamque probant primò, quia Deus potest reddere impeccabilem animam viatoris, per collationem gratiæ habitualis, ut participantem perfectionem aliquam gratiæ consummatæ comprehensorum; quomodo beatam Virginem factam fuisse impeccabilem docet D. Thomas varijs in locis, præsertim 3. p. quæst. 27. art. 3. & in 3. dist. 1. quæst. 1. art. 2. Ergo potest etiam voluntati viatoris infundere habitum, qui ex simili participatione immobilitet illam in bono, ac proinde cui debita sint auxilia efficacia ad nunquam peccandum. Secundò probant, quia potest Deus infundere intellectui viatoris habitum, ipsum immobilitantem in vero practico, quo infallibiliter dirigatur erga omnia agibilia; qualis fuit de facto scientia infusa animæ Christi, quæ quia eminenter erat practica & speculativa, ac independens à phantasmatibus (ex quorum defatigatione provenit quod non semper simus in actuali veri consideratione) semper erat in actu respectu omnium agibilium; quod etiam de scientia infusa B. Virgini tradunt Albertus magnus, D. Antoninus, Canisius, & alij: Ergo pariter potest infundere voluntati viatoris habitum, illam immobilitantem in bono, cui proinde debita sint auxilia efficacia ad nunquam peccandum.

385. Respondeo datâ Maiori (cujus veritatem examinare præsentis instituti non est) negando Minorem: nam licèt habitus infusi homini in statu innocentiæ, illum integrum in utroque ordine naturæ & gratiæ constituerint, non tamen participabant perfectionem aliquam gratiæ consummatæ comprehensorum, quâ indeclinabiliter voluntatem in bono firmarent; aliàs homo in statu innocentiæ non potuisset peccare; sicut Apostoli per donum confirmationis in gratia, ipsis post adventum Spiritus Sancti concessum, impeccabiles constituti sunt: habitus autem ille quem possibilem admittimus, perfectionem gratiæ consummatæ participaret, quâ voluntatem ad bonum quoad specificationem determinaret; sicut de facto id præstat donum confirmationis in gratia, quod tollit, vel saltem ligat potentiam peccandi, & facit quod illa non prorumpat in actum & homo non peccet de facto usque in finem vitæ, & infallibiliter moriatur in gratia.

§. VII.

Alia difficultas resolvitur, & in quo formaliter consistat perseverantiæ donum, breviter explicatur.

Dico quartò, donum perseverantiæ finalis consistere formaliter in conjunctione gratiæ cum morte, ex efficaci glorificationis intentione imperata.

Probatur primò ex Augustino lib. de bono persever. cap. 1. ubi sic ait: *Hanc certè, de qua nunc agimus perseverantiam, quâ in Christo perseveratur usque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem.* Et cap. 6. *De illa* (inquit) *perseverantia loquimur, quâ perseveratur usque in finem, quæ si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data.* Quibus verbis insinuat, de ratione perseverantiæ esse, ut gratiam cum morte conjungat. 386.

Probatur secundò ratione: In eo formaliter situm est donum perseverantiæ, quo perseverantes à non perseverantibus distinguntur: Atqui non distinguntur in alio, antecedenter ad assecutionem gloriæ, quàm in eo quod talis est divinæ providentiæ dispositio circa ipsos, ut debeant mori in gratia; cùm alij interdum plus habeant gratiæ & donorum Dei in hac vita: Ergo donum perseverantiæ finalis consistit formaliter in speciali Dei dispositione, quâ gratia cum morte conjungitur. Ex quo 387.

Inferes primò, perseverantiam pro formali esse ejusdem rationis in omnibus, cùm in omnibus formaliter importet conjunctionem gratiæ cum morte, ex efficaci glorificationis intentione imperatam; pro materiali verò diversa in diversis importare: nam in ijs qui sine usu rationis decedunt, importat solam Dei providentiam, ratione cujus ita omnia disponuntur, ut mors accidat antequam gratia possit amitti: in alijs verò importat collationem variorum auxiliorum, vel ad resipiscendum à peccato, vel ad vitanda peccata, & superandas tentationes, & longo tempore in bono persistendum, aut etiam ad existendum in gratia in illo instanti, in quo ex speciali Dei dispositione mors accidere debet. 388.

Auxilia verò quæ in diuturna perseverantia in bono reperiuntur, eleganter describit Augustinus homil. 23. inter quinquaginta, his verbis: *Adulter non fuisti in illa vita tua præterita, plenâ ignorantiâ, nondum illuminatus, nondum bonum malumque discernens, nondum credens in illum qui te nescientem regebat. Hoc tibi dicit Deus tuus: regebam te mihi, servabam te mihi. Ut adulterium non committeres, suasor defuit; ut suasor deesset, ego feci. Locus & tempus defuit: ut hæc deessent, ego feci. Affuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus: ut non consentires, ego feci. Agnosce ergo gratiam ejus cui debes & quod non admisisti. Mihi debet iste quod factum & dimissum vidisti: mihi debes & tu quod non admisisti. Nullum est enim peccatum quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector à quo factus est homo.* Ubi in prioribus verbis auxilium externæ protectionis declarat, quo Deus removet occasiones peccandi; in posterioribus autem, auxilium internæ inspirationis & motionis, quo facit ut homo rectè operetur, & longo tempore in bono perseveret.

389. Inferes secundò, donum perseverantiæ finalis esse distinctum ab eo quod requiritur ad diu permanendum in bono : nam multis datur donum perseverantiæ finalis, quibus auxilium ad diu permanendum in bono non conceditur, ut patet in his qui statim post justificationem decedunt, & in parvulis qui post acceptam baptismi gratiam, antequam ad adultam ætatem perveniant, rapiuntur, ne malitia mutet intellectum eorum : econtra verò multi sunt quibus datur auxilium perseverandi in bono per multum tempus, & tamen donum perseverantiæ finalis ipsis non tribuitur, ut patet in Juda, & illis Christi Discipulis, qui eo relicto abierunt retro, de quibus ait Joannes : *Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis : quod si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.*

Narrat etiam D. Augustinus in libris contra Julianum, sub finem, fuisse aliquem virum sanctum, qui usque ad sexagesimum annum continenter vixit, & postea hoc eodem anno uxorem duxit, à qua tamen per viginti quinque annos abstinuit, cum ea tanquam cum sorore vivens; anno autem octogesimo quinto, cùm spectaculis interfuisset, in quibus histrionissam saltantem & cantantem, nomine Lystriam, viderat & audiverat, cum ea turpiter reliquum vitæ suæ tempus absolvit.

390. Confirmatur : Donum perseverantiæ finalis est effectus proprius prædestinationis, & solis prædestinatis conceditur : auxilium verò perseverandi per multum tempus, non est effectus prædestinationis, sed providentiæ generalis ordinis supernaturalis, & datur etiam reprobis : Ergo distincta sunt auxilia, illudque est specialius isto. Unde ea videntur distingui à Concilio Arausicano can. 10. cùm dicitur sanctis implorandum esse auxilium Dei, *ut ad finem bonum pervenire, vel in bono posint opere perdurare.*

391. Inferes tertiò, donum perseverantiæ finalis differre à dono confirmationis in gratia : illud enim est commune omnibus prædestinatis; istud specialissimum, quod Deus non nisi B. Virgini, Apostolis, & alijs paucissimis concessit: illud non tollit, nec ligat potentiam peccandi, sed solùm facit quod homo non peccet mortaliter usque ad finem vitæ, & infallibiliter moriatur in gratia, quamvis absolutè peccare possit; istud verò dat non posse peccare mortaliter aut venialiter, juxta modum quo datur : quidam enim ita confirmantur in gratia, ut nec mortaliter nec venialiter peccare possint, sicut B. Virgo : alij verò, licèt possint peccare venialiter, non tamen mortaliter, ut Apostoli.

392. Inferes quartò, omnes qui sunt in gratia, nisi per eos steterit, habere quidem quidquid necessarium est, ut possint, si velint, usque ad mortem perseverare, ut definit Tridentinum sess. 6. can. 22. (habent enim auxilia quibus possint legem implere, vitare peccata, & superare tentationes ad longum tempus) non habere tamen omnes auxilium quo actu & infallibiliter perseverent usque ad mortem ; quia deest multis specialis illa providentia, quâ omnia ita disponuntur, ut gratia cum morte infallibiliter conjungatur. Cujus nullam aliam possumus assignare rationem, quàm voluntatem Dei, & inscrutabilia judicia ejus, ut expressè docet Augustinus lib. de bono persever. cap. 9. his verbis : *Ex duobus parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; & ex duobus ætate jam grandibus impijs, cur iste ita vocetur, ut vocanti sequatur ; ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem pijs, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei. Illud tamen fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex prædestinatis, illum non esse. Nam si fuissent ex nobis, ait unus prædestinatorum, qui de pectore Domini biberat hoc secretum, mansissent utique nobiscum. Quid est quæso, non erant ex nobis? Nonne utrique à Deo creati, utrique ex Adam nati, utrique de terra facti erant, & ab eo qui dixit, omnem statum ego feci, unius ejusdemque naturæ animas acceperant? Nonne postremò utrique vocati fuerant, & vocantem secuti, utrique ex impijs justificati, & per lavacrum regenerationis utrique renovati? Sed si hæc audiret ille, qui sciebat procul dubio quod dicebat, respondere posset, & dicere : vera sunt hæc, secundùm hæc omnia ex nobis erant ; veruntamen secundùm aliam quandam discretionem non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum. Quænam est tandem ista discretio? Patent libri Dei, non avertamus aspectum : clamat Scriptura divina, adhibeamus auditum: Non erant ex eis, quia non erant secundùm propositum vocati; non erant in Christo electi ante constitutionem mundi; non erant in eo sortem consecuti; non erant prædestinati secundùm propositum ejus qui universa operatur: nam si hoc essent, ex illis essent, & cum illis sine dubitatione mansissent.*

393. Ex hoc intelliges, id quo differt perseverantia finalis à perseverantia non durante usque in finem, in libera hominis potestate non esse : nam perseverantia finalis à non finali differt per hoc, quod finis vitæ conjungatur cum gratia, ex efficaci gloriæ intentione : At neutrum in libera hominis potestate constitutum est, cùm nec nostræ potestati efficax electio ad gloriam subdatur, nec mortis eventus : Ergo id quo perseverantia finalis à non finali differt, in libera hominis potestate non est. Unde in Tractatu de justificat. & merito dicemus, donum perseverantiæ finalis à nobis non posse promereri. *Disp. 2. art. 9.*

394. Si autem quæras, an Deus sit paratus omnibus tale donum conferre? Respondeo quod sicut Deus voluntate antecedenti & inefficaci vult omnes homines salvos fieri, quamvis voluntate consequenti & efficaci prædestinatos duntaxat velit salvare; ita & omnibus voluntate antecedenti media ad salutem necessaria, subindeque donum ipsum perseverantiæ, vult conferre; licèt voluntate consequenti & efficaci solis prædestinatis illud velit tribuere, ut ex verbis Augustini jam relatis manifestum est. Sicut ergo voluntas illa antecedens, quâ Deus vult omnes homines salvos fieri, sufficit ut dicatur paratus omnes salvos facere; ita ut possit dici paratus omnibus conferre donum finalis perseverantiæ, satis est quod eadem voluntate antecedenti illud omnibus dare velit. Unde in oratione Dominica jubemur tale donum à Deo petere, cùm dicimus: *Adveniat regnum tuum*, ut suprà ex D. Thoma annotavimus. Et Tridentinum sess. 6. cap. 13. de illo sic ait : *De perseverantiæ munere, de quo scriptum est : Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit : nemo sibi certi aliquid absolutâ certitudine polliceatur : tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare & reponere omnes debent; Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut*

cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle & perficere. Esto ergo fidelis usque ad mortem, & Deus dabit tibi coronam vitæ. Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam. Ne respicias retro, sicut uxor Loth, quæ (ut bellè ait Augustinus) conversa est in statuam salis, *ut fatuos suo condiret exemplo.* Denique huic prudenti D. Bernardi consilio morem gere: *Tene quod tenes, hostiæque caudam junge capiti, & tunicam Dei gratiâ jam polimitam, cura facere & talarem, quoniam cœpisse nihil proderit, si quod absit, perseverare non contigerit. Sola enim perseverantia* (ut suprà ex Augustino vidimus) *informat meritum, remunerat currentem, coronat pugnantem, & ad portum ducit navigantem. Sola* (addit Bernardus) *æternitatis quandam speciem præ se fert: sola est cui æternitas redditur, vel quæ æternitati hominem reddit.*

DISPVTATIO II.

De essentia gratiæ.

Ad quæstionem 100. *D. Thomæ.*

NOn agendum hîc de essentia gratiæ actualis, quia ejus consideratio pertinet ad Tractatum de auxilijs, sed solùm de essentia gratiæ habitualis, quæ est nobilissima species gratiæ, & gratiarum omnium fulgentissimum jubar, parensque omnium virtutum; cujus radijs cætera fulgent carismata, quâ fides nitet, spes erigitur, scientia, prophetia, & aliæ gratiæ gratis datæ splendent, ipsaque charitas ignescit ac fervet. Illa est, cujus lumine illustramur, cujus munditie à peccatorum fecibus purgamur, cujus candore dealbamur, cujus pigmentis venustamur, cujus sanctitate sacerdotes Dei consecramur, cujus majestate Reges æquamus, cujus semine Dei filij generamur, cujus denique virtute prorsus divinâ deificamur.

Porro quia accidens potissimè cognoscitur ex genere & differentia quibus constat, & ex subjecto in quo residet; ex quo etiam quandoque ejus differentia sumitur, ideò D. Thomas quatuor articulis hanc quæstionem absolvit. In primo genus remotissimum gratiæ investigat; in secundo agit de genere proximo; in tertio differentialem ejus conceptum inquirit; & in quarto de ejus subjecto disserit. Cui ordini inhærentes, & hujus S. Doctoris vestigia semper sectantes, totidem in hac disputatione de gratia sanctificante dubia resolvemus.

ARTICVLVS VI.

Vtrum gratia sit aliquid intrinsecum in anima?

1. PArtem negativam tenent hæretici hujus temporis, existimantes gratiam non esse aliquid nobis infusum, sive in nobis existens, sed solùm extrinsecum favorem & benevolentiam Dei, per quam anima est ipsi grata, & ab eo dilecta. Ita Lutherus, Calvinus, Kemnitius, & alij, quos referunt Bellarminus lib. 1. de gratia & libero arbit. cap. 3. Decanus Lovanienſis art. 8. contra Lutherum, & Canisius lib. 5. de B. Virgine cap. 5. Ad eundem errorem accessit Pighius, vir alioquin Catholicus: nam lib. 5. de gratia & libero arbit. sic ait: *Imaginantur gratiam Dei, qualitatem aliquam creatam animæ nostræ à Deo, vel eandem cum charitatis habitu, vel distinctam ab eodem: quæ commentitia universa existimo.* Ut hic error proscribatur, & veritas catholica stabiliatur & explicetur.

Dico: gratia gratum faciens est donum aliquod homini intrinsecum, seu in nobis existens, non verò solùm extrinsecus Dei favor, vel amor.

Probatur primò ex Scriptura: Dicitur enim 2. ad Corinth. 1. *Signavit nos, & dedit nobis pignus spiritûs in cordibus nostris.* 1. Joan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Joan. 4. *Qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Sed pignus commissum, sigillum impressum, semen insitum, aquæ fons è corde scaturiens, quid reale & intrinsecè inhærens apertè sonant: Ergo Scriptura his figuris, seu metaphoris, manifestè declarat, gratiam gratum facientem esse donum aliquod homini intrinsecum, eique inhærens. Item D. Joannes in 1. Epistola cap. 2. intimam & realem gratiæ justificantis in cordibus nostris præsentiam, sub unctionis metaphora significat, dicens: *Vnctio quam accepistis maneat in vobis:* oleum enim secretiores corporum quibus infunditur partes attingit, penetrat, & pervadit, ac in eorum intima dilabitur & descendit. Denique Apostolus ad Romanos 5. dicit charitatem (quæ individua gratiæ comes est) diffundi in cordibus nostris per Spiritum Sanctum: At quod effunditur in cordibus, illis infunditur, illis inhæret: Ergo & gratia. Unde Augustinus lib. 1. de peccat. meritis & remiss. ait: *Deus dat sui spiritûs occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis.* Ubi certè de gratia habituali loquitur, cùm ad parvulos minimè spectet actualis.

Probatur secundò conclusio ex Tridentino sess. 6. can. 11. ubi sic habetur: *Si quis dixerit homines justificari vel solâ imputatione justitiæ Christi, vel solâ peccatorum remissione, exclusâ gratiâ & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur,* ATQVE ILLIS INHÆREAT; *aut etiam gratiam quâ justificamur, esse tantùm favorem Dei, anathema sit.* Quæ verba exponens Catechismus Romanus jussu Pij V. editus, tractatu de sacram. Baptismi, sic ait: *Est autem gratia (quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum sub pœna anathematis decrevit) divina qualitas, in anima inhærens, ac veluti splendor quidam & lux, quæ animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores & splendidiores reddit.*

Probatur tertiò ratione D. Thomæ hîc art. 1. quæ sic potest proponi. Hominem esse in gratia Dei, est illum esse à Deo dilectum, ut fatentur hæretici: Sed hominem esse à Deo dilectum, importat aliquid ipsi intrinsecum: Ergo & esse ipsi gratum, seu gratiâ habituali præditum. Minor probatur: cùm amor sit affectio, quâ quis tendit in aliquod objectum propter ejus bonitatem, in hoc conveniunt amor divinus & humanus, quòd aliquam bonitatem respiciant; differunt verò in eo quod amor humanus, cùm sit sterilis & infirmus, nec sit effectivus, sed tantùm affectivus, supponit in objecto bonitatem à qua

afficitur & attrahitur; amor autem Dei, cùm sit fœcundissimus & potentissimus, nec sit affectivus, sed effectivus, causat bonitatem in objecto quod diligit. Unde D. Bernardus in soliloquiis exponens discrimen inter amorem Dei erga nos, & amorem nostrum ad Deum, sic ait: *Nos affectu, tu effectu unum nos in te efficiens.* Et cap. 4. de amore divino: *Non afficeris à nobis, vel ad nos, cùm nos amas; nos à te, & in te, & ad te afficimur, cùm amamus te.* Et Divus Thomas 1. p. quæst. 20. art. 2. dicit: *Amor Dei est infundens & creans bonitatem in rebus.* Sicut ergo Deus diligendo creaturas in ordine naturali, communicat eis perfectiones naturales, quibus sunt objectum congruum hujusmodi dilectionis, de qua dicitur Sapient. 11. *Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti:* ita diligendo creaturam intellectualem in ordine ad finem supernaturalem, per talem dilectionem in ea causat aliquam bonitatem & perfectionem supernaturalem, quæ sit ratio formalis constituens illam in ratione objecti congrui & proportionati talis dilectionis: & hanc perfectionem dicimus esse gratiam gratum facientem, quæ reddit hominem Deo gratum & acceptum in ordine ad æternam fœlicitatem.

Objicies primò: Prædestinatio includit specialem dilectionem Dei erga electos, juxta illud Malach. 1. *Jacob dilexi*, & tamen non ponit semper in eis aliquid reale & supernaturale, cùm interdum contingat prædestinatos esse in statu peccati & infidelitatis, subindeque omnibus donis supernaturalibus spoliatos: Ergo falsum est, ex amore supernaturali Dei erga homines, debere causari in illis aliquod donum intrinsecum gratiæ supernaturalis: & sic ruit præcipuum fundamentum conclusionis nostræ.

5. Confirmatur: Odium Dei nihil ponit extrinsecum in homine quem odit, sed tantùm facit quòd sit extrinsecum objectum displicens illi, ut patet in pueris in lymbo existentibus, quos odit Deus ut author supernaturalis, & tamen nihil ponit in illis: Ergo similiter Deus per suum amorem nihil intrinsecum ponit in homine, sed solùm facit illum esse objectum extrinsecum suæ dilectionis.

6. Ad objectionem respondeo prædestinationem non includere dilectionem Dei efficacem pro omni tempore (sæpe enim Deus prædestinatum existentem in peccato mortali, secundùm præsentem justitiam, simpliciter odit) sed solùm pro aliquo tempore, quo statuit prædestinato gratiam conferre; unde prædestinatio gratiam confert pro tempore à Deo statuto, non verò eo tempore quo ex decreto Dei non est efficax, sed suspendit effectum.

Ad confirmationem concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem. Ratio disparitatis est primò, quia homo potest ex propriis habere unde sit objectum odij Dei, nempe peccatum, non verò unde sit objectum amoris Dei supernaturalis, nimirum bonum supernaturale; juxta illud Augustini: *Ignosce quod meum est, agnosce quod tuum est.* Secundò, quia amor est actus prosecutionis, unde si non supponat bonum in objecto in quod tendit, debet illud ponere: odium verò est per modum fugæ & recessûs, quare non pertinet ad illud, aliquid in objecto ponere, sed potiùs ab eo tollere.

7. Objicies secundò: Ex amore, quo Deus assumpsit humanitatem Christi ad unionem hypostaticam, nihil supernaturale intrinsecum dimanavit ad ipsam humanitatem, ante unionem: Ergo ex

A amore, quo Deus diligit hominem in ordine ad finem supernaturalem, non oportet derivari in ipsum aliquod donum intrinsecum & supernaturale, ante & præter consecutionem beatitudinis supernaturalis.

Confirmatur: Etsi amor Dei respectu beatitudinis debeat esse efficax, & causa rerum, poterit esse causa aliquorum auxiliorum vel donorum supernaturalium: Ergo ex illa ratione non sequitur gratiam habitualem debere poni intrinsecè in homine. 8.

Respondeo ad objectionem, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia amor ad unionem hypostaticam est respectu existentiæ & personalitatis B divinæ, quæ teste D. Thomâ 3. p. quæst. 6. art 6. ad 1. immediatè unitur humanitati, sine aliqua dispositione prævia: amor verò in ordine ab beatitudinem, est in ordine ad operationem, quæ ut sit perfecta & connaturalis, debet supponere gratiam, ut naturam cui sit connaturalis. 9.

Addo quod humanitas Christi est sancta substantialiter; animæ verò justorum accidentaliter tantùm sanctæ sunt: potest verò intelligi aliquid esse sanctum substantialiter, absque forma intrinsecè recepta, dum tamen sit ipsi intrinsecè unita in ratione termini; esse autem gratum accidentaliter, & cum sola tendentia ad unionem cum Deo per operationem, petit indispensabiliter gratiam C creatam, & animæ inhærentem, nec præstari potest à sanctitate increata; quia hujusmodi effectus requirit informationem, cùm sit ad constituendum compositum accidentale, & non ad terminandum substantialiter in ratione existendi vel subsistendi. 10.

Ad confirmationem dicendum est, gratiam causari in homine ex amore supernaturali Dei, non quocumque & imperfecto, sed perfecto, quo vult illi visionem beatificam, ut digno, ac suo hæredi; nam talis amor, pro tempore quo est efficax, causat in homine gratiam, per quam participat naturam divinam, cui debetur beatitudo ut hæreditas. Unde triplex debet in Deo distingui dilectio: una purè naturalis, quâ Deus diligit creaturas omnes in ordine naturali, juxta illud Sapient. 11. *Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti:* alia supernaturalis imperfectè, quâ creatura rationalis dicitur à Deo dilecta secundùm quid & inchoativè, in ordine ad æternam fœlicitatem: altera denique perfectè supernaturalis, quâ homo simpliciter & perfectè diligitur à Deo in ordine ad æternam beatitudinem. Per primam bona duntaxat naturalia, ut esse, vivere, & intelligere, creaturis communicantur: per secundam conferuntur homini fides, spes, & auxilia sufficientia, quæ possunt compati cum peccato mortali, & cum odio & inimicitia Dei: Ex tertia E verò donum gratiæ sanctificantis promanat, quâ homo fit simpliciter Deo gratus & acceptus in ordine ad æternam beatitudinem. 11.

Objicies tertiò: Amor divinus præsupponit bonum in homine quod sit motivum dilectionis Dei: Ergo ratio D. Thomæ falsum supponit, dum ait quod amor Dei causat in homine bonum, & non supponit illud. Consequentia patet: Antecedens probatur primò ex illo Isaiæ 43. *Ex quo honorabilis factus es & gloriosus in oculis meis, ego dilexi te.* Quo significatur dilectionem Dei non causasse, sed supposuisse quòd homo fuerit honorabilis & gloriosus. Secundò probatur idem Antecedens. Deus amat hominem in ordine ad beati- 12.

tudinem propter merita: Ergo amor divinus præsupponit, & non causat bonitatem meritorum, sine quibus non daret gloriam. Probatur tertio: Objectum præintelligitur, & præsupponitur ad actum: Sed bonum quod relucet in creaturis, est objectum divini amoris: Ergo ad ipsum præintelligitur & præsupponitur.

13. Respondeo negando Antecedens: ad cujus primam probationem respondet D. Thomas ibidem, dilectionem Dei fecisse hominem glorioſum & honorabilem, & ita illam particulam, *Ex quo*, non significare causam, sed concomitantiam, vel signum dilectionis, & effectum illius.

14. Ad secundam probationem nego Antecedens: nam licèt Deus in ordine executionis det gloriam propter merita, in ordine tamē intentionis, priùs vult gloriam quàm merita; imò quia vult homini gloriam, dat ei merita quibus illam consequatur, juxta illud D. Prosperi 2. de vocat. Gentium cap. 35. *Deus his quos elegit sine meritis, dat unde ornantur ex meritis.* De quo plura diximus in *Disp. 2. art. 1.* Tractatu de prædestinatione.

15. Ad tertiam respondeo primò objectum præsupponi ad actum, quando ille est merè speculativus, secùs verò si sit practicus, quia tunc est ejus effectus, & per consequens posterior illo. Unde scientia visionis in Deo, quia est eminenter speculativa & practica, non supponit suum objectum, sed illud facit, nec mensuratur à rebus, sed est illarum *Disp. 3. art. 2.* mensura, ut ostendimus in Tractatu de scientia Dei, & expresè docet Gregorius Magnus 20. Moral. cap. 23. his verbis: *Quæ sunt, non ab æternitate ejus ideò videntur quia sunt, sed ideò sunt, quia videntur.* Et lib. 32. cap. 6. *Non existentia videndo continet.* Idem cum proportione de amore Dei dicendum est, cùm ille sit practicus & operativus, & ut loquitur S. Thomas supra relatus, *sit infundens & creans bonitatem in rebus.*

16. Respondeo secundò, objectum præsupponi ad actum, quando est primarium, & exercet causalitatem finis vel formæ respectu actûs, ut contingit in objecto cognitionis aut volitionis creatæ; secùs verò si objectum sit tantùm secundarium, & nullam circa actum causalitatem exerceat, ut contingit in objecto creato respectu scientiæ visionis Dei, & dilectionis ipsius.

17. Respondeo tertiò, quòd sicut intellectio potest dupliciter spectari, scilicet ut productio verbi (sub quo conceptu dicitur dictio) & prout est pura objecti contemplatio in ipso verbo; ita amor Dei potest considerari ut est volitio efficax & practica sui objecti, & ut habet rationem dilectionis simplicis, sive complacentiæ. Unde sicut intellectio ut dictio est prior verbo; posterior verò, est ut pura contemplatio objecti in verbo: ita amor Dei, ut efficax & practicus, est prior bonitate quam communicat creaturæ; si verò consideretur præcisè sub conceptu puræ dilectionis, sive complacentiæ, non est prior, imò sub hac ratione potest esse posterior, non quidem quoad entitatem, sed quoad suam determinationem.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia sanctificans sit qualitas, & cujus speciei?

18. OSiander in sua harmonia Evangelica asserit gratiam sanctificantem esse potiùs substantiam, quàm qualitatem. Fundamentum ejus est, A quia gratia (inquit) nihil aliud est quàm justitia & sanctitas ipsius Dei, ut constituens hominem justum & sanctum, sicut lux solaris nihil est aliud præter præsentiam ipsam Solis supra orizontem, seu totum hemisphærium: unde cùm Dei sanctitas nō sit accidens, sed substantia, etiam gratia per quam sanctificamur est substantia. In eandem sententiam, seu potiùs errorem, declinare videtur Magister sententiarum in 1. dist. 17. ubi docet charitatem, quâ diligimus Deum, non esse aliud quàm ipsummet Spiritum Sanctum, speciali & ineffabili modo voluntati nostræ unitum.

19. Verùm hic error proscriptus est à Tridentino, loco supra adducto, ubi decernit causam formalem nostræ justificationis esse justitiam Dei, non B quâ ipse justus est, sed quâ nos justos facit; addit-que eam nobis inhærere, quod de nulla substantia verificari potest. Addo quod Deus non potest uniri intrinsecè alicui, nisi ad modum speciei impressæ, vel per modum subsistentiæ & personalitatis; alia enim genera unionum, cùm importent informationem, non possunt ab imperfectione præscindi: Sed substantia divina non unitur animæ justi in ratione speciei; aliàs omnes justi viderent Deum; neque in ratione subsistentiæ, cùm illa subsistat per propriam personalitatem: Ergo gratia sanctificans non est ipsa Dei substantia, ut unita immediatè animæ, sed aliquod accidens creatum in ea receptum, & ipsi inhærens. Unde solùm restat discutiendum, ad quod prædicamentum illa pertineat, & cujus speciei sit? Pro cujus resolutione

Dico, gratiam sanctificantem esse qualitatem, non fluentem, sed permanentem, subindeque non esse dispositionem, sed habitum.

20. Prima pars patet ex dictis: Nam supposito quod gratia sanctificans non sit substantia, sed accidens, non potest ad aliam cathegoriam quàm qualita- pertinere: non enim potest esse quantitas, cùm hæc sit proprietas materiæ, & solis rebus corporeis conveniat; neque relatio, cùm hæc sit debilissimæ & minutissimæ entitatis, & magis *ad aliquid*, D quàm *aliquid*, ut docent Philosophi; neque actio aut passio, cùm non sit fluens & transiens, sed habeat esse fixum in anima, ut statim dicemus; nec denique potest pertinere ad aliquod ex sex ultimis prædicamentis, quia illa semper consequuntur res corporeas: Ergo solùm potest in cathegoria qualitatis reponi. Unde Catechismus Romanus loco articulo præcedenti adducto ait: *Gratia est divina qualitas animæ inhærens.*

21. Quod verò sit permanens in anima, subindeque habitus, & non dispositio, colligitur ex locis Scripturæ articulo præcedenti relatis, in quibus gratia vocatur *pignus*, *signaculum*, *fons*; quæ significant aliquid habituale & permanens. Item 1. Joan. E 3. dicitur: *Omnis qui ex Deo natus est, non peccat, quia semen Dei manet in illo.* Et Joan. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Unde D. Gregorius homil. 5. in Ezechiël. rectè advertit, quod Spiritus Sanctus in Scriptura mobilis simul dicitur & stabilis; stabilis, quia in corda sanctorum per quasdam virtutes ita venit, ut permaneat, quales sunt fides, spes, charitas &c. mobilis verò, quia per alias virtutes ita venit, ut recedat, & non continuò sit in anima, cujusmodi sunt prophetia, genera linguarum, operatio miraculorum, & omnia gratiæ actualis auxilia.

22. Potest etiam hæc pars ratione D. Thomæ suaderi. Deus non minùs providet hominibus quos diligit in ordine ad finem supernaturalem, quàm

creaturis quas diligit in ordine ad bonum naturale: Sic autem istis provider, ut non solùm moveat eas ad actus naturales, sed etiam ipsis largiatur formas, & virtutes quasdam, seu qualitates fixas & permanentes, quæ sunt principia actuum, ut secundùm seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; ut patet in lapide, cui dedit gravitatem, ut connaturaliter moveatur ad centrum; & in igne, cui levitatem indidit, ut connaturaliter ferretur ad locum sursum: Ergo multò magis debet infundere aliquas formas, sive virtutes & qualitates supernaturales, permanentes ac fixas, illis quos movet ad finem supernaturalem, per quas promptè & suaviter ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum.

23. Objicies primò contra primam partem conclusionis: Si gratia sanctificans poneretur in prædicamento qualitatis, esset imperfectior & ignobilior quâlibet substantiâ creatâ: Sed hoc dici nequit, ut infrà patebit: Ergo nec illud. Sequela Majoris videtur manifesta; cùm enim quælibet qualitas sit modus quidam substantiæ, totum qualitatis genus est imperfectius simpliciter toto genere substantiæ: Ergo si gratia sanctificans ponatur in prædicamento qualitatis, erit essentialiter imperfectior quâcumque substantiâ.

24. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quod licèt totum qualitatis genus, præcisè secundùm rationem genericam, & secundùm ea quæ habet ex suo gradu, sit imperfectius genere substantiæ, totum tamen qualitatis genus, prout contractum per differentias, & ad varias species diffusum, est perfectius genere substantiæ, secundùm aliquam partem, sub qua gratia ipsa continetur. Neque hoc est peculiare in hoc genere: multa enim alia reperiuntur, quæ ex ratione generica, cum præcisione sumpta, sunt perfectiora aliis, à quibus tamen ex ratione specifica exceduntur. Nam amor Dei super omnia, qui habetur hîc in via, præstat ejus cognitioni quæ habetur per fidem, secundùm rationem specificam, cùm tamen ab ea excedatur secundũ rationem genericam intellectionis. Item omne corpus vivens, ex ratione viventis, est perfectius quolibet corpore cœlesti, & tamen quodlibet corpus cœleste ex ratione generica corporis incorruptibilis, excedit omne corpus vivum, ut-

25. pote ex sua natura corruptibile.

Objicies secundò contra secundam partem: Habitus est qualitas habens esse fixum & permanens in subjecto, & ab eo difficilè mobilis: Atqui gratia sanctificans non habet esse fixum & permanens in anima, sed facilè ab ea expellitur, cùm per unicum peccatum mortale amittatur: Ergo non est habitus, sed dispositio.

26. Respondet D. Thomas quæst. 27. de verit. art. 1. ad 9. *Quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facilè gratia amittitur, quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium, sicut Philosophus dicit in 5. Ethic. quod justo difficile est operari injusta.* Addo quod, licèt gratia hîc in statu viæ per accidens sit variabilis, & facilè mobilis à subjecto, ob imperfectam ejus participationem, & quia non est in suo statu connaturali; per se tamen, & ex natura sua, petit diu in subjecto manere, & difficilè ab eo avelli, quia per se habet causas firmas & stabiles: unde in patria, ubi erit in suo statu connaturali, erit omnino incorruptibilis & inamissibilis, nec mensurabitur tempore, aut ævo, sed æternitate participata.

ARTICVLVS III.

An gratia habitualis sit forma entitativè supernaturalis?

HVjus quæstionis resolutio haberi nequit, nec demonstrari supernaturalitas gratiæ sanctificantis, nisi priùs declaretur in quo consistat essentia, seu ratio formalis supernaturalitatis: quæ difficultas adeò obscura & involuta est, ut Theologorum ingenia non parùm torqueat, eosque in varios dicendi modos abire compellat.

Primus est Scoti quæst. 1. prologi, & in 4. dist. 10. quæst. 8. ubi docet supernaturalitatem esse conditionem accidentariam entis creati: ex eo enim solùm putat aliquid dici supernaturale, quòd producitur à causa agente supra regulas naturæ, sive supra modum quo ex sua natura exigit produci. 27.

Sed hæc sententia communiter rejicitur: Tum quia non distinguit inter supernaturale intrinsecè, sive quoad entitatem, & extrinsecè, sive quoad modum; contra communem Theologorum consensum, admittentium entia supernaturalia intrinsecè & entitativè; imò & contra fidem, eadem etiam astruentem: Tum etiam, quia actus fidei, contritionis, & dilectionis, non fiunt præter regulas & modos quibus exigunt ex sua natura produci, & ipsa gratia sanctificans, dum infunditur à solo Deo, producitur juxta modum quem ex natura sua postulat; & tamen hæc quoad suam entitatem supernaturalia sunt;ècontra verò visus cœco nato restitutus, est quoad suam entitatem naturalis, & tamen præter regulas communes naturæ producitur.

Secundus dicendi modus, præcedenti affinis, est Abulensis 2. Regum 24. quæst. 28. ponentis supernaturalitatem entis creati in habitudine ad solum Deum ut causam, ita ut res illæ supernaturales dicantur, quæ à solo Deo producuntur; naturales verò, quæ à creaturis possunt produci. 28.

Sed hæc etiam opinio probabilitate caret: quia Angeli, cœli, imò & materia prima, omnium entium imperfectissima, solum Deum ut causam respiciunt, & tamen sunt entia naturalia:ècontra verò actus fidei & charitatis sunt supernaturales, & tamen producuntur ab homine, & non à solo Deo: Ergo supernaturalitas non consistit in habitudine ad solum Deum ut causam.

Tertia opinio docet ens naturale distingui à supernaturali essentialiter, per hoc quod istud dicit habitudinem ad Deum ut unum & trinum, tanquam ad causam efficientem & finalem; illud verò respicit Deum, solùm ut est in se unus in natura, non verò ut est trinus in personis. 29.

Sed hic etiam modus dicendi, relatus à Joanne Vincentio Asturicensi, relect. de gratia Christi quæst. 1. folio 11. à veritate aberrat. Et potest impugnari, primò quia nullum ens creatum, etiam supernaturale, respicit Deum formaliter ut trinum, tanquam causam efficientem & finalem: Deus enim habet rationem primi principij & ultimi finis, inquantum est omnipotens, & summum bonum; omnipotentia verò, & bonitas, cùm sint attributa absoluta, conveniunt Deo ut uni, & ut præintellecto relationibus & personis: unde relationes, quibus Deus ut trinus constitui-

tur, non sunt operativæ ad extra, & nullam habent bonitatem & perfectionem, præter eam quam accipiunt à divina essentia, in ipsis transcendentaliter inclusa, ut in Tractatu de Trinitate ostendimus. *Disp. 3. art. 5.*

Secundò impugnatur: Deum esse supernaturalem, est ipsum esse supra omnem naturam creatam & creabilem: Sed Deus ut unus, & præintellectus Trinitati, est supra omnem naturam creatam & creabilem, cùm sit ens à se, infinitus, & actus purissimus, quæ perfectiones nulli possunt convenire creaturæ: Ergo Deus ut unus, & ut præintellectus Trinitati, est supernaturalis.

Confirmatur: Si per impossibile Deus non esset trinus, non posset videri ab intellectu creato, nisi ejus essentiâ concurrente in ratione speciei, & per virtutem supernaturalem elevantem, ut convincunt omnia argumenta, quibus in Tractatu de visione beata ostendimus Deum, ut de facto est in se Unus & Trinus, videri non posse sine lumine gloriæ, & essentia divina in ratione speciei concurrente: Ergo Deus ut unus, & ut præintellectus Trinitati, est supernaturalis. Unde cùm supernaturalitas entis creati sit quædam participatio, & veluti expressio divinæ supernaturalitatis, in habitudine ad Deum, ut Trinum, non potest formaliter consistere. Quare.

30. Multi ex Recentioribus volunt eam sitam esse in habitudine ad Deum, prout non est cognoscibilis ex creaturis. Alij in hoc quod nulli creaturę potest esse connaturale. Ita Cajetanus 1. p. qu. 12. quem sequitur ibidem Nazarius. Verùm hi modi dicendi explicant magis quid non sit supernaturalitas, quàm quid sit; sicut & ille quo asseritur ens supernaturale esse illud, quod à nulla creatura, propriâ virtute, nec à Deo ut authore naturæ, produci potest. His ergo, & similibus modis explicandi supernaturalitatem relictis, ut clarè veritas aperiatur.

31. Notandum primò: quod cùm supernaturalitas entis creati sit (ut suprà dicebamus) quædam participatio & veluti expressio divinæ supernaturalitatis, hac ignoratâ, non potest plenè intelligi quid illa sit: quare priùs investigandum est, quid sit in Deo supernaturalitas, ut inde postea declaretur, quid illa sit in creaturis. Unde

32. Notandum secundò, Deum esse supernaturalem, non esse aliud, quàm ipsum esse elevatum supra totam naturam creatam & creabilem, quoad omnia quæ in natura creata & creabili reperiuntur: sicut enim cœli & Angeli sunt supernaturales secundùm quid, quia illi elevantur in suo esse supra omnem naturam sublunarem & corruptibilem, isti verò etiam supra totam naturam corpoream: ita Deus ex eo dici debet supernaturalis simpliciter, quòd elevatur supra totam naturam creatam & creabilem, quoad ea quæ ex se habet: Non excedit autem Deus naturam creatam & creabilem in esse, vivere, aut intelligere præcisè; quia hæc omnia dispersa reperiuntur in creaturis, sed in modo quodam ista habendi, scilicet sine admixtione ullius potentialitatis & imperfectionis. Quare Deum esse supernaturalem, propriè & formaliter, non est aliud, quàm ipsum esse totam essendi plenitudinem, ac proinde ipsum esse irreceptum, & per se subsistens, actum purum, infinitum &c. hæc enim nulli creaturæ communicari possunt; cùm repugnet ipsum esse per se subsistens & irreceptum communicari, ut demonstratur in Tractatu de attributis, cùm agitur de unitate Dei. Unde quamvis Trinitas personarum in una simplici essentia eminentiam importet, creaturæ limitationi repugnantem, in ea tamen licèt supernaturali, non est sita per se primò Dei supernaturalitas, sed in alia jam descripta eminentia, seu in modo habendi omnes gradus essendi, ex quo veluti ex ratione à priori, nostro modo intelligendi, oritur Trinitas Personarum in una simplici essentia: Naturæ enim Divinæ fœcunditas ad intra per actiones immanentes intellectûs & voluntatis, provenit ex omnimoda illa essendi plenitudine, & infinitate Dei, ut docetur in Tractatu de Trinitate.

Hinc sequitur supernaturalitatem creatam, quæ (ut suprà dicebamus) est veluti quædam imago & expressio increatæ, consistere in participatione earum perfectionum, quæ sunt propriæ Deo, inquantum est elevatus supra totam naturam creatam & creabilem, & quæ illi conveniunt, quatenus est ens à se, & ipsum esse irreceptum & illimitatum, habetque totam essendi plenitudinem. 33.

Quod ut magis declaretur:

Tertiò observandum est, Deum, inquantum est ens à se, & plenitudo essendi, habere duo genera perfectionum: quædam enim sunt quæ non possunt communicari ad extra, secundùm eam rationem formalem quâ Deo insunt; quia oporteret quod communicaretur tota essendi plenitudo; quod est impossibile. Hujusmodi autem sunt, esse à se, esse actum purum, esse simpliciter infinitum, esse Trinum in Personis cum una essentia, esse omnino simplicem, esse essentialiter intelligentem in actu secundo, esse simul objectum, speciem, verbum, & intellectionem, absque reali distinctione; hæc enim & similia non possunt formaliter reperiri, nisi in eo qui habet totam essendi plenitudinem. Aliæ verò sunt perfectiones, quæ possunt ad extra communicari, secundùm illam rationem quâ sunt Deo propriæ, diminutè tamen & inadæquatè. Hujusmodi autem sunt, respicere ipsum Deum tanquam objectum connaturale, cognoscendo & amando, & tanquam finem connaturalem: hoc enim, quamvis non possit in creaturis reperiri in eo gradu perfectionis quo Deo convenit, quia Deus respicit seipsum tanquam objectum connaturale, modo infinito, & se omnino adæquando & comprehendendo, quod nulli creaturæ ob limitationem competere potest; conferri tamen potest creaturæ, ut respiciat Deum prout in se est, per actus cognitionis & amoris, tanquam finem & objectum aliquo modo connaturale. Et hoc est propriè participare id quod est proprium Deo: Nam participare aliquid, est partem illius capere, & partem relinquere; ex eo verò quod creaturæ communicatur respicere Deum ut est in se, tanquam objectum & finem connaturalem, modo tamen finito & limitato, partem capit illius quod est Deo proprium, tendentiam scilicet connaturalem in divinam essentiam, & bonitatem increatam; & partem relinquit, modum scilicet infinitatis, illimitationis, & comprehensionis, quo Deus seipsum cognoscit & amat. 34.

Ex his facilè demonstrari potest, gratiam sanctificantem esse formam entitativè supernaturalem. Nam supernaturalitas creata consistit essentialiter in habitudine mediata vel immediatâ ad Deum ut est in se, tanquam ad objectum specificativum, & finem connaturalem: Atqui gratia sanctificans talem habitudinem importat: Ergo est entitativè supernaturalis. Major patet ex principiis jam statutis: Minor etiam manifesta est. Gratia enim sanctificans est radix cognoscendi & amandi 35.

cificativum respiciunt: Ergo mediatè saltem (mediantibus scilicet virtutibus, quę ab ipsa emanant, ut proprietates ab essentia) dicit habitudinem ad Deum ut est in se, tanquam in objectum specificativum, & finem connaturalem.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio:
35. Cùm gratia sanctificans sit participatio naturæ divinæ, inquantum natura est, ut dicemus articulo sequenti, & natura divina, inquantum hujusmodi, sit formalissimè actualis intellectio sui, & quasi à se specificetur, dicatque formaliter eminenter habitudinem ad seipsam, ut clarè & perfectè cognoscibilem, & ratione talis esse eminentis ita se respicientis, sit virtualiter radix attributorum, respicientium etiam per se primò Deum ut
B est in se, tanquam objectum omnino connaturale, oportet necessariò quod gratia habeat de illo esse eminenti naturæ divinæ, quod ab ipsa specificetur; non quòd eam immediatè respiciat tanquam objectum specificativum, cùm gratia non sit immediatè operativa, sed quòd per modum radicis virtualiter fundet principia attingendi Deum ut est in se, per actus cognitionis & amoris; ex hoc enim habet respicere mediatè essentiam divinam, tanquam objectum à quo specificatur, quamvis eam immediatè per seipsâ non attingat.

36. Confirmatur secundò: Virtutes Theologicæ, respiciendo Deum ut in se est tanquam proprium specificativum, participant intrinsecè aliquam perfectionem illius, excedentem omnes vires
C naturæ creatæ & creabilis: v. g. charitas fertur in Deum ut est summum bonum, participando ab illo majorem inclinationem in suum objectum, quàm sit possibilis omni creaturæ, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 2. similiter fides, respiciendo Deum ut est prima veritas, participat ab illo majorem certitudinem, quàm sit possibilis per naturam; unde quilibet fidelis est paratus negare omnem evidentiam naturalem, potiùs quàm fidem: idem proportionaliter reperitur in aliis virtutibus: Ergo pariter gratia sanctificans, quæ est illarum radix, & à qua emanant, ut proprietates ab essentia, participat aliquam perfectionem Deo propriam, ac excedentem perfectiones
D totius naturæ creatæ & creabilis, subindeque est intrinsecè & quoad entitatem supernaturalis. Consequentia patet: quia debet esse proportio gradûs inter habitus & proprium ac connaturale principium illorum.

37. Confirmatur tertiò: Si gratia sanctificans esset solùm supernaturalis quantùm ad modum, non esset magis supernaturalis, quàm visio miraculosè restituta cœco nato, quæ dicitur supernaturalis quantùm ad modum, quia modo supernaturali & extraordinario producitur: Sed hoc videtur plusquam absurdum, cùm gratia sanctificans sit principium & radix meriti vitæ æternæ, & semen gloriæ & visionis beatificæ, juxta illud Apostoli,
E *Gratia Dei vita æterna:* Ergo est supernaturalis entitativè, & quoad subsantiam.

38. Objicies primò: Supernaturalitas creata non consistit essentialiter in habitudine ad Deum ut est in se: Ergo ruit præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Consequentia patet ex suprà dictis. Antecedens probatur primò: quia donum scientiæ est ordinis supernaturalis, & tamen teste D. Thomâ 2. 2. quæst. 9. art. 2. in corp. & ad 3. tendit ad Deum per creaturas, subindeque non respicit illum ut est in se. Secundò probatur: quia virtutes morales infusæ sunt supernaturales, & tamen non tendunt ad Deum ut objectum specifi-
A cativum & connaturale; cùm hoc sit proprium virtutum theologicarum, & donorum: Ergo supernaturalitas creata non consistit essentialiter in habitudine ad Deum ut est in se.

Respondeo negando Antecedens, Ad cujus primam probationem dico, donum scientiæ non ita 39.
in Dei cognitionem ex creaturis procedere, quin totus ille processus innitatur formaliter divino testimonio, quod est ratio formalis objecti fidei: dona enim Spiritus Sancti innituntur virtutibus theologicis, & ideò tendunt in Deum ut est in se, tanquam in objectum specificativum. Ad secundam probationem dicendum, quod quamvis virtutes morales infusæ non respiciant immediatè Deum tanquam finem connaturalem, mediatè tamen in ipsum tendunt, quatenus respiciunt immediatè objectum ut regulatum per prudentiam infusam, quæ mediante fide & charitate attingit Deum ut est in seipso.

Objicies secundò: Gratia sanctificans non est 40.
habitus operativus: Ergo non potest Deum ut est in se attingere per modum objecti specificativi, aut finis connaturalis; subindeque nec esse entitativè supernaturalis, si supernaturalitas consistat in habitudine & tendentia in Deum ut est in se, tanquam in objectum specificativum, aut finem connaturalem.

Respondeo quod licèt gratia sanctificans non sit 41.
habitus proximè & immediatè activus, est tamen habitus operativus remotè & radicaliter, quia ab ipsa emanant virtutes infusæ, & dona Spiritus Sancti, quæ sunt principia proxima & immediata operandi in ordine supernaturali: unde est principium radicale attingendi Deum ut est in se, per modum objecti specificativi, & finis connaturalis, quod sufficit ut sit entitativè supernaturalis; supernaturalitas enim creata, ut suprà diximus, consistit in habitudine mediata vel immediata ad Deum, ut objectum specificativum, aut finem connaturalem. Quare non solùm gratia sanctificans, sed etiam auxilia, quibus ad illam disponimur & ad actus supernaturales movemur, sunt intrinsecè & entitativè supernaturalia; quia mediatè saltem tendunt in Deum ut est in se, tanquam in finem ultimum connaturalem, ex eo quod sunt principia actuum, qui ad Deum ut est in se immediatè terminantur.

ARTICVLVS IV.

Vtrum gratia sanctificans sit participatio physica & formalis divinæ naturæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita est?

FAtentur omnes Theologi, gratiam sanctificantem esse aliquam naturæ divinæ participationem, id enim manifestè patet ex variis Scripturæ testimoniis, præsertim ex illo Psalmi 81. *Ego dixi, dij estis, & filij Excelsi omnes*, quod D. Augustinus ita interpretatur: *Manifestum est quia homines dicit Deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos: ille enim justificat, qui per semetipsum non ex alio justus est, & ille deificat, qui per seipsum non alterius participatione Deus est; qui autem justificat, ipse deificat, quia justificando filios Dei facit, dedit enim eis potestatem filios Dei fieri: si filij Dei facti sumus, & dij facti sumus, sed hoc gratiæ est adoptantis, non naturæ generantis.* Solùm ergo difficultas est in modo explicandi talem divinæ naturæ participationem: quidam volunt eam non esse physicam, sed

42. *In Psal. 49.*

duntaxat moralem, consistentem in convenientia cum natura Dei, quantùm ad id quod in ea morale est, videlicet quantùm ad rectitudinem affectûs, ratione cujus Deus est semper conversus ad seipsum tanquam ad summum bonum, & aversus ab omni iniquitate, justus, sanctus, & rectus in omnibus operibus suis; gratia enim sanctificans, ut ex ipso nomine constat, aliquid de tali sanctitate seu rectitudine divinæ voluntatis & naturæ participat. Alij ulteriùs admittunt gratiam esse participationem physicam divinæ naturæ, sed contendunt eam non esse formalem (sicut lux aëris est participatio lucis Solis, & calor ferri candentis participatio caloris ignis) sed tantùm virtualem; sicut semen dicitur virtualis participatio generantis, quia est virtus ab ipso derivata, & ad producendum sibi simile ordinata. Et adhuc inter istos est dissensio: nam Cajetanus, Ledesma, & Joannes Vincentius Asturicensis, quos citat & sequitur Martinez in præsenti, asserunt quod gratia est participatio physica & formalis divinæ naturæ, etiam ut reduplicativè infinita est, & actus purus, ac ens per essentiam. Sicut enim (inquiunt) natura divina, quæ est substantia, accidentaliter est in gratia, ita gratia potest infinitum participare finito modo. Curiel verò hîc art. 3. dubio 1. §. 5. oppositum tenet, putatque implicare contradictionem, quod forma creata, finita, & limitata, ipsam infinitatem & illimitationem divinæ naturæ quocumque modo participet.

Has duas sententias inter se oppositas in concordiam revocare conatur Joannes à S. Thoma hîc disp. 22. art. 1. asserens quod gratia est participatio divinæ naturæ, & infinitatis, ac puritatis ejus, objectivè (cùm sit similitudo & fulgor intellectualitatis divinæ, elevans creaturam rationalem, ut respiciat pro objecto connaturali & specificativo Deum, ut est in se infinitus, actus purus, & ens per essentiam) non tamen subjectivè, quia non habet eundem modum infinitatis quem habet objectum: sicut (inquit) quantùmcumque elevetur inferior Angelus ad intelligendum objectum de quo illuminatur, licèt pervenire possit ad cognoscendum idem objectum quod superior cognoscit, nunquam tamen perveniet ad modum cognoscendi Angeli superioris, sed semper cognoscet inferiori modo.

§. I.

Vera sententia quatuor conclusionibus sequentibus declaratur, & statuitur.

Dico primò, gratiam sanctificantem esse participationem, non solùm moralem, sed etiam physicam, divinæ naturæ.

44. Probatur primò: Gratia, cùm sit forma physica & supernaturalis, physicè participare debet aliquam perfectionem divinam; nam omnia entia supernaturalia sunt participationes Dei, ut transcendit omnem naturam creatam & creabilem, sicut articulo præcedenti declaravimus: Sed gratia sanctificans, cùm sit prior charitate, aliisque habitibus supernaturalibus, participare debet illam perfectionem quæ in Deo concipitur prior, seu quæ est veluti radix ac fundamentum cæterarum, & quæ proinde gerit munus essentiæ seu naturæ, ut infrà magis explicabitur: Ergo gratia sanctificans est physica participatio naturæ divinæ.

45. Probatur secundò: Homo in Scriptura dicitur nasci & renasci ex Deo per gratiam, & in ejus filium adoptari; Sed hæc de solo consortio morali cum Deo verificari nequeunt: Ergo gratia sanctificans est participatio naturæ divinæ, non tantùm moralis, sed etiam physica. Major patet: dicitur enim Joan. 1. *Ex Deo nati sunt.* Et 1. Joan. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit.* Et 1. Petri 1. dicuntur homines renati ex semine incorruptibili. Item Joan. 1. dicitur: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, scilicet per gratiam, per quam in filios Dei adoptamur. Unde cùm Scriptura varia nomina tribuat Deo, juxta diversitatem effectuum quos causat; illum vocat patrem, quando tribuit nobis gratiam, ut patet ex illo Pauli ad Roman. 1. & Ephes. 1. *Gratia vobis à Deo Patre*, quia tribuendo illam, generat nos sibi filios adoptivos, & sic remanet pater; & quia id fit meritis Christi, addit: *Et à Domino Iesu Christo.* Minor verò suadetur: Habere consortium morale cum Deo, est participare ejus rectitudinem moralem: Sed participatio rectitudinis moralis Dei, non salvat nativitatem hominis ex Deo, nec filiationem ejus adoptivam: Ergo Scripturæ locutiones de solo morali consortio divinæ naturæ verificari nequeunt. Major patet: Minor probatur. Nativitas & filiatio petunt necessariò ut filius participet naturam patris, substantiali participatione, si filiatio fuerit substantialis; & accidentali, si fuerit solùm accidentalis: Sed rectitudo moralis Dei non est ipsa natura divina, quia cùm sit propria voluntatis perfectio, pertinet ad perfectiones attributales, naturam supponentes: Ergo participatio rectitudinis moralis Dei, non sufficit ut homo dicatur ex Deo nasci, & filius ejus adoptivus fieri.

46. Probatur tertiò: Effectus & finis gratiæ sanctificantis non solùm sunt aliquid morale, sed etiam physicum: Ergo illa est non solùm moralis, sed etiam physica divinæ naturæ participatio. Consequentia patet, quia causa debet continere perfectionem sui effectûs, & proportionari cum illo, sicut & forma cum suo fine connaturali. Antecedens probatur: Virtutes infusæ, & dona Spiritus Sancti, sunt effectus gratiæ sanctificantis, & ab ipsa emanant sicut proprietates ab essentia, ut infrà dicemus: visio autem beatifica est finis ad quem connaturaliter tendit; unde Joan. 4. dicitur *fons aquæ salientis in vitam æternam*, scilicet per connaturalem inclinationem ad illam: Sed dona Spiritus Sancti, virtutes infusæ, & visio beatifica, non tantùm dicunt aliquid morale, sed etiam realem & physicam perfectionem important: Ergo effectus & finis gratiæ sanctificantis, sunt aliquid non solùm morale, sed etiam physicum. Hæc conclusio magis patebit ex dicendis in sequenti.

47. Dico secundò: Gratia sanctificans est participatio formalis divinæ naturæ, & non solùm virtualis.

Probatur conclusio quatuor rationibus. Prima sic potest proponi: Operationes naturæ superiori connaturales, non possunt ullo modo fieri connaturales alteri, nisi altera aliquo modo habeat in se formaliter naturam illam superiorem: Sed visio Dei ut est in se, & ejus dilectio super omnia, quæ sunt connaturales naturæ divinæ, fiunt connaturales homini justo per gratiam sanctificantem: Ergo homo justus per illam habet in se formaliter naturam divinam participativè. Minor patet: tum quia delectatio orta ex aliqua operatione est signum connaturalitatis illius; ex visione autem beata, & dilectione Dei super omnia, maxima oritur delectatio in homine & Angelo: tum etiam

quia quæ sunt ex inclinatione subjecti, sunt connaturalia; illæ verò operationes sunt ex inclinatione hominis justi, vel Angeli: Ergo ipsis fiunt connaturales per gratiam. Major verò probatur: Operatio dicitur connaturalis, quia fit cõformiter ad naturam à qua procedit: Ergo impossibile est illud quod est alicui naturæ superiori connaturale, fieri connaturale alteri, nisi aliquo modo habeat illam naturam. Unde quia natura hominis vel Angeli nullo modo reperitur in bruto, repugnat quod actiones naturæ angelicæ & humanæ connaturales, scilicet intelligere & velle, naturæ irrationali fiant connaturales. Hanc rationem frequenter insinuant SS. Patres, præsertim D. Dionysius, & S. Cyrillus. Iste enim lib. 2. thesauri cap. 2. sic ait: *Eandem operationem connaturaliter habentes cum Deo, necesse est esse ejusdem naturæ.* Ille verò cap. 2. Ecclesiast. hierar. docet hominem non posse operari divina, qui statum gratiæ sanctificantis non fuerit consecutus: *Quia* (inquit) *unusquisque solùm agit quæ substantiæ statûsque sui sunt.*

48. Secunda ratio est: Illa forma, ex qua oritur inclinatio in Deum ut est in seipso, est participatio formalis naturæ divinæ: Sed à gratia sanctificante oritur talis inclinatio: Ergo illa participat formaliter naturam divinam. Minor patet, quia ex gratia consequitur (sive per rationem tantùm, ut contendit Scotus, sive realiter, ut articulo sequenti contra ipsum ostendemus) charitas theologica, quæ est essentialiter inclinatio in Deum ut est in seipso, quia regulatur per fidem, vel per claram visionem, quæ in Deum ut est in se tendunt: amor verò Dei naturalis, quia regulatur per cognitionem quam habemus de Deo per creaturas, & ex creaturis, non tendit in illum ut est in se, sed prout relucet in speculo creaturarum. Major verò suadetur: Inclinatio in Deum ut est in se, fundari debet in aliqua natura; cùm omnis inclinatio fundetur & radicetur in aliqua natura: Sed non potest fundari in aliqua natura creata: Ergo solùm in natura divina. Minor probatur: Omnis inclinatio tendit in bonum proprium naturæ in qua radicatur: Ergo inclinatio, tendens in bonum divinum, ut est in seipso, nequit radicari in natura creata, sed solùm in natura divina per essentiam, si inclinatio sit aliquid increatum, vel divina per participationem, si inclinatio sit aliquid creatum, ut contingit in proposito. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Omnis inclinatio tendit essentialiter in bonum, & cùm nulla inclinatio sit propter seipsam, sed propter naturam in qua fundatur (ad hoc enim datur, ut natura per illam consequatur suam perfectionem, & bonum sibi proportionatum) sequitur quod omnis inclinatio tendat in bonum proprium naturæ in qua radicatur. Unde non potest alia ratio assignari, cur inclinatio lapidis sit ad centrum, & inclinatio ignis ad locum sursum, nisi quia locus sursum est bonum proprium, congruum & conveniens naturæ ignis, & centrum est bonum congruum naturæ lapidis, & idem apparet in qualibet alia inclinatione.

49. Tertia ratio: Participare formaliter aliquid, est habere convenientiam formalem cum illo, saltem analogam; ut patet in accidente, quod participat rationem entis formaliter, quia in illa habet convenientiam formalem, saltem analogam, cum substantia: Sed gratia sanctificans habet talem convenientiam cum natura divina; sicut enim natura Dei est eminenti quodam modo radix cognitionis & amoris, quo Deus seipsum ut in se est infinito modo cognoscit & amat; ita gratia est radix intelligendi & amandi Deum ut est in se, & prout transcendit totum ordinem creatum & creabilem: Ergo gratia sanctificans est participatio formalis naturæ divinæ.

Ultima ratio insinuatur à D. Thomâ hîc art. 3. his verbis: *Virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secũdum quod congruit suæ naturæ* (præmiserat locum Aristotelis 7. physic. ubi dicit quòd *virtus est quædam dispositio perfecti*, & subdit: *Dico autem perfectum, quod est dispositum secundùm naturam*) *Manifestum est autem* (addit S. Doctor) *quod virtutes acquisitæ per actus humanos, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam quâ homo est*: Ergo virtutes infusæ, quæ sunt altioris ordinis, debent (ut etiam infert S. Thomas) ipsum disponere altiori modo, & in ordine ad aliquam naturam altiorem, quæ non potest esse alia, quàm ipsamet natura divina, participata per gratiam sanctificantem: Ergo talis gratia est participatio formalis naturæ divinæ. Unde in Scriptura vocatur *substantia Dei*: nam ad Hebræos 3. de fide, quæ est dispositio & initium gratiæ, dicitur quod est *initium substantiæ Dei*; & Augustinus tract. 23. in Joan. ait quod *animæ resurgunt à peccato per substantiam Dei*, id est per gratiam, quæ est substantia Dei, non essentialiter, sed participativè, ut explicat S. Thomas 3. p. quæst. 56. art. 2. ad 1. Item Ambrosius super cap. 1. primæ ad Corinth. 1. inquit Deum per gratiam dare nobis *regalem magnificentiam*, quia per illam, ut dicitur 1. Petri 2. efficimur *genus regale*, id est de natura & genere Dei.

Dico tertiò: Gratia sanctificans est participatio physica divinæ naturæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita est, & actus purus, habetque totam essendi plenitudinem.

51. Hæc conclusio in primis probari potest ex principiis in præcedenti statutis: Ex gratia enim sanctificante oritur inclinatio in Deum, ut est ens infinitum & per essentiam, habetque totam essendi plenitudinem, scilicet spes & charitas: Ergo debet in se participativè habere naturam divinam, ut est ens infinitum & per essentiam: nam ut suprà dicebamus, nihil dat inclinationem ad aliquam naturam, nisi saltem participativè præhabeat illam.

52. Item operationes connaturales alicui naturæ nequeunt competere connaturaliter, nisi habenti eandem naturam, saltem participativè, ut ibidem ostendimus: Sed visio beatifica, quæ est operatio gratiæ consummatæ, competit Deo, ut est ens infinitum & per essentiam: Ergo gratia consummata patriæ participat naturam divinam, ut est ens infinitum & per essentiam.

53. Præterea, Gratiæ consummatæ connaturaliter debetur essentia divina, ut species repræsentans totum Deum, ut est in se ens infinitum & per essentiam: Ergo ipsa est participatio naturæ Dei, ut est ens infinitum & per essentiam. Probatur consequentia: Nulli naturæ connaturaliter debetur species, nisi ejusdem ordinis & perfectionis cum illa: Ergo si gratiæ consummatæ connaturaliter debetur species, quæ est infinita, & ens per essentiam, ipsa etiam, saltem participativè, debet esse ipsum esse infinitum & per essentiam.

54. Potest insuper suaderi conclusio ratione funda-

mentali, & simul præcipuum Curielis fundamentum convelli. Ut gratia sanctificans dici possit participare naturam divinam, ut infinita est, non requiritur quod totam Dei infinitatem in se capiat, sed sufficit, quod ei conveniat aliqua pars, seu aliquis modus divinæ infinitatis : At gratia sanctificans, aliquam partem, seu aliquem modum infinitatis Dei in se capit : Ergo participat naturam divinam, ut infinita est. Major patet: participare enim aliquam perfectionem, non est habere illam totaliter & completè, sed partialiter & inadæquatè ; cùm participare nihil aliud sit quàm partem capere, & partem relinquere,ut ex ipsis terminis constat. Minor verò suadetur : Deo ut est ens infinitum & per essentiam tria conveniunt; primum est habere suam essentiam pro objecto connaturali, & pro forma intelligibili, ad cujus modum alia intelligat ; hoc enim ipsi competit prout excedit totum ordinem naturæ creatæ & creabilis, subindeque ut infinitus est, & ens per essentiam, habetque totam essendi plenitudinem: secundum est, ut identificet sibi tale objectum, & speciem, ac operationem quà in illud tendit : tertium, ut illud comprehendat, & cognoscat quantùm cognoscibile est : At quamvis gratia sanctificans non possit duo posteriora in se habere, & in illis cum Deo communicare ; primum tamen, nempe habere essentiam divinam pro objecto connaturali, & forma intelligibili, illi convenit, & in eo cum Deo communicat, ut ex suprà dictis patet : Ergo gratia sanctificans aliquid de infinitate Dei, seu aliquam partem illius in se capit, subindeque naturam Dei, ut infinita est, participat.

55. Ultimò probatur conclusio : Charitas nostra est formalis participatio divinæ charitatis, ut est infinita : Ergo & gratia potest esse participatio divinæ naturæ, formaliter & reduplicativè ut infinitæ. Consequentia patet, non enim magis repugnat participari essentiam infinitam ut sic, quàm proprietatem infinitam. Antecedens autem est D. Thomæ 2. 2. quæst. 24. art. 7. ubi probat charitatem viæ posse augeri in infinitum, quia est participatio infinitæ charitatis Dei : quæ verba sunt intelligenda formaliter, aliàs si charitas non esset participatio formalis infiniti ut sic, sed secundùm aliquem gradum determinatum,non posset augeri ultra illum, quia jam non participaret talem gradum, sed superiorem, & sic esset alia forma superior : sicut intellectus v. g. Angeli, & esse subsstantiale hominis, non possunt augeri in infinitum, quia licèt participent formaliter intellectum & esse Dei, quæ infinita sunt, ea tamen non participant formaliter ut infinita, sed secundùm aliquem gradum determinatum.

56. Dico quartò, gratiam esse participationem naturæ divinæ, ut natura est.

Probatur primò ex suprà dictis : Generari, nasci, & esse filium Dei adoptivum, non potest alicui convenire, nisi participet naturam Dei, ut natura est : Sed per gratiam generamur, nascimur, & sumus filij Dei, ut in prima conclusione ostensum est : Ergo per illam participamus naturam Dei, ut natura est. Major patet : nam ideò Spiritus Sanctus non generatur, nec nascitur,nec est filius Dei, quia licèt habeat naturam divinam, illa tamen non communicatur ei ut est natura,sed ut voluntas.

57. Probatur secundò : Id quod in nobis habet rationem naturæ in ordine supernaturali, debet esse participatio naturæ Dei, ut natura est ; sicut est participatio proprietatis vel potentiæ Dei, quod in nobis habet rationem virtutis supernaturalis: Sed gratia sanctificans habet rationem naturæ in ordine supernaturali ; sicut virtutes infusæ habent rationem proprietatis seu potentiæ in eodem ordine, ut docet Divus Thomas hîc art. 4. ad 1. Ergo gratia sanctificans est participatio naturæ divinæ, ut natura est.

Probatur tertiò ratione, quam suprà insinuavimus. Illud formaliter participat naturam divinam, sub conceptu & munere naturæ, quod cum ea ut tali habet analogam similitudinem: Sed gratia sanctificans illam habet:Ergo &c. Major patet : Minor probatur. Naturæ divinæ, sub B conceptu & munere naturæ, convenit immediatè & per se primò, respicere seipsam eminenti modo, & fundare per modum radicis virtualis omnes Dei proprietates, & principia proxima tendendi in Deum ut est in se, tanquam in objectum proportionatum & omnino connaturale; Sed gratia etiam respicit Deum immediatè, quasi trahens ipsum per modum vinculi ad animam; fundatque proprietates analogicè similes proprietatibus naturæ divinæ, & principia operationum attingentium Deum ut est in se, tanquam objectum connaturale & proportionatum : Ergo habet similitudinem analogam cum natura divina,ut talis est, seu ut gerit munus & vices naturæ. 58.

C

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

OBjicies primò contra primam conclusionem : Totum, vel saltem præcipuum fundamentum asserendi gratiam esse physicam, & non solùm moralem, divinæ naturæ participationem, est quia per illam homo constituitur filius Dei adoptivus : Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major patet ex suprà dictis. Minor probatur primò ex Scriptura : nam Matth. 12. Christus vocat fratres secundùm naturam divinam eos qui fecerint voluntatem Dei, & habuerint cum ea conformitatem, in qua rectitudo moralis humanæ D voluntatis consistit : Ergo solum morale cum Deo consortium, sufficit ut filij Dei nominemur & simus. Consequentia patet : nam qui est frater alicujus, ut natus à tali patre, est filius. 59.

Secundò probatur eadem Minor : ad Galat. 3. dicitur : *Vos estis filij Dei per fidem* ; & tamen fides non est participatio naturæ, sed cognitionis Dei : Ergo ex eo quòd Scriptura dicat per gratiam nos fieri Dei filios, non rectè infertur illam esse physicam naturæ divinæ participationem.

Probatur tertiò : Res inanimatæ dicuntur nasci ex Deo, & ab ipso generari, & tamen illæ non participant naturam Dei ut est in se : Ergo E ex eo quòd homo, ratione gratiæ sanctificantis, dicatur in Christo renasci,& à Deo generari, non rectè probatur,ipsum per gratiam physicè participare naturam Dei. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Nam Psal. 148. ubi habetur, *Ipse dixit & facta sunt*, Basilius legit : *Et nata sunt*. Et Job 38. dicitur : *Quis est pluviæ pater, aut quis genuit stillas roris?*

Denique eadem Minor ratione suadetur : Non est de ratione adoptionis, quòd communicetur natura personæ quæ adoptatur in filium, sed tantùm quod ipsi tribuatur jus ad hæreditatem,quod non habet ex vi suæ originis, ut constat in adoptione quæ fit inter homines, per quam adoptatus non recipit naturam ab adoptante (aliàs filiatio

adoptiva non distingueretur à naturali) sed tantùm acceptatur ad ejus hæreditatem. Unde adoptio definitur à Jurisconsultis: *Voluntaria assumptio, sive gratuita acceptatio personæ extraneæ ad hæreditatem, ad quam ex vi suæ originis non habet jus*: in qua definitione nulla fit mentio de communicatione naturæ, sed solùm de acceptatione ad hæreditatem. Ergo licèt homo per gratiam filius Dei adoptivus constituatur, non sequitur quod per illam physicè naturam divinam participet.

60. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dico, quod quia nullus potest facere voluntatem Dei in omnibus sine gratia, ideò qui facit illam est frater Christi (subindeque filius Dei adoptivus) non formaliter quia facit eam, sed ratione gratiæ, per quam illam implet, & Dei mandata observat.

Ad secundam respondetur quòd vel ibi sermo est de fide viva, quæ connectitur cum gratia, eâque informatur: vel quòd per fidem homo dicitur regenerari ex Deo, & filius ejus adoptivus fieri, initiativè & dispositivè; quia fides ex parte intellectûs est dispositio & initium justificationis, seu infusionis gratiæ sanctificantis, quæ facit nos formaliter Dei filios adoptivos. Unde, ut suprà annotavimus, Apostolus ad Hebræos 3. vocat fidem, *initium substantiæ Dei*.

Ad tertiam respondetur Scripturam ita asserere, per gratiam homines ex Deo nasci, vel generari, ut regeneratis per gratiam proprias filiorum conditiones, putà jus ad hæreditatem attribuat, juxta illud Pauli: *si filij, & hæredes*; quas tamen conditiones non attribuit pluviæ, aut alijs rebus inanimatis. Unde testimonia Scripturæ adducta, in quibus res inanimatæ dicuntur à Deo generari, de generatione latè & impropriè accepta, intelligenda sunt.

Ad ultimam dicendum, quòd licèt communicatio naturæ non sit de ratione adoptionis, prout fit inter homines, requiritur tamen ad adoptionem, per quam homo adoptatur in filium Dei. Ratio autem discriminis est, quia adoptio in humanis supponit quod adoptatus sit ejusdem naturæ cum adoptante, habeatque in se sufficiens principium, quo fiat aptus ad percipiendam ejus hæreditatem; & ideò non mirum, si per illam non communicetur natura: adoptio autem divina, cùm non supponat similitudinem in natura, aut sufficientem capacitatem ad percipiendam hæreditatem Dei, debet illam efficere, subindeque divinæ naturæ participationem tribuere. Unde licèt adoptio humana non producat aliquid intrinsecum in adoptato, benè tamen divina; quia per illam ascisitur tantùm in bona naturalia, quæ sunt ejusdem ordinis cum adoptato; per istam verò ad participationem bonorum supernaturalium, quæ sunt ordinis altioris & divini, elevatur: de quo fusè articulo sequenti.

61. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Gratia in Scriptura dicitur semen Dei, ut patet ex illo 1. Joan. 3. *Qui natus est ex Deo peccatum non facit, quia semen ejus manet in eo*; id est gratia, ut explicant SS. Patres, & Scripturæ Interpretes: At semen virtualiter solùm participat, non verò formaliter, naturam generantis; sicuti semen arboris est arbor solùm virtualiter, non formaliter: Ergo gratia non est formalis, sed tantùm virtualis, divinæ naturæ participatio.

62. Respondeo gratiam sanctificantem non vocari semen Dei per ordinem ad naturam divinam, cujus est participatio, sed respectu visionis beatificæ, quia est radix illius, & quia clara Dei visio in virtute gratiæ, ut arbor in virtute seminis, continetur, juxta illud Apostoli, *Gratia Dei vita æterna*: à gratia enim consummata patriæ oritur connaturaliter lumen gloriæ, ut proprietas ab essentia, arbor ex semine, & rivus à fonte: unde etiam illa Joan. 4. dicitur *fons aquæ salientis in vitam æternam*. Solutio est D. Thomæ 1. p. quæst. 62. art. 3. ubi sic habet: *Gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem: unde 1. Joan. 3. gratia semen Dei nominatur.*

63. Objicies tertiò: Si gratia sanctificans participaret formaliter naturam divinam, ejus etiam attributa formaliter participaret: Sed gratia non participat formaliter attributa Dei: Ergo nec ejus naturam. Major patet: Cùm enim natura sit radix proprietatum, qui naturam aliquam formaliter participat, etiam ejus proprietates, concomitanter saltem & secundariò, participare debet. Minor verò suadetur: Attributa divinæ naturæ sunt immutabilitas, infinitas, omnipotentia, dominium in omnes creaturas, &c. Atqui gratia nihil ex his participat, cùm non sit immutabilis & indefectibilis, sed per peccatum possit amitti & corrumpi; nec faciat nos infinitos in essendo, vel omnipotentes, aut rerum omnium dominos: Ergo &c.

64. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem nego etiam Minorem: nam gratia sanctificans aliquo modo perfectiones enumeratas participat. In primis participat Dei immutabilitatem, quia sicut essentia divina est immutabilis omnino, tam ab extrinseco, quàm ab intrinseco, ita gratia est immutabilis ab intrinseco (sicut Angeli & corpora cœlestia) & per solam potentiam divinam mutari potest secundùm se. Cui non obstat quod in statu viæ sæpe corrumpatur, hoc enim est per accidens, ex eo quod imperfectè participatur à nobis, & in statu imperfecto existit; cùm non conjungat hominem Deo per visionem claram essentiæ ipsius, subindeque non repleat totam voluntatis capacitatem, sed relinquat eam in potentia ad alia, Deo, ejusque legi & voluntati contraria. In statu autem beatitudinis, ubi ab ipsa dimanat lumen gloriæ, quo mediante efficit visionem beatam, & mediante visione applicat voluntati omnimodam rationem boni, est omnino per quamcumque potentiam creatam invariabilis. Unde gratia viæ assimilatur formæ rerum corruptibilium & sublunarium, quæ quia non satiat perfectè appetitum materiæ, corruptibilis & amissibilis est: Gratia verò consummata patriæ, similis est formæ corporum cœlestium, quæ cùm perfectè satiet appetitum materiæ, est ab intrinseco incorruptibilis & inamissibilis. Quare sicut propria essentiæ divinæ duratio est æternitas increata, quæ est uniformissima & tota simul, absque ulla successione prioris & posterioris: ita duratio, quâ gratia postulat ex sua natura mensurari, & quâ de facto mensurabitur, quando erit consummata in patria, est quædam illius æternitatis essentialis participatio: sed quia hîc per accidens est variabilis, ob statum præternaturalem & imperfectum quem habet in nobis viatoribus, per accidens etiam mensuratur tempore, quod est rerum corruptibilium mensura.

65. Similiter gratia habet aliquid de infinitate Dei: Primò quia non habet terminum sui augmenti. Secundò quia est principium merendi ad æqualitatem præmium infinitum objectivè, & satisfaciendi aliquo modo pro culpa, quæ in ratione offensæ est infinita. Tertiò, quia est principium actûs charitatis, qui teste D. Thomâ 2. 2. quæst. 23. art. 2. ad 3. habet aliquam infinitatem. Tandem ejus infinitas relucet in hoc quod sicut Deus, quia ex se infinitus est, sufficit ad implendum omne cordis humani desiderium, propter quod ab Hebræis vocatur *SADAI*, id est *qui sufficit*; ita & gratia, cùm sit divinæ naturæ participatio, & veluti quoddam vinculum, quo Deus animæ intimè conjungitur, potest omnia hominis desideria satiare, præsertim quando fuerit consummata in patria, per lumen gloriæ, & claram Dei visionem, quæ cuncta humani cordis desideria implet & satiat, ut in Tractatu de beatitudine fusè ostendimus. Sunt etiam qui dicunt, illud 1. ad Corinth. 15. *Gratiâ Dei sum id quod sum*, significare quod plenitudo illa essendi, quæ est in Deo, quamque ipse explicuit Exodi 3. dicens, *Ego sum qui sum*, participatur per gratiam ab homine qui habet illam, & qui per ipsam aliquo modo & participativè Deus efficitur.

Disp. 3. art. 2. disgress. unica.

66. Tertiò gratia sanctificans aliquid de omnipotentia Dei participat, ut patet in viris justis & sanctis, quibus ad nutum omnes creaturæ obediunt, imò & aliquando ipsemet Deus, juxta illud Josüe 10. *Obediente Domino voci hominis.* Illi etiam per orationem omnia pro voto à Deo impetrant: unde Chrysostomus ait quod *omnipotens oratio omnia potest*. Et Apostolus ad Philip. 4. *Omnia possum in eo qui me confortat*: id est (ut explicat D. Bernardus) *omnipotens sum.* Addo quod, cùm per gratiam, perfectam cum Deo contrahamus amicitiam, & id quod per amicos possumus, per nosmetipsos posse censeamur, ut ait Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. nihil mirum quod mediante gratiâ & charitate aliquid de divina omnipotentia participemus. Quare ait Gerson in quodam opusculo: *Sicut Deus dedit omnia in manus Christi, ita dedit omnia in manus Christiani: unde Christianum fas est dicere potentissimum.*

67. Denique gratia sanctificans tribuit homini justo rerum omnium dominium, idque nobilius & fœcundius omni dominio civili: nam si ipsum filium Dei adoptivum constituat, ergo & hæredem ipsius, & cohæredem Christi, ut argumentatur Apostolus ad Romanos 8. Non enim minoris efficaciæ esse debet adoptio divina, quàm sit humana; atque adeò sicut adoptio humana adoptatum constituit necessarium hæredem omnium adoptantis bonorum ab intestato, ut habetur instit. *de adop.* §. *hodie*, multò magis idipsum facere debet adoptio spiritualis, quæ per gratiam non Principis, sed Dei celebratur. Hinc Apostolus 1. ad Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive præsentia, sive futura, omnia vestra sunt.* Et 2. cap. 6. loquens de justis, de ipsis ait: *Nihil habentes, & omnia possidentes:* justi namque nihil habent rerum temporalium, quoad affectum dominij civilis, sed omnia possident, quoad dominium spirituale: nihil habent, quia præ animi magnitudine omnia, præter Deum, contemnunt, & ad Deum ordinant; sed nihilominus omnia possident, quia, ut loquitur idem Apostolus, *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; vel ut ait Hieronymus in Epistola ad Paulinum: *Credenti totus mundus divitiarum est.* Hoc discursu utitur Gerson in opusculo suprà allegato, ubi sic ratiocinatur: *Si Christus justis omnibus fecit patrem communem, multò magis & bona patris communia facere debuit; cùm majus sit Deum esse patrem communem, quàm ipsius bona communia.*

68. Addo quod rationalis anima per gratiam fit Dei sponsa, & connubium quoddam spirituale inter ipsam & Deum mediâ charitate celebratur: cùm autem connubium spirituale non debeat esse inferioris conditionis connubio carnali, sicut in matrimonio carnali fit bonorum communio, sive communicatio; ita etiam, imò à fortiori, hoc fieri debet in matrimonio spirituali. Hinc (ut rectè notavit Philippus Abbas in Cantica) quoties Sponsus in sacro Epithalamio Sponsam alloquitur, toties in plurali loquitur de bonis suis, tanquam de communibus sibi & Sponsæ: *Vox turturis* (inquit) *audita est in terra nostra..... Vinea nostra floruit* &c. Hoc argumento utitur Arnoldus Lexovienfis Epistolâ ad Patres Concilij Turonenfis, dicens: *Si Christus Sponsus est Dominus, & sponsa erit Domina.*

Dixi autem dominium istud spirituale gratiæ, nobilius & fœcundius esse dominio civili, quia in lege Dei gratiam concedentis, & in ipsa gratiæ natura fundatur: dominium verò civile in humanis fundatur traditionibus, & peccati occasione adinventum est; adeò ut dicant communiter Theologi, quod si Adam non peccasset, non fuisset civilis dominij divisio, sed omnia bona communia extitissent. Item, cùm dominium civile sit materiale, atque adeò divisibile, plures ex æquo non compatitur dominos: dominium verò gratiæ, cùm sit spirituale, tot habet dominos, quot justos; & taliter est totum unius, ut sit totum alterius; hoc enim est rerum spiritualium proprium, eò quòd sint indivisibiles, ut sint totæ in toto, & totæ in qualibet parte.

69. Objicies quartò: Si gratia esset participatio formalis naturæ divinæ, faceret nos filios Dei adoptivos: Sed hoc non præstat: Ergo non est formalis participatio naturæ divinæ. Major patet ex suprà dictis. Minor probatur primò: Gratia Christi est ejusdem speciei cum nostra: Sed illa non facit Christum filium Dei adoptivum: Ergo nec nostra.

Probatur secundò: Effectus formalis primarius formæ absolutæ non est relativus: Sed gratia est forma absoluta, & esse filium Dei adoptivum, est quid relativum: Ergo gratia non tribuit homini esse filium adoptivum Dei.

70. Pro solutione hujus argumenti observandum est, in filiatione adoptiva Dei duo esse distinguenda, nimirum filiationem, & proximum ejus fundamentum: istud est effectus formalis gratiæ, ab illa inseparabilis, quia fundamentum proximum talis relationis est participatio naturæ divinæ, communicata nobis per voluntariam Dei generationem; illa verò non est propriè effectus formalis gratiæ, quia provenit à forma accidentali distincta, nempe à relatione filiationis, unde à gratia separabilis est, ut patet in Christo Domino; reductivè tamen pertinet ad primarium effectum formalem gratiæ, quia fundatur in illo, & est complementum ejus. Hoc suppositio.

71. Ad argumentum respondeo, concessa Majori,

negando Minorem. Ad cujus primam probationem, distinguo Minorem: non facit Christum filium adoptivum Dei, secundùm relationem, concedo Minorem; quia enim Christus Dominus est filius naturalis Dei, non potest esse filius ejus adoptivus, cùm suppositum quod est subjectum talis relationis, debeat esse filius extraneus, non verò naturalis, neque habere essentialiter naturam adoptantis: non facit Christum filium adoptivum, secundùm humanitatem pro fundamento, nego Minorem: nam gratia tribuit humanitati Christi Domini participationem naturæ divinæ, quæ de se, quando est in supposito creato, est fundamentum sufficiens adoptionis. Et hoc sufficit, ut facere hominem filium Dei adoptivum, dicatur effectus formalis primarius gratiæ, sumendo scilicet filiationem adoptivam pro fundamento proximo, non verò pro ipsa relatione. Ex quo patet responsio ad secundã probationem Minoris: concessa enim Majori, Minor quoad secundam partem distinguenda est, & concedenda de filiatione adoptiva, sumpta pro fundamento ejus proximo, sub qua ratione eam usurpant Theologi, cùm dicunt effectum formalem primarium gratiæ esse, reddere hominem filium Dei adoptivum, ut articulo sequenti patebit.

72. Objicies quintò contra tertiam conclusionem: Impossibile est quod gratia sanctificans participet naturam divinam ut infinitam, nisi infinitas naturæ divinæ ipsi communicetur: Sed repugnat infinitatem naturæ divinæ communicari gratiæ sanctificanti, cùm illa sit propria Deo, ut distincto à creaturis: Ergo gratia sanctificans participare nequit naturamdivinam, ut infinitam.

73. Confirmatur: Quod participatur ab aliquo formaliter, prædicatur de illo; v. g. quia accidens participat rationem entis analogicè, ideò potest ens prædicari de accidente: Sed ratio entis infiniti, & actûs puri, vel entis per essentiam, non potest prædicari de gratia sanctificante, cùm illa sit essentialiter ens creatum, finitum, potentiale, & participatum: Ergo gratia sanctificans non est participatio naturæ divinæ, ut est actus purus, & ens infinitum, ac per essentiam.

74. Respondeo ad objectionem distinguendo Majorem: nisi infinitas naturæ divinæ ipsi communicetur, adæquatè & totaliter, nego: inadæquatè & participativè, concedo. Similiter distinguo Minorem: repugnat infinitatem naturæ divinæ communicari gratiæ adæquatè, sive totaliter, conceditur: inadæquatè & participativè, negatur.

75. Explicatur: Infinitas naturæ Dei dupliciter considerari potest, adæquatè nimirum & inadæquatè, sive simpliciter, & secundùm quid tantùm: adæquatè & simpliciter consideratur, si concipiatur non solùm ut est radix seipsam tanquam objectum connaturale respiciendi per actus amoris & cognitionis, sed etiam ut modo infinito & illimitato seipsam attingit, mediantibus prædictis actibus: sumitur verò inadæquatè, quando consideratur præcisè ut est radix Deum in seipso consideratum intelligendi & amandi; & hoc modo communicari potest creaturæ, licèt non alio priori, cùm ille sit proprius Deo, ut distincto à creaturis.

76. Ad confirmationem respondetur ex D. Thoma quodlib. 2. art. 3. quod aliquid dupliciter ab alio participari potest: uno modo sicut ratio communis & superior, quo modo animal participatur ab homine, quia homo partialiter habet, & non totaliter, id quod in confuso continetur in animali: alio modo ut existens extra ejus essentiam, sicut ignis à ferro candenti participatur, & esse à creaturis; existentia enim non est de essentia creaturæ, sed aliquod prædicatum accidentale illius, ut ibidem ait S. Doctor. Quod primo modo ab alio participatur, potest de illo prædicari, sicut animal prædicatur de homine: quòd verò secundo tantùm modo participatur ab aliquo, non prædicatur de illo, v. g. ignis non prædicatur de ferro candenti. Cùm ergo gratia sit participatio solùm accidentalis naturæ divinæ, & ista non comparetur ad illam, sicut ratio communis & superior ad inferiorem; ratio formalis actûs puri, & entis infiniti, ac per essentiam, non debet de illa prædicari; sed sufficit quod aliqua ratio analogicè communis naturæ divinæ & gratiæ sanctificanti, nimirum esse radicem intelligendi & amandi Deum ut est in se, de gratia prædicetur.

77. Objicies sextò contra eandem conclusionem: Nulla potest dari species creata, quæ formaliter repræsentet Deum ut est in se ens infinitum & per essentiam, ut in Tractatu de visione beata ostensum fuit: Ergo nec ulla qualitas creata, quæ naturam Dei, ut est actus purus, & ens infinitum, ac per essentiam, formaliter participet. Consequentia videtur legitima, major enim est repugnantia, quòd aliquid creatum habeat formalem convenientiam in esse entitativo cum ente increato & infinito, quàm in esse intentionali vel intelligibili. *Disp. 2. art. 1.*

78. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: duplex enim assignari potest ratio discriminis. Prima est, quia species est formalis similitudo objecti, subindeque se tenet ex parte illius, eique commensuratur; & ita si daretur species quidditativa Dei, se teneret ex parte ipsius, ab eo specificaretur, & immediatè ab eo exiret: unde cùm ab objecto illimitato non limitaretur, careret primario & formali limitativo, & sic esset Deus: At verò gratia, lumen gloriæ, & visio beatifica, se tenent ex parte subjecti, vel per modum virtutis radicalis, ut gratia, vel per modum principij proximi, ut lumen, vel per modum operationis vitalis, ut visio; unde illa omnia, cùm ex proprio conceptu sint accidentia, à subjecto limitantur.

Secunda disparitas est, quia species creata repræsentativa Dei ut est in se, esset participatio illius, non per modum virtutis operativæ, sed per modum repræsentationis formalis in esse intelligibili; gratia verò sanctificans est solùm participatio divinæ naturæ per modum virtutis operativæ, seu principij radicalis operandi, putà cognoscendi & amandi Deum ut est in se: quamvis autem repugnet participatio Dei per modum repræsentationis formalis, non tamen per modum virtutis operativæ, tendentis in Deum ut est in se; quia repræsentatio formalis est ipsum objectum in esse intelligibili; unde cùm esse entitativum & intelligibile in Deo identificentur, eo ipso quod daretur species seu similitudo formalis, Deum ut est actus purus, & ens infinitum ac per essentiam, repræsentans, deberet tam in esse entitativo quàm intelligibili esse actus purus, ac ens infinitum & per essentiam, quod implicat. At verò virtus, sive radicalis, sive proxima, per quam attingitur aliquod objectum, non est necessariò tale objectum, sed potest, imò debet in creatis reperiri distincta realiter ab illo: quare ex

eò quòd gratia & habitus ſupernaturales reſ- A
piciant connaturaliter in Deo rationem actûs pu-
ri, ac entis infiniti & per eſſentiam, non ſequi-
tur quod ſint entitativè actus purus, & ens per
eſſentiam.

79. Objicies ultimò contra ultimam concluſio-
nem: Natura Divina conſtituitur formaliter per
Diſp. 2. art. 1. §. 5. intelligere actuale, & non per radicale, ut in Tra-
ctatu de natura Dei, ejuſque attributis, oſtenſum
eſt: Atqui gratia ſanctificans non participat ip-
ſum intelligere actuale Dei, ſed tantùm radicale;
actuale enim ſolùm ab actu fidei, vel à viſione
beatifica participatur: Ergo gratia ſanctificans
non participat naturam Dei, formaliter ut natu-
ra eſt.

80. Reſpondeo quòd licèt natura divina ſit ipſum
intelligere Dei actuale, tamen eminenter con-
tinet & exercet munus principij radicalis intel-
ligendi, intellectivæ virtutis, & intellectionis
actualis, abſque diſtinctione virtuali, ut loco ci-
tato cum Carmelitis Salmanticenſibus docuimus:
& quia nulla res creata poteſt illud participare
adæquatè & ſecundùm omnia munera quæ exer-
cet (eò quod nulla res creata poſſit eſſe ſuum in-
telligere actuale) ſed tantùm inadæquatè, & ſe-
cundùm aliquod munus; gratia ſanctificans, quæ
participat illud ut exercet munus principij radi-
calis, quod eſt primum in Deo, & fundamentum
cæterorum, rectè dicitur participatio naturæ di- C
vinæ, ut natura eſt; non autem viſio beatifica,
quia hæc participat ſolùm intelligere, quatenus
exercet munus operationis, quod non ſufficit ut
natura divina dicatur participari ſub conceptu
naturæ: ſicut quamvis exiſtentia non diſtinguatur,
etiam virtualiter, à natura in Deo, unio ta-
men humanitatis Chriſti dicitur facta ad exiſten-
tiam, & non ad naturam, quia non eſt facta ad
exiſtentiam, ut exercet munus naturæ.

§. III.

Corollaria notatu digniſſima.

81. EX dictis inferes primò, gratiam ſanctifican- D
tem per ſe ſecundò eſſe participationem na-
turæ Dei, ut eſt Trinus in Perſonis. Nam, ut
concluſ. 3. oſtendimus, illa participat naturam
divinam, ut eſt ens infinitum & per eſſentiam, ha-
betque totam eſſendi plenitudinem: Sed ex hoc
veluti à ratione à priori, noſtro modo intelligen-
di, oritur quod ſit Trinitas Perſonarum in una
ſimplici eſſentia; fœcunditas enim divinæ naturæ
ad intra per actiones immanentes intellectûs &
voluntatis, provenit ex omnimoda illa eſſendi
plenitudine, & infinitate Dei; cùm eadem natura
& perfectio finita non poſſit pluribus realiter di-
ſtinctis communicari: Ergo gratiæ ſanctificanti
ſecundariò convenit eſſe participationem naturæ E
Dei, ut eſt Trinus in Perſonis. Unde ex illa hîc
in via oritur charitas, quæ eſt inclinatio ad Deum
ut eſt in ſe Unus & Trinus; & in patria lumen
gloriæ, & viſio beatifica, quæ licèt per ſe primò
attingant Deum, ut eſt unus, ſecundariò tamen
ad ipſas perſonas Trinitatis terminantur. Per il-
lam etiam aliqua nobis communicatur participa-
tio Trinitatis, ſeu quædam vis producendi ali-
quam Verbi Divini & Spiritus Sancti participa-
tionem: nam per illam habemus in intellectu
vim ad producendam ſupernaturalem cognitio-
nem, per quam producitur verbum ſupernatura-
le, quod eſt aliqualis participatio Verbi Divini:
item illa cauſat in voluntate amorem & charita-
tem ſupernaturalem, quæ (teſte D. Thomâ 2. 2.
quæſt. 24. art. 7.) eſt aliqualis participatio Spi-
ritus Sancti. Dixi autem gratiam ſanctificantem
eſſe *per ſe ſecundò* participationem naturæ Dei,
ut eſt Trinus in Perſonis: quia ſupernaturalitas
gratiæ, & aliorum entium ſupernaturalium, non
conſiſtit per ſe primò in habitudine ad Deum, ut
eſt Trinus in Perſonis, ſed ut eſt actus purus, &
ens infinitum, & per eſſentiam, habetque totam
eſſendi plenitudinem, ut articulo præcedenti de-
claravimus.

Inferes ſecundò, virtutes infuſas dimanare phy- 82.
ſicè à gratia ſanctificante, ſicut ab anima pro-
fluunt ejus paſſiones. Cùm enim gratia & virtu-
B tes ſint participationes naturæ & proprietatum
Dei, eandem debent ſervare proportionem ac il-
læ: Sed inter naturam divinam & ejus proprieta-
tes ſeu attributa talis eſt proportio, quòd natura
virtualiter eſt cauſa proprietatum ſeu attributo-
rum; quare per naturam, tanquam per cauſam
virtualem, ſeu rationem à priori demonſtrantur:
Ergo gratia ſanctificans eſt cauſa virtutum infuſa-
rum, illæque ab ipſa phyſicè dimanant, ſicut pro-
prietates ab eſſentia. Unde D. Thomas hîc art. 4.
ad 1. ait: *Sicut ab eſſentia animæ effluunt ejus po-
tentiæ, quæ ſunt operum principia; ita etiam ab ip-
ſa gratia effluunt virtutes in potentias animæ.* Et
in 2. diſt. 26. quæſt. 1. art. 4. ad 5. dicit quod *vir-
tutes informantur à gratia per modum originis,
quia ex ipſa gratia quodammodo formaliter oriun-
tur habitus virtutum per diverſas potentias diffuſi.*

Confirmatur: Ideò paſſiones dicuntur phyſicè 83.
emanare ab eſſentia, quia producuntur conſe-
quenter à generante, ex vi ipſiuſmet actionis pro-
ductivæ eſſentiæ: Sed virtutes infuſæ communi-
cantur animæ conſequenter ex vi actionis produ-
ctivæ gratiæ: Ergo reſultant phyſicè à gratia ſan-
ctificante. Major patet ex Philoſophia: Minor
probatur. Ideò paſſiones producuntur conſequen-
ter ex vi actionis generativæ, quia pertinet ad ge-
nerans non ſolùm dare eſſe, ſed etiam quæ requi-
runtur ad ſtatum & diſpoſitionem connaturalem
rei genitæ in inſtanti generationis: Sed ad ſtatum
& diſpoſitionem connaturalem gratiæ, etiam in
inſtanti ſuæ productionis, requiruntur virtutes
infuſæ; ſicut ad ſtatum connaturalem animæ re-
quiruntur diſpoſitiones & accidentia connatura-
lia, etiam in inſtanti generationis: Ergo virtutes
infuſæ communicantur animæ conſequenter ex
vi actionis productivæ gratiæ.

Advertendum tamen eſt, aliquas eſſe virtutes, 84.
quæ tam in ratione habitûs quàm virtutis neceſ-
ſariò oriuntur à gratia; alias verò quæ ſolùm ne-
ceſſariò ab illa oriuntur in ratione virtutis: nam
virtutes quæ nequeunt eſſe informes, ut charitas,
pœnitentia, &c. oriuntur ab illa primo modo;
quæ verò poſſunt eſſe informes, ut fides, & ſpes, E
oriuntur ab illa ſecundo modo; quia licèt conna-
turaliter ab illa dimanent, ut patet in puero bap-
tizato, tamen propter rationem imperfectam
virtutis quam habent ſine gratia, poſſunt quan-
tùm ad ſuam ſubſtantiam eſſe ſine illa.

Inferes tertiò, de potentia abſoluta Dei non 85.
poſſe dari plures ſpecies gratiæ ſanctificantis,
eſſentialiter inter ſe diverſas. Nam gratia ſanctifi-
cans, ut vidimus, eſt participatio formalis naturæ
divinæ, ut natura eſt: Sed natura Dei, ſub conce-
ptu naturæ, cùm ſit ſimpliciſſima, non poteſt niſi
uno modo participari, nimirum per modum con-
ſtitutivi, & principij radicalis divinorum attribu-
torum: Ergo gratia ſanctificans, de potentia

etiam

etiam Dei absoluta, specie essentiali multiplicari nequit.

86. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Licèt infinita Dei perfectio sit participabilis infinitis modis specie diversis, quando non determinatur modus participationis, secùs tamen quando talis modus determinatur: v. g. licèt intellectus divinus absolutè sit participabilis multis modis specie diversis, & de facto participetur per lumen gloriæ, per visionem beatam, per fidem, per prophetiam, & per scientiam per se infusam; ille tamen sub ea ratione quâ essentiam divinam clarè & ut est in se, ac intuitivè respicit, non potest participari nisi uno modo, scilicet à lumine gloriæ, ut exercet rationem principij cognoscitivi, & à visione intuitiva Dei, ut exercet rationem operationis, seu actualis cognitionis; quia tunc determinatur modus participationis. Ita pariter licèt id quod in Deo habet rationem essentiæ, sit multipliciter à creaturis participabile, si tamen illud sub conceptu & munere naturæ præcisè consideretur, seu ut est eminenti quodam modo radix divinorum attributorum, non potest nisi uno modo participari: quia tunc modus participationis determinatur & limitatur.

87. Confirmatur ampliùs: Si duæ essent gratiæ specie essentiali distinctæ, duæ quoque essent specie essentiali distinctæ charitates: Sed hoc implicat: Ergo & illud. Sequela Majoris patet, quia charitas, & cæteræ virtutes infusæ, emanant connaturaliter à gratia, sicut proprietates & potentiæ operativæ ab anima, ut corollario præcedenti ostensum est; unde sicut existentibus diversis animabus, necesse est diversas esse potentias ab ijs dimanantes; ita etiam si diversæ darentur gratiæ, diversæ quoque deberent dari virtutes infusæ, & diversæ charitates. Minor verò probatur: quia de ratione essentiali charitatis est tendere in Deum, ut super omnia appretiativè diligendum; qui modus non est ampliùs essentialiter contrahibilis, sed accidentaliter solùm, penes diversos modos quibus potest perfici, putà penes intensionem, aut etiam extensionem ad plura imperanda in ordine ad suum objectum.

88. Addo quod, Si homo haberet plures gratias, vel charitates, specie diversas, haberet etiam plures ultimos fines; quia quælibet illarum gratiarum, vel charitatum, inclinaret ad distinctum finem: Sed implicat hominem plures ultimos fines habere, ut in Tractatu de ultimo fine ostendimus: Ergo & habere plures gratias, vel charitates, specie physicâ & essentialiter inter se diversas. Dixi *specie physicâ & essentiali*, quia possunt dari diversæ gratiæ distinctæ specie morali & accidentali; v. g. gratia Christi morali specie differt à nostra, quia est principium meriti, & satisfactionis infinitæ. Similiter gratiæ sacramentales differunt inter se specie accidentali, quia habent diversas virtutes, & connotant diversa auxilia, contra diversa vulnera peccatorum: de quo in Tractatu de sacramentis.

Disp. 1. art. 6.

Disp. 3. art. 6.

89. Dices: Illæ formæ distinguntur specie physicâ & essentiali, à quibus dimanant proprietates specie diversæ: Sed à gratia Christi & Adami dimanant proprietates specie diversæ ab illis quæ à gratia nostra profluunt; nam in Christo gratia est radix justitiæ commutativæ, & in Adamo justitiæ originalis, vel doni integritatis, non verò in nobis; item gratia in nobis viatoribus producit fidem, & spem; in comprehensoribus verò lumen gloriæ, & claram Dei visionem: Ergo illæ gratiæ specie physicâ & essentiali inter se differunt.

90. Respondeo quòd licèt formæ substantiales, à quibus dimanant proprietates specie diversæ, sint diversæ speciei, non tamen formæ accidentales, qualis est gratia sanctificans. Cùm enim proprium sit formæ accidentalis, perficere subjectum in quo recipitur, juxta modum & exigentiam illius, pro diversitate subjectorum, diversos producit effectus, interdum specie diversos: v. g. calor ut est in igne, producit ignem; ut est in animali, & quatenus est instrumentum potentiæ nutritivæ, producit sanguinem, & carnem; ut est in fœmina producit lac, &c. Item influentiæ corporum cœlestium pro diversitate subjectorum, in quibus recipiuntur, varios operantur effectus; nam in hortis producunt flores, in vineis uvas, in olivetis olivas: & *aqua cùm unius sit speciei, vario modo operatur; dealbans in lilio, rubricans in rosa, purpurissans in viola*, ut ait Chrysostomus. Ita igitur gratia, licèt una & simplex qualitas, pro diversa tamen subjectorum, in quibus recipitur, capacitate & exigentia, multiplices, & interdum specie diversos, operatur effectus: nam in nobis causat filiationem adoptivam, sed non in Christo; quia cùm Christus sit filius Dei naturalis, est incapax adoptionis: in nobis causat pœnitentiam, in Christo verò justitiam commutativam: in Adamo ante lapsum fuit radix justitiæ originalis, seu doni integritatis, post lapsum verò in eo talia dona non causavit: in nobis producit virtutes moderatrices passionum, sed non in Angelis; quia cùm careant passionibus, non sunt capaces illarum. Denique cùm gratia sanctificans sit prima & radicalis ratio reducendi creaturam intellectualem in Deum, tanquam in finem ultimum, duplicem habet statum, scilicet tendentiæ sive motûs in illum finem, ac quietis in eodem fine; & in primo cõnaturaliter exigit fidem & spem (non enim hîc ambulamus per speciem, & claram Dei visionem, sed per fidem & cognitionem obscuram, ut ait Apostolus) in secundo verò postulat necessariò lumen gloriæ, quo eliciat claram Dei visionem; & dotes, nedum animæ, sed etiam corporis, quas in Tractatu de beatitudine exposuimus: unde non mirum, si pro illorum statuum diversitate diversarum virtutum & proprietatum sit radix.

Disp. 5. art. 2.

91. Inferes quartò, gratiam sanctificantem esse simpliciter perfectiorem charitate, lumine gloriæ, visione beatificâ, & quocumque alio ente supernaturali: licèt visio beatifica in modo essendi illam excedat, & sit perfectior secundùm quid.

Prima pars hujus corollarij patet ex suprà dictis: Cùm enim entia supernaturalia sint participationes Dei, prout excedit totum ordinem creatum & creabilem, tantò aliquid debet æstimari perfectius, quantò majorem Dei perfectionem exprimit & participat: Sed gratia participat id quod majorem exprimit perfectionem in Deo: Ergo est simpliciter perfectior alijs entibus ordinis supernaturalis. Major patet, Minor probatur. Gratia sanctificans, ut ostendimus, participat naturam divinam, sub conceptu & munere naturæ; lumen verò gloriæ participat de eminentia Dei, quatenus exercet præcisè munus virtutis intellectivæ; visio beata, quatenus exercet munus actualis intellectionis; charitas verò, & alij habitus infusi, sunt participationes proprietatum & attributorum divinorum: quam-

vis autem omnia quæ sunt in Deo sint absolutè æqualia in perfectione, quia unumquodque est tota essendi plenitudo; non omnia tamen, ex vi propriæ lineæ, aut ex proprio munere, æqualem exprimunt perfectionem; imò secundùm communiorem Thomistarum sententiam, quædam ex vi propriæ lineæ nullam dicunt perfectionem, scilicet relationes: id verò quod ex vi propriæ lineæ, & sub proprio munere, majorem exprimit perfectionem in Deo, est natura, sive constitutivum, inquantum hujusmodi, utpote à quo cætera, veluti à radice eminentissima, virtualiter derivantur: Ergo gratia sanctificans participat id quod majorem in Deo perfectionem exprimit.

92. Secunda pars, quæ asserit visionem beatam in modo essendi esse perfectiorem secundùm quid gratiâ sanctificante, etiam est manifesta: Nam actus secundus, seu operatio, in modo essendi est nobilior habitu; quia non continet potentialitatem, quam includit habitus: Sed visio beata est actus secundus, gratia verò sanctificans est habitus, ut art. 2. ostendimus: Ergo visio beatifica in modo essendi est perfectior gratiâ sanctificante. Similiter lumen gloriæ secundùm quid & accidentaliter est illâ perfectius, quatenus necessariò conjungitur actuali operationi.

93. Dices primò: Status patriæ est simpliciter nobilior statu viæ: Ergo dona quæ pertinent ad statum patriæ, sunt simpliciter nobiliora donis pertinentibus ad statum viæ: At lumen gloriæ, & visio beatifica, pertinent ad statum patriæ; gratia verò sanctificans, ad statum viæ: Ergo lumen gloriæ, & visio beatifica, sunt simpliciter perfectiora gratiâ sanctificante.

94. Respondeo quædam esse dona supernaturalia, quæ pertinent ad statum patriæ tantùm, ut lumen gloriæ, & visio beatifica: quædam quæ pertinent ad statum viæ tantùm, ut fides, & spes; & alia quæ pertinent ad statum viæ & patriæ simul, sicut gratia & charitas: quamvis autem quæ sunt dona patriæ tantùm, sint potiora donis viæ tantùm, secùs tamen est de donis viæ & patriæ simul; imò hæc præstant omnibus alijs, saltem quantùm ad illud quod est omnium aliorum prima radix & fundamentum, scilicet gratiam sanctificantem. Hinc D. Chrysostomus homil. 9. in Epist. ad Roman. in fine ait, quod nec liberatio à gehenna, nec assecutio regni cœlestis est tantum bonum, sicut esse dilectum & gratum Deo. Unde beati rationabiliter eligerent potiùs privari visione beatificâ, quàm gratiâ sanctificante.

95. Dices secundò: Finis est nobilior eo quod est ad finem: Sed visio beata est finis gratiæ sanctificantis: Ergo est perfectior.

Respondeo distinguendo Antecedens: Finis objectivus, concedo Antecedens: finis formalis, nego Antecedens: visio autem beatifica est tantùm finis formalis gratiæ sanctificantis; finis verò objectivus illius est ipsa Dei essentia clarè visa, & per modum speciei & formæ intelligibilis intellectui creato unita.

96. Instabis: Illa forma est nobilior simpliciter, quæ nos facit Deo similiores, & magis nos ipsi conjungit: Atqui visio beatifica, licèt non sit finis objectivus, sed tantùm formalis, tamen nos facit similiores Deo, quàm gratia; ut enim dicitur 1. Joan. 3. *Cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*; nosque Deo magis unit, cùm sit ipsa actualis conjunctio cum Deo; A Ergo est simpliciter nobilior ac perfectior.

Respondeo gratiam præcisè ratione sui, cùm sit participatio formalis naturæ divinæ, nos facere similiores Deo, quàm visionem beatam, præcisè & ratione sui, cùm illa sit tantùm participatio operationis intellectualis Dei; quamvis ratione unionis essentiæ divinæ in ratione speciei impressæ, & expressæ, quam supponit, vel secum adducit, faciat nos Deo similiores quàm gratia: Sed ex hoc non sequitur, quod illa sit simpliciter ratione sui perfectior gratiâ, sed solùm ratione hujusmodi unionis essentiæ divinæ in ratione speciei, & formæ intelligibilis. Similiter ex eo quod visio nos magis conjungit Deo in seipso, quàm gratia sanctificans, non potest inferri, quod sit simpliciter perfectior gratiâ, sed solùm secun- B dùm quid, & in ratione actûs secundi, ut in secunda parte corollarij exposuimus. Unde D. Thomas infrà quæst. 113. art. 9. ait: *Donum gratiæ, impium justificantis, est majus quàm donum gloriæ beatificantis.*

Inferes quintò, gratiam sanctificantem esse 97.
perfectiorem Dei maternitate.

Probatur primò: Nobilius est Deum concipere mente, quàm ventre: Sed per gratiam sanctificantem mente Deum concipimus, imò tota Trinitas habitat in nobis, juxta illud Joan. 14. *Apud eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*: Ergo gratia sanctificans est perfectior & nobilior maternitate B. Virginis, per quam Christum in C ventre concepit. Unde Augustinus cap. 4. de virginit. *Beatior fuit Maria, percipiendo fidem Christi, quàm concipiendo carnem Christi: materna propinquitas nihil Mariæ profuisset, nisi fœliciùs Christum corde quàm carne gestasset.*

Secundò probatur: Gratia sanctificans, etiam 98.
de potentia absoluta, cum peccato mortali stare nequit, ut in Tractatu de justificatione & merito *Disp. 1. art. 5.* ostendemus: At maternitas Dei absolutè cum peccato mortali compossibilis est; nam Verbum Divinum poterat carnem assumere ex aliqua muliere peccatrice, si voluisset, nec tamen eam à peccato mundare: Ergo gratia sanctificans Dei maternitatem in perfectione superat. Unde B. D Virgo magis eligeret maternitate quàm gratiâ sanctificante privari.

Dices: D. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 6. ad 4. 99.
sic ait: *Beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus; & ex hoc non potest aliquid fieri melius ipsâ, sicut non potest aliquid esse melius Deo.* Unde ex hoc infert 3. p. quæst. 25. art. 5. illam debere adorari adoratione hyperduliæ: *quia* (ut ait Cajetanus) *ejus dignitas fines Divinitatis propinquiùs attingit.* Hinc etiam D. Epiphanius in serm. de laudibus Virginis mirum in modum extollit ejus maternitatem, & de sacro illo utero, qui Christum meruit portare, hæc E scribit: *O uterum impollutum habentem circulum cœlorum, qui Deum incomprehensum in te comprehensum portasti! O uterum qui cœlum es, septem circulis constans, & capacior illis existens! O uterum septem cœlis sublimiorem!*

Respondeo quod si B. Virginis maternitas 100.
accipiatur secundùm se, & ut præcisa à gratia sanctificante, est quidem infinita quædam dignitas, ratione termini infiniti quem attingit, Personæ scilicet Verbi Divini, non tamen est infinita sanctitas, imò nec ullam formaliter & essentialiter dicit sanctitatem: tum quia non est divinæ essentiæ participatio: tum etiam quia,

ut suprà dicebamus, cum peccato mortali stare A
potest: gratia verò habitualis, propter oppositas
rationes, essentialiter dicit sanctitatem, & ab ea
inseparabilis est; unde & sanctificans appellatur,
quia ejus effectus formalis est sanctificare ani-
mam: quare cùm ex sanctitate magis quam ex
dignitate, rerum perfectionem & excellentiam
venari & metiri debeamus, dicendum est, gra-
tiam habitualem esse absolutè perfectiorem ma-
ternitate B. Virginis, licèt ista secundùm quid
eam superet.

101. Inferes ultimò, gratiam sanctificantem esse
perfectiorem, secundùm suam rationem specifi-
cam & essentialem, substantiâ animæ rationa-
lis, vel Angeli, & quâlibet aliâ substantiâ crea-
tâ vel creabili: licèt secundùm modum essendi B
imperfectior sit; cùm omnis substantia per se
subsistat, & gratia, utpote accidens, subsistat in
alio. Ita expresè docet S. Thomas varijs in lo-
cis. Nam quæst. 27. de verit. art. 1. ad 6. ait:
*Potest dici quod gratia inquantum ens creatum
non est nobilior animâ Christi, sed inquantum est
quædam similitudo divinæ bonitatis, expressior
quàm similitudo naturalis quæ est in anima Christi.*
Et hìc art. 2. ad 2. docet, quod licèt gratia im-
perfectiori modo habeat esse in anima, quàm
anima habeat in se, tamen inquantum est expres-
sio & participatio divinæ bonitatis, multò major
quàm substantia, est nobilior animâ. Item 2. 2.
quæst. 23. art. 3. asserit charitatem esse simplici-
ter perfectiorem substantiâ animæ: *Omne acci-* C
dens (inquit) *secundùm suum esse est inferius sub-
stantiâ, quia substantia est ens per se, accidens
est in alio: sed secundùm rationem suæ speciei, ac-
cidens quidem quod causatur ex principijs subjecti
est indignius subjecto, sicut effectus causâ; acci-
dens autem quod causatur ex participatione alicu-
jus superioris naturæ, est dignius subjecto, inquan-
tum est similitudo superioris naturæ, sicut lux dia-
phano; & hoc modo charitas est dignior animâ,
inquantum est participatio quædam Spiritus San-
cti.* Si autem charitas sit perfectior animâ, se-
cundùm suam speciem, à fortiori gratia sanctifi-
cans (quæ, ut suprà ostendimus, ipsam charita- D
tem excedit) erit illâ nobilior.

102. Ratio etiam quam D. Thomas insinuat, id ef-
ficaciter suadet: Nam major vel minor perfectio
essentialis alicujus formæ, sumitur ex majori vel
minori assimilatione ad Deum, & participatio-
ne perfectionum ipsius: Sed nulla substantia
creata potest præstare tantam similitudinem &
participationem Dei, quantam præstat gratia
per seipsam, & per operationem sibi connatu-
ralem, scilicet visionem beatam, de qua dicitur
1. Joan. 3. *Similes ei erimus, quoniam videbimus
eum sicuti est:* Ergo nulla substantia creata gra-
tiam sanctificantem in perfectione superat vel
adæquat. Unde rectè Augustinus lib. 2. ad Bo- E
nifacium cap. 6. *Dei Gratia non solùm omnia sy-
dera & omnes cœlos, verùm etiam omnes Angelos
supergreditur.*

103. Confirmatur: Ex perfectione operationis co-
gnoscitur perfectio formæ, sicut ex fructu cog-
noscitur perfectio arboris; unde ex eo quod ho-
mo habet operationes perfectiores operationi-
bus brutorum, nimirum discurrere & velle, à po-
steriori colligimus, animam rationalem esse in
sua specie perfectiorem & nobiliorem formis
brutorum: Sed gratia sanctificans habet opera-
tiones simpliciter perfectiores operationibus
proprijs & connaturalibus omnium substantia-
rum creatarum, & creabilium: Ergo est simpli-
citer perfectior omni substantiâ creatâ, & crea-
bili. Minor probatur: Visio beatifica est propria
& connaturalis operatio gratiæ, utpote quam
connaturaliter exercet in statu beatitudinis, me-
dio lumine gloriæ, tanquam propriâ virtute: Sed
hæc operatio excedit vires, proportionem, &
facultatem naturalem cujuscunque substantiæ
creatæ & creabilis, ut in Tractatu de visione bea- *Disp. 1.
ta demonstravimus: Ergo &c. art. 1.*

Ex his intelliges, quam piè ac eruditè locutus 104.
sit S. Thomas infrà quæst. 113. art. 9. ad 2. cùm
dixit: *Bonum gratiæ unius, majus est quàm bonum
naturæ totius universi:* nam revera unicus gradus
gratiæ sanctificantis, majoris est valoris & pretij,
quàm bona omnia naturalia totius universi. Qua-
re in sacris litteris illa præfertur omnibus rebus
creatis: Job. 28. *Nescit homo pretium ejus, non
dabitur aurum obrisum pro ea.* Sapient. 7. *Melior
est possessio ejus auro & argento electo.* Sapient. 7.
*Præposui illam regnis & sedibus, & divitias ni-
hil esse duxi in comparatione illius &c.* Unde Ca-
jetanus in commentario illius articuli, aurea illa
S. Doctoris verba expendens, subdit: *Ante ocu-
los tuos semper die noctesque tene, quòd bonum
gratiæ unius, est melius quàm bonum naturæ totius
universi, ut continuè videas damnationem immi-
nentem non æstimanti tantum bonum oblatum.*
Quibus verbis prudenter nos admonet pijssimus
ille ac doctissimus Cardinalis, quantâ diligentiâ
& solicitudine satagere debeamus, ut gratiam per-
ditam recuperemus, recuperatam conservemus,
& conservatam, per actus ferventiores augeamus,
donec per lumen gloriæ, & claram Dei visionem,
atque amorem beatificum, perficiatur & con-
summetur in patria.

Articvlvs V.

*An gratia sanctificans præstet formaliter esse
filium Dei adoptivum, eaque sola talem
effectum præstare possit?*

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

PRo resolutione hujus difficultatis tria reco- 105.
lenda sunt, quæ articulo præcedenti insinua-
vimus. In primis notandum est, quòd adoptio
solet communiter definiri à Theologis & Juris-
peritis: *Gratuita assumptio personæ extraneæ ad
alterius hæreditatem.* Juxta quam definitionem,
ut quis adoptetur in filium, requiritur primò
quòd persona extranea sit; hoc est, quòd ex se
& ratione sui non habeat jus filij ad hæredita-
tem ad quam adoptatur: secundò, quòd assum-
ptio sit gratuita, hoc est alijs titulis non debita.
Alia conditio superaddi solet, mutuus scilicet
adoptantis & adoptati consensus, si adoptatus
sit sui juris; si verò sui juris non sit, exigitur
consensus Tutoris. Quòd autem adoptatus non
accipiat esse ab adoptante, & quòd adoptio in
solatium adoptantis fiat, ac denique quòd ado-
ptatus non succedat in hæreditate usque ad mor-
tem adoptantis, non sunt de essentia adoptionis,
sed adoptioni humanæ & civili competunt, pro-
pter ejus imperfectionem.

Secundò supponendum est ut certum, & in- 106.
dubitatâ fide tenendum, Deum homines in filios
adoptare, ut constat ex Paulo ad Roman. 8. *Ac-*

cepistis spiritum adoptionis : ad Galatas 4. *Vt adoptionem filiorum reciperemus* ; ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum* , & alibi passim. Ratio etiam id suadet: Adoptio enim, ut diximus, est gratuita assumptio personæ extraneæ ad alterius hæreditatem: Sed Deus gratuitò & liberaliter creaturam rationalem assumit, seu elevat ad beatitudinem; in qua Dei hæreditas consistit, & ad quam ex sua natura nullum habet jus, subindeque ad eam ut persona extranea comparatur: Ergo Deus homines adoptat in filios. Unde Chrysologus serm. 70. hæc verba orationis dominicæ, *Pater noster qui es in cœlis* , expendens, sic ait: *Servus dominum Patrem vocare audet, judicem suum reus nuncupat genitorem: conditio terrena suâ se voce adoptat in filium; qui terrena perdidit, æstimat se Divinitatis hæredem. Sed audemus, quia præsumptio dicentis non est, ubi auctoritas est jubentis: ipse enim nos hodie dicere sic voluit, qui nos docuit sic orare. Et quid mirum; si homines Dei consecravit in filios, quando se hominis dedit & aptavit in filium? Carnis tunc naturam transtulit in divinam, Deitatem quando humanam detulit ad naturam; tunc hominem sibi in cœlestibus præstitit cohæredem, quando se participem reddidit terrenorum.* Et serm. 10. *Audivimus fratres, quò nos tulit divina dignatio, quò paternitas extulit nos superna: credamus nos Dei filios, respondeamus generi, vivamus cœlo, patrem similitudine referamus, ne perdamus vitijs quod sumus per gratiam consecuti.* Similia scribit Cyprianus in lib. de spectac. ubi etiam mirum in modum hanc filij Dei adoptivi dignitatem extollit, Christianos adhortans, ut tales se exhibeant in moribus, quales filios Dei decet: *Nunquam humana opera mirabitur* (inquit) *quisquis se cognoverit filium Dei. Dejicit se de culmine generositatis, qui admirari aliquid post Deum potest. Cùm ergo te sollicitat caro ad turpia, respondes, filius Dei sum; ad majora natus sum, quam ut me ventris mancipium efficiam. Cùm te mundus tentat, respondes, filius Dei ego sum, cœlestibus opibus destinatus; indignum est ut terræ punctum consecter. Cùm te dæmon invadit, cùm honores promittit, respondes, Dei filius sum, regno æterno natus, vade retro Sathana. Noli ergo degenerare à præcelsis filiorum Dei cogitationibus: Agnosce* (addit Leo Papa) *dignitatem tuam, & divinæ consors factus naturæ, noli in pristinam vilitatem degeneri conversatione redire.*

197. Tertiò advertendum est, quod sicut filiatio naturalis dupliciter sumi potest, nempe formaliter, & fundamentaliter; & in prima acceptione à relatione prædicamentali præstatur; in secunda verò, à generatione passiva, seu à natura ut per generationem accepta: ita filiatio adoptiva hac duplici acceptione gaudet: unde si sumatur formaliter, in relatione consistit; si verò fundamentaliter, supponit pro fundamento ad quod relatio consequitur: & de tali fundamento in præsenti disputamus, & inquirimus quænam sit forma illud formaliter præstans, seu in ratione fundamenti prædictæ relationis formaliter constituens.

198. In cujus difficultatis resolutione variè opinantur Authores: quidam existimant Divinitatem Spiritus Sancti, justis extrinsecè unitam, seu animæ justorum intimè præsentem, mediâ gratiâ habituali, esse formam, quæ præstat formaliter esse filium Dei adoptivum, concurrente gratiâ sanctificante solùm ut vinculo. Ita Lessius lib. 2. de summo bono cap. 2. Alij asserunt charitatem habitualem esse formam quæ talem effectum præstat, & quæ fundamentum proximum filiationis adoptivæ Dei formaliter constituit. Sic docet Aureolus in 1. dist. 17. quæst. 1. art. 2. Nominales verò, cum Scoto & Durando, tenent filiationem adoptivam præstari quidem à gratia sanctificante, non tamen ratione suæ entitatis & perfectionis, sed ex lege & pacto Dei, quia nempe Deus qualitatem illam supernaturalem, de se ad talem effectum insufficientem & improportionatam, deputavit ac destinavit ad illum præstandum, & per talem deputationem, valorem ei sufficientem contulit; sicut moneta regio sigillo signata, certum valorem & æstimationem habet, quam ex se non obtinebat. Denique Suarez lib. 7. de gratia cap. 3. docet quidem gratiam habitualem, ratione suæ entitatis, nullo Dei extrinseco favore expectato, filiationem adoptivam causare, seu fundare; sed addit cap. 3. num. 16. de potentia absoluta talem effectum posse ab alia forma præstari, vel hominem posse filium Dei adoptivum per solam extrinsecam denominationem, sine ullo habitu, vel qualitate intrinseca, constitui; quia Deus potest illum solâ suâ voluntate ad gloriæ cœlestis hæreditatem acceptare, seu destinare.

§. II.

Vera sententia sequentibus conclusionibus declaratur & statuitur.

DIco primò: Divinitas Spiritus Sancti, extrinsecè nobis unita, seu assistens, non præstat per modum formæ filiationem Dei adoptivam.

Probatur conclusio ratione fundamentali. 199.
Forma quâ quis regeneratur in filium Dei, seu quæ terminat formaliter spiritualem generationem, causat formaliter fundamentum filiationis adoptivæ: Sed Divinitas Spiritus Sancti nobis extrinsecè unita, vel assistens, non est forma quâ quis regeneratur in filium Dei, seu quæ terminat formaliter spiritualem hominis generationem: Ergo non causat formaliter fundamentum filiationis adoptivæ. Major patet, quia de filiatione adoptiva, proportione servatâ, philosophandum est, sicut de naturali: Sed in naturalibus illud quod terminat formaliter generationem, causat formaliter fundamentum filiationis naturalis: Ergo pariter fundamentum filiationis adoptivæ causatur formaliter à forma, quæ est terminus formalis spiritualis generationis. Minor verò suadetur primò ex D. Thoma hîc art. 3. in corp. ubi explicans de gratia habituali illud 2. Petri 1. *Maxima & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*, subdit: *Et secundùm acceptionem hujusmodi naturæ, dicimur regenerari in filios Dei:* Ergo ex D. Thoma, forma quâ quis regeneratur spiritualiter in filium Dei, seu quæ est terminus formalis spiritualis generationis, est ipsa gratia habitualis, non verò Divinitas Spiritus Sancti, extrinsecè nobis unita seu assistens.

Secundò probatur eadem Minor ratione: Forma terminans spiritualem generationem est quâ terminus genitus spiritualiter vivit; sicut forma dans vitâ formaliter termino naturalis generationis, illam formaliter terminat: Sed Divinitas Spiritus Sancti, nobis extrinsecè unita, non est principium quovivendi spiritualiter: Ergo nec formalis 110.

terminus spiritualis generationis. Major est evi- A
dens: Minor ostenditur primò ex D. Thoma 2.2. quæst. 23. art. 2. ad 2. ubi ait: *Deus est vita effectivè, & animæ per charitatem, & corporis per animam: sed formaliter charitas est vita animæ, sicut & anima corporis:* Ergo ex D. Thoma Divinitas Spiritus Sancti, nobis extrinsecè unita, nequit esse principium quo formale vivendi spiritualiter. Ratio etiam id suadet: Nam forma, quæ est principium quo formale vivendi, debet per identitatem, aut per physicam informationem, accipienti vitam uniri: At Divinitas Spiritus Sancti nullo ex his modis nobis uniri potest, cùm uterque modus unionis imperfectionem importet: Ergo nequit esse principium quo formale vivendi B
spiritualiter.

111. Potest insuper probari conclusio aliâ ratione: Eadem forma quæ dat esse filium Dei adoptivum, hominem justificat, ut constat ex Tridentino sess. 6. cap. 4. ubi ait quod *nostra justificatio est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ & adoptionis filiorum Dei:* Sed Divinitas Spiritus Sancti, nobis extrinsecè unita, non justificat nos formaliter, ut colligitur ex eodem Tridentino ibidem cap 7. dicente: *Demum unica formalis causa* (nostræ justificationis) *est justitia Dei, non quâ ipse iustus est, sed quâ nos justos facit;* justitia autem quâ Deus est justus, est ipsa Divinitas: Ergo juxta doctrinam C
Tridentini Divinitas Spiritus Sancti, nobis extrinsecè unita, non est forma, quæ dat esse filium Dei adoptivum. Unde hæc sententia Lessij non videtur in fide tuta, nec Tridentini doctrinæ consentanea.

Dico secundò: Habitus charitatis non est forma quæ filium Dei adoptivum constituit, sed gratia habitualis.

112. Probatur: Illa forma tribuit formaliter esse filium Dei adoptivum, quæ formaliter terminat spiritualem hominis generationem: At forma terminans formaliter spiritualem hominis generationem, non est habitus charitatis, sed ipsa gratia habitualis; Ergo habitus charitatis non est forma quæ filium Dei adoptivum constituit, sed gratia D
habitualis. Major patet ex similitudine seu analogia quæ reperitur inter generationem spiritualem & naturalem. Minor verò sic ostenditur. Licèt homo genitus naturali generatione recipiat simul cum natura proprietates, tamen non terminat formaliter naturalem generationem per proprietates, sed per naturam humanam, quæ est radix illarum: Ergo similiter licèt justus, genitus à Deo spirituali generatione, naturam supernaturalem & illius proprietates recipiat, non terminat tamen spiritualem generationem formaliter ratione proprietatum, sed ratione naturæ ordinis supernaturalis: At gratia habitualis est in ordine supernaturali natura, charitas verò est illius pro- E
prietas, ut articulo sequenti patebit: Ergo homo non terminat spiritualem generationem ratione habitûs charitatis, sed ratione gratiæ habitualis, quæ est radix illius.

113. Confirmatur: Terminus formalis spiritualis generationis est ille quo genitus vivit spiritualiter radicaliter, seu qui est radix vitæ spiritualis; sicut terminus formalis generationis naturalis est ille quo genitus vivit naturaliter radicaliter, seu qui est radix vitæ naturalis: Sed gratia habitualis dat vitam radicaliter in ordine spirituali, seu supernaturali, non verò habitus charitatis, ut patet: Ergo gratia sanctificans, non verò charitatis habitus, est terminus formalis generationis spiritualis.

114. Confirmatur ampliùs: Terminus formalis spiritualis generationis est ille ratione cujus homo fit particeps naturæ divinæ, Deoque assimilatur, non in aliquo attributo, sed in natura divina; quod eadem paritate generationis naturalis probatur: Sed homo non fit particeps formaliter naturæ divinæ, nec Deo assimilatur in natura, per habitum charitatis, sed per gratiam habitualem; cùm sola gratia habitualis sit participatio formalis naturæ divinæ, sub conceptu naturæ; habitus verò charitatis sit participatio divinæ voluntatis, quæ est illius attributum: Ergo idem quod priùs.

115. Dico tertiò: Gratia habitualis seipsâ adæquatè, nullo extrinseco favore expectato, hominem constituit filium adoptivum Dei.

Hæc conclusio patet ex fundamentis jam statutis: Nam per illam formam homo adæquatè filius Dei adoptivus constituitur, per quam constituitur spiritualiter genitus: Sed per gratiam habitualem, adæquatè, & secluso quocumque favore extrinseco, homo constituitur spiritualiter genitus: Ergo & filius Dei adoptivus. Major constat, nam esse genitum spiritualiter, est fundamentum relationis filij adoptivi, sicut esse genitum naturaliter, est fundamentum relationis filij naturalis. Minor verò suadetur: Sicut enim homo constituitur naturaliter genitus, per receptionem naturæ convenientis specificè cum natura generantis, ita constituitur genitus spiritualiter, per receptionem naturæ convenientis analogicè cum natura Dei spiritualiter generantis: Sed gratia habitualis se solâ, secundùm entitatem intrinsecam, absque ullo favore extrinseco, est participatio analoga naturæ Dei, ut articulo præcedenti vidimus: Ergo per illam adæquatè, & secluso quocumque favore extrinseco, homo constituitur spiritualiter genitus.

116. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Accipiens naturam generantis secundùm convenientiam univocam, ex vi hujus acceptionis, absque aliquo superaddito, constituitur filius naturalis: Ergo ex vi acceptionis naturæ divinæ, secundùm convenientiam analogam, absque indigentia alicujus superadditi, constituitur filius adoptivus: Sed gratia habitualis, ratione intrinsecæ entitatis, est participatio naturæ divinæ, secundùm convenientiam analogam, subindeque illam accipiens est similis Deo analogicè in natura sub conceptu naturæ: Ergo ex vi acceptionis illius, absque ullo favore extrinseco, homo constituitur spiritualiter genitus, filiusque Dei adoptivus.

117. Respondebis negando consequentiam & paritatem: nam acceptioni naturæ humanæ per naturalem generationem est annexum jus naturale ad hæreditatem patris, secùs autem acceptioni naturæ divinæ per spiritualem generationem, nisi accedat extrinseca acceptatio ad gloriam: unde licèt prima naturæ acceptio, absque ullo favore extrinseco, filium naturalem constituat; secunda tamen non constituit filium Dei adoptivum, nisi accedat aliquis favor extrinsecus Dei, hominem acceptantis ad gloriæ hæreditatem.

118. Sed contra: Naturæ proportionatæ ad aliquem finem debetur connaturaliter assecutio illius: Sed gratia habitualis est natura proportionata cum visione clara Dei, quæ est hæreditas illius: Ergo Dei hæreditas illi debetur connaturaliter, & secluso extrinseco Dei favore.

Confirmatur: Gratia habitualis, ratione entitatis intrinsecæ, constituit hominem Deo gratum, & objectum congruum divinæ dilectionis simpli-

citer: Ergo illum reddit dignum, cui Deus velit bonum simpliciter tale, quod est visio clara ipsius, & consequenter dat jus connaturaliter ad hæreditatem Dei.

Confirmatur amplius: Lumen gloriæ, per modum principij proximi dat jus connaturaliter ad visionem beatificam: Ergo gratia habitualis, à qua lumen gloriæ emanat tanquam proprietas, dabit idem jus connaturaliter, per modum radicis, & principij remoti & radicalis.

119. Dico ultimò: Implicat contradictionem esse filium Dei adoptivum, sine gratia habituali.

Probatur: Ad filiationem adoptivam Dei essentialiter exigitur convenientia saltem analoga cum Deo in natura, sub conceptu naturæ: Sed implicat creaturam convenire analogicè cum Deo in natura sub conceptu naturæ, sine gratia habituali: Ergo implicat contradictionem dari sine illa filiationem adoptivam Dei. Major patet ex suprà dictis: Minor probatur. Essentia gratiæ habitualis consistit in hoc quod est esse participationem formalem naturæ Dei sub conceptu naturæ, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo implicat creaturam sine illa convenire analogicè cum Deo in natura sub conceptu naturæ.

120. Confirmatur: Implicat hominem esse filium Dei adoptivum, nisi sit spiritualiter à Deo genitus, cùm filiatio adoptiva in spirituali generatione fundetur: Sed repugnat illum esse spiritualiter genitum à Deo, sine gratia habituali: Ergo implicat sine illa esse filium Dei adoptivum. Minor probatur: Esse genitum spiritualiter, est procedere vivens vitâ spirituali à Deo vivente in similitudinem naturæ, ad quod necessarium est vivere radicaliter vitâ spirituali & divinâ: Sed implicat vivere vitâ spirituali & divinâ radicaliter, sine gratia habituali; cùm illa sit radix operationum vitalium ordinis supernaturalis, nempe actûs charitatis, & visionis intuitivæ Dei, aliorumque actuum supernaturalium: Ergo implicat hominem esse spiritualiter genitum à Deo, sine gratia habituali.

§. III.

Solvuntur objectiones.

121. OBijcies primò contra primam conclusionem: Forma quâ justus vivit in ordine supernaturali & divino, est quæ præstat formaliter esse filium Dei adoptivum: Sed homo justus vivit Spiritu Dei & ejus Divinitate: Ergo Divinitas Spiritus Sancti, justis unita per gratiam, præstat formaliter esse filium Dei adoptivum. Major constat ex suprà dictis. Minor probatur primò ex Scriptura, Joan. 6. *Spiritus est qui vivificat.* Ad Galat. 5. *si Spiritu vivimus, Spiritu & ambulemus.* Item in Symbolo Concilij Nicæni dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum & VIVIFICANTEM.* Unde Sanctus Thomas 4. contra Gent. cap. 20. observat quod Spiritus Domini initio mundi dicitur ferri super aquas, non quasi ipse moveatur, sed quia primum est motionis & vitæ principium, & quia divino suo halitu & spiritu omnia vivificat. In hujus rei confirmationem bellissimè notavit Cornelius Mussus Episcopus Bituntinus, lib. 3. de divina historia, omnia spiritu vivificari: *Habent* (inquit) *Physici in animalibus suos spiritus: anhelitum inprimis, tum corpuscula illa in corde, in hepate, in cerebro formata, spiritus videlicet naturales, vitales, & animales. Sunt & ipsis Grammaticis spiritus, quos quidem accentus dicimus, ob id quod syllabis ac-* A *cinant, veluti earum tenores & toni: sanè ut litteræ vocales dictionum, sic litterarum vocalium ipsi accentus videntur esse animæ quædam, quòd eorum sono acuto, vel gravi, voces ipsæ formentur, quasi vivant, vigeant, spirent, & loquantur. Hinc porro ad Musicam derivatio fit spirituum: intensiones enim & inflexiones, inclinationes & elevationes in tonis & cantibus, spiritus sunt, quibus animata musica tantam vim habet, ut possit amorem excitare, infundere gaudium, & timores pellere.* Secundò probatur eadem Minor ratione. Divinitas Spiritus Sancti est vita quædam per essentiam & infinita: Ergo de se sufficiens est ad omnia vivificanda; & consequenter B unita justis, medio dono accidentali gratiæ sanctificantis, illos seipsâ vivificat; ita ut gratia concurrat solùm per modum nexûs seu vinculi conjungentis, Divinitas verò Spiritus Sancti, per modum formæ, seu principij quo vivificantis.

Respondeo distinguendo Minorem: Justus vivit spiritu Dei, & ejus Divinitate, ut causâ efficiente, & movente ad actus vitales ordinis supernaturalis, concedo Minorem: ut formâ, & principio quo radicali vitæ supernaturalis, nego Minorem, & Consequentiam: nam (ut suprà declaravimus) id quod formaliter præstat esse filium Dei adoptivum, debet formaliter, & non solùm C effectivè, vitam supernaturalem causare, seu esse principium radicale talis vitæ; quod Spiritui Sancto competere nequit, cùm forma quæ est principium quo radicale vivendi, debeat per identitatem, aut per physicam informationem accipienti vitam uniri, ut suprà diximus. Unde S. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 2. sibi hoc argumentum objicit: *Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundùm illud Deuteronom. 30. Ipse est vita tua: Sed anima vivificat corpus per se ipsam: Ergo Deus vivificat animam per seipsum.* Cui sic respondet: *Ad secundum dicendum quod Deus est vita effectivè, & animæ per charitatem, & corporis per animam; sed formaliter* D *charitas est vita animæ, sicut & anima corporis: unde per hoc potest concludi, quòd sicut anima immediatè unitur corpori, ita charitas animæ.* Ex quo patet responsio ad utramque probationem Minoris. 122.

Ad primam enim desumptam ex Scripturæ testimoniis, dicendum est, Spiritum Sanctum dici vivificare effectivè, non formaliter, & justos spiritu Dei vivere, ambulare, & moveri, ut causâ efficiente, & impellente, non ut formâ informante, seu ut principio radicali quo vitæ spiritualis & supernaturalis; & in hoc sensu intelligenda esse prædicta Scripturæ & SS. Patrum testimonia.

Ad secundam, concesso Antecedente, similiter distinguo Consequens: Ergo est de se sufficiens E ad omnia vivificanda, formaliter, nego: efficienter, concedo. Ex quo solùm sequitur justos vivere Divinitate Spiritus Sancti effectivè, non verò formaliter.

Objicies secundò: Filius constituitur per communicationem naturæ ejusdem cum natura patris, specificè, vel numericè: Sed justi non possunt esse filij Dei adoptivi, per communicationem naturæ divinæ, secundùm convenientiam specificam, cùm natura divina sit immultiplicabilis numero: Ergo constituuntur filij per communicationem naturæ divinæ, secundùm identitatem numericam, & consequenter ipsâ formaliter Deitate. 123.

Respondeo distinguendo Majorem: Filius naturalis, concedo Majorem: filius adoptivus, nego 124.

Majorem. Et concessâ Minori, nego Consequentiam: nam ad esse filij adoptivi sufficit, vel affectus extrinsecus, qualiter inter homines contingit; vel communicatio naturæ secundùm convenientiam analogam, qualiter contingit in Deo, qui nobis suæ naturæ participationem communicat mediâ gratiâ habituali, eâque mediante nos filios suos adoptivos constituit. Unde Propheta Regius Psal. 81. ubi dixit de justis: *Ego dixi dij estis* (id est consortes divinæ naturæ per gratiam) continuò subjungit, *& filij Excelsi omnes*, nimirum per filiationem adoptivam in gratia fundatam.

125. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: 1. Joan. 3. dicitur. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filij Dei nominemur & simus:* Ergo ex Scriptura charitas est forma, quæ præstat homini formaliter esse filium Dei adoptivum, non verò gratia sanctificans.

126. Respondeo aliqua, quæ sunt effectus gratiæ sanctificantis, attribui etiam charitati, ratione mutuæ connexionis quam habent inter se, non tamen eodem modo, sed diverso; sicque filiationem Dei adoptivam attribui gratiæ habituali formaliter & per se primò, charitati autem concomitanter & secundariò, quia illa est proprietas, quæ à gratia dimanat, & inseparabiliter ipsi conjungitur.

127. Objicies quartò contra tertiam conclusionem: Filiatio Dei adoptiva absque jure ad ejus hæreditatem stare nequit: Sed tale jus exigit vel supponit promissionem Dei, seu ejus pactum & ordinationem, gratiæ habituali superadditam: Ergo gratia sanctificans ex vi propriæ entitatis & perfectionis, ac secluso omni favore extrinseco ei superaddito, non potest filiationem Dei adoptivam causare. Major patet ex definitione adoptionis suprà adducta: Minor verò suadetur. Non minor in operibus justorum, gratiâ & charitate informatis, invenitur proportio cum gloria, ut habet rationem mercedis, seu coronæ, quam repetiatur in gratia sanctificante, ut subjectum informante, cum beatifica visione, ut habet rationem hæreditatis: Sed non datur in operibus justorum jus ad gloriam ut mercedem seu coronam, absque interventu promissionis vel ordinationis divinæ, illorum entitati extrinsecè superadditæ: Ergo nec in gratia sanctificante salvatur jus ad beatificam visionem, ut hæreditatem, absque promissione vel ordinatione Dei.

128. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concessis præmissis, neganda est consequentia & paritas. Ratio autem discriminis est, quia jus meritorium, quod in operibus justorum gratiâ & charitate informatis invenitur, vel est fidelitatis, vel justitiæ, vel gratitudinis: primum absque promissione stare non potest; secundum verò & tertium nequeunt in pura creatura, absque pacto Dei, operum dignitati superaddito, subsistere; quia cùm justorum opera sint Deo multis titulis debita, ex vi propria, & intrinseco valore, non possunt Deum ex stricta justitia obligare ad illa remuneranda: jus autem fundatum in gratia sanctificante respectu gloriæ ut hæreditatis, cùm non sit meritorium, sed solius connaturalitatis, ipsi competit absque interventu promissionis, vel ordinationis divinæ; sicut Deus jure connaturalitatis tenetur Angelo infundere speciem, illius creatione suppositâ; concurrere ad motum cœli, suppositâ illius existentiâ; & effluxum seu resultantiam passionum non impedire, A suppositò quòd naturas producat.

129. Dices: Quod est debitum alicui jure connaturalitatis, seu debito exigentiæ physicæ, non potest proponi ut præmium: v. g. proprietates naturales nequeunt ut præmium proponi, quia connaturaliter fluunt ab essentia, & sunt illi debitæ titulo connaturalitatis, seu debito exigentiæ physicæ: Sed prima gloria, respondens primæ gratiæ ut hæreditas, potest in præmium proponi, imò sic de facto eam promitti docet frequentior sententia: Ergo non debetur gratiæ jure connaturalitatis, seu debito exigentiæ physicæ.

130. Confirmatur: Gloria ut hæreditas non debetur gratiæ sanctificanti exigentiâ activâ, sicut proprietates debentur essentiæ, quia non dimanat à gratia per modum propriæ passionis; nec debito connaturalitatis passivæ, qualiter debentur Angelo species infusæ à Deo, vel cœlo motus circularis: Ergo gloria nullo modo est debita gratiæ jure connaturalitatis, seu debito exigentiæ physicæ, sed solùm jure morali & meritorio. B

131. Ad instantiam nego Majorem: Gloria enim corporis debetur animæ Christi ex vi gloriæ animæ, jure connaturalitatis, & debito physico, & tamen illam Christum meruisse docet D. Thomas 3. p. quæst. 19. art. 3. ad 3. Non ergo obstat debitum physicum alicujus perfectionis, quominus possit tanquam præmium proponi, ut pluribus titulis debeatur. Passio autem simul cum natura conveniens, ideò nequit esse præmium nisi meriti causantis naturam, quia fit ex vi ejusdem actionis; si verò passionis effluxus suspenderetur, posset proprietas ut præmium operum naturæ proponi: sicut de facto, quia effluxus gloriæ corporis ex gloria animæ in Christo suspensus fuit, ut daretur locus passioni, terminavit Christi merita, quæ tamen gloriam animæ non attigerunt. C

132. Ad confirmationem dicendum gloriam ut hæreditatem deberi gratiæ sanctificanti physicâ exigentiâ activâ (sicut proprietates debentur essentiæ) non ratione sui, sed ratione luminis gloriæ, quod ipsi debetur connaturaliter, & quod, juxta probabiliorem & communiorem sententiam, ab ipsa dimanat tanquam proprietas; non ita quòd ad gratiam in omni statu, sed solùm ut est in sui consummatione, seu in statu termini, sequatur. D

133. Objicies quintò: Potest Deus de potentia absoluta homini in gratia existenti, & in illa perseveranti, negare in perpetuum gloriam: Sed homo sic exclusus à gloriæ consecutione, filius Dei adoptivus non esset: Ergo gratia habitualis, ratione solius suæ entitatis & perfectionis, non causat filiationem Dei adoptivam, sed indiget aliquo favore extrinseco ei superaddito. Major videtur certa, cùm enim inter gloriam & gratiam habitualem non sit connexio essentialis, potest Deus de sua potentia absoluta homini in gratia existenti, & in illa perseveranti usque ad mortem, gloriam in perpetuum denegare. Minor verò suadetur: Primò quia non stat filiatio adoptiva sine acceptatione ad hæreditatem adoptantis: Sed in casu posito homo existens in gratia habituali, non esset acceptus ad hæreditatem Dei, consistentem in visione beatifica, sed potiùs esset ab illa exclusus: Ergo filius adoptivus non esset. Secundò probatur eadem Minor: Sine jure ad hæreditatem adoptantis filiatio adoptiva non subsistit: Sed in casu argumenti homo existens in gratia habituali non haberet jus ad hæreditatem Dei, cùm esset ab illa exclusus per divinam voluntatem: Ergo filius adoptivus non esset. E

134. Aliqui ex nostris Thomistis, ut ab hoc difficili argumento se expediant, negant absolutè Majorem: existimant enim, quod licèt Deus sit liber in infusione & conservatione gratiæ sanctificantis, supposito tamen quod illam infuderit homini, & usque ad mortem ipsius illam conservaverit, necessitatur ad gloriam ei conferendam, ita ut nec de potentia absoluta illam ipsi denegare possit. Nam in operibus Dei (inquiunt) nihil potest esse frustra: gratia autem habitualis, cùm sit quædam inclinatio ad gloriam, & dispositio præparans ad illam, subindeque quædam gloria inchoata, frustra in perpetuum duraret, si gloria in perpetuum negaretur. Ita expressè docet Capreolus in 1. dist. 17. ad 2. Gregorij. B

135. Hæc tamen solutio displicet: Primò quia D. Thomas in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 3. ait: *Damnare Petrum, cui ex beneficio gratiæ sibi collatæ salus debetur, esset contrarium justitiæ* (largè & impropriè sumptæ) *unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinata.* Ergo apertè sentit, de potentia absoluta non repugnare quod Deus non salvet hominem in gratia & charitate existentem.

Secundò impugnatur hæc solutio: Gloria non est debita gratiæ, nisi titulo connaturalitatis activæ; sicut essentiæ debentur proprietates, ut antea declaravimus: Sed Deus de potentia absoluta potest impedire resultantiam proprietatum ab essentia: Ergo & hominem in gratia existentem, & in illa perseverantem, gloriâ in æternum privare. C

Tertiò, Lumen gloriæ non est magis debitum gratiæ sanctificanti, quàm virtutes infusæ, quæ ab ipsa emanant ut proprietates: At Deus de sua potentia absoluta potest gratiam sanctificantem in subjecto producere, sine illarum virtutum effluxu: Ergo potest etiam de absoluta potentia impedire effluxum seu resultantiam luminis gloriæ à gratia sanctificante, ut est in suo termino & statu connaturali.

Denique contra prædictam solutionem arguitur: Non magis gratia sanctificans disponit ad gloriam, quàm gravitas disponat grave ut occupet centrum: Sed potest Deus de sua potentia absoluta grave extra centrum conservare, illudque loco sibi connaturaliter debito in perpetuum privare: Ergo licèt gratia sanctificans sit dispositio ad gloriam, illamque connaturaliter exigat, potest Deus de potentia absoluta gratiam in perpetuum conservare sine gloria, subindeque gloriam homini existenti in gratia, & in illa perseveranti, in perpetuum denegare. Hac ergo solutione rejectâ. D

136. Ad argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, distinguo Majorem, non stat filiatio adoptiva sine acceptatione in re, vel in jure, concedo Majorem: sine acceptatione in re, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Licèt enim in casu posito homo non maneret gratus & acceptus ad gloriam in re, maneret tamen acceptus ad illam in jure, id est, haberet jus ut acceptaretur ad illam; & hoc sufficit ad rationem filij adoptivi, ut patet in adoptione humana & civili; si enim Joannes Petrum adoptaret in filium, & postea sine ulla causa legitima ipsum excluderet ab hæreditate, non propterea desineret esse filius adoptivus illius, quia jus ad illam ex vi præcedentis adoptionis haberet. Unde

Ad secundam probationem Minoris, concessâ A Majori, neganda est Minor: licèt enim homo esset exclusus à gloria actualiter obtinenda, non tamen esset privatus dignitate obtinendi gloriam, & jure connaturali ut acceptaretur ad illam; stat enim jus exigentiæ connaturalis sine actuali possessione termini talis juris, ut patet in casu quo Deus à natura producta suspenderet passionum resultantiam seu effluxum; tunc enim talis natura actu careret proprietatibus sibi debitis, non tamen careret jure & debito connaturali habendi illas.

Objicies sextò contra ultimam conclusionem: 137.
Potest Deus de sua potentia absoluta velle homini efficaciter gloriam, absque voluntate efficaci conferendi gratiam habitualem: Sed homo in tali casu esset filius adoptivus Dei: Ergo est possibilis de potentia absoluta filiatio adoptiva Dei sine gratia habituali. Major patet: Gloria enim non habet essentialem dependentiam à gratia habituali: Ergo potest Deus illam efficaciter velle, non volendo gratiam habitualem. Minor verò probatur ex definitione adoptionis: nam ut §. 1. primo loco annotavimus, adoptio est gratuita & liberalis assumptio personæ extraneæ ad alterius hæreditatem: Sed voluntas illa Dei esset gratuita & liberalis, ut constat; & homo assumptus, persona extranea supponitur respectu hæreditatis Dei, & ad illam ordinaretur: Ergo haberet quidquid requiritur ad rationem filij adoptivi, ex adoptionis definitione.

Respondeo data Majori, negando Minorem. 138.
Ad probationem dico, quod quando adoptio definitur, *Gratuita & liberalis assumptio personæ extraneæ ad hæreditatem*, hoc debet intelligi de assumptione communicante affectivè naturam, non verò de simplici assumptione ordinante ad hæreditatem, ut constat in humanis & civilibus: nam potest unus alteri promittere hæreditatem, absque eo quod ipsum adoptet in filium. Non sufficit ergo, etiam ad humanam & civilem adoptionem, quælibet ad hæreditatem assumptio, sed necessariò requiritur affectus communicandi naturam; aliàs omnes instituti hæredes, essent instituti filij: unde cùm in casu posito voluntas Dei, ordinans efficaciter hominem ad gloriam, non communicaret affectivè naturam divinam, affectu saltem efficaci (cùm talis affectus sine gratia habituali secuta non possit subsistere) tali volitioni non conveniret definitio adoptionis, nec homini sic ordinato, vera ratio filij adoptivi competeret.

Quod potest adhuc magis declarari & illustrari 139.
hoc discursu: Actio effectiva filij debet esse communicativa naturæ realiter, vel affectivè: primum constat in actione efficiente filium naturalem, quæ realiter naturam generantis communicat: secundum in filiatione adoptiva civili, quæ non salvatur in sola acceptatione unius ad hæreditatem alterius, sed insuper requirit affectum communicandi naturam, si adoptanti esset possibile; quare explicatur per hæc verba: *utinam esset meus filius:* Ergo etiam adoptio divina petit ex parte Dei affectum efficacem communicandi suam naturam: unde cùm implicet Deum velle efficaciter suam naturam communicare, nisi de facto illam communicet; & talis communicatio sine infusione gratiæ habitualis, quæ sola est divinæ naturæ participatio, stare nequeat; implicat Deum aliquem adoptare in filium, nisi ei simul infundat gratiam sanctificantem. Quare si de potentia absoluta vellet homini efficaciter gloriam, absque voluntate efficaci conferendi gratiam habitualem, talis homo filius Dei adoptivus non esset. E

Dices

140. Dices primò: Ad adoptionem sufficit voluntas A
inefficax & conditionata communicandi naturam adoptato, ut patet in adoptione humana & civili: Ergo licèt Deus non haberet voluntatem absolutam & efficacem conferendi tali homini gratiam sanctificantem, ille tamen filius ejus adoptivus esse posset.

Respondeo Antecedens esse verum de adoptione humana, sed non de divina: Ratio autem discriminis est, quia in adoptione humana supponitur in persona adoptanda natura ejusdem speciei, & proportionata cum hæreditate adoptantis, subindeque facultas ad talem hæreditatem percipiendam: secùs autem in adoptione divina. Un- B
de D. Thomas 3. p. quæst. 23. art. 1. in calce corporis articuli, sic ait: *Hoc autem plus habet adoptio divina quàm humana, quia Deus hominem, quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potiùs eum jam idoneum eligit adoptando.*

141. Addo quòd in homine adoptante non est facultas communicandi adoptato naturam, nec secundùm convenientiam univocam, nec secundùm participationem analogam; & ideò non requiritur quòd aliquo ex his modis suam effectivè communicet naturam, sed sufficit affectus conditionatus & inefficax illam communicandi: in Deo au- C
tem invenitur vis communicandi suam naturam creaturæ rationali, secundùm participationẽ analogam; ideòque ut aliquem adoptet in filium, non sufficit conditionatus affectus, sed requiritur volitio efficax & absoluta communicandi naturam: filiatio enim adoptiva Dei est imitatio filiationis ejus naturalis, summa intra limites adoptionis; non salvatur autem summa imitatio possibilis filiationi naturalis Dei, sine participatione analoga naturæ divinæ, cùm hæc possibilis sit.

142. Dices secundò: Deus posset illum hominem, cui gratiam sanctificantem denegaret, de facto beatificare, sine gratia habituali: At in tali casu esset filius adoptivus: Ergo est possibilis, de potentia absoluta, filiatio Dei adoptiva, sine gratia habi- D
tuali. Major patet: nam, ut suprà dicebamus, visio beatifica non dependet essentialiter à gratia habituali. Minor verò suadetur: Forma præbens jus ad divinam hæreditatem, filium Dei adoptivum constituit: Ergo à fortiori ipsius hæreditatis divinæ possessio, quæ est ipsa visio beatifica, filium Dei adoptivum constituere poterit.

Respondeo datâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: & instò in filiatione adoptiva civili, quam non præstat ipsius hæreditatis possessio, sed forma quæ præbet jus ad hæreditatem. Ratio autem in præsenti est, quia sola forma participans naturam divinam, potest esse terminus formalis spiritualis generationis, quæ est fundamentum filiationis Dei adoptivæ, ut suprà declaravimus: visio autem beatifica, quæ est possessio E
divinæ hæreditatis, non participat naturam divinam sub conceptu naturæ, quia licèt participet divinum intelligere (per quod, in nostra sententia, natura divina constituitur) tamen non participat illud, quatenus est eminenti quodam modo radix divinorum attributorum, sed ut habet rationem operationis vitalis, & actûs secundi; unde talis visio est quidem participatio beatitudinis increatæ, non tamen naturæ divinæ, formaliter quâ talis est, ut art. præcedenti §. 2. in resp. ad ultimam objectionem declaravimus.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, adoptare creaturam 143.
rationalem in filium, non esse proprium alicui ex Personis Divinis, sed commune tribus, ut docet D. Thomas 3. p. quæst. 23. art. 2. Nam Deus adoptat creaturam rationalem in filium, quatenus infundit gratiam spiritualiter generativam: actio autem infusiva gratiæ, cùm sit operatio libera, & ad extra, est communis toti Trinitati: Ergo & adoptatio creaturæ rationalis. Observat tamen D. Thomas ibidem in resp. ad 3. quod quia filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis naturalis, per appropriationem filio ut exemplari tribuitur: & quia in humanis solius patris est adoptare, adoptio Patri æterno ut Authori appropriatur. Item quia eadem adoptio fit per gratiam, quæ est opus divini amoris, appropriativè tribuitur Spiritui Sancto, ut infundenti gratiam, per quam adoptamur, & assimilamur Deo; unde ad Roman. 8. dicitur: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus abba pater.*

Inferes secundò cum eodem S. Doctore ibidem 144.
art. 3. solam creaturam rationalem capacem esse adoptionis: tum quia illa sola est capax gratiæ habitualis, quæ est radix cognitionis & amoris supernaturalis: tum etiam quia illa sola potest elevari ad visionem beatificam, quæ est Dei hæreditas. Ex quo

Inferes tertiò, non solùm homines, sed etiam 145.
Angelos in gratia existentes, esse filios adoptivos Dei: cùm etiam illi sint capaces divinæ hæreditatis, & ab illa extranei, utpote ratione propriæ naturæ non habentes jus ad illam.

Inferes quartò, prædestinatum existentem in 146.
peccato mortali, pro tempore quo est in illo, non esse filium adoptivum Dei, cùm careat gratiâ sanctificante, quæ est formalis terminus spiritualis generationis, subindeque fundamentum proximum filiationis adoptivæ. Nec obstat quòd ille sit membrum Christi, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: quia ad rationem membri sufficit etiam vita imperfecta, manus enim arida dicitur membrum, quia habet vitam vegetativam, quanquam hæc sit vita imperfecta ad rationem autem filij requiritur vita perfecta, ejusdem ordinis & naturæ cum vita generantis, vel adoptantis.

Inferes quintò, reprobum existentem in gratia 147.
esse filium Dei adoptivum: gratia enim sanctificans tribuit reprobo participationem naturæ divinæ, ejusdem rationis cum ea quam habet prædestinatus justus: Atqui per hujusmodi participationem justus nascitur ex Deo, & ipsa gratiæ infusio est spiritualis generatio, ut suprà diximus: Ergo reprobus eam habens, verè natus est ex Deo, & filius ejus.

Inferes sextò, Patres veteris testamenti, in gratia & charitate existentes, verè fuisse filios Dei adoptivos; quamvis non fuerint in statu filiorum. Prima pars patet ex suprà dictis: nam veteres Patres in charitate existentes, verè fuerunt justificati, justificatione ejusdem rationis cum nostra: At justificatio, ex Tridentino suprà citato, est translatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ & adoptionis filiorum: Ergo Patres antiqui, per gratiam justificati, verè fuerunt filij Dei adoptivi.

Secunda verò pars ex eo constat, quòd Patres 148.
veteris testamenti ducebantur spiritu timoris;

quare in sacris litteris appellantur servi, & spiritum servitutis habere dicuntur, ut patet ad Galat. 4. & ad Roman. 8. & alibi sæpe: item illis non patebat aditus ad hæreditatem cœlestem, sicut justis novæ legis. Quare tres gradus filiationis adoptivæ distingui possunt: primus & imperfectissimus est justorum ad veterem legem pertinentium: secundus est justorum ad legem novam spectantium, qui alio perfectior est: tertius, & omnium perfectissimus, est beatorum videntium Deum, qui non solùm habent jus ad Dei hæreditatem, sed etiam illam actu possident, Deoque per beatificam visionem perfectissimè assimilantur. De hac adoptione loquitur Apostolus ad Roman. 8. cùm ait: *Nos ipsi primitias spiritûs habentes, intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes*, id est filiationem gloriæ, quæ excedit statum adoptionis viæ; sicut status adoptionis justorum novæ legis, præstantior est statu adoptionis patrum veteris testamenti. Unde sicut ob hunc excessum D. Paulus ad Galat. 4. statum antiquæ legis comparat parvulo, sub actoribus & tutoribus constituto; ita 1. ad Corinth. 13. loquens de statu præsentis vitæ, comparativè ad statum gloriæ, eadem utitur similitudine, dicens: *Cùm essem parvulus, loquebar ut parvulus &c.* Sicut enim status veteris legis, propter imperfectam cognitionem, est sicut parvulus, in comparatione ad statum gratiæ & veritatis, quæ per Christum facta est: sic status præsentis vitæ, in qua videmus per speculum & in ænigmate, est sicut parvulus, comparativè ad statum vitæ futuræ, in qua est perfecta cognitio Dei.

149. Inferes ultimò, relationem filiationis adoptivæ Dei esse realem: Nam sequitur ad realem generationem, per quam rationalis creatura accipit gratiam habitualem, illi intrinsecè inhærentem: Relatio autem habens reale fundamentum intrinsecum, non est rationis, sed realis.

Confirmatur: Ideò filiatio adoptiva inter homines est relatio rationis, quia sequitur ad extrinsecam acceptationem unius hominis ab alio ad ejus hæreditatem, quæ acceptatio nihil reale intrinsecum infert in subiecto adoptato: Sed filiatio adoptiva Dei non sequitur immediatè ad extrinsecam acceptationem, sed ad formam realem intrinsecam, nimirum gratiam habitualem, ut ex suprà dictis patet: Ergo est relatio realis.

ARTICVLVS VI.

Vtrum gratia habitualis realiter distinguatur à charitate?

150. NEgant Scotus, Durandus, Gandavensis, & alij ex antiquis Theologis, contendentes idem esse gratiam & charitatem secundùm rem, solùmque formaliter & ratione ratiocinata distingui, ita ut idem habitus dicatur gratia, quatenus gratis datur, aut gratum facit; charitas verò, prout est principium diligendi Deum. Hos ex Recentioribus sequuntur Vega lib. 7. in Trident. cap. 26. & 27. Bellarminus lib 1. de gratia & lib. arb. cap. 7. & Ægidius Coninck de actibus supern. disp. 21. dubio 7. Sententia tamen affirmans communior est inter Theologos, eamque docet expressè S. Thomas hîc art. 3. omnesque eius Discipuli. Vnde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, gratiam distingui realiter à charitate.

151. Probatur primò ex Scriptura, quæ de gratia & charitate, ut de duobus inter se distinctis loquitur: nam 2. ad Corinth. 13. dicitur, *Gratia Domini nostri Iesu Christi, & charitas Dei.* Et 1. ad Timoth. 1. *superabundavit gratia Domini nostri Iesu Christi, cum fide, & dilectione.* Quibus verbis gratiam à charitate, sicut à fide distingui insinuatur: Sed gratia realiter à fide distinguitur, cùm fides remaneat in peccatoribus, in quibus tamen constat gratiam Dei non esse: Ergo & à charitate.

152. Confirmatur: Ex sacris litteris constat gratiam præcedere charitatem, & priùs naturâ infundi: Ergo & realiter ab illa distingui. Consequentia patet. Antecedens probatur ex illo ad Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis:* ubi diffusio charitatis attribuitur Spiritui Sancto jam dato: Sed datur per gratiam habitualem: Ergo priùs naturâ infunditur gratia in anima, quàm charitas in corde per Spiritum Sanctum diffundatur. Hac ratione utitur S. Thomas qu. 27. de verit. art. 2. argum. 2. *sed contra.*

153. Confirmatur ampliùs: Priùs est animam diligi à Deo, quàm eundem diligere, juxtà illud 1. Ioan. 1. *ipse prior dilexit nos:* Atqui gratia est obiectum dilectionis, quâ Deus nos in ordine supernaturali perfectè diligit; nam, ut suprà art. 1. ostendimus, amor Dei format obiectum suum, reddendo illud amabile per infusionem gratiæ, quæ est animæ pulchritudo, & maximum eius ornamentum; charitas verò est principium quo nos Deum ipsum diligimus: Ergo gratia prior est charitate, subindeque realiter ab illa distinguitur.

154. Probatur secundò ratione: In naturalibus quod dat esse simpliciter, distinguitur realiter ab eo quod dat tantùm esse operativum; essentia quippe seu natura à qua dependet esse, distinguitur realiter à suis potentijs, quæ sunt principium immediatum operandi; solius enim Dei est operari per essentiam, & non per instrumentum aut potentiam à se distinctam: unde D. Thomas 1. p. quæst. 54. art. 3. asserit potentiam intellectivam Angeli non esse eius essentiam; & nostri Thomistæ in Philosophia docent nullam posse dari substantiam creatam, quæ sit immediatè operativa: Atqui de rebus supernaturalibus, servatâ proportione, ac demptâ earum supernaturalitate, philosophandum est sicut de naturalibus; gratia enim, quantùm fieri potest, naturæ attemperatur & accommodatur, ut passim docent Theologi: Igitur gratia habitualis, quæ dat esse supernaturale animæ, distinguitur realiter à charitate, quæ tantùm confert esse operativum, seu esse principium proximum & immediatum operandi, ac diligendi Deum super omnia.

155. Respondet Durandus, quod licèt virtutes & potentiæ naturales quæ dant esse operativum, distinguantur realiter à natura quæ dat esse simpliciter, quia hæc est substantia, ac proinde non est immediatè operativa; habitus tamen charitatis identificatur realiter cum gratia sanctificante, quia cùm hæc sit accidens, potest esse immediatè per seipsam operativa, simulque elevare animam ad esse supernaturale, & divinæ naturæ participationē,

ac esse principium proximum & immediatum operandi, & diligendi Deum super omnia.

156. Sed contra primò: Etsi gratia habitualis, ex communi conceptu accidentis, non eximatur ab hoc quod est posse esse principium proximum & immediatum operandi, ac diligendi Deum super omnia, eximitur tamen ex speciali ratione talis accidentis; illa enim ex propria ratione specifica est natura supernaturalis, seu gerens vices naturæ in ordine supernaturali: natura verò ex proprio conceptu non est principium proximum motûs, sed duntaxat radicale & remotum.

157. Confirmatur: Etsi gratia habitualis sit accidens, quia tamen est natura supernaturalis, habet dare esse simpliciter, seu primum esse in ordine supernaturali; subindeque distinguitur à forma, quæ in eodem ordine dat esse operativum, quod est esse tantùm secundùm quid: hoc enim duplex esse petit distincta principia in supernaturalibus, sicut in naturalibus.

158. Contra secundò: Etsi gratia habitualis sit accidens, non est tamen principium proximum intelligendi in ordine supernaturali, sed id præstatur à fide, vel à lumine gloriæ, quæ realiter ab illa distinguntur: Ergo multò minùs erit principium proximum diligendi Deum super omnia: cùm enim amor sit vis appetitiva, & inclinatio consequens ad naturam, magis videtur distingui à natura in qua fundatur & radicatur, quàm vis cognoscitiva.

159. Confirmatur: Plus distinguitur esse ab operari, quàm unum esse operativum ab alio esse operativo; cùm hæc sint intra eandem lineam operandi, illa verò in diversis lineis; & tamen forma præstans in ordine supernaturali esse intellectivum, non præstat esse volitivum: imò virtus dans esse intellectivum circa principia supernaturalia, non dat esse intellectivum conclusionum, hoc enim præstatur à Theologia, & prudentia infusa, illud à fide: Simile est in charitate, quæ præstat esse appetitivum circa finem, virtutes autem morales infusæ circa media: Ergo multò minus eadem forma præstabit esse primum & simpliciter in ordine supernaturali, & esse operativum ac secundùm quid. Unde etsi gratia habitualis sit accidens, cùm tamen gerat vices naturæ in ordine supernaturali, & tribuat esse primum & simpliciter in tali ordine, non potest esse principium proximum & immediatum operandi.

160. Contra tertiò: Etsi gratia habitualis sit accidens, est tamen subjectum quo virtutum supernaturalium, sive id quo anima redditur susceptiva virtutum infusarum; non enim intelligitur ante gratiam subjectum proportionatum ad hujusmodi virtutes, cùm illæ sint improportionatæ naturæ: Ergo distinguitur realiter ab eis. Probatur Consequentia: Quantitas, licèt sit accidens, quia tamen est subjectum quo ad recipienda accidentia materialia, ab eis distinguitur realiter: Ergo similiter si gratia habitualis sit subjectum quo virtutum supernaturalium, habilitans & proportionans hominem ad illas recipiendas, realiter distinguetur ab illis.

161. Probatur rursùs conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. quæ sic potest proponi. Charitas supponit in anima gratiam habitualem: Ergo realiter ab illa distinguitur. Consequentia patet, Antecedens probatur. De ratione virtutis in communi est disponere subjectum ad operandum convenienter ad naturam in eo præexistentem; nam virtus dat posse benè operari, posse autem benè operari, est posse exire in operationem naturæ convenientem & proportionatam; bonum enim, & conveniens naturæ, idem sunt: unde Aristoteles 7. physic. cap. 17. ait quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum*, & subdit: *Perfectum autem dico, quod est dispositum secundùm suam naturam*: hoc verò inter charitatem & virtutes acquisitas discrimen intercedit, quòd illa, cùm sit ordinis divini & supernaturalis, non potest sicut aliæ disponere convenienter ad naturam rationalem secundùm se, quippe cum qua non habet convenientiam & proportionem, sed excessum: Ergo supponere debet eam esse elevatam, & convenienter ad illam ut sic elevatam disponere subjectum; subindeque debet supponere formam per quam fit talis elevatio: Sed hæc est gratia habitualis: Ergo charitas supponit in anima gratiam habitualem.

162. Dices primò cum Durando, unam & eandem formam posse tribuere utrumque hunc effectum, scilicet elevare animam rationalem ad esse supernaturale, & disponere potentiam ad operandum conformiter ad illud; & per consequens non requiri quòd charitas præsupponat in anima gratiam habitualem, per quam ad esse supernaturale elevetur.

163. Sed contra primò: Illi duo effectus recipiuntur in diversis subjectis, scilicet in anima, & in ejus potentia: Ergo necessariò provenire deberent à duplici forma; nam eadem forma non potest esse in duplici subjecto realiter distincto, quale est anima & ejus potentia, ut suppono ex Philosophia.

164. Contra secundò: Si gratia habitualis esset forma ita eminens, quòd simul duos illos effectus præstaret, scilicet elevationem animæ ad esse supernaturale, & inclinationem formalem ad operandum, & diligendum Deum super omnia, pariter dici posset unicam formam præstare effectus omnium virtutum theologicarum & moralium, ipsorumque donorum Spiritus Sancti, sicque tolleretur necessitas multiplicandi virtutes & dona, cùm frustra fiant per plura quæ possunt fieri per pauciora: Sed hoc est contra communem SS. Patrum & Theologorum sensum, qui præter gratiam sanctificantem, plures virtutes, & dona Spiritus Sancti, in hominibus justificatis admittunt; imò & contra Concilium Viennense, approbans sententiam Theologorum asserentium animabus infantium in baptismo infundi gratiam, & virtutes: & contra Tridentinum sess. 6. cap. 7. ubi expressè decernitur, hominem justificari per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum: Ergo &c.

165. Contra tertiò: Esto possibile sit per respectum ad potentiam Dei absolutam, eandem formam utrumque effectum præstare, suavis tamen Dei providentia exigit, ut hos effectus per formas distinctas producat; quia cùm esse in aliquo ordine præsupponatur ad operari intra eundem ordinem, principium essendi præsupponi debet, saltem connaturaliter, ad principium operandi. Unde Dionysius lib. de Eccl. hierar. cap. 2. ait hominem non posse operari divina, nisi priùs fuerit assecutus statum & esse divinum; sicut non potest operari humana, antequam incipiat esse homo.

166. Dices secundò: Fides & spes sunt virtutes supernaturales, & tamen non exigunt naturam esse elevatam per gratiam, ut subjectū disponatur convenienter ad operandum; cùm reperiantur non solū in homine justo, sed etiam in peccatore, gratiâ habituali privato: Ergo ratio D. Thomę deficit.

Respondeo quod quando dicitur de ratione virtutis esse, disponere subjectum ad operandum convenienter ad naturam in eo præexistentem, hoc debet intelligi de virtute habente statum & perfectam rationem virtutis, & existente in suo subjecto connaturali: fides autem & spes, prout sunt in peccatore, cùm sint informes, non habent statum & perfectam rationem virtutis, nec sunt in subjecto connaturali: unde sicut calor in aqua, ubi est in esse imperfecto, præternaturali, ac violento, non supponit in illa esse proportionatum ad calefaciendum; ita nec fides & spes in peccatore supponunt esse supernaturale proportionatum operationi & fini supernaturali. Hoc autem non potest habere locum in charitate, cùm illa sit essentialiter virtus perfecta, & habeat modum & statum virtutis, nec possit in esse imperfecto, & informi, ac veluti violento reperiri, sicut fides & spes. A B

167. Quartò probatur conclusio: Gratia est radix charitatis, & aliarum virtutum infusarum, sicut essentia est radix suarum proprietatum: Ergo distinguitur realiter à virtutibus. Antecedens patet ex dictis art. 4. §. 3. corol. 2. & potest adhuc suaderi. Nam gratia est terminus dilectionis quâ Deus nos diligit in ordine ad finem supernaturalem: Ergo sicut talis dilectio est radix omnium bonorum supernaturalium, quæ nobis proveniunt à Deo, ita & gratia ex sua speciali ratione habet quod sit origo omnium virtutum. Consequentia verò probatur: Si gratia est radix virtutum, sicut essentia proprietatum, debet habere in ipsas aliquem influxum activum, qui dicitur resultantia; essentia enim est causa hoc modo activa suarum proprietatum, ut demonstrant nostri Thomistæ in Philosophia: Sed influxus activus supponit distinctionem inter causam & effectum: Ergo si gratia est radix virtutum, sicut essentia proprietatum, distinguitur realiter ab illis. C

168. Denique suaderi potest conclusio. Charitas est inclinatio in ultimum finem: Ergo supponit naturam à qua dimanet, scilicet gratiam. Consequentia probatur: Tum quia universaliter omnis propensio in aliquem finem, supponit naturam cujus est inclinatio, ut patet in gravitate & levitate: Tum etiam, quia ideò processio Spiritus Sancti non est per modum naturæ, nec generatio, quia est per modum impulsûs seu inclinationis, quæ necessariò supponit naturam, cujus est inclinatio. D

169. Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio ex doctrina quam tradit S. Thomas quæst. 27. de verit. art. 2. In quolibet ordine rerum quatuor reperiuntur, substantia scilicet seu natura rei, finis ipsius, inclinatio ad talem finem, & motus seu tendentia in illum: v. g. in lapide est propria natura, consistens in hoc quod sit corpus mixtum talis speciei; finis, qui non est alius quàm quies in centro; gravitas, quæ est propensio seu inclinatio in ipsum; & descensus, qui est motus seu tendentia in illud. Similiter etiam in ordine supernaturali hæc quatuor debent reperiri: unde in tali ordine gratia tenet locum substantiæ seu naturæ; visio beatifica habet rationem finis; charitas est inclinatio in illum; & motus ejus sunt operationes elicitæ ab aliis virtutibus infusis, quæ dantur ad exequenda opera quibus talis finis acquiritur. *Et ideò* (subdit S. Doctor) *sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quàm inclinatio naturæ, & ejus motus, vel operatio; ita & in gratuitis est aliud gratia à charitate, & à cæteris virtutibus.* E

§. II.

Solvuntur objectiones.

170. OBjicies primò: Tridentinum sess. 6. cap. 7. hæc tria solùm dicit in justificatione infundi, scilicet fidem, spem, & charitatem, nulliusque alterius habitûs infusi meminit: Ergo cùm certum sit in justificatione gratiam habitualem infundi, eam Concilium nomine charitatis intellexit, subindeque censuit esse unum & eundem habitum.

171. Respondeo Concilium sub nomine charitatis comprehendere etiam gratiam habitualem: non quòd sint unus & idem habitus, sed quia inter se necessariò connectuntur, & nunquam abinvicem separantur. Non expressit autem Concilium specialiter gratiam: tum quia initio ejusdem capitis mentionem illius fecerat, dicens justificationem esse renovationem interioris hominis, *per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum:* tum etiam quia can. 11. mentem suam apertè declarat, his verbis: *Si quis dixerit homines justificari, vel solâ imputatione justitiæ Christi, vel solâ peccatorum remissione, exclusâ gratiâ, & charitate, quæ in cordibus eorum diffundatur, atque illis inhæreat, anathema sit.* Ibi enim distinguit gratiam à charitate, cùm diversis nominibus eas exprimat; aliàs ineptam battologiam committeret, quæ tunc committitur, cùm plura nomina ad eandem rem significandam assumuntur, uno eorum satis eam exprimente. Nec obstat quod postea assumat verbum singularis numeri, nempe, *diffundatur, atque inhæreat:* istud enim fecit more grammatico, volens verbum respondere proximiori nomini, non autem duobus quæ assumpserat.

172. Objicies secundò: A Scriptura & SS. Patribus iidem effectus gratiæ & charitati tribuuntur; per utramque enim dicimur justificari, vivere vitâ divinâ & supernaturali, filios Dei adoptivos fieri; utraque dicitur operire multitudinem peccatorum, discernere inter filios Dei & diaboli, ac esse radix meriti vitæ æternæ, juxta illud Gregorij Magni homil. 27. in Evang. *Non habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice charitatis:* denique sicut per gratiam Deo ut sponso conjungi dicimur, ita etiam per charitatem anima Deo maritatur, ut ait D. Bernardus serm. 83. Ergo non distinguntur realiter, sed sunt unus & idem habitus, qui secundùm quod obit diversa munia, diversis nominibus insignitur.

173. Respondeo primò, eosdem effectus gratiæ & charitati tribui, non quòd sint unus & idem habitus, sed quia sunt inseparabiliter inter se connexæ: qua de causa Apostolus 1. ad Corinth. 3. effectus benignitatis & patientiæ tribuit charitati, non quòd sint unus & idem habitus, ut satis constat, sed quia inseparabiliter charitatem ipsam concomitantur.

174. Respondeo secundò, quod licèt multi gratiæ effectus tribuantur etiam charitati, propter connexionem & mutuam concomitantiam utriusque, tamen aliter tribuuntur gratiæ, & aliter charitati, scilicet gratiæ ut primæ radici, charitati verò ut fructui illius. Præterquam quod aliqua est gratiæ excellentia, quæ non tribuitur charitati, scilicet dare primum esse supernaturale, atque adeò esse naturam ordinis supernaturalis, & originem ac primam radicem omnium motuum supernaturalium.

175. Respondeo tertiò, quod quando in Scriptura effectus gratiæ tribuuntur charitati, non accipitur

charitas, ut solùm est habitus quo Deum diligimus, sed etiam prout est vinculum amicitiæ inter nos & Deum, quo & ipsum diligimus, & vicissim ab eo diligimur, in quo sensu charitas continet sub se habitum gratiæ, quæ est effectus dilectionis quâ Deus nos diligit: eodemque modo charitatem usurpant SS. Patres, cùm eam à gratia habituali non distinguunt.

176. Objicies tertiò: Si gratia sanctificans non est habitus operativus, erit otiosa, & inutilis, subindeque imperfectior charitate: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam: Etsi enim gratia non sit habitus immediatè operativus, non potest tamen dici otiosa: Tum quia operatur per virtutes infusas, quæ ab ipsa emanant ut proprietates; ad instar animæ, quæ per suas facultates operatur: Tum etiam, quia dat homini esse divinum & supernaturale, quod se habet in anima, sicut pulchritudo in corpore; unde sicut pulchritudo non dicitur otiosa, licèt non operetur, sic neque gratia.

177. Objicies quartò: Charitas dicitur forma omnium virtutum: Sed informatio virtutum fit per gratiam, per quam opera redduntur meritoria: Ergo videtur quod gratia sit idem quod charitas.

Respondeo ex D. Thoma in 2. dist. 26. quæst. 1. art. 4. ad 5. *quod charitas alio modo dicitur forma virtutum quàm gratia: charitas enim est forma virtutum ex parte actûs, inquantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem revocat, eò quòd ejus objectum est finis ultimus. Sic enim est in omnibus potentijs, & artibus ordinatis, quòd illa quæ altiorem finem respicit, largitur formam arti quæ sub ipsa est, cujus actus in suum finem ordinatur, sicut gubernator ostendit factori navis, qualis debeat esse forma timonis. Unde charitas informat alias virtutes, sicut virtus virtutem: sed gratiâ informantur per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum per diversas potentias diffusi; illud autem quod ab alio oritur, formam & speciem ab eo trahit, & in suo vigore consistit, quandiu origini continuatur: & ideò non oportet quòd gratia sit idem quod charitas, quamvis charitas nunquam possit esse sine gratia.*

178. Objicies ultimò: Si gratia & charitas realiter distinguerentur, possent ab invicem separari, saltem de potentia Dei absoluta: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor probatur: Si aliquis homo haberet gratiam sine charitate, esset Deo gratus & acceptus, imò & filius ejus adoptivus, & tamen non esset ejus amicus; quod videtur absurdum. Item si alicui infunderetur charitas sine gratia sanctificante, ille nec damnaretur, cùm nullum haberet peccatum, quod cum charitate incompossibile est; nec salvaretur, quia cùm non esset filius Dei adoptivus, esset incapax hæreditatis, & cùm non esset indutus veste nuptiali ac polimitâ gratiæ sanctificantis, non posset esse sponsi cœlestis conviva, & indignus esset quod admitteretur ad convivium illud æternum, in quo justi epulantur & exultant in conspectu Dei: quid ergo fieret de illo homine, qui nec salvari nec damnari posset?

179. Respondeo negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum est, quod ille cui infunderetur gratia sine charitate, esset amicus Dei radicaliter & remotè, quia haberet gratiam, cui tanquam radici principium diligẽdi Deum deberetur. Ad secundam dico casum illum esse impossibilem: licèt enim Deus de absoluta potentia essentiam à suis proprietatibus separare possit, earum resultantiam impediendo, non potest tamen facere quòd aliqua proprietas existat in aliquo subjecto, sine essentia à qua dimanat, præsertim si talis proprietas sit vitalis: v. g. licèt Deus possit creare animam rationalem sine intellectu & voluntate, non potest tamen intellectum aut voluntatem sine anima rationali producere, aut conservare; quia cùm illæ potentiæ sint vitales, sine principio vitali, in quo radicantur, subsistere nequeunt; unde cùm charitas sit potentia vitalis ordinis supernaturalis, non potest existere sine gratia sanctificante, quæ est prima radix vitæ supernaturalis, & quæ in ordine supernaturali gerit vices naturæ seu substantiæ. Quare D. Thomas loco in solutione præcedentis argumenti adducto ait in terminis, quod *charitas nunquam potest esse sine gratia.*

180. Respondeo secundò, quod si per impossibile charitas esset in aliquo homine sine gratia, ille nec damnaretur, quia non haberet peccatum; nec salvaretur, quia non esset ad gloriam idoneus; sed, ut dicit Capreolus, pertineret ad divinam providentiam ei providere, vel de gratia quâ fieret ad gloriam idoneus, vel de aliquo alio fine ultimo ipsi proportionato, qualis esset notitia abstractiva Dei, ut authoris tam supernaturalis quàm naturalis.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

181. EX dictis inferes, gratiam habitualem subjectari immediatè in anima, non autem in voluntate. Ita D. Thomas hîc art. 4. & omnes Authores qui docent gratiam distingui realiter à charitate.

Probatur primò: Si gratia poneretur immediatè in potentijs animæ, non verò in ejus essentia, esset proximè & immediatè operativa; quod enim perficit potentiam per se primò ad operationem ordinatam, est immediatè operativum: Sed gratia non est immediatè & per seipsam operativa, ut probant rationes, quibus ostendimus eam distingui realiter à virtutibus: Ergo non residet in potentijs animæ, sed in ejus essentia.

Secundò, Dona supernaturalia, quæ sunt participationes intellectûs & voluntatis Dei, recipiuntur immediatè in intellectu & voluntate: Ergo illud quod est participatio naturæ ut natura est, debet in ipsa animæ essentia immediatè recipi.

Tertiò, Effectus formales gratiæ per se primò insunt animæ, & non ejus potentijs: Ergo & gratia. Consequentia patet, cùm enim effectus formalis formæ nihil aliud sit quàm ipsa forma ut communicata subjecto, in eo subjecto residet immediatè forma, cui tribuit suum effectum formalem. Antecedens verò probatur: Effectus formales gratiæ sunt præcipuè duo, nimirum dare esse & vitam supernaturalem, & reddere Deo gratum: Sed illi effectus per se primò conveniunt animæ; esse enim, & vivere, seu esse principium radicale vitæ, per se primò convenit animæ, & non potentijs; similiter esse gratum per se primò respicit non operationes vel potentias, sed subjectum; quia enim illud est gratum, operationes sunt gratæ & acceptæ, juxta illud Genes. 4.

Respexit Dominus ad Abel, & ad munera ejus Ergo &c.

Denique ut discurrit D. Thomas hîc art. 4. in argum. sed contra, *Per gratiam regeneramur in filios Dei: Sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quàm ad potentias: Ergo gratia per prius est in essentia animæ, quàm in potentijs.*

Confirmatur: Si Deus ab homine auferret omnes animæ potentias, ille adhuc esset capax gratiæ sanctificantis; nam etsi nasceretur sine potentijs, haberet peccatum originale, quod afficit immediatè ipsam substantiam animæ, ut in Tracta-
Disp. 7. art. 6. tu de peccatis ostendimus: Ergo posset baptizari, subindeque gratiam sanctificantem, per quam à tali peccato mundaretur, recipere. B

182. Objicies primò: Contraria debent habere idem subjectum à quo se expellant: Sed subjectum peccati, quod contrariatur gratiæ, non est essentia animæ, sed ejus potentiæ: Ergo gratia non residet in essentia animæ, sed in ejus potentijs.

Respondeo negando Minorem: licèt enim peccati actualis subjectum sit potentia, subjectum tamen peccati habitualis, & maculæ, cui gratia opponitur, est essentia animæ. Itaque peccatum dupliciter potest considerari, primò in ratione offensæ, & quantùm ad actualem deordinationem; & sub hac ratione non opponitur directè gratiæ, sed charitati, vel justitiæ, subindeque in C voluntate residet: secundò in ratione maculæ, & quantùm ad habitualem deordinationem quam in anima causat; & sic directè opponitur gratiæ habituali, & in ejus privatione, ut actum præteritum à quo causata fuit connotante, consistit; quare immediatè residet in essentia animæ, ut in
Disp. 8. art. 3. Tractatu de peccatis docuimus.

183. Objicies secundò: Gratia & gloria sunt in eodem subjecto: Sed gloria non est in essentia animæ, sed in ejus potentijs; cùm nihil aliud sit quàm beatitudo, quæ in actu intellectûs, clarâ scilicet Dei visione, formaliter consistit: Ergo pariter gratia non in essentia animæ, sed in eius potentijs residet.

Respondeo distinguendo Majorem: Gratia residet in eodem subjecto quo gloria, sumpta in D actu primo, & pro dono supernaturali habente perfectionem beatitudinis, concedo Majorem: sumpta in actu secundo & pro actu formalis beatitudinis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Gloria non est in essentia animæ, ut est actus secundus, & ipsa beatitudo formalis, concedo Minorem: ut est actus primus, & donum supernaturale habens perfectionem beatitudinis, nego Minorem: nam sub hac ratione est ipsa gratia consummata, ut causans lumen gloriæ, eique indissolubiliter connexa. Ita Cajetanus & Conradus hîc art. 4. & Capreolus in 2. dist. 26. quæst. 1. ad 1. Scoti contra 2. E

DISPVTATIO III.

De divisione gratiæ.

Ad quæstionem III. D. Thomæ.

COnsideratâ existentiâ & essentiâ gratiæ, consequens est ut varias ejus species contemplemur, innumeraque gratiæ dona, quibus nos Deus afficit, ac prævenit in benedi- A ctionibus dulcedinis, & quæ ab ipso veluti radij à Sole promanant, breviter hîc declaremus & exponamus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum gratia creata interna convenienter dividatur in gratiam gratum facientem, & gratis datam, & an præter gratias gratis datas, ab Apostolo recensitas, aliæ assignari possint?

§. I.

Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur.

SVppono primò, divisionem gratiæ in gratiam gratum facientem, & gratis datam, non esse primariam, sed secundariam, & subdivisionem 1. alterius divisionis, quâ gratia primò dividitur in gratiam increatam & æternam, cujusmodi est amor quo Deus nos ab æterno dilexit in ordine ad finem supernaturalem, & in gratiam creatam & temporalem, quæ comprehendit ea dona, quæ nobis à Deo in ordine ad eundem finem in tempore conceduntur. Hanc gratiæ divisionem insinuat S. Thomas hîc quæst. 110. art. 1. in calce corp. art. ubi sic ait: *Per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundùm quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuitò, & non ex meritis, aliquos prædestinavit sive elegit: dicitur enim ad Ephes. 1. Prædestinavit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Quibus verbis declarat, quod quamvis simpliciter, & quasi per antonomasiam, nomine gratiæ, significari soleat donum temporale & creatum, tamen nomen & notio gratiæ propriè etiam convenit enti increato, nimirum actui voluntatis divinæ, eligentis & prædestinantis aliquos homines ad gloriam gratuitò, & independenter à meritis: unde ad Roman. 4. & 11. prædestinatio, *propositum gratiæ*, seu *electio gratiæ* nuncupatur, & Sapient. 16. per gratiam quæ dicitur omnia nutrire, supernaturalis & gratuitus Dei amor significatur. Similiter persona Verbi, quatenus communicata humanitati Christi per unionem hypostaticam, gratia substantialis & increata appellatur. Unde Christus inquantum homo dicitur substantialiter unctus à Divinitate, juxta illud Nazianzeni orat. 36. *Vnctio humanitatis, Divinitas est.* Denique Isidorus lib. 7. Etymol. cap. 3. ait Spiritum Sanctum, quia non nostris meritis, sed voluntate divinâ gratis datur, gratiam appellari. Idem docet Augustinus serm. 31. de verbis Domini cap. 1. his verbis: *Gratia quippe Dei donum Dei est: donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, & ideò gratia dicitur.*

Adverte tamen, hoc inter actus increatos divinæ voluntatis, & Personas Divinas discrimen 2. reperiri, quòd affectus supernaturales & indebiti divinæ voluntatis erga homines, ut prædestinatio & electio, sunt formaliter gratiæ ab æterno, quia ab æterno sunt formaliter dona seu beneficia supernaturalia; Divinitas verò & Personæ Divinæ non sunt ab æterno gratiæ, sed in tempore, hoc est, licèt æternæ sint quoad suam realitatem, tem-

porales tamen sunt quoad gratiæ denominationem, quia non donantur hominibus nisi mediante aliquo effectu temporali: v. g. Persona Verbi non est humanitati Christi donata in unitatem suppositi, nisi per temporalem ejus assumptionem; nec persona Spiritus Sancti datur hominibus, nisi per temporalem eorum justificationem, seu per charitatis in cordibus nostris diffusionem, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

3. Suppono secundò, gratiam Dei temporalem & creatam dividi in internam & externam: interna est ea quæ interiùs nobis unitur, seu quæ in anima hominis, vel in ejus potentijs residet; externa verò illa dicitur, quæ ipsum intrinsecè non afficit, sed extrinsecè tantùm. Unde ad primum genus gratiæ pertinent gratia sanctificans, virtutes morales per se infusæ, dona Spiritus Sancti, & motiones gratiæ auxiliantis, in intellectu aut voluntate receptæ: ad secundum verò reducuntur omnes causæ, media, & objecta externa, per quæ mens nostra excitatur ad res divinas cognoscendas vel amandas: qualia sunt prædicatio verbi Dei, exempla Christi & Sanctorum, lectio Sacrarum Scripturarum, miracula, occasiones benè operandi, supernaturaliter præparatæ, occasiones peccandi, supernaturaliter ablatæ, teste Augustino Soliloq. 13. & 16. & lib. 50. homiliarum, homil. 23. ubi Deum sic loquentem inducit, *Regebam te mihi, servabam te mihi: ut adulterium non committeres, suasor defuit; ut suasor deesset, ego feci: locus & tempus defuit; ut hæc deessent, ego feci; agnosce ergo gratiam &c.* Denique omnis exterior effectus divinæ providentiæ supernaturalis, ordinatus ad salutem hominum, sive promovens bonum, sive removens malum, gratia Dei externa appellari potest. Utramque gratiam eleganter describit D. Prosper lib. 2. de vocat. gentium cap. 26. his verbis: *Gratia quidem Dei in omnibus justificationibus principaliter præeminet, suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando, & fidei affectionibus imbuendo.*

Dico primò, gratiam creatam internam convenienter dividi in gratiam gratum facientem, & gratis datam. Ita D. Thomas hîc art. 1. & alij Theologi communiter.

4. Probatur primò: Ex Scripturis constat dari quandam gratiam, quæ nos gratos facit & justos, & aliam quæ non facit nos gratos, & nihilominus appellatur gratia. De priori dicitur ad Roman. 5. *Justificati gratis per gratiam ipsius*; & ad Ephes. 1. *In laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* De posteriori verò 1. Petri 4. *Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.* Et 1. ad Corinth. 12. *Divisiones gratiarum sunt: alij per Spiritum datur sermo sapientiæ; alij autem sermo scientiæ secundùm eundem spiritum; alteri fides in eodem spiritu; alij gratia sanitatum; alij operatio virtutum; alij prophetia; alij discretio spirituum; alij genera linguarum; alij interpretatio sermonum.* Quibus verbis enumerantur novem gratiæ gratis datæ: Ergo gratia creata & interna rectè dividitur in gratiam gratum facientem, & gratis datam.

5. Probatur secundò ratione D. Thomæ: Gratia ad hoc ordinatur ut homo reducatur in Deum, eique conjungatur, unde quot modis potest fieri talis conjunctio, tot debent dari genera gratiæ: Atqui unio illa seu conjunctio duobus tantùm modis fieri potest, nimirum formaliter, & efficienter, seu ministerialiter: Ergo duplex erit gratia, altera quâ unimur & conjungimur Deo formaliter, & ista est gratia *gratum faciens*, quæ hominem sanctificat & justificat: altera quâ unus homo efficienter cooperatur alteri ad hoc ut Deo conjungatur, ac ministerialiter ad ejus conversionem concurrit; & hæc gratia *gratis data* appellatur, tribuendo nomen generis ignobiliori speciei, ut in alijs rebus sæpè contingit. Unde, ut infrà dicemus, hæ duæ species gratiæ in eo præcipuè inter se differunt, quòd gratia gratum faciens in bonum ipsius recipientis referatur; gratis data verò in bonum & utilitatem aliorum; quò fit ut hæc posterior in peccatoribus nonnumquam reperiri possit, cùm peccatores, etiamsi suam negligant, possint aliorum salutem procurare, & ad eam cooperari, ad instar eorum qui arcam Noë fabricaverunt, & tamen aquis diluvij submersi sunt. Ex quo patet divisionem istam esse adæquatam; cùm reddere gratum, vel non reddere gratum subjectum, & conferri ad propriam recipientis utilitatem, vel solùm in bonum & commodum alterius, sint inter se opposita, & se invicem excludant; & cùm gratia gratum faciens, quæ astruitur tanquam unum membrum, contineat omnes alias à gratijs gratis datis distinctas. Quod ut clarè percipiatur, & quibusdam instantijs quæ fieri possent in contrarium occurratur.

6. Diligenter observandum est, gratiam gratum facientem sumi dupliciter: primò strictè, pro ea quâ justificamur, & quâ reddimur formaliter grati Deo: secundò latè, pro ea quæ ordinatur ad justificationem sui subjecti; sive antecedenter, ut gratia excitans, & actus fidei & spei, quibus disponimur ad eam; sive concomitanter, sive consequenter, ut sunt auxilia supernaturalia, augmentum gratiæ, & gloria, quæ est consummatio & perfectio gratiæ; & in hac lata & ampla acceptione hîc usurpatur, dum contra gratiam gratis datam distinguitur: unde licèt in recto & principaliter solam gratiam sanctificantem importet, reductivè tamen & consequenter, initiativè, vel completivè, auxilia divinæ gratiæ, habitus virtutum, & donorum, veluti justificantis gratiæ dispositiones, aut complementa, complectitur, subindeque omnes alias gratias distinctas à gratijs gratis datis. Quod Vazquez non consideravit, dum in brevi annotatione ad articulum primum hujus quæstionis, dixit hanc divisionem esse quidem bonam, sed non adæquatam gratijs hujus vitæ; eò quòd sub neutro ex ejus membris fides & spes, & auxilia quibus ad vincendum tentationes, & exercenda opera virtutum juvamur, comprehendantur: illa enim, ut jam ostendimus, sub gratia gratum faciente, tanquam ejus initia vel dispositiones continentur.

7. Dico secundò, etiam subdivisionem gratiæ gratis datæ in novem ab Apostolo assignatas esse adæquatam. Est contra Vazquem, Bellarminum, & Suarem, existimantes dari alias gratias datas, præter novem illas quas recenset Apostolus, ipsumque famosiores tantùm retulisse: unde Suarez ait illis debere addi characterem sacerdotalem, jurisdictionem in foro interno, & specialem assistentiam Spiritus Sancti, quâ Summo

Pontifici, & Concilijs legitimè congregatis, ad definiendas res fidei assistit.

Hanc tamen divisionem, ut sufficientem & adæquatam, recipit Rupertus lib. 3. de glorific. Trinit. ubi novem istas gratias novem ordinibus Angelorum correspondere demonstrat. Eam etiam approbat, & defendit S. Thomas 1. ad Corinth. 12. lect. 2. & hîc art. 4. egregio & mirabili discursu, qui sic breviter potest proponi. Gratiæ gratis datæ dantur ad hoc ut homo ad alterius salutem & conversionem cooperetur, non quidem interiùs movendo (hoc enim solius Dei est) sed solùm exteriùs docendo, vel persuadendo. Ad hoc autem tria sunt necessaria, primum ut homo qui alium docere debet, habeat plenitudinem cognitionis Divinorum; secundum, ut possit probare & confirmare ea quæ docet; tertium, ut quæ docere debet, possit convenienter proferre his quos instruit. Ad hoc ut quis habeat plenitudinem cognitionis Divinorum, tria requiruntur, primum est cognitio eorum quæ in divina scientia tanquam principia supponuntur; secundum est cognitio principalium conclusionum; tertium est cognitio effectuum divinorum, ex quibus oportet interdum manifestari causas: & ideò tres gratiæ gratis datæ sunt necessariæ ad plenitudinem notitiæ de Divinis, scilicet fides, per quam prima principia creduntur; sapientia, per quam cognoscuntur principales conclusiones; & scientia, per quam divini effectus sciuntur. Ad hoc verò ut homo confirmare possit quæ docet de Divinis, requiruntur duo: unum est ut faciat quæ solus Deus facere potest; & hæc sunt opera miraculosa, quæ duplicia sunt; aut enim sunt ad salutem corporum ordinata, aut ad solam divinæ potentiæ manifestationem, sicut quod Sol stet, aut tenebrescat, & his similia; & ideò ad hoc ut qui Divina docet, ea confirmare possit, ponuntur duæ aliæ gratiæ gratis datæ, quæ sunt gratia sanitatum, & operatio virtutum: alterum est ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire; & hæc sunt duo, scilicet futura contingentia, & occulta cordium, & propterea ponuntur duæ aliæ gratiæ gratis datæ: ad cognoscenda enim futura contingentia, ponitur prophetia; ad cognoscenda verò occulta cordium, ponitur discretio spirituum. Denique ad hoc ut ille qui Divina docere debet, possit convenienter illa auditoribus proponere, necessaria est facultas pronunciandi, quæ attenditur vel quantùm ad idioma, vel quantùm ad sensum eorum quæ sunt proferenda: unde propter hoc ponuntur duæ aliæ gratiæ gratis datæ; nam propter primũ ponitur gratia linguarum, & propter secundum, ponitur interpretatio sermonum. Constat ergo novem tantùm gratias gratis datas admittendas esse: nam ad plenitudinem scientiæ dantur tantùm tres, nimirum fides propter principia; sapientia propter principales conclusiones; scientia propter effectus: ad hoc verò ut possit confirmare, quatuor tantùm necessariæ sunt, scilicet gratia sanitatum, propter corporalem salutem; operatio virtutum, propter divinæ potẽtiæ ostensionem; prophetia, propter futura contingentia; discretio spirituum, propter cognitionem secretorum cordis: denique ut possit docenda proponere, requiruntur tantùm duæ; nempe genera linguarum, propter idioma; & interpretatio sermonum, propter sensum sententiarum.

8. Confirmatur hic discursus, detegendo, id quod decepit Suarem & Vazquem. Ideò enim ipsi alias gratias gratis datas, præter novem jam adductas & explicatas, admisere, quia nescierunt distinguere gratias gratis datas, à ministrationibus, & operationibus, quas tamen distinguit Apostolus 1. ad Corinth. 12. dicens: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus; & divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; & divisiones operationum sunt, idem verò Deus.* Quomodo autem hæc distinguantur docet D. Thomas ibidem, lect. 1. Nam gratia gratis data solùm importat actum manifestativum fidei; ministratio verò, seu ministerium, dicit authoritatem exercendi aliquem actum in ordine ad alios, ut Apostolatus, prælatio, &c. operatio verò est executio ipsius ministerij. Ex quo patet fundamenta horum Authorum esse frivola & nulla: supposito enim quod prędicta Apostoli divisio intelligatur de gratia gratis data, prout distinguitur à ministrationibus, & operationibus, nulla potest assignari, quæ ad aliquam ex novem explicatis non reducatur: character verò sacerdotalis, iurisdictio in foro interno, & assistentia Spiritus Sancti, quæ à Suare assignantur, ad ministrationes, non autem ad gratias gratis datas pertinent.

Quæres, an prædictæ gratiæ gratis datæ sint in homine per modum habitûs, an verò solùm per modum motionis transeuntis? 9.

Respondeo aliquas ex illis esse in homine per modum habitûs, ut fidem, sapientiam, & scientiam; his enim gratijs ad arbitrium & quando vult utitur, quod argumento est esse in illo permanenter & per modum habitûs: alias verò in eo esse per modum motionis seu impressionis actualis, quæ producto effectu statim desinit, cujusmodi sunt gratia sanitatum, operatio virtutum, donum prophetiæ, & discretio spirituum; his enim gratijs ad arbitrium uti non possumus, sed solùm quando à Deo movemur: qua de causa Sancti cùm ad miraculum edendum se accingere vellent, solebant preces ad Deum emittere, ut motionem hanc, seu divinam assistentiam impetrarent. Legimus etiam in Scriptura 4. Regum 3. quod quando Elizeus voluit prophetare, petiit ut adduceretur ei psaltes, ut per eius harmoniam & psalmodiam in extasim raperetur, & in sua extasi irrueret in eum spiritus Domini, qui rem de qua erat quæstio illi revelaret: quod argumento est, ipsum non habuisse donum prophetiæ ex habitu, sed tantùm per motionem quandam actualem. Similiter in vita D. Bernardi refertur, quòd ille nunquam se ad edendum miraculum accingebat, nisi priùs saporem quendam suavissimum circa præcordia sentiret, quo Deum sibi præsto esse ad miraculi operationem iudicabat: quod ostendit ipsum non habuisse donum miraculorum, per modum habitûs, sed per modum motionis & impressionis actualis. Unde D. Gregorius homil. 9. super Ezechiel. bellè observat, quod Spiritus Sanctus Sapient. 1. stabilis simul ac mobilis appellatur: *Quia* (inquit) *in Sanctorum cordibus iuxta quasdam virtutes semper permanet, iuxta quasdam verò recessurus venit & venturus recedit: in fide etenim, & spe, atque charitate, & in bonis aliis, sine quibus ad cœlestem patriam non potest veniri, sicut est humilitas, iustitia, atque misericordia, perfectorum corda non deserit: in Prophetia verò virtute, doctrinæ facundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit.* Quibus verbis aperte declarat, aliquas gratias gratis datas, ut prophetiam, & donum miraculorum, non esse in hominibus permanenter, ac per modum habitûs, sed duntaxat

xat transeunter, & per modum coruscationis transeuntis, & motionis seu impressionis actualis.

10. Advertè tamen, ab hac regula excipiendum esse Christum, in quo hujusmodi gratiæ fuerunt per modum habitûs, idque propter duo: quia scilicet ejus humanitas erat instrumentum, realiter & hypostaticè unitum Divinitati; ideòque consentaneum fuit, ut quemadmodum illa conjunctio erat permanens, & nunquam dissolvenda, sic etiam gratiæ gratis datæ, quæ hanc unionem consequebantur, essent in eo permanenter & per modum habitûs. Deinde quia Christus erat præditus potestate quam vocant excellentiæ, ratione cujus imperio in omnes creaturas potiebatur, & de his ad suum arbitrium disponebat; ideòque ad libitum suæ voluntatis poterat miracula patrare, & Dæmonijs, morbis, & mari, ac ventis imperare, ut in Evangelio legitur. De quo fusiùs in Tractatu de Incarnatione.

§. II.

Corollarium præcedentis doctrinæ?

11. EX dictis intelliges, gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam, in aliquibus convenire, & in alijs differre: conveniunt enim primò in eo quod utraque est donum supernaturale: secundò, quia utraque datur ad spiritualem utilitatem: tertiò, quia utraque est gratia Christi Redemptoris, cùm detur in statu naturæ lapsæ ad æternam salutem consequendam.

Differunt autem primò ex fine: nam gratia gratum faciens per se primò refertur ad propriam sanctificationem; gratis data ad alienam: sicut quædam hominis potentiæ ordinantur ad perfectionem individui, ut facultas nutritiva & augmentativa; aliæ verò ad conservationem speciei, sicut potentia generativa. Dixi *per se primò*: quia interdum gratia gratum faciens refertur & ordinatur secundariò ad utilitatem aliorum; ut patet in gratia Christi, quæ cùm sit gratia capitis, secundariò ordinatur ad profectum & sanctificationem aliorum hominum; gratia etiam gratis data vergit secundariò in utilitatem habentis, cùm subjectum in quo est ornet & perficiat, & si benè illâ utatur, vitam æternam mereatur.

Secundò differunt in hoc quod gratia gratum faciens propria est justorum, non quidem quoad singulas sui partes, sed collectivè, & quoad præcipuam sui partem, quæ est gratia formaliter sanctificans, & mortale peccatum ab homine in quo est excludens: gratia verò gratis data, & collectivè, & quoad quamlibet sui partem, etiam perfectissimam, in homine injusto, & mortalis peccati labe inquinato, reperiri potest. Unde donum prophetiæ, quod inter omnes gratias gratis datas eminet, infidelibus & paganis concessum fuit: Cayphas enim Joan 11. prophetavit expedire ut unus homo pro populo moreretur: & Numer. 22. Balaam, tametsi ariolus & idololatra, prophetiæ donum obtinuit: Sybillæ etiam, quamvis ethnicæ, dono prophetiæ claruerunt, earumque vaticinia multùm ab antiquis Patribus commendantur.

Tertiò differunt, quia gratia gratum faciens est altioris ordinis & perfectionis, quàm gratia gratis data, ut docet D. Thomas hîc art. 5. nam gratia gratum faciens per se nos conjungit Deo; gratia autem gratis data, solùm interventu gratiæ gratum facientis: item prima est participatio divinæ naturæ, ut natura est; secunda verò solùm aliquod Dei attributum, putà scientiam, vel potentiam ejus participat. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 12. enumeratis gratijs gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, scilicet charitatis, de qua cap. 13. sermonem instituerat, dicens: *Charitas nunquam excidit: sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur.* Item Christus Lucæ 10. prohibet Discipulis, de miraculis per ipsos editis gaudere: *In hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur &c. Ne putarent* (inquit Augustinus) *in talibus factis majora bona esse, quàm in operibus justitiæ, quibus æterna vita comparatur.*

Aliqui addunt quartam differentiam, nempe quòd gratia gratum faciens conferatur per modum habitûs, seu qualitatis permanentis; gratia verò gratis data, per modum actûs, seu motionis transeuntis. Sed hoc non verificatur universaliter, cùm gratia gratum faciens (ut suprà annotavimus) comprehendat auxilia gratiæ excitantis, quæ dantur per modum motionis & impulsûs; & cùm aliquæ gratiæ gratis datæ concedantur per modum habitûs, ut de fide, sapientia, & scientia suprà diximus.

ARTICULUS II.

De divisione gratiæ in operantem & cooperantem.

12. DICO primò, gratiam rectè dividi in operantem & cooperantem. Conclusio est certa de fide: gratia enim operans colligitur ex illo Pauli ad Philip. 2. *Deus est qui operatur in nobis velle & perficere*; & ex illo Isaïæ 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis Domine*: cooperans verò colligitur ex illo 1. ad Corinth. 15. *Non ego, sed gratia Dei mecum*; & ex illo Marci ultimo: *Domino cooperante.* Utramque etiam insinuat Concilium Arausicanum can. 9. his verbis: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum ut operemur operatur*: & similiter Augustinus lib. de gratia & lib. arbit. cap. 17. dicens: *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incœpit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Item D. Gregorius lib. 16. Moral. cap. 11. hæc scribit: *Superna pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod jam appetimus agat nobiscum.* Similia habet Anselmus in illud Pauli 1. ad Corinth. 15. *Gratia Dei mecum.* Denique D. Augustinus serm. 13. de verbis Domini bellissimè observat, Deum non ædificare templum suum de lapidibus mortuis, quæ nullam habent operationem & motum, sed de lapidibus vivis, quæ ita à Deo moventur & applicantur, ut ipsi se moveant, & applicent, ac Deo operanti cooperentur: *Vos* (inquit) *tanquam lapides vivi coædificamini in templum Dei: ducimini, sed curritis vos; ducimini, sed sequimini; movemini, sed & vos movetis.*

13. Ratio etiam suffragatur: Deus enim per suam gratiam debet incipere omnia nostra bona opera, quod fit per gratiam operantem; & similiter debet nobiscum eadem operari, quod fit per gratiam cooperantem: Ergo datur utraque gratia; & sic gratia rectè dividitur in operantem & cooperantem. Consequentia patet: Antece-

dens verò suadetur, tum ex impotentia & infirmitate voluntatis humanæ circa bonum; tum etiam ex universalissima Dei causalitate, quam nulla res creata, præsertim si sit ordinis supernaturalis, subterfugere potest. Unde in Concilio Arausicano can. 20. dicitur: *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo: nulla verò bona facit homo, quæ non præstet Deus ut faciat homo.* Sacrilega ergo hæc est Gentilis Philosophi vox: *Det vires Deus, det opes, animum æquum mihi ipse parabo:* sicut & ista Pelagij, in Epistola ad Demetriadem: *Spirituales divitias nullus tibi præter te conferre poterit. In his ergo jure laudanda es; in his meritò cæteris præferenda es, quæ nisi ex te & in te esse non possint.* Quare Pelagiani & Semi- B pelagiani non immeritò aratoribus Ægypti comparantur: nam ut ait Seneca, *Nemo aratorum in terra Ægypti cœlum respicit*, quia non à cœlo, syderumque influxu, nec ab imbribus, sed à sola Nili inundatione agrorum fœcunditatem expectant; totaque illorum spes è suo flumine, veluti numine pendula; solo, non cœlo; cœno, non Deo, innititur, juxta illud Poëtæ.

Terra suis contenta bonis, non indiga mercis,
Aut Jovis, in solo tota est fiducia Nilo.

Non dissimiliter etiam Pelagiani, ac Semipelagiani, & quicunque vel naturæ, vel Philosophiæ, vel propriæ industriæ, aut liberi arbitrij viribus, C non divinæ munificentiæ, nec gratiæ efficacitati, bonum virtutis, & opus salutis tribuunt, dici possunt in cœlum oculos nunquam attollere, unde nobis venit auxilium; sed cœnosæ naturæ adhærentes, in ea, veluti aratores Ægypti, totam fiduciam ponere. Quare de illis dicitur Isaïæ 30. *Væ filij desertores, habentes fiduciam in umbra Ægypti, sperantes auxilium in fortitudine Pharaonis: Ægyptus homo, & non Deus, caro & non spiritus; & Dominus inclinabit manum suam, & corruet auxiliator, & cadet cui præstatur auxilium, simulque omnes consumentur.*

14. Dico secundò: licèt divisio gratiæ in operantem & cooperantem, magis propriè & communiter attribuatur gratiæ actuali, adaptari tamen po- D test habituali. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi sic ait: *Gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium quo nos movet ad benè volendum & agendum; alio modo habituale donum nobis divinitùs inditum: utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem & cooperantem; operatio enim alicujus effectûs non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, & secundùm hoc dicitur gratia operans: in illo autem effectu, in quo mens nostra & movet & movetur, operatio non solùm tribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundùm hoc dicitur gratia cooperans.* Et E infrà: *Si verò accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut & cujuslibet alterius formæ: quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, & exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans: inquantum verò est principium operis meritorij, quod ex libero arbitrio procedit* (ratione habituum supernaturalium qui emanant à gratia habituali, & ad eam pertinent) *dicitur cooperans.* Quibus verbis apertè docet hanc divisionem posse adaptari gratiæ habituali: nam quatenus illa hominem justificat, seu animam Deo gratam A reddit, potest dici operans; quia hunc effectum sola ipsa gratia facit, non quidem effectivè, sed formaliter, eo modo quo albedo dicitur facere album superficiem, ut dicit in resp. ad 1. inquantum verò est in genere causæ efficientis principium & ratio operandi, & dignificandi opera meritoria, quæ à libero arbitrio fiunt, dicitur gratia cooperans, seu simul cum homine operans, quia hunc effectum non sola ipsa efficit, sed cum libero arbitrio, quod respectu talis effectûs, operis scilicet meritorij, non solùm se habet ut motum, sed etiam ut movens & efficiens. Unde infrà in procœmio quæstione 113. *Considerandum est* (inquit) *de effectibus gratiæ, & primò de justificatione, quæ est effectus gratiæ operantis, secundò de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.*

Magis tamen propriè & magis communiter (ut diximus) hæc divisio tribuitur gratiæ actuali: tum quia de illa loquuntur Concilia & SS. Patres suprà relati: tum etiam quia illa magis propriè dicitur operari, & movere liberum arbitrium. Si autem quæras, quâ ratione talis gratia, operans & cooperans appelletur? Relictis varijs sententijs extraneorum, communi Thomistarum doctrinæ adhærendo,

Dico tertiò, gratiam actualem dici operantem, 15.
quatenus applicat intellectum aut voluntatem ad agendum; cooperantem verò, inquantum cum illis potentijs ad agendum applicatis, producit actionem.

Probatur breviter: Gratia dicitur operans respectu illius effectûs in quo mens nostra est mota & non movens, solus autem Deus movens; cooperans verò in ordine ad illum, in quo mens nostra & movet & movetur, ut ait D. Thomas conclusione præcedenti relatus: Sed respectu illius effectûs, qui est applicare voluntatem ad agendum, voluntas est mota & non movens, cùm ad illum voluntas merè passivè se habeat, recipiendo divinam motionem, per quam ad agendum applicatur; respectu verò alterius se habet simul ut movens & mota, cùm operationem & consensum voluntatis solus Deus non efficiat, sed etiam ipsa voluntas; unde Augustinus de gratia, & lib. arbit. cap. 17. *Deus ut velimus, sine nobis operatur: cùm autem volumus, nobiscum cooperatur.* Et D. Gregorius suprà relatus: *Superna pietas priùs agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, quod jam appetimus, agat nobiscum.* Ergo gratia actualis rectè dicitur operans, quatenus applicat voluntatem ad agendum; cooperans verò, inquantum cum voluntate sic applicata, eandem producit actionem & effectum. Ex quo

Inferes primò, omnem operationem voluntatis, sive sit libera, sive necessaria, sive antecedens, 16.
sive consequens justificationem, esse à gratia operante, non quantùm ad substantiam, sed quantùm ad applicationem.

Probatur: Illud est à gratia operante, in quo voluntas se habet ut mota tantùm: Sed voluntas se habet tantùm ut mota in omni opere suo, quantùm ad hoc quod est applicari & determinari à Deo, priùs naturâ quàm operetur: Ergo omnis operatio voluntatis, sive libera, sive necessaria, sive antecedens, sive consequens justificationem, est à gratia operante, quantùm ad applicationem voluntatis. Unde Concilium Arausicanum suprà citatum, ait: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atquè nobiscum, ut operemur operatur.* Ubi particula illa, *Quoties*, omnem operatio-

nem ad salutem hominis conducentem significat.

17. Infertur secundò, contra Cajetanum, & alios, non solùm actus qui sunt circa media, sed etiam eos qui versantur circa finem, si sint liberi (cujusmodi fuit prima operatio Angeli) esse à gratia cooperante. Ratio est, quia omnis ille actus est à gratia cooperante, in quo voluntas non se habet solùm ut mota, sed etiam seipsam movet & determinat: Atqui voluntas seipsam determinat in omni actu libero, & virtualiter saltem se movet, *Disp. 5. art. 2.* ut in Tractatu de actibus humanis, agendo de intentione finis, fusè declaravimus: Ergo omnis actus liber voluntatis, etiam si sit prima intentio finis, est à gratia cooperante.

18. Dices primò: D. Thomas hîc art. 2. in corp. articuli ait gratiam operantem esse illam, quâ Deus movet voluntatem ad actum interiorem; cooperantem verò, quâ illam movet ad exteriorem: Sed per actum interiorem, nihil aliud intelligere potest S. Doctor, quàm actum imperantem, qui est intentio finis; per exteriorem verò, nihil aliud quàm actum imperatum, qui est mediorum electio, ut plures ex nostris Thomistis interpretantur: Ergo ex D. Thoma sola intentio finis est à gratia operante; sola verò mediorum electio, vel executio, à gratia cooperante procedit.

19. Respondeo primò negando Minorem: nam per actum interiorem D. Thomas nihil aliud intelexit, quàm ipsam internam applicationem voluntatis, per quam Deus facit nos velle & operari; quæ applicatio ad omnem voluntatis operationem, sive sit libera, sive necessaria, sive antecedens, sive consequens justificationem, requiritur: nam ut ait Augustinus de dono persever. cap. 13. *Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur & velle: nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur etiam operari pro bona voluntate, &c.* Et D. Bernardus in lib. de gratia & lib. arbit. versùs finem, dicit quod *gratia voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.* Per actum verò exteriorem intellexit S. Doctor ipsam volitionem & operationem, quam voluntas elicit ut mota & applicata à gratia: nam sicut voluntas per actum immanentem effectivè applicat omnes potentias ad suas operationes, & facit eas operari actus externos; ita etiam Deus per suam gratiam operantem facit voluntatem velle suum actum operari, applicando eam ad volendum & operandum.

20. Respondeo secundò: Esto quod D. Thomas per actum interiorem, primam intentionem finis, & per exteriorem, mediorum electionem intellexerit, ut aliqui ex nostris Thomistis exponunt; dico tamen, S. Doctorem illos actus non adduxisse, quasi adæquatè & universaliter explicare voluisset in ordine ad quos actus gratia operans & cooperans diceretur, sed tantùm ut exemplum proferret in quo res clariùs eluceret: cùm enim antea præmisisset illam esse gratiam operantem, respectu cujus voluntas se habet ut mota, & Deus ut movens; cooperantem verò illam dici, respectu cujus voluntas non solùm movetur à Deo, sed etiam seipsam movet; quia in actu interiori, qui est prima intentio finis, magis apparet quomodo mens nostra sit mota à solo Deo; & in actu exteriori, qui est electio, quomodo sit simul movens & mota, ideo D. Thomas, ut explicaret quod universaliter antea docuerat, actum interiorem & exteriorem in exemplum adduxit. Idem dicendum est, si asseratur D. Thomam per actum internum intellexisse quemcumque actum immanentem voluntatis, & per externum, intellexisse actum elicitum ab alijs potentijs, ut alij interpretantur.

Dices secundò: Ille tantùm actus est à gratia 21. cooperante, in quo voluntas se movet: Sed voluntas non se movet in prima intentione finis, etiamsi sit libera, cujusmodi fuit prima operatio Angeli: Ergo prima intentio finis, etiamsi sit libera, non est à gratia cooperante. Minor probatur: Movere se, est ex uno actu procedere ad alium: Sed voluntas in prima intentione finis, etiam libera, non procedit de uno actu ad alium: Ergo non se movet.

Respondeo distinguendo Majorem: in quo voluntas se movet, formaliter, aut virtualiter, concedo Majorem: formaliter solùm, nego Majorem. Voluntas autem in prima intentione finis, si sit libera, movet se virtualiter, quia vult se velle & intendere finem; atque ita ex uno actu virtuali, procedit ad alium, ut in Tractatu de actibus humanis explicari solet.

ARTICVLVS III.

Tres aliæ divisiones gratiæ breviter exponuntur.

PRimum donum gratiæ quod Deus homini 22. confert, vel in ordine ad ejus sanctificationem, vel in ordine ad aliquod opus pietatis, de quo priùs nihil cogitabat, variis solet nominibus insigniri, ob diversa munia quæ exercet, & ob varios quos in nobis operatur effectus. In primis enim dicitur *gratia prævenies*, quia prævenit omnem nostram deliberationem, & bonum liberi arbitrij usum seu consensum, prioritate temporis, vel naturæ, juxta illud Psalmi 58. *Misericordia ejus prævenit me*, & istud 1. Joan. 4. *Ipse prior dilexit nos.* Quare Augustinus sic Deum describit: *Deus est quem nemo diligit, nisi prævenitu; quem nemo amittit, nisi deceptus; quem nemo possidet, nisi beatus.* Et Bernardus lib. de gratia, & lib. arbit. sic ait: *Sane ipsi nos prævenire nequaquam possumus. qui enim bonum neminem invenit; neminem salvat quem non prævenit.* Et lib. de diligendo Deo, ipsum alloquens, dicit: *Hoc valde mirum, quòd nemo te quærere valet, nisi qui priùs invenerit: vis igitur inveniri ut quæraris, quæri ut inveniaris; potes enim quæri & inveniri, sed non præveniri.* Unde homil. 3. super *Missus est*, hæc verba Angeli ad beatam Virginem, *Dominus tecum*, expendens: *Valde mirandum est* (inquit) *quomodo qui Angelum miserat ad Virginem, ab Angelo inventus est esse cum Virgine: ita ne celerior Angelo fuit Deus, ut festinantem nuntium celerior ipse perveniret ad terras? Nec mirum, cujus nomen accelera, festina; omnibus mobilibus mobilior est sapientia, velociter currit sermo ejus. Victus es Archangele, qui misit te, præcessit te.*

Secundò eadem gratia appellatur *excitans*, 23. quia peccatorem vel justum à bono opere cessantem, tanquam sopore quodam depressum, à somno vel peccati, vel negligentiæ bonorum operum excitat, juxta illud Apocal. 3. *Ecce sto ad ostium, & pulso*, & illud ad Ephes. 5. *Surge qui dormis, & exurge à mortuis, & illuminabit te Christus.*

Hanc gratiam, seu hunc gratiæ effectum, eleganter describit Augustinus in lib. Confess. ubi Deum alloquens, sic ait: *Vocasti, clamasti, rupisti surditatem meam: coruscasti, splenduisti, fugasti*

cæcitatem meam: flagrasti & eduxi spiritum, atque jam anhelo tibi, gustavi & esurio ac sitio: tetigisti me, & exarsi in pacem. Quibus verbis declarat tria attributa, tribus Personis Divinis appropriata, maximè relucere in justificatione peccatoris: Potentia enim Patris apparet in virtute & efficacia vocationis ejus, his verbis expressa: *Vocasti, clamasti, rupisti surditatem meam:* Sapientia verò Filij in splendoribus, quibus mentem ejus illustrat, unde subdit: *Coruscasti, splenduisti &c.* Bonitas autem Spiritus Sancti in mira suavitate, quâ ipsum ad se allicit & pertrahit, quam verbis sequentibus declarat: *flagrasti, & eduxi spiritum &c.*

24. Tertiò gratia dicitur *adjuvans*, quia nos adjuvat ad faciendum id ad quod excitati sumus à Deo: unde nihil frequentius in ore omnium fidelium, nihilque sæpiùs repetit Ecclesia in suis publicis orationibus, quàm versiculum illum ex Psalmo 69. desumptum: *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina.* *Hunc versiculum* (inquit Cassianus) *in opere quolibet, seu ministerio, vel itinere constitutus, decantare non desinas: hunc meditanti tibi somnus irrepat, donec incessabili ejus exercitatione formatus, etiam per soporem eum decantare consuescas: hic tibi expergefacto primus occurrat; iste evigilantis cogitationes anticipet universas; iste de tuo consurgentem cubili, curvationi genuum tradat, atque deinceps ad omne opus actusque deducat.* Coll. 10. cap. 5.

25. Denique gratia, *sufficiens & efficax* nuncupatur: sufficiens, quia tribuit vim sufficientem in actu primo ad operandum seu consentiendum; efficax verò, quia infallibiliter infert consensum, & facit non solùm ut possimus velle & operari, sed etiam ut de facto velimus & operemur; juxta illud Ezechiel. 36. *Spiritum meum ponam in medio vestri, & faciam ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis & operemini*; & istud Augustini de gratia & libero arbit. cap. 6. *Certum est nos facere cùm facimus, sed ille facit ut faciamus, prabendo vires efficacissimas voluntati.* Item S. Cyrillus lib. de adorat. ait: *Tantam benignitatem nobis exhibet universorum Salvator Deus, ut* EFFICACI SVBSIDIO *adjuvet, secundùm quod scriptum est: Apprehendisti manum dexteram meam, & in consilio tuo deduxisti me. Nam quoniam hominis natura non valde generosa est, neque satis idonea, ut malum effugere queat, simul quodammodo nobiscum certat Deus, & duplex concedere beneficium videtur, persuadens admonitionibus ut subsidium inveniamus, & fortius illud præstans, quàm ut malum præsens & violentum prævalere possit.*

26. Secundùm ergo varios illos, quos gratia in nobis operatur effectus, multipliciter dividitur à Theologis: sed tres præcipuè divisiones celebres sunt. Prima est in gratiam *prævenientem & subsequentem*, de qua agit S. Thomas hîc art. 3. eamque insinuant Augustinus & Fulgentius: ille enim in Enchirid. cap. 32. sic ait: *Utrumque legitur in sacris eloquijs: & misericordia ejus præveniet me, & misericordia ejus subsequetur me: nolentem prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit.* Iste verò lib. 1. ad Monimum cap. 11. *Prævenit Deus donans homini bonam voluntatem; subsequitur benè volentem, operando in illo boni operis facultatem.* Et rursus: *Prævenit impium ut fiat justus; subsequitur justum ne fiat impius; prævenit elisum ut surgat; subsequitur elevatum ne cadat.*

A Hæc divisio, licèt magis propriè conveniat gratiæ actuali, adaptatur tamen etiam habituali, ut docet S. Thomas articulo citato: cùm enim gratia habitualis varios habeat effectus, quorum alij alios præcedunt, comparatione præcedentium dicitur præveniens, respectu verò subsequentium, subsequens appellatur: nam gratia justificans primò sanat animam, secundò dat illi ut benè velit, tertiò ut benè operetur, quartò ut perseverare possit in bono, & postremò ut vitam æternam consequatur. Quatenus ergo causat primum effectum, est præveniens respectu secundi; & prout causat secundum, est subsequens respectu primi, & præveniens respectu tertij; & sic de

B cæteris, usque ad ultimum, quem ut causat, solùm est subsequens. Quam doctrinam deprompsit ex Augustino cap. 12. de natura & gratia, ubi sic ait: *Prævenit ut sanemur, qui subsequitur ut vegetemur: prævenit ut vocemur, & subsequitur ut glorificemur: prævenit ut piè vivamus, & subsequitur ut semper cum illo vivamus.*

27. Secunda divisio est in gratiam *excitantem & adjuvantem*, cujus meminit Tridentinum sess. 6. cap. 5. ubi ait: *Per Dei excitantem atque adjuvantem gratiam ad justificationem disponimur.* Et cap. 6. *Disponuntur* (adulti) *ad justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum.* Illam etiam insinuant SS. Patres: Augustinus enim lib.

C 1. de peccat. merit. ait: *Bonam & piam voluntatem, nisi Deo excitante & adjuvante, habere non possumus.* Et Bernardus lib. de gratia & lib. arbit. *Conatus* (inquit) *nostri cassi sunt, si non adjuventur, & nulli, si non excitentur.*

28. Tertia divisio, & omnium celeberrima, est in gratiam sufficientem & efficacem, quæ desumitur ex Augustino de corrept. & gratia cap. 11. & 12. ubi distinguit duplicem gratiam: unam quæ dat posse perseverare, quam asserit Adamo & malis Angelis fuisse concessam: *si enim* (inquit) *hoc adjutorium vel Angelo, vel homini, cùm primùm facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet, non utique suâ culpâ cecidissent; adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent:* aliam quæ dat actu perseverare, quam dicit Adamo fuisse denegatam, darique nunc sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis: primam appellat *Adjutorium sine quo*; secundam verò dicit esse *Adjutorium quo.*

29. Hæc divisio est omnium controversiarum, quæ his temporibus agitantur, veluti fomes ac seminarium: *En scopulus ad quem multæ confractæ sunt naves. En Euripus rapidus in diversas & contrarias partes, verso mari. En velut monte præcipiti devolutus torrens, fervens rixis & contentionibus*, ut loquitur Mariana lib. 3. de morte & immort. cap. 8.

E Quidam gratiam sufficientem ita despiciunt, ut eam dicant esse *Monstrum quoddam singulare gratiæ, solummodo peccatis faciendis, majorique damnationi accersendæ deserviens.* Alij è contra gratiæ efficaci & victrici adeò infensi sunt, ut ad ipsius horreant auditum, & ne ejus quidem nomen audire possint: fulminis ictu perstrictos crederes, vel horrendo tonitrui boatu perterritos, quoties blandissima hæc vox *gratia victrix*, auribus eorum insonat; libentiùsque victæ quàm victricis, prostratæ quàm erectæ, & debellatæ quàm triumphantis gratiæ nomen audirent.

30. Utrique certè gravem divinæ gratiæ irrogant

injuriam: quia, ut ait Prosper ad Demetriadem, A
cap. 7. *Gratia Dei nisi tota suscipitur, tota repellitur: sicut enim alienus est à numero fidelium, & sorte sanctorum, qui in aliquo à Catholica veritate dissentit, ita extra gratiam efficitur, qui aliquid de ejus plenitudine diffitetur.* Plenitudo porro ista, pro præsenti humanæ infirmitatis statu, binas includit prærogativas, quarum una in gratiæ suf.
ficientia, altera in ejus energia, seu efficacitate consistit. Quisquis proinde sive de sufficientia, sive de efficacitate Christianæ gratiæ aliquid diffitetur, extra gratiam penitùs esse convincitur: quia, ut ex Prospero jam audivimus, *Hæc tota repellitur, nisi tota suscipitur*; unde rectè ibidem paulò infrà subinfert: *Plenè ergo & veraciter* B
confitenda est gratia Dei, simulque sufficientia & efficacia eius prædicanda.

31. Utramque semper Schola Thomistica constanter docuit & prædicavit, ac indefessò labore, ab ortu suo, per quatuor sæcula, non minùs fortiter ac generosè pro sufficienti, quàm pro efficaci gratia decertavit. Hæc est doctrina, quam suxit in suis cunabulis ab uberibus Angelicis Angelici Doctoris; cum qua adolevit & crevit, & cum qua semper gloriosè vivet, & vincet, palmæque instar altiùs inclinata resurget; nec portæ inferi prævalebunt adversùs eam.

32. Plura circa utramque gratiam hîc inserenda paraveram, quæ ob reverentiam Apostolicæ Sedis, C
strictissimè prohibentis ne hujusmodi quæstiones & controversiæ typis mandentur, libenter supprimo, donec ea publicandi facultas concedatur. Hæc est tota silentij nostri ratio, & sacrum sigillum.

Si verò (studiose lector) completum de gratia Tractatum habere velis, lege quæ de divinorum decretorum efficacia & voluntate Dei antecedente & consequente, contra Jansenianos, & Molinistas, fusè tractavimus; ex principijs enim ibi statutis, facilè colligere poteris quæ hîc de gratia sufficienti & efficaci desiderantur. D

DISPVTATIO IV.

De Causa Gratiæ.

Ad quæst. 112. D. Thomæ.

DEclaratis necessitate, naturâ, & speciebus utriusque gratiæ, habitualis scilicet & actualis, sequitur dicendum de causis ejus: præcipua autem difficultas est de causa efficiente, & dispositiva gratiæ habitualis, quæ est primum analogatum sub hoc nomine gratia, unde de his tantùm causis hîc agemus. E

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum solus Deus possit esse causa principalis gratiæ habitualis?

§. I.

Vera sententia statuitur.

DIco igitur, nullam creaturam, quantùmcumque perfectam, nequidem Christum inquantum hominem, posse esse causam principalem gratiæ sanctificantis. Ita D. Thomas hîc art. 1. in corp. & in resp. ad 1. ubi ait: *Humanitas Christi est sicut quoddam organum Divinitatis eius.... & ideo non causat gratiam propriâ virtute, sed ut instrumentum, virtute Divinitatis adjuncta.*

Probatur primò conclusio: Scriptura & SS. 2.
Patres attribuunt Deo ut ipsi proprium, justificare homines, & à peccato mundare: Sed homines justificantur, & à peccato mundantur per gratiam sanctificantem: Ergo productio gratiæ, soli Deo ut causæ principali tribui potest. Minor patet: Major verò probatur ex illo Iob 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* & ex illo Isaiæ 43. *Ego sum, ego sum ipse qui deleo iniquitates.* Item ex illo ad Roman. 8. *Deus est qui justificat, qui est qui condemnet?* Quibus verbis apertè declaratur, nullam creaturam posse principaliter mundare aut justificare hominem, sed id esse Deo proprium & singulare. Quare Augustinus lib. de peccat. meritis cap. 14. ait: *Si quis dicere potest, ego justifico te, etiam dicere potest, crede in me.* Unde concludit, quod sicut non est credendum nisi in solum Deum, ita nullam creaturam, sed solum Deum justificare posse.

Neque valet, si dicas, illa testimonia intelligenda esse de causa principali quæ sit prima, ac proinde independens à superioris concursu; non tamen de principali secundaria. Non valet, inquam, cùm enim proprium sit Dei esse causam primam, & independentem ab alia superiori, non tantùm respectu divinæ gratiæ, sed etiam per ordinem ad quemcumque effectum, nihil locis citatis asseret Scriptura, quod esset speciale productioni ipsius gratiæ.

Probatur secundò: Qui principaliter causat gra- 3.
tiam, dat etiam ut causa principalis Spiritum Sanctum: Sed nulla creatura, neque etiam Christus inquantum homo, habet potestatem physicam & principalem ad dandum Spiritum Sanctum: Ergo neque ad infundendam gratiam. Major patet, nam in ipsa collatione gratiæ & charitatis datur Spiritus Sanctus, juxta illud ad Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Minor verò suadetur primò ex D. Thoma 3. p. quæst. 8. art. 1. ad 1. ubi sic ait: *Dare gratiam, aut Spiritum Sanctum, convenit Christo secundùm quod Deus auctoritativè, sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundùm quod est homo, inquantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit Divinitatis ejus.* Quam doctrinam hausit ex Augustino lib. 1. de Trinit. cap. 12. ubi distinguit plura, quæ Christo conveniunt quatenus Deus est, & quatenus homo: inter alia verò docet Christum secundùm formam Dei Joan. 16. Apostolis de Spiritu Sancto, ad illos post suam ascensionem mittendo, dixisse: *si autem abiero, mittam illum ad vos*; secundùm formam verò servi, quatenus scilicet erat filius hominis, dixisse Joan. 14. *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis:* quo significat se ut hominem non posse principaliter ex sua authoritate dare Apostolis Spiritum San-

1. PArtem negativam tenent Medina 3. parte quæst. 13. dubio ultimo, & Cabrera ibidem disp. 2. ubi docent humanitatem Christi, seu Christum inquantum hominem, esse causam principalem gratiæ sanctificantis in omnibus justis, secundariam tamen, & Deo subordinatam. Sed pro contrariæ, & ab omnibus ferè receptæ sententiæ defensione, sit

ctum, sed quatenus est homo, debere ipsum precibus à Deo obtinere.

4. Confirmatur ex Cyrillo lib. 11. in Joan. cap. 35. ubi docet, ideò dictum fuisse Numeror. 11. Deum accepisse de spiritu Moysis, & dedisse Septuaginta Senioribus, ut significaretur nullum præter Deum posse principaliter dare Spiritum sanctificationis: Ergo nulla creatura, nec etiam Christus, inquantum homo, habet potestatem physicam & principalem ad dandum Spiritum Sanctum.

5. Ratio etiam id suadet: Oportet enim donum esse quodammodo ipsius dantis, vel per identitatem, vel per originem, vel per possessionem, ut docet D. Thomas 1. p. quæst 38. art. 1. ad 1. Sed nullo istorum modorum potest Spiritus Sanctus esse Christi, inquantum hominis, multò minùs alicujus puræ creaturæ: Ergo nec Christus ut homo, nec aliqua creatura, potest dare principaliter Spiritum Sanctum.

6. Probatur tertiò conclusio: Per gratiam habitualem adoptamur in filios Dei: Sed nulla creatura, nec etiam Christus, inquantum homo, potest principaliter nos adoptare in filios Dei: Ergo neque nobis tribuere gratiam. Major patet ex dictis toto art. 5. disp. 2. Minor probatur. Adoptare in filium soli illi convenit, qui habet naturam, quæ est principium quo generationis naturalis; cùm filius adoptivus substituatur loco filij naturalis: Sed humanitas Christi non est natura, quæ sit principium quo generandi filium naturalem Dei: Ergo Christus ut homo nequit principaliter nos adoptare in filios Dei.

7. Confirmatur: Ille solùm potest adoptare in filium, qui connaturaliter habet jus ad hæreditatem: Sed nec Christus ut homo, neque ulla pura creatura habet connaturaliter jus ad visionem beatam, quæ est Dei hæreditas; cùm visio beatifica nulli rei creatæ vel creabili possit esse connaturalis, ut in Tractatu de visione beata ostensum fuit: Ergo idem quod priùs. *Disp. 1. art. 1.*

8. Confirmatur ampliùs: In hoc differt adoptio divina ab humana, quòd ista fit per solam acceptationem extrinsecam ad hæreditatem patris adoptantis; illa verò per intrinsecam adoptati mutationem, ut docet D. Thomas 3. p. quæst. 23. art. 1. in corp. his verbis: *Hoc autem plus habet adoptatio divina quàm humana, quòd Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potiùs eum jam idoneum eligit adoptando:* At nulla creatura potest physicè immutare animam aut voluntatem hominis, sed id Deo proprium est ac singulare; cùm ipse solus possit intra terminos ejus illabi, & in sinum ejus intrare, juxta illud Ezechiel. 44. *Porta hæc clausa erit, & vir non transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israël ingressus est per eam:* Ergo nulla creatura, nec etiam Christus, inquantum homo, potest principaliter nos adoptare in filios Dei.

9. Quartò probatur conclusio: Si possibilis esset creatura, quæ gratiam sanctificantem principaliter physicè produceret, vel id præstaret eam creando, vel ex potentia obedientiali animæ educendo? Neutrum dici potest: Ergo &c. Major patet: produci enim non potest gratia, nisi vel ex nihilo per creationem, vel per eductionem ex potentia, non naturali, sed obedientiali sui subjecti. Minor verò probatur in primis quoad creationem: quia cùm creatio sit productio entis è nihilo, atque adeò entis quâ ens est, necesse est quòd ille qui est causa principalis creationis, habeat dominium supra ens producibile ut sic, atque adeò quod sit dominus omnis entitatis producibilis; quod tamen repugnat manifestè convenire alicui creaturæ.

Secundò quoad eductionem de potentia obedientiali animæ, probatur eadem Minor: quia sicut qui educit principaliter aliquid de potentia naturali subjecti, habet eo ipso dominium supra talem potentiam; ita qui educit aliquid de potentia obedientiali, debet similiter habere dominium in talem potentiam: Atqui potentia obedientialis, cùm sit ea quam habet quælibet creatura ad obediendum Deo, in omnibus quæ non implicant contradictionem, dominio creaturæ subdi non potest: Ergo nulla creatura potest ut causa principalis educere gratiam sanctificantem ex potentia obedientiali animæ.

10. Denique suaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 1. Causa principalis debet esse majoris, vel saltem æqualis perfectionis cum suo effectu: Sed nulla creatura potest superare vel adæquare in perfectione gratiam sanctificantem; cùm enim illa sit formalis ac physica naturæ divinæ, ut infinita est, & ens per essentiam, & quatenus totam essendi plenitudinem continet, participatio, superat in perfectione essentiali omnem substantiam creatam & creabilem, ut suprà ostensum est: Ergo nulla potest dari creatura quæ sit causa principalis gratiæ sanctificantis. *Disp. 2. art. 4.*

11. Confirmatur: Producere gratiam in anima, est animam deificare, communicando ipsi physicum naturæ divinæ consortium: Sed deificare est solius Dei per modum causæ principalis; sicut ignire per modum causæ principalis est solius ignis, vel alterius continentis eminenter naturam ignis, putà Solis: Ergo solius Dei est, gratiam sanctificantem per modum causæ principalis producere.

12. Dices, hanc rationem probare quidem, nullam creaturam per virtutem sibi connaturalem posse principaliter producere gratiam, non tamen convincere, id non posse præstare per qualitatem aliquam sibi superadditam.

Sed contra: Qualitas ista, vel esset gratia in tali creatura existens, vel aliqua alia qualitas à gratia distincta? Neutrum dici potest: Ergo ruit instantia. Probatur Minor in primis quoad secundum: quia omnis alia qualitas supernaturalis, distincta à gratia, secundùm suam speciem est multò imperfectior ipsâ gratiâ productâ; cùm gratia sit formalis participatio divinæ naturæ per modum naturæ: quod autem est formale principium producendi principaliter aliquem effectum, non debet esse imperfectius ipso effectu: Ergo qualitas illa superaddita non potest esse principium producendi principaliter gratiam. Probatur etiam Minor quoad primum: quia gratia non est qualitas productiva sui similis; aliàs unus Angelus, vel anima in gratia constituta, posset producere similem gratiam, aliosque habitus supernaturales in aliis, eosque sanctificare, quod nullus dicere audeat. Et ratio hujus videtur esse: quia gratia non est forma immediatè activa, sed mediatè solùm, mediantibus scilicet virtutibus supernaturalibus, quæ se habent veluti ejus potentiæ & proprietates: At mediis virtutibus supernaturalibus non potest gratia producere aliam gratiam; nam vel illam produceret in eodem subjecto in quo ipsa est; & hoc non potest dici, quia aliàs duo accidentia solo numero distincta essent in eodem subjecto; vel in alio subjecto, & hoc etiam affirmari nequit,

quia virtutes supernaturales (idem dicendum de quolibet alio habitu) non agunt in exterius subjectum, quandoquidem agunt per actiones immanentes: Ergo &c.

13. Ex his inferes, nullam creaturam esse posse causam efficientem principalem virtutum supernaturalium: Nihil enim potest esse causa principalis proprietatum, quod non sit causa principalis formæ ad quam consequuntur: Sed virtutes supernaturales comparantur ad gratiam, veluti proprietates ad essentiam, ut docet Divus Thomas suprà quæst. 110. art. 4. ad 1. Ergo nihil potest esse causa efficiens principalis illarum, quod non sit causa principalis gratiæ. At hujus (subsumo) nulla datur, nec dari potest causa principalis, nisi Deus, ut ostensum est: Ergo nec virtutum supernaturalium. Unde virtus infusa sic ab Augustino definitur: *Virtus est bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, & nemo malè utitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Quibus verbis apertè declarat virtutes infusas, Theologicas, vel Morales, à solo Deo effectivè, & à nobis solùm meritoriè & dispositivè produci.

14. Dices: Per actus naturales homo effectivè causat virtutes acquisitas: Ergo pariter per actus supernaturales fidei, spei, & charitatis, virtutes illas supernaturales effectivè attingit, & non solùm meritoriè & dispositivè.

Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam & patitatem: duplex enim assignari potest ratio discriminis. Prima est, quia actus naturalis, ut subordinatus potentiæ naturali, adæquat vel excedit in perfectione ipsum habitum acquisitum; non autem actus supernaturalis, etiam ut subordinatus potentiæ habenti auxilium supernaturale, habitum infusum. Secunda est, quia habitus supernaturales plus habent de ratione potentiæ, quàm de ratione habitûs, cùm non solùm dent faciliùs, sed simpliciter posse operari: actus autem secundus nusquam est effectivus illius actus primi qui dat simpliciter posse, ut patet inductione in naturalibus; actus enim visionis nec producit, nec intendit potentiam visivam, nec actus intellectionis potentiam intellectivam; quia actus secundus ex sua intrinseca ratione supponit potentiam: Ergo actus supernaturales, nec producunt, nec intendunt effectivè habitus supernaturales, sed tantùm meritoriè & dispositivè ad eorum productionem vel intensionem concurrunt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

15. OBijciunt in primis Adversarij plura Scripturæ testimonia, quibus insinuari videtur, Christum, ut est homo, esse causam physicam principalem nostræ gratiæ: dicitur enim Joan. 1. *Lex per Moysen data est, gratia & veritas per Jesum Christum facta est.* Ubi teste D. Thomâ ibi lect. 10. præfert Evangelista Christum Moysi, non solùm quoad excellentiam operum, quia videlicet per Moysen data est lex, per Christum verò gratia & veritas; sed etiam quantùm ad modum operandi, quia lex data est per Moysen, sicut per proponentem; gratia autem & veritas facta est per Christum, sicut per Dominum & Authorem. Item Joan. 10. Christus dicebat: *Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur:* in ostio verò importat principalis authoritas, ut ait D. Thomas 3. p. quæst. 8. art. 6. ad 3. Unde idem S. Doctor in 4. dist. 5. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 2. sic habet: *Agens principale baptizando est ipse Deus per authoritatem, & ipse Christus secundùm quod homo*

Respondeo Christum respectu gratiæ, duplicem habuisse potestatem, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 64. art. 3. & 4. unam authoritatis, seu principalis agentis, quæ ei convenit, quatenus est Deus: aliam excellentiæ, seu ministerij principalis, quæ ei competit ut est homo, inquantum ejus humanitas est instrumentum conjunctum Divinitati in persona; ob quam principalitatem docet S. Doctor art. 4. citato, posse potestatem excellentiæ nominari authoritatem. Si ergo loca Scripturæ citata velimus intelligere de potestate authoritatis, seu principalis agentis, dicendum est ea loqui de Christo non ut homine, sed ut Deo; seu de filio hominis, non ratione naturæ, sed ratione personæ, cui, cùm sit Divina, & Deus, convenit esse causam principalem gratiæ. Si verò quis contendat hæc & similia Scripturæ testimonia de Christo ut homine, & de filio hominis, ratione naturæ, esse intelligenda, exponenda erunt de potestate excellentiæ, quæ authoritas etiam appellatur, non quidem agentis principalis, sed instrumenti conjuncti, quod principalitatem quandam habet respectu instrumentorum separatorum. 16.

Ad authoritatem verò D. Thomæ desumptam ex libro 4. sententiarum, dicendum est, S. Doctorem ibi non asserere, Christum esse agens principale physicum gratiæ, sed duntaxat morale, quatenus est causa principalis meritoria gratiæ, unde ibidem subdit: *Cujus meritum operatur in baptismo.* Et infra dist. 19. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 2. sic habet: *Potestas clavium in Christo est sicut in per se agente ad salutem nostram, per authoritatem quidem, inquantum est Deus, sed per meritum, inquantum est homo .... & ideò dicitur quod habet clavem excellentiæ.* 17.

Objicies secundò: Causa quæ est in actu per formam nobiliorem effectu per eam producto, est principalis respectu illius: Sed Christi humanitas est in actu ad producendam gratiam nostram, per formam nobiliorem illâ: Ergo est causa principalis nostræ gratiæ. Major constat: Minor probatur. Christi humanitas est in actu ad producendam nostram gratiam, per suam gratiam habitualem; cùm per illam constituatur caput hominum, & capitis sit in membra influere: Sed gratia Christi est longè nobilior nostrâ: Ergo humanitas Christi est in actu ad producendam gratiam nostram, per formam nobiliorem illâ. 18.

Respondeo negando Minorem. Ad cujus probationem, distinguo Majorem: Est in actu per suam gratiam, secundùm se & formaliter sumptam, nego Majorem: ut determinatam per aliquam virtutem ei superadditam, concedo Majorem, & Minorem, & nego Consequentiam. 19.

Explicatur solutio: Gratia Christi non est de se operativa, & productiva nostræ gratiæ, sed solùm per virtutem instrumentalem ei superadditam, quæ imperfectior est gratiâ ipsâ tam Christi quàm nostrâ; & propter hanc virtutem habet quòd sit gratia capitalis influens in membra: ut autem Christi humanitas esset causa principalis physica nostræ gratiæ, esset necesse quod de se esset productiva gratiæ, vel quod virtus activa ei superaddita ad illius productionem, esset saltem æquè nobilis ac nostra gratia: de quo plura dicemus in Tractatu de Incarnatione.

Objicies tertiò: Qui causat principaliter ultimam dispositionem ad aliquam formam, ipsam 20.

quoque formam principaliter producit; v. g. qui producit principaliter calorem ut octo, inducit etiam principaliter formam ignis: Sed homo principaliter efficit actus contritionis & charitatis, qui sunt ultimæ dispositiones ad gratiam sanctificantem: Ergo est causa principalis illius.

21. Respondeo primò, agens quod ultimam dispositionem ad aliquam formam principaliter efficit, ipsam quoque formam principaliter efficere, si talis forma non habeat rationem naturæ in aliquo ordine, respectu ipsiusmet agentis quod disponit ad eam; secùs autem, si habeat rationem naturæ respectu illius quod se ad eam disponit; sicut se habet gratia sanctificans, est enim natura hominis ad ordinem supernaturalem elevati, ut ex suprà dictis patet.

22. Respondeo secundò, agens quod ultimam dispositionem ad aliquam formam principaliter producit, ipsam quoque formam producere, quando illa forma resultat ex tali dispositione, & de potentia naturali subjecti educitur; sic enim in naturalibus, quia forma ignis resultat ex positione ultimæ dispositionis, & de potentia naturali ligni educitur, agens attingens per alterationem ultimam dispositionem, attingit etiam secundariò ordine executione ipsam formam, & est causa principalis illius. Quando verò forma non resultat ex ultima dispositione, nec educitur de potentia naturali sed obedientiali subjecti, tunc agens quod ultimam dispositionem ad illam producit, non censetur principaliter ipsam quoque formam producere, quia potentia obedientialis soli Deo ita subijcitur, ut nullius creaturæ dominio subdi possit: cùm ergo gratia sanctificans non resultet ex nostris actibus qui ad illam disponunt, nec educatur ex potentia naturali sed obedientiali animæ rationalis, ut dicemus articulo sequenti, licèt homo principaliter efficiat actus contritionis & charitatis, qui sunt ultimæ dispositiones ad gratiam sanctificantem, non tamen propterea est causa principalis illius.

23. Dices, Homo dicitur concurrere effectivè & principaliter ad generationem hominis, ex eo præcisè quòd materiam disponit ad recipiendam animam rationalem, licèt illam non producat: Ergo similiter homo se disponens per contritionem ad receptionem gratiæ, poterit dici causa principalis illius, quamvis per tales actus illam non producat, nec de potentia naturali animæ rationalis educat.

24. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem. Ratio disparitatis est, quia homo generans, licèt non producat animam rationalem, illam tamen physicè unit cum materia, mediantibus dispositionibus, quas in eam inducit; homo verò per actus contritionis non unit gratiam subjecto, hæc enim ex potentia obedientiali animæ à Deo educitur, & ipsâ eductione ei per inhærentiam unitur.

25. Objicies quartò: Homo est causa efficiens principalis actuum supernaturalium charitatis, & visionis Dei, licèt entitativè supernaturales existant, & sint participationes divinorum actuum, ut docuimus in Tractatu de visione beatifica: Ergo etiam potest esse causa principalis gratiæ sanctificantis, quamvis illa sit entitativè supernaturalis, & participatio formalis divinæ naturæ.

Disp. 3. art. 5.

26. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Ratio verò discriminis est, quia licèt actus charitatis, aut visionis Dei, sit operatio supernaturalis, præsupponit tamen in intellectu lumen gloriæ, & in voluntate habitum charitatis, qui est ejusdem speciei & perfectionis cum ipso; gratia verò sanctificans non potest supponere in suo subjecto aliquod principium supernaturale, sibi æquale in perfectione, à quo producatur, cùm sit perfectissima forma ordinis supernaturalis.

27. Objicies ultimò: Potest dari qualitas quæ sit participatio divinæ naturæ, aut voluntatis, ut patet in gratia sanctificante, & in habitu charitatis: Ergo pariter potest produci qualitas quæ sit participatio divinæ omnipotentiæ, sive virtutis operativæ Dei, ut est author supernaturalis: Sed talis qualitas esset causa principalis gratiæ habitualis: Ergo, de absoluta saltem Dei potentia, potest dari aliqua creatura ita perfecta, quòd sit causa principalis gratiæ sanctificantis.

Respondeo possibiles esse, imò de facto dari qualitates, quæ sunt participationes divinæ omnipotentiæ intra ordinem supernaturalem, etiam in genere causæ principalis: sed neque illas qualitates, neque alias, etiam ex omnibus possibilibus, esse participationes divinæ virtutis, quoad efficientiam gratiæ sanctificantis in genere causæ principalis; quia non potest adeò nobilis divinæ essentiæ participatio, qualis habetur per gratiam sanctificantem, ab alio quàm ab eadem divina essentia produci principaliter, ob rationes suprà assignatas: sicut etiam non potest dari aliqua creatura, quæ sit causa principalis creationis, imò nec instrumentalis, in sententia D. Thomæ, & Discipulorum ejus.

ARTICVLVS II.

Vtrum gratia creetur, aut concreetur, vel de potentia obedientiali animæ educatur?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

28. SVppono primò ex Philosophia, hoc inter creationem & eductionem reperiri discrimen, quod creatio est productio entis ex nihilo, sive ex nullo præsupposito subjecto; eductio verò est productio formæ dependenter à subjecto, & transmutativa illius.

29. Suppono secundò, dupliciter aliquam formam educi de potentia subjecti; primò de potentia naturali ipsius; secundò de potentia obedientiali: inter quas potentias istud est discrimen, quòd licèt utraque sit potentia passiva, tamen naturalis dicit ordinem ad agens naturale, obedientialis verò respicit agens supernaturale cui subijcitur.

30. Suppono tertiò, hîc nos loqui de connaturali productione gratiæ, id est de illa productione quam ex natura sua postulat: nullus enim dubitat, quin Deus de absoluta potentia possit eam creare, seu independenter à subjecto producere; quia licèt illa essentialiter sit accidens, tamen sicut Deus de potentia extraordinaria potest efficere quod accidentia independenter à subjecto existant (ut patet in speciebus Eucharisticis) ita potest illa independenter à subjecto producere: hic tamen modus productionis non esset ipsis connaturalis, sed præternaturalis, & miraculosus. His præmissis.

31. Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima docet gratiam sanctificantem immediatè à Deo creari. Ita Alensis, Scotus, D. Bonaventura,

naventura, Durandus, Vega; & ex Thomistis Paludanus, & Capreolus. Secunda, quæ est Ferrariensis, Soti, & Choquetij, asserit gratiam habitualem non creari absolutè, sed concreari ad creationem hominis grati, sive justi. Tertia, quæ est communior in Schola D. Thomæ, affirmat illá de potentia obedientiali animæ educi. Pro qua

Dico: Gratia sanctificans neque propriè creatur, neque concreatur, sed de potentia obedientiali animæ educitur.

32. Prima pars hujus conclusionis probatur primò ex D. Thoma infrà quæst. 113. art. 9. ubi quærit, an sit majus opus Dei, creatio mundi, quàm justificatio impij? Et sub distinctione respondet, dicens quod ex parte modi operandi est majus opus creatio, quàm justificatio, cùm illa fit ex nihilo, non ista; sed ex magnitudine rei quæ fit, majus opus est impij justificatio, quàm cœli & terræ creatio: Sed hæc differentia nulla esset, si gratia per creationem produceretur: Ergo juxta D. Thomam gratia sanctificans non creatur.

33. Confirmatur: Nulla creatura, in sententia D. Thomæ, potest etiam instrumentaliter creare, ut patet ex 1. p. quæst. 45. art. 5. Atqui ex eodem S. Doctore hìc art. 1. ad 1. & 2. & 3. p. quæst. 62. art. 1. Humanitas Christi, & Sacramenta, instrumentaliter concurrunt ad gratiam producendam: Ergo illa non creatur.

34. Probatur secundò eadem pars ratione Cajetani. Gratia quando desinit esse, non annihilatur: Ergo neque, quando producitur, creatur. Antecedens est certum: tum quia ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 104. art. 4. annihilatio non intervenit de facto in operibus gratiæ: tum etiam quia gratia destruitur præcisè ex vi separationis à subjecto; separatio autem à subjecto non est annihilatio, cùm maneat subjectum. Consequentia verò probatur: Ex communi Philosophorum sententia, incœptio & desitio rei alicujus sibi correspondent, ita ut quod incipit per generationem, desinat per corruptionem; & quod desinit per corruptionem, incipiat per generationem; & similiter quod incipit per creationem, desinat per annihilationem, & è contra: Ergo si gratia non desinat per annihilationem, signum manifestum est, eam non produci per creationem.

35. Probatur tertiò eadem pars ratione fundamentali. Ideò intelligimus animam rationalem creari, quia per eandem actionem quâ producitur in corpore, posset produci extra corpus separatim, & quia illi naturale est quod existat separata à corpore; cùm non solùm sit informans, sed etiam per se subsistens: At cùm gratia sanctificans sit essentialiter accidens, subindeque non sit per se subsistens, sed tantùm inexistens, neutrum illi convenit, id est nec potest produci extra animam, nec existere sine subjecto, saltem connaturaliter: Ergo illa non creatur.

36. Quod verò etiam non concreetur, facilè potest ostendi. Sicut enim ad hoc ut aliquid congeneretur, requiritur ut fiat ad productionem alterius quod propriè generatur, ita ad hoc ut aliquid concreetur, necesse est quod producatur ad productionem alterius quod propriè creatur: Sed quando gratia producitur, nihil propriè creatur, ad cujus creationem dicatur gratia concreari: Ergo gratia non concreatur. Major constat, Minor probatur. Quando enim producitur gratia, homo non propriè creatur, quantùm ad suam substantiam, ut patet: neque quantùm ad esse accidentale gratiæ, quod habet formaliter à gratia; tum

A quia incipit habere hoc esse per mutationem quandam, quâ de non grato fit gratus, & tamen creatio non est mutatio; tum etiam quia homo, quantùm ad istud esse, non minùs pendet in fieri à subjecto ut à causa materiali, quàm ipsamet gratia.

37. Confirmatur: Ideò intellectus & voluntas fiunt per concreationem, quia cùm sint proprietates animæ rationalis, fiunt per eandem actionem per quam ipsa producitur: Atqui gratia sanctificans, cùm non sit proprietas animæ, sed accidens ipsi indebitum, non fit per eandem actionem per quâ anima producitur, sed per diversam: Ergo non potest dici concreari à Deo ad creationem subjecti.

38. Hæc ratio probat non solùm gratiam, quæ no-
B bis in justificatione infunditur, sed etiam quæ Angelis & primis Parentibus in primo creationis instanti collata fuit, non fuisse concreatam: quia licèt illi non fuerint priùs producti & existentes, quàm gratia infunderetur, sed gratia naturam ipsorum comitata sit, juxta illud Augustini, *Erat Deus in Angelis condens naturam, & largiens gratiam*; illa tamen, cùm non fuerit propria passio, fluens ab ipsorum essentia, & à naturalibus ipsorum principiis, non fuit producta per eandem actionem, quâ ipsorum natura condita est, sed per diversam.

39. Ex his probata manet tertia pars: si enim gratia non creetur, vel concreetur, debet educi ex aliqua
C potentia. Nam cùm creatio & eductio contradictoriè opponantur (creari enim est fieri ex nihilo, sive ex non præsuppositio subjecto; educi verò è contra est non fieri ex nihilo, sed ex subjecto præsuppositio) inter illas actiones non datur médium: Sed gratia non potest educi de potentia naturali aut violenta sui subjecti, scilicet animæ, cùm non sit ei connaturalis, vel repugnans: Ergo de potentia obedientiali animæ educitur.

40. Confirmatur: Educi est fieri dependenter à subjecto: Sed gratia in suo fieri connaturaliter dependet à subjecto: Ergo educitur. Minor probatur: Productio rei alicujus, si sit ei connaturalis, debet esse proportionata modo essendi illius: Sed
D gratia, cùm sit accidens, in modo essendi connaturaliter dependet à subjecto: Ergo etiam connaturaliter ab illo dependet in fieri.

41. Confirmatur amplius: Ideò anima rationalis non pendet in esse & fieri à corpore, subindeque non fit per eductionem, sed per creationem, quia sine miraculo conservatur separata à corpore: Atqui gratia non potest conservari extra animam, sine ingenti miraculo, simili illi quo in sacramento Eucharistiæ accidentia panis & vini sine subjecto conservantur: Ergo gratia connaturaliter dependet in esse & fieri à subjecto; & per consequens non per creationem, sed per eductionem producitur. Unde S. Thomas quæst. unicâ de virtutibus in communi art. 10. ad 13. agens de virtutibus infusis, docet eas educi de potentia obedientiali animæ: eadem autem est ratio de gratia habituali, ac de illis virtutibus, cùm illæ sint ipsius gratiæ veluti proprietates, & simul cum ea animæ infundantur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

42. CONtra primam partem conclusionis objicies primò, Scripturam multis in locis clarè docere quòd gratia creetur: Psalmo enim 50. David

petens gratiam sibi à Deo donari, ait: *Cor mundum crea in me Deus.* Et ad Galat. 6. justus dicitur *Nova creatura.* Item ad Ephes. 2. fideles dicuntur *Creati in Christo Iesu*; & cap. 4. *Induere novum hominem, qui secundùm Deum creatus est in justitia & sanctitate veritatis:* quæ omnia explicari
43. non possunt, nisi dicamus gratiam revera creari.

Respondeo cum D. Thoma suprà quæst. 110. art. 2. ad 3. quod gratia in Scripturis Sacris dicitur creari, non quia secundùm suum esse naturale & physicum producatur ex nihilo (quod importat vera creatio) sed quia infunditur à Deo, nullis nostris meritis præcedentibus, quod habet quandam similitudinem creationis, potestque creatio moralis appellari. Addo quod etiam in Scriptura homo justus dicitur per gratiam generari, juxta illud Pauli 1. ad Corinth. 4. *In Christo Iesu per Evangelium ego vos genui*; & istud Petri: *Sicut modo geniti infantes:* omnis autem generatio, demptâ humanâ, fit per formæ eductionem, non
44. verò per ipsius creationem.

Objicies secundò: Actio per quam producitur gratia sanctificans, debet esse omnium præstantissima, cùm talis qualitas in nobilitate & perfectione quamcumque rem creatam vel creabilem excedat, ut disp. præcedenti art. 4. ostendimus: Sed creatio multò nobilior est eductione: Ergo gratia sanctificans non educitur, sed creatur.

Confirmatur: Anima rationalis producitur per creationem: Ergo & gratia, quæ animâ rationali perfectior est, cùm ista sit ordinis naturalis, illa verò supernaturalis.

Ad objectionem respondeo, actionem per quam
45. Deus producit gratiam, debere quidem esse præstantissimam, sed accommodatam conditioni ejus: creationem autem non esse productionem, quæ sit accommodata conditioni naturali gratiæ, sed solùm eductionem; nam cùm gratia sit accidens, atque adeò non sit naturaliter per se subsistens, dependet in suo esse & fieri à suo subjecto, & consequenter ex potentia ejus, non quidem naturali, sed obedientiali, educitur, si connaturaliter producatur: unde præstantia productionis ejus supra productiones aliarum formarum ipsi inferiorum, per hoc sufficienter salvatur, quòd nulla sit creatura, in cujus virtute activa principaliter concurrente, vel in cujus potentia passiva naturali præcontineatur.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, negatur consequentia & paritas: Ratio discriminis est, quia licèt gratia sanctificans sit perfectior, quoad ordinem & speciem suam, animâ rationali, est tamen eâ imperfectior quoad modum essendi: quia cùm sit accidens, dependet connaturaliter in suo esse & fieri à suo subjecto; anima verò, cùm sit forma, non accidentalis, sed substantialis, & per se subsistens, non dicit talem dependentiam à corpore, ac proinde non est mirum quòd ex illo non educatur.

46. Objicies tertiò: Illud incipit per creationem, quod desinit per annihilationem: Sed gratia desinit per annihilationem: Ergo incipit per creationem. Major patet ex suprà dictis. Minor probatur ex D. Thoma in 2. dist. 26. quæst. unicâ art. 2. ad 5. ubi expressè dicit, quod *cùm gratia corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.*

47. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum cum Conrado suprà quæst. 110. art. 2. ad 3. D. Thomam in illo loco non sumere nomen annihilationis strictè, prout distinguitur ab omni corruptione, sed pro ipsa corruptione formæ quæ totum suum esse amittit, ita ut nulla pars ejus in se remaneat, sed tantùm in potentia subjecti: sic enim idem S. Doctor in 4. dist. 11. quæst. 1. art. 2. ad 1. dicit in mutationibus naturalibus formam corrupti annihilari, *nisi* (inquit) *quatenus manet in potentia in suo subjecto.*

Objicies quartò contra tertiam partem conclu- 48.
sionis: Educi de potentia subjecti, aliquid speciale denotat, & diversum ab inhæsione & receptione formæ in subjecto: Sed nulla alia dependentia reperitur in gratia sanctificante, respectu animæ, nisi quòd ipsi inhæret, & in ea ut in subjecto recipitur: Ergo ex illa non educitur. Major probatur: tum quia anima rationalis recipitur in materia, & tamen ex ipsa non educitur: tum etiam quia productio formæ in subjecto, potest quidem appellari inductio, non tamen eductio; cùm particula *ex* aliquid speciale denotet, ab inhærentia, vel receptione, aut sustentatione distinctum.

Respondeo ad eductionem formæ vel acciden- 49.
tis non sufficere quòd inhæreat subjecto, aut in ipso recipiatur, sed insuper requiri quòd talis forma, mediâ inhærentiâ, vel receptione ejus in subjecto, recipiat esse: unde anima rationalis, licèt recipiatur in materia, ab ipsa tamen non educitur, quia existit independenter ab illa, propriâque gaudet existentiâ & subsistentiâ; è contra verò cùm gratia sanctificans, utpote essentialiter accidens, recipiat connaturaliter suum esse, mediâ inhærentiâ ejus in anima, ejus productio, inductio simul & eductio dici debet; inductio, quia producitur cum inhæsione; eductio, quia dependet connaturaliter in suo esse ab illa inhærentia; quæ dependentia per particulam *ex* denotatur.

Objicies quintò: Ut aliqua forma educatur ex 50.
subjecto, requiritur quòd fiat per actionem transmutativam illius: Sed gratia sanctificans (ea saltem quæ Angelis & primis parentibus in ipso creationis momento collata fuit) non potuit fieri per actionem transmutativam subjecti: Ergo nec ab illo educi. Major docetur communiter à nostris Thomistis in 2. physic. Minor autem videtur manifesta: ad transmutationem enim subjecti, requiritur quòd illud præcedat formam prioritate temporis, vel saltem instantis, & in tali priori sub ejus privatione existat: Sed subjectum gratiæ Angelorum & primorum parentum non præcessit in aliquo instanti privatum hujusmodi formâ; cùm illam in primo creationis momento receperint, & simul fuerit Deus in Angelis condens naturam, & largiens gratiam, ut suprà ex Augustino vidimus: Ergo talis gratia per actionem subjecti transmutativam facta non est, nec per consequens educta, sed creata, vel concreata.

Respondeo concessâ Majori, negando Mino- 51.
rem. Ad cujus probationem dicendum, quod licèt ad actualem subjecti transmutationem requiratur, quòd illud præcesserit in aliquo instanti, seu priori in quo, privatum formâ quam recipit, ut tamen actio productiva formæ sit quantùm est ex se transmutativa subjecti, sufficit quòd sit distincta ab ea quâ subjectum producitur, & non habeat inviolabilem nexum cum illa; ut docent nostri Thomistæ loco citato, ubi agunt de eductione formarum: actio autem quâ gratia Angelis & primis parentibus in ipso creationis momento collata fuit, habuit duas illas conditiones; fuit enim distincta ab actione quâ Angeli & primi parentes à Deo producti sunt, & cum ea non habuit inviolabilem nexum; cùm

gratia sanctificans à substantia Angelorum & primorum parentum per modum proprietatis non dimanaverit, unde fuit producta per actionem de se transmutativam subjecti (quod ad eductionem sufficit) quamvis per accidens illud actu & de facto non transmutaverit, quia per accidens in eodem momento, quo illud conditum est, gratia producta fuit, & sic non præcessit in aliquo instanti sub privatione illius.

52. Objicies ultimò: Si gratia educeretur de potentia obedientiali subjecti, educeretur etiam de potentia naturali: Sed hoc dici nequit, cùm gratia sit qualitas ordinis supernaturalis: Ergo nec illud. Sequela probatur: Potentia obedientialis est ipsa entitas naturalis rei: Ergo si gratia educatur de potentia obedientiali subjecti, educetur etiam de potentia naturali.

53. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dico potentiam obedientialem non esse præcisè entitatem naturalem animæ, sed ipsam animæ entitatem ut dicentem respectum ad actum, & potentiam activam supernaturalem: quare potentia hęc obedientialis passiva, neque est simpliciter naturalis, neque simpliciter supernaturalis, sed quid medium inter potentiam passivam naturalem & supernaturalem, in aliquo conveniens, & in alio differens ab utraque: habet enim duo, unum quòd sit innata animæ secundùm suam naturam; alterum quòd respiciat actū supernaturalem, ad quem non potest reduci per potentiam activam naturalem, sed solùm per supernaturalem; in primo convenit cum potentia naturali, & differt à supernaturali; è contra in secundo convenit cum supernaturali, & differt à naturali.

54. Dices: Non datur medium inter ens naturale & supernaturale, sicut non datur medium inter excedens & non excedens ordinem naturæ, quia sunt contradictoria: Ergo non datur potentia passiva in rebus creatis, quæ neque sit naturalis, neque supernaturalis, sed media inter utramque.

55. Respondetur hac instantiâ solùm probari, quòd potentia obedientialis, præcisè quoad suam entitatem considerata, sit naturalis, vel supernaturalis, non verò quod sit simpliciter in ratione potentiæ passivæ naturalis, vel supernaturalis: ratio enim potentiæ passivæ non consistit in entitate subjecti, absolutè sumpta, sed prout importat ordinem ad actum recipiendum, & ad potentiam activam; subindeque ut dicatur simpliciter naturalis, non satis est quòd ejus entitas sit naturalis, sed etiam requiritur quòd respiciat actum, & potentiam activam naturalem; potentia autem obedientialis passiva, de qua loquimur, respicit actum & potentiam activam supernaturalem.

56. Instabis adhuc: Si potentia obedientialis non sit supernaturalis, anima ratione illius non erit ejusdem ordinis cum gratia, utpote simpliciter supernaturali; ac proinde non erit causa materialis ipsius.

Sed nego consequentiam: in causa enim materiali non requiritur æqualis perfectio cum effectu, sed minor sufficit; quandoquidem ejus causalitas non consistit in hoc quòd tribuat perfectionem effectui, sed potiùs in eo quòd ab illo perficiatur & actuetur.

ARTICVLVS III.

Vtrum ad gratiam sanctificantem requiratur aliqua dispositio, illaque sit physica & ex natura rei, vel duntaxat moralis, & ex divina institutione?

§. I.

Quibusdam præmissis utraque difficultas resolvitur.

57. NOtandum primò, duo genera dispositionum solere distingui à Philosophis: quædam dicuntur remotæ, vel antecedentes, quæ formam tempore præcedere solent, & ab illa possunt separari: aliæ verò vocantur proximæ, seu concomitantes, quia formam semper concomitantur, & ab ea sunt inseparabiles: v. g. calor ut duo est dispositio remota, & antecedens formam ignis; calor verò ut octo, qui est proprietas fluens ab ejus essentia, dicitur dispositio illam concomitans.

58. Notandum secundò, eorum qui gratiam sanctificantem recipiunt, alios esse adultos, habentes usum rationis & libertatis; alios parvulos, usu rationis & liberi arbitrij carentes, quibus in sacramento Baptismi infunduntur gratia & virtutes supernaturales, quæ ab ipsa ut proprietates dimanant. His præmissis.

59. Dico primò, ad gratiam habitualem requiri aliquas dispositiones ex parte suscipientis, nimirum motus liberi arbitrij, in adultis; in parvulis verò virtutes infusas, tam theologicas, quàm morales, quæ cùm ipsam semper comitentur, & ab ea sint inseparabiles, dispositiones ejus concomitantes dici possunt.

60. Hæc conclusio, quantùm ad adultos, est certa de fide, definita in Tridentino contra Lutheranos & Calvinistas sess. 6. cap. 6. his verbis: *Disponuntur autem* (adulti) *ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ, atque adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum.* Et infrà inter alias dispositiones ad gratiam requisitas, actum fidei, spei, & pœnitentiæ recenset. Item can. 9. anathema dicitur ei qui dixerit, solâ fide impium justificari, & nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi.

61. Favent etiam Scriptura, & SS. Patres. Nam 1. Regum 7. dicitur: *Præparate corda vestra Domino.* Et Eccles. 2. *Qui timent Dominum, præparabunt corda sua.* Itē SS. Patres passim affirmant debere hominem in animo suo aditum patefacere divinæ gratiæ, ut illius fiat particeps. Ita Cyprianus Epist. 2. ad Donatum, ubi hæc scribit: *Profluens largitor spiritus nullis finibus premitur, nec coercentibus claustris, intra certa murorum spatia frænatur: manat jugiter, exuberat abundanter: nostrum tantùm sitiat pectus, & pateat; quantùm illuc fidei capacis afferimus, tantùm gratiæ inundantis haurimus.* Ita etiam S. Cyrillus Hierosolymitanus cathec. 1. & Divus Augustinus serm. 15. de verbis Apostoli, ubi apertè agnoscit dispositiones requiri ex parte adulti ad gratiam recipiendam, quando dicit: *Qui creavit te sine te, non te justificabit sine te.* Et postea addit: *fecit nescientem, justificat volentem.* Denique D. Bernardus lib. de gratia & lib. arbit. hæc habet: *Si tollas liberum arbitrium, non erit quod salvetur; si tollas gratiam, non erit*

unde salvetur: opus hoc sine duobus effici non potest, uno à quo fit, altero in quo fit; quodque à solo Deo, & soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest recipientis, quàm absque gratia dantis.

62. Ratio etiam suffragatur: Nam ut discurrit S. Thomas quæst. sequenti art. 3. Deus movet unumquodque secundùm modum suum & naturam, ac proinde cùm movet adultum de peccato ad justitiam, simul etiam movet liberum arbitrium ad eandem justitiam, & justitiæ fontem: quia homo adultus, ex natura sua, & modo operandi, est liber; liberum autem ita postulat moveri, ut se moveat, exceptis motibus primò primis, in quibus natum est moveri solùm.

63. Quod verò etiam in parvulis aliqua requiratur dispositio, saltem concomitans, ad gratiam recipiendam, probatur ratione ejusdem S. Doctoris hîc art. 2. & 1. p. quæst. 12. art. 5. Omne quod elevatur ad aliquid excedens suam naturam, debet disponi aliquâ dispositione, maximè quando forma ad quam elevatur, est perfecta, & per se primò intenta, ac terminus ultimus generationis: Sed homo per gratiam habitualem elevatur ad participandam divinam naturam, quæ participatio est supra naturam hominis, & terminus ultimus generationis spiritualis: Ergo oportet quod homo, sive sit adultus, sive parvulus, ad illam recipiendam disponatur. Dixi, quando forma est perfecta, & per se primò intenta, ac ultimus terminus generationis spiritualis: quia sicut in naturalibus indispensabiliter requiruntur dispositiones ad formas substantiales, eò quòd per se primò intendantur, & sint terminus ultimus generationis naturalis, non verò ad formas accidentales, quia ordinantur ad substantiales; ita in supernaturalibus non ad quamcumque formam requiritur dispositio, sed ad eas solùm, quæ sunt perfectæ & per se primò intentæ: unde quia essentia divina, comparata ad intellectum creatum in ratione speciei intelligibilis, habet rationem formæ ultimæ & principalis, constituentis in esse divino intelligibiliter, ideò requirit aliquam dispositionem, quæ est lumen gloriæ; ad ipsum verò lumen gloriæ, quod est forma quædam, non per se primò intenta, sed ad aliam ordinata, non requiritur aliud quàm potentia obedientialis passiva intellectûs creati. Similiter licèt ad gratiam actualem nulla requiratur dispositio ex parte hominis, quia illa est forma vialis, & ad aliam ordinata; ad habitualem tamen, quæ est forma perfecta, constituens in esse divino participato, & ultimus terminus generationis spiritualis, requiritur aliqua dispositio ex parte recipientis, sive ille sit adultus, sive parvulus.

64. Quod autem in parvulis non possint dari aliæ dispositiones, quàm virtutes infusæ, tam theologicæ, quàm morales, patebit referendo ac refellendo alios dicendi modos, qui traduntur ab Authoribus, & videntur absurdi, aut improbabiles. In primis enim quod ait Caietanus hîc art. 2. nimirum dispositiones ad gratiam in parvulis esse merita Christi, probabilitate caret: nam merita Christi sunt extrinseca recipienti gratiam, & potiùs causæ morales, quàm dispositiones physicæ ad illam recipiendam. Similiter etiam sententia Capreoli & Paludani, asserentium dispositionem ad gratiam in parvulis esse characterem, rejicienda est: quia dispositio concomitans semper ac necessariò formam comitatur, & ab ea inseparabilis est: character autem gratiam non comitatur necessariò, sed sæpè sine illa reperitur: sicut etiam gratia fuit in antiqua lege sine charactere, & potest esse in Cathecumenis, si de peccatis conterantur, aut Deum super omnia diligant. Item communiter rejicitur opinio quorumdam antiquorum, qui dicebant animam parvuli præparari à Deo ad gratiam recipiendam, per ornatum quemdam: nam ille ornatus est omnino fictitius, & ab antiquis illis præcipuè inventus, eò quòd hæc duo aliter nescirent componere, scilicet sacramenta novæ legis physicè justificare, & tamen gratiam produci per creationem, ad quam non potest creatura etiam instrumentaliter elevari; unde dixerunt sacramenta non causare immediatè gratiam, sed vel characterem, vel ornatum quemdam ad gratiam disponentem, sicque physicè influere in justificationem. Nunc autem sublata penitùs est illa difficultas, dum ab omnibus communiter docetur, gratiam non creari, sed de potentia obedientiali animæ educi, ut visum est articulo præcedenti.

Quare dicendum est, dispositiones ad gratiam in parvulis non esse alias, quàm virtutes infusas, tam theologicas, quàm morales. Unde in adultis anima disponitur ad receptionem gratiæ, nedum per habitus, sed etiam per actus, quia illi habent usum rationis & libertatis: in parvulis verò per solos habitus, quia isti non sunt capaces dispositionum per modum actûs secundi, defectu libertatis. Hic dicendi modus valde rationi consentaneus est: nam sicut in naturalibus inferimus accidentia quædam disponere ad introductionem formarum, quia formæ illæ benè & connaturaliter se habent cum illis, nec possunt connaturaliter sine illis subsistere: ita pariter colligi debet prædictas virtutes disponere ad gratiam, quia cum illis gratia benè se habet, & est in statu suo connaturali, jisque destructis periret, nisi miraculosè à Deo conservaretur. Sicut ergo in naturalibus accidentia quædam dimanant naturaliter à formis, & sunt illis simpliciter posteriora, utpotè in genere causæ efficientis ab eis procedentia, & tantùm secundùm quid, in genere scilicet causæ materialis dispositivæ, priora, ut docent communiter nostri Thomistæ, in Tractatu de generatione & corruptione; ita virtutes infusæ dimanant physicè à gratia, suntque illâ posteriores in genere causæ efficientis, ac proinde simpliciter; & tamen sunt eâ priores secundùm quid, nimirum in genere causæ materialis dispositivæ.

65. Dico secundò, actus liberi arbitrij moti à Deo, esse dispositiones physicas, & ex natura rei, ad gratiam sanctificantem. Est contra Suarem, Lorcam, & alios extra Scholam D. Thomæ, asserentes tales actus esse dispositiones ad gratiam, duntaxat morales, & ex divina institutione.

66. Probatur primò conclusio ex D. Thoma hîc artic. 2. ubi sic habet. *Præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.* Ex quibus sic argumentor: Eam dispositionem D. Thomas requirit ad gratiam, sine qua nulla forma potest esse in materia: Sed dispositio sine qua nulla forma potest esse in materia, est physica, & ex natura rei requisita, ut patet, cùm sine dispositione morali possit aliqua forma esse in materia: Ergo ad gratiæ receptionem D. Thomas requirit dispositiones physicas, & non solùm morales.

67. Probatur secundò cum Conrado hic artic. 2. Ordo & natura rei requirit, ut qui per actualem motum gratiam amisit, & à Deo aversus est, se se per motum actualem ad Deum convertat, & gratiam consequatur; & nisi talem motum habeat, non sit aut censeatur ad gratiam dispositus: Ergo talis motus est dispositio physica, & ex natura rei, & non solùm moralis, ac ex institutione divina.

68. Probatur tertiò: Illæ dispositiones dicuntur physicæ, & ex natura rei, quæ verè & realiter coaptant subjectum ad formam, & habent necessariam cum ea connexionem, & incompossibilitatem ac oppositionem cum forma opposita: Sed actus contritionis & charitatis habent omnes illas conditiones respectu gratiæ sanctificantis; cùm enim sint ejusdem ordinis cum gratia, verè & realiter coaptant animam ad eam recipiendam; & cùm pœnitentia & charitas sint proprietates gratiæ, ab ipsa dimanantes, actus ipsarum habent intrinsecam & necessariam cum ea connexionem, & infallibiliter ipsam trahunt: item cùm actus charitatis sit conversio actualis in Deum, ut ultimum finem, habet indirectam saltem oppositionem cum peccato, quod ab ipso avertit, & cum illo est incompossibilis: Ergo actus contritionis & charitatis sunt dispositiones physicæ, & ex natura rei, ad gratiam sanctificantem.

69. Probatur quartò: Omnis causalitas moralis reducitur ad meritum, vel impetrationem: Sed actus contritionis & charitatis non disponunt ad primam gratiam justificantem, per modum meriti, vel impetrationis: Ergo ad illam non disponunt solùm moraliter. Major constat: Minor etiam quantùm ad primam partem patebit ex dicendis Tractatu sequenti, ubi ostendemus primam gratiam actualem, vel habitualem, non posse cadere sub merito operum præcedentium. Probatur verò quoad secundam partem. Ad orationem non semper, nec infallibiliter sequitur effectus: Sed positis actibus contritionis & charitatis, semper, & infallibiliter sequitur gratia sanctificans, ut docet Tridentinum sess. 6. cap. 7. Ergo illi actus non se habent solùm per modum impetrationis ad gratiam obtinendam, sed verè, realiter, ac physicè, ad illam recipiendam animam præparant, ac disponunt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

70. OBjicies primò contra primam partem primæ conclusionis: Agens infinitæ virtutis nullam requirit dispositionem in materia: Sed Deus qui gratiam causat, est agens infinitæ virtutis: Ergo ad illam producendam nullas requirit dispositiones ex parte recipientis.

71. Respondeo primò cum Divo Thoma hîc art. 2. ad 3. agens infinitæ virtutis non præexigere dispositionem ab alio agente præsuppositam, benè tamen dispositionem quam ipsum faciat: Deus autem mediante gratiâ actuali, movente & applicante liberum arbitrium, actus contritionis & charitatis in nobis causat, licèt non sine nobis ipsi cooperantibus.

72. Respondeo secundò, agens infinitæ virtutis non requirere dispositionem propter impotentiam suam, sed propter recipientis conditionem: cùm enim voluntas nequeat immutari per violentiam, sed proprio motu, ad immutationem quæ fit per gratiam, debet in adulto præsupponi, in genere causæ materialis, dispositio per proprium actum causatum ex motione divina.

73. Objicies secundò contra secundam partem ejusdem assertionis, in qua diximus requiri dispositiones ad gratiam, etiam in parvulis: Scriptura, Concilia, & SS. Patres ponunt dispositiones ad gratiam in actibus liberi arbitrij: Sed parvuli carent usu liberi arbitrij: Ergo in ipsis nulla potest esse dispositio ad gratiam. Unde S. Thomas in 4. dist. 17. quæst. 1. art. 2. asserit in parvulis non requiri aliquam præparationem ad gratiam.

74. Respondeo Scripturam, Concilia, & Patres loqui de dispositionibus adultorum, quia utplurimum monent aut hortantur homines ut ad gratiam se disponant.

Ad D. Thomam dicendum est ipsum loqui de dispositionibus in actu secundo, ut patet ex termino quo utitur: præparatio enim non significat quamcumque dispositionem, sed dispositionem per modum actûs secundi.

75. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Dispositio physica recipitur in eodem subjecto cum forma ad quam disponit: Sed actus liberi arbitrij, disponentes ad gratiam sanctificantem, non sunt in essentia animæ, quæ est subjectum talis gratiæ, sed in ejus potentijs: Ergo non sunt dispositiones physicæ ad illam, sed tantùm morales, & ex divina institutione.

76. Confirmatur: Dispositio physica ad aliquam formam, debet semper, & in omni recipiente esse necessaria: Sed motus liberi arbitrij, disponentes adultos ad justificationem, non sunt dispositiones necessariæ in omni subjecto ad receptionem gratiæ sanctificantis, ut constat in parvulis: Ergo non sunt dispositiones physicæ, sive ex natura rei, ad receptionem talis gratiæ.

77. Confirmatur ampliùs: Dispositio physicè necessaria ad formæ introductionem, solet etiam esse necessaria ad conservationem ejus in objecto: Sed gratia ad sui conservationem non indiget dispositione consistente in actibus liberi arbitrij, ut patet in justis dormientibus: Ergo illi actus non sunt dispositio physica, sive ex natura rei ad ipsam.

78. Ad objectionem respondeo, dispositiones & formam debere quidem recipi in eodem subjecto *quod*, id est in eodem composito, vel supposito; non requiri tamen quod in eodem subjecto *quo* & immediato, seu in eadem potentia subjectentur: nam ut docet Aristoteles, bona imaginatio est dispositio ad bonum ingenium, & tamen non residunt in eodem subjecto; & in sententia Thomistarum dispositiones ad formam substantialem non recipiuntur immediatè in materia prima, in qua recipitur forma substantialis, sed in toto composito: non est ergo necessarium ut dispositiones ad gratiam sanctificantem, quamvis physicæ sint, subjectentur in essentia animæ, in qua est talis gratia, sed satis est, ut immediatè subjectentur in aliqua animæ potentia; hanc enim perficiendo, actuando, & elevando, perficiunt etiam & elevant animam, ut sit proportionata ad recipiendam gratiam.

79. Ad primam confirmationem respondeo negando Majorem universaliter sumptam: discursus enim est dispositio physica, sive ex natura rei, prærequisita in homine ad scientiam, à quo tamen non dependet scientia in Angelo; vita in uno homine realiter dependet à tali complexio-

ne, à qua tamen non dependet, sed à contraria, in alio; mollities in cera ex natura rei dependet à calore, & tamen hanc dependentiam non habet in luto. Pariter ergo, licèt gratia sanctificans in pueris nullam dicat dependentiam à motibus liberi arbitrij, eam tamen ex natura rei importat in adultis peccatoribus.

Ad secundam similiter dico, Majorem non esse universaliter veram, sed aliquando falsam: calor enim qui requiritur ad introductionem formæ carbonis in lignum, non est necessarius ad talis formæ conservationem.

Agendum hîc esset de dispositionibus ad gratiam actualem, & discutiendum, an homo ex viribus naturæ possit se disponere ad primum auxilium gratiæ, vel saltem, an facienti quod in se est ex sola facultate naturæ, Deus non deneget gratiam, sed ipsam infallibiliter & ex certa lege impertiatur? Verùm quia in Tractatu de prædestinatione, dilucidè & exactè has difficultates resolvimus, ab his in præsenti abstinemus, & ad locum illum Lectorem remittimus. Unde fit

Disp. 2. art. 3.

DISPVTATIO V.

De Certitudine Gratiæ.

DIvus Thomas artic. 5. hujus quæstionis 112. agit de certitudine gratiæ: unde ut ea quæ ibi docet exponamus, hanc disputationem subjungimus, in qua duo tantùm examinanda occurrunt. Primum est, an aliquis, seclusâ peculiari revelatione, possit esse certus certitudine fidei, vel theologicâ, se esse in gratia, & emundatum ab omni peccato? Secundum, an saltem possit habere certitudinem moralem suæ justitiæ, quæ omnem formidinem excludat?

Articvlvs Primvs.

An sine peculiari revelatione homo possit esse certus certitudine fidei, vel Theologicæ, se esse in gratia.

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & duplici conclusione proposita difficultas resolvitur.

1. SVpponimus tanquam certum & indubitatum, aliquem hominem privatum certò posse cognoscere, & credere se esse in gratia, si hoc specialiter ei revelatum fuerit; sicut fuisse revelatum Adamo in statu innocentiæ, & Angelis in statu viæ, tenent plures Theologi: imò S. Thomas hîc art. 5. docet aliquibus Sanctis ex speciali privilegio hoc interdum revelari, *ut* (inquit) *securitatis gaudium in hac vita in eis incipiat, & confidentiùs & fortiùs magnifica opera prosequantur, & mala præsentis vitæ sustineant.*

2. Quæstio ergo procedit de via ordinaria, & citra hujusmodi privilegium; & movetur primò contra hujus temporis hæreticos, asserentes hominem in hac vita non tantùm posse esse certum de sua gratia & salute, sed etiam teneri fide Catholicâ credere se esse justificatum. Secundò movetur contra Catharinum, qui opusculo de certitudine gratiæ docet justum posse discursu theologico (deducto ex una propositione de fide, & alterâ lumine naturali notâ) certò & evidenter cognoscere se esse in gratia. Pro veritatis catholicæ declaratione & defensione

Dico primò: nullus, seclusâ revelatione, potest esse certus certitudine fidei se esse in gratia. 3.

Hæc conclusio probari posset multis Scripturæ testimonijs, sed duo sufficient, quæ adducit D. Thomas hîc art. 5. Primum quod habet in argum. *Sed contra*, sumitur ex cap. 9. libri Ecclesiastes: *Nescit homo utrum amore vel odio dignus sit*: ubi de amore & odio Dei sermo est, & de homine justo, ut colligitur ex verbis præcedentibus, *sunt justi &c.* Unde D. Bernardus: *Terribilis est locus iste, & totius expers quietis; totus inhorrui, si quando in eum raptus sum; illam apud me replicans cum tremore sententiam: Quis scit, si est dignus amore, an odio?* &c. *Serm. 23. in Cantica*

Secundum quod adducit in corpore articuli, habetur 1. ad Cor. 4. ubi Apostolus ait: *Neque meipsum judico: nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; qui autem judicat me, Dominus est.* Quem locum idem S. Doctor ibidem lect. 1. sic exponit: *Nihil mihi conscius sum, id est non habeo conscientiam peccati mortalis; sed non in hoc justificatus sum, id est non sufficit ad hoc ut me justum pronuntiem; quia possunt aliqua peccata in me latere quæ ignoro, secundùm illud Psalmi 18. Delicta quis intelligit?*

Nec obstat quod idem Apostolus (teste D. Thomâ hîc art. 5.) sciverit per revelationem se esse in gratia: nam vel quando prædicta verba protulit, adhuc non habuerat talem revelationem; vel si eam habuerat, ea non protulit, prout erat privata quædam persona, sed ut communem hominum personam agens; sicut cùm dixit ad Rom. 7. *Lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato, quod enim operor non intelligo*: aut si pro seipso ea protulit, hoc fecit attendendo ad communem modum cognoscendi propriam justitiam, præciso privilegio specialis revelationis, quod habebat.

Probatur secundò conclusio ex SS. Patribus, in eandem veritatem passim conspirantibus: Augustinus enim super hæc verba Psal. 50. *Incerta & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi*, nihil tam incertum & occultum esse ait, quàm quod Deus ignoscat peccantibus. Et lib. de perfect. justitiæ post medium: *Quantâlibet* (inquit) *justitiâ sit præditus homo, vereri debet, ne aliquid in se, quod ipse non videt, culpandum inveniatur.* Gregorius Magnus lib. 6. Epist. 22. respondens ad Gregoriam Augustæ cubiculariam, quæ de remissione suorum peccatorum certior fieri vehementer exoptans, ad eum scripserat, hæc habet: *Rem mihi difficilem, & tibi inutilem postulasti; difficilem, quia indignus sum cui revelatio immittatur à Deo; tibi inutilem, quia securitas negligentiam parit.* Idem Bernardus serm. 3. de adventu, de sua & proximi conscientia loquens, *Neutra* (inquit) *satis mihi nota, utraque abyssus inscrutabilis, utraque mihi nox est.* Quibus testimonijs apertè liquet, SS. Patres multùm ab hac certitudine, quam jactant hæretici abfuisse. 4.

Notant etiam SS. Patres, & Scripturæ Interpretes, quod Scriptura agens de remissione peccatorum, respectu personarum particularium, semper adhibet particulam istam, *forte*, ut à nobis pernicioſam hanc justitiæ propriæ confi- 5.

dentiam amoveat : Daniel. 4. *Peccata tua eleemosinis redime, forsitan ignoscet Deus delictis tuis.* Actuum 8. *Agè pœnitentiam, & roga Deum, si fortè remittatur iniquitas tibi.* Jonæ 3. *Quis scit si convertatur Deus, & ignoscat?*

6. Hanc Scripturæ & SS. Patrum doctrinam confirmat definitio Tridentini sess. 6. cap. 9. dicentis : *Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute & efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum seipsum, suamque propriam infirmitatem & indispositionem respicit, de sua gratia formidare & timere potest, cùm nullus scire valeat, certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Ubi Concilium non solùm reprehendit & damnat dicentes hanc fidem necessariam esse ad justificationem, sed etiam asserentes eam esse possibilem, ut patet ex illis verbis : *Cùm nullus scire valeat,* &c.

7. Potest etiam suaderi conclusio ratione : Per fidem divinam ea solùm cognoscimus, quæ vel in Sacra Scriptura, vel in traditionibus sunt revelata, & proposita ab Ecclesia, per Concilia, vel Summos Pontifices : Sed non est revelatum, nec ab Ecclesia proponitur ut revelatum, quòd aliquis sit in gratia : Ergo id non potest cognosci fide divinâ. Major patet : Minor probatur. Quamvis enim revelatum sit Deum parcere verè pœnitentibus, nullibi tamen est revelatum, quod C ille aut iste in particulari verè & sincerè pœnituerit, & quod minister sacramenti pœnitentiæ habuerit intentionem ipsum absolvendi à peccatis : Ergo &c.

Dico secundò : Non potest homo certò judicare se esse justum, etiam certitudine theologicâ.

8. Probatur breviter : Id dicitur certum certitudine theologicâ, quod virtualiter continetur in aliqua propositione universali à Deo revelata, & nobis per Ecclesiam proposita : Sed hæc particularis propositio, *Ego sum in gratia*, vel, *Mihi sunt remissa peccata*, non continetur virtualiter sub aliqua universali à Deo revelata, & nobis per Ecclesiam proposita : Ergo non potest esse D certa certitudine theologicâ. Major est certa : Minor probatur. Absoluta propositio particularis non continetur sub universali conditionata, quandiu non est certum conditionem esse completam in hoc individuo : Sed omnes propositiones generales de justificatione hominis, à Deo revelatæ, & nobis per Ecclesiam propositæ, sunt conditionales (Deus enim non promittit gratiam & veniam peccatoribus, nisi sub conditione quòd verè & sincerè pœniteant) & nulli certò constare potest talem conditionem esse impletam ; quandoquidem illa posita est in actibus internis conscientiæ hominis, qui nec in se videntur, nec per experientiam sufficienter ipsimet homini innotescunt : Ergo propositio ista, *ego sum justificatus*, non continetur virtualiter sub aliqua universali à Deo revelata.

9. Confirmatur : Certitudo theologica vel potest esse quasi à priori, ex causis nostræ justificationis, vel quasi à posteriori, ex effectibus ejus : Sed neutro modo haberi potest : Ergo simpliciter est impossibilis, absque speciali revelatione. Major patet : Minor quoad primam partem probatur. Causa gratiæ in anima est triplex, scilicet Deus, minister sacramentorum, & actus proprij pœnitentis, qui sunt dispositiones ad illam : Sed nullus potest esse certus de præsentia Dei causantis gratiam in anima, secundùm illud Iob 9. *Si veniet* A *ad me, non videbo eum ; si autem abierit, non intelligam :* neque de efficacia sacramentorum, utpote quæ dependet ab intentione ministri, quæ nobis occulta est, & ab ordinatione & intentione Episcopi ordinantis, & conferentis illi potestatem, de qua etiam non possumus habere certam notitiam : nemo etiam potest esse certus de propria dispositione, cùm non possit certò cognoscere, an habeat verum dolorem de peccatis, ex motivo supernaturali, qui sit contritio, vel saltem attritio : Ergo nemo potest habere certam cognitionem causarum gratiæ.

Quod verò eam a posteriori, & per effectus 10.
certò cognoscere nequeat, manifestum est ; quia
B nullus est effectus habens cum gratia necessariam connexionem, certò & infallibiliter cognoscibilis, propter maximam conformitatem quam habent opera naturæ cum operibus gratiæ : mens enim humana (inquit Gregorius) sæpe sibi mentitur, & fingit se bonum amare quod non amat, ut experientiâ compertum est.

Confirmatur : Inter omnia gratiæ indicia, hæc 11.
duo sunt potissima, scilicet velle exponere vitam, seu subire martyrium, & nullius peccati mortalis habere conscientiam : Sed ex nullo istorum potest aliquis certò cognoscere se esse in gratia : Ergo id non potest certò scire à posteriori, seu ex signis aut effectibus. Minor probatur quoad primum : C quia reperiuntur falsi martyres, qui cùm putent se ex vero & laubabili motivo subire martyrium, ex aliquo tamen vitioso, sed occulto, aguntur in mortem, dumque existimant se perfectè relinquere seipsos, id quod habent pretiosissimum, scilicet vitam, profundendo, modo subtiliori seipsos quærunt. Suadetur etiam quoad secundum : Nam David & Paulus erant sine conscientia peccati mortalis, & tamen primus dicebat : *Ab occultis meis munda me Domine :* secundus verò exclamabat : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Quæ verba expendens Hieronymus lib. 2. adversùs Pelagianos, ait : *Qui hoc dicebat, nullius vtique peccati sibi conscius erat : sed quia legerat, Delicta quis intelligit ? & sunt viæ quæ videntur viro justæ, novissima autem earum respiciunt in profundum inferni : idcircò temperabat sententiam, ne fortè per ignorantiam deliquisset ; maximè cùm Scriptura testetur : Est justus qui perit in justitia sua.*

§. I.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem : Apostolus ad Roman. 8. ait : *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd sumus filij Dei :* At testimonium Spiritus Sancti est E infallibile, eique fide Catholicâ tenemus assentiri : Ergo fide Catholicâ possumus ac tenemur credere, nos esse filios Dei, & per consequens justificatos, & in statu gratiæ. Unde Augustinus lib. de vera pœnit. cap. 2. *Non dicimus* (inquit) *dimitte nobis debita nostra, pro ijs peccatis, quæ remissa credimus in baptismo, nisi de fide dubitemus.* 12.

Respondeo verba Apostoli intelligenda esse de 13.
tota Ecclesia, cui Spiritus Sanctus testatur quod habeat spiritum adoptionis ; non autem de singulis Christianis in particulari : confert enim Apostolus totâ Epistolâ ad Romanos Ecclesiam cum Synagoga, contendens Ecclesiam habere spiritum adoptionis ; Synagogam verò habuisse spiritum timoris. Si tamen velimus illud de fidelibus in

particulari intelligere, dici poterit, Apostolum illis verbis nos movere & excitare ad Deum ut patrem invocandum, ait enim: *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt:* hæc autem invocatio non procedit ex certa fide, quam unusquisque fidelis habeat de sua justitia, sed vel ex certa fide, quâ credimus Deum esse patrem, qui nos vult in filios adoptare, si per nos non steterit; vel ad summum ex certitudine spei, quâ confidimus Deum jam nobis remisisse peccata, & in filios adoptasse.

Ad testimonium Augustini dicendum est, quod ille per particulam (*credimus*) intelligit, confidimus & existimamus: sæpe enim verbum illud *credere*, vsurpatur pro arbitrari, atque confidere. Unde idem S. Doctor lib. 2. contra Cresconium cap. 26. eandem sententiam expressit, & loco *credimus*, posuit *confidimus:* confidentia autem multùm à certitudine fidei distat, cùm testimonium probabile ad eam sufficiat.

14. Objicies secundò: Ecclesia sancta non est magis certa de martyrio hujus hominis, quàm ipse qui illud subit, & mortem pro Christo suffert: Sed Ecclesia indubitatâ fide ascribit illum catalogo Sanctorum: Ergo & ipse Martyr fide catholicâ cognoscit, & credit se habere gratiam & sanctitatem.

15. Respondet Medina negando Majorem: quia (inquit) in canonizatione Sanctorum Ecclesia habet specialem assistentiam Spiritus Sancti, ut nunquam decipiatur. Sed argumentum non cogit ut ad hoc recurramus: nam vel loquitur de Martyre, dum actualiter suffert passionem, & nondum mortuus est, & sic non canonizatur ab Ecclesia; vel fit sermo de Martyre jam mortuo, & tunc certò scit se habere gratiam, quia experitur fructum martyrij, tuncque solùm canonizatur ab Ecclesia.

16. Objicies tertiò: In Symbolo Apostolorum nobis proponitur credendus iste articulus, *remissionem peccatorum:* Ergo unusquisque credere debet suorum peccatorum remissionem, ac proinde se esse in gratia, cùm peccatorum remissio non nisi per gratiam fiat.

17. Respondetur quod articulus remissionis peccatorum, qui nobis in Apostolorum Symbolo credendus proponitur, non est quòd unusquisque credat peccata sibi esse remissa, ut volunt hæretici, sed quòd sibi remittentur, si verè de illis pœniteat, & ad justitiam se disponat.

18. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Quoties aliqua propositio particularis evidenter proponitur vel deducitur vt contenta sub aliqua universali de fide, veritas illius creditur certò, certitudine saltem theologicâ: At hæc propositio, *Ego sum in gratia*, in universali est revelata in multis principijs, ex quibus evidenter deducitur: Ergo potest esse mihi certa, certitudine saltem theologicâ. Major patet: Minor probatur. Hoc est unum principium revelatum, quod scilicet qui sacramentum baptismi vel pœnitentiæ recipit cum sufficienti dolore, consequitur peccatorum remissionem: At in particulari quis evidenti experimento potest cognoscere, se esse unum ex illis, qui cum sufficienti dolore baptizatus & absolutus est; nam de veritate sacramenti constat; de propria etiam dispositione potest esse certus, tum quia nemo est tam stupidus, qui si attendat non possit evidenter cognoscere, quâ fide, intentione, & affectu ad sacramentum accedat; tum etiam quia nunquam posset homo securus A accedere ad sacramentum, si tam occulta esset congrua dispositio ad illud, ut eam nunquam certò cognoscere posset: Ergo &c.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: licèt enim propositiones illæ universales sint de fide, quia tamen includunt conditionem, ex vi cujus solùm creditur propositio particularis contineri sub illa, ideò absolutâ fide credi non potest propositio particularis, donec certissimum & indubitabile sit, conditionem esse impletam in tali particulari; quod nunquam citra revelationem contingere potest. Nec ad hoc sufficit ingenij perspicacitas, cùm mens humana sæpe fallatur, præsertim quantùm ad actus internos conscientiæ, ut ex D. Gregorio suprà annotavimus: licèt possit sufficere ad hoc quod tutâ conscientiâ accipiat sa- B cramenta, quia satis est in hujuscemodi habere certitudinem practicam, ut infrà dicemus. 19.

Articvlvs II.

An homo possit habere certitudinem saltem moralem suæ gratiæ & justificationis omnino infallibilem, seu quæ omnem formidinem & dubietatem excludat?

ANdreas Vega lib. 9. in Tridentinum cap. 46. docet aliquos ad certitudinem moralem suæ justitiæ, secundùm viam ordinariam, ita pervenire posse, ut absque ulla formidine & temeritate, non minùs possint esse certi de sua gratia, quàm certum est dari in rerum natura Romam, vel Constantinopolim. Alij verò Theologi existimant solùm posse haberi ab homine justo probabilem & conjecturalem de sua sanctitate & justitia cognitionem, quæ omnem quidem anxietatem, non tamen omnem formidinem possit excludere. Ita D. Thomas hîc art. 5. & alij Theologi communiter. C

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

DIco primò: secluso privilegio, & speciali Dei favore, non est possibilis propriæ justitiæ certitudo moralis, omnem formidinem excludens, & similis ei quâ assentimur huic propositioni, *Roma est.* D

Probatur primò conclusio ex Tridentino, loco suprà citato, ubi ait: *Quemlibet justum debere formidare de sua iustitia, dum seipsum, suamque infirmitatem considerat:* Sed moralis certitudo, quâ credimus Romam esse, omnem excludit formidinem: Ergo ex Tridentino nullus justus, secluso privilegio, potest habere certitudinem moralem de sua justitia, omnino infallibilem, ac similem ei quâ credimus Romam esse. 20.

Probatur secundò: Si quis talem haberet certi- E tudinem, posset jurare sine temeritate se esse in gratia; sicut ego jurare possem esse Romam, quia est ita certum moraliter, ut non possit rationabiliter esse formido de oppositio: Sed nullus potest sine temeritate jurare se esse in gratia, seu remissa sibi esse peccata: Ergo &c. Major patet: Minor probatur, ex facto Innocentij III. qui in cap. *Accepimus* de purgatione Canonica, reprobavit tanquam temerarium, juramentum cujusdam Archiepiscopi Bizuntini, qui juraverat se esse immunem à quibusdam criminibus, de quibus infamabatur, quia præsumebat uti æquivocatione, & 21.

ne, & intelligere talia crimina esse per pœnitentiam expiata, & sibi à Deo remissa.

22. Probatur tertiò: Constat viros sanctissimos de sua salute multùm formidasse, cùm tamen propter præclara charitatis opera, quæ toto vitæ suæ tempore exercuerant, multùm de Dei gratia debuissent confidere; præsertim si istud, ut contendit Vega, secundùm legem ordinariam in quibusdam contingeret: Ergo non datur, etiam in viris sanctis, saltem de lege ordinaria, certitudo moralis de sua justitia, omnem excludens formidinem. Consequentia patet: Antecedens probatur. Hilarion enim, ex Hieronymo in ejus vita; Agatho, & Stephanus, ex Climaco in scala paradisi, licèt plurima in vita miracula edidissent, tamen in instanti mortis de statu animæ suæ valde dubitarunt. Unde ipse Hilarion vehementi timore tunc perculsus, coactus fuit animæ suæ dicere: *Septuaginta annis servisti Domino, & mortem times?* Quæ verba manifestè indicant tunc in eo interclusisse luctamen timoris, ob rigorem judiciorum divinorum, & spei, propter obsequium septuaginta annorum, Deo præstitum. Quare verè dixit Augustinus apud Possidium in ejus vita, *Neminem, etsi nullius sceleris sibi conscius sit, permittere debere, ut ex hac vita sine pœnitentia sacramento discedat.*

23. Denique suadetur conclusio: Licèt homo possit habere aliqua signa seu indicia de sua justitia & sanctitate, ut dicemus conclusione sequenti, ea tamen non sunt ita certa, ut omnem formidinem possint excludere; quia interdum his similia possunt oriri ex puris naturalibus: At certitudo moralis quâ credimus Romam esse, omnem excludit dubitationem & formidinem; quia innititur testimonio infinitæ ferè multitudinis hominum, diversorum locorum, temporum, ac ætatum, qui de re visa testificantur, & qui propter diversitatem attestantium non potuerunt convenire ad confingendum mendacium: Ergo non est possibilis, secluso privilegio, certitudo moralis propriæ justitiæ, similis ei quâ assentimur huic propositioni, *Roma est.* Dixi, *secluso privilegio*, nam quemadmodum privilegio potuit alicui concedi certitudo fidei de sua justitia, sic etiam puto signis & effectibus specialibus gratiæ, atque extraordinarijs Dei beneficijs, concessam fuisse certitudinem de illa, ab omni dubio alienam, multis ex illustribus Sanctis, ut Martino, Benedicto, Bernardo, & alijs.

24. Dico secundò: Homo justus potest habere probabilem & conjecturalem de sua gratia & justitia cognitionem, seu certitudinem. Ita D. Thomas hîc art. 5. ubi postquam probavit quòd gratia cognosci possit per revelationem, non per demonstrationem, quia ejus principium per quod demonstrari potest, est Deus, qui in hac vita est nobis ignotus, prout scilicet est gratiæ author, subdit: *Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per signa; & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas; & inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis: secundùm quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. 2. Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit, quia scilicet ille qui accipit gratiam, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.* Ubi S. Doctor alludit ad expositionem D. Bernardi in libro de

A conversat. Clericorum, dicentis manna illud esse sapientiam & suavitatem Domini, *quam non eruditio, sed unctio docet, nec scientia, sed conscientia comprehendit.* Ibi etiam cap. 6. assignat tria signa seu indicia, ex quibus sumitur urgentissima conjectura præsentiæ gratiæ in anima, nimirum devotionis affectum erga Deum, contemptum rerum temporalium, animum nihil præter Deum, aut nisi propter Deum amantem. Et serm. 1. & 2. in festo Paschæ alia tria recensetnam ibi expendens verba illa 1. Joan. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus, aqua, & sanguis*, subdit: *Testimonia verò gratiæ sunt hæc tria, in operibus spiritualibus exerceri* (operationes enim vitales spirituales, sunt signa vitæ spiritualis, sicut corporales corporalis) *lachrymarum fonte sordes peccatorum abluere, & sanguinolento pœnitentiæ martyrio pravas affectiones perimere.* His addit Soto aviditatem audiendi verbum Dei: qui enim ex Deo est, verba Dei audit, ut dicitur Joan. 8. De quo plura diximus in Tractatu de prædest. disp. 4. digressione 1. quæ est de signis prædestinationis.

Potest etiam suaderi conclusio hac probabili 25.
ratione. Suavi divinæ providentiæ dispositioni congruit, ut quemadmodum non oportuit quòd homo perfectam haberet suæ justitiæ securitatem, quæ omnem hæsitationem amoveret, ut cum timore ac tremore nostram operaremur salutem, & semper humiles & subjecti essemus; ita conveniens fuit, ut justi haberent quandam probabilem & conjecturalem cognitionem, seu certitudinem de sua gratia & justitia, ne perpetuâ anxietate cruciarentur, sed inter metum & spem suæ salutis, veluti inter duos cleros, seu terminos, extra quos in hac vita egredi non licet, ambularent.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò cum Vega: Si fideles non ha- 26.
berent certitudinem moralem omnino infallibilem, se esse in gratia, non possent Sacerdotes sine temeritate sacramentum Eucharistiæ, & alia sacramenta vivorum eis ministrare, nec ipsi fideles ea recipere; quia possent dubitare, an essent in statu gratiæ, & per consequens an essent sufficienter dispositi ad ea recipienda: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam Majoris. Ad 27.
cujus probationem dico duplex à Theologis distingui dubium, unum speculativum, quando de re aliqua in se dubitamus; alterum verò practicum, quando dubitamus de ejus praxi seu exercitio, an scilicet eâm exercere debeamus: inter quæ dubia illud est discrimen, quòd dubium speculativum non impedit quominus tutò possimus operari; practicum verò illud impedit, cùm per illud de opere exercendo dubitemus. Hinc fit ut licèt sacerdos speculativè dubitet, an aliquis sit in statu gratiæ, si tamen probabilem de hoc habeat conjecturam, potest ipsi licitè ministrare Eucharistiam, & alia sacramenta vivorum, quæ gratiam in suscipiente requirunt; quia per talem probabilem conjecturam fit practicè certus de bonitate talis operis. Idemque dicendum est de fidelibus laïcis, qui licèt speculativè de sua justitia dubitent, non tamen dubitant practicè, unde ad Eucharistiam, propter hanc conjecturalem certitudinem, possint accedere. Sicut etiam licèt

ſpeculativè dubitare poſſimus, an aliqua hoſtia A
ſit conſecrata, quia poſſumus revocare in dubium, an conſecrans ſit ſacerdos, an debitam habeat intentionem, an panis ſit triticeus &c. nihilominus quia probabiles de oppoſito habemus conjecturas, quando illa à ſacerdote adoranda proponitur, eam poſſumus ac tenemur adorare, quia per tales conjecturas ſumus practicè certi hoc eſſe licitum & ſanctum.

28. Objicies ſecundò: Poteſt quis eſſe certus certitudine infallibili de ſua fide & ſpe: Ergo & de ſua gratia & charitate. Conſequentia videtur legitima: idcircò enim non poſſet quis eſſe certus B
de ſua gratia & charitate, quia gratia & charitas, & actus ipſarum, ſunt quid ſupernaturale: Sed non minùs eſt ſupernaturalis fides aut ſpes: Ergo ſi hoc non obſtante poſſit homo de illis habere certitudinem infallibilem, poterit etiam eſſe certus certitudine infallibili de ſua gratia & charitate.

29. Reſpondet Suarez lib. 9. de gratia cap. 12. num. 12. negando Antecedens: exiſtimat enim non majorem dari certitudinem in homine de ſua fide, quàm de gratia. Sed D. Thomas hîc art. 5. ad 2. docet oppoſitum, ait enim: *De ratione ſcientiæ eſt quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet ſcientiam, & ſimiliter de ratione fidei eſt quòd homo ſit certus de his quorum habet fidem: & hoc ideò quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectûs, in quo prædicta dona exiſtunt; & ideò quicunque habet ſcientiam & fidem, certus eſt ſe habere.* Quod verò loquatur de certitudine infallibili, patet, quia verbis illis concedit certitudinem reſpectu fidei, quam denegat reſpectu gratiæ: Atqui de gratia non negavit certitudinem conjecturalem, ſed tantùm infallibilem, ut conſtat ex verbis ſuprà relatis: Ergo iſtam concedit reſpectu fidei.

Melius ergo reſpondetur, conceſſo Antece- 30.
dente, negando conſequentiam, & paritatem: duplex enim reperitur ratio diſcriminis. Prima eſt, quia fides eſt habitus certus, exiſtens in intellectu, qui eſt potentia quæ perfectè reflectitur ſupra ſeipſam: omnis autem forma informans aliquod ſubjectum, tribuit ipſi ſuum effectum formalem; unde fides informans intellectum, primò tribuit ipſi certitudinem infallibilem de ſuo objecto; ſecundariò verò, & per reflexionem, tribuit etiam certitudinem infallibilem de ſeipſa. Hoc autem non poteſt competere voluntati reſpectu charitatis: tum quia voluntas non eſt cognoſcitiva: tum etiam quia charitas non habet pro objecto formali certitudinem, ſicut fides. Et quamvis ſpes ſit in voluntate, nihilominus poteſt homo eſſe certus de ſua ſpe, propter infallibilem connexionem ſpei cum fide: nam ſpes nunquam ſeparatur à fide, niſi in eo qui in actum deſperationis prorumpit; poteſt autem homo eſſe certus, ſe nunquam in talem actum prorupiſſe, & ſic cùm ſit certus ſe habere fidem, arguitivè etiam certus eſſe poteſt ſe habere ſpem.

Secunda ratio diſparitatis eſt, quia fides habet 31.
certam & infallibilem regulam extrinſecam, quam certò & infallibiliter poſſumus & debemus cognoſcere, ſcilicet propoſitionem Eccleſiæ: quamvis enim ratio formalis fidei, ſive motivum aſſentiendi per fidem, ſit ſola revelatio divina, quæ ſupernaturalis eſt; nihilominus quoad nos, motivum, ſive potiùs applicatio, eſt ipſa authoritas Eccleſiæ, proponentis nobis aliquid tanquam certò revelatum; & ideò cùm ſimus certi per fidem, Eccleſiam in qua modò ſumus, eſſe veram & legitimam, ſumus etiam certi, nos aſſentientes his quæ proponit ut revelata à Deo, habere fidem de illis.

TRACTATVS NONVS

DE IVSTIFICATIONE IMPII, ET merito justi.

Ad quæstiones 113. & 114. Divi Thomæ.

PRÆFATIO.

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

Lib. de Baptismo cap. 19.

Citato loco cap. 4.

Contra Pelagium & Cœlestium cap. 14.

bas expendit: Si fons, quomodo puteus? Si puteus gratia, quomodo fons? Noſtis quantùm inter ſe diſtent fons & puteus: puteus infoditur, fons gratis fluit; in illo aquæ reconditæ ſunt, in iſto quaſi propoſitæ, & ſeipſas offerentes ultrò. Accipiamus ergo in fonte gratiæ exuberantiam, in puteo ſecretum; in illo gratiæ ſpontaneam oblationem, in iſto alta myſteria. Serm. 17.

Sed præterea alterum eſt, quo gratiæ imaginem aqua referat, quòd nimirum animas non intingat ſolùm, ſed & abluat, & detorſis ſordibus, puriſſimas efficiat; & eo gratiæ officio antiquam legem nova potiſſimùm ſuperat, cùm (ut D. Auguſtinus advertit) lex antiqua proderet, non ſanaret ægrotos; oſtenderet ægritudinem, non auferret; & inſtar ſpeculi, objiceret duntaxat maculas, non detergeret: at beneficio gratiæ nova lex non demonſtrat ſolùm animorum ſordes, ſed & aufert; & ad eam puritatem luſtralibus aquis tinctæ mentes accedunt, ut columbæ quæ lacte ſunt lotæ *dici potuerint (nimirum cùm eâ munditie & candore præditæ ſint, ut penè lactis munditiem traxiſſe videantur) &* reſidere juxta fluenta pleniſſima, *Chriſti ſcilicet vulnera, vel ſacramenta, ad majorem puritatem, innocentiam, & munditiem comparandam, inſtituta.*

Demum hoc utriuſque, gratiæ ſcilicet & aquæ, genium eſt, hæc innata propenſio, ut ad ſuum principium recurrant. Vt enim aquæ ſuæ origini redditæ, ſuo fonti refuſæ, iterum ab eo ſumunt, unde iterum & jugiter fluant; ita cœleſtis gratiæ fluenta, dum è Libano, excelſo ſcilicet Divinitatis fonte, ad nos uſque labuntur, ſurſum ad ſuam originem animos, quos à criminum ſordibus & maculis purgant, bonorum operum meritis in cœlum, præmia percepturos, ſecum impetu quodam rapiunt: nam qui biberit ex hac aqua, fiet in eo fons aquæ ſalientis in vitam æternam. *Vtinam* (AMICE LECTOR) *his cœleſtibus undis non labra duntaxat extrema præbeas, ſed ſitim omnem rerum terrenarum quæ perituræ ſunt aliquando extinguas: nam* qui bibet ex hac aqua, non ſitiet in æternum. *Sed demum, ut pro munere Theologi, rem apertiùs, & miſſis metaphoris abſolvam, hos gratiæ effectus, quos aquæ ſymbolis oculis ſubjeci, juſtificationem ſcilicet, quæ animam mundat; & meritum, quod ad vitam æternam evehit; pro viribus hoc Tractatu explicandos ſuſcipio, eâ perſpicuitate & brevitate, cujus toties experimentum dedi, ut nihil in ea parte ſit quo te diutiùs morari debeam. Vale.*

DISPVTATIO PRIMA.

De Iustificatione.

Ad quæstionem 113. Divi Thomæ.

ACTVRVS D. Thomas de effectibus gratiæ, priùs de justificatione quam de merito disserit: tum quia prius est hominem esse justum, quàm opera æternæ vitæ meritoria exercere, juxta illud Augustini, *Bona* (id est meritoria opera) *non præcedunt justificandum, sed sequuntur justificatum*: tum etiam quia justificatio procedit à gratia habituali in genere causæ formalis, meritum verò quasi in genere causæ efficientis; cuilibet autem formæ priùs & immediatiùs convenit effectus, cujus est causa in genere causæ formalis, quàm qui ab ea procedit in genere causæ efficientis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in justificatione impij verè remittantur & tollantur peccata, vel duntaxat justitiâ Christi tegantur?

§. I.

Referuntur tres hæreticorum errores, & primus refellitur.

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

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

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

Confirmatur ex illo Apostoli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso* (id est in Christo) *ut essemus sancti & immaculati in conspectu ejus.* Ubi notanda est particula *in conspectu ejus*, talis enim est unusquisque, qualis Deo apparet, cùm Deus videat res ut sunt in se: unde si post justificationem simus immaculati in conspectu Dei, à parte rei sumus immaculati, & à peccatis verè abluti & mundati, subindeque illa in justificatione verè tolluntur & delentur, & non solùm teguntur vel occultantur. 4.

Favent etiam SS. Patres, relati à Bellarmino lib. 2. de justific. cap. 8. Unus nobis sufficiet Augustinus, qui ita clarè hanc veritatem expressit, ut errorem hæreticorum nostri temporis prævidisse videatur: nam lib. 1. contra duas Epistolas Pelagian. cap. 13. hæc scribit: *Dicimus baptisma omnium dare indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere, neque radices peccatorum in mala carne teneri, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata.* Et concione 2. in Psal. 31. solvit præcipuum hæreticorum fundamentum, desumptum ex variis Scripturæ locis, in quibus peccata dicuntur à Deo tegi: ibi enim exponens verba illa Prophetæ, *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*, sic ait: *Nec intelligatis peccata cooperta esse, quasi ibi sint & vivant, & Deus tegat, non tu; nam si tu tegere volueris erubescens, medicus non curabit: medicus tegit, & curat; sub tegmine medici sanatur vulnus, sub tegmine vulnerati celatur vulnus.* Quibus verbis docet Deum ita tegere peccata hominum, ut revera ea tollat & 5.

deleat, eorumque vulnera gratiæ suæ medicamine sanet.

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

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

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

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

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

§. II.

Hæreticorum objectiones solvuntur.

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

Sed ad hæc facilè respondetur, quod cùm nihil sit opertum vel occultum oculis Dei, & omnia peccata nostra sint præsentia conspectui ejus, juxta illud Psal. 89. *Posuisti iniquitates nostras in conspectu tuo, & sæculum nostrum* (id est delicta ætatis nostræ) *in illuminatione vultûs tui*; idem est peccata nostra esse tecta apud Deum, ac esse penitùs deleta & ablata. Item cùm justitia Dei, & lex æterna, nullum possint peccatum impunitum relinquere, peccata quæ à Deo non imputari dicuntur, hoc ipso destructa & ablata supponuntur. Unde Propheta post verba relata statim addit: *Nec est in spiritu ejus dolus:* quo significatur, in eo cui non imputavit Dominus peccatum, dolum, iniquitatem, sive peccatum non esse. In eodem sensu charitas dicitur operire multitudinem peccatorum, quia ita illa destruit quoad pœnam, si sit fervens, ut nihil eorum justitiæ divinæ offeratur puniendum, ut docet D. Thomas in 4. dist. 22. quæst. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Charitas dicitur operire peccata Deo, qui omnia videt: unde oportet quod ea destruat, non quidem faciens ut actus non præcesserit, sed quod vim impediendi gratiam non habeant.*

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

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

Articvlvs II.

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

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

§. I.

Catholica veritas authoritate & ratione stabilitur.

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

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

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

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

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

Disp. 8. art. 5. §. 2.

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

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

Disp. 2. art. 1.

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

19. Ultima ratio: Causa formalis & efficiens non possunt in unam eandemque rem coalescere; cùm nempe formalis interna sit, efficiens verò externa: Sed justitia Christi est causa efficiens nostræ justificationis; principalis quidem in ratione meriti, A instrumentalis verò in ratione realis efficientiæ, ut in Tractatu de Incarnatione ostenditur: Ergo non potest esse causa formalis nostræ justificationis.

Confirmatur: Cùm justitia Dei, vel Christi, sit 20.
semper æqualis, nec suscipiat magis & minus, si homines essent justi per solam imputationem justitiæ Dei, vel Christi, omnes essent æqualiter justi, subindeque æquales in beatitudine, contra illud Christi, *in domo Patris mei mansiones multæ sunt.*

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

§. II.

C *Solvuntur objectiones.*

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

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

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

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

tum sit Christum non esse id quo formaliter reddimur intelligentes & sapientes ; & hominem vivere per formam & vitam sibi intrinsecam, scilicet animam rationalem, non verò per vitam extrinsecam Dei, vel Christi.

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

24. Ad confirmationem dicendum est, Scripturam B his locis solùm asserere, justitiam nostram, comparativè ad justitiam Dei, esse quasi nullam, aut nullam apparere, sicut esse creaturarum, ad esse Dei comparatum, nullum, seu non esse dicitur Isaiæ 40. Unde Gregorius in cap. 4. Job: *Humana justitia* (inquit) *divinæ justitiæ comparata, injustitia est : quia & lucerna in tenebris lucere cernitur, in Solis radio posita tenebratur.*

25. Ad aliud quod addunt hæretici, nempe fieri injuriam justitiæ Christi, si dicamus nos justificari per aliquam justitiam nobis intrinsecam, negandâ est illa sequela : nam tantùm abest, quòd per hoc derogetur justitiæ Christi, quin potiùs magis re- C lucet dignitas & excellentia meritorum ejus, si virtute illorum nobis communicetur justitia inhærens, per quam simus formaliter justi. Unde Tridentinum postquam sess. 6. can. 11. definivit homines non justificari solâ imputatione justitiæ Christi, sed per gratiam & charitatem per Spiritum Sanctum diffusam, ac nobis inhærentem, tandem canone ultimo sic concludit : *Si quis dixerit, per hanc doctrinam aliqua ex parte gloriæ Dei, vel meritis Iesu Christi Domini nostri derogari, & non potiùs veritatem fidei nostræ, Dei denique, ac Christi Iesu gloriam illustrari, anathema sit.*

26. Objicit secundò Calvinus : Justitia quâ justi sumus coram Deo, debet esse ita perfecta, ut dicat D tam perfectam commensurationem cum divina lege, quòd nihil admittat aut compatiatur ei repugnans ; justum enim dicimus, quod adæquatur suæ regulæ, regula autem hominis est lex divina: Sed non potest tanta perfectio justitiæ in nobis intrinsecè reperiri ; nam ut dicitur Job 3. *Si justificare me voluero, reprehendet me cor meum, & si voluero contendere cum eo, non respondebit unum pro mille :* & 1. Joan. 3. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus :* Ergo justitia, quâ perfectè saltem & completè justi sumus, non est in nobis ; ac proinde necesse est recurrere ad justitiam Christi nobis imputatam, in qua sola potest perfecta illa adæquatio cum divina lege reperiri.

27. Respondeo tantam posse esse in nobis intrinsecè justitiæ perfectionem, ut ex ea nata sit haberi perfecta commensuratio & adæquatio actuum nostrorum cum divina lege, quoad omnia quæ præcipit ; sed in viatoribus esse in statu imperfecto, ex defectu luminis gloriæ, & visionis beatificæ, quibus privamur, ut aliquandiu per fidem ambulemus, priusquam per speciem : unde non facit actu perfectam & completam adæquationem cum divina lege, nisi solùm prout obligat sub mortali, quandiu est in statu viæ (secluso privilegio Beatissimæ Virgini concesso) sed solùm in statu gloriæ, ubi medio lumine gloriæ quod ex se emittet, mentem & affectum in Deo firmabit, & A sic reddet totum hominem indefectibilem.

Objicies tertiò : Remissio peccatorum nihil aliud 28.
est quàm eorum condonatio, ut patet ex remissione offensæ quæ fit inter homines ; ut enim homo remittat alteri offensam, sufficit quòd velit eam ipsi condonare : Sed condonatio in Deo non dicit aliud quàm actum divinæ voluntatis, quo vult peccata remittere, & Christi satisfactionem pro nostris peccatis applicari : Ergo remissio peccatorum non fit per formæ intrinsecæ receptionem, sed solùm per imputationem justitiæ Christi, nobis per fidem applicatæ,

Respondeo concessâ Majori, distinguendo Mi- 29.
norem : Condonatio in Deo non dicit aliud quàm B actum divinæ voluntatis, sterilem & infructuosum, nego Minorem : fœcundum, & producentem formam intrinsecam expellentem peccatum, ob merita Christi, concedo Minorem. Unde hoc interest discriminis inter Deum & hominem condonantes offensam, quòd homo condonat alteri offensam actu sterili, Deus verò actu fœcundo: primò quia Deus condonando offensam, debet reddere eum cui offensam remittit, objectum congruum suæ dilectionis, seu condonationis; quod non debet facere homo, cùm amor humanus non ponat, sed supponat in suo objecto bonitatem, benè autem divinus : secundò, quia offensa non remittitur alicui, nisi eam retractet ; homo C autem habet ex se sufficientes vires ad retractandam offensam in alium hominem commissam, secùs verò ad retractandam offensam Deo illatam; & sic actus Dei condonantis offensam homini, debet ei conferre unde possit eam retractare, & pro ea aliqualiter satisfacere ; quod non debet facere actus hominis, alteri homini offensam condonantis.

§. III.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primò, gratiam habitualem 30.
non ex favore extrinseco, sed ex intrinseca sua D vi & natura, habere hunc effectum expellendi peccatum, non solùm quatenus est malum hominis, & causat maculam in anima, sed etiam prout est offensa & injuria Dei ; subindeque præter beneficium gratiæ habitualis, non requiri ad justificationem & remissionem peccatorum, favorem extrinsecum Dei, quo offensa condonetur.

Prima pars hujus corollarij est contra Scotum, 31.
& Nominales, qui docent remissionem peccati solùm ex lege Dei esse conjunctam cum gratiæ infusione, ac proinde ipsam non expellere formaliter peccatum ex ipsa rei natura, sed ad summum ex institutione Dei, qui decrevit nulli permanenti in statu peccati illam formam infundere, seu ad E præsentiam talis formæ semper expellere peccatum. Quæ sententia facilè confutari potest ex suprà dictis : ostendimus enim ex Tridentino gratiam esse causam formalem nostræ justificationis: Sed non posset verè dici causa formalis ejus, si ab intrinseco, & ex natura sua, non haberet constituere justum, & remittere peccatum : Ergo &c. Minor probatur : Quicumque effectus formalis ex natura rei connectitur cum causa formali, imò est ipsa forma ut communicata subjecto : Ergo si justificatio, & remissio seu expulsio peccati, solùm ex lege Dei sit conjuncta cum gratiæ infusione, ista non potest verè dici causa formalis illius: sicut si Sol non haberet virtutem illuminandi effectivè, licèt Deus ex lege seu pacto ad præsentiam

Solis

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

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

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

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

Disp. 8. art. 2.

35. Quod verò etiam tollat illud, quatenus est offensa & injuria Dei, probatur ex Tridentino sess. 5. can. 5. ubi dicitur: *Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti neget, aut etiam asserat non tolli totum id quod veram & propriam peccati rationem habet, anathema sit.* Quibus verbis expresè & clarè definit, remissionem peccati, quoad omnem rationem, fieri per gratiam inhærentem; qui autem totum dicit, nihil excludit: Ergo ex Tridentino non solùm deformitas maculæ, sed etiam ratio injuriæ & offensæ Dei in peccato reperta, per gratiam habitualem aufertur.

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

37. Ex his probata manet secunda pars corollarij: si enim gratia habitualis ex intrinseca sua vi & natura expellat peccatum, secundùm omnem rationem in eo repertam, certè ad justificationem seu remissionem peccati, præter beneficium gratiæ habitualis, non requiretur favor extrinsecus Dei, quo offensa condonetur. Unde Suarez contradictoria sentit, & scribit, simulque calidum & frigidum spirat, dum tomo 3. de gratia lib. 7. cap. 12. concl. 2. expresè docet gratiam non ex favore extrinseco, sed ex intrinseca sua vi & natura expellere peccatum ab anima; & nihilominus postea tomo 1. in 3. p. disp. 4. sect. 8. §. *Ad primum verò*, ait quod cum beneficio gratiæ inhærentis simul etiam requiritur divina condonatio, & remissio injuriæ ad justificationem. Quod non solùm videtur priori dicto contrarium, sed etiam Tridentini doctrinæ repugnans: nam Tridentinum sess. 6. cap. 7. sic ait: *Unica formalis causa nostræ justificationis est justitia Dei, non quâ ipse justus est, sed quâ nos justos facit:* At si præter infusionem gratiæ, & acquisitionem justitiæ internæ, requireretur novus favor, aut condonatio extrinseca, ad exclusionem peccati, non unica esset causa formalis nostræ justificationis, sed duplex, nempe justitia inhærens, & favor ille extrinsecus: Ergo &c. Unde Vazquez hîc disp. 102. cap. 2. in hanc sententiam acriter his verbis invehitur: *Recentiores Theologos multò magis miratus sum, quòd post præclaram Concilij Tridentini definitionem, tam exilem justitiam inhærentem justis concesserint, ut ex se non habeat virtutem tergendi maculas, neque eas purgare valeat, nisi favore & condonatione Dei relaxentur: si enim eorum sententia rectè expendatur, veram rationem justitiæ inhærentis è medio tollere videntur, quam Patres Tridentini pro viribus astruere & defendere moliti sunt.*

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

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

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

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

Articulus III.

An sola gratia habitualis sit causa formalis justificationis?

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

42. Hæc sententia communiter rejicitur à Theologis, asserentibus actus charitatis & contritionis perfectæ, esse quidem proximas dispositiones ad obtinendam remissionem peccatorum, non tamen causam formalem justificationis impij, sed id soli gratiæ habituali convenire. Imò Suarez tomo 1. in 3. p. disp. 4. sect. 8. censet illam opinionem Vazquezij esse temerariam, & Tridentini doctrinæ parùm consentaneam. Sunt tamen aliqui, qui Vazquem excusare, ejusque doctrinam temperare, & benignâ interpretatione emollire conantur, dicendo ipsum non loqui de facto, sed de possibili, & solùm velle actum contritionis vel charitatis de lege extraordinaria, & per ordinem ad potentiam Dei absolutam, esse posse formam justificantem in adulto, qui extra sacramentum per actus contritionis & charitatis justificatur. Sed hæc interpretatio menti hujus Authoris apertè contradicit; ille enim 3. p. tomo 1. disp. 2. cap. 6. num. 66. hæc scribit: *Memini autem contritionis, quia in adulto qui justificatur extra sacramentum, magis certum est eum justificari contritione, quàm gratiâ habituali, ut ostendimus 1. 2. disp. 203. cap. 3.* Quibus verbis apertè declarat Vazquez, quid senserit in prima secundæ, & inquit se sensisse, adultum extra sacramentum justificari contritione, & hoc esse certius, quàm quod justificetur gratiâ habituali. Ut confutetur hæc sententia, & vera causa formalis justificationis declaretur, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

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

43. Probatur primò: Actus contritionis vel charitatis est dispositio ad formam justificantem: Ergo non est ipsa forma justificans. Consequentia patet: forma enim non est dispositio ad seipsam; cùm inter dispositionem & formam exerceatur aliqua causalitas, subindeque inter illas reperiatur A realis distinctio. Antecedens verò docetur communiter à Theologis, præsertim à D. Thoma hîc art. 5. & 8. & de verit. quæst. 28. art. 8. ad 1. & 2. colligiturque ex Tridentino sess. 14. cap. 4. dicente, *Contritionis motum præparare ad remissionem peccatorum, si conjunctus sit cum fiducia divinæ misericordiæ.*

Dices cum Vazque, Concilium per contritionis motum intelligere contritionem illam imperfectam, quæ dicitur attritio. 44.

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

Contra secundò: Concilium ibi loquitur de contritione quovis tempore necessaria ad remissionem peccatorum, ait enim: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius:* Sed attritio non fuit quovis tempore necessaria ad veniam peccatorum; nam ante legem Evangelicam extra sacramentum non requirebatur, & cum sacramento non sufficiebat: Ergo non loquitur ibi de attritione, sed solùm in fine ejusdem capitis, ubi ait: *Illam verò contritionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ, & pœnarum metu communiter concipitur &c.* 45.

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

Confirmatur ampliùs: Causa formalis justificationis non impetrat veniam & remissionem peccatorum, sed illam formaliter causat: Atqui actus contritionis non causat formaliter veniam & remissionem peccatorum, sed eam duntaxat impetrat, ut patet ex eodem Tridentino, dicente loco suprà citato: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius:* Ergo actus contritionis non est causa formalis justificationis. 47.

Probatur secundò: Habenti actum contritionis promittitur in Scriptura indulgentia & remissio peccatorum: Sed si talis actus esset forma justificationis & remissionis peccatorum, superflua & vana esset talis promissio: Ergo talis actus non est causa formalis justificationis. Major patet ex illo Jeremiæ 3. *Convertimini filij revertentes, & sanabo vos;* & ex illo Isaïæ 55. *Derelinquat impius viam suam, & revertatur ad Dominum, & miserebitur ejus;* Item ex illo Psalmi 50. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies.* Minor verò probatur: Habenti formam superfluè & in vanum promittitur effectus formalis illius; cùm talis effectus nihil aliud sit quàm ipsamet forma, ut communicata subjecto; verbi gratiâ, si quis 48.

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

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

45. *Disp. 2. art. 5.*

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

46.

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

47.

48.

§. II.

Solvuntur objectiones.

52. OBjicit in primis Vazquez plura Scripturæ & SS. Patrum testimonia, quibus insinuari vi-

A detur, dilectionem Dei, seu contritionem perfectam fundatam in dilectione, esse causam formalem nostræ justificationis: Christus enim Lucæ 7. dixit de Magdalena: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multùm.* Et Joan. 14. *Si quis diligit me, Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Item Proverb. 10. dicitur: *Universa delicta operit charitas.* Et 1. Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Similiter Augustinus de natura & gratia cap. 42. ait charitatem esse nostram justitiam; & cap. ultimo: *Charitas inchoata* (inquit) *inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est.*

B Et lib. 2. contra Cresconium grammaticum, cap. 12. dicit quod *à peccatis mundamur, sacrificio cordis contriti*, id est actu pœnitentiæ.

53. Sed facilè respondetur testimonia illa Scripturæ solùm probare, quod dilectione & contritione, ut dispositione ultimâ, justificamur & sanctificamur, non verò ut causâ formali justificationis & sanctificationis: effectus enim qui completè procedit à forma, attribuitur etiam dispositioni, quia ab ipsa inchoativè procedit. Similiter verba Augustini intelligenda sunt in sensu causali, non formali; charitas enim causat ut dispositio justitiam, subindeque justitia illi proportionatur & commensuratur.

C Addo, actum charitatis vocari perfectam justitiam, vel sanctitatem, quia cùm sit perfectissimus actus gratiæ justificantis formaliter, in quem illa omnem suam efficaciam, virtutem, & perfectionem explicat, quæ formaliter conveniunt gratiæ sanctificanti, de actu charitatis prædicantur.

54. Objicit secundò: Justificatio fit per illam formam, quæ magis opponitur peccato essentialiter considerato: Sed actus dilectionis magis opponitur peccato essentialiter considerato, quàm gratia habitualis; cùm in omni statu peccatum importet privationem dilectionis naturalis, non autem privationem gratiæ; nam in statu naturæ puræ fuisset peccatum, & tamen non fuisset privatio

D gratiæ: Ergo justificatio fit formaliter per actum dilectionis, non verò per gratiam habitualem.

55. Respondeo negando absolutè Majorem: Justificatio enim, pro isto statu, non fit per formam oppositam peccato tantùm essentialiter considerato, sed debet fieri per formam oppositam illi rationi quam peccatum principaliter importat: peccatum autem, pro hoc statu in quo nunc sumus, importat principaliter privationem gratiæ, quia in statu in quo nunc sumus, ordinamur ad finem supernaturalem; unde peccatum mortale habituale, (de quo tantùm hîc loquimur) importat privationem illius principij quo ordinamur ad

E finem supernaturalem, quod principium est ipsa gratia habitualis.

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

ARTICVLVS IV.

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

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

56. SVppono primò, duplicem posse distingui justificationem; unam perfectam & completam, quæ non tantùm dicit remissionem offensæ Deo per peccatum illatæ, sed etiam ablationem maculæ, ex peccato præcedenti in anima relictæ: alteram verò imperfectam & incompletam, quæ solùm importat remissionem offensæ, & relaxationem pœnæ ei debitæ.

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

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

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

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

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

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

§. II.

Rejiciuntur duæ primæ sententiæ.

DIco primò: Non potest homo, etiam per extraordinariam potentiam, perfectè & completè justificari per solum favorem externum Dei.

59. Probatur: Justificatio perfecta & completa non dicit tantùm remissionem, seu condonationem injuriæ Deo per peccatum illatæ, sed etiam emundationem à macula, ex peccato actuali in anima relicta: Atqui homo non potest mundari à tali macula, per solum extrinsecum Dei favorem, sed ad hoc requiritur necessariò infusio alicujus doni gratuiti & supernaturalis: Ergo non potest homo perfectè & completè justificari per solum favorem Dei extrinsecum. Major patet ex dictis §. præcedenti in prima suppositione. Minor probatur: Macula peccati non consistit in reatu seu condignitate pœnæ, sed in privatione gratiæ, ut contra Scotum in Tractatu de peccatis ostendimus: Atqui privatio gratiæ non potest tolli per solum favorem Dei extrinsecum, sed solùm per infusionem alicujus doni gratuiti & supernaturalis; cùm enim privatio sit carentia & absentia formæ, semper in subjecto intelligitur, donec forma ipsi opposita advenire concipiatur: Ergo homo non potest emundari à macula peccati, per solum extrinsecum Dei favorem, sed solùm per receptionem alicujus doni gratuiti & supernaturalis. *Disp. 5. art. 3.*

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

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

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

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

63. Sed contra primò: Tandiu carentia gratiæ habet rationem privationis moralis, quandiu manet voluntaria, nec potest sub ratione maculæ & E privationis moralis tolli à peccatore, nisi ab eo tollatur quatenus est voluntaria: Sed absque intrinseca peccatoris mutatione, non potest tolli à privatione gratiæ ratio voluntarij: Ergo sine mutatione intrinseca peccatoris non potest destrui seu tolli, prout habet rationem maculæ, & privationis moralis & culpabilis. Major patet: ratio enim voluntarij est fundamentum moralitatis & culpæ. Minor probatur: Privatio gratiæ est voluntaria per ordinem ad suam causam, videlicet peccatum actuale, seu volitionem malam & peccaminosam ex qua resultat, unde non potest desinere esse voluntaria, nisi talis volitio retractetur: Sed illa retractari nequit absque intrinseca mutatione peccatoris; quia cùm sit actus liber, & à voluntate elicitus, non potest retractari nisi ab ipsamet voluntate quæ peccavit, & nisi per alium actum ei formaliter aut virtualiter oppositum, vel saltem per infusionem gratiæ habitualis, quæ cùm ordinet hominem ad Deum, & rectificet omnes ejus potentias, est quædam eminens & virtualis retractatio peccati: Ergo non potest tolli à privatione gratiæ ratio voluntarij, absque intrinseca peccatoris mutatione.

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

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

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

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

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

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

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

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

70. Respondent primò Adversarij, Deum quidem non posse de novo diligere peccatorem quem antea odio habebat, nisi eum faciendo objectum congruum talis dilectionis; in eo tamen distinguendam esse duplicem dilectionem, unam scilicet positivam, quâ velit ipsum positivè habere amicum, & hanc habere bonum pro objecto: aliam verò quasi negativam, quâ vult non ampliùs esse illi offensus; & istam habere pro objecto solam absentiam mali; sicque peccatorem fieri objectum congruum talis dilectionis, ex eo solùm quod ab ipso aufertur malum culpæ, & ipsi remittitur à Deo injuria sibi per peccatum illata.

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

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

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

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

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

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

A

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

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

77. Respondeo negando Antecedens quoad utramque partem. Ut enim ostendimus in Tractatu de *Disp. 9. art. 3.* peccatis, macula peccati, seu peccatum habituale, nec in reatu seu condignitate pœnæ consistit, sed *est aliquid medium inter actum peccati, & reatum, quasi effectus actûs, & fundamentum reatûs*, ut ait S. Thomas in 2. dist. 42. in expositione textûs; nec in aliquo habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile, ut docet idem S. Doctor in 4. dist. 18 quæst. 1. art. 2. his verbis: *Macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus: quod patet ex hoc quod dispositio & habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem, macula autem sine gratia non auferetur.* Addo quod, licèt daretur maculam peccati in aliquo positivo consistere, tamen non sequeretur illam posse tolli sine intrinseca peccatoris mutatione; quia illud positivum dependeret essentialiter à causa voluntaria, & consequenter nisi per aliquem actum, vel habitum, formaliter aut virtualiter retractaretur, semper maneret. Posset etiam dici, quod illud positivum non posset à Deo tolli, nisi ex speciali dilectione & benevolentia, quæ, ut suprà ostendimus, sine mutatione intrinseca supernaturali nequit intelligi.

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

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

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

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

Respondeo ad objectionem, concesso Antece- 81. dente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia gratia in suo esse, fieri, & conservari, à Deo dependet, subindeque per solam subtractionem concursûs, quo E eam conservat, potest destrui: at verò peccatum habituale non sic dependet à Deo; & ideò non potest per solam concursûs divini subtractionem, sive per solam extrinsecam condonationem deleri, sed solùm mediante infusione formæ contrariæ.

Ad confirmationem respondetur cum D. Tho- 81. ma quæst. 28. de verit. art. 2. ad 4. quod licèt gratia & peccatum absolutè loquendo non sint opposita immediatè, respectu tamen hominis lapsi immediatè opponuntur. Sicut cœcitas & visio in cane non opponuntur immediatè, absolutè loquendo, bene tamen post nonum diem à

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

83. Objicies quartò : Deus potest annihilare hominem in peccato existentem, & iterum illum reproducere, non communicando ipsi gratiam habitualem, vel aliud donum supernaturale : Sed in tali casu maneret sine peccato, aliàs peccatum attribueretur Deo ipsum reproducenti ; sicut si Angelus in primo creationis instanti peccaret, peccatum in Deum ut authorem reduceretur, ut docuimus in Tractatu de Angelis : Ergo de absoluta Dei potentia, potest tolli peccatum per solum favorem Dei extrinsecum. *Disp. 12. art. 5.* C

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

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

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

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

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

§. IV.

Confutantur aliæ sententiæ, & vera statuitur.

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

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

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

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

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

A Contra secundam verò rationem, in eadem solutione insinuatam, sic insto. Adversarij contra sententiam Vazquezij, asserentis actus contritionis & charitatis de potentia ordinaria justificare formaliter, semper inculcant hanc rationem: id quod essentialiter est dispositio ad effectum formalem alicujus formæ, non potest, etiam de potentia absoluta, esse forma ad cujus effectum disponit; sicut quia calor essentialiter est dispositio ad introductionem formæ ignis, & ad ejus effectum formalem, non potest, etiam de potentia & lege extraordinaria, esse forma ignis, aut præstare effectum formæ ignis: hæc autem ratio, vel nihil probat contra Vazquem, vel æquè contra B sententiam Adversariorum militat, ut consideranti patebit: Ergo &c. 91.

Potest insuper probari eadem prima pars assertionis aliâ ratione, quæ sic potest proponi. Actus contritionis vel charitatis est ex natura sua fluens & transiens: Ergo non potest esse forma justificans, etiam de potentia absoluta. Probatur Consequentia: De essentia formæ justificantis & remittentis peccata, est ut permaneat in justificato, nisi per peccatum mortale auferatur, aut Deus velit eam auferre, suspendendo concursum conservantem: Ergo si actus contritionis vel charitatis sit transiens ex natura sua, & desinat esse C absque introductione formæ contrariæ, & absque suspensione concursûs conservativi, non poterit, etiam de absoluta potentia, esse forma justificans permanenter. 92.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit ad justificationem & remissionem peccati requiri necessariò, in statu naturæ elevatæ, infusionem gratiæ habitualis, videtur expressè D. Thomæ, qui hîc art. 2. in fine corporis sic concludit: *Et ideò non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ:* quibus verbis uti solet S. Doctor, quando sentit oppositum implicare contradictionem, eò quòd quidquid non implicat contradictionem, intelligibile sit: nomine autem gratiæ non intelligit quodcunque donum gratuitum, sed solam gratiam habitualem, ut patet ex verbis præcedentibus, ait enim: *Effectus divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, quâ homo fit dignus vitâ æternâ*: Atqui hæc gratia non est alia, quàm habitualis, quæ est radix & principium meriti vitæ æternæ: Ergo ex D. Thoma implicat contradictionem quod peccatum remittatur, & homo justificetur sine infusione gratiæ habitualis. Unde idem S. Doctor quæst. 28. de verit. art. 2. in corp. ait: *Nullo modo remissio peccatorum sine gratia gratum faciente esse potest.* Et in resp. ad 4. dicit gratiam habitualem & peccatum respectu hominis lapsi esse opposita immediatè: horum verò oppositorum hæc est natura, E quod unum non potest excludi à subjecto respectu cujus opponuntur, sine altero. Denique in hac parte quæst. 109. art. 7. docet peccatum remitti non posse quoad maculam, sine gratia habituali: ubi loquitur de potentia absoluta, ut patet ex ratione quam ibidem insinuat, & quâ secunda pars nostræ conclusionis breviter suaderi potest. 93.

Peccatum habituale dicit maculam, quæ in privatione gratiæ habitualis consistit, ut in Tractatu de peccatis ostendimus: Sed privatio alicujus formæ non potest tolli, etiam de potentia absoluta, nisi per formam quâ privat; ut patet in morte & cœcitate, quæ non nisi per vitam & visum possunt auferri: Ergo peccatum habituale, etiam de 94. *Disp. 8. art. 3.*

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

95. Nec valet, si dicas, quod quamvis privatio gratiæ physicè sumpta non possit tolli sine infusione gratiæ, tamen moraliter accepta, & quatenus est voluntaria (sub qua tantùm ratione habet quod sit culpabilis, & peccatum habituale) tollitur hoc ipso quod per actum contritionis vel charitatis perfectè retractatur à voluntate actus præcedens, à quo habebat quod esset voluntaria. Non valet, inquam, hæc responsio: nam dato quod hoc ita sit, ex hoc tamen non sequitur posse fieri justificationem sine infusione gratiæ habitualis: cùm enim actus contritionis & charitatis sint vitales, vitalitate supernaturali perfectâ, debent procedere à principio proximo vitali, conjuncto radicali principio vitæ supernaturalis, quod est gratia habitualis, subindeque illam in aliquo priori naturæ in subjecto supponere; ut *Art. 8.* fusè ostendemus infrà, cùm discutiemus, an actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem proximè disponunt, ab ipsa effectivè procedant.

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

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

97. Nec valet quod aliqui dicunt, nempe quod licèt homo in puris naturalibus peccans, averteretur solùm formaliter & directè à Deo ut ultimo fine naturali, indirectè tamen & ex consequenti, etiam à Deo ut ultimo fine supernaturali averteretur, tum propter conjunctionem quæ est inter Deum ut authorem naturalem & supernaturalem; tum etiam quia homo peccans mortaliter in illo statu, constitueret ultimum finem in creatura; creatura autem ut ultimus finis, non solùm opponitur Deo ut ultimo fini naturali, sed etiam ut ultimo fini supernaturali. Non valet, inquam, nam licèt suppositâ elevatione naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, repugnet hominem averti per peccatum à Deo ut fine naturali, nisi etiam ex consequenti & indirectè à Deo ut fine supernaturali avertatur, propter conjunctionem quæ est inter Deum ut authorem naturalem & supernaturalem: si tamen homo non sit ordinatus in finem supernaturalem, nullo modo à Deo ut authore & fine supernaturali averti potest, aversione saltem privativâ, de qua solùm in præsenti agimus, cùm talis aversio necessariò supponat potentiam & obligationem se convertendi in Deum ut authorem & finem supernaturalem, subindeque ordinationem seu elevationem naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem: At homo in puris naturalibus peccans, non esset ordinatus in finem supernaturalem; cùm status puræ naturæ talem ordinationem excludat: Ergo non averteretur à Deo ut ultimo fine supernaturali, etiam indirectè & consequenter.

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

§. V.

Solvuntur objectiones.

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

100. Respondeo primò negando suppositum, nempe quod sine habitu gratiæ possit esse beatitudo: nam beatitudo est passio gratiæ, & perfectissimus actus vitalis, procedens à principio radicali vitæ supernaturalis, quod est gratia, & ideò sine illa nequit elici, sicut nec intellectio sine principio radicali vitæ intellectualis; scilicet anima; & idem dico de dilectione Dei, quæ etiam est actus perfectè vitalis, vitalitate supernaturali: unde eo ipso quod Deus hominem in mortali existentem rapere vellet ad

claram sui visionem, & amorem beatificum, necessitaretur ex suppositione illi gratiam habitualem infundere, per quam formaliter justificaretur, & expelleretur peccatum.

101. Respondeo secundò, admisso casu, negando Antecedens, scilicet quod tunc expelleretur formaliter per actum dilectionis peccatum mortale habituale; quia dilectio patriæ non opponitur directè peccato habituali, sed tantùm actuali: unde sicut visio beatifica Pauli non expulit fidem habitualem (ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 175. art. 3. ad 3.) quia clara Dei visio non opponitur directè habitui fidei, sed tantùm actui, ita nec actus amoris beatifici, in casu argumenti, expelleret formaliter peccatum habituale, sed tantùm B dispositivè: quemadmodum posito calore ut octo in aliquo subjecto, Deo impediente introductionem ignis, non tolleretur forma illius subjecti, quia calor non est formaliter forma expulsiva, sed tantùm dispositiva ad expulsionem. Item in illo casu homo non esset beatus, quia ad beatitudinem requiritur gratia consummata & permanens ex natura sua; sed solùm essent visio & dilectio per modum transeuntis, non constituentes statum beatitudinis.

102. Objicies secundò: Offensam remitti est Deum deponere odium, & fieri pacatum & amicum illi quem antea odio prosequebatur: Sed ad hoc sufficit actus charitatis: Ergo per illum, ut per causam formalem, offensa Dei remitti potest. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Per actum charitatis homo Deum ut amicum diligeret: Ergo cùm amor suâ naturâ sit reciprocus, & Deus non patiatur se ab aliquo diligi, nisi ipsum etiam diligat, ille pariter à Deo diligeretur; imò eo ipso quod Deus dilectionem sui ei communicaret, ipsum tanquam sui amatorem & dilectorem diligeret: Ergo actus charitatis sufficit ut Deus sit pacatus & amicus illi quem antea odio prosequebatur.

103. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, quod licèt eo ipso quòd aliquis diligat Deum, diligatur à Deo, D dilectione disponente ad ipsius Dei amicitiam, sive dilectione capaci ipsius amicitiæ; non tamen dilectione, quæ sit formaliter ipsa amicitia Dei cum homine: amicitia enim vera debet fundari in convenientia in natura, quam tamen non facit actus charitatis, imò nec supponit, nisi supponat gratiam habitualem, quæ est participatio formalis divinæ naturæ.

104. Ad illud quod subjungitur, similiter dicatur quod Deum communicare homini à quo fuit offensus, dilectionem sui, est Deum diligere hominem, non formaliter, sed dispositivè tantùm: quia est Deum velle homini illud bonum, quod est dispositio ad amicitiam Dei, & remissionem E offensæ, non autem illud quo fiat formaliter amicus Dei; nam sicut actus charitatis habet solùm vim constituendi hominem, amantem Deum, amicum verò solùm dispositivè; ita Deum velle dare homini actum charitatis, est velle dare homini quod amet ipsum formaliter, & disponatur ut ametur ab eo.

105. Objicies tertiò contra secundam partem conclusionis: Gratia & peccatum, etiam in statu elevationis naturæ humanæ ad finem supernaturalem, non opponuntur immediatè: Ergo potest tolli peccatum, sine infusione gratiæ. Consequentia patet ex suprà dictis, Antecedens probatur: Si gratia & peccatum opponerentur immediatè, sequeretur quod sicut, juxta nos, non potest tolli peccatum sine infusione gratiæ, ita nec posset auferri gratia ab homine, nisi suppositio aliquo ejus peccato: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet. Minor etiam videtur certa: cùm enim gratia habitualis dependeat à Deo in fieri, & in conservari, potest Deus illam auferre homini dormienti, absque ulla ejus culpa præcedente, & per suspensionem concursûs conservativi eam destruere.

Respondeo negando Antecedens, Ad cujus 106.
probationem, nego Minorem. Ad probationem illius dicendum est, quòd licèt Deus absolutè, & nullâ factâ suppositione, possit auferre gratiam homini justo dormienti, etiam nullâ ejus culpâ præcedente, hoc tamen impossibile est, supposito decreto Dei, ordinante, & elevante naturam humanam ad ordinem & finem supernaturalem: nam Deum per extrinsecam ordinationem elevare hominem ad ordinem supernaturalem, est Deum velle, quantùm est de se, & nisi per ipsum hominem steterit, dare illi gratiam habitualem, sine qua nequit mereri de condigno vitam æternam: unde si Deus auferret alicui gratiam habitualem, absque ulla ejus culpa, ille non maneret ampliùs ordinatus in vitam æternam, & finem supernaturalem.

Objicies quartò contra tertiam partem ejus- 107.
dem conclusionis: D. Thomas quæst. 28. de verit. art. 2. ad 5. sic habet: *Si à solo statu naturæ decidisset homo, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offensæ donum divinæ gratiæ requireretur.* Ergo sentit, quod si homo conditus in puris naturalibus peccaret mortaliter, non posset peccatum mortale ipsi remitti sine infusione gratiæ habitualis.

Respondeo D. Thomam per donum divinæ 108.
gratiæ non intelligere gratiam habitualem, aut aliud donum entitativè supernaturale (status enim naturæ puræ talia dona excluderet) sed auxilium intra ordinem naturæ speciale, sine quo homo, in puris naturalibus conditus, non potuisset actus contritionis naturalis, vel dilectionis Dei ut authoris naturæ elicere, ut ostendimus in Tractatu de gratia: cùm enim tale auxilium non esset statui puræ naturæ debitum, sed ex divinæ providentiæ suavitate concessum, donum divinæ gratiæ appellari potest. *Disp. 1. art. 4. §. 2. conclus. 3.*

Objicies quintò: Homo in statu puræ natu- 109.
ræ, peccando mortaliter, averteretur ab ultimo fine, non solùm naturali, sed etiam supernaturali: Ergo non posset ei remitti peccatum, sine conversione in eundem finem supernaturalem, atque adeò sine gratia. Utraque consequentia patet, Antecedens probatur primò. Homo ille post peccatum non maneret conversus in finem supernaturalem: Ergo maneret aversus ab eo; nam inter ista duo in homine lapso non datur medium. Secundò probatur: Homo ille post peccatum non posset converti in Deum ut finem supernaturalem, nisi ablato peccato: Ergo peccatum in eo importaret aversionem à Deo ut est finis supernaturalis; nam sola aversio à fine est incompossibilis cum conversione ad ipsum; & ita quia peccata venialia non avertunt à fine ultimo, possunt esse simul cum conversione ad ipsum. Probatur tertiò idem Antecedens: Si homo ordinatus ad finem supernaturalem, ignorans invincibiliter talem finem, peccaret mortaliter, à Deo, nedum ut fine naturali, sed etiam supernaturali, averteretur: Ergo etiam & homo in

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

110. Respondeo negando Antecedens, Ad cujus primam probationem dico, quòd homo in eo casu neque esset conversus ad finem supernaturalem, neque aversus ab illo privativè, sed solùm negativè, hoc est non conversus: cùm verò dicitur non dari medium, respectu hominis lapsi, inter conversum in finem supernaturalem, & aversum ab eo, si intelligatur de averso privativè, hoc verificatur solùm de homine ordinato in finem supernaturalem, non verò de homine in puris naturalibus constituto. B

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

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

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

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

ARTICVLVS V.

Vtrum de potentia Dei absolutâ, gratia habitualis, & peccatum mortale, possint esse simul in eodem subjecto?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

QVæstio procedit tam de peccato actuali, quod est actus quidam inordinatus & difformis regulis morum, vel omissio actûs debiti; quàm de habituali, quod consistit in quadam macula, ex peccato præcedenti in anima relicta, ut in Tractatu de peccatis declaravimus. Unde quæritur an gratia habitualis, & peccatum mortale, possint esse simul in homine, vel actualiter peccante, vel existente habitualiter in peccato mortali: sive Deus id efficiat, conservando in illo gratiam jam existentem, sive de novo infundendo gratiam habitualem; eadem enim est quæstio, neque majorem ingerit difficultatem unum quàm aliud. 113. Disp. 1. art. 3.

Prima opinio asserit gratiam habitualem & peccatum mortale, tam actuale, quàm habituale, non adeò inter se pugnare, quin de absoluta Dei potentia in eodem subjecto, atque eodem tempore, simul esse possint. Ita Scotistæ, saltem plerique, Nominales, Curiel hîc art. 2. dub. 3. & latissimè Suarez lib. 7. de gratia cap. 19. & 20. 114.

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

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

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

Probatur primò conclusio ex Scriptura: dicitur enim 1. Joan. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius* (scilicet gratia sanctificans) *in eo manet; & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Quibus verbis Apostolus non solùm incompossibilitatem gratiæ cum peccato declarat, sed etiam profundissimam illius rationem insinuat, quæ sic potest breviter proponi. Gratia est semen Dei, seu natura divina participata, ut in Tractatu de gratia fusè ostendimus: Sed natura divina participata non potest cum peccato, sive actuali, sive habituali stare, etiam de absoluta potentia: Ergo nec gratia: Minor probatur: sicut natura divina est ipsamet rectitudo, sanctitas, & puritas per essentiam; ita participatio divinæ naturæ est participatio divinæ rectitudinis, puritatis, & sanctitatis: Ergo sicut natura divina, ratione suæ infinitæ sanctitatis & puritatis, habet omnimodam incompossibilitatem cum peccato; ita & gratia, ob participationem eiusdem puritatis & sanctita- 115. Disp. 2. art. 4.

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

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

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

Art. 2. concl. 1.

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

Disp. 8. art. 3.

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

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

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

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

Disp. 11. art. 6.

Disp. 9. art. 2.

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

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

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

124. Denique probari potest conclusio hac ratione fundamentali. Effectus formales gratiæ sanctificantis, & peccati mortalis, sunt incompossibiles, etiam per divinam potentiam: Ergo & ipsæ eorum formæ, nempe gratia habitualis & peccatum. Consequentia patet: cùm enim effectus formales nihil aliud sint quàm ipsæmet formæ communicatæ subjecto, & significatæ in concreto, quâ ratione inter se pugnant effectus formales, eadem quoque inter se pugnant formæ à quibus proveniunt. Antecedens verò probatur: Effectus formales gratiæ sanctificantis sunt, reddere hominem divinæ naturæ consortem, ac subinde illum filium Dei adoptivum constituere, & acceptum ad divinam amicitiam, illique jus tribuere ad æternam beatitudinem; è contra effectus formales peccati mortalis, tam actualis, quàm habitualis, sunt destruere in homine participationem divinæ naturæ, reddere illum inimicum Deo, & privare illum divinâ filiatione, & per consequens jure ad æternam beatitudinem: Sed ejusmodi effectus nequeunt ullâ potentiâ eidem subjecto convenire simul, ut constat: Ergo nec effectus gratiæ sanctificantis, & effectus peccati mortalis, sive actualis, sive habitualis.

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

Addo quod, cùm actus communicativus gratiæ sanctificantis sit perfecta Dei dilectio, fœcunda, & efficax, non supponens, sed faciens objectum sibi congruum, ut articulo præcedenti declaravimus, impossibile est quod in homine, quem Deus hac speciali dilectione prosequitur, remaneat aliquid, quod reddat illum Deo inimicum, & invisum, atque objectum odij & aversionis ipsius.

§. II.

Solvuntur objectiones.

126. OBjicies primò: Peccatum mortale actuale non expellit gratiam physicè, sed tantùm moraliter & demeritoriè, quia scilicet facit ut peccator mereatur à Deo puniri amissione gratiæ, ipsâque privari ac spoliari in pœnam illius: Ergo de absoluta Dei potentia fieri potest, quod adveniente peccato mortali, homo retineat gratiam; subindeque quod peccatum actuale & gratia simul in eodem subjecto existant. Consequentia videtur legitima: quia quantumcumque quis peccando mereatur aliquam pœnam, non tenetur Deus illam infligere, sed potest, de potentia saltem extraordinaria, eam remittere seu condonare: Ergo si peccatum mortale actuale solùm moraliter & demeritoriè expellat gratiam, quatenùs meretur ejus privationem, poterit, saltem de absoluta potentia, simul cum ea stare in eodem subjecto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ad ultimã respondetur, actum non contrariari habitui opposito, nec ipsum destruere vel expellere, quando talis habitus est acquisitus ; secùs verò si sit infusus, qualis est gratia sanctificans: nam habitus acquisiti à virtute sui subjecti pendent

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

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

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

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

Respondeo secundò, quod licèt possit Deus duas formas contrarias simul in eodem subjecto 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 solam causalitatem impedire potest, quæ ab ipso dependet & procedit, qualis tamen non est ea, per quam peccatum actuale dicitur causa peccati habitualis, quia Deus neque peccati actualis, neque habitualis, subindeque nec eorum causalitatis, causa esse potest, ut suprà annotavimus.

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

134. Respondeo distinguendo Majorem : Ut habitus gratiæ expellatur, necessarium est quod Deus suspendat concursum quo illam conservabat, annihilando talem habitum, nego Majorem : ut suspendat concursum mediâ aliquâ formâ incompossibili cum illo, scilicet peccato quod Deus esse permittit, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem : Peccatum actuale non infert Deo necessitatem physicam suspendendi concursum conservativum gratiæ, absolutè, concedo Minorem : ex suppositione quòd permittat peccatum, nego Minorem. Ad probationem in contrarium dicatur, quod exigentia ex parte peccati ut gratia non conservetur, est oppositio privativa, quæ necessariò tollit formam oppositam : licèt enim peccatum actuale non opponatur gratiæ oppositione privativâ immediatâ, benè tamen oppositione privativâ mediatâ, ut antea declaravimus.

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

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

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

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

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

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

terea requiritur specialis ac novus favor Dei, condonantis injuriam sibi per peccatum illatam: Ergo cùm possit Deus suum illum favorem specialem continere, utpote à libera sua voluntate dependentem, & gratiam solis suis nativis viribus relictam infundere, potest etiam efficere, quòd gratia peccatum habituale ab anima non expellat, sed simul cum ea existat. Consequentia patet, Antecedens verò probatur. Quod est bonitatis finitæ, 135. nequit vi suâ expellere malitiam infinitam: Sed bonitas gratiæ est finita, & malitia peccati mortalis infinita saltem secundùm quid: Ergo gratia nequit ex vi propria, & ex sua efficacia, & valore intrinseco, destruere peccatum habituale, seu illud ab anima expellere, sed ad hoc, præter infusionem B gratiæ, requiritur specialis ac novus favor Dei condonantis injuriam sibi per peccatum illatam.

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

142. Respondeo negando Antecedens: Cùm enim gratia habitualis, & peccatum habituale, opponantur privativè, necessariò in ipsa gratiæ & charitatis infusione includitur voluntas divina remittendi peccatum, ac proinde non est necessarius alius favor, vel alia condonatio ad remissionem C 136. peccati, præter infusionem gratiæ; maximè quia gratia ex se præcisè sufficientem habet efficacitatem ad constituendum hominem filium Dei adoptivum, atque adeò ad tribuendum illi jus ad gloriam tanquam hæreditatem, quod stare non potest cum peccato mortali non remisso. Gratia item, cùm sit participatio divinæ naturæ & sanctitatis, ex se præcisè sanctificat, ac proinde removet peccatum; sanctitas enim est puritas & mundities à peccato. Ad probationem autem in contrarium, 137. distinguo Majorem: Quod est bonitatis finitæ, nequit expellere malitiam infinitam, per modum satisfactionis, concedo Majorem. Per modum formæ incompossibilis cum ipso peccato, qualis est D gratia habitualis, nego Majorem.

143. Addunt aliqui, quod sicut peccatum, ut est offensa Dei, habet malitiam secundùm quid infinitam, quatenus offendit personam infinitæ dignitatis; ita gratia habitualis gaudet bonitate & perfectione infinitâ secundùm quid, quia est participatio formalis naturæ divinæ, etiam formaliter & reduplicativè ut infinita est, & actus purus, habetque totam essendi plenitudinem, subindeque ex infinita malitia peccati non rectè 138. inferri, ad remissionem seu expulsionem peccati habitualis, præter infusionem gratiæ, requiri favorem extrinsecum Dei condonantis injuriam sibi illatam; cùm malitia secundùm quid infinita, E quæ in peccato reperitur, destrui possit per bonitatem & perfectionem infinitam secundùm quid, quæ convenit gratiæ sanctificanti. Sed de hoc in Tractatu de Incarnatione dicemus.

144. Ad confirmationem, concessâ primâ parte Antecedentis, negatur Consequentia: ut enim idem homo esset simul in gratia & peccato mortali, 139. oporteret quod esset simul intrinsecè dignus gloriâ, ratione gratiæ, & intrinsecè illâ indignus, ratione peccati: licèt autem possit Deus, utendo suâ potentiâ absolutâ, hominem in gratia existentem, extrinsecè, & non attendendo ad jus quod habet ad gloriam, eum non acceptare ad illam, non ta- 140.

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

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

ARTICVLVS VI.

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

OStendimus in Tractatu de gratia ad gratiam justificantem aliquas requiri dispositiones: *Disp. 4. art. 3.* unde solùm hîc restat examinandum, quænam illæ sint, seu qui actus ad justificationem adulti, tam ex parte intellectûs, quàm ex parte voluntatis sint necessarij? Hîc solùm agemus de actu fidei, qui se tenet ex parte intellectûs, & articulo sequenti alios actus ex parte voluntatis requisitos exponemus.

Duo verò circa necessitatem fidei sunt hæreticorum errores, omnino oppositi. Primus est Manichæorum, qui teste Augustino, libro de utilitate credendi, omnem necessitatem fidei abstulerunt, existimantes nihil omnino esse credendum, sed duntaxat assentiendum his quæ ratione naturali evidenter persuaderi possunt. In quem errorem incidit Petrus Abailardus, teste D. Bernardo Epist. 190. Secundus è contra solum motum fidei sufficere ad justificationem adulti existimat. Hæc fuit hæresis exorta temporibus Apostolorum, ut refert Augustinus lib. de fide & operibus cap. 14. contra quam suas Epistolas canonicas Petrus & Jacobus scripserunt, eamque nostris temporibus Lutherus, & Calvinus, eorumque sequaces suscitarunt. Sed in eo differt Lutherus à Calvino, quòd Lutherus vult fidem illam, quâ justificamur, non esse aliud quàm firmam fiduciam, quâ peccator confidit ob merita Christi sibi peccata non imputari, unde eam ponit in voluntate: Calvinus verò talem fidem collocat in intellectu, & dicit esse actum quo certò credimus, ob Christi merita, omnia peccata nobis esse remissa, & quo veluti manu apprehendimus & trahimus ad nos ipsam justitiam Christi, & nostram, saltem imputativè, facimus.

§. I.

Duplici conclusione veritas Catholica stabilitur.

DIco primò, fidem requiri ad justificationem 145. adulti.

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

146. Probatur secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 6. ubi inter dispositiones ad justificationem requisitas primò numeratur actus fidei, his verbis: *Disponuntur* (adulti) *ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata & promissa sunt.* Et cap. 8. ait: *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis,* juxta illud Augustini serm. 22. *Domus Dei fide fundatur, spe erigitur, charitate perficitur.*

147. Probatur tertiò conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 4. Ad justificationem adulti requiritur motus aliquis liberi arbitrij, quo mens hominis avertatur à peccato, & convertatur ad Deum: Sed primus accessus ad Deum fit per cognitionem fidei, juxta illud ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere:* Ergo ad justificationem adulti requiritur actus fidei.

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

149. Dico secundò: Fides quæ ad justificationem requiritur, non est fiducia quâ credimus, seu confidimus peccata nostra nobis esse remissa.

Conclusio est certa de fide, definita in Tridentino sess. 6. can. 12. his verbis: *Si quis dixerit fidem justificantem nihil esse quàm fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse quâ justificamur, anathema sit.*

Eadem veritas colligitur ex Scriptura: Cùm enim Apostolus ad Hebræos 11. dixisset: *Justus ex fide vivit, quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ,* statim in eodem capite definit fidem (sine dubio illam ex qua dixerat justum vivere) & dicit eam esse *sperandarum substantiam rerum, argumentum non apparentium:* Sed hæc non possunt verificari de fiducia, quâ credimus seu confidimus peccata nostra nobis esse remissa, sed solùm de fide, quæ est prima virtus theologica: Ergo &c. Probatur Minor: Tum quia primum fundamentum & basis spei nostræ, & totius vitæ spiritualis, est firma adhæsio intellectûs ad mysteria revelata; hac enim sublatâ, nulla manet certa ratio sperandi in voluntate: Tum etiam quia argumentum, hoc est manifestatio, & quasi convictio eorum quæ inevidentia sunt, est actus intellectûs, & non voluntatis. Addo quod fiducia est potiùs effectus ostensionis, quàm ipsa ostensio: hoc enim ipso quod certò nobis aliquid ostenditur, de eo fiduciam concipimus; unde ad Ephes. 3. dicitur: *In quo* (scilicet Christo) *habemus fiduciam per fidem:* ubi Hieronymus ait fiduciæ & accessus ad Deum primum principium & originem esse credere in Christum.

150. Dico tertiò: Fidei justificantis objectum non est solùm Dei misericordia, vel promissio remissionis peccatorum, sed omnia mysteria nobis à Deo revelata.

Probatur ex Scriptura sacra, in qua ponitur aliud fidei justificantis objectum, quàm divina misericordia, vel promissio remissionis peccatorum. Nam ad Roman. 10. sic habetur: *Hoc est verbum fidei quod prædicamus, quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & credideris in corde tuo quod Deus suscitavit illum, salvus eris.* Ubi A Christus, & ejus resurrectio, ponuntur inter objecta fidei justificantis. Et Marci ultimo Christus dixit Apostolis: *Prædicate Evangelium omni creaturæ &c. Qui crediderit, salvus erit.* Et 1. ad Corinth. 15. Apostolus ait: *Notum vobis facio fratres Evangelium quod prædicavi vobis, quod accepistis, & per quod salvamini.* Item in Symbolo Athanasij, recensitis omnibus mysterijs fidei, sic concluditur: *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter, firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* Denique Tridentinum loco suprà citato explicans modum præparationis ad gratiam, sic ait: *Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata & promissa sunt.* Ergo fidei justificantis objectum, non est solùm Dei misericordia, vel promissio remissionis peccatorum, sed omnia mysteria nobis à Deo revelata.

Advertendum tamen est, ad justificationem non esse necessarium quod omnia mysteria & objecta fidei eodem modo credantur. Nam quædam solùm credenda sunt necessitate præcepti; quia scilicet quamvis absque eorum fide justificari possit homo, postquam tamen à Deo revelata sunt, præceptum est ea discere & credere, ut descensum Christi ad inferos, perpetuam Dei Genitricis virginitatem, &c. Alia necessariò credenda non sunt, sed sufficit eis non dissentire, ut historia Davidis, vel Tobiæ. Alia demum sunt credenda necessariò necessitate medij, quia eorum fides medium est necessarium ad justificationem: & hæc à D. Thoma 2. 2. quæst. 1. art. 8. reducuntur ad duo capita, nempe ad finem quo beati sumus, qui est Deus prout in se est, qui appellatur finis supernaturalis; & ad media per quæ finem illum consequimur, quæ sunt gratia justificans, & causa ejus. In primo continetur Trinitatis mysterium, cujus visione beamur: in secundo mysterium Incarnationis, quæ est causa nostræ justificationis, & fons ac origo gratiæ justificantis, & omnium donorum supernaturalium. De quo plura dicemus in Tractatu de fide. Disp. 1. art. 3.

151.

Dico ultimò, solam fidem non sufficere ad justificationem, sed præter ipsam requiri pios aliquos motus in voluntate. 152.

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

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

154. Potest etiam suaderi conclusio congruâ ratione: Homo per voluntatem suam aversus est à Deo cùm peccavit: Ergo ut remittatur ei peccatum, debet ad ipsum converti per actum voluntatis; & 151. per consequens non sufficit actus fidei.

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

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

§. II.

Exponuntur quædam Scripturæ loca quæ objiciuntur ab Hæreticis.

Disp. 2. art. 5. 152. 157. COntra hanc conclusionem objiciunt hæretici D plura Scripturæ testimonia, in quibus homo dicitur justificari per fidem, vel justificatio soli fidei tribuitur: Actorum 13. *In hoc omnis qui credit justificatur.* Ad Rom. 13. *Arbitramur justificari hominem per fidem.* Et cap. 4. *Reputata est fides Abrahæ ad justitiam.* Et ad Galat. 4. *Ex fide justificat Gentes Deus.* Unde Lutherus, teste Rosensi art. 36. ait: *Figmenta sunt omnia, quæ de præparatione liberi arbitrij ad gratiam tot libris tractata sunt.*

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

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

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

Tertia solutio est, quòd justificamur per fidem, 160. id est per ea quæ in doctrina Evangelica continentur, faciendo scilicet omnia, quæ juxta doctrinam Evangelicam ad justificationem requiruntur; inter quæ, præter fidem, numerantur plures actus voluntatis, timoris scilicet, spei, dilectionis, & pœnitentiæ, ut patebit articulo sequenti.

Instant hæretici: Apostolus variis in locis asse- 161. rit quod sola fides sine operibus justificat: Ad Roman. 3. *Arbitramur hominem justificari sine operibus legis.* Ad Ephes. 2. *Gratiâ estis salvati per fidem, non ex operibus.* Ad Galat. 2. *Scientes quoniam non justificatur homo ex operibus legis.* Ergo hæc interpretatio non est legitima.

Sed facilè respondetur, quod quando Apostolus 162. asserit hominem non justificari ex operibus, per hoc non intendit excludere actus supernaturales, quibus à peccato recedimus, & in Deum tendimus, sed duntaxat observantiam cæremoniarum & sacramentorum veteris legis: quia cùm per mortem Christi ipsa lex vetus antiquata & abolita sit, ejus observatio non potest prodesse ad salutem & justificationem. Unde Paulus non dicit absolutè hominem justificari sine operibus, sed addit, *sine operibus legis.*

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

Articvlvs VII.

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

SVppono primò, actum spei ad justificationem 163. requiri. Patet hæc suppositio primò ex Tridentino sess. 14. cap. 4. ubi dicitur contritionem, quæ omni tempore fuit necessaria ad impetrandam veniam peccatorum post baptismum commissorum, præparare ad justificationem, *si conjuncta sit cum fiducia divinæ misericordiæ.* Et postea cùm loquitur de attritione, dicit, quod si excludat voluntatem peccandi, *cum spe veniæ*, disponit ad gratiam in sacramento impetrandam. Secundò colligitur ex Scriptura: dicitur enim Marci 10. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua:* & ad Roman. 8. *Spe salvi facti sumus.* Tertiò ratione suaderur: Cùm enim remissio peccatorum non sit bonum humanum, sed divinum, & à solo Deo sperandum, non potest homo conari ad illud obtinendum, nisi speret se illud obtenturum, juxta illud Ambrosij lib. 1. pœnit. cap. 1.

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

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

165. Hæc ut certa ab omnibus admittuntur: Sed de tribus est difficultas & controversia inter Theologos. Primò de actu spei, an scilicet ad justificationem requiratur quòd ille sit formalis & explicitus, vel sufficiat quòd sit implicitus & virtualis, seu in alio actu eminentiori & perfectiori contentus? Respondeo breviter, probabilius esse actum spei formalem non requiri ad justificationem, sed sufficere virtualem. Licèt enim quando in justificatione proceditur paulatim de imperfecto ad perfectum, actus spei præcedat actum pœnitentiæ & dilectionis Dei super omnia, potest tamen homo subitò moveri de peccato ad justitiam, ex sola expressa consideratione Dei, & peccati, ut est ipsi injuriosum, non attendendo ad idem peccatum, ut est malum proprium, nec ad bona quæ Deus promisit; subindeque potest per actum pœnitentiæ & dilectionis Dei super omnia justificari. Unde quando Tridentinum, locis suprà citatis, docet actum spei præcedere justificationem, hoc debet intelligi, vel de spe formali, vel de virtuali, quæ in alio actu eminentiori contineri potest, nimirum in actu charitatis: cùm enim spes respiciat Deum ut bonum proprium & particulare amantis, & charitas illum attingat ut est in se summum & universale bonum, continens omnia bona particularia; sicut objectum charitatis comprehendit materialiter objectum spei; ita & charitas eminenter continet spem, & actus charitatis est virtualiter in actu exercito actus spei.

Secundò controversia est de actu pœnitentiæ ad justificationem requisito, an scilicet ille debeat necessariò esse formalis & expressus, & ab actu dilectionis distinctus? Quidam enim ex nostris Thomistis partem affirmativam tenent, alij negativam amplectuntur. 166.

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

Prima pars probatur: Homo qui se convertit ad Deum, non solùm tenetur recedere à peccato, ut est malum Dei, & quatenus opponitur bono divino, sed etiam debet recedere ab illo, ut est ejus injuria, & quatenus violat jus divinum; ratio enim naturalis postulat, ut qui injuriam intulit, de ea doleat, & inquantum fieri potest, eam compensare conetur: Sed dolor de peccato, ut est injuria Dei, & inquantum opponitur juri divino, pertinet ad pœnitentiam, & non ad charitatem, quæ solùm habet detestari peccatum, inquantum est malum Dei, & prout bono divino contrarium, ut in Tractatu de pœnitentia explicari solet: Ergo regulariter & per se loquendo, ad justificationem adulti requiritur actus formalis pœnitentiæ. Unde Cajetanus 3. p. quæst. 87. art. 1. existimat quod etiam Magdalena, cui Lucæ 7. dicuntur dimissa peccata, quoniam dilexit multum, non fuit justificata sine formali pœnitentia, quam declarabant lacrymæ, quibus irrigabat pedes Domini; quamvis Christus ibi non fecerit mentionem de ipsius pœnitentia, sed tantùm de dilectione, ut declararet dilectionem fuisse principalem & originalem causam dispicentiæ quam habuit de peccatis suis, & ex ejus imperio talem dolorem processisse. 167.

Dices: Ut quis avertatur à Deo, & convertatur ad creaturam ut ad ultimum finem, non oportet intervenire duos actus, quorum unus sit formalis detestatio Dei, & alter formalis amor creaturæ; sed uno eodemque actu quo quis peccat, avertitur à Deo, & convertitur ad creaturam ut ad ultimum finem: Ergo è contra, quando quis avertitur à peccato, & convertitur in Deum, eodem actu recedit à peccato, & accedit ad Deum, & per consequens ad justificationem, per se, & regulariter, sufficit unus actus, qui simul sit amor Dei formalis, & virtualis fuga seu detestatio peccati. 168.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Articvlvs VIII.

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

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

Disp. 2. art. 6.

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

181. Hæc difficultas, quæ, ut ait Medina, magis subtilis, quã utilis est, Theologorum ingenia non parùm torquet, eosque in duas sententias omnino oppositas abire compellit. Quidam enim existimant tales actus ad gratiam disponentes, non procedere effectivè ab ea, sed ab auxilio actuali, per modum transeuntis communicato, & à gratia habituali realiter & entitativè distincto. Hanc sententiam communiter defendunt recentiores Theologi, Suarez, Molina, Bellarminus, Curiel, & alij, & ex Thomistis Joannes à S. Thoma, Aravius, Hacquetus, & Philippus à S. Trinitate. Alij verò Discipuli D. Thomæ, quos sequuntur Vazquez, & Valentia, contendunt actus contritionis & charitatis, qui ad gratiam habitualem ultimò disponunt, ab ea procedere efficienter, mediantibus habitibus pœnitentiæ & charitatis, subindeque esse illâ priores & posteriores in diverso genere causæ, & secundùm diversas rationes & formalitates, quas in gratia habituali distingunt. Hæc sententia videtur probabilior, & principijs doctrinæ D. Thomæ, & antiquiorum Thomistarum conformior. Unde pro ea sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

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

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

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

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

184. Addo quod idem S. Doctor ad justificationem nullum aliud auxilium movens liberum arbitrium requirit, quàm ipsam gratiam habitualem, ait enim hîc art. 7. *Tota justificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione: per eam enim & liberum arbitrium movetur*, mediantibus habitibus charitatis & pœnitentiæ, *& culpa remittitur:* At culpa non remittitur per auxilium Dei actuale, sed per gratiam habitualem: Ergo juxta D. Thomam in justificatione liberum arbitrium movetur ad eliciendos actus, ad gratiam habitualem disponentes, per ipsammet gratiam habitualem; quæ, ut infrà exponemus, duo exercet munia, nempe auxilij moventis (mediantibus prædictis habitibus) & formæ justificantis, seu peccatum expellentis.

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

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

Sed contra: Deus non potest immediatè per seipsum supplere vices principij vitalis, sed ad vitalitatem actûs necessariò requiritur influxus potentiæ vitalis, conjunctæ principio radicali vitæ: unde si Deus immediatè per seipsum moveret aliquod corpus mortuum, operando interiùs in illo, talis motus non esset vitalis, quia non procederet à potentia vitali, conjuncta animæ, quæ est principium radicale vitæ naturalis. Ex quo inferunt Theologi in Tractatu de Angelis, actiones elicitas ab Angelis in corporibus assumptis, putà locutionem, comestionem, aut deambulationem, non esse vitales, quia non procedunt à forma informante, sed ab intelligentia assistente: Ergo etsi Deus moveat interiùs hominem per auxilium supernaturale, ad eliciendos actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentes; si tamen illi non procedant ab habitibus infusis pœnitentiæ & charitatis, qui tenent locum potentiæ vitalis in ordine supernaturali, & à gratia habituali, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis, non erunt perfectè vitales vitalitate supernaturali.

Confirmatur: Actus fidei & spei, eliciti à peccatore, vitâ supernaturali gratiæ privato, non sunt perfectè vitales, vitalitate supernaturali, ut communiter docent Theologi, & colligitur ex illo Jacobi 2. *Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est*; & ex illo 1. Joan. 3. *Qui non diligit, manet in morte:* & tamen illi actus procedunt à Deo interiùs in anima operante, & eam movente per auxilium supernaturale, per modum transeuntis communicatum: Ergo hoc non sufficit ad perfectam vitalitatem ordinis supernaturalis; sed ad illam necessariò requiritur influxus gratiæ sanctificantis, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis, medio aliquo habitu supernaturali, qui teneat locum potentiæ vitalis in illo ordine: unde si actus contritionis & charitatis, ad gratiam habitualem ultimò disponentes, ab ea effectivè non procedant, sed solùm ab auxilio actuali, per modum transeuntis collato, non erunt perfectè vitales, vitalitate supernaturali. 187.

Secunda ratio: Inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum, ut est in seipso, debet effectivè procedere à gratia habituali, tanquam à principio radicali: Sed actus contritionis, & dilectionis perfectæ, qui ultimò disponunt ad gratiam habitualem, sunt inclinatio actualis voluntatis nostræ in bonum divinum, ut est in seipso: Ergo effectivè procedunt à gratia habituali, tanquam à principio radicali. Minor constat, Major verò probatur. Omnis inclinatio in bonum alicujus naturæ, eam supponit, & ab ea effectivè procedit; ex quo inferunt Theologi, quod velle Dei non est ipsius natura, sicut intelligere, quia volitio dicit inclinationem, quæ supponit naturam, & non constituit; & eadem ratione gradus volitivus in rebus creatis non constituit naturam; sicut esse, vivere, & intelligere: Ergo inclinatio actualis in bonum divinum, prout est in seipso, supponit naturam divinam participatam à nobis, & ab ipsa effectivè procedit; subindeque à gratia habituali, quæ sola est naturæ divinæ, ut natura est, formalis & physica participatio, ut in Tractatu de gratia fusè ostendimus. 188. *Disp. 2. art. 4.*

Tertia ratio: Actus meritorij vitæ æternæ supponunt gratiam habitualem, & ab ea effectivè procedunt: Sed actus contritionis, & charitatis, qui ad justificationem ultimò disponunt, sunt meritorij vitæ æternæ: Ergo supponunt gratiam habitualem, & ab ea effectivè procedunt, non verò ab aliquo auxilio actuali, per modum transeuntis communicato. Major patebit ex dicendis disputatione sequenti, ubi conditiones ad meritum vitæ æternæ requisitas exponemus. Minor verò probatur primò ex D. Thoma quæst. præcedenti art. 2. ad 1. sic dicente: *Præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ: & talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur.* Secundò probatur eadem Minor ratione. Si actus contritionis & charitatis, ad justificationem ultimò disponentes, non essent meritorij vitæ æternæ, sequeretur adultum, justificatum extra sacramentum, posse consequi gloriam sine ullo proprio merito: quod est 189.

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

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

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

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

192. Dices fortè, quod licèt tales actus non procedant effectivè à gratia habituali, eam tamen promereri nequeunt, quia sunt simul cum illa, & meritum aliquo saltem instanti debet præcedere præmium.

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

193. Ultima ratio philosophica est, & potest sic proponi. Non repugnat aliquid disponere subjectum ad receptionem alicujus formæ, & nihilominus ab illa procedere: Ergo licèt actus contritionis & charitatis ad gratiam sanctificantem ultimò disponant, possunt tamen ab illa effectivè procedere. Consequentia patet: Antecedens probatur. Forma constitutiva naturæ est causa efficiens omnium suarum passionum, & tamen illæ sunt dispositiones ad recipiendam & conservandam illam in materia: v. g. anima rationalis nequit recipi in materia, sine sensu tactûs, & sine complexione sufficiente ad illum, & ideò ipse tactus & complexio sufficiens pro illo, sunt dispositiones ad introducendam & conservandam animam in corpore; unde teste Aristotele 2. de anima textu 94. & D. Thomâ 1. p. quæst. 76. art. 5. juxta majorem vel minorem perfectionem complexionis requisitæ ad sensum tactûs, anima est perfectior vel imperfectior, & ingenium crassius vel subtilius; & tamen certum est ipsum tactum, & complexionem requisitam ad illum, solùm posse effectivè produci ab anima, ut à causa efficiente immediata, quia tactus est potentia vitalis & animalis, quæ exigit produci à principio radicali vitæ, scilicet anima. Idem contingit in calore ut octo, qui remanet in igne: ille enim effectivè producitur à forma ignis qui generatur, & tamen ultimò disponit ad illam; sicut docet S. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 13. ad 2. ubi sic habet: *Calor qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis jam præexistentis*; & quæst. 9. art. 3. ad 2. ait: *Per calorem disponitur materia ad susciendam formam ignis, quâ tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formæ.* Ergo non repugnat aliquid disponere subjectum ad receptionem alicujus formæ, & nihilominus ab illa procedere.

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

genere

genere causæ sustentantis ; & illâ posterior, in genere causæ actuantis & informantis. Sic ambulatio est causa efficiens sanationis, & sanatio causa finalis ambulationis. Sic *ex parte Solis prius est illuminare, quàm tenebras removere : ex parte autem aëris illuminandi prius est purgari à tenebris, quàm consequi lumen, ordine naturæ, licèt utrumque sit simul tempore*, ut ait S. Thomas hîc artic. 8. ad 1. Sic etiam corruptio secundùm ordinem causæ materialis dispositivæ, est prior generatione, seu introductione formæ, & tamen introductio formæ est prior alterius corruptione & expulsione, in genere causæ efficientis, formalis, & finalis, ut idem S. Doctor tradit in 4. sent. dist. 17. quæst. 1. artic. 4. in corp. Sic denique ingressus venti intrantis per fenestram in aulam, est causa efficiens apertionis fenestræ, & tamen apertio fenestræ, utpote impedimenti remotio, concurrit in genere causæ materialis dispositivæ ad prædictum venti ingressum. Ex quibus patet, non repugnare, sed potiùs connaturaliter fieri posse, ut aliquid pendeat ab alio in genere causæ efficientis, & nihilominus sit prior illo in genere causæ materialis disponentis, subindeque quòd actus contritionis & charitatis effectivè procedant à gratia habituali, ad quam ultimò disponunt.

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

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

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

194. Disp. 11. art. 3.

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

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

197.

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

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

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

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Tridentinum sess. 6. cap. 5. & can. 3. & 4. dispositiones ad justificationem refert in Dei motionem, & gratiam prævenientem, excitantem, atque adjuvantem, tanquam in causam efficientem: Sed gratia excitans atque adjuvans ad producendos actus, qui ad justificationem ultimò disponunt, non est habitualis, sed actualis, nimirum auxilium quoddam transiens: Ergo ex Tridentino actus contritionis & charitatis, ultimò ad justificationem disponentes, non procedunt à gratia habituali, sed ab auxilio actuali per modum transeuntis communicato. 200.

Confirmatur: Concilium ibidem cap. 7. ait unicuique dari justitiam & gratiam habitualem, *secundùm propriam cujusque dispositionem & cooperationem*: At si talis dispositio effectivè procederet à gratia habituali, potiùs esset dicendum, dispositionem esse juxta proportionem gratiæ habitualis, quàm gratiam habitualem juxta proportionem dispositionis: Ergo &c. 201.

Ad objectionem respondeo concessa Majori, negando Minorem: gratia enim habitualis, ut infunditur, & est in fieri, prævenientis & excitantis auxilij rationem habet; *Per eam enim* (inquit S. Doctor suprà relatus) *& liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur*; & rursus: *Ipsa Dei moventis motio, est gratiæ infusio.* Unde licèt ad actus qui justificationem antecedunt, & ad eam remotè solùm disponunt, requiratur aliquod auxilium, à gratia habituali realiter & entitativè distinctum, non tamen ad actus contritionis & charitatis, qui sunt dispositiones gratiam habitualem concomitantes, & ponuntur in eodem instanti quo illa infunditur: cùm enim gratia habitualis possit in hoc instanti diversa obire munia, & simul movere liberum arbitrium, & sanctificare animam, atque ab ea peccatum expellere, frustra tunc admittitur aliquod auxilium realiter ab ea distinctum, nam frustra fiunt per plura, quæ possunt fieri per pauciora. 202.

Ad confirmationem nego etiam Minorem: nam licèt gratia habitualis, ut est in infundi, & quatenus gerit munus auxilij moventis, non commensuretur uniuscujusque dispositioni, sed potiùs eam efficiat, & sibi commensuret; ut tamen habet rationem habitûs sanctificantis, & est in facto esse, ac perfectè communicat subjecto suum effectum formalem, datur unicuique juxta proportionem dispositionum. 203.

Objicies secundò: D. Thomas 1. parte quæst. 62. art. 2. ad 3. dicit conversionem ad Deum clarè visum requirere gratiam consummatam; conversionem meritoriam beatitudinis, requirere gratiam habitualem; conversionem verò, quâ homo se præparat ad habendam gratiam, non requirere gratiam habitualem, sed operationem Dei moventis animam ad se. Ergo actus charitatis & contritionis, qui sunt præparationes & dispositiones ad gratiam habitualem habendam, non procedunt à gratia habituali, sed actuali. Eandem doctrinam tradit in hac parte quæst. 109. art. 6. his verbis: *Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum: ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujusmodi* 204.

doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. Ecce quomodo D. Thomas distinguit auxilium seu donum gratiæ, à quo procedit præparatio ad gratiam habitualem habendam, à dono ipso habituali, illudque appellat auxilium Dei moventis, seu Dei motionem: motio autem Dei, in doctrina D. Thomæ, est aliqua qualitas collata per modum transeuntis, non verò ipsum gratiæ sanctificantis donum.

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

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

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

Ad tertium desumptum ex quæst. 28. de verit. 206. similiter dico, S. Thomam ibi loqui de gratia habituali, ut est in facto esse, & habet rationem habitûs, & formæ justificantis; quo pacto formaliter, & non efficienter, remittit seu expellit peccatum, non verò loqui de ipsa ut est in fieri, & habet rationem auxilij moventis: nam sub hac ratione non remittit peccatum formaliter, sed tantùm efficienter, movendo liberum arbitrium, B ut per actus contritionis & charitatis ad talem remissionem ultimò se disponat.

Unde ad argumentum quod Joannes à S. 207. Thoma invictum appellat, facilè respondetur, distinguendo Majorem: Si contritio, inquantum ultima dispositio, efficienter procedat à gratia habituali, per aliquam operationem suam, gratia habitualis, considerata in facto esse, & ut habet rationem habitûs, & formæ justificantis, erit causa remissionis peccati, negatur: considerata præcisè in fieri, & quatenus habet rationem auxilij moventis, conceditur. Ad id quod addit dico, ut gratia habitualis producat ultimam dispositionem ad seipsam, necessarium C quidem esse quòd existat, sed eo duntaxat modo quo eam producit, non verò alio quò ipsam non causat: subindeque cùm non nisi ut infunditur, & ut est adhuc in fieri, eam efficiat, hoc duntaxat modo, atque adeò imperfectè tantùm, & vialiter, ac incompletè debere existere, non verò perfectè, completè, & in esse quieto & permanenti.

Objicies tertiò cum Suare: Si actus charitatis 208. & contritionis in instanti justificationis sint à gratia, præsupponunt eam existentem (cùm causa efficiens causet ut existens) ac proinde ut unitam animæ; cùm gratia sit accidens, & existentia accidentis sit inexistentia, seu inhærentia: Ergo D non possunt animam disponere ad receptionem ejus in subjecto.

Sed facilè respondetur ex dictis, distinguendo 209. Antecedens: præsupponunt eam ut existentem & unitam animæ, in ratione auxilij actualis, concedo Antecedens: in ratione habitûs & formæ sanctificantis, nego Antecedens, & Consequentiam: potest enim gratia habitualis priùs naturâ animæ uniri per modum auxilij moventis, ut illam ultimò præparet ac disponat per actus contritionis & charitatis, ad recipiendos effectus formales quos tribuit, ut habet rationem habitûs & formæ sanctificantis.

Dices: Hujusmodi actus procedunt à gratia, 210. E tanquam à principio radicali virtutum charitatis & pœnitentiæ: Sed inquantum est principium radicale talium virtutum, & aliarum infusarum, habet rationem habitûs, & formæ sanctificantis: Ergo tales actus procedunt à gratia, inquantum habet rationem habitûs, non verò ut gerit vices auxilij

Respondeo gratiam, ut principium radicale 211. virtutum infusarum, habere rationem habitûs & formæ sanctificantis, sed hanc non exercere, nisi priùs prioritate à quo, seu naturæ, & ordine executionis, exercendo rationem auxilij moventis, radicaliter per seipsam, & formaliter per habitus infusos, qui ab ipsa emanant ut proprietates ab essentia, ut sic præparet sibi subjectum,

ut connaturaliter ſuum effectum formalem illi communicet.

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

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

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

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

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

217. Reſpondeo conceſſa Majori, negando ſequelam Minoris: cùm enim actus contritionis non mereantur primam gratiam habitualem, ſed ſe habeant duntaxat ut diſpoſitiones ad illam, ſemper eſt novum beneficium, Deum conferre gratiam habitualem contritionis. Quòd verò tales actus procedant efficienter ab eadem gratia, ſub formalitate auxilij moventis, non tollit rationem novi beneficij; ſicut non tollit novam eſſe actionem aut mutationem quâ introducitur forma in materia diſpoſita, quòd diſpoſitiones concomitantes procedant efficienter ab ipſa forma. Similiter per juſtificationem pœnitens multùm creſcit, & ditatur, quia illa non ſolùm importat gratiam habitualem ut eſt in infundi, & gerit vices auxilij moventis, ſed etiam ut eſt infuſa, & in facto eſſe, & quatenus habet rationem formæ ſanctificantis, & dantis eſſe divinum participativè; ſub qua ratione cauſat plures effectus formales, nempe hominem ſanctificare, renovare interiùs, donis Spiritus Sancti, & virtutibus infuſis adornare, & dare illi jus ad hæreditatem regni cœleſtis, ex quorum acceſſione pœnitens mirum in modum ditatur.

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

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

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

221. Reſpondeo hanc inſtantiam ſolùm probare, quòd gratia habitualis non poſſit producere contritionem, quatenus eſt pars ſacramenti Pœnitentiæ, & virtute clavium habet vim producendi gratiam ſacramentalem; non verò quòd contritio ſecundùm ſe conſiderata, & quantùm ad ſuam ſubſtantiam, à gratia habituali effectivè non procedat. Nam ut ait S. Doctor quæſt. 18. de verit. art. 8. ad 2. *Pœnitentiæ ſacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus ſe pœnitens ſubjicit: contritio igitur ſi ſecundùm ſe conſideretur, non ſe habet ad gratiam, niſi per*

modum dispositionis ; sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti pœnitentiæ. Quando ergo homo contritus ad sacramentum Pœnitentiæ accedit, duplicem recipit gratiam, unam ex opere operantis, quæ correspondet contritioni secundùm se consideratæ ; alteram ex opere operato, quæ correspondet virtuti sacramenti, unde sacramentalis dicitur. Prima producit contritionem in genere causæ efficientis, & ab ea solùm dependet in genere causæ materialis dispositivæ : secunda verò dependet à contritione, non solùm ut à dispositione, sed etiam ut à causa effectiva instrumentali, & ideò ipsam effectivè non producit.

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

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

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

Respondeo dato Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia dispositio ad primam gratiam sanctificantem non est ipsius meritoria, dispositio verò ad augmentum gratiæ, & virtutum, illud de condigno meretur : unde cùm principium meriti non possit cadere sub merito, dispositio ad augmentum gratiæ, ab illo effectivè procedere nequit, sicut dispositio ad primam gratiam habitualem, ab ipsa effectivè producitur.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

225. EX dictis in hac disputatione inferes primò, quod licèt aliquando iustificatio fiat in tempore, & in ea procedatur de imperfecto ad perfectum, per se tamen non requirit tempus, sed potest vnico instanti fieri. Ita D. Thomas hîc art. 7. vbi sic discurrit. Tunc homo iustificatur, cùm Deus in eius anima gratiam introducit : Sed potest eam in instanti introducere : Ergo homo potest in instanti justificari. Major patet, Minor probatur : Primò quia gratia per Spiritum Sanctum in cordibus nostris diffunditur, vt dicitur ad Roman. 5. Sed Spiritus Sanctus advenit in instanti, juxta illud Actor. 2. *Factus est repente de cœlo sonus, advenientis Spiritus vehementis :* Unde Glossa Ambrosij in illud Lucæ 1. *Abiit in montana cum festinatione :* ait : *Nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia :* & Chrysostomus homil. 25. in Joan. in principio assignat differentiam inter nativitatem ex carne, & ex Deo, per gratiam Spiritus sancti, quòd illa indiget tempore, hæc verò perficitur in momento : Ergo Deus potest in instanti gratiam homini infundere.

Secundò probatur eadem Minor : Quòd aliqua forma non statim introducatur in subjectum, provenit ex eo quòd subjectum non est dispositum, & agens indiget tempore, ut disponat illud ; videmus enim in naturalibus, materiâ dispositâ, formam introduci in instanti ; & lucem in instanti recipi in diaphano, quia ex se est dispositum ad eam recipiendam : Sed Deus non requirit aliam dispositionem in anima, ad gratiam producendâ, quàm eam quam ipse facit, & hanc in instanti efficere potest : Ergo &c. Minor probatur quoad secundam partem, prima enim supponitur ex dictis de dispositionibus ad gratiam & justificationem : Quòd agens non statim disponat subiectum, provenit ex disproportione aliqua inter indispositionem subjecti, & virtutem agentis ; unde quantò fortior est virtus agentis, tanto citiùs disponit subjectum : Sed virtus divina, cùm sit infinita, superat quamcumque indispositionem subjecti : Ergo potest quamcumque materiam in instanti disponere, ac proinde liberum arbitrium ad gratiam justificantem in instanti præparare.

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

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

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

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

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

Disp. 2. art. 4.

Disp. 4. art. 2.

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

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

Magna procul dubio Deus olim fecit mirabilia, quæ recenset Propheta Regius Psal. 135. dicens: *Qui facit mirabilia magna solus: qui fecit cœlos in intellectu: qui firmavit terram super aquas: qui fecit luminaria magna. Solem in potestatem diei, lunam & stellas in potestatem noctis: qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum: qui eduxit Israël de medio eorum, in manu potenti & brachio excelso: qui divisit mare rubrum in divisiones: qui percussit petram, & fluxerunt aquæ &c.* Hæc omnia quotidie renovat in justificatione impij. Ibi cœlos facit in intellectu, qui terrenos olim & irrationales peccatores, facit cœlestes & rationales. Ibi firmat terram super aquas, qui ex lachrymarum fluentis, cordis in bono firmitatem operatur. Hîc luminaria magna creat, qui lucem gratiæ è tenebris peccatorum eruit. Hîc percutit Ægyptum, & filios Israël eruit à captivitate Pharaonis, qui peccatores à miserabili liberat Dæmonis servitute. Hîc mare rubrum dividit, & Pharaonem, omnemque exercitum ejus aquis immergit, qui insurgentes affectuum inordinatorum fluctus comprimit, & omnes iniquitates nostras in profundum maris suæ infinitæ misericordiæ projicit. Hîc petram in stagna aquarum convertit, qui ex durissimo corde lachrymarum fontes elicit. Denique justificationi impij istud Poëtæ meritò adaptari potest: *Non alibi miranda magis.* Illà enim opus est humanæ intelligentiæ impervium, mysterium in Deo absconditum, secretum horroris, sacramentum pavoris Sanctorum, & ænigma sacratissimum, & obscurissimum, quod nulla humani ingenij solertia aperire potest. *Indica mihi, si nosti omnia, per quam viam spargitur lux, dividitur æstus super terram?* Job 38. Quæ verba exponens Gregorius magnus lib. 29. Moral. cap. 9. sic ait: *Quid lucis nomine nisi justitia accipitur, & quid per tenebras nisi injustitia designatur? Vnde quibusdam conversis à peccatorum nequitia dicitur: eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Tunc verò lux nobis spargitur, quando mens nostra fidei radio illustratur: tunc æstus dividitur, quando divini amoris igne inflammatur. Indica ergo mihi per quam viam lux spargitur? Ac si aperte diceretur: dic quo ordine justitiam suam Deus occultis finibus cordium infundit, cùm & per accessum non videatur, & tamen visibilia opera hominum invisibiliter immutet; cùm unam eandemque mentem modò hac, modò illâ virtute irradiet, tamen per sparsam lucem adhuc ex parte aliqua eam in tentationis tenebris remanere permittat, dum dura corda emollit, dum rigida inflectit, dum aspersa mitigat, dum frigida accendit, dum debilia roborat, dum vaga stabilit, dum nutantia confirmat: intuere si vales, incorporaliter veniens quibus eam meatibus illustret.*

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

Deus ergo sepultos
Suscitat, & solvit peccati compede vinctos:
Ille obscuratis dat cordibus intellectum:
Ille ex injustis justos facit, indit amorem
Quo redametur amãs, & amor quẽ conserit ipse est.
Hunc itaque affectum, quo sumunt mortua vitam,
Quo tenebræ fiunt lumen, quo immunda nitescunt,
Quo stulti sapere incipiunt, ægrique valescunt,
Nemo alij dat, nemo sibi &c.

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

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

Salve versicolor cœlum, Iridis instar, amœnas
Virtutum formas, florigeraque ferens.

231. Inferes ultimò, quâtuor esse causas justificationis, sicut & cujuslibet alterius actionis, materialem, formalem, efficientem, & finalem. Formalis est justitia inhærens, seu gratia habitualis & justificans, ut art. 3. ostensũ est. Materialis est essentia animæ, Disp. 2. art. 6. in qua residet ipsa gratia justificans, ut in Tractatu de gratia visum est. Finalis est triplex: Prima gloria Dei; nam vt ait Paulus ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum &c. in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Secunda gloria Christi, de qua passim idem Apostolus in Epist. ad Colossenses, & ad Hebræos. Tertia est gloria & beatitudo cuique propria, quæ in clara Dei visione consistit, de qua dicitur ad Roman. 5. *Liberati à peccato, finem habemus vitam æternam.* Efficiens etiam est multiplex: Prima & præcipua est Deus, Secunda, eaque instrumentalis, conjuncta tamen cum Divinitate, est Christus ut homo. Tertia est ministerialis, nempe sacerdos, qui est minister sacramentorum, quę sunt vasa & instrumenta gratię Quarta est meritoria, & ipsa sola est Christus, *qui, cùm essemus inimici, propter nimiam charitatem quâ dilexit nos, suâ sanctissimâ passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, & pro nobis Deo Patri satisfecit*, ut ait Tridentinum sess. 6. cap. 7. Addi potest causa exemplaris, quæ est idem Christus resurgens à mortuis: quia ut ait D. Paulus ad Roman. 4. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram*: id est, ut perfectum justificationis exemplar nobis exhiberet. Sicut enim Christus citò, verè, & perfectè, seu non iterum moriturus resurrexit; ita justificatio nostra, quæ est spiritualis quædam resurrectio à morte peccati ad vitam gratiæ, debet esse prompta, vera, & perfecta: & sicut *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur*, ut ibidem ait Apostolus; ita Christianus in justificatione spiritualiter renascens, & ad vitam gratiæ resurgens, non debet amplius mori morte peccati, nec peccatum illi ultra dominari.

DISPVTATIO II.

De merito Iusti.

Ad quæst. 114. D. Thomæ.

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

ARTICVLVS PRIMVS.

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

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

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

Probatur primò ex Scriptura, quæ operibus ho- 2.

minum nomen meriti simpliciter & absolutè tribuit: Eccles. 16. *Misericordia facit unicuique locum, secundùm meritum operum suorum.* Ad Hebræos 13. *Beneficentiæ & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*, qui est merces nostrorum operum, juxta illud Genes. 17. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis:* nomen verò meriti absolutè dictum, meritum de condigno significat, cùm meritum de congruo non sit verè & propriè meritum. Unde etiam Scriptura valorem seu dignitatem operum supernaturalium apud Deum explicat per hoc nomen *dignus:* Sapient. 3. *Deus tentavit eos, & invenit eos dignos se:* ad Coloss. 1. *Gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum.*

3. Confirmatur: Merces respondet merito de condigno, juxta illud Apostoli ad Roman. 4. *Ei autem qui operatur merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum*; & istud Augustini Epist. 105. *Idem est merces operanti, quod stipendium militanti:* Sed Scriptura variis in locis docet operibus justorum respondere mercedem apud Deum: Sapient. 5. *Justi in perpetuum vivent, & apud Dominum est merces eorum:* Matth. 5. *Merces vestra copiosa est in cœlis:* Ergo Scriptura tribuit operibus justorum meritum de condigno, & non solùm de congruo. Unde Tertullianus lib. de pœnit. cap. 2. *Bonum factum Deum habet debitorem, sicut & malum; quia judex omnis remunerator est causæ.*

4. Confirmatur ampliùs ex aliis testimoniis, in quibus affirmatur Deum, ut justum judicem, retribuere præmia benè operantibus: 2. ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus justus judex:* quod verò datur à Deo ut justo judice, datur ex justitia & ob meritum de condigno. Unde Augustinus tract. 3. in Joan. verba illa Apostoli expendens, sic ait: *Ut susciperet gratiam, misericordem patrem opus habet; ut præmium gratiæ, justum judicem:* Ergo &c.

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

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

Fundamenta verò hæreticorum levissima sunt, 6.
& ad duo præcipua capita reducuntur. In primis dicunt in hominibus etiam justis nullum esse opus bonum simpliciter, sed omnia eorum opera esse peccata, subindeque non præmio, sed supplicio digna, nisi Deus ex misericordia sua illa non imputet. Sed hoc evidenter falsum ac erroneum est, & in Tractatu de gratia fusè impugnatum. Secundò dicunt injuriam fieri meritis Christi, si alia merita à suis invehamus, & hominibus justis attribuamus. Verùm tantùm abest, quòd merita nostra quidquam gloriæ Christo detrahant, quin potiùs eam magis attollunt & amplificant; cùm maxima gloria sit, quòd Christus non solùm potuerit pro se mereri, sed etiam suis meritis nobis vim ad merendum obtinere: sicut quod causæ naturales possint aliquid efficere, non derogat infinitæ potentiæ & efficientiæ Dei, sed potiùs illius virtutem ostendit, quatenus non solùm virtutem efficiendi habet, sed etiam potest alios efficientes efficere, servatâ sibi nihilominus semper propriâ excellentiâ primæ & universalissimæ causæ. *Disp. 1. art. 3.*

Objici tamen potest contra nostram conclusionem. Meritum debet esse in obsequium retributoris, ejusque utilitatem: Sed actiones hominis, quantumcumque bonæ, non possunt habere rationem obsequij utilis Deo; quia non possumus ipsi propriè dare aliquid, cùm ipse habeat majus & perfectius dominium in nostras actiones, quam nos ipsi; unde Job 35. dicitur: *Si justè egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri. 7.

Confirmatur: Ut aliqua actio sit meritoria apud aliquem, non debet ipsi esse debita aliis titulis: Sed nostræ actiones pluribus titulis Deo debitæ sunt: Ergo non possunt esse meritoriæ apud ipsum. 8.

Ad objectionem dicendum cum D. Thoma hîc art. 1. ad 2. non esse necessarium quod opera apud Deum meritoria cedant in ejus utilitatem, sed sufficere quòd cedant in ejus gloriam, quam Deus in nostris & in suis operibus quærit; & quòd ipsi placeant, & ab operante in ipsum ut ultimum finem ordinentur. 9.

Ad confirmationem dico hoc argumentum probare quidem opera nostra non esse meritoria de rigore justitiæ apud Deum, non convincere tamen ea non esse meritoria de condigno, suppositâ ordinatione Dei extrinsecâ, vel intrinsecâ, quâ ad præmium ordinantur: in hoc enim differt meritum de rigore justitiæ à merito de condigno, quòd primum omnem gratiam factam personæ merenti excludit; secundum verò solam condignitatem seu proportionem operis ad præmium importat, suppositâ aliquâ gratiâ factâ personæ merenti, ut patebit ex infrà dicendis. 10.

ARTICVLVS

Articvlvs II.

Quæ conditiones ad meritum requirantur?

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

§. I.

Exponuntur tres conditiones ex parte actûs meritorij requisitæ.

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

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

13. Favent etiam SS. Patres: Hieronymus enim lib. 2. contra Jovinian. ait: *Vbi necessitas, nec corona, nec damnatio est.* Et Bernardus serm. 81. in Cantica: *Vbi non est libertas, nec meritum.* Unde Sapiens Eccles. 31. explicans quâ ratione justus bene operando meruerit laudem, dicit: *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit:* quia sine hac libertate indifferentiæ, & potentia ad agendum vel non agendum, nihil esset admiratione vel præmio dignum in operibus justorum.

Ratio etiam suffragatur: Primò quia esse meritorium, vel demeritorium, est proprietas quædam actûs humani: Sed actus purè spontanei, & à sola coactione, non verò à necessitate immunes, non sunt propriè humani: Ergo nec meritorij vel demeritorij. Minor probatur: *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*, ut ait S. Thomas supra quæst. 1. art. 1. Sed actus purè spontanei non procedunt à voluntate deliberata, id est ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, ut patet in amore beatifico, vel in volitione boni ut sic: Ergo non possunt dici propriè actus humani. 14.

Secundò: Inter eum qui meretur, & eum qui præmiat, est quidam contractus; nam qui meretur, exhibet obsequium suum, qui autem præmiat, dat mercedem: constat autem quod inter contrahentes nullus dat aliquid, nisi habeat ejus dominium, unde actus meritorius debet esse sub dominio merentis: Sed dominium voluntatis est per libertatem indifferentiæ, per quam in ejus potestate est agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 3. dicens quod *sumus domini nostrorum actuum, secundùm quod possumus hoc vel illud eligere:* Ergo actus meritorius debet esse liber libertate indifferentiæ, & non solùm libertate spontaneitatis, seu immunitatis à coactione. Unde commune Theologorum proloquium est, desumptum ex Aristotele 3. Ethic. cap. 5. *Naturalibus neque meremur, neque demeremur.* 15.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Angelus in primo instanti meruit, & tamen in eo non erat perfectè liber. Similiter in Christo non fuit libertas indifferentiæ, & tamen in eo fuit perfectissimum meritum, ut docent Theologi 3. p. quæst. 19. Ergo ad meritum non requiritur libertas indifferentiæ, sed sufficit libertas à coactione. Unde S. Thomas in 3. sent. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ad 5. sic ait: *Etiamsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coactè sed sponte tendit, & ita est actûs sui dominus.* 16.

Respondeo quod licèt Angelus in primo instanti creationis non fuerit liber libertate specificationis, seu contrarietatis ad bonum & malum, quia in illo instanti peccare non potuit, fuit tamen tunc liber libertate contradictionis, seu quoad exercitium, quod sufficit ad rationem meriti, ut in Tractatu de Angelis declaravimus. Idem dicendum de Christo: licèt enim ille, ratione suæ impeccabilitatis, non esset liber libertate contrarietatis ad bonum & malum, erat tamen liber libertate contradictionis & exercitij. Unde S. Thomas loco citato solùm intendit, quod etsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum, scilicet ad dilectionem Dei quoad perfectiones necessarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens 17. *Disp 13 art. 5.*

quantùm ad exercitium, seu indifferentiâ & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout est ratio diligendi creaturas, ut in Tractatu de actibus humanis fusè exposuimus. *Disp. 2. art. 2.*

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

19. Respondeo distinguendo Majorem: Meritum dependet ex divina acceptatione, tantùm, negatur: ex divina acceptatione, & simul ex bonitate morali operis, quæ libertatem indifferentiæ supponit, concedo Majorem; & nego Minorem intellectam de acceptatione ad gloriam tanquam ad præmium. Ad probationem in contrarium subjunctam, dico SS. Innocentes non habere propriè & simpliciter aureolam martyrij, subindeque nec ad eam propriè & simpliciter dici posse acceptatos, sed solùm ad aliquam participationem ipsius (idque non tanquam ad præmium) 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, licèt eorum virginitas, sive integritas, ad promerendam aureolam virginitatis non pervenerit, defectu usûs rationis & libertatis. Solutio est D. Thomæ in 4. dist. 49. quæst. 5. art. 3. quæstiunc. 2. ad 12.

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

Ratio hujus conclusionis est, quia opus malum non est dignum præmio, sed pœnâ: opus verò indifferens vel nullum est in individuo, juxta probabiliorem sententiam, vel si opus indifferens in individuo admittatur, non est cur potiùs sit præmio quàm pœnâ dignum; nam si non meretur pœnam, quia caret malitiâ, etiam non meretur præmium, quia caret bonitate: Ergo solus actus moraliter bonus potest esse meritorius apud Deũ. Quod debet intelligi de bonitate plena & perfecta, ita ut ad hoc ut actus sit meritorius, debeat esse bonus ex objecto, & omnibus circunstantiis: Tum quia repugnat quod unus & idem actus sit bonus ex objecto, & malus ex circunstantiis, vel è contra, sed eo ipso quod malè sit ex quocunque capite, simpliciter malus est, nullamque bonitatem moralem obtinet, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum docuimus: Tùm etiam quia etsi daretur actum humanum posse esse simul bonum ex objecto, & malum ex circunstantiis, non esset tamen meritorius apud Deum; quia talis actus, bonus & malus simul, non posset placere Deo, neque esse objectum divinæ dilectionis, ipsum ad præmium acceptantis; *Mundi enim sunt oculi ejus, & ad malum respicere non potest*, ut dicitur Abacuc. 2. Unde de facientibus eleemosynam, aut jejunantibus ex vana gloria, dicit Christus Matth. 6. *Receperunt mercedem suam.* Et D. Gregorius homil. 12. in Evang. de parabola decem Virginum, hæc scribit: *Compellor dicere, ut bona quæ agitis, cum magna cautela teneatis: ne per hoc quod à vobis rectum geritur, favor aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis subrepat, & quod foris ostenditur, intus à mercede vacuetur.* *Disp. 4. art. 1.*

Circa eandem conditionem addendum est, non sufficere ad rationem meriti beatitudinis supernaturalis, esse actum bonum quomodocumque, sed requiri ipsum esse ordinis supernaturalis. Ratio est, quia media ordinata ad consecutionem alicujus, debent esse ipsi proportionata: Sed meritum habet rationem medij in ordine ad consecutionem præmij: Ergo meritum beatitudinis supernaturalis debet esse supernaturale, ut servetur proportio. Sed de hoc fusiùs infrà dicetur, cùm ostendemus ad meritum vitæ æternæ requiri influxum aliquem, seu imperium charitatis. 21. *Art. 6.*

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

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

Quærunt hîc aliqui, utrum ad meritum requiratur necessariò aliquis actus realis & positivus; vel omissio mali, sine aliquo actu positivo, possit esse meritoria? 23.

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

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

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

Dicendum est, ad meritum præmij apud Deum, requiri proprium & positivum actum voluntatis. Ita contra Recentiores aliquos communiter docent nostri Thomistæ, cum Sancto Doctore suprà quæst. 71. art. 5. ad 1. ubi sic discurrit: *Plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eò quòd bonum contingit ex tota integra causa, malum verò ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit cap. 4. de divin. nomin. & ideò peccatum potest* 24.

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

21. Confirmatur : Meritum apud Deum debet in
25. gloriam ejus aliquo modo referri ; quia, ut suprà
ostendimus, de ratione meriti in communi est ut
sit in obsequium vel commodum ejus, apud quem
est tale meritum : Sed pura carentia, sive omissio
actûs mali, non refertur in gloriam Dei, neque
intrinsecè, cùm de se sit indifferens ad hoc ut be-
nè vel malè appetatur; neque etiam ex ordinatio-
ne operantis, qui supponitur nullum habere B
Art. 6. actum : Ergo non est meritoria apud Deum.

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

27. Ad primum respondeo, negando Antecedens:
Disp. 3 art. 2. ut enim ostendimus in Tractatu de peccatis, non
potest dari omissio culpabilis sine actu præceden-
te, aut concomitante, qui sit causa, vel occasio
illius. Addo quod D. Thomas suprà quæst. 6. art.
3. docet omissionem actûs non esse indirectè ac C
moraliter voluntariam, nisi quando homo potest
& tenetur aliquid facere, & sciens ac videns illud
non facit : hoc autem accidere quidem potest in
omissione bonorum actuum, non tamen in omis-
sione malorum : nam in bonis actibus potest sup-
poni potestas, & obligatio faciendi ; in malis au-
tem, licèt supponatur potestas, non potest sup-
poni obligatio ; & ideò licèt detur quod omissio
23. boni actûs possit esse voluntaria indirectè & mo-
raliter, absque omni actu eam præcedente, aut
concomitante, subindeque demeritoria & pecca-
minosa ; tamen omissio mali actûs non potest esse
ita voluntaria moraliter & indirectè, ut ad meri-
tum sufficiat, absque omni actu voluntatis, sed
oportet esse directè volitam per aliquem actum. D

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

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

§. III.

Duæ conditiones ex parte personæ merentis necessariæ explicantur.

30. DIco quartò : Ad actum meritorium vitæ æter-
næ requiritur gratia in merente, non solùm
in statu naturæ lapsæ, sed etiam in statu naturæ
integræ. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi ait quod
hominis sine gratia duplex status considerari po-
test : unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in
Adam ante peccatum : alius autem naturæ corru-
ptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ.
Et subdit, quod homo in primo statu non potest
mereri vitam æternam sine gratia, propter unam
rationem : quia sine illa ejus actus non ordinantur
divinitûs ad vitam æternam ; cùm per divinam
providentiam non ordinentur actus creaturæ ad
ea quæ excedunt proportionem principij ipso-
rum actuum, qualis est vita æterna ; quæ excedit
etiam cognitionem creatam, juxta illud Apostoli
1. ad Corinth. 2. *Nec oculus vidit, nec auris au-*
divit, nec in cor hominis ascendit &c. In secun-
do verò statu, non solùm propter hanc rationem
non potest homo sine gratia mereri vitam æter-
nam, sed ulteriùs propter impedimentum pecca-
ti, quod cùm sit quædam Dei offensa, reddit ho-
minem Deo invisum & exosum : unde nihil potest
apud ipsum mereri, nisi priùs illi reconcilietur, ei-
que gratus & acceptus reddatur per gratiam justi-
ficantem. Quare gratia in homine existente in sta-
tu naturæ integræ, unum tantùm facit ; elevat sci-
licet hominem ad Divinorum participationem : in
homine verò lapso in peccatum personale, vel ori-
ginale, duo præstat : in primis enim sanat, & re-
conciliat hominem Deo ; deinde elevat eum ad
meritoriè operandum Unde ad Roman. 9. gratia
dicitur *vita æterna :* quia clara Dei visio, quæ est
vita æterna, in gratia sanctificante, ut fructus in
semine continetur. Et Joan. 4. vocatur *Fons aquæ*
salientis in vitam æternam : quia connaturaliter
tendit in vitam æternam, quæ est ejus consumma-
tio & ultima perfectio; & opera justorum per me-
ritum de condigno ad ipsam elevat, & perducit.
Hinc opera omnia, etiam supernaturalia, quæ sine
gratia habituali fiunt, mortua vocantur : quia cùm
per gratiam non vivificentur, etiam non possunt
vitam æternam apud Deum mereri. Hinc etiam
Dionysius de Eccles. Hierarc. cap. 2. ait hominem
non posse facere divina, nisi priùs ipse divinus
efficiatur : & Augustinus lib. 1. contra duas Epist.
Pelag. cap. 2. docet homines non rectè vivere (in
ordine scilicet ad beatitudinem, & vitam æter-
nam) nisi effecti sint filij Dei per gratiam sancti-
ficantem. Hinc denique Tridentinum sess. 6. cap.
16. hæc habet : *Christus Iesus tanquam caput in*
membra, & tanquam vitis in palmites, in ipsos
justificatos jugiter virtutem influit : quæ virtus bo-
na eorum opera semper antecedit, & comitatur,
& subsequitur ; & sine qua nullo pacto Deo grata
& meritoria esse possent.

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

Colligitur etiam ex Scripturæ locis, in quibus
dicitur judicandos esse homines, & accepturos

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

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

33. Valdè tamen consentaneè ad naturam hominis præfixus est terminus viæ in puncto mortis, & dissolutionis animæ à corpore: quia connaturale est animæ humanæ, ut mediante corpore suam perfectionem acquirat; & in illo plures habet occasiones merendi, & pugnandi pro bravio beatitudinis comparando. Congruum est etiam, ut creaturæ intellectuales per fidem ad visionem perveniant, & priùs intellectum Deo submittant, quàm ad illum videndum eleventur. Unde ad statum viæ, in quo solùm est meritum, duo de via ordinaria requiruntur, scilicet fides, & existentia in corpore: de potentia tamen extraordinaria status viæ cum clara Dei visione stare potest: ut patet in Christo, qui à primo instanti suæ conceptionis fuit simul viator & comprehensor; unde ejus meritum non potuit in fide fundari, sicut nostrum, sed in altiori genere cognitionis, nempe scientia infusa, aut clara Dei visione, ad Deum, ut est ratio diligendi creaturas, terminata: de quo in Tractatu de Incarnatione. Similiter quamvis respectu beatitudinis adeptæ & possessæ repugnet ab intrinseco dari meritum; quia cùm meritum se habeat ad præmium, ut via ad terminum, est ejus quod nondum habetur, ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 19. art. 3. ex quo ibidem infert, quod Christus nec gratiam, nec scientiam infusam, nec beatitudinem animæ, nec unionem hypostaticam meruit, quia hæc omnia habuit à primo instanti conceptionis: non repugnat tamen de potentia absoluta, quod etiam in termino adeptæ beatitudinis mereatur aliquis ulteriorem gradum, & augmentum illius, vel aliqua præmia accidentalia; quia licet sit in termino respectu primæ beatitudinis adeptæ, potest tamen esse in via ad ulteriorem gradum, qui illi deest, vel ad aliquod præmium accidentale quo caret. Sicut Christus, quamvis à primo instanti suæ conceptionis esset beatus quantùm ad animam, meruit tamen gloriam corporis, & ejus immortalitatem, aliasque dotes glorioſas.

Disp. 22. art. 2. §. 1.

Dixi *de potentia absoluta:* quia cùm beatitudo 34.
sit ex sua natura immutabilis, & mensuretur æternitate participatâ, non est conveniens ut semel obtenta, ulteriùs augeatur, aut minuatur, & quod beati præmia aliqua accidentalia de novo mereantur, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 62. art. 9. ad 3. ubi loquens de Angelis beatis, sic ait: *Quidam dicunt quod quantùm ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator & comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator & comprehensor: prædictum enim gaudium* (de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur) *magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quàm illud mereantur.*

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis sequitur, valdè incertum esse ac du- 35.
bium, an Enoch & Elias in paradiso terrestri degentes, de facto mereantur; quibusdam id affirmantibus, alijs verò negantibus.

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

Pro parte verò negativa militat magnum in- 36.
conveniens, quod videtur sequi ex sententia affirmante, nempe gratiam & charitatem Eliæ & Enoch esse superiorem, & majorem, seu intensiorem gratiâ D. Joannis Baptistæ, & Apostolorum; quia in tot annorum curriculis continuò mereri, auget gratiam & charitatem, quasi in infinitum.

Nec valet quod aliqui dicunt ad vitandum hoc inconveniens, nimirum quod licèt Enoch & Elias continuò mereantur, quia tamen carent carnis rebellione, operandique difficultate, tam exiguum est illorum meritum, ut nunquam intensiores, vel æquè intensos actus charitatis eliciant, quàm 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 secundùm communes regulas aliorum viatorum, in tam longo tempore parùm mereri, ideo solùm quia rebellionem carnis, operandique difficultatem non sentiunt, quasi excellentia meriti, vel omnino, vel præcipuè ex his circunstantijs oriretur. Sic enim colligere posset aliquis, meritum B. Virginis non fuisse excellentissimum, quia nec fomitem, nec difficultatem in opere virtutis ex parte corporis sentiebat, sed solùm illam quæ in unoquoque opere virtutis ex objecto inerat.

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

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

A B C D E

Articvlvs III.

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

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

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

Suppono secundò, ordinationem sive acceptationem operis meritorij ad præmium, aliam esse intrinsecam, quæ includitur in voluntate conferendi gratiam tanquam principium merendi; aliàm verò extrinsecam, quæ consistit in actu positivo Dei libero, quo promittit beatitudinem gloriæ æternæ pro operibus supernaturalibus, à gratia & charitate procedentibus. 38.

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

Circa propositam difficultatem tres versantur Theologorum sententiæ. Prima tenet meritum hominis apud Deum esse posse absque ordinatione divina ad præmium, tam intrinseca, seu inclusa in voluntate dandi principium merendi, quàm extrinseca & isti superaddita, ac in promissione sive pacto consistente. Ita docere videntur Vazquez, Meratus, & alij ex Recentioribus. 39.

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

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

§. II.

Prima sententia rejicitur.

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

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

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

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

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

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

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

43. Denique suaderi potest conclusio: Potest Deus pro suo beneplacito, aut in pœnam peccati commissi, facere ut gratia quam communicat alicui in hac vita, non sit principium meriti, sed eo modo se habeat quo gratia justorum in Purgatorio: At tunc opera procedentia à tali gratia, non essent meritoria, & hoc solùm ex defectu divinæ ordinationis: Ergo hæc ad meritum apud Deum necessariò requiritur.

§. III.

Diluuntur argumenta adversæ sententiæ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§. IV.

Refellitur secunda sententia, & tertia statuitur, & explicatur.

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

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

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

Probatur secundò: Incarnatio Verbi Divini 56.
fuit promissa antiquis Patribus, & tamen propterea illam non meruerunt de condigno. Item remissio peccatorum promittitur verè pœnitentibus, qui tamen illam de condigno non merentur: Ergo meritum de condigno hominis ad Deum, non constituitur per promissionem, seu ordinationem Dei extrinsecam, tanquam per rationem formalem.

Probatur tertiò: Si sola extrinseca Dei promis- 57.
sio esset ratio formalis constitutiva meriti de condigno apud Deum, sequeretur actus virtutum acquisitarum ordinis naturalis, imò & actus indifferentes in individuo, quos admittit Scotus, posse esse merita verè & propriè de condigno beatitudinis supernaturalis, eodem modo sicut & actus ordinis supernaturalis: Consequens est falsum: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris probatur: Deus pro sua libertate potest ordinare tales actus ad beatitudinem supernaturalem, eamque promittere ipsos elicientibus: Ergo si promissio Dei, ejusque ordinatio extrinseca, sit ratio formalis constitutiva meriti de condigno vitæ æternæ, illi actus poterunt esse merita de condigno beatitudinis supernaturalis; posito enim constitutivo formali alicujus essentiæ, manet essentia rei formaliter constituta. Hoc autem magis videtur absurdum, quàm si diceretur, quod si Rex promitteret filiam suam, regni hæredem, ei qui primò colligeret paleam, rusticus eam primò colligens, filiam Regis, regnumque ejus de condigno mereretur: minor enim est adhuc proportio inter opus naturale & vitam æternam, quàm inter actum quemcumque vilissimum, & filiæ Regis, regnique ejus possessionem.

Dico tertiò: Ordinatio Dei extrinseca, in pacto 58.
vel promissione consistens, non est necessaria ad completam rationem meriti, seu tanquam conditio meritum de condigno complens; sed ad illud sufficit ordinatio Dei intrinseca, quæ includitur in voluntate dandi gratiam ut principium merendi.

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

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

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

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

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

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

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

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

§. V.

Solvuntur objectiones.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICVLVS IV.

Vtrum retributio meritorum in Deo sit actus propriæ & strictæ justitiæ, & quænam illa sit, commutativa, vel distributiva?

77. TItulus supponit plures dari species strictæ & rigorosæ justitiæ: nempe justitiam legalem, quæ respicit bonum commune, & æqualitatem non exhibendam alicui personæ particulari, sed reipublicæ; distributivam, quæ pertinet ad superiorem distribuentem bona communia personis particularibus; & commutativam, quæ respicit æqualitatem rei ad rem inter personas privatas, v. g. æqualitatem quæ debet servari in emptione & venditione, in conductione & conventione, & sic de alijs contractibus. Supponit etiam, præter species illas strictæ & rigorosæ justitiæ, dari plures species justitiæ large & impropriè sumptæ, quæ partes potentiales justitiæ appellari solent, quia imitantur quidem & æmulantur rationem justitiæ, ab ea tamen deficiunt, vel quia non possunt reddere æquale, vel quia non habent debitum rigorosum & legale, sed morale tantùm, quod attenditur secundùm honestatem quandam & decentiam, non verò secundùm legis obligationem. Ad hoc genus justitiæ pertinent virtutes quæ sunt ad alterum, v. g. religio, quæ respicit cultum Dei; observantia, quæ respicit superiores; pietas, quæ respicit parentes; gratitudo, quæ respicit benefactores, & intendit recompensationem exhibere pro collatis beneficijs; & fidelitas, quæ intendit servare fidem in verbis, & adimplere promissa. His præmissis.

78. Difficultas est & controversia inter Theologos, a qua ex illis speciebus justitiæ procedat retributio meritorum in Deo, an a justitia commutativa, vel distributiva, quæ sunt species strictæ & rigorosæ justitiæ, vel à gratitudine aut fidelitate, quæ sunt species justitiæ impropriè & largè sumptæ, seu partes potentiales justitiæ.

Prima sententia tenet præmium non reddi meritis à Deo ex stricta justitia, commutativa, vel distributiva, sed solùm ex fidelitate, vel gratitudine. Ita Vazquez hîc disp. 215. cap. 1. & sequentibus, Lorca disp. 44. & Aravius art. 1. hujus quæst. concl. 3. num. 6. Secunda, quam docet Suarez in opusc. de justitia, & lib. 12. de gratia cap. 10. asserit illud reddi ex justitia commutativa, quam dicit esse formaliter in Deo, seclusis imperfectionibus. Tertia, quæ mediat inter utramque, & quæ in Schola Angelica communis est, fatetur retributionem meritorum in Deo esse quidem actum propriæ & strictæ justitiæ, non tamen commutativæ, sed solùm distributivæ, habentis modum aliquem seu similitudinem commutativæ justitiæ. Unde sit

§. I.

Rejicitur prima sententia.

79. DIco primò, redditionem præmij pro meritis in Deo esse actum justitiæ, non verò gratitudinis, aut fidelitatis.

Probatur primò ex illo 2. ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi* A *Dominus in illa die justus judex*: quod enim datur per modum præmij & coronæ, & a Deo ut justo judice, datur ex justitia, non verò ex gratitudine, aut fidelitate. Unde D. Thomas ibidem lect. 2. inquit. *Corona justitiæ dicitur, quam Deus ex sua justitia reddit.* Et S. Augustinus tract. 3. in Joan. verba illa Apostoli expendens: *Jam debitum flagitat* (inquit) *jam debitum exigit: ut ante susciperet gratiam, misericordem patrem opus habebat; ut præmium gratiæ, justum judicem.*

Confirmatur ex Apostolo ad Hebræos 6. di- 80.
cente: *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*: si enim ex sola fidelitate Deus mercedem bonis operibus debitam retribueret, Apostolus non diceret, *Non est injustus Deus ut* B *obliviscatur operis vestri*, sed diceret, non est infidelis, ut sui verbi, vel suæ promissionis obliviscatur: Ergo non ex fidelitate, sed ex justitia, Deus reddit præmium meritis nostris. Unde Augustinus de natura & gratia cap. 2. ait: *Non est injustus Deus, ut justos fraudet mercede justitiæ.*

Confirmatur ampliùs ex Tridentino sess. 6. cap. 81.
16. ubi cùm promissiones divinas, factas operibus justorum, retulisset ex sacra Scriptura, subdit: *Atque ideò bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda*: C *hæc enim est illa corona justitiæ, quam post suum certamen & cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, à justo judice sibi reddendam.* Ubi Concilium duos titulos, & rationes distinguit sperandi beatitudinem, scilicet ut hæreditatem filiorum, & ut coronam justitiæ; & juxta illos, duas etiam videtur promissiones docere; una est quâ promittitur ut gratia, id est ut hæreditas gratiæ debita, juxta illud: *si filij, & hæredes*; alia quâ promittitur ut merces, seu ut corona justitiæ: Ergo sentit Concilium, ex posteriori promissione, quæ est sub conditione operum, majus justitiæ debi- D tum, quàm ex priori simplici & absoluta promissione resultare: unde cùm ex priori oriatur fidelitatis debitum, necesse est, ut ex posteriori, conditione operum impletâ, strictæ justitiæ obligatio nascatur.

Probatur secundò ex D. Thoma hîc art. 1. sic 82.
dicente: *Meritum & merces ad idem referuntur; id enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius: unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiæ.* Ubi justitiæ actum non sumi pro actu gratitudinis manifestum est: nam E quod ex gratitudine datur, non datur ut merces, nec est quasi pretium. Unde idem S. Doctor suprà quæst. 21. art. 3. ait: *Meritum & demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundùm justitiam.* Et 1. contra Gent. cap. 93. concedit esse in Deo justitiam, sicut liberalitatem & prudentiam: Sed prudentia & liberalitas sunt propriè & formaliter in Deo: Ergo & justitia.

Probatur tertiò conclusio: Licèt id quod est de- 83.
bitum merito, possit reddi ex fidelitate, si sit promissum; aut ex gratitudine, si detur in recognitionem beneficij recepti; quatenus tamen est

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

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

§. II.

Eadem veritas aliâ ratione suadetur.

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

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

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

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

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

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

Deinde servitus hominis ad Deum, longè altior est & major, quàm servitus hominis ad hominẽ: nam homo licèt ut servus alterius hominis sit

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

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

§. III.

Secunda opinio refellitur, & vera statuitur.

90. DIco secundò, retributionem præmij in Deo non esse actum justitiæ commutativæ, sed distributivæ, habentis tamen aliquem modum commutativæ justitiæ. Ita expressè docet S. Thomas variis in locis. In primis enim in 1. dist. 27. quæst. 1. art. 3. sic habet: *In redditione præmij ad merita, magis servatur forma distributionis; cum ipse* (Deus) *unicuique secundum opera sua reddat, quàm commutationis, cùm Deus à nobis nihil accipiat. Quamvis à Sanctis quandoque inveniatur metaphoricè dictum, quod bonis operibus regnum cœlorum emitur, inquantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea.* Et in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ait ad meritum requiri, *ut æquiparetur mercedi, non quidem secundum æqualitatem quantitatis, quia hoc requiritur in justitia commutativa, quæ consistit in emptionibus & venditionibus; sed secundum æqualitatem proportionis, quæ requiritur in justitia distributiva, secundum quam Deus æterna præmia partitur.* Item in 4. dist. 46. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. *Inquantum Deus* (inquit) *præmium reddit pro meritis, hoc ad justitiam distributivam pertinet, cujus est distribuere omnibus proportionabiliter secundum suam dignitatem.* Et super Dionysium de divin. nomin. c. 8. lect. 4. hæc scribit: *Justitia convenit Deo secundum tres actus: primo quidem secundum hoc quod est distribuere; commutativa autem justitia in Deo locum non habet, quia ut dicitur ad Roman. 11. Quis prior dedit illi & retribuetur ei? Sed attribuitur ei distributiva justitia, quæ non observat æqualitatem quantitatis, ut æqualia omnibus det, sed æqualitatem proportionis, ut det unicuique secundum quod dignus est.* Denique 1. p. quæst. 21. art. 1. & 1. contra gent. cap. 93. asserit justitiam quantùm ad commutationis actum non posse Deo competere, cùm ipse à nullo accipiat. Unde sic licet arguere: Justitia commutativa non reperitur formaliter in Deo: Ergo retributio mercedis pro meritis hominum non est in Deo actus justitiæ commutativæ. Consequentia patet. Antecedens ratione D. Thomæ suadetur. Ad justitiam commutativam propriè dictam necessariò requiritur, ut debitum legale oriatur in extremis, in quibus reperitur, ex dato unius, & accepto alterius: Sed nulla creatura potest dare aliquid Deo per merita, juxta illud Apostoli: *Quis prior dedit illi & retribuetur ei?* Ergo in Deo non potest esse justitia commutativa propriè dicta. Hanc rationem fusè expendimus in Tract. de voluntate Dei disp. 7. ar. 1. §. 2. unde eam hîc non magis urgemus, sed ad hunc locum Lectorem remittimus.

Confirmatur: Justitia commutativa fundatur in stricto debito, seu obligatione aliquid tribuendi alteri: Sed in Deo non potest esse strictum debitum, seu obligatio respectu creaturæ; cùm strictum debitum importet inferioritatem aliquam & dependentiam debentis ab eo cui debetur: unde D. Thomas hîc art. 1. ad 3. ait quod *Deus non efficitur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.* Ergo justitia commutativa non potest esse in Deo. Quam etiam rationem loco citato latè exposuimus. 91.

Ex his probata manet secunda pars conclusionis. Ut enim præcedenti assertione monstravimus, retributio vitæ æternæ pro bonis operibus, in gratia & charitate factis, non est à Dei fidelitate, vel gratitudine, sed à vera, & stricta justitia: Ergo cùm tres tantùm dentur species veræ & strictæ justitiæ, nempe legalis, commutativa, & distributiva, si talis retributio non sit actus justitiæ legalis, vel commutativæ, necessariò debet à justitia distributiva procedere. 92.

Confirmatur: Justitia distributiva maximam dicit perfectionem & excellentiam, & non habet adjunctos defectus, qui à justitia commutativa inseparabiles sunt: Ergo reperitur in Deo formaliter; subindeque ab illa retributio præmij procedit. Consequentia patet, Antecedens probatur. In primis enim justitia distributiva non est equalis ad æqualem, sicut commutativa, sed superioris ad inferiores; pertinet enim ad superiorem distribuere inferioribus de communibus bonis, unicuique juxta proportionem suam: unde talis justitia maximè decet supremum mundi principem & gubernatorem, qui ut ait Dionysius cap. 8. de divin. nomin. *Omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem.* 93.

Deinde (probatur idem Antecedens) debitum justitiæ distributivæ non nascitur ex jure alterius erga distribuentem, sed vel ex naturali rectitudine, & ipsa lege æquitatis, quâ tenetur distributor commensurare præmium meritis, illudque 94.

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

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

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

95. Ex his ergo facilè intelliges, quare justitia distributiva non repugnet Deo formaliter, sicut 94. commutativa, quia scilicet ejus completa ratio potest ab imperfectionibus depurari: de ratione enim justitiæ distributivæ est, facere æqualitatem proportionis inter personas particulares, distribuendo singulis de bonis communitatis, proportionatè ad suam dignitatem, meritum, & conditionem; quæ ratio stare potest sine ulla obligatione, orta ex jure hujusmodi personarum supra ipsum gubernatorem distribuentem bona communia, & sine ulla diminutione dominij ipsius supra bona quæ distribuit, si videlicet tota dignitas personarum particularium, & meritum, nec non & ipsa bona communia, sint ab ipso gubernatore nec ab ejus dominio & proprietate possint distrahi: tunc enim ex jure quod habent personæ particulares ad aliquod ex bonis communitatis, nulla nascitur obligatio in illo gubernatore ad illud retribuendum ex vi talis juris, nec ejus dominium tali jure diminuitur; sicut nec diminuitur dominium alicujus supra pabulum, ex eo quod ipsum tribuit equo, quando & equus & pabulum sunt plenè ipsius. Ex quibus sequitur, quod si gubernator communitatis habeat aliquam obligationem distribuendi pluribus bona ipsius, obligatio illa non possit oriri, nisi vel ex eo quod meritum & dignitas ipsorum non est ab illo, vel ex aliqua lege superioris, vel ex ordinatione sapientiæ, & decentia bonitatis ipsius: unde cùm omne meritum, omnisque hominum dignitas, sit modo perfectissimo à Deo, nec ipse possit subdi legi alicujus superioris, nullam potest habere aliam obligationem distribuendi bona communitatis partibus universi, quàm eam quæ oritur ex ordinatione suæ sapientiæ, ex fidelitate suæ promissionis, & ex decentia suæ bonitatis; quæ obligatio non constituit Deum debitorem creaturis, sed magis sibi ipsi, quia sibi ipsi debet ut compleat quod ordinavit & promisit, quodque bonitatem suam decet: neque etiam ullam ponit in Deo dependentiam à creaturis, nec ipsum ordinat ad illas; quin potiùs creaturas ordinat ad Deum, utpote cùm ipse sit finis ultimus, ad quem tendit illa bonorum Dei distributio.

Intelliges etiam, quod quamvis, defectu stricti 96.
debiti & obligationis, retributio præmij pro meritis non sit in Deo actus justitiæ commutativæ, quia tamen in ea servatur æqualitas, quam justitia commutativa respicit, retinet quemdam modum justitiæ commutativæ: unde adeptio gloriæ in Scriptura comparatur emptioni pretiosæ margaritæ, & negotiationi talentorum, quæ modum justitiæ commutativæ important. Quare Basilius lib. de Spiritu Sancto cap. 24. ait: *Omnes qui viam Evangelicam incedimus, mercatores sumus, per opera mandatorum nobis possessionem cœlestium comparantes.* Et Augustinus in quodam sermone differens de gloria paradisi, sic Deum & hominem adinvicem loquentes inducit: *Venale habeo: quid domine? Regnum cœlorum. Quo emitur? Paupertate regnum, dolore gaudium, labore requies, vilitate gloria, morte vita.* Inquantum ergo Deus ponderat uniuscujusque laborem, & juxta valorem ipsius reddit mercedem, servat modum quemdam justitiæ commutativæ: quatenus verò considerat omnium dignitatem, & juxta diversitatem meritorum, diversa tribuit præmia, servat perfectè rationem justitiæ distributivæ.

Ex quo probatur tertia conclusionis pars, & 97.
quædam D. Thomæ testimonia exponuntur, quibus justitiam commutativam videtur in Deo ponere: loquitur enim de justitia commutativa, quoad modum & similitudinem, non verò quoad essentiam & rationem formalem, ut patet ex 4. sent. dist. 46. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ubi hæc scribit: *Justitia commutativa, per quam æqualitas constituitur inter Deum dantem, & creaturam*

recipientem, Deo competere non potest secundùm propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturæ: sed tamen servatur etiam proportionis quædam æqualitas inter Deum dantem, & creaturam recipientem, inquantum scilicet ita se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundùm suam parvitatem. Et sic quidam modus commutativæ justitiæ invenitur in Deo respectu creaturæ. Propter quem modum 2. 2. quæst. 61. art. 4. ad 1. docet in divino judicio servari formam commutativæ justitiæ, tam in reddendo præmio pro meritis, quàm in supplicio pro culpis, ut ibi explicat Cajetanus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

98. OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas hîc art. 1. dicit inter nos & Deum non posse esse meritum simpliciter, quia non potest esse justitia simpliciter: Ergo censet redditionem præmij pro meritis hominum, non esse apud Deum actum veræ & strictæ justitiæ, sed duntaxat justitiæ largè & impropriè sumptæ, qualis est gratitudo, vel fidelitas, quæ sunt partes potentiales justitiæ.

99. Respondeo D. Thomam hîc loqui de justitia commutativa, & de merito cui debetur merces secundùm justitiam commutativã: si enim sermo sit de justitia distributiva, & de merito cui ex justitia distributiva debetur merces, in nobis meritũ simpliciter est, & in Deo justitia distributiva propriè; quia hæc non requirit absolutam æqualitatem, sicut justitia commutativa, sed tantùm æqualitatem proportionis, ut suprà declaravimus. Unde D. Thomas 1. contra Gentes cap. 93. de Deo loquens, sic concludit: *Non igitur sibi competit commutativa justitia, sed solum distributiva.*

100. Objicies secundò: Tridentinum sess. 6. cap. 16. sic habet: *Justificatis hominibus, & benè operantibus, proponenda est vita æterna, tanquam gratia misericorditer promissa:* Sed quod datur ex vera & stricta justitia, gratiæ nomine appellari nequit: Ergo vita æterna operibus bonis & meritoriis non tribuitur à Deo ex vera & stricta justitia, sed tantùm ex gratitudine, vel fidelitate.

101. Respondeo vitam æternam appellari gratiam, vel quia ortum habet ex summa gratia, ex gratuita scilicet Dei prædestinatione: vel dicitur gratia in radice, quia prima gratia sanctificans, quæ est principium & radix meriti vitæ æternæ, gratuitò & misericorditer datur. Non intendit tamen Concilium negare, quod vita æterna detur ex justitia, quatenùs est merces bonorum operum, sed id expressè ibidem asserit, subdens: *& tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda: hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen & cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, à justo judice sibi reddendam &c.* Idem colligitur ex Concilio Arausicano 2. cap. 18: dicente: *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia quæ non debetur, præcedit ut fiant.* Id etiam eleganter expressit D. Prosper 2. de vocat. cap. 2. his verbis: *Datur unicuique gratia sine merito, unde tendat ad meritum; & datur ante ullum laborem, unde quisque mercedem accipiat secundùm suum laborem.*

102. Objicies tertiò: Eodem modo, servatâ proportione, philosophandum est de remuneratione meritorum, sicut de retributione supplicij pro delicto: Sed retributio pœnæ pro demeritis pertinet ad justitiam vindicativam, quæ non est propria & rigorosa justitia, sed pars potentialis illius: Ergo etiam remuneratio meritorum ad rigorosam justitiam non pertinebit in Deo, sed ad gratitudinem, quæ est pars potentialis justitiæ.

103. Confirmatur: Remuneratio meritorum maximè respicit affectum dantis, ut patet in vidua, quæ offerens duo æra minuta, plus obtulit quàm alij, propter majorem effectum, ut dicitur Marci 12. Sed respicere affectum, proprium est gratitudinis, & alienum à justitia, quæ tantùm respicit æqualitatem dati & accepti: Ergo remuneratio meritorum in Deo, non est actus justitiæ, sed gratitudinis.

104. Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: licèt enim vindicatio, ut fit à persona particulari, intendente propulsare malum, & injuriam sibi illatam, vel per defensionem, vim vi repellendo, vel per ultionem, postulando id ab eo qui habet authoritatem publicam, pertineat ad justitiam vindicativam, quæ est pars potentialis justitiæ; illa tamen, prout fit à persona publica, fit secundùm rationem justitiæ propriè dictæ, vel observando formam justitiæ commutativæ, quando tanta est pœna in quantitate, quantùm est damnum per culpam illatum; vel secundùm formam distributivæ, quando attenditur ad proportiones personarum ad recipiendas pœnas, ut expressè docet S. Thomas 2. 2. quæst. 80. art. unico ad 1. & quæst. 108. art. 2. ad 1.

105. Ad confirmationem, concessâ etiam Majori, distinguo Minorem: respicere affectum dantis, proprium est gratitudinis, & alienum à justitia, commutativa, concedo: distributiva, nego: hæc enim potest considerare affectum, non secundùm quod exhibet aliquid gratis & spontaneè, sic enim à gratitudine consideratur, sed quatenùs ipsum opus, tali affectu factum, reddit aliquem proportionatum, & dignum aliquo præmio distribuendo. Et quamvis distributiva justitia, quæ est in homine, non consideraret affectum, posset tamen justitia distributiva Dei illum respicere: tùm quia hæc universalioris extensionis est: tùm etiam quia præmium vitæ æternæ principaliter correspondet charitati.

106. Objicies quartò: Merito non est debitum præmium ex justitia: Ergo redditio præmij non est in Deo actus justitiæ. Consequentia manifesta est: Antecedens probatur. Primò quia debitum justitiæ fundatur in aliqua ratione dati vel accepti: Sed Deo non potest aliquid dari à creatura, juxta illud Apostoli ad Roman. 12. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Ergo Deus non potest debere præmium homini ex justitia. Secundò probatur: Quod est debitum ex justitia, habet rationem pretij, quæ distincta est à ratione præmij aut coronæ, cùm pretium possit reddi pro labore brutorum, non verò præmium vel corona. Probatur tertiò Antecedens: Si meritis hominum præmium vitæ æternæ esset debitum ex justitia, sequeretur quod si Deus merita nostra non remuneraret, faceret nobis injuriam: Sed hoc non est dicendum; cùm enim sit dominus absolutus omnium, nihil adimit non suum, & per consequens nulli facit injuriam; unde Augustinus super Psal. 70. *Si Deus damnaret justum, quis ei diceret quid fecisti? Quanta ergo misericordia, ut justificet injustum:* Ergo &c.

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

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

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

108. Objicies quintò cum Aravio loco suprà citato: Remuneratio meritorum est antidoralis tam in hominibus, quàm in Deo; antidora enim significat id quod vulgò gallicè dicitur *Retribution*, & hispanicè *Galardon*, ut benè notat Calepinus, verbo *Antidora*: Atqui antidoralis retributio non ex vera justitia, sed ex quadam gratitudine remunerativa procedit; est enim antidora remunerativa retributio pro beneficijs ab aliquo acceptis impensa, ut clarè colligitur ex lege *sed etsi* §. *Consuluit*, ff. *de petitione hæreditatis*, ubi Glossa dicit quod antidora idem est atque contraria donatio; dicitur enim ab ἀντὶ quod significat contra & δῶρον quod est donum: in additione verò marginis subdit obligationem antidoralem ab obligatione puri pacti differre, quia quod tribuitur ex obligatione antidorali, verè donatur, secùs verò quod redditur ex obligatione pacti; quæ differentia colligitur ex lege *hoc jure*, ff. de donationibus: Ergo remuneratio meritorum in Deo propriè pertinet ad gratitudinem, quæ est pars potentialis justitiæ, non verò ad justitiam strictè & propriè sumptam.

109. Respondeo negando Majorem: dato enim quod in humanis remuneratio meritorum esset antidoralis, subindeque procederet à gratitudine, non verò à justitia; in Deo tamen remuneratio antidoralis dari non potest, si antidora significet contrariam donationem, seu recompensationem pro accepto beneficio, quia ut suprà §. 2. ostensum est, Deus nullum potest à creaturis beneficium recipere, nec ipsis ex gratitudine obligari, sicut nec dominus servo: unde sicut non potest dari antidoralis remuneratio domini ad servum, ut talis est, ita nec Dei ad hominem.

§. V.

Diluuntur aliæ objectiones, quæ contra secundam conclusionem fieri solent.

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

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

Objicit secundò: Servare æqualitatem rei ad rem, est proprium justitiæ commutativæ, ut distinguitur à distributiva & legali, sicut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 61. art. 2. Sed Deus talem æqualitatem servat in retribuendo præmio vitæ æternæ; reddit enim unicuique præmium æquale merito, juxta illud ad Roman. 2. *Reddet unicuique secundùm opera ejus*, & istud 1. ad Corinth. 3. *Unusquisque propriam mercedem accipiet, secundùm suum laborem*: Ergo retributio præmij in Deo est actus commutativæ justitiæ. 112.

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

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

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

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

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

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

117. Objicies ultimò: Justitia distributiva non respicit æqualitatem arithmeticam, seu absolutam rei ad rem, sed geometricam & proportionalem, ac comparativam unius ad alterum; attendit enim ad proportionem plurium personarum, ad præmium concurrentium: Atqui Deus in remuneratione meritorum non respicit hanc proportionem geometricam plurium personarum, sed proportionem absolutam quam habet præmium cum merito, ita ut reddat tantùm præmij pro tanto A merito, ut unumquemque remuneret, quantùm ejus opera merentur; unde si unus tantùm esset prædestinatus, cui pro meritis daret gloriam, ille actus esset ejusmodi rationis & speciei cum illo, quo nunc de facto retribuit pluribus prædestinatis beatitudinem: Ergo Deus in remuneratione meritorum non exercet actum distributivæ justitiæ.

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

ARTICVLVS V.

Vtrum verè & propriè mereri possimus de condigno vitam æternam?

SVpposito quod homo possit verè & pro- 119.
priè mereri à Deo, sequitur dicendum de objecto meriti, seu de his quæ sub merito cadere possunt; & primò de gloria, seu vita æterna, quam de fide certum est nos per bona opera, in gratia & charitate facta, aliquo modo de condigno promereri; cùm illa in Scriptura merces, bravium, corona justitiæ, denarius diurnus, alijsque nominibus, quæ inter homines debitum & obligationem justitiæ significant, nuncupetur. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 16. dicit quod *benè operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda.* Et can. 32. damnat eum qui dixerit, *justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem.* Hoc ut dixi de fide certum est, & indubitatum apud omnes Catholicos. Sed aliqui distinguunt duplex meritum de condigno; unum improprium & largè dictum, ex divina ordinatione & acceptatione proveniens; aliud proprium, quod habet in se intrinsecum & æqualem valorem cum beatitudine supernaturali; & prius quidem admittunt, sed posterius negant. Ita Durandus in 2. dist. 27. qu. 2. & Scotus in 1. dist. 17. qu. 1. art. 1.

Dico tamen, opera justorum ex gratia & cha- 120.
ritate procedentia, esse verè & propriè meritoria de condigno vitæ æternæ, seu habere cum illa condignitatem intrinsecam, & non solùm extrinsecam, ex divina ordinatione & acceptatione provenientem. Ita D. Thomas hîc ar. 3. ubi asserit quòd

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

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

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

122. Probatur secundò: Vita æterna, seu visio beatifica, est flumen lætificans civitatem Dei, Ps. 45. gratia verò sanctificans est fons aquæ salientis in vitam æternam, ut dicitur Ioan. 4. At fons proportionem habet ad flumen, imò totum flumen virtute continet: Ergo & gratia habet æqualitatem proportionis cum gloria, eamque continet virtualiter. Addo quod proportio est inter ascensum & descensum aquę; tam enim altè ascendit, quàm altè descendit: Sed gratia de cœlo descendit, & in hominum corda diffunditur: Quid ergo mirum quod usque ad cœlum ascendat, & debitâ proportione saliat in vitam æternam?

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

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

125. Denique probatur Minor: Meritum hominis à gratia & charitate procedens, est ordinis supernaturalis, sicut vita æterna: est etiam ejusdem intensionis gradualis; totidem enim visionis gradus cuilibet in patria communicantur, quot habet gradus meriti: item sicut visio beatifica importat Deum unitum intellectui per modum principij & termini, seu per modum speciei impressæ, ita merita à gratia & charitate procedentia, supponunt totam Trinitatem specialiter habitantem in anima justi per gratiam, ut in Tractatu de Trinitate, agendo de missionibus divinis, fusè exposuimus: Ergo inter merita justorum à gratia & charitate procedentia, & visionem beatificam, æqualitas proportionis reperitur. *Disp. 13. art. 3.*

126. Contra hanc conclusionem objicitur primò illud Apostoli ad Roman. 8 *Existimo quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*; quibus verbis apertè Apostolus videtur excludere condignitatem nostrorum operum, si comparentur cum beatitudine supernaturali. Unde Gregorius magnus in 7. Psalm. pœnit. ait: *Illi beatæ vitæ, in quâ cum Deo & de Deo vivitur, nullus potest æquari labor, nulla opera comparari, cùm Apostolus dicat, non sunt condignæ passiones, &c.* Et Eusebius Emissenus homil. 3. ad Monachos: *Totis licèt* (inquit) *animæ & corporis laboribus defudemus, totis licèt obedientiæ viribus exerceamur, nihil tamen condignum merito pro cœlestibus bonis compensare & offerre valebimus.* Item Augustinus in Psalm. 93. considerans inæqualitatem laborum præsentis vitæ cum præmio, quod in futura possidebitur, exclamat: *Ecce quantum pretium damus, quodammodo unam siliquam, ad accipiendos thesauros sempiternos.*

127. Confirmatur: Passiones & operationes hujus vitę citò transeunt, & parùm durant: Ergo nullam habent proportionem cum gloria & visione beatifica, quę interminabilis est, & æternitate mensuratur. Unde ait Apostolus 2. ad Corinth. 4. *Quod momentaneum est & leve tribulationis*

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

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

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

129. Objicitur secundò: Deus ex communi Theologorum sententia, remunerat justorum opera ultra condignum: Ergo non est in operibus justorum vera condignitas ad præmium.

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

130. Ex quo intelliges, retributionem præmij in Deo esse & à justitia, & à liberalitate; à justitia quidem, quatenus tantùm gloriæ confert justis, quantùm habent meriti, ita quòd meritum ipsorum aliquo sibi debito non fraudet; à liberalitate verò, quatenus tribuit plusquam debeat, & præmiat ultra condignum. Unde Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 10. reddens rationem cur vita æterna dicatur gratia, cùm merces sit meriti, ita loquitur: *Gratia autem ipsa non injustè dicitur, quia non solùm donis suis* (id est meritis nostris, quæ Dei dona sunt, ratione gratiæ à qua proceduntur) *Deus dona sua reddit: sed quia tantùm etiam ibi gratia divinæ retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum, quantumvis bonæ, & ex Deo datæ, humanæ voluntatis, atque operationis, excedat.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum actus eliciti à virtutibus acquisitis, vel infusis, sint meritorij de condigno vitæ æternæ, sine imperio, seu relatione actuali, vel saltem virtuali charitatis?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

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

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

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

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

134. Ratio etiam id suadet: Nam ut causa influat in effectum, sufficit quod permaneat in se, vel in suâ virtute: Ergo ut charitas censeatur influere in nostros actus, eosque imperare, satis est quod remaneat virtualiter in virtute alicujus actûs præteriti: præsertim quia moraliter impossibile est, hominem quando bona operatur, semper intendere in finem charitatis. Unde S. Thomas 2.2. qu. 83. art. 13. loquens de oratione, docet ad ejus me- B
ritum sufficere primam intentionem in principio habitam, neque requiri actualem, formalem, & continuatam. His pro intelligentia & explicatione tituli præmissis.

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

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

Tertia asserit nullum actum virtutis infusæ, & multò minus virtutis moralis acquisitæ, esse meritorium de condigno vitæ æternæ, absque aliquo imperio seu relatione, saltem virtuali, actûs charitatis; eique soli deberi præmium essentiale beatitudinis; aliis autem virtutibus, nisi ab illa imperentur, præmium duntaxat accidentale concedi. Hanc sententiam defendunt communiter Thomistæ cum Angelico Præceptore, locis infrà referendis, & cum Doctore Seraphico in 1. dist. 4. art. quæst. 3. ubi illam expressè docet. Hos se- E
quuntur Bellarminus lib. de justific. cap. 15. Valentia in præsenti, puncto 3. Lorca disp. 48. & alij. Unde temeraria & intolerabilis est censura Suaris, loco citato, cap. 8. num. 9. dicentis, *hanc sententiam esse improbabilem & intolerabilem, & parùm consentaneam videri Scripturis, & communi sensui Ecclesiæ, & Patrum.*

§. II.

Vazquezij sententia rejicitur.

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

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

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

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

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

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

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

habere nequeunt ex sola concomitantia habitûs charitatis: Ergo neque quod sint meritorij vitæ æternæ. Minor constat: sola enim concomitantia habitûs charitatis, nihil influit in prædictos actus. Major verò probatur: Actus illi, ut sint meritorij vitæ æternæ, debent esse ejusdem ordinis cum præmio illo: Ergo & supernaturales, saltem quoad modum.

142. Confirmatur: Vel charitas, aut ejus objectum, aliquid influit in illos actus, vel nihil? Si nihil influat, licèt ipsos comitetur, ex vi tamen talis concomitantiæ præcisè sumptæ non fiunt supernaturales quoad modum. Si aliquid influat, cùm id præstare non possit, nisi in ordine ad proprium objectum, virtualiter saltem illos ad ipsum refert, ac proinde ex vi illius relationis, non verò solius concomitantiæ, habent quod sint meritorij vitæ æternæ.

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

Sed hæc solutio frivola est: nam (præterquam *Disp. 1. art. 3. §. 5.* quod tale auxilium fictitium est, ut in Tractatu de gratia ostendimus) cùm auxiliũ ordinis naturalis ejusdem speciei & valoris intrinseci maneat, sive detur per Christum, sive non, repugnat prædictos actus habere modum supernaturalitatis ab auxilio ordinis naturalis, dato ex meritis Christi. Sicut quia oculus restitutus à Deo per miraculum, est ejusdem intrinsecæ perfectionis & speciei, cum oculo per generationem producto, sicut iste nullam potest elicere operationem, vires naturę superantem, ita nec ille, nisi à Deo miraculosè confortetur, & ad talem actum elevetur.

§. III.

Solvuntur objectiones.

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

145. Confirmatur: In Scriptura operibus misericordiæ promittitur merces vitæ æternæ, Matth. 10. *Qui dederit potum aquæ frigidæ tantùm, non perdet mercedem suam:* & cap. 25. *Esurivi & dedistis mihi manducare:* Sed opera misericordiæ sunt actus virtutis acquisitæ: Ergo actus virtutis moralis acquisitæ, secundùm se, & absque imperio charitatis, etiam virtuali, sunt meritorij vitæ æternæ, dummodo supponant habitum illius in subjecto operante.

146. Ad objectionem respondeo sensum Scripturæ locis citatis esse, quod quicunque fecerit voluntatem Patris mei, plenè, perfectè, & adequatè, ipse meus frater, & soror, & mater est: qui autem facit opera virtutum moralium, sive infusarum, sive acquisitarum, absque motivo charitatis, & virtuali saltem relatione in Deum ut finem ultimum, non facit voluntatem Dei perfectè & completè; quandoquidem non solùm Deus vult quod hujusmodi opera eliciamus, sed etiam quod illa producamus cum tali motivo, & relatione saltem virtuali, juxta illud Apostoli ad Colos. 3. *Omnia quæcunque facitis in opere & sermone, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi facite.*

147. Ad confirmationem dicendum, quod quando in Scriptura operibus misericordiæ promittitur merces vitæ æternæ, hoc debet intelligi de operibus misericordiæ, quæ fiant in nomine Christi, seu propter Christum, ut patet ex locis suprà citatis. Unde Leo Papa serm. 7. Quadrag. explicans illud Matth. 25. *Quãdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis*, subdit: *Quid hoc opere fructuosius? quid hac humanitate facilius? quæ utique fraude suâ fraudanda non esset, si propter ipsam naturæ communicationem, juvando homini ab homine præberetur, sed quia quod non ex fidei procedit fonte, ad præmia æterna non pervenit, alia est conditio operum cœlestium, alia terrenorum.* Ubi nomine fidei planum est, fidem vivam & charitate formatam, seu per dilectionem operantem, intelligere, subindeque existimare, opera misericordiæ non esse cœlestia, id est digna cœlesti præmio, nisi à charitate virtualiter saltem imperentur.

148. Objicies secundò: Per opera bona, quibus adimplentur præcepta naturalia, homo vitam æternam promeretur: Sed ad mandatorum naturalium observantiam non est necesse, quod illa serventur ex motivo charitatis, vel alterius virtutis supernaturalis: Ergo opera bona à virtutibus moralibus acquisitis elicita, sunt meritoria vitæ æternæ, etsi non imperentur à charitate. Minor videtur certa: Major verò probatur, Primò ex illo Christi Lucæ 10. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata:* ubi observationi mandatorum secundùm se promittitur vita æterna. Secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 10. ubi definit justos per bona opera, & observantiam legis, in dies crescere in justitia. Et cap. 16. adducit illud 1. ad Corinth. 15. *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non erit inanis in Domino*, id est erit meritorius; & tamen absolutè pronuntiat, *Abundate in omni opere bono*: Ergo censet omne opus bonum, secundùm se, & absolutè sumptum, esse meritorium vitæ æternæ. Unde in eodem capite subdit, nihil deesse bonis operibus ab homine justificato elicitis, ad hoc ut vitam æternam mereantur. Et can. 32. definit hominem justificatum bonis operibus verè mereri augmentum gratiæ, & vitam æternam. Ubi cùm nulla fiat mentio relationis actûs charitatis, illa ad meritum vitæ æternæ non videtur necessaria.

149. Respondeo distinguendo Majorem: Per opera bona quibus adimplentur præcepta naturalia, homo vitam æternam meretur, si talia opera fiant ex motivo charitatis, & ab illa virtualiter saltem imperentur, concedo Majorem: Si fiant absque ullo motivo & imperio charitatis, nego Majorem: quamvis enim tunc homo per illa opera satisfaciat legi, non tamen vitam æternam meretur; quia, ut infrà dicemus, alia est ratio satisfactionis, & alia ratio meriti. Unde D. Thomas qu. 2. de malo art. 5. ad 7. ait: *Modus charitatis sub necessitate præcepti includitur, secundùm quòd præceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundùm quòd ordinatur ad vitandum reatum pœnæ.*

Ad primam verò probationem Majoris, desumptam ex verbis illis Christi Lucæ 10. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, dicendum est ea debere intelligi de observatione mandatorum ex motivo charitatis, quæ sola simpliciter & absolutè legis observatio dicitur: unde ait Augustinus de spiritu & litt. cap. 14. *Mandatum non servari, nisi fiat ex amore justitiæ: non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit.*

147. Eodem modo intelligenda sunt verba Tridentini, dicentis justos per bona opera, & observantiam legis, crescere in justitia: subdit enim, *Cooperante fide bonis operibus*, fide scilicet formatâ, & per dilectionem operante. Similiter cùm dicit, bona opera hominis justificati vitam æternam promereri, loquitur de operibus à gratia & charitate procedentibus, vel ab ipsa imperatis; ait enim justum mereri *operibus in Deo factis*: sicut autem quando opera dicuntur fieri in nomine Christi, intelligitur ea fieri ex motivo charitatis; ita & quando in Deo facta appellantur, significatur ea esse facta ex charitatis imperio, & ad Deum ut finem ultimum virtualiter saltem ordinata.

150. Objicies tertiò: D. Thomas quæst. 2. de malo art. 5 ad 7. ait: *Habentibus charitatem omnis actus est meritorius, vel demeritorius:* Sed actus virtutum moralium in homine justo, facti ex sola suorum objectorum honestate, non sunt demeritorij: Ergo erunt meritorij. 148. C

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

151. Ad objectionem respondeo D. Thomam, cùm D ait quod in habentibus charitatem omnis actus est meritorius, vel demeritorius, non loqui de habentibus charitatem solùm habitualiter, & sine ullo influxu actuali aut virtuali in actus aliarum virtutum, sed de habentibus charitatem, formaliter aut virtualiter influentem in hujusmodi actus. Unde solùm vult omnes actus virtutum, etiam acquisitarum, in habente charitatem esse meritorios de condigno vitæ æternæ; quia nullus est ex ipsis, qui non imperetur à charitate, mediante ipsius actu, quo in primo instanti justificationis, diligendo Deum tanquam ultimum finem supernaturalem, totam vitam suam eo ipso 149. retulit in Deum, quantùm ad omnes actiones in E ipsum referibiles: hoc enim sufficere, ut omnes actus boni subsequentes sint meritorij vitæ æternæ, docet idem S. Doctor quæst. 2. de virtutibus art. 11. ad 2. dicens: *Cùm aliquis seipsum ordinat in Deum, in omnibus quæ propter ipsum facit, manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si charitatem habeat.* Cæterùm inde non sequitur, solam concomitantiam habitûs charitatis, sive relationem habitualem actûs virtutis acquisitæ in Deum ut finem ultimum, sufficere ad meritum, sed solùm ad illud sufficere quamcumque relationem A virtualem ad Deum. Unde ad confirmationem neganda est sequela Minoris, cùm enim nullus sit actus moraliter bonus, ab homine justo elicitus, qui virtute primi actûs charitatis elicitii in instanti justificationis, non referatur ad Deum tanquam ultimum finem, repugnat dari in eo, qui habet gratiam, actum moraliter bonum, qui ad meritum vel demeritum indifferens sit.

Dices primò: Si actus charitatis quo homo in 152. principio vitæ, vel justificationis, se & omnia sua retulit in Deum tanquam ultimum finem, sufficeret ad imprimendum virtualem relationem ad hunc finem in omnibus alijs sequentibus actibus, non posset esse in homine justo actus otiosus, quandoquidem in illa suppositione nullus B debito fine careret.

Sed negatur sequela: actus enim otiosus non attenditur ex fine ultimo, sed proximo & particulari qui non sit bonus: eo autem ipso quod aliquis actus non habeat finem proximum bonum, non est ordinabilis in Deum ut finem ultimum, subindeque in homine justo, virtute primi actûs charitatis, nequit in Deum referri, & ita remanet venialiter peccaminosus: actus verò omnes virtutum moralium, etiam acquisitarum, habent ex naturâ suâ finem proximum bonum, ac proinde ex se ordinabiles sunt, mediante imperio charitatis, in ejus objectum, nempe in Deum ut finem ultimum.

Dices secundò: Non sufficit quæcumque præ- 153. terita intentio conficiendi Sacramenta, ad hoc ut minister censeatur habere virtualem intentionem quando illa conficit, alioquin unica intentio celebrandi & conficiendi sacramentum Eucharistiæ duraret per totam vitam, etsi nunquam ampliùs cogitaretur de conficiendo hoc sacramento: Ergo similiter primus actus charitatis, elicitus initio vitæ aut justificationis, non sufficit ad hoc ut homo justus virtualiter censeatur referre actus virtutum moralium in Deum ut in finem ultimum, sed ad hoc requiritur aliquis actus charitatis, proximè præcedens, & eadem saltem die elicitus.

Respondeo concesso Antecedente, negando 154. consequentiam, & paritatem: nam si in ministro sacramentorum intentio actualis conficiendi sacramenta sit valde antiquata, & longo tempore præcesserit, non perseverat aliquis effectus ipsius, in quo remaneat virtualiter: in homine autem justo, perseverat habitualis & moralis conversio ad Deum, tanquam effectus primæ dilectionis, quâ se in Deum actualiter ordinavit, quandiu per peccatum mortale non retractatur; & sic ex vi talis dilectionis, omnes actus boni, respicientes fines bonos proximos, in Deum virtualiter referuntur.

Objicies quartò: Omnes virtutum moralium 155. actus erant in Christo Domino infiniti valoris & meriti, ratione dignitatis Personæ: Ergo etiam in homine justo, meritorij sunt, ex hoc præcisè quod à persona grata procedunt.

Respondeo distinguendo Antecedens: Omnes virtutum moralium actus erant infiniti valoris & meriti in Christo, ratione dignitatis suppositi infiniti, merè materialiter & concomitanter se habentis ad eorum productionem, nego Antecedens: concurrentis ad illos per modum principij quod formaliter, concedo Antecedens. Similiter distinguo Consequens: Ergo similiter actus hominis justi meritorij erunt ex hoc præcisè quòd procedant à persona gratâ, gratia & charitate cõcur-

rentibus per modum principij ad illos imperandum, concedo: gratiâ & charitate merè concomitanter & materialiter se habentibus ad ipsos, nego.

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

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

§. IV.

Opinio Suaris refellitur, & D. Thomæ sententia stabilitur.

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

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

Deinde idem S. Doctor 1. p. quæst. 12. art. 6. diversitatem visionis beatificæ reducit in diversitatem luminis gloriæ, diversitatem verò luminis gloriæ, in diversitatem charitatis, ait enim: *Intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectiùs Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia ubi major est charitas, ibi est majus desiderium, & desiderium quodammodo facit desiderantem aptum & paratum ad susceptionem desiderati: unde qui plus habebit de charitate, perfectiùs Deum videbit, & beatior erit.* Similiter in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 4. quæstiunc. 4. docet diversitatem mansionum in cœlo, ex sola charitate, tanquam ex meriti radice, desumi: *Actus noster* (inquit) *non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actûs, sed solùm ex habitu virtutis quo informatur: vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex charitate, quæ habet ipsum finem pro objecto: & ideò diversitas in merendo* (præmium essentiale) *tota reducitur ad diversitatem charitatis, & sic charitas viæ distinguit mansiones per modum meriti.* Item 1. p. quæst. 95. art. 4. hæc scribit: *Quantitas meriti ex duobus pensari potest: uno modo ex radice charitatis & gratiæ; & talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione: qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectiùs Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti, ex quantitate operis; quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, & proportionalis: vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophilacium, minus opus fecit quantitate absolutâ, quàm illi qui magna munera posuerunt, sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundùm sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.*

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

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

perfectio attenditur secundùm id quod pertinet ad ipsam rei naturam, putà si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, & alijs hujusmodi quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundùm quid: quæ quidem perfectio attenditur secundùm aliquid exterius adjacens, putà in albedine, vel nigredine, vel in aliquo hujusmodi. Vita autem Christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur: unde dicitur Joan. 3. Qui non diligit, manet in morte. Et ideò secundùm charitatem attenditur simpliciter perfectio Christianæ vitæ, sed secundùm alias virtutes secundùm quid. Ex quo sic licet argue-
re: Perfectioni vitæ Christianæ simpliciter tali B
correspondet in patria præmium quod est tale simpliciter, & per consequens quod est essentiale: perfectioni verò secundùm quid, præmium tantùm secundùm quid, seu accidentale debetur: Atqui *secundùm charitatem attenditur simpliciter perfectio Christianæ vitæ, & secundùm alias virtutes secundùm quid*, inquit S. Doctor iam relatus: Ergo præmium essentiale in patria correspondet soli charitati; accidentale verò alijs virtutibus, ex vi propriæ bonitatis intrinsecæ: unde nisi earum actus à charitate imperentur, non erunt meritorij præmij essentialis, sed tantùm accidentalis.

159. Huic doctrinæ & rationi D. Thomæ SS. Patrum testimonia suffragantur: nam S. Augustinus lib. de natura & gratia cap. 42. sic ait: *Charitas est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia.* Et cap. ultimo: *Charitas inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est.* Et D. Bernardus serm. 27. in Cant. magnitudinem animæ, seu perfectionem ejus essentialem in ordine supernaturali, ex magnitudine seu perfectione charitatis docet esse metiendam. *Quantitas cujuscunque animæ* (inquit) *æstimetur de mensura charitatis quam habet: ut verbi gratiâ, quæ multùm habet charitatis, magna sit; quæ parùm, parva; quæ verò nihil, nihil: dicente Apostolo, si charitatem non habuero, nihil sum.* D

160. Secunda ratio: Per illud solùm meremur præmium essentiale (quod consistit in fruitione ultimi finis) per quod solùm in hujusmodi finem
158. tendimus: Sed per solam charitatem in Deum ut in finem ultimum tendimus; nam per actus virtutum moralium acquisitarum non tendimus nisi in bonum honestum ordinis naturalis; per actus verò virtutum moralium infusarum, in bonum honestum ordinis supernaturalis: Ergo per solos actus à charitate elicitos, vel imperatos, præmium essentiale meremur.

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

162. Confirmatur ampliùs: In quocunque genere A sunt entia imperfecta & perfecta, imperfecta, ratione perfectorum ordinantur ad consecutionem finis illius generis; imperfectiora enim non immediatè & proximè attingunt consecutionem finis, sicut perfectissima: Ergo cùm virtutes morales, tam acquisitæ, quam infusæ, sint imperfectiores charitate, quæ est prima & præstantissima omnium virtutum, non possunt perfectè attingere Deum ut ultimum finem supernaturalem, nec suos actus in illum referre, nisi mediante imperio charitatis. Consequentia patet: Antecedens verò varijs exemplis declaratur & suadetur. Nam in serie prædestinationis, licèt omnia media & effectus prædestinationis ordinentur ad
B consecutionem ejusdem finis, unum tamen ordinatur medio altero perfectiori, v. g. auxilia sufficientia collata prædestinatis, in veriori sententia, sunt effectus prædestinationis, & tamen non ordinantur perfectè, efficaciter, & infallibiliter ad consecutionem finis, nisi medio auxilio efficaci. Similiter permissio peccati est effectus prædestinationis, & tamen non conducit ad finem prædestinationis consequendum, nisi mediâ pœnitentiâ, vel humilitate. Imò omnia merita, etiam actus charitatis, non conducunt ad consequendam gloriam, nisi medio dono perseverantiæ. Denique quando inter primum & ultimum
C finem sunt plures fines intermedij, ratione finis intermedij magis propinqui ultimo fini, cæteri fines & media ultimum finem attingunt: unde in ordine supernaturali omnes actus virtutum moralium, tam infusarum, quàm acquisitarum, debent ferri in finem ultimum, medio aliquo, quod immediatiùs & proximiùs ipsum attingat; quod non potest esse aliud quam actus charitatis, cujus objectum est ultimus finis ordinis supernaturalis; & per consequens solùm ex imperio charitatis habent quod sint meritorij præmij essentialis.

Tertia ratio: Omne meritum vitæ æternæ si- 163.
mul etiam incrementi charitatis meritum est, ut communiter docent Theologi: Sed charitas non
D augetur nisi per actus ab ipsa elicitos, vel imperatos, ut frequentiùs docent Theologi in Tractatu de charitate: Ergo illa solùm opera meritoria sunt vitæ æternæ, quæ vel sunt actus charitatis eliciti, vel ab ipsa imperati.

Quarta ratio: Non est æquum, nec rationi 164.
consonum, quod ancillæ & pedissequæ habeant idem præmium, & eandem coronam, ac domina & regina, nisi ex ejus imperio: Sed charitas est regina & domina aliarum virtutum, quæ sunt veluti ejus ancillæ & pedissequæ: Ergo charitati specialis debetur corona, nimirum gloria essentialis; quæ proinde non tribuitur alijs virtutibus, nisi ex ejus imperio.

E Quinta ratio: Ut actus sit meritorius vitæ æter- 165.
næ, debet in bonum Dei præmiantis referri, ut art. 2. ostendimus, explicando conditiones ad meritum requisitas: Sed opera aliarum virtutum non referuntur in bonum divinum, nisi à charitate, quæ sola bonum divinum, seu Deum ut in se bonum respicit; fides enim tendit in Deum, ut est prima veritas; spes, ut est bonum nostrum, & consequenter ex propria ratione bonum Dei non respiciunt; virtutes verò morales acquisitæ, vel infusæ, quæ in voluntate, aut in appetitu sensitivo residunt, ordinantur ad reddendum debitum Deo, vel proximo, vel ad moderandas & rationi subjiciendas passiones inordinatas appetitûs irascibilis, vel concupiscibilis: Ergo opera aliarum

virtutum non sunt meritoria vitæ æternæ, nisi ex charitatis imperio. Unde D. Augustinus de spiritu & littera cap. 14. cùm dixisset *Mandatum non servari* (utique fructuosè) *nisi fiat ex amore justitiæ*, rationem subjungit, dicens: *Non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit.* Et ad id probandum adducit illud Apostoli ad Galat. 5. *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur.* Item in Scriptura ipsa patientia martyrij, quæ est actus præstantissimus fortitudinis, non coronatur, nisi ratione dilectionis: dicitur enim Jacobi 1. *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cùm probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se:* ubi promissio mercedis non fit patientibus, sed diligentibus. Similiter 1. ad Corinth. 2. bona seu dona invisibilia gloriæ cœlestis dicuntur præparata soli charitati: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus ijs qui diligunt illum.* Cui consonat oratio illa Ecclesiæ, Dominica 3. post octavas Trinit. *Deus qui diligentibus te bona invisibilia præparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut te in omnibus, & super omnia diligentes, promissiones tuas, quæ omne desiderium superant, consequamur.* Denique Apocal. 21. Angelus mensurâ arundineâ aureâ metitur portas, & murum cœlestis Jerusalem, ut per hoc significaret charitatem esse mensuram gloriæ essentialis, & gradùs luminis gloriæ commensurari gradibus charitatis; juxta illud Augustini lib. 83. quæstionum, quæst. 46. *Anima quantùm charitati adhæserit, tantùm lumine gloriæ illustrabitur.* Cujus vestigijs inhærens Angelicus Doctor 1. p. quæst. 12. artic. 6. suprà citato ait: *Plus participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate.*

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

166. EX dictis inferes primò, in actibus virtutum infusarum, & acquisitarum, cùm ex charitatis imperio procedunt, distinguendam esse duplicem bonitatem; unam quæ ipsis competit ex vi propriæ lineæ, per ordinem ad proprium & connaturale objectum; & aliam quam habent ex charitate derivatam, per quam ordinantur in finem ultimum. In prima bonitate fundatur meritum præmij accidentalis; in secunda verò meritum præmij essentialis, ut ostensum est. Quare si essent duo homines, quorum unus per actum remissum charitatis patereretur martyrium, alter verò per intensiorem actum daret potum aquæ frigidæ, iste magis mereretur de præmio essentiali, alter verò consequeretur majus præmium accidentale, haberet enim aureolam martyrij, quæ isti non daretur. Unde Chrysostomus super illud Marci 9. *Quisquis dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, non perdet mercedem suam,* relatus à D. Thoma in catena aurea, sic ait: *Non pretium dati, sed affectus dantium, facit opus dignum mercede.* Aliqui etiam existimant, eum qui continuat per aliquod tempus, aut multiplicat actus virtutum infusarum, vel acquisitarum, etiam ex imperio charitatis, & non elicit actus intensiores illius, mereri quidem majus præmium accidentale, non tamen majus præmium essentiale, sed idè pluribus titulis: ex quo habebit specialem gloriam accidentalem supra alios, qui non ita multiplicarunt aut continuarunt charitatis actus. Cui sententiæ favere videtur D. Thomas locis citatis, & S. Vincentius Ferrerius serm. 4. in Septuagesima, ubi hæc habet: *Meritū essentiale seu principale non computatur secundùm multiplicationem operum, vel durationem temporis, sed majorem charitatem, juxta illud Augustini: Non numerositas operum, non diuturnitas temporum, sed major charitas, majorque voluntas, auget præmium.* Hanc doctrinam si benè considerarent tepidi, meliùs sibi caverent, & in actus ferventiores charitatis prorumpentes, non ornandæ solùm quibusdam gaudiorum accidentalium flosculis coronæ, sed essentiali præmio ampliando & augendo diligentiùs studerent.

Inferes secundò, quod si aliquis post acceptam 167.
gratiam in sacramento pœnitentiæ cum sola attritione, eliciat actum alicujus virtutis acquisitæ, vel infusæ, temperantiæ v. g. vel religionis, & moriatur statim, antequam actum charitatis eliciat, non obtinebit gloriam essentialem ex meritis, & titulo præmij, sed duntaxat titulo hæreditatis, inquantum erit filius Dei adoptivus per gratiam: cùm enim charitas sit radix meriti vitæ æternæ, seu præmij essentialis, repugnat dari tale meritum, nisi aliquis ejus actus præsupponatur. Habebit tamen ratione illorum actuum gloriam aliquam accidentalem, quia sicut omnis actus malus aliquâ pœnâ punitur, ita & omnis bonus aliquo præmio, saltem accidentali, remuneratur.

Inferes tertiò, actus aliarum virtutum, quan- 168.
tuncumque perfectos, vel intensos, non mereri augmentum gratiæ & charitatis, nisi à charitate, virtualiter saltem, imperati sint: cùm enim præmium essentiale patriæ, in clara Dei visione consistens, intensioni gratiæ & charitatis proportionetur & adæquetur, eodem modo philosophandum est de merito augmenti gratiæ & charitatis, ac de merito præmij essentialis: unde si actus aliarum virtutum præmium essentiale mereri nequeant, nisi à charitate, virtualiter saltem, imperentur, non poterunt etiam, sine ejus imperio, augmentum gratiæ & charitatis promereri.

Inferes quartò, virtutes morales infusas non 169.
posse augeri, nisi etiam charitas augeatur. Ratio est, quia voluntas non potest ferri intensiùs in media, nisi etiam intensiùs feratur circa finem; cùm finis sit ratio volendi & eligendi media ad ipsum conducentia: Sed virtutes morales infusæ versantur circa media, charitas verò attingit ultimum finem, qui est objectum specificativum illius, ut suprà declaravimus: Ergo repugnat virtutes infusas augeri, nisi etiam habitus charitatis intendatur. Unde actus virtutum moralium infusarum includunt imperium charitatis, & sine illo esse nequeunt, ut colligitur ex D. Thoma supra quæst. 65. art. 2. ubi docet omnes virtutes morales infusas esse connexas charitati, sicut acquisitæ sunt connexæ prudentiæ: Ergo sicut nullus est actus virtutis acquisitæ, qui judicium prudentiale, non involvat, aut supponat; ita nullus est actus virtutis moralis infusæ, qui non includat, aut supponat charitatis imperium: quare idem S. Doctor 2. 2. quæst. 124. art. 2. ad 2. ait: *Martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.*

Ex hoc corollario solutum manet præcipuum 170.
fundamentum alicujus Recentioris, qui contra

nostram

nostram conclusionem sic arguit: Justus eliciens actum temperantiæ infusæ v. g. meretur de condigno ejus augmentum, imò si sit intensior habitu præexistente, est ultima dispositio ad ejus augmentum: Ergo etiam meretur de condigno augmentum gratiæ & charitatis, & per consequens vitæ æternæ, & præmij essentialis. Probatur consequentia: Auctâ proprietate, non potest non augeri essentia, & econtra: Sed virtutes morales infusæ sunt proprietates gratiæ sanctificantis: Ergo auctâ virtute morali infusâ, debet etiam gratia habitualis augeri.

Ad hoc, inquam, fundamentum solutio patet ex jam dictis: Antecedens enim distinguendum est: Justus eliciens actum temperantiæ infusæ intensiorem habitu, meretur ejus augmentum, B
167. ratione imperij charitatis in tali actu virtualiter inclusi, vel ad illum præsuppositi, concedo Antecedens: secluso imperio formali, vel saltem virtuali charitatis, nego Antecedens. Similiter distinguo Consequens: Ergo meretur etiam augmentum gratiæ & charitatis, ratione imperij charitatis, concedo: secluso, vel præciso tali imperio, nego. Alia argumenta §. sequenti solventur.

§. VI.

Diluuntur fundamenta adversæ sententiæ.

171. OBjicies primò: Actus eliciti à virtutibus infusis, sive moralibus, sive Theologicis, C
168. secluso imperio charitatis, habent omnes conditiones ad merendum requisitas, sive ex parte personæ merentis, sive ex parte ipsius actûs meritorij: in primis enim sunt actus hominis justi, & viatoris, ut supponimus: deinde hi actus sunt veri actus, ut patet, & supponuntur esse liberi: sunt etiam supernaturales quoad substantiam, cùm eliciantur ab habitibus infusis & supernaturalibus, propter motivum supernaturale: denique, cùm illi actus à Deo ut authore supernaturali procedant, ad ipsum ut finem ultimum supernaturalem tendunt & referuntur; nam ultimus finis semper proportionatur primo agenti: Ergo tales actus, etsi à charitate non imperentur, sunt meritorij vitæ æternæ, & præmij essen- D
169. tialis, & non solùm accidentalis.

172. Confirmatur: Omnis actus qui procedit à gratia habituali sanctificante, est meritorius vitæ æternæ, positis prædictis conditionibus, gratia enim dignificat tam subjectum in quo est, quàm operationes ejus quæ ab ipsa procedunt: Sed actus eliciti à virtutibus infusis, procedunt à gratia habituali sanctificante; cùm enim omnes virtutes infusæ emanent à gratia, sicut proprietates ab essentia, ipsa gratia operatur medijs omnibus illis, eo modo quo essentia medijs suis proprietatibus activis, scilicet potentijs: Ergo tales actus sunt meritorij vitæ E æternæ.

173. Confirmatur ampliùs: Ad meritum de condigno sufficit quod habeat proportionem cum præmio: Sed omne opus gratiæ habet proportionem cum vita æterna: Ergo de condigno illam meretur. Minor probatur: Motus cujuslibet naturæ habet proportionem ad finem illius, sicut motus gravium & levium est proportionatus ad fines ipsorum, & illa ad centrum perducit: Sed proprius finis gratiæ est vita æterna, unde Joan.
170. 4. gratia vocatur *fons aquæ salientis in vitam æternam:* Ergo omnis motus gratiæ est proportionatus cum vita æterna, & ad illam hominem perducit.

174. Ad objectionem respondeo, actibus elicitis à virtutibus infusis, secundùm se spectatis, & præciso charitatis imperio, deesse unam & præcipuam conditionem, ad meritum de condigno vitæ æternæ requisitam, nimirum perfectam relationem & tendentiam in Deum ut finem ultimum supernaturalem: licèt enim ex natura sua, & ex eo quòd à virtutibus supernaturalibus & infusis procedunt, ad ultimum finem supernaturalem ordinentur, hæc tamen ordinatio est imperfecta; est enim ordinatio generalissima, quâ omnia pertinentia ad unum genus, in finem illius quomodocumque tendunt, & veluti quædam exigentia, quâ ex natura sua postulant in finem ultimum supernaturalem per charitatem perfectè referri. Unde in hoc distinguntur actus virtutum moralium infusarum ab actibus virtutum moralium acquisitarum, quòd isti solùm habent potentiam obedientialem, ut in ultimum finem supernaturalem per charitatem ordinentur, illi verò ad hoc proximam & connaturalem capacitatem & exigentiam habent.

175. Addo quod meritum dicit ordinem explicitum ad præmium illi correspondens, & refertur in bonum & obsequium præmiantis: actus verò à virtutibus infusis eliciti, implicitè solùm ad Deum ut finem ultimum supernaturalem referuntur, quatenus scilicet explicitè proprium objectum respiciunt, quod tanquam finis particularis & proximus sub fine ultimo universali continetur: illi etiam bonum divinum, seu Deum ut in se bonum, propriè non respiciunt, sed illum sub ratione veri, vel quatenus est bonum nostrum, aut prima regula totius honestatis & bonitatis moralis, attingunt, ut in ultima ratione nostræ conclusionis expendimus; unde præter hanc relationem implicitam & imperfectam, aliam explicitam & perfectiorem exigunt, ut sint meritorij de condigno vitæ æternæ, & debent in bonum & obsequium Dei formaliter, aut saltem virtualiter, per charitatem referri.

176. Ad primam confirmationem, concessa Majori, distinguo Minorem: Actus eliciti à virtutibus infusis, procedunt à gratia sanctificante, mediante charitatis imperio, concedo Minorem: independenter ab imperio charitatis, nego Minorem. Similiter distinguo Consequens: Ergo sunt meritorij vitæ æternæ, mediante imperio charitatis, concedo: secluso charitatis imperio, formali, aut virtuali, nego. Solutio patet ex dictis corollar. 4. ibi enim ex D. Thoma ostendimus, nullum esse actum virtutis moralis infusæ, qui non includat, vel supponat charitatis imperium; quia omnes virtutes morales infusæ sunt connexæ charitati, sicut acquisitæ sunt connexæ cum prudentia. Addo quod actus virtutis moralis infusæ præsupponit, & includit judicium prudentiæ infusæ, sicut actus virtutis moralis acquisitæ præsupponit & includit judicium prudentiæ acquisitæ: constat autem quod sicut judicium prudentiæ acquisitæ præsupponit rectum affectum circa bonum morale, quod est finis actuum moralium, sic judicium prudentiæ infusæ præsupponit rectum affectum circa Deum finem supernaturalem, qui est objectum charitatis: Ergo actus virtutis moralis infusæ est propter motivum charitatis, & includit aut supponit necessariò ejus imperium.

177. Ex quo patet responsio ad secundam confir-

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

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

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

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

Objicies tertiò : Si quis subitò rapiatur ad martyrium, ita ut ipsi locus non relinquatur ad referendum per actum charitatis illud opus heroïcum in Deum, ut finem ultimum, absque dubio meretur vitam æternam de condigno, & tamen nulla est relatio charitatis, neque actualis, neque virtualis : Sed martyrium est actus fortitudinis, quæ inter virtutes morales infusas numeratur : Ergo ut actus virtutis moralis infusæ sit meritorius de condigno vitæ æternæ, non requiritur relatio seu imperium charitatis. 180.

Respondeo eum qui rapitur ad martyrium, communiter & regulariter habere actum charitatis, juxta illud Christi Domini : *Majorem charitatem nemo habet, quàm ut animam suam ponat pro amicis suis.* Quod si expressè tunc actum charitatis non eliciat, nihilominus ibi erit virtualiter & implicitè chafitatis imperium, ratione actûs quo homo in primo instanti justificationis, diligendo Deum ut ultimum finem supernaturalem, totam vitam suam retulit in Deum, quantùm ad omnes actiones in ipsum referibiles : cùm enim bonorum actuum operatio sit executio talis propositi, virtualiter ipsum includit, nisi per peccatum mortale talis intentio revocetur, vel interrumpatur, ut §. 3. in solutione tertiæ objectionis declaravimus. 181.

Objicies quartò : Actus virtutum moralium infusarum ex bonitate sibi propria merentur præmium accidentale, ut suprà diximus : Ergo & gloriam essentialem. Consequentia probatur : cùm enim præmium accidentale supponat essentiale, & ex illo veluti resultet, non videtur posse augeri, nisi illud pariter augeatur. 182.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis præmium accidentale necessariò supponat essentiale, potest tamen augeri, E non aucto essentiali, ut patet in Martyribus, qui interdum sunt minores in charitate, & consequenter in præmio essentiali, pluribus Confessoribus, & tamen sunt eminentiores in præmio accidentali, scilicet in aureola martyrij, ut docet S. Thomas quæst. 26. de verit. art. 6. ad 8. dicens : *Aliquis Confessor potest aliquo Martyre esse eminentior, quantùm ad præmium essentiale ; Martyr tamen eminet, quantùm ad præmium accidentale.* 183.

ARTICVLVS VII.

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

184. DIxi *primam gratiam justificantem*, quia de fide certum est, & in varijs Concilijs contra Pelagianos & Semipelagianos definitum, hominem nullo plane modo posse mereri primam gratiam actualem, prævenientem, & excitantem, qualis est prima vocatio. Unde Apostolus ad Ephes. 1. ait nos esse *sorte vocatos*, subindeque nullis præcedentibus meritis, vel occasionibus, aut congruitatibus: qui enim sorte eligitur, omnem istam præventionem excludit, ut ibidem lect. 4. observat S. Thomas, subdens: *Quia sors nihil est aliud quàm inquisitio rerum, quæ ex divina voluntate fiunt: gratia autem ejus ex sola divina voluntate dependet, inde est quod gratia divinæ vocationis dicitur sors, quia Deus per modum sortis, secundum occultam providentiam, non ex alicujus meritis, per gratiam internam vocat.* Unde Tridentinum sess. 6. cap. 5. *Declarat ipsius justificationis exordium in adultis, à Dei per Christum Jesum præveniente gratiâ sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione, quâ* NVLLIS EORVM EXISTENTIBVS MERITIS, *vocantur.* Ubi illa universalis negativa, *nullis existentibus meritis*, videtur omne meritum, tam de condigno, quàm de congruo excludere. De quo plura diximus in Tractatu de prædestinatione. Disp. 2. art. 3. 1. & 2.

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

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

186. Prima pars videtur certa de fide: Tum quia ad Roman. 3. dicitur: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Tum etiam quia Concilium Arausicanum can. 17. definit charitatem *esse donum Dei, diffusum in cordibus nostris, nullis ex parte nostra præcedentibus meritis.* Et Tridentinum sess. 6. cap. 8. prædicta Apostoli verba exponens, ait: *Gratis justificari ideò dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur.* Quod debet intelligi, saltem de merito condigno; aliàs nullum excluderet meritum, respectu primæ gratiæ justificantis, ab actibus qui illam præcedunt, cùm non desit meritum de congruo, ubi est meritum de condigno.

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

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

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

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

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

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

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

192. Tertia verò pars, quæ dicit justos posse de condigno mereri primam gloriam, primæ gratiæ habituali correspondentem, patet ex dictis: cùm enim prima gloria non sit principium merendi, sicut prima gratia, sed potiùs terminus meriti, nihil obstat quominùs homo per actus contritionis & charitatis, in instanti justificationis elicitos, primam gloriam, primæ gratiæ justificanti respondentem, de condigno mereatur, quamvis talem gratiam per illos actus de condigno mereri nequeat. Unde D. Thomas suprà quæst. 112. art. 2. ad 1. ait: *Præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ: & talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ quæ jam habetur, sed gloriæ quæ nondum habetur.* Et Tridentinum sess. 6. can. 32. dicit, *Justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, atque etiam gloriæ augmentum.* In quibus verbis observari debet modus loquendi Concilij, aliter loquentis de gloria, quàm de gratia: non enim dixit justum mereri gratiam, & augmentum gratiæ, ne primam gratiam sub merito cadere, docere videretur: de gloria verò non fuit ipsi satis dicere, mereri justos augmentum gloriæ; ne primam gloriam à merito justorum excludere videretur.

Ex his intelliges, primum gradum gloriæ 193.
primæ gratiæ justificanti, & actui charitatis & contritionis, ut per illam formato, respondere; diversâ tamen ratione, ut hæreditatem quidem gratiæ habituali, ut mercedem verò, sive præmium, actui meritorio; sicque talem gradum duplici titulo homini justificato deberi. Dixi *ut per illam formato*, quia actus contritionis vel charitatis, in instanti justificationis elicitus, potest considerari dupliciter, nempe in ratione dispositionis ultimæ ad gratiam habitualem, & in ratione operationis meritoriæ: primo modo neque primæ gratiæ, neque primæ gloriæ meritorius est; quia non procedit à gratia, ut est forma sanctificans animam, & dans ei esse divinum participativè, sub qua solùm ratione est radix & principium meriti; sed ab ea, ut est adhuc in fieri, & gerit vices auxilij, ut disp. præcedenti, art. ultimo declaravimus: secundo modo ille actus primam gloriam de condigno meretur; quia efficienter procedit à gratia, non ut est in fieri, sed in facto esse, & quatenus animæ suum effectum formalem perfectè communicat, eâdemque gratiâ veluti informatur, & vitæ æternæ proportionatus redditur. Ex quo solves instantiam, quæ contra tertiam partem nostræ conclusionis fieri posset.

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

Pro intelligentia & probatione hujus conclu- 194.
sionis, sciendum est, meritum de congruo sumi posse dupliciter: primò strictè & propriè, pro jure amicabili ad præmium; per quod distinguitur à merito de condigno, quod debitum strictæ justitiæ, & non solùm jus & debitum amicitiæ importat: secundò largè & impropriè, pro quacumque exigentia formæ, sive sit per modum juris, aut condignitatis, sive per modum solius habitudinis connaturalis; quo pacto omnis dispositio potest dici meritū de congruo respectu

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

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

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

196. Quod verò eam mereantur de congruo, si meritum de congruo largè & impropriè accipiatur, manifestum est: nam actibus charitatis & contritionis, aliisque bonis operibus quæ antecedunt justificationem, putà actibus fidei, orationis &c. peccator ad primam gratiam justificantem disponitur, & eam impetrat, ut patet: Sed dispositio dicit congruentiam quandam respectu formæ ad quam disponit, cùm eam connaturaliter exigat, ut suprà dicebamus; similiter petitio & impetratio alicujus doni, aliquod ejus meritum imperfectum dici potest, juxta illud Augustini Epist. 105. *Neque ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat: neque enim nullum est meritum fidei:* Ergo homo actibus contritionis & charitatis, & aliis quibus ad primam gratiam justificantem disponitur, eam meretur de congruo, si meritum de congruo largè & impropriè usurpetur. Unde D. Thomas in 2. dist. 27. quæst. 1. art. 4. ad 4. ait hominem actibus, quibus disponitur ad gratiam, *quodammodo ex congruo gratiam mereri.* Et art. 6. dicit quod cùm unus homo alteri gratiam de congruo meretur, *est hic plus de ratione meriti, quàm quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo:* nam istud meritum est tantùm congruum ex parte operis, non autem ex parte personæ operantis; illud verò est congruum ex utraque parte: istud non est per modum juris, sed solùm per modum habitudinis connaturalis, quam quælibet dispositio dicit ad formam ad quam disponit, & quam connaturaliter exigit; illud verò est per modum juris amicabilis, fundati in legibus veræ amicitiæ, quæ exigunt ut amicus amico petenti morem gerat, & ejus voluntatem impleat, ut dicemus conclusione sequenti.

Dico tertiò: Purus homo non potest alteri mereri primam gratiam de condigno, benè tamen de congruo. Ita D. Thomas hîc art. 6.

Probatur prima pars ratione quam ibidem in- 197.
sinuat. Meritum de condigno debet esse ex motione divinæ gratiæ: Deus autem non movet, nec ordinat opera justorum, nisi ad merendum ipsis vitam æternam, vel augmentum gratiæ: quia talia opera procedunt à gratia adoptionis, non verò à gratia capitali, quæ non reperitur nisi in Christo Domino, qui solus est caput omnium aliorum hominum; gratia verò adoptionis in hoc à gratia capitali distinguitur, quòd illa solùm ordinatur ad sanctificandum & perficiendum subjectum in quo est, nec se extendit ad aliorum perfectionem & sanctificationem; ista verò habet influxum quendam saltem moralem in alios (cùm proprium capitis sit in membra sibi conjuncta influere) subindeque movet subjectũ in quo est ad sanctificandum alios, & ad merendum ipsis gratiam de condigno. Hanc rationem indicat etiam S. Leo Epist. 97. ad Leonem, cap. 2. ubi sic ait: *Quamvis multorum sanctorum in conspectu Domini pretiosa mors fuerit, nullius tamen insontis occisio, redemptio fuit mundi: acceperunt justi, non dedere coronas, & de fortitudine fidelium exempla nata sunt patientiæ, non dona justitiæ.*

Ex hoc inferes, quod si aliquis constitueretur à 198.
Deo caput aliorum hominum, posset aliis gratiam de condigno mereri: cùm enim tunc ejus gratia esset capitalis, connaturaliter se extenderet ad aliorum sanctificationem, & influxum aliquem haberet respectu infusionis gratiæ in alios. Unde S. Thomas 3. p. quæst. 64. art. 4. dicit Christum potuisse alicui puro homini communicare tantam gratiæ plenitudinem, ut ejus meritum operaretur ad sacramentorum effectus, & ut sacramentorum effectus sine ritu sacramentorum conferre posset. Ubi non loquitur de merito congrui, cùm asserat nulli de facto hoc fuisse communicatum, & aliunde hîc art. 6. fateatur in justis esse meritum de congruo respectu primæ gratiæ aliorum, ut statim dicemus.

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

Dices: D. Thomas 3. p. quæst. 8. art. 6. solùm 199.
concedit Christo Domino rationem capitis, seu gratiam capitalem; & reddit pro ratione adæquata & totali influxûs gratiæ Christi in alios homines, conjunctionem quam habet ejus humanitas

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

200. Respondeo quod quando D. Thomas dicit humanitatem Christi habere vim justificandi, quia est conjuncta Divinitati, assignat quidem causam, cur de facto vis justificandi, & influendi gratiam in alios homines, humanitati Christi competat, non tamen negat Deum, de potentia absoluta, posse purum hominem constituere caput aliorum hominum, ejusque gratiam & opera ad justificationem illorum ordinare: sicut de facto Adamus fuit constitutus caput non solùm naturale, sed etiam morale totius humani generis, quantùm ad transfusionem justitiæ originalis, vel privationis illius, in posteros, ut in Tractatu de peccatis declaravimus. *Disp. 8. art. 2.*

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

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

203. Observat tamen S. Thomas in fine corporis articuli citati, quod quandoque homo, cujus desiderat aliquis Sanctus justificationem, & salutem, ei ponit impedimentum: ex quo fit quod aliquando merita, & orationes justorum pro alijs, non sortiantur suum effectum. Unde Jeremiæ 15. dicitur: *Si steterit Moyses & Samuel coram me, non est anima mea ad populum justum.* Hoc est, si oraverint pro populo, & desideraverint ejus salutem æternam, non conferam illam, propter ejus gravissima scelera, quibus impedimentum præstant infusioni gratiæ sanctificantis. Similiter licèt David pro filio suo Salomone preces & bona opera sæpe Deo obtulerit, multi tamen probabiliter tenent, eum non fuisse salutem æternam consecutum, propter peccatum idololatriæ, & alia ingentia scelera quæ patravit, & quibus impedimentum posuit gratiæ receptionj.

ARTICVLVS VIII.

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

DIco primò: Homo justus non potest mereri sibi reparationem post lapsum, merito de condigno, neque de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè accipiatur, benè tamen si largè & minùs propriè usurpetur. Ita D. Thomas hîc art. 7. dicens: *Nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui.* Quod debet intelligi de merito congruo strictè sumpto: nam ad Hebræos 6. lect. 3. aliquod ejus meritum de congruo, largè scilicet & impropriè sumptum, videtur admittere, dum respondens dubio quod sibi proposuerat, *An cadat sub merito quòd homo resurgat à peccato, & sic mereatur gratiam?* ait: *Dicendum quod duplex est meritum, unum quod innititur justitiæ, & istud est meritum condigni; aliud quod soli misericordiæ innititur, quod dicitur meritum congrui: & de isto dicit quod justum est, id est congruum, quod homo qui multa bona facit mereatur; ista enim misericordia est adjuncta quodammodo justitiæ, plusquam in illo, qui nunquam aliud fecit, & isto modo non obliviscitur Deus operis & dilectionis.* Hoc præmisso. 204.

Prima pars conclusionis probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Ezechiël. 18. *Si averterit se justus à justitia sua, & fecerit iniquitatem, omnes justitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur.* Et cap. 36. *Si dixero justo quod vitâ vivet, & confisus in justitia sua fecerit iniquitatem, omnes justitiæ eius oblivioni tradentur.* Ex quibus locis potest hoc argumentum deduci: Meritum de condigno semper est in memoria Dei, juxta illud ad Hebræos 6. *Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius:* Sed juxta testimonia ex Ezechiële adducta, si peccaverit justus, omnes justitiæ eius, id est omnia illius merita, oblivioni tradentur, seu non recordabuntur: Ergo opera facta in charitate ante lapsum, non merentur de condigno reparationem post lapsum. 205.

Probatur secundò ratione D. Thomæ: Meritum de condigno dependet ex motione divinæ gratiæ: Sed motio divinæ gratiæ in justo non potest se extendere ad reparationem ipsius post lapsum; cùm per lapsum seu peccatum subsequens illa interrumpatur: Ergo homo justus non potest sibi mereri de condigno reparationem post lapsum. 206.

Confirmatur primò: Si homo justus posset de condigno mereri reparationem post lapsum, vel illam mereretur, antequam laberetur, vel postquam esset lapsus? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor quoad secundam partem manifesta est: quia postquam aliquis est lapsus in peccatum, ante gratiæ recuperationem, non est capax merendi aliquid à Deo de condigno, cùm sit ejus inimicus. Probatur verò quantùm ad primam. Omnia merita hominis justi, quæ sibi comparavit dum in 207.

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

208. Confirmatur secundò: Meritum de condigno non potest esse ejus præmij, quod non potest nisi 204. indigno exhiberi: Sed reparatio post lapsum non potest exhiberi nisi indigno, peccatori scilicet, & Dei inimico: Ergo meritum de condigno ad illam non potest se extendere. Minor patet: Major probatur. Nulla potest esse justitia, ut exhibeatur aliquid indigno: Sed exhibitio præmij pro merito de condigno, pertinet ad justitiam, ut art. 4. fusè ostendimus: Ergo tale meritum non potest esse ejus præmij, quod non potest nisi indigno exhiberi. B

209. Secunda pars, quæ asserit justum non posse sibi mereri reparationem post lapsum, merito de congruo strictè & propriè sumpto, facilè probari potest ex dictis articulo præcedenti: nam, ut ibidem declaravimus, meritum de congruo strictè sumptum, importat jus amicabile ad præmium, & per hoc distinguitur à merito de condigno, quod dicit debitum strictæ & veræ justitiæ, nempe distributivæ: Sed homo justus non habet jus amicabile ad reparationem post lapsum; quia per peccatum subsequens destruitur amicitia Dei cum illo; violatâ autem ac dissolutâ amicitiâ, jus amicabile subsistere nequit; unde peccatum subsequens non 205. minùs mortificat & suspendit meritum de congruo strictè sumptum, quàm meritum de condigno: Ergo sicut propter illam suspensionem, & interruptionem, justus non potest sibi mereri de condigno reparationem post lapsum; ita nec potest illam promereri de congruo, si meritum de congruo strictè & propriè accipiatur. C

210. Quod autem illam mereri possit merito de congruo, largè & impropriè sumpto, patet etiam ex dictis ibidem. Ostendimus enim opus impetratorium alicujus doni, aut disponens ad illud, largè & impropriè meritum ejus de congruo appellari posse: Sed justus per orationes, & bona opera quæ in statu gratiæ & charitatis elicit, potest à Deo impetrare & obtinere, ut si labatur, non deseratur, sed ad pœnitentiam revocetur, & ad tale 206. beneficium aliquo modo se disponere; ut patet ex Scriptura, nam 2. Paralipom. 19. dictum est ad Josaphat Regem Juda: *Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum amicitiâ jungeris, & idcirco iram Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te* &c. Quæ verba indicant sanctum illum Regem, bonis operibus apud Deum obtinuisse, ut etiam cùm peccaret, à Deo non desereretur, nec pro meritis puniretur: & similiter Psal. 70. orat Propheta (quod nos etiam facere convenit) *Cùm defecerit virtus mea, ne derelinquas me;* 207. quæ oratio fruſtra fieret, si nulla ei respondere posset impetratio: Ergo justus potest mereri reparationem post lapsum, merito de congruo, largè & impropriè sumpto. D

211. Addo quod D. Thomas loco citato super Epistolam ad Hebræos, docet justum posse mereri de congruo reparationem post lapsum: Ergo ne cogamur asserere sanctum Doctorem sibi esse contrarium, cùm hîc art. 7. dicat: *Nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui*; aut illam sententiam hîc retractasse, dicendum est, ipsum admittere meritum de congruo reparationis post lapsum, largè & impropriè sumptum; negare verò meritum congrui propriè & strictè acceptum; & de primo loqui in commentario super Epistolam ad Hebræos, de secundo verò in summa Theologica. E

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

Probatur: Meritum de congruo strictè & propriè sumptum, in amicitiæ legibus fundatur, secundùm quas congruum est, quod amicus amicum exaudiat: quando petit quæ justa sunt: Sed justi sunt amici Dei, & dum peccatorum petunt conversionem, petunt quæ justa sunt: Ergo congruum est quod à Deo exaudiantur, congruitate in legibus amicitiæ fundatâ, & jus quoddam amicabile importante. 212.

Confirmatur: Eadem est ratio de reparatione post lapsum, ac de infusione primæ gratiæ: Sed justus potest alteri mereri primæ gratiæ infusionem, merito de congruo strictè & propriè sumpto, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo & reparationem post lapsum. 213.

Confirmatur amplius: Ideò justus non potest sibi mereri merito de condigno, vel de congruo, propriè accepto, reparationem post lapsum, quia pro tempore quo redditur præmium non est in statu remunerabilis; cùm pro tunc sit peccator, & Dei inimicus, ut conclusione præcedenti declaravimus: Sed quando fit reparatio alterius, justus pro tunc est in statu remunerabilis, cùm pro illo tempore maneat justus, & Dei amicus, ut supponimus: Ergo licèt justus non possit sibi mereri reparationem post lapsum, merito de congruo propriè sumpto, eam tamen potest mereri alteri. 214.

Ex quo inferes, quod si justus per bona opera, 215. in gratia & charitate elicitâ, mereatur alteri de congruo primam gratiam, & postea peccet mortaliter, illa ex vi talis meriti alteri non confertur; quia peccatum superveniens mortificat omnia merita justi præcedentia; & ea impedit ne actu consequantur aliquod præmium, facitque quod ille non sit in statu remunerabilis, cùm reddat ipsum Dei inimicum. Addo quod, sicut lex amicitiæ postulat, ut amicus faciat voluntatem amici, & ei petita concedat; ita etiam ut violatâ & dissolutâ amicitiâ, revocentur omnes concessiones ejus intuitu factæ, si non sint omnino adimpletæ.

ARTICVLVS IX.

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

DE dono perseverantiæ plura diximus in Tractatu de gratia, ubi ostendimus, tale donum consistere formaliter in conjunctione gratiæ cum morte, ex efficaci gloriæ intentione imperata, & medium esse inter auxilia communia, quibus justificati servant mandata, & donum confirmationis in gratia; quia præter auxilia efficacia, quibus adimplentur præcepta, donum perseverantiæ addit continuationem usque in finem, 216. *Disp. 1. art. 8.*

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

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

Conclusio est certa de fide : colligitur enim ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo Joan. 15. *Ego posui vos ut eatis, & fructum afferatis, & fructus vester maneat.* Quo loco Deo attribuitur, ut fructus prædestinatorum maneat usque in finem, & conjungatur cum beatitudine supernaturali, in qua conjunctione, ut diximus, donum finalis perseverantiæ formaliter consistit. Item Apostolus ad Philip. 2. ait : *Deus est qui operatur in vobis velle & perficere.* Quibus verbis declarat, perficere opera bona & meritoria, & ea perducere ad vitam æternam, ita esse proprium Dei, ut nullâ ratione pertineat ad voluntatem hominis ; quæ cùm sit mutabilis, & vertibilis à bono in malum, non potest firmari in bono, & in eo diu perseverare, nisi speciali Dei auxilio figatur, ut ait S. Thomas 3. contra Gent. cap. 155. & 2. 2. quæst.
118. 137 art. 4.

Addo quod cùm Deus sit Alpha & Omega, & rerum omnium finis & principium, speciali jure ipsi debentur rerum omnium initia & fines ; quapropter præceperat olim sibi terræ frugum primitias & decimas offerri : primitias ut primo omnium principio, decimas tanquam ultimo fini ; denarius enim numerus ultimæ perfectionis symbolum est, quia in denario ad unitatem, quæ est principium numeri, reditur, tuncque res perficitur, cùm suam repetit originem, & ad suum principium redit. Sicut ergo prævenienti gratiæ rectæ vitæ tribuitur initium ; sic fœlix illius clausula dono perseverantiæ assignatur : utrumque divinæ gratiæ opus est, illud prævenientis, istud finalis ; ambo divinæ munificentiæ dona præclarissima : neutrum cadit sub merito, illud quidem, quia principium est meriti ; istud, quia meritorum omnium perfectio & consummatio est ; & quia etiam, ut infrà cum D. Thoma dicemus, se tenet aliquo modo ex parte principij meriti, & cum illo non ponit in numero. Unde Tridentinum sess. 6. cap. 13. de perseverantiæ munere ait : *Quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere ut perseveranter stet, & eum qui cadit restituere.* Augustinus etiam lib. de dono perseverantiæ cap. 2. illam, *Magnum Dei donum, quo cætera ejus dona conservantur, appellat.*

Observant etiam Scripturæ Interpretes, quod 119.
electorum prædestinatio est veluti aurea quædam catena, quâ Deus homines ad se trahit, & è terra ad cœlum evehit, ex variis Dei beneficiis, veluti annulis, composita, nempe prædestinatione, vocatione, justificatione, & glorificatione, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Quos enim prædestinavit, hos vocavit ; quos vocavit, hos justificavit ; quos justificavit, hos glorificavit.* Aurea verò fibula, quâ annuli illi inter se cohærent, perseverantia est : hæc enim finem principio, & glorificationem æternæ prædestinationi conjungit. Hac Deus electos ad cœlum attrahit, sed miserans, secundùm illud Jeremiæ 31. *In charitate perpetua dilexi te, ideò attraxi te miserans* ; quia perseverantiæ donum, ex sola Dei misericordia, non verò ex nostrorum operum meritis, nobis tribuitur.

Ratio etiam id suadet : Primò quia ut discurrit 120.
S. Thomas hîc art. 9. in argumento *sed contra* : si justus posset sibi perseverantiæ donum de condigno promereri, sequeretur quod nullus justus, vel saltem pauci essent, qui illud non obtinerent, cùm meritum de condigno infallibiliter consequatur suum præmium ; & sic vel nullus, vel pauci à gloria exciderent ; quod repugnat verbis illis Christi Domini, sæpe in Evangelio repetitis : *Multi sunt vocati, pauci verò electi.* Nec dici potest ideò multos non obtinere donum perseverantiæ, quia per peccatum illi ponunt impedimentum : ut enim rectè instat S. Doctor, hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ ; unde si justus perseverantiæ donum de condigno mereretur, Deus non permitteret ipsum cadere in peccatum.

Secundò id probat in corpore articuli, hac ratio- 121.
ne à priori : Quod pertinet ad principium meriti, non cadit sub merito ; ut dictum est de prima gratia, quæ quia est principium omnis meriti, sub merito non cadit : Sed perseverantia pertinet ad principium meriti, dependet enim solùm ex divina motione, quæ est principium omnis meriti : Ergo non cadit sub merito ; sed si quis eam à Deo accipit, gratis & absque ullo merito accipit. Ubi, ut rectè observat Cajetanus, S. Doctor non loquitur de quacumque motione gratiæ, sed de motione Dei, quatenus est conservativa gratiæ : sic enim non potest cadere sub merito, quia est continuatio primæ productionis, & entitativè ipsamet prima productio, seu infusio gratiæ, quæ non potest cadere sub merito, cùm sit principium omnis meriti. Sicut ergo nemo potest de condigno mereri suam conservationem, quia conservatio non est actio distincta à creatione, quæ non cadit sub merito, sed est ipsa creatio continuata, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 104. art. 1. ad 4. dicens : *Conservatio rerum à Deo, non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quâ dat esse* : ita similiter perseverantia non potest cadere sub merito de condigno, quia est ipsa conservatio gratiæ, quæ non ponit in numero cum prima ejus

productione,

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

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

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

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

225. Hæc tamen parùm urgent, & ex suprà dictis facilè dilui possunt. Ad primam enim instantiam respondetur, quod licèt augmentum gratiæ dependeat ex motione divina, habet se tamen vt terminus respectu meritorum præcedentium, quod non habet donum perseverantiæ, cùm sit ipsa conservatio gratiæ, quæ, ut diximus, non ponit in numero cum prima eius infusione, quæ est primum principium meriti.

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

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

Dico secundò: Iustus non potest mereri de congruo donum perseverantiæ, si meritum de congruo strictè & propriè usurpetur: benè tamen si largè & impropriè accipiatur.

228. Prima pars, quæ est contra Suarem, Bellarminum, Valentiam, & alios Recentiores, sequitur evidenter ex suprà dictis: ostendimus enim ex Concilijs & SS. Patribus donum perseverantiæ gratis à Deo donari: Sed quod cadit sub merito de congruo, strictè sumpto, non gratis donatur; cùm nullum meritum possit intelligi sine ordine ad præmium: Ergo iustus non potest mereri donum perseverantiæ, merito de congruo strictè & propriè sumpto.

Nec sufficit dicere, quòd meritum de congruo 229.
est meritum secundùm quid: nam licèt meritum de congruo, comparativè ad meritum de condigno, sit imperfectè meritum, tamen absolutè meritum est, quia dicit jus in homine, & inducit debitum amicabile in Deum. Unde quamvis Semipelagiani (ut in Tractatu de hæresi Pelagiana *Disp. 2.* ostendimus) non condignum, sed solùm con- *art. 4.*
gruum meritum in operibus naturæ respectu primæ gratiæ constituerent, nihilominus SS. Patres contra ipsos disputantes, ex hoc inferebant, quòd gratia non daretur purè gratis, sed ex aliquo debito, seu justitia, saltem imperfecta; quia ut ait Augustinus de prædestin. Sanct. cap. 6. *Dari aliquid gratis, est dari pro nihilo.* Unde cap. 2. ejusdem libri dicit Semipelagianos non recessisse ab illa sententia Pelagij, damnata in Concilio Palæstino, quâ asserebat gratiam secundùm merita nostra dari, & ex justitia, non verò ex misericordia, & liberalitate concedi. Item Fulgentius lib. de gratia Christi cap. 18. sic discurrit: *Si autem nostrum est velle credere, prius quam gratia Dei incipiat adjuvare, injustè gratia dicitur, quia non gratis datur homini, sed bonæ retribuitur voluntati.*

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

Quod verò possit cadere sub merito de congruo 230.
largè & impropriè sumpto, ex dictis etiam manifestum relinquitur: Nam omne opus impetratorium alicuius, & dispositio ad illud, largè & impropriè meritum de congruo dici potest: Sed multi justi impetrant à Deo suis bonis operibus & orationibus perseverantiam in gratia, & disponuntur etiam, ut Deus gratis, & misericorditer ipsis tale donum largiatur: Ergo multi justi merentur perseverantiam in gratia, merito de congruo largè & impropriè sumpto; quod infallibile non est, quia oratio non impetrat, nec meretur infallibiliter, nisi sit perseverans, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 15.

De hoc meritò intelligendus est Augustinus, 231.
dum lib. de dono persever. cap. 6. ait: *Hoc Dei donum suppliciter emereri potest, sed cùm datum fuerit, amitti contumaciter non potest:* nam adverbium illud, *suppliciter*, apertè declarat, ipsum ibi loqui de merito largè & impropriè sumpto, & prout idem significat quod impetratio. Perseverantiæ enim donum, precibus & bonis operibus posse à Deo impetrari, docet ibidem cap. 1. & sequentibus, ubi ait quod nos illud petimus utiliter à Deo in oratione dominica, quando dicimus, *Adveniat regnum tuum:* imò ibidem à capite secundo usque ad sextum probat ex Cypriano, in omni petitione illius orationis, præterquàm in ista, *Dimitte nobis debita nostra*, tale donum à Deo postulari.

ARTICVLVS X.

Vtrum temporalia bona cadant sub merito?

232. PRo resolutione hujus difficultatis breviter observandum est, bona temporalia dupliciter posse considerari, nempe secundùm se, & prout conducunt ad vitam æternam. Recolenda est etiam divisio meriti in meritum de condigno, quod est tale simpliciter, & in meritum de congruo, quod comparativè ad meritum de condigno, est meritum imperfectè tantùm & secundùm quid. His præmissis.

Dico primò: Si bona temporalia secundùm se spectentur, justus ea non meretur de condigno. Ita D. Thomas hîc art. 10.

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

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

235. Probatur secundò: Si justi bona temporalia secundùm se spectata de condigno merentur, cùm meritum de condigno apud Deum infallibiliter consequatur suum præmium, justi semper plus haberent bonorum temporalium quàm peccatores: cuius tamen oppositum quotidiana demonstrat experientia; bona enim temporalia & mala similiter se habent ad bonos & malos, secundùm illud Eccles. 9. *Vniversa æquè eveniunt justo & impio, bono & malo, mundo & immundo, immolanti victimas, & sacrificia contemnenti.*

236. Dico secundò: Justus potest sibi bona temporalia secundùm se spectata, de congruo promereri. Ita D. Thomas articulo citato, ubi sic loquitur: *Si autem considerentur hujusmodi bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundùm quid, & ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundùm quid*: At meritum de congruo est meritum secundùm quid: Ergo ex D. Thoma justi possunt mereri de congruo bona temporalia, secundùm se spectata. Imo etiam ipsi peccatores, per opera bona moraliter, talia bona de congruo interdum merentur, ut idem S. Doctor affirmat in 2. distinct. 27. quæst. 1. articulo 4. dicens: *Frequenter, ut Gregorius dicit, Deus in hoc mundo remunerat eum qui præmium futuræ gloriæ non meretur, ut nullum bonum irremuneratum inveniatur.* Et lib. 3. de regimine Principum cap. 4. 5. & 6. cum D. August. in libris de civitate Dei ostendit Romanos mundum subjugasse, & dominium ac imperium meruisse, ob amorem patriæ, zelum justitiæ, & singularem pietatem, ac civilem benevolentiam.

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

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

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

239. Sed hîc breviter observandum est cum D. Prospero sentent. 212. quod Deus non semper confert ea bona temporalia quæ postulamus, sed vel illa, vel alia magis ad salutem & vitam æternam conducentia: *Fidelis* (inquit) *supplicat pro necessitatibus hujus vitæ, & misericorditer auditur, & misericorditer non auditur: quid enim infirmo sit utilius, magis novit medicus quàm ægrotus.*



TRACTATVS DECIMVS.

De Virtutibus Theologicis.

A quæstione 1. secundæ secundæ D. Thomæ, usque ad 47.

PRÆFATIO.

TRIBVS *in rebus Christiani culminis fundamenta consistunt, idest in fide, spe, & charitate, inquit Zeno Veronensis. Fides immotum religionis fundamentum, cui cætera virtutum dona innituntur, & quâ firma sunt, verumque sperandarum substantia & hypostasis, primum inchoat Christiani hominis, & ad cœlestia nati, vitæ motum, aperitque oculos, & ad æternam illam & incommutabilem veritatem attollit, ad quam spes suspiret, quam charitas complectatur; & tanquam æterni luminis umbra, obscurior radius, ut longiùs protensa lux, in obscuriorem radium desinit, immensam lucem beatis mentibus, cùm aspiraverit dies, & inclinatæ fuerint umbræ, paratam; obscuritate quadam, ad nostrarum mentium imbecillitatem temperatam, involvit.* Fides enim *(inquit Bernardus)* lucem non extinguit, sed custodit: *ut inaccessibiles æterni luminis splendores, in umbris fidei posita, ferre paulatim mens discat. Bona fidei umbra, quæ lucem temperat oculo caliganti, & oculum præparat luci.* Serm. de fide, spe, & charitate.

Spes, quam idem Zeno fidei gloriam, *& Hilarius* maximum fidei stipendium *appellant, cui præsentia subjacent & futura; illa, quia contemnit; ista, quia sua esse præsumit, desideriis languens, manus & brachia ad æternam pulchritudinem tendit, quæ inter fidei umbras, interceptâ luce se prodit, loquitur, respicit, & ex hebræo,* promicat per cancellos, *instar timentis videri, aut alternis vicibus occultantis sese & prodentis, ut sui desiderium accendat; ad quam eâ vehementiùs animus fertur, quòd spe, firmâ suæ salutis anchorâ, quâ adversæ & sævæ fortunæ fluctus sustinet & frangit, erectus, eam sibi promissam, & ex parte exhibitam cernit, ut jam aliquid etiam ultra spem audeat; cum sola spe gaudet, & inter possessionem & expectationem affectus dividit, sentitque possessionis gaudium, & spei desiderium.*

Charitas quam fides concipit, & ad quam spes currit *(inquit Cassiodorus) utrâque fœlicior, fidei umbras prætergressa, & spei suspiria, sese totam in Deum immittit:* secedit à se (*ut ait Augustinus*) & excedit à sensibus, ut se non sentiat quæ Deum sentit. *Hæc enim fœlix & cœleste gluten, quod animam supra seipsam, supra mortalia, penè supra cœlestia erectam, Deo jungit, cùm mens (ut inquit idem Augustinus) ineffabili Dei illecta dulcedine,* quodammodo se sibi furatur, imò rapitur, & à se labitur, *ut æternâ pulchritudine, quam fides ostendit, spes optat, charitate fruatur.*

Hanc igitur virtutem triplicem, quâ triplici religionis vinculo, aut nunquam solvendo funiculo, homo Deo devincitur, hîc explicandam suscipio. Quid verò sperare debeas, erudite Lector, non dicam: ex aliis quæ hactenus præmisimus, facilè ipse intelliges: sunt enim quædam ingeniorum temperamenta, & quæ varias res, veluti varia condimenta, appetant. Ingenij tui gustum consule: quæ enim exhibeo, superioribus simillima sunt; argumentum non ignobilius, methodus eadem, idem Angelicus Doctor quem interpretor; nisi quod sanctissimi viri, nunquam meliùs quàm de virtutibus, arcanâ quadam consensione, simpathiâ, & ut ipse Doctor Sanctus *loquitur,* connaturalitate, *sentiunt. Vale: opto ut quæ de virtutibus scribam, nedum intelligas, sed & sentias.*

DISPVTATIO PRIMA.

De objecto fidei.

Ad quæstionem 1. D. Thomæ.

CVm fides, sicut omnis alius habitus, à suo objecto specificetur, ut manifestam habeamus ejus naturam, quod sit ejus objectum, priùs inquirendum est, & explicandum. Unde sit

Articvlvs Primvs.

Quodnam sit objectum fidei?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa.

1. NOtandum primò, hoc nomen *fides* variè à sacris Scriptoribus usurpari. In primis enim fides in Scriptura & Patribus sumitur pro fidelitate, quæ est virtus voluntatis, præbens constantiam in servandis promissis & conventionibus; cui primò impositum fuisse nomen fidei, dictamque esse fidem, quia per eam fit quod dicitur, docent S. Augustinus Epist. 19. cap. 2. in fine, & Isidorus in libro Ethymologiarum. Ita sumitur Isaïæ 11. cùm de Messia venturo prænuntiatur: *Erit fides cinctorium renum ejus*; & ad Roman. 3. cùm dicitur: *Nunquid incredulitas illorum, fidem Dei evacuabit?* Juxta hanc acceptionem Deuteron. 32. Deus dicitur esse fidelis; & Matth. 25. & 1. ad Corinth. 4. vocatur servus, & dispensator fidelis, ille qui satisfacit obligationi benè ministrandi & dispensandi. Secundò fides sumitur pro veracitate, ut Jeremiæ 7. *Periit fides, & ablata est de ore eorum*: & Apocal. 1. Christus appellatur *Testis fidelis*, id est verax. Tertiò pro fiducia, Jacobi 1. *Postulet autem in fide, nihil hæsitans*. Et Matth. 8. *Quid timidi estis modicæ fidei?* Ubi sermo est de Apostolis naufragium timentibus: timor autem opponitur fiduciæ, ut docet S. Thomas in 3. dist. 26. quæst. 1. art. 3. ad 5. Quartò sumitur pro conscientia, seu judicio practico de agendis: ad Roman. 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*, id est, quod non est ex conscientia, seu judicio statuente licitum esse id quod agitur, peccatum est, ut ibidem interpretatur S. Thomas. Quintò pro fidei objecto, & doctrina: Apocal. 2. *Non negasti fidem meam*: Actor. 6. *Multa turba obediebat fidei*, id est doctrinæ per Apostolos annuntiatæ. Et in Symbolo Athanasij, præcipuis Trinitatis & Incarnationis veritatibus explicatis, subditur: *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit*. Denique fides sumitur pro habitu, vel actu supernaturali intellectûs, quo veritatibus à Deo revelatis, propter ipsius revelationem & authoritatem, certò quidem, sed inevidenter assentimur: & hæc dicitur fides Theologica, quam Apostolus ad Hebræos 1. sic describit: *Est autem fides sperandarum substantia rerum*, Græcè ὑπό-

A στασις, id est basis & fundamentum spei (ideò enim speramus bona supernaturalia, quia per fidem certò tenemus illa nobis esse à Deo promissa) *argumentum non apparentium*, vel ut in Græco est, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, id est convictio, & certissima persuasio earum rerum quæ non videntur, neque clarè apparent, creduntur tamen, quia à Deo revelatæ sunt. Quibus verbis certitudo, & obscuritas fidei designantur: certitudo quidem voce ἔλεγχος id est convictio; obscuritas verò per id quod additur οὐ βλεπομένων, id est non visorum, seu non apparentium. De hac ergo fide Theologica in

B præsenti disputamus, & quodnam sit ejus objectum inquirimus. Pro cujus resolutione

2. Secundò notandum est, seu ex disputatione proœmiali ad totam Theologiam recolendum, objectum alicujus habitus vel potentiæ dividi in objectum materiale, & in objectum formale: objectum materiale comprehendit illud omne quod per talem habitum vel potentiam attingitur: objectum verò formale est id quod per se & ratione sui attingitur à potentia, vel habitu; dividiturque in objectum formale *quod*, & objectum formale *quo*: primum est ratio illa quæ per se & ratio-

C ne sui attingitur à potentia vel habitu, & cætera ratione illius attinguntur: secundum verò est ratio illa sub qua potentia vel habitus attingit objectum, seu id quo mediante ad illud terminatur: v. g. in potentia visiva objectum formale quod, est color, quia ille per se, & ratione sui ab oculo percipitur; objectum formale quo, vel sub quo, est lux, quia mediante luce visus percipit colores; objectum verò materiale est omne corpus coloratum, quia omne corpus quod est affectum colore, à visu percipi potest.

3. Notandum tertiò, in Deo triplicem posse di-

D stingui veritatem, primam in essendo, secundam in cognoscendo, tertiam in dicendo. Veritas in essendo, est ipsa transcendentalis veritas, quæ est passio cujuscumque entis, & invenitur in Deo, ratione cujus dicitur verus Deus, id est habens veram Deitatem, per quam à falsis Diis distinguitur. Veritas in cognoscendo est ipsa veritatis cognitio, & in Deo est summa & infinita ejus sapientia, ratione cujus omnia cognoscit ut sunt in se, &

E in nullius rei cognitione falli potest. Veritas in dicendo est propensio seu inclinatio ad dicendum verum: & hæc in nobis est virtus moralis, residens in voluntate; & in Deo est summa illius inclinatio & propensio ad dicendum verum, ratione cujus neminem fallere potest, sicut ratione suæ infinitæ sapientiæ, à nemine potest falli. His præmissis, & relictis variis Authorum sententiis, quia ita confusè loquuntur, ut difficile sit conjicere quid velint: ut D. Thomæ, & Discipulorum ejus doctrina explicetur, sit

§. II.

Resolvitur difficultas propositæ.

4. DIco primò, objectum formale quod fidei esse Deum, sub ratione primæ veritatis in essendo, subindeque sub ratione Deitatis.

Prima pars probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. dicente, Deum se habere ad fidem, sicut sanitas se habet ad medicinam: Sed sanitas est objectum formale quod medicinæ: Ergo Deus est objectum formale quod fidei.

5. Probatur secundò ratione fundamentali, quam ibidem insinuat S. Doctor: Illud dicitur objectum formale quod alicujus potentiæ, vel habitûs, quod per se primò attingitur, & in ordine ad quod cætera respiciuntur; ut patet in exemplo adducto, nam quia medicina per se primò sanitatem respicit, & nihil considerat nisi in ordine ad illam, sanitas est objectum formale quod medicinæ: Sed fides per se primò Deum respicit, & omnia quæ attingit considerat in ordine ad Deum, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 1. his verbis: *Ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascunque creaturas, cadunt sub fide inquantum per hæc ordinamur ad Deum.....Et similiter dicendum est ad secundum de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.* Et 1. p. quæst. 1. art. 7. *Omnia* (inquit) *pertractantur in sacra doctrina, sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum.* Nec obstat quod ibi loquatur de objecto Theologiæ: quia, ut idem S. Doctor subjungit: *Idem est subjectum principiorum & totius scientiæ:* fides autem est habitus primorum principiorum respectu Theologiæ, ut docet ibidem art. 2. dicens: *Sicut musica credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi à Deo.*

6. Confirmatur ex Apostolo ad Ephes. 1. & ad Colos. 2. ubi apertè docet totam summam fidei nostræ, ac nominatim ipsum Incarnationis mysterium, ad Dei agnitionem referri: quod etiam eleganter declarat Augustinus lib. 11. de civitate Dei cap. 2. pulchrâ oratione affirmans ipsum etiam Christum hominem esse viam, quâ fides pervenit ad Dei cognitionem. *Vt mens in fide* (inquit) *fidentiùs ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus, Dei filius, homine assumpto, non Deo consumpto, eandem constituit ac fundavit fidem, ut ad Deum iter esset homini, per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei & hominum, homo Christus Jesus. Christus per id quod est mediator, est homo, & via perveniendi ad Deum: quia si inter eum qui tendit, & illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit, aut ignoretur quà eundum sit, quid prodest nosse quò eundum sit? Sola est autem adversùs omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus & homo. Quò itur, Deus: quà itur, homo.*

7. Confirmatur ampliùs: cùm Deus ut Deus, inter omnia quæ fides credit, si quid præstantissimum, & per alia omnia quæ creduntur, magis ac magis nobis innotescat, dubitari non potest, quin ex natura ipsa fidei, omnia alia quæ creduntur eò spectent, ut magis ac magis Deus à nobis per fidem cognoscatur: siquidem fides in hujus vitæ caligine, instar lucernæ nobis est, ad cognoscendum Deum, donec dies beatitudinis elu-

A tescat, & *Lucifer oriatur in cordibus nostris*, ut ait S. Petrus Epist. 1. cap. 1. Est igitur Deus objectum formale quod nostræ fidei.

8. Probatur tertiò: Omnis virtus Theologica habet pro objecto quod ipsum Deum; religio enim non est virtus Theologica, quia licèt respiciat Deum, non tamen ut objectum quod, sed solùm ut objectum cui cultum exhibet: prophetia etiam, licèt habeat Deum pro objecto cui (nam Deo revelanti assentitur) quia tamen non habet Deum pro objecto quod, sed rem temporalem, non est virtus Theologica, ut docet S. Thomas in 3. dist. 23. quæst. 2. art. 3. quæstiunc. 1. ad 4. Sed fides est virtus Theologica, ut omnes
B concedunt: Ergo respicit Deum ut objectum formale quod.

9. Id confirmant Valentia, Sylvius, & alij ex Scriptura, appellante fidem Theologicam, *Fidem Dei*: Marci 11. *Habete fidem Dei.* Sed hæc probatio non urget: nam ibi potiùs per fidem Dei, phrasi Hebraïcâ, significatur fides magna & heroïca, ad quam Christus Apostolos ibi hortabatur: simili modo quo montes altissimi, & cedri procerissimæ, vocantur in Scriptura *montes Dei, & cedri Dei.* Eodemque sensu intelligendum puto illud de Christo dictum, Lucæ 6. *Erat pernoctans in oratione Dei*, id est in oratione jugi & valde ferventi: utuntur enim Hebræi frequenter hac loquendi formulâ, ad exprimendum gradum superlativum, quo carent; & Evangelistæ, quamvis aliâ linguâ scripserint, excepto Matthæo, habent interdum Hebraïsmos, ut observant ejus linguæ periti.

10. Secunda pars conclusionis, quæ asserit Deum, sub ratione primæ veritatis in essendo, esse objectum formale quod fidei, colligitur etiam ex D. Thoma hîc art. 1. in argumento *sed contra*, ubi ex S. Dionysio cap. 7. de divin. nomin. ait: *Fides est circa simplicem, & semper existentem veritatem:* Sed id circa quod fides est, ejus est objectum quod; & veritas simplex & semper existens, est prima veritas in essendo: Ergo Deus, sub ratione primæ veritatis in essendo, est objectum formale quod fidei.

11. Ratio etiam suffragatur: Nam Deus sub diversa ratione est objectum quod fidei, & charitatis: Sed hæc non est alia quàm ratio primæ veritatis in essendo, quæ diversa est à ratione summæ bonitatis, sub qua est objectum charitatis: Ergo &c.

Confirmatur: Fides est virtus existens in intellectu: Ergo cùm objectum intellectûs sit verum, fides suum objectum, nempe Deum, sub ratione primæ veritatis in essendo respicit.

Confirmatur ampliùs: Deus secundùm rationem Deitatis (subindeque secundùm rationem
E primæ veritatis in essendo, quæ, ut statim dicemus, est ipsa Deitas cum aliqua habitudine ad intellectum) est objectum formale quod beatitudinis, ac visionis Dei: Ergo & fidei. Consequentia patet: Tum quia fidei succedit visio: Tum etiam quia fides est impressio seu participatio scientiæ divinæ, subindeque idem habent objectum formale quod, variatâ tantùm ratione clari & obscuri.

12. Ex his probata manet tertia pars: Veritas enim in essendo non addit aliquam perfectionem supra Deitatem, sed ipsammet Deitatem alio modo significat, nempe cum quadam habitudine ad intellectum, sicut verum in creatis non addit aliquid supra ens, sed ipsam rationem entis, ut

dicit habitudinem ad intellectum, exprimit: Ergo sicut objectum intellectûs, tametsi verum esse asseratur, dicitur etiam esse ens, ita & objectum formale quod fidei, licèt asseratur esse Deum ut verum, seu sub ratione primæ veritatis in essendo, tamen dici potest esse Deum ut Deum, seu sub ratione Deitatis. Unde ait Cajetanus hîc art. 1. §. *ad evidentiam*, non sunt diversa, Deum esse objectum fidei sub ratione Deitatis, aut primæ veritatis.

13. Dico secundò: Objectum formale sub quo fidei est veritas prima in dicendo, non præcisè sumpta, sed ut connotans primam veritatem in cognoscendo, seu summam & infinitam Dei sapientiam, ratione cujus in seipso falli nequit.

Prima pars est D. Thomæ hîc art. 1. in corp. ubi ait fidem non assentiri alicui, nisi ut revelatur à Deo. Et quæst. 14. de verit. art. 8 ad 16. asserit *testimonium veritatis primæ se habere in fide, ut principium in scientijs demonstrativis*: principia verò in scientijs, cùm sint veluti lux, quâ illuminantur & manifestantur conclusiones, sunt ratio formalis sub qua, ut docent Philosophi in Logica, & Metaphysica: Ergo juxta D. Thomam ratio formalis sub qua fidei est divina revelatio, seu veritas prima in dicendo seu revelando. Unde in 3. dist. 29. quæst. 1. art. 2. ad 1. ait: *Objectum fidei non est veritas prima, secundùm quod est in re existens tantùm, sed secundùm quod est nobis divinitùs annuntiata.*

14. Ratio etiam id suadet: Nam de ratione formali fidei in communi est, quod innitatur testimonio dicentis, ita quod non habeat aliud motivum ad credendum, nisi testimonium & authoritatem dicentis; in quo distinguitur assensus fidei ab assensu scientifico: Ergo fides divina debet inniti testimonio divino, & propter illud, tanquam propter motivum formale, moveri ad credendum veritates à Deo revelatas. Sed divinum testimonium de veritatibus revelatis immediatè procedit à divina veracitate, quâ Deus est summè & infinitè inclinatus ad testificandum & dicendum verum: Ergo divina veracitas, seu veritas prima in dicendo, est motivum, seu ratio formalis sub qua fidei. Unde in Scriptura Christus Dominus exigens à nobis fidem, proponit Dei veritatem in dicendo, tanquam illius motivum: Joan. 6. *Qui me misit verax est, & ego quæ audivi ab eo, hæc loquor in mundo.*

15. Probatur etiam secunda pars: Ut testimonium Dei sit ratio formalis sub quâ fidei, debet esse omnino infallibile: Sed hoc non potest habere, nisi primam veritatem in cognoscendo, seu summam & infinitam Dei sapientiam connotet: Ergo testimonium Dei, seu veritas prima in dicendo, præcisè sumpta, non est ratio formalis sub qua fidei, sed solùm ut connotat primam veritatem in cognoscendo, seu summam & infinitam Dei sapientiam. Major est certa: cùm enim fides sit omnino infallibilis, niti debet motivo omnino infallibili. Minor verò suadetur: Ut testimonium Dei sit omnino infallibile, non sufficit quòd Deus non possit fallere in dicendo, sed insuper requiritur quod non possit falli in cognoscendo; ille enim qui potest falli in cognoscendo, potest alios fallere, si non ex malitia, saltem ex ignorantia, ut de se patet: Sed quod Deus non possit falli in cognoscendo, provenit ex summa & infinita ejus sapientia, ratione cujus nihil ipsum latet, & seipsum, ac res omnes eodem modo quo sunt in se clarè cognoscit: Ergo testimonium

A Dei non potest esse omnino infallibile, nisi connotet summam & infinitam Dei sapientiam, quæ est prima veritas in cognoscendo. Unde rectè Hilarius: *Soli Deo de se credendum est, qui solus se novit.* Quibus verbis certitudinem & infallibilitatem fidei, non solùm in Dei veracitatem, sed etiam in suæ cognitionis infallibilitatem reducit. Et D. Thomas infrà quæst. 4. art. 8. ad 2. docet quod certitudo fidei, quæ excedit omnem certitudinem naturalem, oritur ex eo quòd innitatur testimonio Dei, qui falli non potest, seu res aliter ac sunt in se cognoscere. Et in humanis videmus, quod quamvis homo sit verax & bonæ conscientiæ, & maximè inclinetur ad dicendum verum, si tamen sit ignorans, & non habeat certam notitiam rei de qua testificatur, ejus dicta nullam aut parvam fidem apud homines prudentes & sapientes inveniunt; quod manifestum indicium est, in assensum fidei humanæ, non solùm veracitatem dicentis, sed etiam ejus scientiam & notitiam influere.

B

16. Confirmatur: Ut testimonium Dei sit formaliter motivum fidei, debet esse verum, non solùm formaliter, sed etiam materialiter; id est debet habere duplicem conformitatem, alteram cum re, prout est in intellectu dicentis seu testificantis (in qua consistit veritas formalis) & alteram cum re, prout est in se & à parte rei (in qua veritas materialis sita est): Sed divinum testimonium non potest habere utramque conformitatem, nisi attributum divinæ sapientiæ, seu veritatem Dei in cognoscendo connotet: Ergo præcisè secundùm se, & seclusâ hac connotatione, non potest esse motivum, seu ratio formalis sub qua fidei. Major est certa: nam actus fidei essentialiter exigit, quòd sit tam materialiter quàm formaliter verus, & ideò, ut infrà dicemus, fidei nec formaliter nec materialiter potest subesse falsum: Ergo divinum testimonium, cui fides innititur, debet esse verum, tam materialiter, quàm formaliter. Minor verò suadetur: ex divina veracitate formaliter tantùm infertur, quòd testimonium Dei sit formaliter verum; nam juxta doctrinam D. Thomæ infrà quæst. 109. art. 1. & 2. virtus veracitatis tantùm inclinat ad dicendum rem, secundùm quod est in mente loquentis, in quo consistit veritas formalis, unde mentiri, quod veracitati opponitur, idem sonat ac contra mentem ire: Ergo quòd testimonium Dei sit verum materialiter, id est conforme rei prout est in se, aliunde debet provenire formaliter, quàm ex veracitate Dei, nempe ex ejus summa & infinita sapientia, per quam perfectissimam notitiam rerum omnium habet; quam proinde connotare debet, ut tam materialiter quàm formaliter verum sit.

C

D

17. Dico tertiò, objectum materiale fidei completi omnia quæ divinâ revelatione nobis innotescunt, & quæ duodecim articulis Symboli comprehenduntur, vel ad eos reducuntur.

E

Probatur breviter: Illud est objectum materiale fidei, quod subest ejus rationi formali quæ, & sub qua, ut patet ex dictis in secundo notabili: Sed omnia quæ divinâ revelatione nobis innotescunt, & quæ duodecim articulis fidei comprehenduntur, subsunt rationi quæ & sub qua fidei, nempe primæ veritati, & infallibili ejus testimonio, seu revelationi: Ergo illa omnia sunt objectum materiale fidei.

18. Ex quo intelliges, Suarem disput. 2. de fide, sect. 2. num. 2. & 3. & Philippum à S. Trinitate

in Tractatu de virtutibus Theologicis, disp. 1, dubio 1. à veritate deviare, cùm dicunt omne à Deo revelabile comprehendi sub objecto materiali adæquato fidei. Nam aliud est posse esse objectum materiale fidei, & aliud esse reipsa objectum materiale fidei: ad primum enim sufficit esse revelabile, seu posse à Deo obscurè revelari, ad secundum requiritur esse actu revelatum; sicut ut aliquid sit objectum materiale visûs, non sufficit posse esse coloratum, sed debet esse actu tale: nos autem loquimur de objecto materiali fidei quod est, seu de eo quod est objectum materiale fidei, non autem de eo quod tantùm tale esse potest.

19. Dices cum Suare: Quidquid potest fide divinâ credi, est objectum materiale fidei: Sed omne à Deo revelabile potest fide divinâ credi: Ergo omne à Deo revelabile est objectum materiale fidei.

Sed facilè respondetur, distinguendo Majorem: Quidquid potest proximè & completè fide divinâ credi, est objectum materiale fidei, concedo Majorem. Quidquid potest fide divinâ credi remotè tantùm, quia scilicet potest obscurè revelari, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Omne à Deo revelabile potest fide divinâ credi, potentiâ proximâ & completâ, nego Minorem: potentiâ remotâ & incompletâ, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

20. OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas hîc art. 1. in corp. ait: *Si consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solùm est ipse Deus, sed etiam multa alia:* Ergo, juxta D. Thomam, Deus sub ratione Deitatis, seu primæ veritatis in essendo, non est objectum formale quod fidei, sed materiale solùm.

21. Respondeo D. Thomam ibi loqui de objecto materiali, per comparationem ad rationem sub qua, quam antea dixerat esse objectum formale: objectum verò materiale sic acceptum, comprehendit omnia ad quæ fides se extendit, sive primariò, sive secundariò, sive per se & ratione sui, sive per accidens & ratione alterius, & vocatur extensivum. Quare licèt Deus, factâ comparatione ad revelationem divinam, quæ est ratio formalis sub qua fidei, possit dici quodammodo objectum materiale illius; sicut color comparativè ad lucem, quæ est ratio formalis sub qua visûs, ejus objectum materiale dicitur: absolutè tamen, & per comparationem ad fidem, est objectum formale quod, quia attingitur per se primò, & non ratione alterius quod priùs debeat attingi ut quod; & ratione illius cætera à fide

17. considerantur, ut docet S. Doctor post verba in objectione adducta, subdens: *Quæ tamen* (illa multa) *sub assensu fidei non cadunt, nisi secundùm quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.* Unde tandem concludit, quod *objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum: sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem.*

18. Ubi per ly *objectum*, intelligit objectum formale quod, ut patet exemplo sanitatis quod adducit; sanitas enim est ratio formalis quæ per se primò à medicina respicitur: & per *veritatem primam*, significat primam veritatem in essendo, non vero in dicendo; nam de prima veritate in dicendo paulò superiùs dixerat esse rationem formalem sub qua fidei.

22. Objicies secundò: Deus sub ratione Deitatis est objectum formale quod Theologiæ: Ergo secundùm illam rationem non potest esse objectum formale quod fidei. Consequentia videtur legitima: cùm enim habitus specificentur ab objectis formalibus, duo habitus specie distincti, quales sunt fides & Theologia, non possunt idem objectum formale respicere.

23. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dico habitus non specificari ab objecto formali quod, nisi prout substat rationi formali sub qua: unde ut fides specie differat à Theologia, non requiritur quòd diversum objectum formale quod respiciat, sed sufficit quod sub diversa ratione formali sub qua idem objectum formale quod attingat. Quare D. Thomas 1. p. quæst. 1. art. 1. ad 2. dicit quod *diversa ratio cognoscibilis, diversitatem scientiarum inducit; eandem enim conclusionem demonstrat astrologus & naturalis, putà quòd terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est à materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum.* Cùm ergo similiter fides & Theologia Deum, ut est prima veritas in essendo, diversimodè attingant, nempe sub revelatione formali & immediata, & sub virtuali ac mediata, sunt habitus specie diversi, licèt idem objectum formale quod respiciant.

24. Objicies tertiò: Nulla datur virtus supernaturalis, quæ Deum sub ratione sapientis, vel omnipotentis respiciat tanquam suum objectum formale: Ergo nec ulla datur, quæ pro eodem objecto habeat Deum sub ratione primæ veritatis in essendo. Antecedens constat: aliàs enim, cùm virtus illa esset theologica, quia respiceret Deum ut Deum, darentur plures quàm tres virtutes theologicæ. Consequentia verò inde probatur, quòd Deus non sit magis attingibilis sub ratione primæ veritatis ab aliqua virtute, quam sub ratione sapientis vel omnipotentis.

25. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Rationem disparitatis assignat D. Thomas quæst. 1. de virtutibus art. 12. ad 10. ex eo quòd illæ solùm virtutes theologicæ admittendæ sint, quæ nobis necessariæ sunt, ut Deum tanquam finem nostrum attingamus: ad hoc autem, præter fidem quâ Deum ipsum tanquam finem cognoscimus; spem, quâ nos ipsum obtenturum speramus; & charitatem, quâ eum diligimus, nulla alia requiritur, per quam eundem Deum, sub ratione sapientis, vel omnipotentis, respiciamus.

26. Objicies quartò: Si fides Deum sub ratione Deitatis, ut objectum formale quod respiceret, esset nobilior charitate, cùm ista respiciat divinam bonitatem, quæ cùm non sit Dei essentia, sed solùm aliquod ejus attributum, non tantam exprimit perfectionem, quàm Deitas.

27. Sed negatur sequela: nobilitas enim potentiæ, vel habitus non petitur ex nobiliori objecto in esse entis spectato, sed formaliter in ratione objecti considerato: objectum autem fidei, si formaliter in ratione objecti consideretur, non est nobilius objecto charitatis; quia objectum cha-

ritatis est bonitas Dei ut est in se, objectum verò fidei est Deitas prout in intellectu creato per revelationem obscuram recipitur.

28. Objicies quintò: Fides, cùm non solùm sit speculativa, sed etiam practica, ut infra dicetur, debet habere objectum practicum & operabile: Sed tale non est Deus sub ratione Deitatis, seu primæ veritatis in essendo: Ergo sub hac ratione non est objectum fidei.

29. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam ut objectum fidei sit practicum, non requiritur quòd sit à nobis operabile, sed sufficit quòd à nobis possit obtineri, & quòd ex illo, tanquam ex prima regula morum, sumatur ratio agendorum: hoc autem modo Deus, seu veritas prima in essendo objectum practicum esse potest, cùm sit noster finis ultimus, & ex fine sumatur ratio agendorum.

§. IV.

Objectiones contra secundam conclusionem.

30. CONtra primam partem secundæ conclusionis, in qua diximus objectum formale sub quo fidei esse primam veritatem in dicendo, in primis objici potest. Illud est objectum formale sub quo fidei, in quod tota ratio, ob quam credimus Deo, ultimò resolvitur: Sed ratio propter quam assentimur Deo revelanti, non resolvitur ultimò in primam veritatem in dicendo, sed in Deitatem, quæ est prima veritas in essendo: Ergo objectum formale sub quo fidei, non est Deus ut est prima veritas in dicendo, sed quatenus est prima veritas in essendo. Major patet: Minor verò probatur. Si aliquis è fidelibus interrogetur, quare credit Deo, veritates fidei revelanti, optimè quidem respondebit, quia Deus est prima veritas in dicendo: verùm si ultra ab eo petatur, cur Deus sit prima & summa veritas in dicendo, non aliter satisfaciet, nisi dicendò quia est Deus: Ergo ratio ob quam assentitur fidelis Deo sua mysteria revelanti, non ultimò resolvitur in primam veritatem in dicendo, sed in Deitatem, sive in primam veritatem in essendo.

31. Respondeo primò negando Majorem: nam licèt in cognitione discursiva, seu in demonstratione propter quid, ratio formalis sub qua sumatur ex illo principio in quod fit ultima veritatis demonstratæ resolutio; in notitia tamen simplici, & non discursiva (qualis est cognitio fidei, ut infrà dicemus) in aliqua ratione immediata sisti potest, nec requiritur quod fiat ascensus usque ad primum principium.

32. Respondeo secundò, data Majori, negando Minorem: nam ut rectè ait Cajetanus hîc §. his suppositis, *Inter causas credulitatis veritas* (in dicendo) *est ad quam stat ultima resolutio: credo namque Deo, quia est ipsa veritas; nec potest ampliùs queri, quare credis veritati?* Nec obstat quod Deitas, seu Dei essentia, sit virtualis causa veritatis in dicendo, seu veracitatis: nam ut ibidem subdit idem Cardinalis, *Hoc non per se spectat ad causam assensus, sed ad causam rei: undecumque enim proveniat quod Deus est ipsa veritas, sat est ad hoc quod ipsi credam infallibiliter, quoniam à veritate non potest falsum manare.* Unde sicut quamvis albedo proveniat à natura nivis vt à causa, cùm tamen quæritur, cur nix disgreget visum, & respondetur, quia est alba, hæc est ultima hujus quæstionis resolutio: ita quamvis veritas in dicendo, seu veracitas, proveniat à natura Dei ut à causa virtuali, in illam tamen fit ultima fidei resolutio tanquam in causam propriam credulitatis. Ex quo patet responsio ad probationem Minoris: concesso enim Antecedente, neganda est Consequentia: nam postquam fidelis interrogatus cur credat Deo, respondit, quia est prima veritas in dicendo, sistit ibi ut fidelis, adeò ut si iterum quæratur ab eo, cur Deus sit prima veritas in dicendo, non interrogetur ut fidelis, sed ut Theologus & sciens: unde ex eo quòd quæstioni illi respondeat, quia Deus est, non rectè infertur rationem ob quam credit Deo revelanti, resolvi in Deitatem, sed ad summum inde potest concludi, rationem sive medium demonstrationis, quam ut Theologus habet de illa veritate, *Deus est prima veritas in dicendo*, esse Deitatem. Et ratio hujus est, quia sicut in objecto visûs, licèt color habeat rationem à priori in essendo, nempe temperamentum quatuor primarum qualitatum, ejusmodi temperamentum non est prima ratio, sive primum principium specificans visum, sed tantùm ipse color; ita similiter licèt prima veritas in dicendo habeat in essendo rationem à priori, scilicet Deitatem, non tamen in causando formaliter assensum fidei, quare omnis talis assensus in ipsam ultimò resolvitur. Unde rectè ait Cajetanus, *Fatuam esse quæstionem, si quis alterum interroget, cur credat primæ veritati revelanti?*

33. Objicies secundò: Si objectum formale sub quo fidei esset veritas prima revelans, fides non distingueretur à prophetia; cùm hæc etiam primam veritatem revelantem ut objectum formale respiciat, assentiuntur enim Prophetæ Deo revelanti, quia est prima veritas.

34. Sed negatur sequela: licèt enim prophetia primam veritatem revelantem respiciat, non tamen eo modo quo fides; nam fides respicit primam veritatem revelantem obscurè, & per se petit obscuritatem, evidentiam excludentem; prophetia verò nequaquam, sed indifferenter se habet ad obscuritatem vel evidentiam: unde licèt in Christo non fuerit, nec potuerit esse fides, benè tamen lumen propheticum, seu prophetiæ donum, ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 8. Præterea plures aliæ inter fidem, & prophetiam reperiuntur differentiæ: nam ut idem S. Doctor quæst. 12. de verit. art. 10. ad 4. docet, prophetia perficit intellectum secundùm se, fides verò perficit in ordine ad affectum: ideòque ista exigit piam motionem & affectionem voluntatis, non verò illa. Prophetia datur per modum coruscationis transeuntis, ut docet idem Doctor Angelicus infrà quæst. 171. art. 2. fides verò est habitus in intellectu permanens. Fides primò & per se respicit aliquid æternum; prophetia verò aliquid temporale, teste eodem D. Thomâ in 3. dist. 24. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 3. ubi ait: *Quamvis prophetia & fides sint de eodem, sicut de passione Christi, non tamen secundùm idem: quia fides formaliter respicit passionem, ex parte illa quâ subest aliquid æternum, scilicet inquantum Deus est passus; hoc autem quod temporale est, respicit materialiter: sed prophetia è contrario.*

35. Objicies tertiò: Si objectum formale sub quo fidei esset prima veritas ut revelans, daretur processus in infinitum: qui enim credit Deum esse Trinum, quia Deus revelavit, oportet quod etiam huic propositioni, *Deus revelavit*, assentiatur; & hoc per aliquam aliam revelationem, alioquin

non

non assentiretur per fidem; & rursus isti revelationi per aliam revelationem assentiri debebit, & sic dabitur processus in infinitum.

36. Respondeo negando sequelam: cùm enim huic articulo, *Deus est Trinus & Vnus*, fidelis assentitur, quia Deus revelavit, huic etiam propositioni, *Deus revelavit*, per eandem illam revelationem assentitur: *Divinum enim testimonium primò & principaliter est de seipso, & consequenter de alijs*, inquit S. Thomas quæst. 14. de verit. art. 8. ad 2. conformiter ad verba Christi Joan. 8. dicentis: *Ego testimonium perhibeo de meipso.* Sicut ergo lux Solis non solùm colores, & res corporeas, sed etiam seipsam manifestat, ita revelatio divina, quæ est lux fidei, non solùm divina mysteria, sed etiam seipsam revelat.

37. Objicies quartò: Si obscura Dei revelatio esset ratio formalis sub qua fidei, vel esset revelatio activa, vel passiva? Non passiva, alioquin cùm talis revelatio sit mera denominatio extrinseca, vel ens rationis, tota fides per ens rationis regularetur. Sed nec etiam activa, quia ratio formalis sub qua, debet esse intrinseca rationi quæ; sicut in omni scientia ratio assentiendi alicui conclusioni, est ipsa ejus veritas intrinseca; revelatio autem activa, cùm sit actio divina, non est intrinseca, nec aliquid ponit in rebus revelatis: Ergo &c.

38. Respondeo revelationem Dei, quæ dicitur esse ratio formalis sub qua fidei, sumi pro revelatione activa, seu pro actione Dei, ut connotante & manifestante veritates ad fidem pertinentes. Ad probationem in contrarium dicendum est, rationem sub qua debere quidem esse intrinsecam in scientijs, non tamen in fide: quia veritatibus revelatis non assentimur, nisi propter dicentis testimonium extrinsecum; ratio verò assentiendi conclusionibus, quæ in scientijs demonstratur, est ipsa earum veritas intrinseca, & scibilitas, quâ possunt immediatè & independenter à quocumque extrinseco cognosci.

39. Objicies quintò contra secundam partem ejusdem conclusionis: Sub ratione præcisè illius veritatis Deus est objectum formale sub quo nostræ fidei, cujus testimonium est omnino verum: Sed testimonium primæ veritatis in dicendo, etiam præscindendo ab ordine ad primam veritatem in cognoscendo, quæ est summa & infinita Dei sapientia, est omnino verum, ita ut nullo modo possit ei subesse falsum; veritas enim in dicendo, cujus testimonio falsitas aliqua subesse potest, nec est prima, nec summa; quandoquidem alia major concipi potest, nempe veritas, cujus testimonium ita est verum, ut nullo modo possit esse falsum: Ergo Deus sub ratione primæ veritatis in dicendo, etiam ut præcisæ à connotatione & ordine ad primam veritatem in cognoscendo, est objectum formale sub quo nostræ fidei.

40. Respondeo distinguendo Majorem: Sub ratione illius præcisè veritatis Deus est objectum formale sub quo, cujus testimonium est omnino verum, veritate formali & materiali, concedo Majorem: veritate quidem formali, sed non materiali, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: testimonium primæ & summæ veritatis in dicendo, ut præcisæ ab ordine ad primam veritatem in cognoscendo, est omnino verum, veritate formali, concedo Minorem: veritate etiam materiali, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex dictis in confirmatione probationis secundæ partis secundæ conclusionis.

ARTICVLVS II.

Ad quid ultima fidei nostræ resolutio, tam quoad propositionem & revelationem credendorum, quàm quoad assensum quem fideles eis præbent, referenda sit?

CVm duo ad fidem nostram concurrant, 41.
unum præsuppositivè, & aliud formaliter, nempe propositio & revelatio mysteriorum credendorum, seu assensus quem fideles eis præbent, duplex etiam fidei nostræ resolutio distinguenda est: una quæ fit præcisè quoad propositionem & revelationem credendorum, per quam nimirum respondetur interrogationi, quare credamus hoc vel illud esse à Deo revelatum? altera quæ fit quoad assensum, per quam respondetur ad interrogationem, quare Deo sua mysteria revelanti assentiamur? De utraque agimus in præsenti, & inquirimus ad quid ultimo referenda sit?

Circa quod tres sunt præcipuæ Authorum 42.
sententiæ. Prima, sed hæretica, asserit ultimam resolutionem fidei nostræ, etiam præcisè quoad propositionem credendorum, nullo modo fieri in Ecclesiam, sed vel in solam Scripturam, vel in internum Spiritus Sancti, cuilibet fideli ad intelligendam Scripturam specialiter assistentis, motum. Ita plures è Lutheranis & Calvinistis.

Secunda opinio, præcedenti extremè opposita, docet resolutionem ultimam fidei, non solùm quoad propositionem credendorum, sed etiam quoad assensum, fieri in authoritatem Ecclesiæ, non quidem totaliter, sed partialiter. Hanc tenent Michaël Medina lib. 5. de recta in Deum fide cap. 11. Cardinalis Delugo in præsenti, alijque Recentiores extra scholam D. Thomæ.

Tertia inter utramque media, quam communiter amplectuntur Thomistæ, asserit ultimam fidei resolutionem, quoad propositionem & revelationem credendorum, fieri quidem de via ordinaria in Ecclesiæ authoritatem, determinantis & testificantis hoc vel illud esse à Deo revelatum, sed quoad assensum quem fidelis præbet Deo sua mysteria revelanti, fieri solùm in primam veritatem. Unde sit

§. I.

Resolvitur prima difficultas, & error Lutheranorum & Calvinistarum proscribitur.

DIco primò, regulam sufficientem ad dis- 43.
cernenda revelata à non revelatis, neque posse esse solam Scripturam, neque Symbolum Apostolorum, ut ei conjunctum, neque internum Spiritus Sancti afflatum, sive privatum cujusque fidelis spiritum Dei ad Scripturam intelligendam, sed solam Ecclesiam à Spiritu Sancto directam, quâ veluti organo fidelibus loquitur, & credenda proponit, & revelat; subindeque in ipsam fieri ultimam fidei nostræ resolutionem, quoad propositionem & revelationem credendorum.

44. Probatur conclusio quoad singulas partes. Et in primis quòd sola Scriptura non possit esse regula nobis sufficiens ad discernendum revelata à Deo, à non revelatis ab ipso, videtur manifestum: quia de ratione talis regulæ est, quod sit incorruptibilis, & quod vitiari non possit; si enim vitio aut corruptioni sit obnoxia, nullus erit de tali regula securus, subindeque nec de distinctione revelatorum à non revelatis per eam facta: Sed Scriptura vitiari & corrumpi potest, quia additioni, truncationi, & transmutationi subjecta est, & insuper nedum hominum perversitate, sed & Typographorum incuriâ, mendis & erroribus scatere potest, ut in tanta codicum Hebræorum, Græcorum, & Latinorum varietate, experientiâ compertum est: Ergo sola Scriptura non potest esse regula nobis sufficiens, ad discernendum revelata à Deo à non revelatis.

45. Addo quod, sicut in politicis terrenis, ad componendas diffidentium lites, leges in mortuis membranis scriptæ non sufficiunt, utpote cùm earum testimonia in utramque partem extorqueantur & distrahantur, sed ad animatum judicem, teste Aristotele 3. Ethic. cap. 3. recurrendum est, qui illas interpretetur: ita in Ecclesiastica Hierarchia, ad componendas lites omnes & controversias circa divinam mysteriorum nostrorum revelationem, non potest haberi Scriptura ut sufficiens regula; quandoquidem hæretici illam, juxta proprium arbitrium, applicant ad quæ volunt dogmata suadenda, tanquàm à Deo proposita; sed alia insuper animata dari debet, penes quam stet Scripturam sacram interpretari, & declarare quænam dogmata contineat: aliàs enim Deus minùs fidelibus providisset in his quæ ad salutem spectant, quàm infidelibus in terrenis, vel ad vitam civilem & politicam pertinentibus.

46. Ex quibus etiam manet probatum, quod neque Symbolum Apostolorum, etiam ut divinis Scripturis conjunctum, sit nobis sufficiens regula discernendi revelata divinitùs à non divinitùs revelatis: est enim illud Symbolum quædam scriptura, subindeque vitio & corruptioni temporum similiter obnoxium; ejusque testimonia in partem hæreticorum, & partem Catholicorum distrahuntur. Quibus addo, quod sicut in speculativis, ad discernendum infallibiliter verum à falso, principia universalia non sufficiunt, etsi conclusionum sint semina, & veritatem minùs universalium virtualiter contineant; & in moralibus etiam, ad regulam agendorum non sufficiunt prima principia practica naturaliter indita, quamvis ex ijs leges omnes oriantur: ita in nostra fide, ejus articuli generales, in Symbolo Apostolorum contenti, etiam ut Scripturis adjuncti, non sufficiunt ad omnia mysteria à Deo revelata cognoscenda, quamvis virtualiter ea omnia contineant; cùm præter Scripturas divinas, & Symbolum Apostolorum, alia, nempe traditiones, à Deo proposita sint ad credendum, ut infrà patebit.

Disp. 2. art. 2.

47. Quod verò neque etiam internus Spiritus Sancti afflatus, sive privatus cujusque fidelis spiritus Dei ad Scripturam intelligendam, habeat rationem prædictæ regulæ, ex eo primùm efficaciter probatur, quòd regula sufficiens ad discernendum credenda à non credendis debeat esse non dubia, sed certa; spiritus autem ille privatus incertus sit & dubius; Calviniani enim non credunt hunc spiritum fuisse in Luthero, nec Lutherani A in Calvino, nec ullus ex ipsis in Catholico Romano, unde incertum est quis illorum spiritu Dei ducatur.

Secundò, sicut revelatio credendorum non est privata, sed publica & communis, ita & ejus regula.

Tertiò, semel admisso illo spiritu Dei privato in quolibet fideli, tanquam regula sufficienti ad discernendum credenda à non credendis, dabitur continua occasio schismatum; quilibet enim è fidelibus, putans aut fingens se habere spiritum illum revelantem, eliget credendum quod sibi videbitur, nec poterit ab aliquo instrui vel convinci de oppositò, quia affirmabit id sibi revelari à Spiritu Sancto: imò sæpe continget quod Spiritus Sanctus videatur sibi contrarius, dum unus asseret sibi esse revelatum oppositum ejus, quod alter dicet sibi quoque revelatum esse. Unde inter ipsos etiam Calvinistas B dissentio interdum est, ut inter Calvinum & Bezam de initio capitis 8. Joannis, quod alter spuriam, alter divinam scripturam esse vult. Nullus item est Calvinistarum, qui Scripturæ interpretationes ab alijs factas approbet universaliter, sed unusquisque multas damnat, etiam Calvini ipsius, & aliorum inter eos præstantiorum: non advertens Spiritum Sanctum æquè ipsi deesse posse, atque alijs quos damnat, & esse apertè impossibile, ut Spiritus Sanctus sit infallibiliter in quolibet illorum, quorum unus damnatur ab C alio, tanquam Scripturæ sensum non benè assecutus. Qualem ergo fidei regulam, quàm incertam, imò planè temerariam, & erroneam excogitarunt hæretici!

Denique vel ille privatus Spiritus Sancti afflatus pertinet ad gratiam gratum facientem, vel ad gratiam gratis datam? (suppono ad alterutram debere necessariò pertinere, utpote cùm sit donum Spiritus Sancti, cujus adæquata divisio est in gratiam gratum facientem & gratis datam) Si primum: Ergo qui existit in peccato mortali, non poterit decidere controversias fidei. Si secundùm: quæro quænam gratia gratis data sit ille spiritus, vel prophetia, vel discretio spirituum, vel aliud ejusmodi? Si prophetia: Spi- D ritus ille erit incerta regula ad distinguendum revelata à non revelatis; non enim semper Prophetarum mentibus præsto est spiritus prophetiæ, dicente Eliseo, *Dominus celavit à me, & non indicavit mihi* 4. Regum 4. nec semper discernit Propheta, an spiritu Dei potiùs quàm proprio afflatus sit, ut docent D. Gregorius homil. 1. in Ezechiel. & S. Thomas infrà quæst. 171. art. 5. & patet in Propheta Nathan, qui deceptus est in prædictione templi per David ædificandi, utpote cùm per ipsum ædificatum non fuerit, sed per ejus filium Salomonem. Si ad discretionem spirituum ille spiritus dicatur pertinere. E Contra, quia tam hæc gratia, quàm præcedens, & aliæ gratis datæ, non omnibus etiam fidelibus datur, dicente Apostolo 1. ad Corinth. 12. *Alij datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, alij discretio spirituum &c.* & tamen privatus spiritus Dei, qui ab hæreticis asseritur norma sufficiens propositionis credendorum, unicuique fidelium proprius dicitur. Superest ergo solùm, quod authoritas Ecclesiæ, ut à Spiritu Sancto specialiter directæ, pro tali regula habeatur. Unde 1. ad Timoth. 3. Ecclesia, *Columna & firmamentum veritatis* appellatur: quia nimirum fides nostra, quantùm ad propositionem credendorum, illi

innititur. Et Augustinus lib. contra epistolam fundamenti cap. 5. tradit celebrem illam sententiam: *Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret authoritas, quâ sublatâ, nec etiam Evangelio credere potero.* Quapropter ibidem addit: *Evangelium Nazaræorum non admitam, quia illud non admittit Ecclesia.* Cyrillus quoque Jerosolymitanus Cathech. 5. asserit *fidem à sola Ecclesia tradi, & ex omni scripturæ muniri.*

48. Advertendum tamen est, quod cùm dicimus revelationem, seu propositionem Ecclesiæ, esse regulam credendorum, hoc intelligendum est, secundùm legem ordinariam, & respectu communitatis fidelium: *In Angelis namque* (inquit Cajetanus hîc §. ad tertium dubium) *quibus Deus per seipsum revelavit & explicavit mysterium Trinitatis, non erat opus hac regulâ &c. Et similiter in primis parentibus, quibus revelata sunt mysteria fidei, non erat opus hac regulâ, eadem ratione, quia scilicet Deus per seipsum revelavit hæc, & intellectum eorum illis tradidit, illustrando eorum mentem.* Idem dicendum de Patriarchis, Prophetis, & Apostolis, qui fuerunt Θεοδίδακτοι, seu à Deo immediatè instructi de mysterijs fidei. Unde Petro Matth. 16. Christus dixit: *Caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est.* Et Paulus ad Galat. 1. de seipso dicit: *Neque enim ego ab homine accepi illud* (scilicet Evangelium) *neque didici, sed per revelationem Jesu Christi.* Denique non repugnat quominùs possit Deus hominem, in sylvis, vel apud barbaras gentes enutritum, immediatè per seipsum illuminare, & de mysterijs fidei, alijs fidelibus ab Ecclesia propositis, instruere: in quo casu ille haberet fidem ejusdem speciei cum nostra, quandoquidem idem objectum formale haberet; & tamen propositio Ecclesiæ non esset ipsi regula credendorum, sed lumen illud interius sibi divinitùs datum, quo Deum mysteria sua sibi revelare cognosceret.

49. Contra istam conclusionem objiciunt hæretici: Si fidelis crederet mysterijs nostræ fidei, quia Ecclesia ea ut credenda proponit, in resolutione nostræ fidei committeretur circulus vitiosus, crederet enim fidelis authoritati Ecclesiæ, propter divinam revelationem, & iterum divinæ revelationi, propter authoritatem Ecclesiæ. Idem circulus committi videtur, cùm Catholici, interrogati cur credant Ecclesiæ, respondent, quia in Scriptura ejus authoritas maximè commendatur, & columna ac firmamentum veritatis dicitur; & cùm rursus ab eis quæritur, cur ipsi Scripturæ credant, huic quæstioni non aliter solent satisfacere, quàm dicendo se credere Scripturam esse infallibilem, quia id asserit Ecclesia: ut ergo vitiosus ille circulus vitetur, non in ipsam Ecclesiam, sed in internum Spiritus Sancti afflatum, sive privatum cujusque fidelis spiritum Dei ad intelligendam Scripturam, debet ultima fidei nostræ resolutio fieri, quoad propositionem & revelationem credendorum.

50. Sed facile est ab hac importuna vitiosæ circulationis difficultate se liberare: tunc enim non committitur circulus vitiosus, quando fit circuitus, seu transitus de uno in aliud, secundùm diversam rationem, & in diverso causæ genere: hoc autem contingit in proposito; credit enim fidelis mysterijs revelatis, propter divinam revelationem, tanquam propter causam formalem credendi; revelationem verò propter authoritatem Ecclesiæ, tanquam propter conditionem applicantem, seu regulam proponentem ea quæ credenda sunt, & discernentem credenda à non credendis; quod ad genus causæ directivæ, vel dispositivæ reducitur.

Quantùm verò ad alium circulum, qui Catholicis ab Hæreticis exprobratur, dicendum est nullum esse inconveniens, quod Scriptura recipiatur propter Ecclesiæ authoritatem, & rursus quod Ecclesiæ authoritas per Scripturam demonstretur: sic enim Augustinus cap. 5. libri contra epistolam fundamenti ait: *Evangelio non crederem, nisi authoritas Ecclesiæ me compelleret.* Et lib. 1. contra Cresconium cap. 3. dicit se Ecclesiæ credere, quia Scriptura eam demonstrat. Unde Scriptura & Ecclesia se habent ut duo Prophetæ, Christus videlicet & Joannes, de se mutuò testimonium perhibentes: Joannes enim commendavit Christum, à quo viciſſim & ipse commendatus est. Hujus mutuæ causalitatis, & dependentiæ, plura habemus exempla, etiam in naturalibus: vapor enim est causa pluviæ, & pluvia causa vaporis: vestes calefaciunt corpus, & è contra: organisatio corporis est dispositio ad introductionem animæ, & tamen ab ipsa in genere causæ formalis dependet; cùm anima *actus corporis organici* definiatur. Plura alia exempla adduximus in Tractatu de justificatione disp. 1. art. 8. quæ ibidem videri poterunt. Nihil ergo prohibet, per Ecclesiam Scripturas à nobis agnosci, & per Scripturas Ecclesiam: hæc enim notitia non tam à Scriptura aut Ecclesia, quàm à divina authoritate derivatur: sicut quando duo Prophetæ à Deo missi, de seipsis mutuò testimonium perhibent, illud non tam ab ipsis Prophetis, quàm à Deo, qui utrique præsto est, proficiscitur.

§. II.

Alia difficultas expeditur, & sententia Cardinalis Delugo refellitur.

52. DIco secundò: Resolutio fidei, quoad assensum, quem fidelis præbet Deo sua mysteria revelanti, fit solùm in primam veritatem, non verò in Ecclesiæ testimonium.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. dicente: *Si consideremus formalem rationem objecti fidei, nihil est aliud quàm veritas prima:* Sed resolutio fidei quoad assensum quem fidelis præbet mysterijs revelatis, in rationem formalem objecti ipsius referenda est, ut de se patet: Ergo resolutio fidei, quoad talem assensum, fit solùm in primam veritatem, non verò in testimonium Ecclesiæ. Unde idem S. Doctor ad illud Joan. 4. *Iam non propter tuam loquelam credimus, ipsi enim audivimus*, hæc scribit: *Quando homo, sive per rationem naturalem, sive per testimonia legis & Prophetarum, sive per prædicationem Apostolorum, vel aliorum, manuductus credit, tunc potest dicere quòd propter nullum illorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter prædicationem Apostolorum,* SED PROPTER IPSAM VERITATEM TANTVM.

53. Probatur secundò ratione: Id in quod fit ultima resolutio fidei nostræ, quoad assensum illum quem fidelis præbet mysterijs revelatis, debet esse, saltem partialiter, motivum formale ad talem assensum: Sed testimonium Ecclesiæ, etiam ut à Spiritu Sancto directæ, non est, etiam par-

vialiter, motivum formale ad talem assensum, sed hoc solùm testimonio divinæ veritatis convenit: Ergo non in Ecclesiæ authoritatem, sed solùm in primam veritatem, ultimò resolvitur fides nostra, quoad assensum quem fidelis præbet mysterijs revelatis. Major est certa: ideo enim in omnium doctrina, prima veritas est id in quod, saltem partialiter, ultimò fides nostra quoad assensum resolvitur, quia est, partialiter saltem, motivum formale assensûs fidei. Minor verò probatur: Quod est tantùm conditio ad assentiendum mysterijs revelatis, non est, etiam partialiter, motivum formale ad talem assensum: Sed testimonium Ecclesiæ est tantùm conditio requisita ad assentiendum mysterijs revelatis: Ergo &c. Major constat, Minor autem probatur. Testimonium Ecclesiæ se habet in ordine ad talem assensum, sicut propositio bonitatis objecti se habet ad voluntatem, ut circa ipsum amoris actum eliciat; quandoquidem ideò duntaxat requiritur, quia sicut voluntas non potest amare objectum, nisi ei proponatur ab intellectu ejus bonitas; ita similiter nequit fidelis assentiri Deo suæ mysteria revelanti, nisi per Ecclesiam ei proponatur & innotescat divina revelatio: Ergo sicut propositio bonitatis objecti, facta ab intellectu voluntati, est in doctrina Philosophorum conditio tantùm sine qua non amaret voluntas, non verò motivum formale ipsius ad amorem, etiam partiale, sed hoc bonitati duntaxat convenit: ita similiter testimonium Ecclesiæ proponentis aliquid tanquam à Deo revelatum, habet quidem rationem conditionis, necessariò de via ordinaria requisitæ, ut fidelis assentiatur mysterijs revelatis, non tamen rationem causæ, & motivi formalis, etiam particularis, ad talem assensum, sed hoc soli primæ veritati revelanti convenit.

54. Probatur tertiò: Quamvis Moyses loqueretur ad populum, inspiratione divinâ, tamen fides antiquorum, quoad assensum quem præbebant divinis mysterijs, ipsis à Moyse propositis, non resolvebatur in ejus, sed Dei testimonium, juxta illud Exodi 14. *Crediderunt Domino, & Moysi servo ejus:* quo significatur Judæos Moysi credidisse, quia crediderunt Domino per Moysen loquenti: Ergo similiter, licèt Ecclesia proponat nobis mysteria fidei quæ credenda sunt, & credenda à non credendis discernat, nostræ tamen fidei resolutio, quoad assensum, non fit in illam, sed in primam veritatem revelantem, quæ, ut ostendimus articulo præcedenti, est objectum formale sub quo fidei. Unde 1. Joan. 4. *Qui novit Deum, audit nos; qui non est ex Deo, non audit nos*: ac si diceret, ideò aliquis credit nobis loquentibus, quia credit Deo.

55. Denique suaderi potest conclusio. In id ultimò, quoad assensum, resolvi non potest, etiam partialiter, fides nostra, quod importat aliquid creatum: Sed testimonium Ecclesiæ, etiam prout est organum Spiritus Sancti consideratæ, importat aliquid creatum: Ergo in illud fides nostra, quoad assensum, ultimò resolvi nequit, etiam partialiter. Minor constat: Ecclesia enim importat certos homines à Spiritu Sancto directos, qui haud dubiè sunt quid creatum. Major verò probatur: In id duntaxat potest ultimò resolvi fides quoad assensum, quod est saltem partialiter objectum formale ipsius sub quo: Sed nihil creatum est etiam partialiter objectum formale sub quo nostræ fidei: Ergo fides nostra non potest, quoad assensum, ultimò resolvi, etiam partialiter, in aliquid creatum. Major est certa, id enim in quod, quoad assensum, ultimò resolvitur fides nostra, debet esse motivum formale talis assensûs: motivum autem formale quo per fidem assentimur Deo, & objectum formale sub quo fidei, idem omnino sunt. Minor verò, quam negat Delugo, contendens objectum formale sub quo fidei nostræ adæquatum, esse compositum ex creato & increato, nimirum ex prima veritate loquente, & testimonio Ecclesiæ per quam loquitur, probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 1. dicentis: *Si consideremus formalem rationem objecti fidei, nihil est aliud quàm veritas prima:* quæ verba apertè significant, nihil creatum, etiam partialiter, ingredi objectum formale sub quo fidei. Ratio etiam id suader: nam si objectum formale sub quo nostræ fidei esset partialiter aliquid creatum, fides nostra non esset adæquatè divina, nec crederemus Deo propter solam ejus authoritatem, seu veracitatem, sed solùm partialiter, nam etiam ei crederemus propter authoritatem creaturæ, qualis est Ecclesia. Item fides non esset virtus Theologica, cùm de ratione virtutis Theologicæ sit, Deum tanquam objectum formale & adæquatum respicere.

56. Nec valet quod aliqui dicunt, nempe ad rationem virtutis Theologicæ satis esse ut objectum formale quod sit Deus, licèt objectum formale sub quo sit creatura, vel aliquid compositum ex creato & increato. Non valet, inquam, nam virtus Theologica nihil formaliùs respicit quàm Deum: At objectum sub quo est formalius quàm objectum quod, ut ex dictis art. præcedenti constat: Ergo objectum sub quo virtutis Theologicæ non potest esse aliquid creatum, vel mixtum ex increato & creato. Et hoc patet in alijs virtutibus Theologicis: objectum enim formale sub quo spei est sola divina potentia, ut nos adjuvans ad obtinendam beatitudinem, & objectum sub quo charitatis, sola bonitas divina, ut nos movens ad diligendum Deum & proximum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

57. CONtra istam assertionem objicitur primò: Ad Roman. 10. dicitur: *Vos estis cives Sanctorum, & domestici Dei, superædificati super fundamentum Apostolorum & Prophetarum.* Ubi Paulus reducit totam fidem in Apostolos, quorum prædicatione primùm illuxit.

58. Secundò: Augustinus suprà citatus ait: *Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret authoritas:* Ergo censet quod Ecclesiæ authoritas est motivum saltem partiale nostræ fidei, subindeque fidem, in illam, partialiter saltem, resolvi quoad assensum, quem fideles præbent mysterijs à Deo revelatis.

59. Tertiò: In hoc solùm fidelis distinguitur ab hæretico, quod fidelis credit Ecclesiæ, hæreticus autem ei non vult credere, sed soli primæ veritati: Ergo signum est Ecclesiæ authoritatem ad objectum formale sub quo fidei pertinere, & per consequens in eam assensum hominis fidelis partialiter saltem resolvi.

60. Quartò: Assensus fidei humanæ, quem damus Regi loquenti per suos legatos, resolvitur partialiter in authoritatem nuntiorum: Ergo similiter assensus fidei, quem præbemus Deo,

per Apostolos, per Summum Pontificem, & A
Concilia loquenti, resolvitur partialiter in Ecclesiæ authoritatem. Consequentia patet, tum ex paritate rationis, tum etiam quia 2. ad Corinth. 5. Apostoli proponentes res fidei, dicuntur Christi legati, seu pro Christo legatione fungi.

61. Denique: Si quæras ab aliquo fideli, quare credis Deum esse Trinum & Unum? Respondebit, quia Deus revelavit. Si verò iterum quæras, unde scis Deum revelasse? Respondebit, quia Ecclesia dicit: Ergo ultima fidei nostræ resolutio fit in Ecclesiam, non verò in primam veritatem revelantem.

62. Sed hæc levia sunt, & facilè dilui possunt. Ad primum enim respondetur, Apostolum reducere B
fidem ad prædicationem Apostolorum, & propositionem Ecclesiæ, non ut rationem formalem assentiendi, sed solùm ut in conditionem applicantem; eo proportionali modo, quo apprehensio intellectûs est conditio applicans objectum formale voluntatis, scilicet bonitatem, ut in secunda probatione conclusionis declaravimus.

63. Ad secundum dicendum, verba illa Augustini, non significare Ecclesiæ authoritatem esse motivum, seu rationem formalem cur credamus Evangelio, sed solùm illam esse ordinarium medium cognoscendi quid sit pro Evangelio recipiendum: unde ex illo testimonio solùm potest colligi, ultimam fidei nostræ resolutionem, quoad propo- C
sitionem & revelationem credendorum, fieri in ipsam Ecclesiam, ut in prima conclusione docuimus; non verò quoad assensum mysteriis revelatis, de quo est quæstio in præsenti.

64. Ad tertium respondeo, hæreticum distingui à fideli in eo quod fidelis credit primæ veritati revelanti, ut objecto formali sub quo fidei, & Ecclesiæ ut infallibili regulæ in proponendo res fidei; hæreticus verò neque etiam isto modo credit Ecclesiæ proponenti, & consequenter nec primæ veritati revelanti; cùm Deus revelaverit Ecclesiam in proponendis rebus fidei errare non posse.

65. Ad quartum, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: Ratio verò disparitatis D
est, quia cùm fides, quâ creditur Regi per legatos suos loquenti, sit humana, non est mirum quod pars ejus objecti formalis sub quo, sit, præter authoritatem Regis, authoritas ipsa Legati; subindeque nec quod in utramque resolvatur quoad assensum: at verò fides nostra totaliter divina est; unde testimonium humanum, sive authoritas Ecclesiæ, quæ est quid creatum, non potest esse ejus objectum formale sub quo, etiam partiale, sed tantùm conditio requisita ad ejus motionem & causalitatem: sicut propositio bonitatis objecti, est tantùm conditio necessaria, ut bonitas moveat voluntatem ad sui amorem & prosecutionem.

66. Ad ultimum solutio patet ex dictis: resolutio E
enim fidei nostræ fit in Ecclesiam, ut in regulam proponentem credenda, & ea discernentem à non credendis; non verò ut in rationem formalem credendi, seu assentiendi mysteriis revelatis: hæc enim non potest esse aliquid creatum, vel mixtum ex creato & increato, sed solùm ipsa prima veritas in dicendo, ut in ultima probatione nostræ conclusionis ostendimus. Unde egregiè Cassianus: *Lib. 4. de Incarn. cap. 6.* *Deus hoc dixit: verbum illius summa ratio est, removeo argumenta, removeo disputationes, sola mihi ad credulitatem sufficit persona dicentis.*

ARTICVLVS III.

An revelationes privatæ ad objectum fidei pertineant?

NOtandum primò, revelationem aliquam 67.
posse dici privatam duobus modis. Primò ex parte personæ cui fit, quando scilicet aliquid revelatur per aliquam personam particularem, v. g. per S. Birgittam, vel S. Catharinam Senensem, non verò per Ecclesiæ Principes, ut per Prophetas, Apostolos, & universales Pastores, quos Deus esse voluit quasi universalia instrumenta, ad manifestandam doctrinam cœlestem, & quasi cœlos quosdam in hoc spirituali mundo Ecclesiæ. Secundò ex parte rei propositæ seu revelatæ, quando nimirum veritas quæ manifestatur, ad communem totius Ecclesiæ utilitatem & institutionem non pertinet, nec ordinem habet ad Deum, ut ad objectum formale quod nostræ fidei: v. g. si Deus mihi revelaret numerum stellarum quæ sunt in cœlo, vel arenarum quæ sunt in littore maris, vel ea quæ modo fiunt apud Indos & Tartaros, talis revelatio diceretur privata, non solùm ex parte personæ, sed etiam ex parte materiæ, seu rei quæ manifestaretur & revelaretur: Si verò aliquid ad communem totius Ecclesiæ institutionem pertinens mihi patefaceret, talis revelatio esset solùm privata ex parte personæ, non verò ex parte materiæ, seu rei revelatæ.

Notandum secundò, fidem dupliciter consi- 68.
derari posse: primò ut est Catholica, seu universalis, & spectat ad totam Ecclesiam, per totum orbem diffusam: secundò ut est Theologica & divina, seu quatenus respicit divinam veritatem revelantem, ejusque testimonio innititur.

His præmissis, facilè poterit resolvi difficultas proposita, quæ Theologos in duas sententias extremè oppositas divisit; quibusdam affirmantibus revelationem privatam ad fidem sufficere, aliis verò id negantibus; in quam partem magis communiter inclinant Thomistæ. Existimo tamen utramque sententiam conciliari posse, distinctione adductâ duplicis revelationis privatæ, & duplicis fidei, Catholicæ scilicet & Theologicæ. Unde

Dico primò: Si Deus, etiam ut author super- 69.
naturalis, revelaret alicui aliquid temporale, sub ratione temporali, quod proinde ad communem Ecclesiæ institutionem & utilitatem non pertineret, neque in Deum referretur, talis revelatio non spectaret ad fidem infusam, supernaturalem, & theologicam, sed ad donum Prophetiæ, vel ad aliud lumen supernaturale, per modum transeuntis communicatum.

Probatur prima pars: De ratione fidei, ut est 70.
virtus Theologica, est respicere Deum ut objectum formale quod, & cætera omnia prout ordinantur ad ipsum: Ergo si aliqua revelarentur à Deo sub ratione temporali, quæ non pertinerent ad religionem Christianam, nec ordinem haberent ad Deum, non attingerentur à fide, ut est virtus Theologica. Consequentia patet, Antecedens probatur, tum ex D. Thoma hîc art. 1. dicente: *Nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum:* tum etiam exemplo spei & charitatis, quæ etiam sunt virtutes Theologicæ: nam quidquid per spem speratur, & per charitatem diligitur, est in ordine ad Deum ut objectum formale quod.

Confirmatur: Fides in hoc distinguitur à pro- 71.
phetia, quòd illa per se respicit aliquid æternum,

ista verò aliquid temporale, ut docet idem S. Doctor in 3. dist. 24. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 3. his verbis: *Quamvis prophetia & fides sint de eodem, sicut de passione Christi, non tamen secundùm idem: quia fides formaliter respicit passionem ex parte illa quâ subest aliquid æternum, scilicet inquantum Deus est passus, hoc autem quod temporale est, respicit materialiter: sed prophetia è contra.* Ergo quando Deus revelat aliquid temporale sub ratione temporali, talis revelatio non pertinet ad fidem, sed ad lumen propheticum.

72. Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis, quæ confirmari potest & magis illustrari, hoc discursu. Assensus datus revelationibus privatis ex parte materiæ, non potest pertinere ad dona Spiritus Sancti, vel ad prudentiam infusam: Ergo cùm non pertineat ad fidem, ut jam ostendimus, spectare non potest nisi vel ad prophetiam, vel ad aliud lumen supernaturale, per modum transeuntis collatum. Consequentia patet ex sufficienti enumeratione: vix enim aliud assignari potest, à quo eliciatur talis assensus. Antecedens verò probatur: Dona Spiritus Sancti, & prudentia infusa, solùm residen in homine justo, & nullatenus remanent in peccatore, ut docet expressè D. Thomas de donis, infrà quæst. 8. art. 4. & 5. & 1. 2. quæst. 68. art. 5. & de prudentia infusa est certum, cùm nulla virtus moralis per se infusa in peccatore remaneat: Sed cuilibet homini peccatori potest fieri aliqua revelatio privata ex parte materiæ, ita ut illi præbeat assensum: Ergo assensus datus revelationibus privatis ex parte materiæ, nec ad prudentiam infusam, nec ad dona Spiritus Sancti pertinere potest.

73. Dico secundò: Si Deus alicui in particulari revelaret aliqua, quæ ad Christianam religionem pertinerent, & ad Deum ut authorem supernaturalem reducerentur, talis revelatio, quamvis esset privata ex parte personæ cui fieret, pertineret ad fidem, ut est virtus Theologica, non verò ut Catholica est.

74. Prima pars patet ex dictis in præcedenti assertione: nam ut aliquid pertineat ad fidem, ut est virtus infusa & Theologica, sufficit quod primæ veritati revelanti innitatur, & Deum ut objectum formale quod respiciat: Sed revelatio alicujus mysterij vel secreti, ad Christianam religionem pertinentis, alicui personæ particulari facta, esset à prima veritate revelante, & Deum ut objectum formale quod respiceret: Ergo ad fidem, ut virtus Theologica est, pertineret.

75. Nec obstat quod talis revelatio à tota Ecclesia non proponeretur, sed alicui personæ privatæ fieret: nam quod aliquid ab Ecclesia ut credendum proponatur, per accidens se habet respectu fidei, ut virtus Theologica est, sicut art. præcedenti §. 1. declaravimus, & patet in Angelis, & primis parentibus, & aliis quibus mysteria fidei non ab Ecclesia proposita, sed à Deo immediatè revelata sunt, quæ tamen fide infusâ, & virtute Theologicâ credebantur. Unde quod revelatio divina privatim, aut publicè fiat, est prorsus accidentale respectu fidei, ut est virtus Theologica, licèt ut est Catholica & universalis, ad ea tantùm se extendat, quæ omnibus generaliter credenda proponuntur, non verò ad illud quod alicui personæ privatæ revelatur.

76. Ex quo probata manet secunda pars, quæ potest confirmari ex Scriptura: nam ad Ephes. 2. fides Catholica dicitur ædificata super fundamentum Apostolorum & Prophetarum, id est supra revelationes per eos factas in novo & veteri testamento. Et David Psal. 86. loquens spiritualiter de Ecclesiæ ædificio, ait: *Fundamenta ejus in montibus sanctis*, id est in Principibus Ecclesiæ. Et infrà: *Dominus narravit in scripturis populorum & Principum*: id est communibus, & ab Ecclesiæ Principibus, seu Prophetis & Apostolis, traditis. Unde Augustinus in Psal. 71. *Sole exoriente* (inquit) *montium cacumina priùs illustrantur, inde ad colles, & usque ad imas valles, radij luminis derivantur. Montes, excelsæ Prophetarum & Apostolorum animæ; & colles, parvulæ populorum animæ: sed ideò montes excipiunt pacem, id est Evangelicam veritatem, ut colles possint excipere justitiam. Quæ est justitia quam colles excipiunt? Fidei veritas; quia justus ex fide vivit. Non autem acciperent minores animæ fidem, nisi majores animæ, quæ montes dictæ sunt, ab ipsa sapientia illustrarentur, ut possint parvulis trajicere, quod possent parvuli capere.*

77. Addo quod religio Christiana, & fides Catholica, debent proportionari in attingendo suum objectum, cùm fides sit fundamentum religionis Christianæ: Sed religio Christiana solùm versatur circa cultum communem quo fidem protestamur, v. g. per usum sacramentorum, aut oblationem sacrificij missæ, vel per ceremonias in tota Ecclesia usitatas, quibus fidem nostram protestamur: Ergo etiam fides, ut Catholica & universalis est, solùm versatur circa veritates communes, toti Ecclesiæ à Prophetis & Apostolis propositas. Unde S. Thomas infrà quæst. 5. art. 3. in corp. ait: *Formale objectum fidei* (ut Catholica est) *est veritas prima, secundùm quod manifestatur in Scripturis sacris, & doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima.* Et quæst. 171. in prologo docet ad fidem pertinere tantùm ea, quæ proponuntur omnibus credenda. Ubi etiam loquitur de fide ut Catholica, non verò ut Theologica est. Item 1. p. quæst. 1. art. 8. ad 2. dicit quod *fides nostra innititur revelationi Apostolis & Prophetis factæ, qui Canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis Doctoribus facta.* Quod etiam de fide, ut Catholica est, debet intelligi.

78. Ex his facile solves argumenta contra præcedentes conclusiones fieri solita: hæc enim solùm probant, revelationes privatas tam ex parte materiæ, quàm ex parte personæ, non pertinere ad fidem: vel si fiat mentio de revelationibus privatis solùm ex parte personæ, non verò ex parte materiæ, solùm convincunt tales revelationes non spectare ad fidem, ut Catholica & universalis est: unde magis confirmant quàm infirment nostram sententiam.

79. Ex his etiam intelliges, quod si Deus alicui personæ privatæ veritatem aliquam æternam, & ad Christianam religionem pertinentem, revelaret, fide infusâ & Theologicâ deberet credi ab eo cui fieret talis revelatio, non verò ab aliis quibus eam manifestaret; quia nemo privatas revelationes tenetur credere, nisi illæ à tota Ecclesia ut credendæ proponantur.

80. Quærit D. Thomas art. 2. hujus quæstionis, an objectum fidei sit res aliqua simplex, ut Deus, Trinitas, anima, mundus, Angelus &c. vel complexum, seu compositum per modum enunciabilis, ut Deus est Trinus, Verbum est incarnatum, Christus non est creatura? Et respondet objectum fidei dupliciter considerari posse, nempe ex parte

rei creditæ; & hoc modo est aliquid simplex & incomplexum; & ex parte credentis; & hoc modo est aliquid complexum per modum enunciabilis: quia cognitio intellectûs nostri est per compositionem & divisionem, seu, quod in idem recidit, per affirmationem & negationem; gratia autem, qualis est fides, non destruit, sed potiùs perficit naturam. Hæc doctrina D. Thomæ est omnino certa, & circa illam nulla se offert celebris difficultas. Unde sit

Articvlvs IV.

Vtrum objectum fidei sit necessariò verum, ita ut fidei falsum subesse non possit?

81. EX duplici capite concipi potest, quòd fidei, ejusque objecto, falsum subesse possit: primò ex parte Dei dicentis & revelantis, si videlicet posset mentiri, & aliquid falsum nobis ut verum proponere: secundò ex parte hominis credentis, si nimirum posset fide divinâ credere aliquid esse verum & revelatum à Deo, quod tamen esset falsum, & ab eo non revelatum, sive si posset uti fide divinâ ad eliciendum assensum falsum & erroneum. Unde ad plenam & perfectam propositæ difficultatis resolutionem, hæc duo paragraphis sequentibus breviter examinanda & discutienda sunt.

§. I.

Prima difficultas resolvitur, & Deum nec per se, nec per alium mentiri posse, subindeque nec ex Deo dicente, fidei falsum subesse, demonstratur.

82. OLim Priscillianistæ, sic dicti à Priscilliano Episcopo Abulensi, eorum Antesignano, blasphemantes dixerunt Deum esse authorem falsitatis & mendacij: ut inde colligerent licitum esse nobis mentiri, & mendacium firmare juramento, propter servandum secretum. Unde hunc versum inter se dicere solebant:

Iura, perjura, secretum prodere noli.

Inter Catholicos autem aliqui affirmarunt, quòd licèt Deus de potentia ordinaria non possit mendacium dicere, benè tamen de potentia absoluta, si non per se, saltem per alium. Sic docent Holcot, Aliacensis, & Gabriel, relati à Banne hîc art. 3. dub. 1. Quam sententiam, ut apertam blasphemiam, & manifestum errorem, alij Theologi rejiciunt & detestantur. Quare

Dico primò, Deum, etiam de potentia sua absoluta, nec per se, nec per alium mentiri posse, subindeque nec ex Deo dicente fidei falsum subesse.

83. Probatur primò ex Scriptura, quæ non minùs removet à Deo mendacium, quàm mutabilitatem, cùm sic ait Numer. 23. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur:* Atqui mutatio repugnat Deo absolutè: Ergo & mendacium. Item ibi Scriptura non quod de facto contingit affirmat (sunt enim aliqui homines, qui nunquam de facto mentiti sunt, vt B. Virgo) sed describitur Dei, & hominis natura, quod hic ad mendacium est inclinatus, & sæpiùs mentitur; Deus autem nec mentitur, nec mentiri potest: quod nulli puro homini convenit.

84. Confirmatur ex Apostolo ad Hebræos 6. ubi sic ait: *Volens Deus abundantiùs ostendere immobilitatem consilij sui, interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles* (scilicet promissionem, & juramentum) *quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatium habeamus.* Ubi docet Deum ex abundanti, id est sine necessitate, addidisse juramentum promissioni suæ, ut ostenderet ejus immobilitatem: quippe quia promissio divina per se sola immobilis est, estque omnino impossibile mentiri Deum, sive promittendo solùm, sive jurando; ita ut tam promissio quàm juramentum sint duæ res immobiles, quibus singulis impossibile est Deum mentiri. Loquitur autem de impossibilitate absoluta, quia alioquin non haberemus firmissimum solatium, seu fortissimam spem: possemus enim dubitare num Deus esset usus potentiâ suâ absolutâ, si de potentia absoluta mentiri posset, ut postea dicemus.

Probatur secundò ex SS. Patribus, qui docent 85.
tam esse impossibile Deum mentiri, quam Deum non esse, aut non esse omnipotentem: Sed absolutè impossibile est, Deum non esse Deum, vel non esse omnipotentem: Ergo & illum mentiri. Minor patet: Major probatur ex Athanasio lib. de Incarn. Verbi, ubi asserit *Absurdum esse dicere, Deum posse mentiri: si enim dixit quod perituri sumus, non esset Deus, si non periissemus.* Et Anselmus lib. 1. cur Deus homo cap. 12. *Non sequitur* (inquit) *si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potiùs Deum illum non esse.* Augustinus etiam lib. 1. de Symbolo cap. 1. hæc scribit: *Deus omnipotens est, & cùm sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. Quàm multa non potest, & omnipotens est? & ideo est omnipotens, quia non potest: nam si mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si iniquè agere, non esset omnipotens: quia si hoc in eo esset, non fuisset dignus qui esset omnipotens.* Unde egregiè Ambrosius Epist. 17. *Impossibile istud* (inquit) *non infirmitatis, sed virtutis est, & majestatis: quia veritas non recipit mendacium, nec Dei virtus levitatis errorem.* Similiter D. Thomas 2. ad Timoth. 2. lect. 2 super verba illa Apostoli: *Ille fidelis est, negare seipsum non potest,* hæc scribit: *Ergo Deus non est omnipotens.* Cui objectioni sic respondet: *Respondeo ex hoc est omnipotens, quod seipsum negare non potest: posse enim deficere, magis pertinet ad impotentiam; quia quòd aliquid deficiat à suo esse, est per debilitatem virtutis propriæ: Christum autem negare seipsum, est deficere à seipso: hoc ergo ipsum quod non potest negare se, est ratio perfectæ virtutis.* Absurdum ergo & ridiculum est quod dicunt Adversarij, Deum non posse mentiri de potentia ordinaria, benè tamen de absoluta & extraordinaria; cùm mentiri, sicut & peccare, non sit effectus, sed potiùs defectus potentiæ, & Deus (ut inquit S. Doctor) ex hoc sit omnipotens, quòd mentiri non potest.

Probatur tertiò ratione quam insinuant SS. Pa- 86.
tres locis adductis, & D. Thomas hîc art. 3. in corp. ubi sic ait: *Sub veritate prima non potest stare falsum, sicut neque sub ente non ens, nec malum sub bonitate.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum confici: Deus est prima veritas: Sed repugnat primam veritatem mentiri; cùm mendacium sit deviatio à veritate, & prima veritas à veritate deviare nequeat, alioquin deficeret à seipsa, & sic non esset prima veritas & indeficiens: Ergo impossibile est Deum mentiri, etiam de absoluta potentia.

Confirmatur: Si Deus quacumque potentiâ 87.

mentiri posset, non esset summa veracitas; sicut A non esset summa bonitas, si quâcumque potentiâ peccare posset, & malè agere; major enim esset illa veritas & bonitas, quæ nullâ potentiâ posset à vero & à recto aberrare: talem verò & tantam veracitatem ac bonitatem non esse possibilem, aut non esse reipsa in Deo, ineptum est, ac Deo injuriosum asserere; cùm Deus sit id quo nihil melius & perfectius excogitari potest.

88. Denique suaderi potest conclusio ex absurdo & inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia: si enim Deus mentiri posset de potentia absoluta, tota fides nostra nutaret; quomodo enim scire possemus, quod Deus tali potestate non fuerit usus, quando mysteria fidei revelavit? Quod si B dixeris ipsum revelasse se mentitum non fuisse, de hac revelatione eadem currit difficultas: potuisset enim ex suis secretis & occultis judiciis similiter mentiri in eadem revelatione, quâ se non mentitum dixisset.

89. Non solùm autem prædictis testimoniis, & rationibus, demonstratur Deum non posse immediatè per seipsum mentiri, sive falsum revelare, sed etiam quod neque per alium id præstare queat: cùm enim Deus ipse sit qui loquitur per ministrum, juxta illud 2. Regum 13. *Spiritus Domini locutus est per me, & sermo ejus per linguam meam*, & istud Matth. 10. *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui* C *loquitur in vobis*; quod Deus utatur ministro ad mentiendum, non obstat quominus mendacium in eum referatur, & ipsi attribuatur.

90. Confirmatur: Sicut merè materialiter se habet, quòd quis loquatur nutibus vel scripturâ, subindeque obligatio veracitatis eadem omnino est, quocumque modo quis loquatur: ita prorsus materialiter se habet, quòd Deus loquatur immediatè per se, vel per nuntium suum, cùm nuntius sit merum instrumentum, sicut scriptura, vel alia signa.

91. Confirmatur ampliùs: Si non esset omnino impossibile Deum mentiri, etiam per ministros, sequeretur quod nostra fides, quæ divinæ revelationi innititur, non haberet firmum & stabile D fundamentum; quia tota ferè Scriptura revelata est nobis ministerio Angelorum, Prophetarum, Apostolorum, & Evangelistarum: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud.

92. Addo quod si Deus loquitur ad homines per ministros, v. g. per hominem, vel Angelum, immediatè loquitur ad aliquem illorum; non potest enim mediatè loqui ad nos, nisi immediatè loquatur ad ministrum: Ergo si impossibile est Deum mentiri, aut falsum dicere, loquendo immediatè per seipsum, etiam erit impossibile ipsum mentiri loquendo per alium. Vel enim ille idipsum quod ei locutus est Deus referret, aut diceret aliud: si E idem referret, mentiente ministro, mentiretur Deus: si verò aliud diceret, solùm minister ex seipso mentiretur, non verò Deus per illum: sicut in humanis, quando servus loquitur aliud ab eo quod dominus ipsi præcepit, non mentitur dominus, sed servus.

§. II.

Corollarium notatu dignum.

93. EX dictis inferes, Deum non posse esse causam specialem & directam in nobis assensûs falsi & erronei, ut falsus & erroneus est; licèt actum illum pro materiali, seu quantùm ad entitatem & substantiam, causare possit. Ratio patet ex suprà dictis: Deus enim tam benè est prima veritas, quàm summa bonitas: Sed ex eo quòd est summa bonitas, non potest velle & causare aliquid mali sub illa formalitate, etiam in nobis: Ergo etiam ex eo quòd est prima veritas, non poterit esse causa directa & specialis in nobis erroris aut falsitatis, sub hac formalitate, licèt actum falsum & erroneum pro materiali causare possit. Eadem ratio convincit, Deum non posse alicui habitum erroris, aut falsæ opinionis infundere: cùm enim talis habitus per se, & directè in errorem vel falsam opinionem inclinet, Deus illum infundendo, per eum directè inclinaret intellectum in errorem, vel falsam opinionem, quod à summâ bonitate & prima veritate alieniſſimum est. Ex quo etiam principio in Tractatu de peccatis probari solet, habitum vitiosum non posse à Deo immediatè infundi; alioquin in actum pravum, & vitiosum, voluntatem vel appetitum inclinaret.

Dices primò: Habitus erroris producitur actibus nostris, ad quos Deus concurrit: Ergo etiam 94. 95
sine nostris actibus Deus posset immediatè illum causare.

Sed nego Consequentiam: nam etiam habitus vitij producitur actibus nostris, ad quos Deus concurrit, & tamen non potest illum immediatè & sine nostris actibus causare in nobis; quia ad actus vitij non concurrit, quatenus mali & vitiosi sunt, sed tantùm materialiter & quoad substantiam; quare eodem modo solùm concurrit ad productionem habitûs vitiosi, qui ex illis actibus resultat. Idem cum proportione de habitu erroris dicendum est: nam etiam ad actus erroris, qui sunt in nobis, non concurrit Deus directè & formaliter ut erroris sunt, sed tantùm materialiter & quoad substantiam.

Dices secundò: Deus in Scriptura profitetur, se 95
improbos in fraudem & errorem inducere: Ergo potest esse causa assensûs falsi & erronei in nobis, vel habitum erroris, aut falsæ opinionis nobis infundere. Consequentia patet: Antecedens probatur ex variis Scripturæ testimoniis: dicitur enim Job 12. *Qui immutat cor Principum, & decipit eos, & errare facit eos sicut ebrios.* Et 1. ad Thessalon 2. *Ideò mittet illis* (Deus) *operationem erroris, ut credant mendacio.* Et 3. Regum 22. *Dedit Dominus spiritum mendacij in ore omnium Prophetarum tuorum:* ibidemque ait Dominus ad spiritum mendacij, *Decipies & prævalebis; egredere, & fac ita.* Denique Ezechiel. 14. Deus ait: 97
Propheta cùm erraverit, & locutus fuerit verbum, ego Dominus decepi Prophetam illum.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dico, regulam generalem esse apud Theologos, & Scripturæ Interpretes, quòd quotiescumque in Sacra Scriptura dicitur quod Deus velit, præcipiat, aut faciat aliquod malum culpæ, vel erroris, vel falsitatis, hoc semper debet intelligi de permissione, non autem de volitione, aut causalitate positiva: hoc enim in Sacra Scriptura satis usitatum est, ut præcipere & permittere pro eodem usurpentur. Sic quando Christus dixit Judæ, volenti illum tradere, *Quod facis, fac citiùs*, non illi immane sacrilegium proditionis & venditionis præcepit, sed duntaxat permisit, ut docet D. Thomas super illum locum, & Augustinus tract. 61. in Joan. Sic etiam Marci 10. 98
dixerunt Pharisæi Christo Domino: *Moyses permisit libellum repudij scribere*, & Christus respondit: *Ad duritiam cordis vestri scripsit vobis præceptum*

ceptum istud. Item Matth. 19. dicunt Pharisæi: *Quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudij?* Respondit Christus: *Ad duritiam cordis vestri, permisit vobis dimittere uxorem.* Quibus locis, *præcipere & permittere*, pro eodem accipiuntur. Quando ergo in Scriptura dicitur Deum excœcare, indurare, decipere, vel in errorem inducere aliquem, hoc non debet intelligi positivè, sed negativè tantùm, seu permissivè: quia scilicet, cùm Deus malum, & peccatum, aut errorem, vel deceptionem impedire posset, conferendo majora auxilia, & cognitionem clariorem, cum quibus peccatum, deceptio, aut error stare non possent; id tamen suo justo judicio non facit, sed peccare & errare permittit.

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

96. COntra præcedentem conclusionem objici solent varia Scripturæ testimonia, quæ videntur innuere aliquos Prophetas, vel sanctos viros, Spiritus Sancti instinctu esse mentitos, aut falsum locutos, subindeque Deum, saltem per ministros, posse mentiri, seu falsum asserere. In primis enim 4. Regum 1. Isaïas dixit Ezechiæ Regi: *Morieris tu & non vives*, & tamen supervixit quindecim annos. Secundò Jonas cap. 3. dixit ex parte Dei Ninivitis: *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*, & tamen non est subversa illa civitas. Tertiò Abraham Genes. 22. consensurus montem ad immolandum Isaac, dixit servis suis: *Expectate hic, ego autem & puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*; in quo certè fuit mendacium; nam cùm ex præcepto divino vellet immolare filium, non poterat sine mendacio dicere, quod filius reverteretur ad eos: & tamen instinctu divino locutus est, ac prophetico spiritu, ut docet Ambrosius lib. 1. de Abraham cap. 8. Item idem Patriarcha ex instinctu Dei (ut ibidem asserit Ambrosius) dixit quod Sara non esset sua uxor, sed soror, & ut idem diceret, suasit illi: *Dic quod soror mea es*, ut refertur Genes. 20. Denique Genes. 27. Jacob mentitus est, cùm dixit Patri suo Isaac: *Ego sum primogenitus tuus Esaü*: & tamen Spiritus Sancti instinctu loquebatur, ut definit Innocentius Papa, in cap. *Gaudemus, de divortijs.*

97. Ad primum respondetur, quod quia Rex Ezechias, juxta ordinem causarum naturalium, tunc moriturus erat, attendendo ad eas præcisè, verè ei dicere oportuit Isaïas, *Morieris tu, & non vives*; licèt nihilominus de potentia extraordinaria posteà supervixerit. Solutio est D. Thomæ 1. p. quæst. 19. art. 7. ad 2. ubi sic ait: *Deus aliquando prænuntiat aliquid futurum, secundùm quod continetur in ordine causarum inferiorum, putà secundùm dispositionem naturæ, vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina: sicut cùm prædixit Isaïas Ezechiæ: Dispone domui tuæ, quia morieris, & non vives; Neque tunc ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia & voluntate divina, quæ immutabilis est.*

98. Ad secundum dicendum, prophetiam illam Jonæ fuisse tantùm comminatoriam; quod genus prophetiæ non debet impleri, si ille cui fit comminatio, pœnitentiam agat, ut docet idem S. Doctor 2. 2. quæst. 174. art. 1. & colligitur ex cap. 38. Isaïæ, ubi Dominus dicit: *Si pœnitentiam egerit gens illa, agam & ego pœnitentiam super malo quod ego cogitabam facere.* Addo cum Augustino, prophetiam illam aliquo modo fuisse impletam; nam per Jonæ prædicationem, stantibus mœnijs & domibus, Ninive subversa est in pravis moribus.

99. Ad tertiam respondet Adrianus quodlib. 1. art. 1. quem sequitur Magister Cano, lib. 2. de locis Theol. cap. 4. quod Abraham mentitus est in illis verbis; sed id non fecit ex instinctu Dei, sed ex motivo proprio, ut celaret sacrificium Isaac filij sui. Neque enim (inquiunt) omnia Patriarcharum & Sanctorum dicta, vel facta, debent aut possunt à peccato excusari, ut exempla de Davidis adulterio, & litteris Uriæ datis, de Samsonis amore erga Dalilam, de Judæ accessu ad Thamar, de Petri negatione, similibusque, manifestè demonstrant.

Sed hæc responsio displicet: quia D. Ambrosius lib. de Abraham cap. 8. & S. Augustinus lib. de mendacio cap. 1. excusant Abraham à mendacio, & docent ipsum Spiritus Sancti instinctu prophetasse, neque contra mentem locutum fuisse, cùm dixit: *Postquam adoraverimus, ego & puer revertemur ad vos*, quia sperabat filium suum brevi post immolationem ad vitam revocandum, ut implerentur promissiones de illo factæ. Quod significat Paulus ad Hebræos 11. sic dicens, *Fide Abraham obtulit Isaac, arbitrans quod & à mortuis suscitare potens est illum.*

100. Ad illud quod subjungitur de Sara, quam dixit esse suam sororem, respondet D. Thomas loco citato, ex Augustino in quæstionibus super Genesim, quod *Abraham dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici; soror enim dicitur, quia filia patris erat: unde & ipse Abraham dicit Genes. 20. Verè soror mea est, filia patris mei, & non matris meæ, quia scilicet ex parte patris ei attinebat.* Addit Isidorus, quod olim uxores, sorores à maritis vocabantur, quod etiam nunc solent facere aliqui mariti: unde Abraham loco citato Genesis solùm voluit, quod Sara secum nomine fratris uteretur, & nomen mariti taceret, ut nec ipse occideretur, nec illa captiva duceretur. Quod autem postea Abimelech conquestus sit, quod illum decepserint, nihil probat: quia potius ipse se decepit, non intelligens modum illum colloquendi inter uxoratos.

101. Ad quartum similiter dicendum est, Jacob non fuisse mentitum, cùm dixit patri, *Ego sum primogenitus tuus*: quia primogenita de jure ei debebantur, idque duplici titulo, nempe ob venditionem, & Dei decretum Rebeccæ significatum, quando ei revelatum est, fore ut major serviret minori. Nec etiam mentitus est, cùm dixit, *Ego sum Esaü*: tum quia personam ejus gerebat, unde erat Esaü repræsentatione externâ, ut loqui solent qui in theatris personam aliquam repræsentant: tum quia se appellabat Esaü, non in persona, sed in jure; sicut Joannes dictus est Elias, non in persona, sed in spiritu; & sicut Paulus ad Roman. 9. ait omnes fideles, & in Christum credentes, esse Israëlitas, & filios Abrahæ. Addo cum Augustino lib. contra mendacium cap. 10. quod Jacob tunc gerebat figuram Christi Domini, qui in similitudinem peccatorum factus est, sicut Jacob hœdinis pellibus vestitus, similitudinem gerebat Esaü: unde subdit, verba illa Jacob, *Ego sum*

Esaü, non fuisse mendacium, sed mysterium. Similia habet D. Thomas loco suprà citato, ubi ait *In Scriptura sacra inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum, eos fuisse mentitos: si quæ tamen in eorum dictis apparent, quæ mendacia videantur, intelligendum est, ea figuraliter & propheticè dicta fuisse.* Et 3. p. quæst. 55. art. 4. ad 1. *Non omne* (inquit) *quod fingimus, mendacium est. sed quando illud fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium: cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis: alioquin omnia quæ à sapientibus viris, vel etiam à Domino, figuratè dicta sunt, mendacia deputabuntur..... sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam.*

§. IV.

Solvitur argumentum ex ratione petitum.

102. CONtra eandem conclusionem potest hoc argumentum objici. Licèt Deus sit beatitudo & vita per essentiam, potest tamen in natura assumpta pati, & mori: Ergo pariter, licèt sit prima veritas in dicendo, nihilominus in natura assumpta mentiri & fallere poterit.

103. Sed negatur consequentia & paritas: magnum enim inter falsitatem & mendacium ex una parte, & passibilitatem ac mortem ex alia, discrimen intercedit: nam ut ait D. Thomas 3. p. quæst. 1. art. 1. ad 3. omnes aliæ rationes, quibus creatura à creatore differt, & à Dei sapientia instituta sunt, & ad Deum tanquam ad ultimum finem ordinantur: at verò falsitas, mendacium, & culpa, non sunt instituta à Dei sapientia, nec ad Deum vt ad primam veritatem, vel ad ultimum finem ordinantur, sed potiùs ab illo avertunt: unde impossibile est divinum suppositum illas assumere, etiam in aliena natura.

104. Explicatur & magis illustratur hæc responsio: Falsitas & malitia sunt mala naturę intellectualis, ut talis est, nec ad bonum finem ordinari possunt, subindeque nec induere rationem boni; sed potiùs avertunt à Deo, qui est prima veritas, & summa bonitas, & illi directè opponuntur, ac proinde privant bono divino: infirmitates autem, putà dolor, & cruciatus, ac ipsa mors, nec à Deo avertunt, aut illo privant, nec sunt mala naturæ intellectualis, quâ talis, sed sunt particularia quædam mala naturæ sentientis, quæ ad bonum finem ordinari possunt. Unde licèt Deus possit pati, & mori in natura assumpta, non tamen mentiri, aut peccare: maximè, quia cùm actiones præsertim morales, sint suppositorum, si Deus in natura assumpta mentiretur, vel peccaret, tale mendacium, vel peccatum, divino supposito tribueretur.

105. Instabis: Amphibologia, seu æquivocatio, est quædam species mendacij, cùm tam benè ordinetur ad decipiendum, ac mendacium: Sed Christus interdum amphibologiâ, & æquivocatione usus est: Ergo Verbum divinum in natura assumpta etiam mentiri potest. Major patet: Minor probatur primò ex illo Joan. 7. ubi Christus rogantibus consanguineis ut ascenderet templum, respondit: *Ego non ascendam.* Quam responsionem fuisse ambiguam, ex eo constat, quod cùm nihilominùs posteà ascenderit, non manifestè, sed occultè, necessariò fatendum est in illis verbis, *Non ascendam*, alium sensum à Christo fuisse intentum, quàm illum, qui ab auditoribus ejus existimabatur: putabant enim ipsum negare absolutè quod ascenderet, ipse verò non negabat absolutè se ascensurum, sed cum addito, licèt verbis non expresso, scilicet publicè & palam. Secundò eadem Minor suadetur ex Marci cap. 13. ubi Christus interrogatus à Discipulis de die judicij, respondit: *De die autem illo, vel hora, nemo scit, neque Angeli in cœlo, neque Filius hominis.* Quæ responsio vera esse non potuit, nisi intelligeretur à Christo in sensu diverso ab eo quem ejus verba præ se ferunt: unde expositores dicunt communiter, sensum illorum verborum, juxta Christi intentionem, fuisse, nescit Filius hominis ut dicat, & revelet. Pro solutione hujus instantiæ

Notandum est, duobus modis posse aliquem uti amphibologiâ, seu æquivocatione: Primò formaliter, quando scilicet non adsunt aliquæ circunstantiæ, ex quibus audiens devenire possit in cognitionem significationis, vel sensus verborum à loquente intenti: Secundò materialiter, quando nimirum adsunt aliquæ circunstantiæ, quæ facilè manifestare possint, in quem sensum vox, vel propositio amphibologica, usurpetur à dicente, ita ut vir prudens possit facilè hoc agnoscere, licèt audiens, ob negligentiam considerationis circunstantiarum illarum, mentem loquentis non intelligat. Hoc posito.

Ad instantiam respondeo, quod amphibologia, seu æquivocatio formalis, est quædam species mendacij, non verò illa quæ est solùm materialis: licèt enim ille qui amphibologiâ materiali utitur, proferat verba in sensu non communi, sed particulari, eo ipso tamen quòd adsint circunstantiæ, quæ possunt sensum illum particularem audiendi indicare; quod ille in alio sensu verba illa accipiat, non provenit ex loquente, nec ex æquivocatione, tanquam ex causa per se, sed solùm ex negligentia auditoris, qui noluit vexari in consideratione circunstantiarum, quæ poterant illi indicare verum sensum verborum à loquente intentum. Unde ad primum exemplum de Christo, dico eum in illa responsione, quâ negavit consanguineis se ascensurum, usum fuisse æquivocatione & amphibologiâ, non formali, sed materiali: ex circunstantia enim petitionis eorum, quæ consistebat in hoc quod palam ascenderet templum, ut in eo manifestaret se mundo, poterant, si attendissent, sufficienter intelligere, in eodem sensu Christum respondisse, se non ascensurum, nempe palam & publicè, sed tantùm in occulto. Vel ut ait Toletus, particula *Non*, sumitur pro *Nondum*, juxta id quod mox additur: *Tempus meum nondum est impletum*, id est, nondum venit tempus meum ascendendi.

Similiter ad secundum dico, Christum in illa responsione, quâ negavit Apostolis se diem judicij scire, æquivocatione tantùm materiali usum fuisse: ex circunstantia enim personæ, hanc responsionem proferentis, quæ eos docuerat, omnia quæ pater habet, filium similiter habere, & aliorum plurium, quæ ipsis ab ea revelata fuerant, poterant sufficienter intelligere, si voluissent attendere, eum non negare absolutè se scire diem iudicij, sed solùm cum aliqua restrictione, verbis quidem non expressa, sed tamen ab eo subintellecta, & manifestabili per circunstantiam personæ proferentis.

§. V.

Alia difficultas resolvitur, & per accidens, sive ex parte credentis, non posse fidei subesse falsum, demonstratur.

Dico secundò, fidei non posse subesse falsum, etiam per accidens, sive ex parte credentis.

Probatur: Ut fidei per accidens, sive ex parte 109. credentis, falsum subesse posset, deberet homo posse illud credere, fide non tantùm humanâ, sed etiam divinâ: Atqui licèt ex ignorantia invincibili putet illud esse verum, & à Deo revelatum, non tamen potest ipsum credere fide divinâ, sed tantùm humanâ: Ergo non potest, etiam per accidens, sive ex parte credentis, fidei subesse falsum. Major constat: Minor verò probatur. Non potest quis uti fide divinâ ad eliciendum assensum 106. falsum & erroneum: Sed si posset credere fide divina aliquid falsum, eo ipso uteretur tali fide ad eliciendum assensum falsum & erroneum: Ergo non potest homo aliquod falsum credere fide divinâ. Minor constat: actus enim quo quis credit aliquod falsum, licèt existimatum verum, est assensus falsus & erroneus. Major verò probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. ubi sic discurrit: *Nihil subest alicui potentiæ vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti: sicut color videri non potest, nisi per lucem, aut conclusio sciri non potest, nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima: unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest; sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate.* Quibus verbis S. Doctor hanc rationem insinuat: Quidquid attingit habitus fidei, debet necessariò cadere sub ejus ratione formali sub qua: Sed nullum falsum potest cadere sub ratione formali sub qua fidei, nimirum divinâ revelatione; cùm Deus non possit mentiri, nec aliquid falsum revelare, ut §. 1. ostendimus: Ergo habitus fidei non potest aliquod falsum attingere, nec proinde aliquis potest uti fide ad eliciendum assensum falsum & erroneum.

110. Secundò probatur eadem Major: Si fides esset principium assensûs falsi & erronei, Deus esset causa falsitatis & erroris, saltem mediatè; non minùs quàm si lumen naturale, & habitus primorum principiorum, essent causa assensûs falsi & erronei, talis error & falsitas in Deum ut authorem reducerentur: Sed hoc non est admittendum: Ergo nec illud.

111. Dices: Ars sophistica est à Deo: Sed illa inclinat ad falsum, & ad decipiendum: Ergo aliquis habitus ad falsum inclinans, potest esse à Deo. 108.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: ars enim sophistica solùm docet intelligere, & cavere fallacias, non verò ad fallendum inclinat: imò nulla potest dari ars, quæ ad mentiendum, vel decipiendum inclinet; quia ut docet S. Thomas infrà quæst. 95. art. 1. ad 2. & quæst. 169. art. 2. ad 4. post D. Chrysostomum homil. 50. in Matth. non sunt veræ artes dicendæ, quæ non sunt de bono & necessario objecto.

112. Probatur tertiò: Virtus intellectualis non potest inclinare ad falsum assensum: Sed fides est virtus intellectualis: Ergo ad falsum assensum inclinare nequit, nec in ipsum influere. Minor est certa: Major verò suadetur. Omnis virtus debet

A esse perfectio suæ potentiæ in ordine ad suum objectum; sicut virtus moralis, quæ est in voluntate, vel appetitu, ipsum perficit ad bonum attingendum: Sed objectum intellectûs est verum: Ergo omnis virtus intellectualis perficit intellectum in ordine ad verum, subindeque ad falsum inclinare non potest. Unde S. Thomas 1. 2. quæst. 57. art. 2. ad 3. ait: *Soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, & nunquam falsum.* Ex quo ibidem infert, opinionem & suspicionem non esse virtutes intellectuales, quia indifferenter se habent ad verum vel falsum.

113. B Quartò: Lumen fidei est singularis quædam participatio divini luminis, & quasi inchoatio luminis beatifici, & ut ait D. Bernardus, *Voluntaria quædam & certa prælibatio nondum propalatæ veritatis:* Ergo sicut lumen divinum, & beatificum, ad verum sic determinata sunt, ut falsum assensum producere nequeant, nec ad ipsum intellectum inclinare, ita & lumen fidei.

114. Denique probatur eadem Major: Si lumen fidei posset esse causa assensûs falsi, non esset consentaneum fini qui à Deo intenditur in ejus infusione, scilicet ut homines eo mediante summa cum fiducia & certitudine captivent intellectum in obsequium Dei: posset enim homo aliquando in tali captivitate & obsequio decipi, credendo verum id quod falsum est, subindeque non teneretur summam in eo habere fiduciam: Ergo &c.

C

§. VI.

Solvuntur objectiones.

115. OBjicies primò: Potest aliquis elicere actum virtutis moralis, vel Theologicæ, circa illud quod prudenter existimat esse materiam talis virtutis, quamvis de facto non sit ejus materia: Ergo etiam potest quis elicere actum fidei divinæ circa illud, quod prudenter judicat à Deo revelatum esse, licèt de facto revelatum non sit; subindeque fidei potest subesse falsum per accidens & ex parte credentis. Consequentia videtur legitima à paritate rationis. Antecedens verò variis exẽplis suadetur: Potest enim quis elicere actum misericordiæ circa pauperem fictum, quem verum pauperẽ existimat; & adorare hostiam, quam prudenter existimat esse consecratam, quamvis ex malitia sacerdotis consecrata non sit. Idem patet in virtutibus Theologicis: nam si aliquis diligat hominẽ, propter sanctitatem quam in eo esse existimat, tunc actus dilectionis procedit ex vera charitate Theologica, etiamsi ille non sit sanctus, sed hypocrita. Item qui existimaret invincibiliter Deum esse videndum oculis corporeis, & hanc visionem speraret ut præmium suorum operum, actum spei eliceret, quamvis in re non ita sit.

D

116. E Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem: hoc enim inter virtutes quæ sunt in intellectu, & eas quæ residen in appetitu aut voluntate, reperitur discrimen, quòd primæ excludunt totaliter falsum, non autem secundæ, ut declarat D. Thomas hîc art. 3. ad 1. his verbis: *Dicendum quod quia verum est bonum intellectûs, non autem est bonum appetitivæ virtutis, ideò omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum; quia de ratione virtutis est quod se habeat solùm ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam, non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis*

secundùm justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit: & ita cùm fides perficiat intellectum, spes autem & charitas appetitivam partem, non est similis ratio de eis.

117. Circa quam doctrinam Cajetanus hæc Novitio Theologo suggerit, ut intelligat quomodo falsa opinio stare possit cum operatione justitiæ, & aliarum virtutum moralium: *Animadverte* (inquit) *quod contingit aliquem falsò credere absque culpa sua, aliquem sibi esse debitorem, vel è converso, & operari ad illum secundùm justitiam; & similiter credere se non indigentem cibo aut potu, & operari secundùm temperantiam, & sic de aliis. Et videbis virtutes appetitivas* B *non totaliter excludere falsam opinionem de eo circa quod agitur, ut in littera dicitur.* Ex quibus habes manifestam differentiam quæ inter virtutes morales & intellectuales reperitur: illæ enim non versantur circa verum, sed circa bonum, & consequenter non respiciunt per se & formaliter veritatem, & possunt secum admittere per accidens aliquam falsitatem; istæ verò, cùm perficiant intellectum in ordine ad cognitionem veri, nullam etiam per accidens admittunt falsitatem. Unde D. Thomas §. præcedenti citatus, ait quod *soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, & nunquam falsum.* Sicut ergo, ut aliquid cognoscatur per intelligentiam, aut scientiam, non sufficit ut judicetur esse sic cognoscibile, & verum, sed requiritur ut revera ita cognoscibile & verum sit: ita ad hoc ut aliquid fide divinâ credatur, non satis est, quod prudenter existimetur à Deo revelatum esse, sed præterea requiritur ut sit revera à Deo revelatum, atque adeò verum.

118. Dices: Prudentia est virtus intellectualis, & tamen potest ferri in falsum; prudenter enim existimare possum pecunias Joannis esse meas, & ut tales elargiri pauperibus: item prudentia dictat adorandam esse hostiam quam elevat sacerdos, & tamen hoc judicium potest esse falsum; nam potest contingere, ut revera non sit consecrata, aut D propter defectum potestatis, si qui illam elevat non est verè baptizatus, aut sacerdos, vel propter defectum intentionis, quia noluit eam consecrare: Ergo licèt fides sit virtus intellectualis, ei tamen per accidens, & ex parte credentis, potest subesse falsum, credendo aliquid esse revelatum à Deo, licèt de facto revelatum non sit.

119. Respondeo quod licèt prudentiæ possit subesse falsum speculativè, non tamen falsum practicè, quia est virtus intellectualis practica: unde licèt judicium illud speculativum, quo judico pecunias non meas, esse meas, vel hostiam esse consecratam, quæ revera consecrata non est, sit falsum; istud tamen judicium practicum & prudentiale, quo judico me posse facere eleemosynam ex pecuniis, quas prudenter judico esse meas, vel adorare hostiam, quam prudenter judico esse consecratam, practicè verum est; unde potest esse regula rectæ operationis: fides verò, ut infrà dicemus, simul practica & speculativa est, & sic ei nec practicè, nec speculativè falsum subesse potest.

120. Objicies secundò: Si Episcopi alicuius provinciæ proponerent aliquid tanquam de fide divina, quod tamen non esset de fide, tunc quilibet de populo, præsertim rustici, tenerentur illud credere: Sed non fide duntaxat humanâ, quandoquidem ipsis proponeretur credibile fide divinâ: Ergo fide A divinâ, & per consequens fieri potest, quod fides divina per accidens, & suppositâ aliquâ falsâ existimatione, in falsum inclinet.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: in illo enim casu rustici non tenerentur credere fide divinâ quæ ipsis proponerent Episcopi ut fide divinâ credenda, sed fide duntaxat humanâ, quia si essent falsa, non essent credibilia fide divinâ, sed tantùm humanâ. 121.

Si autem instes, & dicas, quod si illi rustici dissentirent tali propositioni, à Prælatis & Doctoribus Ecclesiæ propositæ, absolutè essent dicendi hæretici: Ergo quando eliciunt assensum circa illam, talis assensus est fidei infusæ; siquidem dissensus hæreticus directè & immediatè assensui fidei infusæ opponitur. 122.

Respondeo quod rustici illi, tali propositioni dissentientes, non essent hæretici formaliter, sed tantùm virtualiter & arguitivè: quia existimantes illam esse veram, & à Deo revelatam, atque ut talem ab Ecclesia propositam, eo ipso quòd illi dissentirent, essent ita dispositi quantùm ad affectum, vt divino testimonio, & Ecclesiæ propositioni, nollent præbere assensum, subindeque si non in re, saltem quantùm ad affectum, censerentur hæretici.

Objicies tertiò: Fides antiquorum fuit quod 123.
Christus esset nasciturus, & hæc fides duravit in C multis usque ad prædicationem Evangelij: Sed Christo jam nato, etiam ante Evangelij promulgationem, falsum erat Christum nasciturum: Ergo fidei potest subesse falsum per accidens, & ex parte credentis. Item unum de pertinentibus ad fidem est, ut credamus sub sacramento altaris verum Christi corpus contineri: Sed contingere potest, quando non rectè consecratur, quod non sit ibi verum corpus Christi, sed solùm panis: Ergo fides per accidens ad falsum ferri & extendi potest.

Ad primam instantiam respondet S. Thomas hîc 124.
art. 3. ad 3. quod *hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem, quod crederet eum quandoque nasci: sed illa determinatio temporis in qua* D *decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana; possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare, sed quod ex fide falsum existimet, hoc est impossibile.* Unde sicut si quis continuaret actum, quo vult dare eleemosynam, ut sublevet miseriam pauperis, & postea, perseverante hoc proposito, affectaret simul inanem gloriam, talis actus, quantùm ad substantiam semper procederet à misericordia, modus tamen eius esset à vana gloria, & inordinato affectu: ita pariter, si Judæus ante nativitatem Christi haberet hunc actum, *Christus nascetur*, illumque post Christi nativitatem continuaret, talis assensus post Christi nativitatem, E esset quidem à fide, quantùm ad substantiam, sed modus eius ab alio habitu petendus esset, scilicet ab humana opinione & conjecturis, quibus potest subesse falsum.

Ad secundam respondet idem S. Doctor in solut. ad 4. quod *fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum: unde si non sit rectè consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.* 125.

Circa quam doctrinam bene monet Caietanus, ut diligenter advertas, ne dum audis quod fides non respicit has vel illas species, sed hoc solùm quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis

sensibilis, incidas in errorem dicentium, quod hostia quæ adoranda offertur in Ecclesia, sub conditione solùm, nempe si est verè consecrata, non verò absolutè, adoranda sit: ad hoc enim ut fidelis eam absolutè adorare teneatur, sufficit quod habeat certitudinem moralem, quod verè consecrata sit, talis enim certitudo sufficit ad judicium prudentiale, quod est proxima regula dirigens in suis operationibus omnes virtutes morales, inter quas præcipuum tenet locum religio.

126. Objicies quartò: Potest eri syllogismus in quo una ex præmissis sit vera, & de fide, & altera falsa, subindeque conclusio etiam sit falsa, ut si quis Eutychianus argumentaretur sic: *In quocumque est unica hypostasis, est unica natura: atqui in Christo est unica hypostasis: ergo & unica natura:* Sed tunc assensus conclusionis falsæ proficiscitur tanquam effectus ab assensu præmissarum: Ergo cùm una ex illis sit de fide, assensus fidei, saltem ut cum alio actu falso conjunctus, in falsum influere & inclinare potest.

127. Propter hoc argumentum Magister Victoria in manuscriptis super art. 3. hujus quæstionis docet, quod sicut Deus, qui est summa bonitas, causat defectus naturales, v. g. claudicationem tibiæ, mediatè & indirectè, id est mediâ causâ secundâ deficiente; ita fides, sive assensus illius, mediatè, & indirectè, mediante scilicet alio actu falso, cui potest esse conjunctus, in actum falsum influere potest.

128. Sed hæc doctrina displicet alijs Thomistis, & meritò: Nam nulla causa potest influere in aliquem effectum, etiam per accidens, mediatè, aut indirectè, nisi contineatur aliquo modo sub objecto formali causalitatis illius, ut constat inductivè in omni causa: Sed sub objecto formali fidei nullatenus potest contineri actus falsus, ut suprà ostendimus: Ergo fides in illum, etiam per accidens, mediatè, aut indirectè, influere nequit.

129. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio, exemplo adducto de divina causalitate: nam licèt Deus dicatur causa actualitatis & entitatis, cum qua conjungitur defectus, sive naturalis, sive moralis, non tamen dicitur, etiam per accidens, mediatè, aut indirectè, causa defectûs naturalis, vel moralis: unde in nullo sensu potest verificari, quod Deus sit causa peccati, quamvis sit causa actûs & entitatis peccati; & hoc non aliâ ratione, nisi quia nullus defectus, sive moralis, sive naturalis, continetur sub objecto formali causalitatis divinæ, ut fusè ostendimus in Disp. 8. Tractatu de voluntate Dei. Pariter ergo, si sub objecto formali fidei nullatenus falsum contineatur, impossibile erit quod fides in aliquem assensum falsum influat, etiam per accidens, mediatè, vel indirectè. Addo quod cùm ex vero semper sequatur verum, ex assensu fidei, qui semper est verus, nunquam potest sequi falsa conclusio. Unde

130. Respondent secundò Bannez, Serra, & alij ex nostris Thomistis, in prædicto syllogismo propositionem, quæ est de fide, esse quidem causam assensûs conclusionis, quantùm ad substantiam, sed non quoad modum, seu falsitatem. Sicut (inquiunt) cùm aliquis egregius scriptor utitur calamo non benè aptato ad scribendum, scriptio quantùm ad substantiam, in scriptorem, ut in causam principalem, modus verò seu deformitas ejus, in defectum instrumenti reducitur.

A Sed hæc etiam solutio displicet: quia in quolibet syllogismo præmissæ, quæ influunt in conclusionem, eam causant non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quantùm ad unionem extremitatum, quæ fit in illa ex vi unionis illarum cum medio, quæ in præmissis facta est: Sed veritas, vel falsitas conclusionis, consistit in illa unione extremitatum quæ fit in illa, ex vi unionis illarum cum medio, quæ in præmissis facta est: Ergo si in prædicto syllogismo ambæ præmissæ effectivè influant in conclusionem, eam causant, non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quoad modum, seu falsitatem quæ in illa reperitur. Unde hac reiectâ solutione,

B Ad objectionem respondeo, quod in prædicto syllogismo conclusio falsa nullo modo causatur à propositione fidei, sed solùm à propositione naturali falsa, & à mala applicatione intellectûs, malè detorquentis propositionem veram, & de fide certam, ad conclusionem falsam & erroneam: verum enim per se non tendit nec inclinat nisi in verum, nec nisi veri semen est, & principium, & per accidens est, ac contra ipsius naturam, quod ad assensum falsum detorqueatur. 131.

Dices: Causalitas assensûs præmissarum circa assensum conclusionis, in eo solùm consistit, quòd posito assensu præmissarum, & notitiâ bonæ illationis, necessitetur intellectus ad assentiendum conclusioni, saltem specificativè, ita ut non possit dissentire, stante illo assensu: At hoc totum reperitur in discursu facto ex una propositione fidei: Ergo talis propositio causat, saltem partialiter, assensum conclusionis falsæ, subindeque in falsitatem influit. 132.

C Respondeo negando Majorem: causalitas enim conclusionis non in eo solùm consistit, sed ulteriùs requirit, ut assensus præmissarum, non solùm ex applicatione discurrentis, sed etiam per se sit principium in quo veritas conclusionis ex natura rei contineatur, tanquam in semine naturali, valente per se ad illam eliciendam, & vim suam exercente per bonam illationem. At hoc non fit in syllogismo adducto, sed ipsemet discurrens, per malam applicationem assensûs veri, est sibi ipsi causa assensûs falsi: neque enim eò ducit per se assensus verus, neque in eo continetur virtualiter assensus falsus, ut neque falsa propositio continetur virtualiter in vera; sed per accidens eò detorquetur per abusum malè applicantis, & malè connectentis assensum verum cum alio assensu falso, qui per se ducit ad falsam conclusionem. 133.

D

E

ARTICVLVS V.

Vtrum obscuritas pertineat ad rationem formalem fidei divinæ?

DIvus Thomas art. 4. hujus quæstionis docet, objectum fidei esse non visum, quia est cognitum per extrinsecam revelationem primæ veritatis. Cujus doctrinæ occasione Theologi quærunt in præsenti, quomodo obscuritas, seu ratio non visi, pertineat ad formalem rationem fidei divinæ? Pro cujus intelligentia. 134.

Notandum est, quod duplex obscuritas, seu ratio non visi, potest in ipsa fide distingui: altera ex parte objecti formalis, seu medij cui innititur, & consistit in eo quod tale medium, tametsi cau- 135.

set certitudinem, non tamen claritatem, seu visionem objecti: altera obscuritas se tenet ex parte subjecti, nempe ex parte intellectûs, in quo residet fides; & consistit in eo quod talis intellectus non videat objectum per fidem divinam creditum. Et hoc etiam potest intelligi dupliciter: primò ita ut intellectus per actum fidei non videat objectum creditum: secundò ita quod per nullum actum illum videat. Hoc præmisso: pro resolutione difficultatis propositæ

Dico primò: Obscuritas ex parte objecti formalis, seu medij, pertinet ad rationem formalem motivam fidei.

136. Probatur primò ex illo Apostoli ad Hebræos 11. *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*: quibus verbis manifestè significat, quòd objectum fidei sic debet revelari, ut non appareat, aut non videatur, ut docet Gregorius homil. 20. in Evangel. dicens: *Profecto liquet, quod fides illarum rerum argumentum est, quæ apparere non possunt; quæ enim apparent, jam non habent fidem, sed agnitionem.* Unde in græco habetur τὰ βλεπόμενον, quod significat, *non visorum.* Hinc comæ sponsi in canticis dicuntur esse *sicut elatæ palmarum, & nigræ sicut corvus*: quia mysteria nostræ fidei, per illas designata, non solùm sublimissima sunt, & omnem humani ingenij transcendunt intelligentiam, sed etiam obscurissima, & sacrâ quâdam caligine involuta; ut eleganter declarat Dionysius de mystica Theol. cap. 1. dicens: *Non nisi per sacræ caliginis tenebras, humanæ mentes nec possunt, nec debent divina contemplari mysteria.* Unde Cyrillus illa appellat, *Sacratissimæ fidei ænigmata*, & Apostolus 1. ad Corinth. 13. dicit nos ea nunc videre *per speculum & in ænigmate*: quæ omnia obscuritatem divinæ revelationis, cui fides innititur, apertè declarant.

137. Potest etiam conclusio ratione suaderi: Nam fides & visio intrinsecè opponuntur, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: Sed hæc oppositio non provenit ex objecto formali quod utriusque, cùm sit idem, nempe prima seu divina veritas in essendo, idem quippe videbimus beati in patria, quod fideles credimus in via; unde debet provenire ab objecto formali quo utriusque, sive à ratione formali sub qua: Ergo ratio formalis sub qua fidei, & ratio formalis sub qua visionis, intrinsecè opponuntur; cùm sint radix oppositionis repertæ inter fidem & visionem: constat autem quòd ratio formalis sub qua fidei, & ratio formalis sub qua visionis, non possunt inter se opponi, nisi penes obscuritatem & claritatem: Ergo obscuritas pertinet ad rationem formalem sub qua fidei. Quare D. Thomas quæst. 14. de verit. art. 3. ad 6. sic ait: *Veritas prima non est objectum proprium fidei, nisi sub hac ratione, prout est non apparens ..... unde quando veritas prima præsto erit, amitteret rationem objecti.*

138. Confirmatur: De ratione objecti spei est, quod non possideatur, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Quod enim videt quis, quid sperat?* Ergo etiam de ratione objecti fidei est quod non videatur, sive quòd sit non visum; ob similitudinem fidei & spei quantùm ad hoc: propterea enim fides definitur ab Apostolo, *Sperandarum substantia rerum*, & Hilarius lib. 8. de Trinit. dicit: *Maximum fidei stipendium est, sperare quæ nescias.*

Confirmatur ampliùs: Theologi communiter docent, ad assensum fidei Theologicæ requiri 139.
piam motionem voluntatis, determinantis & applicantis intellectum ad credendum: At hæc non esset necessaria, si obscuritas non pertineret ad objectum formale fidei; intellectus enim de se, & ex natura sua, determinatus est ad assentiendum veritati evidenter apparenti, ita ut ipsi dissentire non possit: Ergo obscuritas pertinet ad objectum formale fidei.

Dico secundò: Obscuritas ex parte subjecti, 140.
consistens in eo quod veritas credita per fidem non videatur clarè per ipsummet actum fidei, pertinet ad rationem formalem ipsius actûs fidei.

Hæc conclusio sequitur ex dictis in præcedenti: Nam tota ratio formalis actûs fidei desumitur ex medio formali cui innititur: Sed tale medium non potest causare claram & evidentem cognitionem veritatis creditæ, ut dictum est; Ergo ad rationem formalem ipsius actûs fidei pertinet obscuritas, consistens in eo quod per intellectum non videatur clarè veritas credita. Quare distinguenda est duplex obscuritas: altera quasi objectiva, tenens se ex parte medij formalis; & hæc essentialiter pertinet ad rationem motivam fidei, ut conclusione præcedenti ostensum est; altera formalis, se tenens ex parte ipsius actûs: & cùm habitus specificentur ab actu, & ab objecto, etiam ponenda est obscuritas ex parte habitûs, consistens in eo quod ab illo non possit elici actus, quo videatur clarè res credita. Unde ait Augustinus tract. 79. in Joan. *Hæc est laus fidei, si quod creditur, non videtur.* Et tract. 40. *Quid est fides? credere quod non vides.* Ideoque Gregorius magnus homil. 26. in Evang. dubitat quomodo Christus dixerit, Joan. 20. *Quia vidisti me Thoma, credidisti*, cùm fides sit de non apparentibus. Respondetque Thomam unum vidisse, & aliud credidisse; nam vidit hominem, & credidit Deum: & ibidem ipso initio tradit celebrem illam sententiam: *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum.*

Dicò tertiò: Obscuritas ex parte subjecti, 141.
consistens in eo quod subjectum fidei per nullum alium actum videat veritatem creditam, est conditio essentialiter requisita ex parte subjecti ad actum fidei. Hæc conclusio constabit ex dicendis articulo sequenti, ubi ostendemus fidem & scientiam non posse esse simul respectu ejusdem veritatis.

Objicies primò contra primam, & secundam 142.
conclusionem: Obscuritas est aliqua negatio: Sed ad rationem formalem objecti, vel actûs fidei, non potest pertinere essentialiter aliqua negatio: Ergo nec obscuritas. Minor patet: quia tam actus fidei, quàm ejus objectum, sunt aliquid positivum. Major probatur: Esse obscurum nihil aliud est, quàm esse non visum: Sed non visum est aliquid negativum, vel privativum, ut constat: Ergo & obscuritas.

Respondeo negando Majorem. Ad cujus pro- 143.
bationem dicendum, quod licèt non visum exprimat aliquid privativum, aut negativum, in præsenti tamen significat aliquam rationem positivam; multa quippe sunt positiva, quæ exprimi non possunt, nisi nominibus privativis, aut negativis, ut patet in differentia quæ constituit brutum, & ipsum ab homine distinguit, illa enim, quamvis sit quid positivum, tamen

per hoc nomen *irrationale*, quod significat carentiam rationis, exprimitur.

144. Objicies secundò: Si non visum pertineret ad objectum formale fidei Theologicæ, vel pertineret ad objectum formale quod, vel ad objectum formale sub quo? Neutrum dici potest: Ergo nullo modo pertinet, &c. Minor quoad primam partem probatur: quia si pertineret ad objectum formale quod, sequeretur quod deberemus credere Deum esse non visum; quilibet enim habitus cognoscitivus ordinatur ad cognoscendam rationem formalem quæ sui objecti; constat autem quod fides divina non ordinatur ad credendum Deum esse non visum, imò credit Deum esse visum à beatis: Ergo &c. Quoad secundam verò partem etiam probatur: quia si nō visum pertineret ad objectum formale sub quo fidei, sequeretur quod non visum esset ratio assentiendi iis quæ sunt fidei, quod est falsum; nam ratio cur mysteriis fidei assentiamus, est divina revelatio: Ergo non visum, seu obscuritas, non pertinet ad objectum formale sub quo fidei Theologicæ.

145. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationes dico, esse non visum, seu obscurum, pertinere tam ad objectum formale quod, quàm ad objectum formale sub quo fidei Theologicæ, diversimodè tamen: nam ad objectum formale quod pertinet solùm per modum conditionis, non verò per modum rationis formalis creditæ, ut efficaciter probat argumentum in contrarium; ad objectum verò formale sub quo, pertinet per modum complementi formalis ipsius: unde non visum non est ratio adæquata assentiendi mysteriis fidei, sed inadæquata tantùm; ratio autem adæquata est divina revelatio obscura, seu proponens aliquam veritatem non visam, sive de Deo, sive de creaturis.

Articvlvs VI.

Vtrum in eodem intellectu de eadem veritate simul esse possint fides & scientia evidens, seu clara Dei visio, tam secundùm actus, quàm secundùm habitus, vel saltem quantùm ad habitum unius, & actum alterius?

146. Tria circa hunc titulum observanda sunt. Primum est, præsentem difficultatem procedere de simultate illorum actuum, vel habituum, respectu ejusdem subjecti, & ejusdem veritatis, seu objecti: quia certum & indubitatum est, quod fides & scientia de eadem veritate possunt esse simul in diversis subjectis; eandem enim veritatem, quam rusticus per fidem credit, v. g. quod Deus est, attingit Philosophus per actum scientificum; & quod fideles credunt hîc in via, beati clarè vident in patria. Similiter manifestum est, quod de eadem re potest unus homo attingere per fidem unum prædicatum, & aliud per actum scientificum: v. g. Philosophus fidelis attingit per actum scientificum unitatem Dei, & per fidem Trinitatem Personarum.

Secundum est, solùm nos hîc agere de scientia clara, & quæ actu habeat evidentiam suarum conclusionum: si enim careat illâ, ut contingit in nostra Theologia, quamvis non possit simul esse cum opinione, propter suam certitudinem, valde tamen probabile est, non repugnare quod simul cum fide infusa, etiam respectu ejusdem veritatis; quia non adest ratio repugnantiæ, quæ præcipuè ex obscuritate fidei, & evidentia seu claritate scientiæ petitur, ut infrà patebit. Dixi, valde probabile est, quia hoc non est omninò certum, & indubitatum: nam cùm fides sit habitus principiorum Theologiæ, & ipsa Theologia habitus conclusionum, etsi utraque sit obscura, nihilominus rationabiliter dubitari potest, an possint esse de eodem objecto, cùm habitus principiorum, & habitus scientiæ circa diversa objecta versentur; unus enim est circa principia, alter verò circa conclusiones ex illis deductas. Unde Marcus à Serra, & quidam alij recentiores Thomistæ, negant fidem & Theologiam nostram posse circa easdem veritates versari. Sed quidquid sit de hoc, ab hac difficultate in præsenti abstrahimus, & solùm de scientia clara & evidenti, ac de clara Dei visione disputamus, cùm de incompossibilitate fidei cum scientia agimus.

Tertium est, triplicem hîc moveri difficultatem: cùm enim fides & scientia dividantur in actualem & habitualem, triplexq; proinde inter illas cōcipi possit combinatio, nempe inter utriusque actus, inter utriusque habitus, & inter actum unius, & habitum alterius, vel ècontra; tripliciter quoque potest concipi, quod fides & scientia simul esse possint, primò quantum ad actus, secundò quantùm ad habitus, & tertiò quantùm ad habitum unius & actum alterius. Unde aliqui triplicem illam combinationem possibilem existimant; alij solùm secundam; alij solùm tertiam; alij verò nullam. Primum docetur à Suare, Vazque, Valentia, Delugo, & aliis Recentioribus. Secundum à Turriano & Aravio asseritur. Tertium defendunt Cajetanus, Conradus, Bannez, Joannes à S. Thoma, Marcus à Serra, quos sequitur Illustrissimus Dominus de Marinis, Archiepiscopus Avenionensis, hîc art. 5. cap. 3. Pro ultima verò sententia citari solet Capreolus in 3. dist. 25. art. 3 & quæst. 31. art. 3.

§. I.

Reiciuntur duæ primæ sententiæ.

147. Dico primò, non posse esse simul in eodem subjecto actus nec habitus fidei, & scientiæ, ac visionis claræ, de eadem veritate & objecto. Ita D. Thomas hîc art. 5. ubi ait. *Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa* (visione scilicet intellectuali) *& ideò oportet quæcunque sunt scita aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum & creditum.* Et in resp. ad 4. sic discurrit: *De eodem secundùm idem non potest esse simul in uno homine scientia, nec cum opinione, nec cum fide, aliâ tamen & aliâ ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem: quia de ratione scientiæ est ut id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere: de ratione autem opinionis est, quod id quod est opinatum, existimetur posse aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere: sed eâ ratione non potest simul idem & secundùm idem esse scitum & creditum, quia scitum est visum* (visione scilicet intellectuali) *& creditum est non visum, ut dictum est.*

148. Ex his D. Thomæ testimonijs deduci potest A ratio fundamentalis nostræ conclusionis, sicque breviter proponi. Formæ habentes effectus formales, privativè vel contradictoriè oppositos, non possunt simul esse in eodem subjecto: Sed assensus scientificus, & assensus fidei sunt hujusmodi; cùm primus reddat intellectum clarè videntem veritatem, & ita ipsum ad eam determinet, ut non possit ei dissentire; secundus verò constituat intellectum obscurè videntem veritatem, & ita ipsum afficiat, ut illum non convincat, sed potentiam ad dissentiendum relinquat: Ergo actus fidei & scientiæ de eadem veritate & objecto non possunt simul esse in eodem intellectu.

149. Respondent Adversarij, non esse inconveniens quod per distincta media idem intellectus B clarè & obscurè cognoscat eandem veritatem, & circa illam sit convictus & non convictus, necessitatus & non necessitatus; unde cùm actus fidei & scientiæ procedant per distincta media, non repugnat quod simul existant in eodem subjecto.

150. Sed contra primò: Quod non tollit oppositionem & contrarietatem formarum, non tollit illarum repugnantiam & incompossibilitatem: Sed diversitas medij non tollit oppositionem & contrarietatem actuum fidei & scientiæ: Ergo nec illarum repugnantiam & incompossibilitatem. Maior patet: nam oppositio & contrarietas est causa formalis talis repugnantiæ & incompossi- C bilitatis; effectus autem formalis non potest impediri, nisi impediatur forma à qua causatur. Maior verò suadetur: Actus fidei & scientiæ opponuntur ratione claritatis & obscuritatis, libertatis & necessitatis; primus enim est obscurus & liber, secundus verò evidens & necessarius, saltem quoad specificationem: Sed diversitas mediorum non tollit ab actu scientifico claritatem & necessitatem, nec ab assensu fidei obscuritatem, aut libertatem, ut de se patet: Ergo diversitas mediorum non tollit oppositionem & contrarietatem actuum fidei & scientiæ.

151. Contra secundò: Tenebræ & lux, licèt causentur à diversis causis, si tamen comparentur ad idem D subjectum, non possunt esse simul, quia privativè inter se opponuntur: Ergo etiam diversitas mediorum non potest facere quod assensus habentes effectus formales privativè oppositos, simul in eodem subjecto existant.

152. Contra tertiò: Si diversitas mediorum sufficeret ad tollendam repugnantiam & incompossibilitatem, quam assensus oppositi & contrarij inter se habent, sequeretur non solùm scientiam & fidem, sed etiam fidem & hæresim, posse simul in eodem intellectu existere; quia fides & hæresis ex diversis mediis procedunt: Sed hoc est absurdum, cùm fides & error ad invicem comparentur sicut lux & tenebræ: Ergo & illud.

153. Contra quartò: Ipsa media quæ fidem & scien- E tiam causant, opponuntur contradictoriè: Ergo non possunt simul esse in eodem intellectu, subindeque nec fides & scientia, ratione diversorum mediorum. Consequentia patet: Antecedens probatur. Medium actûs scientifici habet pro suo effectu formali, reddere objectum in se evidens; revelatio verò obscura habet illud reddere obscurum, seu non evidens: Sed evidens & non evidens opponuntur contradictoriè: Ergo media quæ fidem & scientiam causant, contradictoriam oppositionem implicant.

Probatur secundò conclusio: Spes non potest 154. esse ejus rei quam quis possidet, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Quod enim videt quis, quid sperat?* Ergo neque fides illius rei quæ videtur: utraque enim dicit absentiam sui objecti; cùm fides ex sua ratione tantùm inclinet in bonum latens, & spes tantùm inclinet in bonum absens, ut egregiè ait Scotus in 3. dist. 31. Item sicut spes importat motum ad possessionem termini, ita fides importat motum quendam ad visionem, in qua quietatur, juxta illud Apostoli: *Quandiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino, per fidem enim ambulamus, & non per speciem.* Unde sicut si quis speraret bonum quod possidet, simul moveretur ad terminum, & in eo quiesceret; quod evidentem involvit contradictionem: ita si idem objectum simul videret & crederet, moveretur ad ejus visionem actualem, & simul in actuali visione existeret: quod etiam manifestè repugnat; moveri enim ad visionem, est nondum esse in illa, sed solùm in ejus potentia.

Tertiò suaderi potest conclusio aliâ ratione, 155. quam suprà insinuavimus: Implicat quod idem intellectus sit simul necessitatus, & liber, ad assentiendum veritati unius & ejusdem objecti: Sed necessitatur ad assentiendum veritati objecti quam videt; è contra verò liber est ad assentiendum ei quod credit; propterea enim intellectus, habitu fidei instructus, indiget piâ motione voluntatis, quæ ipsum determinet ad assentiendum veritati objecti, ut infrà demonstrabitur: Ergo &c.

Denique si fides, & scientia, seu visio, possent 156. simul esse in eodem intellectu de eodem objecto, non erat cur Augustinus tract. 79. in Joan. de B. Thoma Apostolo diceret: *Non hoc credidit quod vidit, sed aliud vidit, aliud credidit: vidit enim hominem, credidit Deum.* Quibus similia habet Gregorius magnus, articulo præcedenti relatus, & D. Thomas hîc art. 4. ad 1.

Hæ rationes probant non solùm actus, sed 157. etiam habitus fidei & scientiæ, de eadem veritate simul stare non posse in eodem intellectu: non minùs enim repugnat habitualis cognitio evidens, & habitualis cognitio non evidens, circa idem objectum, & in eodem intellectu, quàm actualis. Similiter æquè repugnat eundem intellectum esse simul in habituali visione alicujus objecti, & in habituali tendentia ad ejus visionem, ac in actuali. Præterea impossibile est actus aliquos opponi inter se, & ipsos habitus ad tales actus inclinantes non opponi: siquidem inclinationes aliquæ intantum dicuntur oppositæ, inquantum ad actus oppositos inclinant. Addo quòd, cùm specificata desumant totam suam specificationem, subindeque & oppositionem, à suis specificativis, & habitus specificentur ab actibus; ubi aliqui actus implicant simul, implicat similiter quod eorum habitus simul existant.

§. II.

Solvitur difficile argumentum de Philosopho Ethnico, qui habet evidentem demonstrationem de existentia Dei, & fit Christianus.

158. COntra primam partem nostræ conclusionis objici solet difficile argumentum, quod fusè prosequitur Suarez disp. 3. de fide sect. 9. potestque sic breviter proponi. Quando Philosophus ethnicus, qui scit evidenter Deum esse, fit Christianus, oportet quod etiam credat veritatem

veritatem illam; nam ut ait Apostolus ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*, quod Tridentinum sess. 6. cap. 6. explicat de actu fidei; & tamen per Christianæ religionis professionem, non amittit scientiam evidentem & actualem, quam habet de existentia Supremi Numinis: Ergo actus fidei, & actus scientiæ evidentis, possunt esse simul in eodem intellectu, circa eandem veritatem.

159. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem in primis dico, Apostolum ibi non loqui de illis qui scientiam sive demonstrationem habent de existentia Dei, sed de iis duntaxat qui eâ carent: nam ut ait D. Thomas quæst. 14. de verit. art. 9. in corp. *Aliquid est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus ..... ut Deum esse unum, aut incorporeum, & hujusmodi: & de iis nihil aliud prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui eorum habent demonstrationem, & ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt: sed impossibile est quod sint ab eodem scita & credita.* Et hîc art. 5. ad 3. hæc scribit: *Quæ demonstrativè probari possunt, inter credenda numerantur: non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, & oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent.*

160. Secundò dici potest, quòd Paulus loco citato non exigit fidem de existentia Dei ut authoris naturæ, sed ut authoris supernaturalis, sub qua ratione non attingitur per Philosophiam, nec lumine naturali demonstratur. Quæ etiam solutio & doctrina sumitur ex D. Thoma hîc art. 7. ubi docet quod prima credibilia, in quibus cæteri articuli fidei continentur, sunt illa duo quæ Paulus ibi proponit, scilicet Deum esse, & remuneratorem esse: Deus autem ut continens mysteria supernaturalia, non est author naturalis, sed supernaturalis: Ergo Apostolus loco citato non exigit fidem de existentia Dei ut authoris naturæ, & ut cognoscitur per naturalem Philosophiam, sed ut est author supernaturalis, & prout lumen naturale intellectûs transcendit. Unde idem S. Doctor quæst. 14. de verit. art. 9. ad 8. dicit *quod unitas essentiæ divinæ, qualis ponitur à fidelibus, scilicet cum omnipotentia, & omnium providentia, & aliis hujusmodi quæ probari non possunt, articulum constituit.*

161. Instabis: Si Philosophus ethnicus, qui habet demonstrationem evidentem de existentia Dei, non posset, postquam factus est Christianus, illam credere, sequeretur quod esset circa illam veritatem, ratione suæ scientiæ, pejoris conditionis, quàm fidelis idiota: Sed hoc non debet admitti, ut constat: Ergo nec illud. Sequela probatur: Qui minorem habet certitudinem de aliqua veritate, pejoris est conditionis circa illam, quàm sit ille qui de eadem veritate majorem habet certitudinem: Sed si Philosophus ethnicus, postquam factus est Christianus, non posset credere existentiam Dei, minorem haberet de ea certitudinem, quàm fidelis rusticus & idiota; non enim haberet de illa veritate, sicut iste, certitudinẽ fidei, sed tantùm certitudinem scientiæ naturalis, quæ haud dubiè minor est certitudine fidei: Ergo circa illam veritatem, ratione suæ scientiæ, pejoris esset conditionis, quàm fidelis idiota.

162. Ad hanc instantiam respondent aliqui ex nostris Thomistis, nullum esse inconveniens, admittere quòd ille Philosophus non habeat tantam certitudinem, quantam habet rusticus, de his quæ per accidens & præsuppositivè pertinent ad fidem, cujusmodi sunt omnia illa quæ possunt cognosci evidenter per demonstrationem: nec propterea deterioris esse conditionis; tum quia nihil amittit de merito fidei, cùm sit in præparatione animi ad firmiter credendum per fidem illas veritates, si non cognosceret eas evidenter per scientiam & demonstrationem: tum etiam quia videtur connaturalius homini, subindeque perfectiùs, attingere certò, certitudine naturali, & simul evidenter, veritates ex se evidenter cognoscibiles, quàm cognoscere illas certò, certitudine supernaturali conjunctâ cum obscuritate. Hæc solutio probabilitate non caret. Nihilominùs

163. Secundò responderi potest, quod quamvis Philosophus Christianus, habens demonstrationem de Dei existentia, eam non possit credere, potest tamen de illa certitudinem supernaturalem habere, sicut rusticus, subindeque non est pejoris conditionis circa illam veritatem, attendendo etiam præcisè ad certitudinem. Diversimodè autem hoc explicant nostri Thomistæ: Bannez enim & Medina dicunt, quòd scientia & fides se mutuò juvant in his in quibus non opponuntur; unde cùm non opponantur in certitudine, in illa se mutuò juvant; & sic ex assensu fidei derivatur certitudo quædam supernaturalis in assensum scientificum, quem ille Philosophus habet de hac veritate, *Deus est.* Alij asserunt, quod sicut cogitativa & appetitus sensitivus hominis, ex eo quòd radicantur & conjunguntur cum intellectu & voluntate in eodem supposito, participant aliquam perfectionem, ratione cujus possunt aliquo modo discurrere, & liberè operari; & sicut lumen Angeli superioris confortat & perficit intellectivam potentiam inferioris, proponendo illi objectum altiori modo illuminatum, & sic communicat Angelo inferiori perfectiorem modum intelligendi, quàm secundùm se habeat, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 106. art. 1. & pluribus aliis locis: ita etiam scientia, ex eo quòd in Philosopho Christiano conjungitur cum fide, participat aliquam perfectionem, ratione cujus potest suo actui certitudinem quandam ordinis supernaturalis communicare.

164. Sed hi modi dicendi non videntur plenè satisfacere, & contra primum militat hoc argumentum difficile. Nullus habitus potest influere in actum, in cujus objecto non relucet ejus ratio formalis sub qua, alias ferretur ultra proprium specificativum: Sed in actu scientifico non reperitur ratio formalis sub qua fidei, nimirum revelatio obscura: Ergo fides non potest in illum influere certitudinem supernaturalem, vel majorem quàm scientia nata sit parere.

Secundus etiam non videtur difficultatem omnino solvere: quia sicut cogitativa, & appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione quam habent cum intellectu & voluntate, non participant tantam perfectionem discursûs & libertatis, quanta in intellectu & voluntate reperitur; & sicut quando Angelus superior illuminat inferiorem, non recipitur illuminatio illa in inferiori ita excellenter, sicut in superiori; *& ideò superiores semper remanent in altiori ordine, & perfectiorem scientiam habentes; sicut unam & eandem rem plenius intelligit magister quàm discipulus, qui ex eo addiscit*, ut inquit S. Doctor loco citato, art. 4. ita licèt lumen scientiæ, ex conjunctione ad lumen fidei, quod est superius & firmius, majorem certitudinem in suo actu causare possit, quàm ex

se, & ex sua natura natum sit parere, nequit tamen, ratione hujus conjunctionis, tantam in ipsum influere certitudinem, quanta reperitur in assensu fidei: & sic manet argumentum in suo robore, & adhuc restat explicandum, quomodo Philosophus Christianus non habeat minorem certitudinem de existentia Dei, quàm rusticus fidelis. Unde ad plenam hujus difficultatis resolutionem,

165. Dicendum est primò, quod licèt habitus fidei in Philosopho Christiano non possit per se & directè se extendere ad illam propositionem, *Deus est*, nec proinde directè in eam influere certitudinem supernaturalem, indirectè tamen & per accidens potest illam attingere; quatenùs scilicet illa virtualiter & implicitè continetur in aliis propositionibus obscurè revelatis, & per se ad fidem pertinentibus; quales sunt istæ: *Deus est Trinus: Deus est incarnatus*, in quibus ista, *Deus est*, virtualiter & implicitè continetur. Et ita ex certitudine fidei, formaliter terminata ad has propositiones, per accidens resilire potest in assensum scientificum hujus propositionis, *Deus est*, certitudo quædam supernaturalis, & major quàm scientia nata sit parere. Ex quo fit quod Philosophus Christianus, acquirendo scientiam de illa propositione, non fiat deterioris cõditionis quàm antea, nec minorem de illa habeat certitudinem, quàm rusticus fidelis.

166. Secundò dici potest, quod sicut potest quis eandem conclusionem cognoscere per medium demonstrativum, & per medium probabile, tuncque cognitio per medium probabile, non est actus opinionis, quia non est cõjunctus cum formidine, sed est actus secũdarius scientiæ, ut docẽt Philosophi in Logica: ita similiter Philosophus Christianus hanc propositionẽ, *Deus est*, vel *Deus est unus*, cognoscere potest, illique assentire per medium demonstrativum, & propter authoritatem Dei, in sacra Scriptura hoc sæpe dicentis; & tunc talis cognitio & assensus, propter Dei authoritatem, non est actus fidei, quia non est cum inevidentia, nec Dei authoritas est totalis & præcisa causa assentiendi; sed est actus secundarius scientiæ, ut rectè explicat Capreolus in 3. dist. 25. quæst. unicâ art. 3. ad 3. his verbis: *Fidelis acquirens scientiam de hoc quod Deus est unus, tenet hoc per duplex medium, scilicet authoritatem Dei & per medium demonstrativum: sed ex hoc non sequitur quod assensus causatus ex illis duobus mediis, sit actus scientiæ & fidei, sed solùm scientiæ, quia non omnis assensus causatus ex authoritate est creditivus, nisi authoritas illa sit totalis & præcisa causa.* Ex quibus patet, quod licèt Philosophus Christianus non possit simul habere scientiam & fidem de hac propositione, *Deus est*, vel, *Deus est unus*, potest tamen de illa habere simul certitudinem scientiæ, & certitudinem fidei; certitudinem quidem scientiæ, quatenus assentit illi veritati primariò propter medium demõstrativum; certitudinem verò fidei, inquantum secundariò illi veritati assentit propter divinam revelationẽ.

167. Dices: Assentire conclusioni propter testimonium supernaturale, non potest etiam secundariò convenire scientiæ naturali: Sed scientia, quâ Philosophus Christianus scit evidenter Deum esse, est naturalis, testimonium verò Dei revelantis est supernaturale: Ergo nequit per talem scientiam veritati illi assentire, etiam secundariò, propter testimonium Dei ipsam revelantis.

Respondeo distinguendo Majorem: Assentire conclusioni propter testimonium supernaturale, non potest etiam secundariò convenire scientiæ naturali, præcisè secundùm se & absolutè sumptæ, concedo Majorem: non potest convenire scientiæ naturali, ut conjunctæ cum habitu fidei, quo tale testimonium cognoscitur, nego Majorem. Sicut enim virtutes morales, quamvis ex seipsis præcisè non possint elicere actus meritorios, possunt tamen ut conjunctæ cum charitate: sic licèt scientia naturalis, in Philosopho Christiano, ex se præcisè incapax sit assentiendi suis conclusionibus, propter divinum testimonium, nihilominus ex unione quam habet cum fide, quâ divinum testimonium attingitur, potest secundariò talem assensum elicere. Ratio est, quia ut docet D. Thomas quæst. 22. de verit. art. 13. virtus superior conjuncta inferiori, eam perficit, ipsique communicat modum operandi superiorem, imò aliquando contrarium, ad eum quem habet ex sua natura præcisè sumpta: unde videmus quod licèt aqua maris ex sua propria natura tendat deorsum, ex influxu tamen lunæ habet motum accessûs & recessûs: & similiter licèt orbes planetarum ex propria natura habeant solùm moveri ab occidente in orientem, virtute tamen primi mobilis, cui conjunguntur, feruntur ab oriente in occidentem. Voluntas etiam, licèt ex sua natura solùm habeat velle, ex participatione tamen intellectûs habet velle modo quodam collativo; unde actus intentionis respicit finem comparativè ad media, & electio comparat ipsa media inter se, & unum præ alio accipit. Demum ratio participat vim movendi à voluntate, quæ est primum movens quoad exercitium: quare actus imperij supponit electionem voluntatis, & ab ipsa efficaciam & vim motivam participat, ut in Tractatu de actibus humanis fusè declaravimus. *Disp. 3. & 4.*

§. III.

Solvuntur aliæ objectiones, contra secundam partem conclusionis fieri solitæ.

168. CONtra secundam partem conclusionis, in qua diximus habitus fidei & scientiæ non posse simul existere, objicitur primò. Quæ comparantur adinvicem sicut duo lumina, quamvis unum sit majus in ratione luminis quàm aliud, possunt tamen esse simul circa idem objectum, ut patet in Sole, & candela: Sed fides & scientia comparantur adinvicem sicut duo lumina; quamvis enim fides dicatur obscura, si comparetur evidentiæ scientiæ, verè tamen est lumen intellectuale; unde D. Petrus eam in sua secunda Epistola vocat *lucernam lucentem in caliginoso loco*; & Chrysostomus super Matthæum dicit quod fides lampas est, quia sicut lampas illuminat domum, ita fides animam: Ergo potest esse simul cum scientia, tanquam cum altero lumine, circa idem objectum.

169. Secundò: Quæ opponuntur ad invicem solùm contrariè, possunt esse simul de potentia Dei absoluta: Sed oppositio inter habitum fidei, & habitum scientiæ, est tantùm contraria, quandoquidem est inter duo entia positiva, non verò inter ens positivum & privativum: Ergo habitus fidei, & habitus scientiæ, possunt, saltem de potentia absoluta, simul in eodem intellectu existere.

170. Tertiò: Habitus opinionis & scientiæ possunt esse simul in eodem intellectu, quamvis unus sit obscurus, & alter evidens, quia opinio & scientia per diversa media procedunt, ut docet D. Thomas in 3. dist. 31. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 1. ad 4. his verbis: *Opinio & scientia, quamvis sint de eodem.*

non tamen secundùm idem medium, sed secundùm diversa, & ideò possunt esse simul: Sed etiam fides & scientia per diversa media procedunt: Ergo non obstante obscuritate fidei, & evidentiâ scientiæ, possunt simul in eodem intellectu existere.

171. Quartò: Habitus fidei potest stare cum lumine gloriæ: Ergo & cum habitu claræ scientiæ. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens probatur: Paulus in raptu vidit Deum, & tamen in eo mansit habitus fidei, ut dicemus paragrapho sequenti: Ergo actus fidei potest stare cum clara Dei visione, subindeque cum lumine gloriæ, sine quo clara Dei visio esse nequit.

172. Ad primum respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Et ad probationem ei subjunctam dico, quòd licèt fides sit lumen intellectûs, eo ipso tamen quod admixtam habeat obscuritatem, non comparatur ad scientiam, sicut lumen parvum candelæ ad magnum lumen Solis, sed sicut lux adumbrata, seu admixta tenebris, ad lucem puram, & omnis obscuritatis expertem.

173. Ad secundum nego etiam Minorem: quamvis enim habitus scientiæ, & habitus fidei, opponantur inter se contrariè, habent tamen præterea inter se oppositionem privativam; quatenus nimirum fides est essentialiter inclinatio ad assensum obscurum, sive inevidentem, scientia verò inclinatio ad assensum clarum & evidentem.

174. Ad tertium nego Majorem. Ad cujus probationem respondent Carmelitæ Complutenses in Logica disp. 20. quæst. 4. D. Thomam mutasse sententiam in Summa: Nam hîc art. 5. sibi quarto loco idem argumentum opponit, quod sibi objecerat in tertio libro sententiarum, nimirum: *Opinio plus distat à scientia quàm fides, cùm fides dicatur esse media inter opinionem & scientiam: Sed opinio & scientia possunt esse de eodem: Ergo etiam fides & scientia.* Cui respondet, quod *de eodem secundùm idem non potest esse simul in uno homine scientia, nec cum opinione, nec cum fide.* Idem docet quæst. 14. de verit. art. 9. ad 6. ubi ait: *Non videtur esse possibile, quod aliquis de eodem habeat scientiam & opinionem; quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit: & similiter non est possibile quod sit de eodem fides & scientia.*

175. Existimo tamen non esse necesse ad hanc solutionem recurrere: potest enim responderi cum Joanne à S. Thoma hîc disp. 2. art. 1. quod cùm S. Doctor in 3. libro sententiarum docet quod opinio & scientia possunt esse simul, non loquitur de opinione adæquatè sumpta, sed de illa ut inadæquatè sumitur, & prout sub ratione præcisa probabilitatis, quam importat ex parte medij, consideratur. Itaque in opinione sunt tria, nimirum formido, seu incertitudo, obscuritas, seu inevidentia, & probabilitas ex parte medij seu rationis cui innititur, quæ licèt propter suam imperfectionem non convincat intellectum, ipsum tamen aliqualiter movet, suadet, & inclinat: ratione primi & secundi opinio scientiæ opponitur, & cum ea in eodem intellectu stare nequit; non verò ratione tertij, quia medium probabile & demonstrativum non repugnant ex parte subjecti. Unde paragrapho præcedenti dicebamus, quod potest quis eandem conclusionem per medium demonstrativum, & per medium probabile attingere, eique primariò & principaliter, propter medium necessarium assentire, & minùs principaliter ac secundariò, propter alicujus personæ dicentis authoritatem: *Quia ille qui cognoscit causam, ex hoc magis potest cognoscere signa probabilitatis, ex quibus procedit dialecticus syllogismus, ut inquit* S. Doctor 3. parte quæst. 9. art. 3. ad 2.

176. Ad quartum nego Antecedens. Ad cujus probationem dico lumen gloriæ collatum D. Paulo in raptu, non fuisse in eo per modum habitûs, sed solùm per modum passionis transeuntis, sicut lumen quod infunditur Prophetis, dum futura ipsis revelantur, ut docet Divus Thomas infrà quæst. 175. art. 3. ad 2. his verbis: *Divina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur Psal. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest: uno modo per modum formæ immanentis, & sic beatos facit sanctos in patria: alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiæ; & hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit.*

§. IV.

Alia difficultas resolvitur, & tertia sententia ut probabilior eligitur.

DIco secundò: Habitus fidei stare potest cum actu scientiæ evidentis, seu clara Dei visione, per modum transeuntis communicata.

177. Probatur primò ex D. Thoma infrà quæst. 175. art. 3. ad 3. ubi cùm sibi objecisset, D. Paulum in suo raptu habuisse fidem, & consequenter non vidisse essentiam divinam, respondet: *Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum, consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei, fuit tamen simul fidei in eo habitus:* Ergo ex sententia D. Thomæ habitus fidei potest esse cum actu visionis.

Respondet Capreolus, D. Thomam docere quidem, quod Paulus in raptu habuerit fidei habitum, sed non circa easdem veritates, quas vidit in essentia divina: licèt enim (inquit) in illo raptu viderit essentiam divinam, in ea tamen non vidit omnes articulos fidei, nec omnia divina mysteria, præsertim ea quæ Deo liberè competunt, & quæ mysteria gratiæ appellantur; & ita mansit in eo habitus fidei respectu articulorum, seu mysteriorum quæ non vidit, non verò respectu eorum quæ vidit, nisi in præparatione animi. Eandem interpretationem tradit Cajetanus in commentario illius loci, eique favere videtur S. Doctor quæst. 13. de verit. art. 5. ad 5. & 6. ubi docere videtur, quod Paulus in raptu non vidit in essentia divina omnia mysteria, sed tantùm aliqua.

178. Sed contra primò, si hoc tantùm voluisset Sanctus Thomas, malè distinxisset inter habitum & actum fidei, nec dixisset quod licèt in D. Paulo non fuerit tunc actus fidei, benè tamen ejus habitus: malè, inquam, distinxisset inter habitum & actum fidei, cùm constet simul posse esse habitum fidei, & habitum scientiæ claræ & evidentis, circa diversa objecta, ut patet in Philosopho Christiano, qui claram & evidentem scientiam habet de unitate Dei, & fidem de Trinitate Personarum divinarum.

179. Secundò: Ideò Paulus, secundùm D Thomam, elevatus est ad visionem Dei, quia futurus erat Gentium magister, & doctor mysteriorum gratiæ, ut haberet plenius magisterium circa ea quæ docturus & prædicaturus erat: Ergo in essentia

divina non solùm vidit mysteria quæ sunt necessariò in Deo, putà unitatem Personarum, & divina attributa, sed etiam illa quæ ab ipso liberè procedunt, ut Incarnationem, Eucharistiam, Resurrectionem mortuorum, & similia, quæ mysteria gratiæ appellantur; aliàs frustra vidisset Deum, ex fine hujus magisterij. Nec oppositum asserit Divus Thomas quæst. 13. de verit. art. 5. ad 5. sed potiùs ibi docet quod raptus est, ut videret, & esset testis gloriæ Sanctorum, & mysteriorum Dei; & solùm ibi asserit, quod non vidit, nec cognovit, an esset in corpore, vel extra corpus, & alia quæ pertinent ad statum beatorum, maximè post resurrectionem, quæ modò non cadunt sub fide explicita.

180. Contra tertiò: Fide circa Deum, & ea quæ necessariò ipsi conveniunt, exclusâ, non potest remanere circa alia objecta materialia & secundaria; nam ex una parte fides specificatur à Deo, tanquam ab objecto formali quod; ex alia verò, sublato eo à quo habitus speciem sumit, necesse est habitum ipsum auferri: Ergo vel D. Paulus in suo raptu retinuit fidem habitualem, etiam circa Deum, & omnia quæ necessariò ei conveniunt, vel etiam circa alia objecta, quæ sunt tantùm materialia & secundaria, eam amisit, subindeque nulla est distinctio & interpretatio à Capreolo tradita.

181. Dices, Etsi Paulus in raptu viderit Deum, ut est objectum primarium fidei; ac proinde de Deo in se non retinuerit fidem; ipsum tamen non vidisse, ut erat ratio continendi plura mysteria gratiæ, & sic circa illa potuisse retinere fidem habitualem.

Sed contra: Etsi Christus non frueretur Deo in via, secundùm quod erat ratio beatificandi corpus, non tamen in eo fuit actus vel habitus spei Theologicæ; eò quòd possessâ ratione primariâ, non relinquebatur locus spei circa objectum secundarium, etiam attingendo objectum primarium, non quidem in se, sed ut rationem communicandi gloriam corporis: Ergo similiter, si Paulus in raptu non potuit retinere fidem habitualem circa Deum, & ea quæ necessariò ipsi competunt, non potuit etiam eam habere circa ipsum, ut erat ratio continendi plura mysteria gratiæ; cùm talia mysteria non minùs pertineant ad objectum materiale & secundarium fidei, quàm gloria corporis spectat ad objectum secundarium spei.

182. Probatur secundò conclusio ratione fundamentali. Inter habitum & actum non est formalis oppositio, sed effectiva, vel dispositiva, quatenus actus disponit ad habitum oppositum, vel quatenus habitus producit actum, qui alteri actui opponitur formaliter; inter se tamen actus & habitus non opponuntur, habitus enim solùm dicit inclinationem ad aliquid, actus verò actualem tendentiam ad illud, benè autem stat cum inclinatione ad unum tendentia ad oppositum; sicut lapis, stante gravitate quæ inclinat ad centrum, potest tendere sursum per impulsum violentum; & habens habitum mansuetudinis in actum iræ prorumpere: Ergo sicut habitus virtutis, & actus vitij, possunt simul esse in eodem subjecto, & circa idem objectum, ut docent communiter Theologi, & quotidiana confirmat experientia, ita & habitus fidei, & actus scientiæ.

183. Dices: Inter actum vitij, & actum scientiæ, hoc reperiri discrimen, quòd unicus actus vitij non producit habitum vitiosum; per unicum verò actum scientiæ, qui est demonstratio, producitur habitus scientiæ.

Sed contra: Licèt hæc disparitas efficiat quod habitus fidei non sit naturaliter compossibilis cum actu scientiæ evidentis in eodem intellectu, circa idem objectum; quia nimirum talis actus, consistens in demonstratione, est naturaliter productivus habitûs scientiæ evidentis, incompossibilis omnino cum habitu fidei; cum hoc tamen stat, supernaturaliter, sive miraculosè fieri posse, quod habitus scientiæ ex illo actu scientifico non resultet, subindeque & quod habitum fidei compatiatur secum.

184. Tertiò suaderi potest conclusio aliâ ratione, quam insinuat S. Thomas loco in prima probatione relato. Formæ contrariæ tunc solùm se invicem expellunt, quando sunt in statu perfecto & permanenti, non verò quando sunt in statu imperfecto, & in subjecto solùm in esse viali, & per modum transeuntis existunt: sicut patet in accidente spirituali, cui quamvis repugnet subjectari permanenter in re corporea, potest tamen transeunter recipi in ea, ut de virtute productiva gratiæ, respectu sacramentorum, docet expressè D. Thomas 3. parte quæst. 62. art. 4. Sed per absolutam Dei potentiam actus visionis beatificæ potest esse in aliquo, solùm per modum transeuntis, & in esse viali & imperfecto, ut de lumine gloriæ, quod fuit datum Paulo, quando vidit in raptu divinam essentiam, docet idem S. Doctor, infrà quæst. 175. artic. 3. ad 2. & super cap. 12. Epist. 2. ad Corinth. lect. 1. ubi hæc scribit: *Visio Dei per essentiam fit per lumen aliquod, scilicet per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psalmis; in lumine tuo videbimus lumen. Sed aliquod lumen communicatur alicui per modum passionis, alicui verò per modum formæ inhærentis: sicut lumen Solis invenitur in carbunculo, & in stellis, ut forma inhærens, id est connaturalis effecta, sed in aëre invenitur ut forma transiens, & non permanens, quia transit abeunte Sole. Similiter & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur: Uno modo per modum formæ connaturalis factæ & permanentis, & sic facit mentem simpliciter beatam..... Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam, sicut quædam passio transiens, & sic mens Pauli fuit in raptu lumine gloriæ illustrata; unde etiam ipsum nomen raptus ostendit, transeundo hoc esse factum.* Ergo supernaturaliter, sive miraculosè fieri potest, quod habitus fidei simul stet cum clara Dei visione, sive quod visio clara Dei habitum fidei ab eodem subjecto non expellat. Et hanc rationem, ut dixi, insinuat S. Thomas his verbis, in prima probatione adductis: *Quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum, consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei: fuit tamen simul in eo fidei habitus.* Ex quo intelliges, quod si daretur aliqua demonstratio, quæ non permanenter, sed tantùm per modum transeuntis afficeret intellectum, non evacuaret habitum fidei, vel opinionis; quia tunc non generaret habitum scientiæ, cum habitu fidei & opinionis incompossibilem: sicut lumen illud gloriæ, quod fuit datum Paulo, quando vidit in raptu divinam essentiam, habitum fidei non excluit, sed duntaxat ipsum ligavit, & impedivit ne tunc in actum prorumperet, quia non fuit datum per modum habitûs, sed solùm per modum coruscationis transeuntis, ut de lumine prophetiæ docet S. Thomas infrà quæst. 171. art. 2.

185. Dices cum Durando in 3. dist. 31. quæst. 2. incompossibilitatem non facit longitudo temporis, sed natura oppositionis : Ergo si habitus fidei, & actus visionis, non possint permanenter esse simul, ratione oppositionis quam habent inter se, nec poterunt etiam transeunter simul existere.

186. Respondeo cum Cajetano, quod incompossibilitas consurgit quidem ex natura oppositionis, sed aliquando oppositio inter aliqua non est in actu exercito, nisi illa sint in statu completo & permanenti, subindeque interdum necessaria est permanentia, ut exerceatur incompossibilitas inter illa; ut patet in exemplo suprà adducto de accidente spirituali, cui quamvis repugnet subjectari in re corporea permanenter, potest tamen transeunter in ea recipi.

184.

§. V.

Solvuntur objectiones.

187. OBjicies primò : Quod actualiter possidetur, nequit simul habitualiter sperari, nam ut dicitur ad Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat?* Ergo similiter quod actualiter scitur, scientiâ evidenti, nequit habitualiter credi.

188. Respondeo distinguendo Antecedens : Quod actualiter possidetur, & permanenter, nequit simul habitualiter sperari, concedo Antecedens : Quod actualiter possidetur, at non permanenter, sed tantùm transeunter, nequit simul habitualiter sperari, nego Antecedens. Qui enim solùm per modum transeuntis aliquid possidet, potest simul habitualiter sperare, ipsum possidere per modum permanentis : unde quia visio beatifica fuit in raptu collata D. Paulo solùm per modum transeuntis, sperare potuit ipsam permanenter & habitualiter possidere, eoque modo quo beati illâ fruuntur in patria. Similiter distinguo Consequens : Ergo quod actualiter scitur, scientiâ evidenti, & permanenter, nequit habitualiter credi, concedo. Quod actu scitur, scientiâ evidenti, sed solùm transeunter, nego. Ut enim suprà dicebamus, si daretur aliqua demonstratio, quæ non permanenter, sed solùm transeunter intellectum afficeret, non excluderet habitum fidei, sicut visio clara divinæ essentiæ D. Paulo in raptu communicata, illum non expulit, quia non permanenter, sed solùm per modum transeuntis, fuit collata.

189. Objicies secundò : Mox ut aliquis videt Romam, perdit fidem humanam quam habebat de ejus existentia : Ergo pariter statimatque D. Paulus in raptu clarè vidit divinam essentiam, habitum fidei infusæ amisit.

190. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem : Ratio autem discriminis est, quia visio Romæ producit speciem, quæ evidenter eam repræsentat, & quæ post visam Romam remanet in memoria; at verò cùm D. Paulus non viderit divinam essentiam per speciem creatam, sed per ipsammet Dei essentiam, vices speciei gerentem, ut docet D. Thomas infrà quæst. 175. art. 4. non mansit in ejus memoria species, per quam haberet notitiam evidentem de rebus visis in verbo; sed solùm remansit refulgentia quædam luminis gloriæ, & ad summum species ipsius visionis creatæ, quæ cùm non formasset verbū creatum, non repræsentabat Deum in se clarè, subindeque habitum fidei non excludebat. Ex quo intelliges, quod si Deus, de potentia extraordinaria, impediret ne visio Romæ speciem sui repræsentativam in sensibus internis produceret, vel faceret quod talis species in memoria non remaneret, talis visio habitum fidei humanæ de existentia Romæ non expelleret, sed cum eo in tali casu stare posset.

191. Objicies tertiò : Ut duo extrema sint incompossibilia in eodem subjecto, sufficit quod inter illa sit oppositio indirecta : Sed actus scientiæ indirectè saltem & mediatè opponitur habitui fidei : Ergo cum illo est incompossibilis in eodem subjecto. Minor constat : Major verò duplici exemplo suadetur. In primis enim actus peccati mortalis non opponitur directè, sive immediatè, habitui charitatis, sed indirectè tantùm & mediatè, cùm nullus actus directè contrarietur habitui; & tamen per quemlibet actum peccati mortalis habitus charitatis destruitur. Secundò, actus scientiæ non opponitur habitui opinionis, nisi indirectè & mediatè, & tamen quilibet actus scientiæ habitum opinativum expellit, & cum eo est incompossibilis in eodem intellectu : Ergo ut duo extrema sint incompossibilia in eodem subjecto, sufficit quod indirectè & mediatè opponantur inter se.

192. Respondeo negando Majorem. Et ad primam ejus probationem dico, quod gratia & charitas unico actu peccati expellantur, non provenire ex eo quòd actus semper destruat habitum oppositum, sed quia peccatum mortale impedit influxum causæ, gratiam & charitatem habitualem conservantis; quatenus homo per peccatum avertitur à Deo, & sic ponit obicem conservationi gratiæ; sicut qui claudit fenestram, ponit impedimentum illuminationi Solis : unde gratia & charitas non destruuntur per formalem oppositionem actûs peccaminosi, sed per appositionem impedimenti. Ad secundam probationem dicendum est, quod actus scientiæ non habet destruere, seu expellere habitum opinionis, ex eo quod ipsi indirectè opponitur, sed quia quilibet actus scientificus, & quælibet demonstratio producit habitum scientiæ, qui formaliter & directè contrariatur habitui opinionis, subindeque eum expellit, licèt maximè radicatum in subjecto : unde si daretur aliqua demonstratio ita debilis & imperfecta, quòd non generaret habitum scientiæ, vel si Deus, de potentia absoluta, impediret ne habitus scientiæ ex actu scientifico & demonstrativo resultaret, talis actus habitum opinionis non excluderet. Cùm ergo nos supponamus, quod Deus miraculosè impediat, sicut impedire potest, quod actus scientiæ evidentis, quem homo elicit circa aliquod objectum fidei, non producat habitum scientificum, sicut impedivit in raptu D. Pauli ne actus visionis divinæ essentiæ causaret in eo visionem habitualem; manifestum est, quod saltem de absoluta potentia habitus fidei stare potest in eodem intellectu cum actu scientiæ evidentis; sicut in raptu Pauli clara Dei visio simul cum habitu fidei in ejus intellectu extitit.

193. Objicies quartò cum Capreolo : Ablato objecto, necesse est habitum ipsum auferri : Sed per actum scientiæ evidentis, aut per claram Dei visionem, per modum transeuntis communicatam, aufertur objectum fidei : Ergo & ipse fidei habitus tollitur; subindeque ille cum clara Dei visione, vel cum actu scientiæ evidentis, incompossibilis est. Major patet, Minor probatur. Sicut coloratum, vel lucidum est objectum visûs, ita non visum est objectum fidei, ut docet D. Thomas hîc

art. 4. & probat ex Apostolo ad Hebræos 11. dicente quod *fides est argumentum non apparentium*, vel ut in textu Græco habetur, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, id est *non visorum*: Sed per actum scientiæ evidentis, aut per claram Dei visionem, etsi illa per modum transeuntis fiat, res credita desinit esse non visa, & incipit esse apparens & manifesta, ut constat: Ergo per actum scientiæ evidentis, vel per claram Dei visionem, per modum transeuntis communicatam, objectum fidei tollitur.

194. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, objectum fidei habitualis esse non visum habitualiter: unde quantumcumq; aliquid sit visum actualiter, dummodo habitualiter sit non visum, non destruitur ratio formalis objecti habitûs fidei: sicque ille cum actu scientiæ evidentis, vel cum clara Dei visione, per modum transeuntis communicata, in eodem intellectu stare potest; quia licèt actus scientiæ aut visionis denominent objectum visum, vel apparens actualiter, non tamen habitualiter & permanenter; id enim solùm competit habitui scientiæ, aut lumini gloriæ, per modum habitûs & qualitatis permanentis collato, quo pacto confertur Sanctis in patria.

195. Dices: Actualis visio facit objectum magis & perfectiùs esse visum, quàm habitualis: Ergo si habitus scientiæ, & lumen gloriæ, per modum habitûs & qualitatis permanentis collatum, cum habitu fidei stare nequeant, à fortiori actus scientiæ & visionis erunt cum illo incompossibiles.

Sed nego consequentiam: hoc enim non est causa quare habitus fidei & scientiæ simul stare nequeant, sed major & directa oppositio, quam inter se habent: unde cùm actus scientiæ, & visionis non opponatur directè habitui fidei, sed mediatè tantùm & indirectè, ut suprà ostensum est, simul cum illo esse possunt. Sicut licèt major sit malitia in actibus, quàm in habitibus vitiorum; tamen quia actus non contrariatur directè habitui, sed indirectè tantùm, cum habitu vitij potest esse actus virtutis, velècontra habitus virtutis cum actu vitij, ut docet Divus Thomas 1. 2. quæstione 71. articulo 4. ubi sic discurrit: *Aliter se habet habitus in anima, & forma in re naturali: forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem, unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis: sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit; unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum, & sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati.*

ARTICVLVS VII.

Vtrum saltem evidentia in attestante cum fide compossibilis sit?

§. I.

Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur.

196. HÆc quæstio nullam patitur difficultatem apud illos, qui evidentiam objecto fidei non repugnare existimant, dummodo per aliud medium quàm per revelationem habeatur: cùm enim evidentia rei in se major sit, quàm evidentia in attestante, quæ non est ipsius rei revelatæ, sed duntaxat ipsius revelationis, & testificationis nobis factæ, ita ut clarè & evidenter nobis constet revelationem illam esse à Deo; illi qui docent evidentiam rei in se posse simul stare cum fide, à fortiori id asserere debent de evidentia in attestante. Sed apud Thomistas, qui cum Præceptore Angelico docent evidentiam rei in se, etsi per aliud medium quàm per revelationem habeatur, repugnare objecto fidei, disputari solet, an saltem evidentia in attestante cum fide compossibilis sit, vel ut alij loquuntur, an objecta fidei ab eo credi possint, qui evidenter cognoscit, extra visionem beatam, Deum illa revelare? Pro cujus resolutione

Supponendum est primò contra Bannem, infrà quæst. 5. art. 1. dubio unico, solut. ad 2. posse dari evidentiam in attestante extra visionem beatificam. 197.

Probatur breviter: Evidentia in attestante est certa & evidens cognitio revelationis divinæ: Sed divina revelatio, cùm fiat per aliquem exteriorem effectum, qui dicitur locutio, est cognoscibilis evidenter extra verbum; alias enim daretur aliquod ens, quod secundùm se, & in propria natura, non esset evidenter cognoscibile: Ergo potest dari evidentia in attestante extra verbum, seu visionem beatificam.

Confirmatur: Quemadmodum possumus cognoscere evidenter vocem alicujus hominis loquentis, absque eo quod ipsum videamus; ita potest Deus manifestare vocem suam, sive exteriores illos effectus, quibus loquitur & testificatur aliquid, quique consistunt in veris miraculis, potest, inquam, illos effectus, subindeque vocem suam manifestare, absque eo quod à nobis videatur: Ergo potest dari evidentia in attestante, extra visionem beatificam. 198.

Id etiam variis exemplis illustrari & confirmari potest. Nam primus Angelus, ut infrà ostendemus, dum esset viator, habuit evidentiam in attestante de Dei revelatione, cùm certò & evidenter cognoverit se à solo Deo posse illuminari. B. etiam Virgo, cùm sciret se non peperisse viâ ordinariâ, & simul Virginem se esse, & matrem, taleque signum accepisset in testimonium divinitatis filij quem genuerat, habebat evidentiam in attestante de Christi divinitate. Idem dicendum de Lazaro, cùm certò sciret, Christum in testimonium suæ divinitatis ipsum à mortuis suscitasse. Item S. Thomas infrà quæst 171. art. 5 & Cajetanus ibidem, docent Prophetam, dum illuminatur à Deo, certum fieri de illuminatione & locutione Dei, habereque ejus evidentiam, juxta illud 2. Regum 23. *Mihi locutus est fortis Israël, dominator hominum, sicut lux auroræ oriente Sole mane rutilat absque nubibus.* Ubi omnino appositè, ad innuendum hanc revelationem esse evidentem, saltem in attestante, comparatur luci auroræ, ut distinguatur tum à cognitione omnino clara & meridiana, quæ est visio beatifica; tum à cognitione omnino obscura, scilicet sola fide. Denique valde probabile est, Apostolos, & Evangelistas, eandem habuisse evidentiam divinæ revelationis: cùm enim divina providentia infima per media regat & administret, congruum videtur, ut primi fidei Doctores, quibus Deus immediatè mysteria sua revelavit, eorumque organo & ministerio illa cæteris cre- 199.

denda proposuit, majorem aliquam illorum habuerint notitiam, quæ alia esse nequit, quàm evidentia in attestante, quæ inter fidem & visionem media est. Unde 1. Joan. 1. dicitur: *Quod vidimus, testamur, & annuntiamus vobis, ut vos credatis.* Ubi asseritur vidisse Apostolos quod nos credimus; vidisse, inquam, non in se, sed in attestante.

200. Suppono secundò, evidentiam divinæ revelationis, quæ evidentia in attestante dicitur, dupliciter posse considerari: primò secundùm se solam, absque alia cognitione evidenti, sibi conjuncta: secundò prout est conjuncta cum alia duplici cognitione clara & evidenti, quarum una sit, quod Deus non potest mentiri, nec falli, nec B fallere; altera, quod quando Deus revelat aliquam veritatem, loquatur in sensu litterali & proprio, ita ut possit formari sequens discursus: *Deus non potest mentiri, nec falli, nec fallere; & modo in sensu litterali dicit mihi quod Verbum caro factum est: ergo ita est à parte rei.* In quo discursu præmissæ sunt evidenter notæ, & conclusio benè ex illis infertur.

201. Tertiò supponitur tanquam certum, quod fides potest stare cum evidentia in attestante, primo modo considerata: nam etsi aliquis cognoscat Deum sibi loqui, si tamen ex alia parte non cognoscit evidenter, quòd Deus non possit falli, nec fallere, & quòd loquatur in sensu litterali & C proprio, non est sufficiens motivum ad cognoscendum evidenter ita esse sicut Deus loquitur.

Unde solùm difficultas est de evidentia in attestante, secundo modo considerata, prout scilicet secum habet adjunctas alias duas cognitiones evidentes, ex quibus potest formari prædictus discursus; an scilicet cum assensu fidei illa compossibilis sit?

Partem negantem tenent Durandus, Bannez, & Victoria, quos sequitur illustrissimus Archiepiscopus Avenionensis, hîc art. 5. cap. 8. Hanc etiam ut probabilem defendit Joannes à S. Thoma, disp. 2. art. 2. Sed affirmativa sententia in schola D. Thomæ communior est, eamque docent Cajetanus infrà quæst. 5. art. 1. Ferrariensis 3. contra Gentes, cap. 40. Alvarez in 3. p. disp. 61. concluf. 2. Philippus à S. Trin. hîc disp. 2. dub 5. & alij: cum quibus

Dico: Qui habet evidentiam in attestante, id est evidentiam divinæ testificationis, potest habere fidem de veritate testificata, quamvis tunc etiam clarè & evidenter cognoscat Deum in sensu litterali & proprio loqui, & ipsum nec falli nec fallere posse.

202. Probatur primò conclusio ex D. Thoma, infrà quæst. 5. art. 2. in corp. ubi sic ait: *Si aliquis Propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando; ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur, licèt illud futurum quod prædicitur, in se evidens non esset: unde per hoc ratio fidei non tolleretur.* Quibus verbis clarè fatetur, quod cum manifesta cognitione locutionis Dei, qui non mentitur, potest stare fides circa rem dictam, vel revelàtam, quia per talem locutionem, vel revelationem, ipsa non redditur evidens in se.

203. Respondet Joannes à S. Thoma, oppositam sententiam ut probabilem defendens, S. Doctorem in illo loco non agere de evidentia testificationis in se, sed de evidentia credibilitatis, quam omnes concedunt posse stare cum fide.

A Sed hæc responsio manifestè repugnat textui, ait enim S. Thomas: *Ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè* HOC DICI A DEO, *qui non mentitur.* Quæ verba evidentiam testificationis in se, non verò solius credibilitatis, apertè declarant. Nec valet quod subdit prædictus Author, nimirum verba illa S. Doctoris significare solùm, quod intellectus convinceretur per tale miraculum, ut manifestè crederet illud esse credibile credibilitate divinâ: nam verba illa: *Cognosceret manifestè hoc dici à Deo:* non nisi de divina dictione, seu locutione, intelligi possunt, ut de se patet.

Addo quod ex ratione S. Thomæ colligitur ip- 204.
sum loqui de evidentia ipsius testificationis, seu B
revelationis: tota enim ratio, quam ibi proponit ad probandum quod non tollitur ratio fidei circa illud futurum, quod quis evidenter cognoscit à Deo dici, est quia tale futurum remanet nihilominus in se obscurum: Sed etsi cognoscatur evidenter divina testificatio, seu revelatio, adhuc tale futurum in se obscurum remanet, ut ex infrà dicendis constabit: Ergo prædicta verba D. Thomæ de evidentia testificationis, & non solùm credibilitatis, possunt & debent intelligi.

Probant secundò nostram conclusionem plures 205.
ex nostris Thomistis hoc discursu. Qui propo- C
sitionibus fidei nostræ obscurum præbere potest assensum, potest eas credere: Sed licèt aliquis evidenter cognoscat, extra visionem beatificam, Deum eas revelare, idque in sensu proprio, & in tali revelatione non posse nec decipi, nec decipere, potest tamen obscurum eis præbere assensum; cùm eas non videat in seipsis, nec in causa, vel in effectu; nam illa testificatio extrinseca non est causa veritatis testificatæ, quandoquidem sine tali testificatione staret talis veritas; item non causatur testificatio ut effectus illius veritatis, cùm solùm causetur à Deo testificante: Ergo licèt aliquis evidenter cognoscat extra visionem beatificam, Deum propositiones nostræ fidei revelare, idque in sensu proprio, & in tali revela- D
tione non posse decipi, nec decipere, potest nihilominus eas credere, subindeque stare fides cum evidentia in attestante.

Verùm hæc ratio sic proposita parùm urget: 206.
quia responderi potest cum Joanne à S. Thoma, demonstrationem evidentem non requirere resolutionem in causas, vel in effectus entitatis, sed in causas & fundamenta veritatis ad quod sufficit quælibet connexio necessaria: unde sive illud sit conditio requisita, sive medium extrinsecum, sive causa extrinseca, sufficit ad generandam notitiam evidentem & convincentem intellectum. Sicut multæ demonstrationes mathematicæ procedunt ex rationibus omnino extrinsecis, E
& tamen veram generant scientiam; & demonstrationes deducentes ad inconveniens, vel procedentes à simili, per extrinsecum medium procedunt, & nihilominus evidentem pariunt notitiam. Ergo licèt authoritas dicentis sit medium extrinsecum, si tamen habeat necessariam connexionem cum veritatibus revelatis, quoad rationes ipsis proprias, veram illarum generabit demonstrationem & scientiam.

Quapropter aliter debet formari illa ratio, ut 207.
sit efficax, & urgeat Adversarios, sicque breviter proponi. Qui cognoscit evidenter veritates nostræ fidei, non quoad rationes ipsis proprias, sed tantùm quoad rationem illis omnibus communem, potest eas credere, quantùm ad prædicata ipsis

specialia : Sed qui evidenter cognoscit extra visionem beatificam, Deum revelare veritates nostræ fidei, loquendo de ipsis in sensu proprio, & non mentiendo, evidentiam habet de illis, solùm quoad rationem eis communem : Ergo potest adhuc eas credere, quoad prædicata cuilibet specialia. Minor est certa : qui enim evidenter extra visionem beatificam cognoscit, Deum veritates fidei nostræ, in sensu proprio, & non mentiendo, revelare, evidentiam habet de illis, duntaxat quoad ipsarum revelationem, quæ, ut constat, est quid eis commune. Major verò probatur : Ideò solùm qui evidenter cognoscit nostra mysteria esse credibilia, potest tamen, etiam juxta doctrinam Adversariorum, ea quantùm ad prædicata specialia credere, quia evidentia credibilitatis est evidentia rationis, non specialis, sed communis omnibus mysteriis : Ergo similiter qui cognoscit evidenter veritates nostræ fidei, non quoad rationes ipsis proprias, sed tantùm quoad rationem illis omnibus communem, potest eas, quantùm ad prædicata ipsis specialia, credere. Sicut in humanis licèt aliquis evidentem habeat cognitionem de aliqua re, secundùm rationem communem & genericam, putà quoad rationem corporis, vel animalis, potest tamen adhuc habere fidem humanam circa prædicata ipsi specialia, & credere alteri homini dicenti, quod res illa sit leo, vel homo, vel Petrus, aut Joannes.

208. Probatur tertiò conclusio : Angelus ante beatitudinem, & in statu viæ, habuit fidem, ut docet S. Thomas infrà quæst. 5. art. 1. & tamen supremus Angelus habebat evidentiam in attestante mysteriorum quæ Deus ipsi tunc revelavit : cùm enim evidenter cognosceret se esse supremum & primum Angelorum, subindeque non posse ab alio illuminari (illuminatio enim est superioris ad inferiorem) evidenter etiam cognoscebat, quod Deus immediatè ipsi loquebatur, & sua mysteria revelabat : quin imò omnes Angeli videntur fuisse immediatè illuminati à Deo de mysteriis fidei ; habuerunt enim illorum revelationem in primo instanti suæ creationis, in quo solus Deus poterat eis loqui ; nam cùm omnes simul creati sint, non poterat aliquis eorum præsupponi, ut alium illuminaret, subindeque omnes cognoscebant se immediatè à Deo illuminari, & tamen in eo instanti habebant fidem : Ergo fides stare potest cum evidentia divinæ testificationis seu revelationis, quæ evidentia in attestante dicitur.

209. Huic argumento, quod efficacissimum est, variè occurrunt Adversarij. Quidam dicunt, quod licèt primus Angelorum videret se esse supremam omnium creaturarum quas cognoscebat, poterat tamen existimare, quod Deus per miraculum occultaret sibi creaturam superiorem, quâ mediante proponerentur res fidei. Alij asserunt, quod Angeli in primo instanti non cogitabant, nec attendebant quod Deus, qui est prima veritas, nec poterat fallere, nec falli ; evidentia autem in attestante, de qua in præsenti est quæstio, debet habere conjunctam evidentem cognitionem, quod Deus nec falli, nec fallere potest, ut suppositione 1. annotavimus. Tertiò Joannes à S. Thoma, loco suprà citato, respondet quod Deus non revelavit Angelo evidenter determinatum sensum in quo loquebatur, sed locutus est cum aliquo mysterio, & includendo plures sensus, quorum determinationem non evidenter, sed cum aliqua obscuritate, Deus proponebat Angelo : Sicut modò in sacra Scriptura multa mysteria sunt recondita, quorum ipsi Prophetæ, quando ea scribebant, aut dicebant, determinatum & genuinum sensum evidenter non cognoscebant.

210. Sed hæc frivolè & gratis dicuntur : In primis enim nulla prorsus erat ratio, ob quam primus Angelorum suspicaretur sibi proponi res fidei ab aliqua creatura, quæ ipsum lateret ; nam ille evidenter cognoscebat se esse supremum Angelorum, & quod ipsi debebatur connaturaliter cognitio Angeli alterius, si daretur, & aliàs nulla apparebat causa, quâ Deus moveretur ad denegandum ei quod ipsi erat debitum connaturaliter : Ergo absque fundamento asseritur talis existimatio in Angelo supremo. Addo quod, juxta illam responsionem, fateri necesse est, quod sine miraculo non potuerit esse fides in primo Angelorum, quod dicendum non est.

Gratis etiam & absque fundamento recurritur ad inadvertentiam, per quam primus Angelorum in primo instanti non adverterit, quod Deus, qui est prima veritas, nec falli, nec fallere potest : non enim apparet ex quo capite impediretur Angelus, ne in eo instanti ad veritatem tam claram & evidentem attenderet ; quin imò debebat attendere ad illam, antequam eliceret actum fidei : nam cùm alicui proponitur credenda aliqua veritas difficilis & supra naturam, non potest non cogitare, neque non attendere ad authoritatem dicentis, ex qua debet moveri ad credendum, ut constat manifestè in omnibus quibus proponitur divina fides, & faciliùs intelligitur in Angelo cognoscente evidenter revelationem esse à Deo.

Non videtur quoque probabile, nec verisimile, quòd mysteria fidei, quæ nobis sine ambiguitate fuerunt revelata, fuerint supremo Angelo indeterminatè & confusè proposita, & ubi nobis litteraliter & clarè dictum fuit, Deum esse Trinum & Unum, supernaturalem præmiatorem, Verbum divinum esse Incarnatum, &c. Angelo fuerit confusè revelatum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

211. OBjicies primò contra præcedentem conclusionem : Qui evidenter cognoscit aliquam veritatem, non potest eam simul credere ; aliàs enim cùm assensus fidei sit cognitio obscura, posset quis evidenter simul & obscurè eandem veritatem cognoscere : Sed qui evidenter cognoscit Deum esse summè veracem, eumque aliquam veritatem nostræ fidei revelare, & in quo sensu eam revelet, evidenter eo ipso cognoscit talem veritatem ; id enim cujus revelatio est evidens, non est obscurum, sed manifestum : Ergo non potest eam credere, subindeque fides cum evidentia in attestante stare nequit.

212. Confirmatur primò : Qui evidenter cognoscit medium, evidenter cognoscit etiam conclusionem, quæ necessariò & evidenter ex illo infertur : Sed summa Dei veracitas, ejusque de aliqua propositione testimonium, est medium ex quo talis propositio necessariò & evidenter infertur : propterea enim iste syllogismus, *Quidquid à Deo, qui summè verax est, revelatur, intellectum eo sensu quo revelatur, est verum : Atqui Verbum carnem esse factum, revelatum est à Deo, qui summè verax est : Ergo hæc propositio, Verbum caro factum est, eo modo intellecta quo à Deo revelata fuit, est*

est vera : iste, inquam, discursus, est necessarius & evidens in eo qui evidenter cognoscit veritatem majoris & minoris ipsius : Ergo qui evidenter cognoscit Deum esse summè veracem, eumque aliquam veritatem revelare, & simul in quo sensu ipsam revelet, evidenter cognoscit talem veritatem, proindeque non potest eam credere. A

213. Confirmatur secundò : Qui evidentiam habet de visione beatifica, evidenter eo ipso divinam essentiam cognoscit etiam in seipsa : Ergo similiter qui videt revelationem alicujus veritatis à Deo fieri, evidenter talem veritatem in seipsa cognoscit.

214. Respondeo ad objectionem, distinguendo Majorem : Qui evidenter cognoscit aliquam veritatem, tam in medio ipsi intrinseco & proprio, quàm in communi & extrinseco, non potest simul eam credere, concedo : Qui evidenter cognoscit veritatem aliquam, præcisè in medio ei extrinseco, & communi, subdistinguo, non potest eam credere, quoad rationem communem, sive quoad connexionem quam habet cum tali medio, concedo Majorem : quoad rationem specialem, sive quoad connexionem quam habet cum alio medio sibi intrinseco & proprio, in quo non videtur, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem : Qui evidenter cognoscit Deum esse summè veracem, eumque veritatem aliquam revelare evidenter, ipsam cognoscit in medio intrinseco & proprio tali veritati, nego Minorem : in medio illi extrinseco & communi, concedo Minorem. Et eodem modo distinguo Consequens : Ergo non potest veritatem illam credere, quoad rationem ei communem, sive quoad connexionem quam habet cum medio extrinseco in quo cognoscitur, concedo : Quoad rationem specialem, sive quantùm ad connexionem quam habet cum medio intrinseco in quo non cognoscitur, nego. B C

215. Explicatur distinctio : Duplex est medium connexionem habens cum veritate nostræ fidei, v. g. cum humanitate Christi, unum ei extrinsecum & commune cum aliis veritatibus ad fidem pertinentibus, nempe divina revelatio ; & aliud ei intrinsecum, & proprium, nimirum rationalitas, vel risibilitas Christi : licèt autem qui evidenter cognoscit Deum esse summè veracem, eumque revelare quod Christus sit homo, & in quo sensu veritatem illam revelet, evidenter eo ipso cognoscat talem veritatem, in medio ipsi extrinseco & communi, nempe in testimonio quod Deus dat de illa, subindeque non possit veritatem illam credere, consideratam secundùm quod continetur in divina revelatione ; non tamen propterea eandem veritatem, sive humanitatem Christi, cognoscit evidenter in medio ipsi intrinseco, & proprio, nempe in rationalitate, vel risibilitate, atque adeò potest eam credere, ut contentam in illo. Et per hoc patet ad primam confirmationem : distinguenda enim similiter est Major : Qui evidenter cognoscit medium, evidenter cognoscit conclusionem quæ manifestè ex illo sequitur, formaliter consideratam, ut sequitur ex tali medio, concedo : consideratam, ut continetur in alio medio sibi intrinseco & proprio, in quo non videtur, nego. D E

216. Ad secundam confirmationem, nego consequentiam, & paritatem : Ratio disparitatis est, quia cùm visio beatifica specificetur intrinsecè & essentialiter à divina essentia, subindeque sit medium ei intrinsecum, non potest evidenter cognosci, quin simul eo ipso evidenter cognoscatur divina essentia, etiam in seipsa, saltem quoad an est : at verò divina revelatio à nulla ex veritatibus, quæ sub ipsa cadunt, specificatur intrinsecè, sed omnino accidentaliter & extrinsecè se habet ad illas : unde ex eo quod manifesta de illa habeatur notitia, evidenter quidem cognoscitur veritas revelata extra seipsam, nempe in Deo ipsam testificante & revelante, non tamen in seipsa.

217. Instabis tamen : Qui habet scientiam à posteriori de aliquo objecto nostræ fidei, non potest ipsum credere : Ergo neque qui evidentiam habet de illius objecti revelatione à Deo facta. Antecedens constat ex dictis articulo præcedenti : ideò enim diximus, Philosophum Christianum non posse habere fidem de ista veritate, *Deus existit*, quia de ipsa habet demonstrationem à posteriori. Consequentia verò probatur : Qui habet scientiam à posteriori de objecto fidei, sive de existentia Dei, videt tantùm ipsam in medio ei extrinseco, nempe in ejus effectu, non verò in medio intrinseco ; effectus enim à Deo producti, non sunt ipsi intrinseci, sed omnino extrinseci : Ergo si nihilominus talis evidentia objecti excludat fidei assensum de illo, evidentia similiter veritatis in divina revelatione, tanquam in medio extrinseco, non compatietur fidem circa illam veritatem.

218. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ad ejus probationem, distinguo Antecedens : Qui habet scientiam à posteriori de existentia Dei, videt illam in medio tantùm ei extrinseco formaliter, concedo : in medio ei extrinseco etiam virtualiter, nego Antecedens, & Consequentiam : revelatio enim divina est medium extrinsecum tam virtualiter quam formaliter objecto revelato.

219. Explicatur solutio : Cùm omnis effectus sit, non quidem formaliter, sed virtualiter in sua causa, & Deus sit primum efficiens omnis entitatis, quælibet creatura potest dici, quoad omnia quæ habet, virtualiter Deo intrinseca : At verò divina revelatio, quamvis sit causa efficiens esse extrinseci veritatum nostræ fidei, nempe esse revelati, esse testificati, non tamen esse intrinseci illarum, subindeque nullo modo, etiam virtualiter, saltem quoad esse proprium & intrinsecum quod habent, dici possunt ei intrinsecæ.

220. Objicies secundò : Si habens evidentiam de divina alicujus veritatis revelatione, posset tamen eam credere, sequeretur quod beati possent habere fidem de perpetuitate suæ gloriæ, & de futuris contingentibus non pertinentibus ad ipsorum statum : Sed hoc non potest dici, juxta doctrinam Divi Thomæ, & Discipulorum ejus, fidem in beatis non admittentium : Ergo nec illud. Sequela probatur : Beati non cognoscunt perpetuitatem suæ gloriæ in ipsa, aut in verbo, sed solùm in voluntaria Dei revelatione ; non enim eo ipso quod vident divinam essentiam, necesse est quod videant perpetuitatem suæ beatitudinis : similiter futura contingentia quæ cognoscit beatus, si non pertineant ad ipsius statum, non videntur ab eo, nec in seipsis, nec in essentia divina, sed solùm in divina revelatione : Ergo si habens evidentiam de divina alicujus veritatis revelatione, possit eam credere, poterit beatus credere perpetuitatem suæ gloriæ, & futura contingentia ad ipsius statum nullo modo pertinentia.

221. Respondeo negando utramque sequelam. Et ad probationem, quoad perpetuitatem gloriæ, nego quod beati eam non videant in divina essentia:

cùm enim de ratione beatitudinis perfectæ & consummatæ, qualis est beatitudo patriæ, sit evidentia perpetuitatis ipsius, necesse est quemlibet beatum in divina essentia, cujus visio est tota beatitudo, videre perpetuitatem suæ gloriæ. Quantum verò ad futura contingentia, dicunt aliqui quod cùm omnis obscuritas statum beatitudinis dedeceat, Deus revelat extra visionem divinæ essentiæ cuilibet beato futura contingentia, ad ipsius statum pertinentia, revelat, inquam, illa per impressionem clari luminis ea in seipsis manifestantis. Sed dato quod sine evidentia in seipsis revelentur a Deo in statu beatitudinis, nego quod propterea beati, etiam stando in nostra doctrina, fidem de illis habeant: cùm enim videant objectum primarium nostræ fidei, nempe Deum ut Unum & Trinum, in seipso, subindeque ipsum non credant, nequeunt retinere fidem circa objecta secundaria fidei, qualia sunt futura contingentia, quamvis obscurè cognita: sicut ex eo quod objectum primarium spei possideant, nempe beatitudinem animæ, non retinent spem circa objectum cujus secundarium, videlicet circa beatitudinem corporis, licet nondum eam possideant.

222. Ex dictis hactenus in resolutione præsentis difficultatis collige, evidenter cognoscente Deum revelare mysteria nostræ fidei, in hoc differre à cæteris fidelibus, qui hanc evidentiam non habent, quod isti habent fidem, non solùm de mysteriis revelatis, sed etiam de eorum revelatione, illi verò solùm de mysteriis revelatis.

ARTICVLVS VIII.

An objecta seu mysteria fidei Christianæ sint evidenter credibilia?

223. OCcasione desumptâ ex doctrina D. Thomæ hîc, art. 4. ad 2. & ad 3. ubi docet mysteria fidei in generali, & sub ratione credibilis, videri ab eo qui credit, disputant Theologi in præsenti, an mysteria nostræ fidei sint evidenter credibilia, id est, an homo habeat certam & evidentem cognitionem de credibilitate mysteriorum nostræ fidei. Pro cujus resolutione, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, mysteria fidei Christianæ esse evidenter credibilia. Ita Divus Thomas loco citato, & 1. contra Gentes cap. 6. & Theologi communiter.

224. Probatur primò ex illo Psal. 92. *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*: per testimonia enim, ea quæ Deus testificatus est, qualia sunt mysteria fidei, intelligi possunt, quæ, ut exponit Lyranus, *Credibilia facta sunt nimis, id est magis quàm prima principia scientiarum*, ac proindè evidenter. Unde Augustinus 7. confess. cap. 10. *Facilius dubitarem vivere me, quam esse veram quæ audivi.*

225. Probatur secundò conclusio ratione generali. Sine aliqua evidentia nihil est cognoscibile per judicium determinatum; nam quod penitus obscurum est, illud est penitus incognoscibile: Ergo sicut sine evidentia scibilitatis nihil est scibile, & sine evidentia probabilitatis nihil est opinabile, ita sine evidentia credibilitatis nihil est credibile. Nec dici potest, voluntatem pro sua libertate posse credere, ut voluerit: voluntas enim non potest movere intellectum extra suum objectum, neque ipsa facit objectum, sed supponit; unde non potest movere aut applicare intellectum, ut credat, nisi id quod apparet credibile.

Probatur tertiò: Illud est evidenter credibile, quod idoneis testibus, & validissimis argumentis probatur: Sed mysteria nostræ fidei sunt hujusmodi: Ergo evidenter credibilia sunt. Major patet: credibilitas enim non sumitur, sicut veritas, ex connexione intrinseca quæ reperiatur inter prædicatum & subjectum, sed ab extrinseco dicentis testimonio, & ab aliis fundamentis & motivis extrinsecis. Minor verò suadetur: nam mysteria nostræ fidei enarravit Unigenitus, qui est in sinu Patris (qui Apocal. 1. *Testis fidelis*, appellatur, & Joan. 8. de seipso dicit: *Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*) Prophetæ prædicaverunt, Martyres testati sunt, Confessoresque doctissimi & sanctissimi docuerunt. Validissimis etiam probantur argumentis, sumptis ex prædictione ipsorum per oracula Prophetarum; ex miraculis, quæ in illorum confirmationem facta sunt. *Contestante Deo signis, & portentis, & variis virtutibus, & Spiritus Sancti distributionibus*, ut dicitur ad Hebræos 2. ex conversione mundi ad fidem Christi; ex modo mirabili quo fides Christiana in mundum introducta, propagata, & conservata fuit; & aliis argumentis digressione sequenti exponendis, quæ breviter insinuavit Augustinus libro contra Epistolam fundamenti cap. 4. ubi ait: *Multa sunt quæ in Ecclesia me justissimè tenent, consensio populorum & gentium, authoritas miraculis inchoata, spe aucta, charitate firmata, & vetustate nutrita. Tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas Dominus mandavit, usque ad præsentem Episcopatum, successio sacerdotum. Tenet denique ipsum Catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista Ecclesia obtinuit, ut cùm omnes hæretici se Catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus hæreticorum, vel basilicam suam, vel domum audeat ostendere.* Similia credibilitatis motiva indicat Picus Mirandulanus Epistolâ 1. dicens: *Magna insania est, Evangelio non credere, cujus veritatem sanguis Martyrum clamat, Apostolicæ resonant voces, prodigia probant, ratio confirmat, elementa loquuntur, Dæmones confitentur. Sed longè major insania est, de veritate Evangelij non dubitare; vivere tamen, quasi de ejus falsitate non dubitares.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Si mysteria Christianæ Religionis essent evidenter credibilia, vel essent evidenter credibilia fide divinâ, vel fide tantùm humanâ? Neutrum dici potest: Ergo non sunt evidenter credibilia. Minor quoad secundam partem videtur certa, quidquid in contrarium dicat Vazquez: Si enim mysteria nostræ fidei essent evidenter credibilia fide tantùm humanâ, non posset homo prudenter eis majorem fidem quàm humanam adhibere, utpote cùm non sit major fides rebus adhibenda, quàm ea quâ videntur esse credibiles. Probatur verò quantùm ad primam: Primò quia cùm esse credibile fide divinâ, sit denominatio desumpta à fide divina, tanquam à forma extrinseca,

& effectus formalis non possit evidenter cognosci, absque eo quòd forma ipsa eodem modo cognoscatur; ut quis evidenter judicet mysteria Christianæ Religionis esse credibilia fide divinâ, necesse est quòd evidenter judicet talem fidem esse possibilem: Sed hoc non est possibile, nisi per visionem beatificam, vel per evidentiam divinæ revelationis extra verbum: Ergo non sunt evidenter credibilia fide divinâ. Secundò, cùm illud tantùm sit credibile fide divinâ, quod in seipso est verum, si mysteria nostræ fidei essent evidenter credibilia fide divinâ, existerent etiam eo ipso evidenter vera, etiam in seipsis.

228. Respondeo mysteria Christianæ Religionis esse evidenter credibilia fide divinâ, sed in communi duntaxat, prout est superior ad fidem humanam, non verò in particulari, quatenus est participatio formalis divini intellectûs à Deo infusa; dari enim fidem divinam hoc modo particulari consideratam, non est evidenter cognoscibile extra visionem divinæ essentiæ, vel extra visionem divinæ de ipsa revelationis: cum hoc tamen stat, quod sicut ratio naturalis evidenter demonstrat Deum ut Authorem supernaturalem in communi, hoc est, ut potentem aliquid producere quod sit supra totam naturam, non determinando quid sit illud in particulari; ita argumenta extrinseca, quibus nostra mysteria demonstrantur credibilia, possunt evidenter ostendere possibilem esse fidem divinam sive supernaturalem in communi, non determinando prædicata specialia talis fidei: & per hoc patet ad primam probationem Minoris.

229. Ad secundam verò, nego sequelam: quamvis enim nihil sit credibile fide divinâ, sive dignum tali fide, nisi verum; ut tamen sit evidenter credibile, non est necesse quod videatur ejus veritas, sed sufficit quòd maxima de ipsa habeatur probabilitas, sive quòd verisimilis videatur. Unde diligenter observandum est, aliud esse quod aliqua propositio sit vera, aliud quod sit credibilis: veritas enim sumitur ex connexione subjecti & prædicati; credibilitas autem à testimonio extrinseco dicentis, seu testificantis, & ab aliis signis & motivis extrinsecis, quæ reddunt illam credibilem, seu dignam cui fides adhibeatur.

230. Objicies secundò: Si mysteria nostræ fidei essent evidenter credibilia, possemus cognoscere naturaliter illorum possibilitatem: Sed hoc dici nequit, ut communiter docent Theologi: Ergo nec illud. Sequela probatur: Quod judicatur impossibile, est incredibile: Ergo quod judicatur esse evidenter credibile, judicatur evidenter non esse impossibile: Sed possibile & non impossibile æquipollent: Ergo quod judicatur non esse impossibile, judicatur evidenter esse possibile.

231. Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem dicendum, hanc consequentiam non valere: Judicatur evidenter hoc esse credibile: Ergo evidenter judicatur non esse impossibile, sed debere inferri: Ergo evidenter judicatur non apparere impossibile: ut enim aliquid sit credibile, non est necesse ut judicetur non esse in re impossibile, sed sufficit quòd ejus impossibilitas non appareat.

232. Objicies tertiò: Illa doctrina non est evidenter credibilis, sed potiùs incredibilis, quæ nonnulla continet, quæ Dei majestate prorsus indigna apparent, imò & aliqua quæ horrorem maximum hominibus incutiunt: Sed talis est doctrina fidei nostræ: Ergo tantùm abest quod sit evidenter credibilis, quin potiùs videtur incredibilis. Major constat: Minor verò probatur. Deum concipi, novem mensibus in utero mulieris portari, in cunis vagire, esurire, algere, crucifigi, mori, &c. Dei majestate omninò indignum videtur, & tamen est unum ex præcipuis fidei nostræ dogmatibus. Deinde horribilius est humanam carnem manducare, quàm perimere, & humanum sanguinem potare, quàm effundere; & tamen docet fides nostra Christianos, Deum quem adorant, in carne humana manducare, & ejus sanguinem bibere: Ergo Religio nostra videtur docere nonnulla, Dei majestate omnino indigna, & aliqua horrorem maximum homini incutientia.

233. Respondeo quòd licèt doctrina illa fidei nostræ Dei majestate prorsus indigna videatur, hominibusque horrorem incutere, si non consideretur attentè, debitè, eoque modo, & cum omnibus circunstantiis, quibus fides docet mysteria illa fieri, vel facta esse; secùs tamen si consideretur cum attentione, cum modis & circunstantiis, quibus fidei nostræ mysteria contigisse vel fieri proponit Religio nostra: docet enim cum iis circunstantiis Verbum divinum incarnatum fuisse, passum, cruci affixum, & mortuum, in quibus divina majestas & omnipotentia maximè relucent: conceptus est siquidem Christus, sed de Spiritu Sancto; natus, sed ex Virgine; in præsepio reclinatus, sed à Regibus adoratus; in cunis vagiit, sed tunc Herodem Regem, totamque Jerosolymam perterruit; vixit inter homines, sed infinita inter ipsos patravit miracula; crucifixus est, *sed confitendæ ejus Majestatis sensum* (ut verbis magni Leonis utar) *Sol obscuratis luminibus, & terra graviter concussa acceperunt*; denique mortuus est, sed virtute propriâ paulò post resurrexit. Quare egregium fuit D. Margaritæ responsum ad Judicem, hominis in crucem acti cultum sibi improperantem. *Unde scis* (inquit) *hanc notam Christo inustam? Ex tuorum libris*, ait Judex. *At quæ cæcitas*, subdit Virgo, *cùm iidem libri Christi divinitatem & mortem prædicent, fidem abrogare Divinitatem testantibus, & habere crucis ignominiam conferentibus.*

234. Addo mysteria fidei nostræ, eo ipso Dei majestate maximè esse digna, quòd eorum dignitas sit ita supra humanam rationem elevata, ut videatur potiùs indignitas, si per eam duntaxat consideretur. Unde pulchrè Tertullianus suo more, in libro de carne Christi adversùs Gentiles: *Quodcunque Deo indignum est, mihi expedit, salvus sum si non confundar de Domino meo. Natus est Dei Filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile.* Et lib. 2. contra Marcionem ait, *Assumpsisse Deum quædam sibi indigna, nobis autem necessaria, & ideò jam Deo digna, quia nihil tam Deo dignum, quàm salus hominis.*

235. Quantùm verò ad Eucharisticam corporis Christi manducationem, & sanguinis ipsius potationem, respondet Augustinus serm. de verbis Domini, ut refert Beda in cap. 10. prioris ad Corinthios, manducationem corporis Christi, & potationem sanguinis ejus, nullum horrorem incutere, quia manducatur & bibitur sub speciebus panis & vini, quibus communiter vescimur. Addo manducationem illam Eucharisticam imperfectionibus quæ sunt in manducatione corporali carere: siquidem Christus ipse, sive corpus ejus

& sanguis, nullo modo per manducationem & potationem atteritur, alteratur, aut corrumpitur: *Invitavit servos* (inquit Augustinus loco citato) *& præparavit eis cibum seipsum, quis audeat manducare Dominum suum? & tamen ait, Qui manducat me, vivet propter me. Quando Christus manducatur, vita manducatur, nec occiditur ut manducetur, sed mortuos vivificat: quando manducatur, reficit, sed non deficit. Non ergo timeamus, fratres, manducare istum panem, ne forte finiamus illum, & postea quod manducetur non inveniamus: manducatur Christus, vivit manducatus, quia resurrexit occisus.* Addo insuper per manducationem & potationem corpus & sanguinem Christi in substantiam ipsorum sumentium non converti, quin imò eos potiùs, cùm sit majoris virtutis, ad se convertere, ut eleganter ostendit idem Augustinus lib. 7. Confessionum cap. 10. ubi loquens in persona Christi, sic ait: *Cibus ego sum grandium, cresce & manducabis me: nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me*, spiritualiter scilicet; reddit enim Eucharistia homines in affectu Deo simillimos, & veluti Deiformes, juxta illud magni Leonis serm. 15. de Passione: *Non aliud agit participatio corporis & sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus:* quod certe valde mirabile est, & maximum divinæ virtutis argumentum. Sed de hoc fusè in Tractatu de Eucharistia.

Disp. præmiali.

236. Objicies quartò: Si mysteria nostræ fidei essent evidenter credibilia, nemo sanæ mentis posset illa rejicere, & contrarium illis judicare, quandoquidem non videtur quod aliquis possit non assentire ei quod evidenter cognoscit, & judicat esse credibile, seu fide dignum: At hoc est contra experientiam: Ergo mysteria nostræ fidei non sunt evidenter credibilia.

237. Respondeo negando sequelam Majoris: licèt enim mysteria nostræ fidei sint evidenter credibilia, multi tamen sunt quibus ea non benè proponuntur, & multi eorum quibus benè proponuntur, non ea benè expendunt, sed intellectum averuit ab examine, & diligenti eorum consideratione, convertuntque ad alia opposita, victi difficultate quæ occurrit in credendis sigillatim mysteriis particularibus, de se arduis plerumque, & non modò intellectui difficilibus, verùm etiam sensui, seu vitæ carnali repugnantibus. Quare metu captivitatis molestæ in obsequium fidei, & horrore obligationis ad vitam austeriorem, vel examen refugiunt, vel motivorum vim debilitare conantur, atque evidentiam antea sibi notam, & satis apparentem, oppositis ratiunculis obscurare, & intellectum in assensum contrarium tandem inducere; similes illis, qui amorem finis antea experiti abjiciunt, victi horrore difficultatis alicujus medij necessarij. Addo quod in pœnam peccatorum præcedentium Deus nonnunquam denegat infidelibus auxilia efficacia, quibus intellectus eorum applicetur ad percipiendam evidentiam credibilitatis mysteriorum nostræ fidei, juxta illud 2. ad Corinth. 4. *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelij gloriæ Christi.*

DIGRESSIO utilis & jucunda.

De præcipuis credibilitatis nostræ fidei argumentis.

238. DE his fusè & eleganter disserunt plures ex SS. Patribus, Tertullianus in Apologetico, & in libro ad Scapulam; Justinus Martyr in utraque Apologia, alterâ ad Antoninum Pium, alterâ ad Senatum Romanum; Chrysostomus homiliâ *quod Christus sit Deus*; Augustinus libro de utilitate credendi, ad finem libri; libro contra Epistolam fundamenti cap. 4. lib. 1. de civitate à cap. 21. usque ad 23. & lib. 22. à capite 5. usque ad 10. Eusebius toto ferè opere de præparatione Evangelica, sicut & altero de demonstratione similiter Evangelica; Arnobius lib. 8. contra Gentes; & Vincentius Lyrinensis in suo commonitorio. Inter Recentiores verò elegantissimè & locupletissimè de his scribunt Hieronymus Savanorola lib. 2. de Triumpho Crucis, & in alio libro cui titulus est, *Solatium itineris nici*; Granatensis in Catechismo parte 2. cap. 3. & sequentibus; Marcilius Ficinus, in libro de Religione Christianæ; Bosius duobus tomis de signis Ecclesiæ; Ludovicus Vives, quinque libris de veritate fidei Christianæ; Spiritus Roterus, Ordinis Prædicatorum, & plures alij. Ex Scholasticis autem D. Thomas 1. contra Gentes cap. 6. & ibi Ferrariensis; Michael Medina lib. 2. de recta fide in Deum; Bellarminus lib. 4. de Ecclesia; Valentia quæst. 1. de fide, puncto 4. quem Turrianus ferè descripsit; Bartholomæus Medina quæst. 3. introductoriâ in 3. p. D. Thomæ; & Joannes à S. Thoma tomo 1. in 1. p. totâ disp. 1.

Quæ illi fusè, & lato calamo scripserunt, nos brevitati studentes, breviter & succinctè exponemus, omniaque credibilitatis nostræ fidei motiva seu argumenta, quæ innumera sunt, ad duodecim præcipua reducemus, quæ sunt veluti duodecim stellæ, quibus præfulget mystica illa corona Ecclesiæ, de qua dicitur Apoc. 12. *Signum magnum apparuit in cœlo, mulier amicta Sole, & in capite ejus corona stellarum duodecim.*

§. I.

Antiquitas fidei nostræ, primum credibilitatis ejus argumentum.

239. HOc argumentum magni ponderis est, potestque sic breviter proponi. Fides nostra antiquissima est: Ergo mendax & falsa esse non potest. Consequentia legitima est: ut enim egregiè discurrit Tertullianus in libro de præscriptionibus, cùm mendacium sit semper veritate posterius, (illud enim verè & formaliter appellatur mendacium, quod à vero jam posito deficit & declinat) si nostra Religio antiquissima sit, & omnem aliam præcedat, necessariò sequitur eam mendacem & falsam esse non posse. Antecedens verò probatur primò: quia fides nostra ab ipso mundi nascentis exordio fuit primo parenti tradita: ipsum enim in fidei mysteriis fuisse instructum, Deo ipso præceptore, Sap. 10. insinuatur, cùm dicitur: *Hæc illum qui primus formatus est à Deo pater orbis terrarum, cùm solus esset creatus, custodi-*

vit, & eduxit illum à delicto suo, & dedit illi virtutem continendi omnia. Primus parens à Deo sic instructus, filios suos docuit, eademque fides permansit usque ad Noë, cui successit Abraham, quem Ecclesia in Pontificali, *seminarium fidei nostræ* appellat, & sic successivè per Patriarcharum ministerium usque ad Moysen pervenit, & ab illo usque ad Christum.

240. Secundò probatur idem Antecedens: Scriptura Sacra, in qua fides nostra continetur, antiquissima est, ut docet Justinus in Parænetico, ubi demonstrat Moysen fuisse antiquissimum omnium Scriptorum, & Græcos Scriptores non nisi longo tempore post captam & eversam Jerosolymam ab Assyriis cœpisse, quod tamen tempus multis sæculis antecessit Moyses. Idem asserit Tertullianus in Apologetico cap. 18. ubi sic Romanos alloquitur: *Si primam instrumentis & litteris authoritatem summa antiquitas vendicat, quid Sacrâ hac Scripturâ antiquius, quæ omnes Gentilium libros sæculis vincit? Moyses enim, qui Pentateuchum scripsit, vetustissimos quosque Poëtas & Scriptores prævenit; cæteri quoque Prophetæ, etsi Moysi posthumant, extremissimi tamen eorum non recentiores deprehenduntur primoribus vestris* (ô Romani) *sapientibus, & legiferis, & historicis.* Fides ergo nostra perantiqua est, & omnem hæresim præcedit: unde cùm ille qui prior est tempore, potior sit jure, ut habetur de regulis juris in 6. regulâ 54. potior est conditio Catholicorum, ab antiquo possidentium, quam hæreticorum, novitet supervenientium; ad quos proinde cùm eodem Tertulliano libro de præscript. capite 37. meritò dicendum est: *Qui estis? Quando & unde venistis? Quid in meo agitis non mei? Quo denique Marcion jure sylvam meam cædis? Quâ licentiâ, Valentine, fontes meos transvertis? Quâ potestate, Appelles, limites meos commoves? Mea est possessio: quid hîc cæteri ad voluntatem vestram seminatis, & pascitis? Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis authoribus quorum fuit res. Ego sum hæres Apostolorum: sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certè exhæredaverunt semper, & abdicaverunt, ut extraneos, ut inimicos.*

§. II.

Veritas, Sanctitas, & vis ac efficacia fidei nostræ, secundum credibilitatis ejus argumentum.

241. Hæc tria motiva seu argumenta insinuat Propheta Regius Psal. 18. dum ait: *Lex Domini immaculata, convertens animas, judicia Domini vera:* nam per hæc posteriora verba, fidei nostræ veritas, per priora verò ejus puritas, seu sanctitas, & virtus quam habet ad convertendas animas, declarantur, ut docet Divus Thomas in expositione hujus Psalmi, ubi ait quod hæc verba ponuntur ad differentiâ legis humanæ, in qua quædam illicita tolerantur, sicut usuræ & prostibula, non enim potest omnia corrigere; lex verò Domini est omnino immaculata, id est, omnia mala & peccata excludens, quia nullum permittit, vel tolerat peccatum, sed docet quodlibet peccatum mortale, etiam in corde tantùm commissum, pœnâ æternâ puniri, & quodlibet veniale pœnâ temporali: unde fides nostra non invaluit in mundo, mala aliqua permittendo, vel delicias promittendo, sicut lex Mahumeti, & plurium aliorum infidelium, sed resistendo appetitui temporalium, & ab his præsentibus avertendo, & solam rationem sequendo; quod est evidens signum veritatis illius. Et ex hoc sequitur, quod illa non solùm sit *immaculata*, sed etiam *convertens animas*, quia non tantùm ordinat de actibus exterioribus, sicut lex humana, sed etiam de interioribus: præcipitur enim Matth. 5. non solùm non occidere, sed etiam non irasci; non solùm non adulterari, sed neque videre mulierem ad concupiscendum, & alia similia. Tres ergo illæ fidei Christianæ dotes & excellentiæ, nimirum veritas, sanctitas, & vis, seu efficacitas, paulò fusiùs hîc expendendæ sunt, quia ex his sumitur evidens credibilitatis ejus argumentum.

Primò igitur Christianissimo fidem conciliat 242.
doctrinæ quam profitemur veritas: nihil enim est in tota doctrina Christiana, quod ratio falsum esse ostendat, imò consonum sibi non judicet, pensatis omnibus: ita ut ratio, si eam sequamur, miretur tam sublimia de Deo sensa, de animorum immortalitate, de fine ultimo, de mediis ad ipsum consequendum institutis, de virtutibus & vitiis, de bonorum operum præmio, & peccatorum pœnis, & aliis quæ ad Dei cultum, & ad omnem virtutem, morumque eximiam sanctitatem, vehementer impellunt; miretur etiam Decalogi æquitatem, amorem erga hostes, conjugij fidelitatem, aliaque id genus, quæ naturali lumine facilius attingi possunt. Nullus est etiam excogitabilis altior sensus, & omni sapientiæ conformior, de Deo, ejusque perfectionibus, quam is quem tradit doctrina Catholica: omnia enim quæ de ipsô credenda proponit, plurimùm commendant ipsius excellentiam in essendi majestate, ipsius omnipotentiam in operandi virtute, ejus sapientiam & providentiam in mundi gubernatione, ejus bonitatem & liberalitatem in bonorum & præmiorum distributione, ejus justitiam & æquitatem in severa delictorum punitione, & denique infinitam ejus sanctitatem in morum rectitudine & puritate: quod certè evidens argumentum est, talem doctrinam esse à Deo, & spiritu veritatis profectam; nam spiritus mendax & fallax, utpote à Deo alienissimus, non faveret summæ illi de Deo æstimationi: unde superstitiones ethnicæ, quia dæmonem authorem habebant, vilissimum habuere de Deo conceptum & æstimationem. Item quæcunq; doctrina Christiana tradit, quæ ratio vel experientia possunt discutere, reperta sunt vera, ut de mundi dispositione, & creatione, animorum immortalitate, & aliis. Si verò quædam proponit de Deo, humani intellectûs captum superantia, ut Trinitatem Personarum divinarum, Verbi incarnationem, & alia quædam mysteria, ratio ipsa judicat æquum esse sentire de Deo supra rationem, & soli Deo de se credere, qui solus se novit, ut bellè ait Hilarius. Denique manifestum veritatis nostræ fidei argumentum est, quod cùm Scriptura Sacra de rebus ferè omnibus, non solùm supernaturalibus & divinis, sed etiâ naturalibus, moralibus, & humanis disserat, nunquam à vero aberraverit, & nihil sit quod Adversarij unquam potuerint convincere mendacij: docet enim reliquorum omnium Scriptorum experientia, in multiloquio non deesse peccatum, esseque supra naturæ vires, omnes veritates tam speculativas quàm practicas, tam supernaturales quàm naturales, assequi. Unde cum Tertulliano concludendum est: *Veritatem sæculo operosissimam, Philosophi affectant, possident Christiani*; vel cum Pico Mirandulano dicendum: *Veritatem Philosophia quærit, Theologia invenit, Religio possidet.* Addamus cum Irenæo: *Non oportet apud* Lib. 3. cap. 4.

alios quærere veritatem, quam facilè est ab Ecclesia sumere, cùm Apostoli quasi in depositorium, dives, plenissimè in ea contulerint omnia quæ sunt veritatis, ut omnis quicumque velit, sumat ex ea potum vitæ: hæc est enim vitæ introïtus, omnes autem fures sunt & latrones, propter quod oportet devitare quidem illos; quæ verò sunt Ecclesiæ, cum magna diligentia servare, & apprehendere veritatis traditionem.

243. Sanctitas verò Christianæ doctrinæ in eo appareret, quòd nulla est levis offensio contra Deum, vel proximum, aut propriam honestatem, quam non condemnet; nullum pietatis aut virtutis officium, quod non commendet: nullus modus amandi Deum excellentior eo quem tradit, *ex toto corde, totâ animâ, totis viribus*; nullus finis præstâtior eo ad quem dirigit; nullum medium necessarium ad illum assequendum, cujus notitiam & usum non doceat; nullum motivum efficacius ad vitam piè & sanctè instituendam, iis quæ suggerit, sive ex Dei cuncta cernentis præsentia, sive ex judicio futuro, sive ex præstantia præmij, & pœnæ magnitudine, sive ex aliis capitibus: nullis denique efficacioribus mediis mens humana compelli potest ad omnem religionem erga Deum, & charitatem erga proximum, quàm iis quæ doctrina Catholica tradit. Hinc est quod admirabiles & quasi cœlestes homines visi sunt, etiam infidelibus, & videntur hi, qui huic cœlesti & purissimæ doctrinæ conformem vitam agunt. Ita Paulus ad Philippenses 2. de primis Christianis affirmat, eos in medio Gentilium lucere, sicut luminaria in mundo. Sic de S. Luciano martyre refert Metaphrastes in ejus vita, Ethnicos solo ejus conspectu ad fidem Christi fuisse conversos. Et Athanasius de S. Antonio scribit in ejus vita, quamvis latere maximè cuperet, & satageret, orbis tamen universi oculos ad se convertisse, admirabili sanctitate vitæ. Et de S. Hilarione idem testatur Hieronymus; de Simeone Stilita Theodoretus; & de Martino Sulpitius. Item D. Chrysostomus homil. de recta vita, ait unius Christiani modesti aspectu, faciliùs converti Ethnicos, quàm aspectu cœli & terræ. Hanc denique Ecclesiæ sanctitatem demonstrant infinita propemodum Monachorum agmina, & innumeræ Religiones & Ordines, non ad alium finem instituti, nisi ad divinum cultum, & proximorum salutem promovendam, & ad æmulandum in terris perpetuam & indissolubilem unionem, quam cum Deo clarè viso Beati habent in cœlis. Unde cùm Eudoxia Theodosij junioris conjux, Jerosolymam venisset, ut sacra loca inviseret, & vidisset innumera ferè monasteria, inter se vicina, quibus præerat Euthimius Abbas, præ admiratione exclamavit: *Quàm pulchra sunt tentoria tua ô Jacob, habitationes tuæ ô Israël!* Numer. 24. Demum in ejusdem veritatis confirmationem adduci potest testimonium Plinij junioris, qui de Christianis ad Imperatorem Trajanum scribens: *Præter obstinationem non sacrificandi* (nempe falsis diis) nihil in illis comperisse testatur, *quàm cœtus antelucanos ad canendum Christo & Deo, & ad confœderandum disciplinam: homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam, & cætera scelera prohibentes*, ut refert Tertullianus in Apologetico cap. 2.

244. Tertia qualitas doctrinæ Christianæ, nimirum vis & efficacia, elucet in eo quod homines à summa impietate ad summam pietatem traducit, ut de Thessalonicensibus scribit Paulus 1. ad Thessal. 1. idque tam promptè & celeriter, ut meritò dicere possimus, quod unius anni prædicatio Evangelica, plus attulit virtutis & justitiæ in mundum, quàm omnium Philosophorum scholæ omnibus sæculis efficere potuissent. Quare à Propheta Regio (ut supra annotavimus) lex Domini non solùm immaculata, sed etiam *convertens animas* appellatur, nempe quia miram habet vim & efficaciam ad convertendas animas, & ad pravos hominum mores corrigendos. Unde pulchrè Lactantius lib. 3. cap. 25. *Dei præcepta, quia & simplicia & vera sunt, quantùm valeant in animis hominum, quotidiana experimenta demonstrant. Da mihi virum qui sit iracundus, maledicus, effrænatus; paucissimis Dei verbis tam placidum quàm ovem reddam. Da cupidum, avarum, tenacem; jam tibi eum liberalem dabo, & pecuniam plenis manibus largientem. Da timidum doloris ac mortis; jam cruces & ignes, periculum & taurum contemnet. Da libidinosum, adulterum, ganeonem; jam sobrium, castum, continentem videbis. Da crudelem, & sanguinis appetentem; jam in veram clementiam furor ille mutabitur. Da injustum, insipientem, peccatorem; continuò & æquus, & prudens, & innocens erit; tanta enim divinæ sapientiæ vis est, ut in hominis pectus infusa, delectorum stultitiam uno semel impetu expellat.*

245. Dicent fortè Gentiles, repentinas illas morum mutationes apud suos extitisse, ut de Polemone fertur, qui cùm vitam flagitiosissimam duceret, scholam Xenocratis, de virtutis excellentia & pulchritudine differentis, ingressus, repentè in virum alterum mutatus est. Sed respondetur primò in moribus Gentilium nunquam fuisse perfectam mutationem: nam etsi variis virtutibus nonnunquam prædita fuerint, semper tamen vitio aliquo, si non palam, saltem clanculum, laborarunt, ut de Socrate, Platone, & Aristotele, Philosophorum Principibus, notum est. Secundò si quæ mutationes repentinæ in eis extiterint, fuerunt rarissimæ, & fortè unum aut alterum ad emendationem vitæ prioris Philosophia Paganorum induxit, ubi fides Evangelica infinitos omnis ætatis, sexûs, conditionis, generis, à summa impietate, & vivendi licentia, ad summam pietatem, & morum puritatem & sanctitatem traduxit. Tertiò Philosophia ethnica nonnullos divitiarum & voluptatum contemptum edocuit: sed fides Evangelica Christianos edocet mundi, & sui contemptum, qui longè difficilior est; humilitatem cordis, amorem crucis, & dilectionem inimicorum, quæ ut docet Tertullianus lib. ad Scapulam, cap. 1. est veluti proprius Christianorum character, eos à Gentilibus & Judæis discernens: *Jubemur* (inquit) *inimicos diligere, ut hæc sit perfecta & propria bonitas nostra, non communis: amicos enim diligere, omnium est; inimicos autem, solorum Christianorum.*

§. III.

Modus admirabilis, quo in mundum fides Christiana inducta & propagata est, tertium credibilitatis ejus argumentum.

246. PLura in hoc argumento continentur admiratione digniſſima, & quæ fidei nostræ propagationem, opus esse duntaxat divinæ virtutis manifestè demonstrant. Primum est promptitudo seu celeritas, quâ Christi fides per totum ferè mundum introducta & diffusa est: nam Paulus ad Coloss. 1. ait jam suo tempore fidem Christi fructificasse in universo mundo, & Justinus Martyr, qui vixit initio secundi sæculi, in Dialogo cum Triphone

ait : *Nullum hominum genus est, sive Barbarorum, sive Græcorum, aut eorum qui plaustris pro domibus utuntur, vel qui domorum usum non habent, apud quos Jesu, qui cruci suffixus est, nomine, preces & Eucharistiæ omnium rerum Creatori non fiant.* Eadem habet Irenæus lib. 1. cap. 3. & Tertullianus, qui etiam secundo sæculo floruit, cap. 7. libri contra Judæos dicit, Christianam fidem latiùs fuisse donatam, quam Romanum imperium; multaque loca, Romanis inaccessa, fuisse Christo subdita. Denique Plinius lib. 10. Epist. 97. ad Trajanum Imperatorem: *Non civitates tantùm* (inquit) *sed & vicos, atque agros, superstitionis istius* (Christianæ) *contagio pervagata est. Certè satis constat prope jam desolata templa* (idolorum) *cœpisse celebrari, & sacra solemnia diu intermissa.* Unde bellè Chrysostomus in libro *quòd Christus est Deus*, ait quod sicut Deus initio mundi dixit, *Germinet terra herbam virentem*, & in momento omnia fuere pratum, omnia hortus; ita jussit ut Ecclesia brevi tempore fieret, & nemo potuit obsistere; & ut Synagoga destrueretur cum templo, & nemo potuit restituere.

247. Secundò admiratione dignissimum est, tam celerem mundi conversionem, & fidei per totum orbem diffusionem, factam esse per Apostolos, id est per pauculos piscatores, antea rudes & idiotas, imbelles, pauperes, contemptibiles, non armorum potentiâ, non Magnatum præsidio, non opum, voluptatum, aut honorum illecebris, non eloquentiæ vi, sed solâ Christi virtute & sapientiâ, ut eleganter expendit Chrysostomus serm. 3. Pentecostes, his verbis: *Peregrarunt Piscatores orbem terrarum, & infirmum eum invenientes, ad sanitatem reduxerunt, & in ruina positum, ad stabilitatem revocaverunt: non scuta moventes, non arcus tendentes, non sagittas mittentes, non pecuniam largientes, non in eloquentia confidentes: pecuniâ indigentes, sed regnum cœlorum possidentes; non habentes humana solatia, habentes autem Dominum secum. Peregrarunt universum orbem oves simul cum lupis, & vulneratæ à bestiis non sunt oves, sed magis lupi ad ovium mansuetudinem sunt conversi.* Et in libro *quòd Christus est Deus*, sic discurrit: nemo unquam ædificans murum ex cemento & lapidibus, si manus ei ligentur, posset opus perficere: Apostoli autem non tantùm ligati, sed innumerabilia passi, ædificaverunt toto orbe Ecclesiam, & fidem per totum mundum disseminarunt, contradicentibus omnibus, repugnante Principum & Magistratuum potentiâ, Philosophorum sapientiâ, Rhetorum eloquentiâ, repugnantibus demum humanis sensibus & affectibus: in quo certè elucet maxima vis & potentia fidei nostræ, & crucis Christi. Nam, ut rectè discurrit Medina lib. suprà citato de recta fide in Deum, cap. 4. cùm nihil temporale, nihil caducum, nihil ad fluxam & terrenam fælicitatem conducens, Majores nostros ad Christianam vivendi rationem pellexerit, debuit esse divinum aliquid, quod in Christiana Religione, primisque illius fundatoribus & propagatoribus adverterunt. Nec enim erant tam stulti & amentes, ut absque ratione se, famam, honores, vitam, fortunas, suaque omnia temerariè perfundarent. Grande, inquam, fuisse oportet, quò impulsi illi homines, qui alioqui, sicut cæteri mortales, humanis affectibus tangebantur, legi ac religioni, quæ carni & sanguini bellum indiceret, præsentibusque omnibus spoliaret, contra eam quam à suis progenitoribus acceperant rationem vivendi, contra patrias leges, contra Principum imperia, contra cognatorum fautiones, contra uxorum, liberorum, ac parentum lacrymas, nomina dederint, & in ejus verba, non vi & armis coacti, imò contra vim & arma juraverint; neque ullis supplicijs & tormentis, ab ea suscipienda deterreri, & à suscepta averti potuerint.

Alia consideratio hujus argumenti est, quod Apostolorum prædicatio non solùm fidei jugo subdidit homines plebeios, rudes, & ignaros, sed etiam viros suo ævo doctissimos, Dionysium, Clementem, Irenæum, Justinum, Arnobium, Aristidem, Athenagoram, Lactantium, Tertullianum, & alios viros eloquentes & doctos, qui Christianam legem totâ doctrinâ & facundiâ insectabantur, & convitiis, ac scommatibus proscindebant, ut de se ait Tertullianus in Apologetico cap. 18. *Hæc* (inquit) *nos risimus aliquando, de vestris fuimus: fiunt, non nascuntur Christiani.* Ipsi etiam Imperatores, Reges, & Principes, piscatorum doctrinæ paruerunt, *& quos furore persequebantur, prosecuti sunt fide*, ut bellè ait Augustinus lib. 22. de civit. cap. 7. qui etiam concione in Psal. 65. admirans quomodo Deus per piscatores mundum converterit, hæc scribit: *Elegit Imperatores postea, sed melius est, ut Romam cum venerit Imperator, ploret ad memoriam Piscatoris* (id est ad Petri Apostoli sepulchrum) *quam si ploraret piscator ad memoriam Imperatoris.* Et Chrysostomus homil. 26. in cap. 12. Epist. 1. ad Corinth. hæc scribit: *Qui indutus est purpurâ & coronatus diademate, venit ut amplectatur sepulchra Petri & Pauli; & deposito fastu, orat Piscatorem, & Artificem scenefactorium, ut pro ipso ad Deum intercedant. Ergo ne Dominum mortuum vocabitis, cujus servi post mortem sunt protectores Imperatorum totius orbis?*

§. IV.

Firmitas, & incrementum fidei nostræ, in mediis persecutionibus, quartum credibilitatis ejus argumentum.

248. HOc argumentum duo continet credibilitatis nostræ fidei motiva, primum sumitur ex Ecclesiæ firmitate & stabilitate, inter tot persecutiones quæ passa est; quæ certè evidens indicium est, illam speciali curâ & providentiâ protegi & conservari à Deo: videas enim, inquit Medina, libro suprà citato cap. 6. florentissimas & solidissimas quasque Respublicas, vel externis bellis, vel seditionibus internis abolitas: cùm tamen contra, nulla persecutionum tempestas, nullus tentationis turbo, nulla procella calamitatum, Christianam fidem & Religionem demerserit; sed quantò vehementiùs diabolicæ & mundanæ persecutiones ingravescebant, tanto magis novo germine pullulabat Ecclesia; nimirum quia fundata est suprà firmam petram, contra quam portæ inferi prævalere non possunt. Cùmque vel unius gentis potentia summis imperiis evertendis sufficerit; nam Assyrios Medus, Medos Persicus, Persas Græcus, duce Alexandro, Græcos Romanus delevit exercitus, qui deinceps Gothis, Wandalis, Hunnis, Longobardis, Turcis, Alanis, Francis Imperium cessit invitus: in Ecclesiam tamen non Medi solùm, non Persæ, non Græci, non Romani, sed nec universus orbis, unanimi conspiratione insurgens, prævalere potuit. Paucissimi Romani Imperatores Christiani, brevi temporis

ſpatio, univerſam idololatriam toto Romano Imperio expulerunt, non quidem propoſitis pœnis, ſed Chriſtianâ vivendi ratione permiſsâ. Contra verò pluribus ſæculis, nec maximorum Imperatorum favores, nec graviſſima ſupplicia, nec ſævæ leges, nec infamiæ notæ, nec certæ proſcriptiones, nec cætera id genus, quæ in Chriſtianos quaſi in ſacrilegos exerceri ſolebant, Chriſtianam Religionem labefactarunt: ſed inter has perſecutiones, velut rupes in mediis fluctibus ſtetit firmiſſima, & quadam veluti antiperiſtaſi, undequaque obſeſſa, oppreſſaque, palmæ in modum erexit ſeſe, & vegetior, potentior, auguſtiorque effecta eſt.

Alciat. emblemat. 36.

Nititur in pondus palma, & conſurgit in altum. B
Quò magis & premitur, hoc magè tollit onus.

Secundum motivum petitur ex ejus incremento: nam tantùm abeſt quod ex Eccleſiæ perſecutionibus, quæ trecentis annis & ampliùs duraverunt, numerus Chriſtianorum fuerit propterea diminutus, quin potiùs ex illis maximum incrementum habuit, ut conſtat ex hiſtoria tam prophana, quàm ſacra. Unde pulchrè Tertullianus & verè, ſub finem Apologetici, ſanguinem Martyrum vocat *ſemen Chriſtianorum*, tyrannoſque ea propter ad eos magis cædendum provocat iſtis verbis: *Hoc agite boni præſides, cruciate, torquete, atterite nos: plures efficimur, quoties metimur à vobis; exquiſitior quaque crudelitas veſtra, illecebra eſt magis ſectæ.* Hinc etiam S. Juſtinus, in C Dialogo contra Triphonem, Eccleſiam viti comparat, quæ ipſa ſui amputatione uberior redditur: *Non ſecùs ac vinea* (inquit) *putatione, ita creſcit Eccleſia perſecutionibus.* Similiter S. Leo ſerm. 1. de Petro & Paulo eam comparat agro fertiliſſimo, in quo grana quæ ſingula cadunt, multiplicata renaſcuntur. Item Salvianus lib. de provid. hanc ait eſſe Chriſtianæ vitæ rationem, ut inter ipſas perſecutiones incrementum ſuſcipiat, & inter proſpera marceſcat. Denique D. Hilarius lib. 4. de Trinit. in hanc rem belliſſimè ait: *Sicut olim creſcentibus diluvij fluctibus, arca ſublimiùs ferebatur, & tandem procellarum victrix requievit ſuper montes Armeniæ: non diſpari modo Eccleſia, dum exercetur, floret; dum opprimitur, creſcit; dum contemnitur, proficit; dum cæditur, vincit.* In hujus veritatis confirmationem refert D Zonaras in vita Diocletiani, eum Mediolani in Occidente, & Maximinum, ejus in Imperio ſocium, Nicomediæ in Oriente, Imperio ſponte ſe abdicaſſe, quòd non poſſent ſuis cædibus & tormentis Chriſtianos extinguere, quin imò eos in dies incrementum maximum ſuſcipere ſuis oculis intuerentur. Cui conſonat id quod noſtris temporibus in Japonia de Chriſtianis Martyribus pronuntiaſſe fertur Tyrannus Imperator: *Fruſtra in eos ſæviri, è quorum cineribus plures in dies exurgunt.*

E

§. V.

Infœlix exitus eorum qui fidem noſtram oppugnarunt, quintum credibilitatis ejus argumentum.

249. CVm falſæ doctrinæ impugnatio, gratiſſimum Deo, qui eſt prima veritas, ſit obſequium, dignum proinde laude & præmio, veriſimillimum eſt illius Religionis falſa non eſſe dogmata, ſed vera, cujus hoſtes & impugnatores graviſſimis à Deo in hoc mundo fuere multati ſuppliciis: unde non leve ſumitur credibilitatis noſtræ fidei argumentum ex infœlici exitu eorum, qui eam oppugnaverunt, qui explora- tiſſimus eſt. Nero enim mortem ſibi conſcivit, dicens: *Turpiter vixi, turpiùs morior.* Domitianus à domeſticis ſeptem vulneribus confoſſus occubuit. Trajanus paraliſi & hydropiſi, vel juxta Dionem, veneno ſublatus eſt. Adrianus nimio ſanguinis fluxu exhauſtus, ſanguinis effuſi pœnas in ſanguine ſolvit. Antoninus appoplexiâ mortuus eſt, cùm triduo mutus jacuiſſet. Severus podagræ impatiens, venenum hauſit. Maximinus cum filiolo à militibus diſcerptus eſt, exclamantibus, ex peſſimo cane ne catulum quidem relinquendum eſſe. Decius vix biennio potitus Imperio, hiatu terræ abſorptus eſt. Gallus & Voluſianus adversùs Æmilianum proficiſcentes, à militibus perempti ſunt. Diocletianus poſt varias ægritudines, tabe & inſaniâ correptus eſt, cùm videret ſe Chriſtianum nomen extinguere non poſſe. Maximianus verò, cùm vellet imperium, à quo ſponte ſe abdicaverat, reſumere, ejus inſidiis Conſtantino detectis, laqueo ſibi vitam eripuit. Denique nullus eſt qui vindictam à Deo de Judæis Chriſticidis, & primis fidei noſtræ perſecutoribus, ignoret: illi enim ab eo tempore quo morti ab eis traditus eſt Chriſtus, per totum mundum vagantur, & tranſeunt de gente in gentem, & de regno ad populum alterum, juxta Prophetarum ſuorum vaticinia, ſine Duce, ſine Judice, ſine Templo, ſine Sacerdotio, & ne unum quidem terræ ceſpitem poſſident, omnium ludibrio & contemptui expoſiti ſunt, & innumeras calamitates patiuntur, quæ juxta Danielis vaticinium in æternum perſeverabunt. Quod certè evidens argumentum eſt, fidem noſtram eſſe veriſſimam, & Chriſtum, ejus authorem & conſummatorem, eſſe verum Deum: ſi enim verus Deus non eſſet, ut ipſe dicebat, ſubindeque falſam tradidiſſet doctrinam, dubium non eſt, quin Judæi eum interficiendo, qui uſque adeò impiè gloriam divinam ad ſe tranſtuliſſet, magnum & gratiſſimum Deo præſtitiſſent obſequium: unde divinæ bonitati non videtur conſentaneum, quod poſt illud facinus Gens illa tam multis, tam diuturnis, & tam magnis calamitatibus vexetur; quin potiùs videtur quodlibet aliud ſcelus ab eis commiſſum, ob unicam illam actionem remittendum fuiſſe: maximè cùm (ut arguit D. Chryſoſtomus, Oratione 3. adversùs Judæos) olim Deus pœnas eorum idololatriæ debitas omninò remiſerit, propter mortē unius qui legem tranſgreſſus fuerat, à Phinees eorum duce illatam. *Si Phinees* (inquit) *unico perempto homine, totā numinis iram adversùs populum placavit, tamque multos homines eripuit ab ira divina unius hominis cædes, multò magis hæc vobis oportuit accidere, ſi legis tranſgreſſor erat quem vos crucifixiſtis. Cur igitur quaſo Phinees, viro legis tranſgreſſore perempto, juſtus habitus eſt, & ſacerdotio honoratus; vos autem cùm in Crucem egeritis virum impoſtorem, ut dicitis, non modo non inde fertis laudem & honorem, verùm etiam acerbiora patimini, quàm cùm filios veſtros mactaretis? An non iſtud perſpicuum eſt, etiam vehementer tardis & hebetibus, quod poſtea quàm adversùs Salvatorem, ac Principem orbis impiè egiſtis, talis ſit de vobis ſumpta vindicta?*

Non ſolùm Tyranni, qui in Eccleſiam ferro 250.
& igne ſævierunt, ſed etiam Hæreſiarchæ, qui eam verbis & ſcriptis extinguere conati ſunt, & quorum perſecutio quodammodo fuit atrocior (ut enim ait Tertullianus: *Perſecutio Martyres, hæreſis verò apoſtatas fecit, & Tyranni in corpora tantùm.*

tantùm, hæretici verò in animas multò pretiosiores sævierunt.) Hæresiarchæ, inquam, ferè omnes infœlici exitu mortui sunt, ut præcipuè videre est in Lutheranæ & Calvinianiæ hæresis Sectariis: Lutherus enim cum sua quam constupraverat Moniali jacens, repentè mortuus est. Carolstadius desperatione adactus, sibi ipsi vim intulit. Bucerus lecto deturbatus à Dæmone, effusis per cubiculum passim huc illuc visceribus, multisque cruciatibus exanimatus, expiravit. Zuinglius in bello quod contra suos populares excitaverat, occubuit. De Calvino verò Beza scribit, ipsum variis ante obitum morbis fuisse consumptum, nempe phtisi, colicâ, asmate, calculo, podagrâ, & emicraniâ. Addit Bolzeus constans esse, eo quoque morbi genere fuisse percussum, quo impius Christi hostis Herodes interiit, is est pedicularis, totum ejus corpus pervadens, & fœdissimo ac virulentissimo ulcere corrodens. Refert præterea eum ob maleolentiam, sibi & iis qui eum circumstabant ante mortem, gravem, Dæmonibus invocatis, jurantem & blasphemantem miserè expirasse. Imò quod diem atque horam detestatus sit & execratus, quam unquam studiis & scriptionibus impendisset. Mitto non minùs horribiles aliorum Sectariorum exitus, qui doctrinam Ecclesiæ Romanæ oppugnarunt, de quibus videri potest Erasmus Alberus lib. 2. contra Carolstadianos.

§. VI.

Prophetarum vaticinia, sextum credibilitatis nostræ argumentum.

151. HOc argumentum maximi ponderis est, & evidenter veritatem fidei nostræ suadet: unde Christus ipse ad Scripturas Prophetarum, Judæos incredulos meritò provocabat, Joan. 5. *Scrutamini Scripturas, quia testimonium perhibent de me.* Et paulò post: *Si Moysi crederetis, utique crederetis & mihi.* Et ad Romanos 1. fatetur Apostolus se esse segregatum in Evangelium, quod Deus ante promiserat per Prophetas. Item D. Petrus Epist. 2. cap. 1. postquam narravit mysterium Transfigurationis, cujus ipse testis oculatus extiterat, audieratque vocem illam de Cœlo delapsam à magnifica gloria, attestantem Christi Divinitati & doctrinæ: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite*, addit: *Et habemus firmiorem Propheticum sermonem, cui benè facitis attendentes tanquam lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Quod eo fine addit, ut rectè expendit D. Augustinus serm. 27. de verbis Apostoli, cap. 4. quia ad probandam Christi Divinitatem, & veritatem ejus doctrinæ, firmius erat argumentum, quod ex Prophetiis, de illis & vero Messia prædictis, sumebatur: *Sunt enim* (inquit) E *homines infideles, qui sic detrahunt Christo, ut dicant eum magicis artibus fecisse quod fecit* (ut Judæi illi qui dicebant, in Beelzebub, Principe Dæmoniorum, ejicit dæmonia, Luc. 11.) *Possunt ergo infideles delatam de Cœlo vocem, per illicitas curiositates ad magicas artes referre: sed Prophetæ antea fuerunt. Nondum erat homo Christus, quando misit Prophetas. Si ergo magicis artibus fecit ut coleretur mortuus, nunquid erat magus antequam natus?* Hoc præmisso, sic arguo.

152. Nullus potest certò, infallibiliter, in particulari, & cum omnibus circunstantiis, multò ante prædicere futura contingentia, nisi Divino Spiritu afflatus sit, juxta illud Isaiæ, *Annuntiate quæ ventura sunt, & dicemus quia dij estis vos*; & istud Tertulliani in Apolog. cap. 20. *Idoneum, opinor, testimonium Divinitatis, veritas divinationis:* quare in Tractatu de Angelis ostendimus, quod *Disp. 9. art. 4.* nec ipsi etiam Angeli futura contingentia, seu libera, naturaliter cognoscere possunt: Atqui Prophetæ veteris Testamenti, multa ante sæcula, omnia ferè quæ ad Incarnationem, Nativitatem, Passionem, Resurrectionem, & Ascensionem Christi, aliaque ejus mysteria spectant, prædixerunt in particulari, quoad singulas illorum circunstantias: Ergo Spiritu Dei afflati scripserunt, ac proinde nostra Religio ab iis prænuntiata, non aliunde quàm à Deo profecta est. Major & Consequentia patent: Minor verò suadetur, expendendo singula Prophetarum vaticinia, quibus prædicta mysteria prænuntiarunt.

Incarnatio ergo Verbi Divini Baruch. 3. prædicta est: *In terris visus est, & cum hominibus conversatus est.* Nativitas ejus ex Virgine Isaïæ 7. *Ecce Virgo concipiet, & pariet filium.* Locus Nativitatis Micheæ 5. *Et tu Bethleem Ephrata parvulus es in millibus Iuda: ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israël.* Ejus prædicatio Isaïæ 61. *Spiritus Domini super me, eò quòd unxerit Dominus me: ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde, & prædicarem captivis indulgentiam &c.* Ejus miracula Isaïæ 35. *Tunc aperientur oculi cæcorum, & aures surdorum patebunt. Tunc saliet sicut cervus, claudus, & aperta erit lingua mutorum.* Ingressus ejus in Jerusalem Zachar. 9. *Ecce Rex tuus veniet tibi justus, & Salvator: ipse pauper, & ascendens super asinam, & super pullum filium asinæ.* Proditio ejus per Discipulum Psal. 140. *Qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem.* Venditio ejus triginta argenteis Zachar. 11. *Appenderunt mercedem meam triginta argenteos.* Et paulò post: *Tuli triginta argenteos & projeci illos in domum Domini.* Dolores & cruciatus passionis ejus, cum summa patientia & mansuetudine tolerati, Isaïæ 53. *Sicut ovis ad occisionem ducetur, & quasi agnus coram tondente se obmutescet, & non aperiet os suum &c.* Crucifixio ejus inter latrones ibidem versu 12. *Cum sceleratis reputatus est.* Irrisiones & blasphemiæ Judæorum, vestimentorum divisio, & oratio pro inimicis in Cruce, Psal. 21. ferè toto. Fellis & aceti potatio, Psal. 68. *Dederunt in escam meam fel, & in siti mea potaverunt me aceto.* Resurrectio Psal. 15. *Non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Denique Ascensus in Cœlum Psal. 67. prædicitur: *Ascendisti in altum, cepisti captivitatem: accepisti dona in hominibus.* Unde cum Tertulliano concludendum: *Igitur apud nos tot de Deo oraculorum fides tuta est, jam scilicet probatorum, quia cum illis, quæ quotidie probantur, prædicebantur. Eædem voces sonant, eædem litteræ notant, idem spiritus pulsat, unum tempus est divinationi futura præfari, &c.* 153.

§. VII.

Prophetiæ Sybillarum, septimum credibilitatis nostræ fidei argumentum.

VAticiniis Prophetarum addenda sunt Oracula Sybillarum, quas multi Patres, post Theophilum Antiochenum, *Gentilium Prophetissas* appellant, & quarum tanta fuit veneratio in orbe, ut multi existimarint eas de Cœlo lapsas, teste Clemente Alexandrino, lib. 1. Stromatum. Earum 154.

vaticinia referunt Augustinus 18.de Civit. cap.23. Cyrillus Alexandrinus lib. 8. contra Julian. & fusiùs Lactantius passim in institutionibus, & quod ampliùs est, Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromatum refert particulam Concionis D. Pauli, in qua fideles hortatur ad lectionem Sybillinorum voluminum, his verbis: *Libros Græcos sumite, & Sybillas agnoscite, quomodo unum Deum significent, & ea quæ futura sunt, & invenietis in eis Filium Dei clariùs & apertiùs scriptum.* Denique adeò familiare fuit olim Christianis, convincere Gentiles per oracula Sybillarum, ut propterea *Sybillitæ* appellarentur, teste Origene lib. 5. contra Celsum. Et sane ex illarum vaticiniis evidens sumitur credibilitatis nostræ fidei argumentum: cùm illæ præcipua Christi & humanæ redemptionis mysteria prænuntiarint, & litteris mandarint, tantâ prænotionis certitudine & claritate, ut præterita magis quàm futura scripsisse videantur; ut patebit referendo illarum oracula, quæ decem fuisse perhibentur, earumque patriæ cognomina sunt hæc: Cumæa, Cumana, Persica, Hellespontica, Lybica, Samia, Delphica, Phrygia, Tyburtina, Erythræa.

255. In primis ergo Sybilla Cumæa summam temporum tranquillitatem in adventu Christi futuram prædixit, verbis ferè similibus his, quibus Isaïas paciferum Messiæ adventum vaticinatus est. Ea autem hæc sunt:

Cùm Deus ab alto Regem demittet Olympo,
Tunc terra omnipotens fruges mortalibus agris
Reddet inexhaustas, frumenti, vini, oleique:
Dulcia tunc mellis diffundent pocula cœli,
Et niveo latices erumpent lacte suaves:
Oppida plena bonis, & pinguia culta vigebunt:
Nec gladios metuet, nec belli terra tumultus:
Verùm pax terris florebit omnibus alta:
Cumque lupis agni per montes gramina carpent:
Permistique simul pardi pascentur & hœdi:
Cum vitulis ursi degent, armenta sequentes.
Carnivorusque leo præsepia carpet uti bos:
Cum pueris capient somnos in nocte dracones,
Nec lædent, quoniam Domini manus obteget illos.

Sybilla verò Cumana Filij Dei Incarnationem prædixit, his carminibus:

Tunc ad mortales veniet, mortalibus ipsis
In terris similis, natus Patris omnipotentis,
Corpore vestitus &c.

Sybilla Persica de Prædicatione & Baptismate Præcursoris hæc prænuntiata est.

Tunc quoque vox quædã veniet per deserta locorũ
Nuncia, mortales miseros quæ clamet ad omnes,
Vt rectos faciant calles, animosque repurgent
A vitiis, & aquis perlustrentur corpora mundis,

Sybilla Hellespontica, inter alia multa oracula, hanc de doctrina Christi reliquit divinationem.

Ille legem Dei complebit, non violabit,
Persimilem formam referens, & cuncta docebit.

Sybilla Libyca tale protulit de Christi miraculis vaticinium.

Ille quidem morbis pressos sanabit, & omnes
Læsos, quotquot ei fident, cæcique videbunt,
Incedent claudi, surdis audire licebit,
Insolitas mutis dabit formare loquelas,
Expellet furias, oppressi morte resurgent.

Eadem quoque Sybilla clarissimè prædixit miraculum multiplicationis quinque panum in deserto, & his versibus expressit:

Placabit fluctus, in desertisque locorum,
Largè panibus ex quinis, & pisce marino,
Millia quinque virũm satiabit, reliquiæque
Bis senos cophinos implebunt Virginis almæ.

Sybilla Samia de Christo ingrediente in Jerusalem, super pullum asinæ sedente, hoc protulit oraculum:

Salve casta Sion, permultaque passa puella,
Ipse tibi insceptro Rex en tuus intrat asello,
Erga omnes mitis, juga quo tibi, quo juga demat;
Intoleranda tibi, quæ fers cervice subactâ.

Sybilla Delphica de passione Christi hæc scripsit:

Impinget illi colaphos, & sputa sceleſtis
Israël labiis, nec non & fellis amari
Apponet escam, potumque immitis aceti.

Sybilla Phrygia mortem Christi his cecinit carminibus:

Scindetur templi velum, mediumque diei
Nox tenebrosa tribus premet admirabilis horis,
Et tridui somno peraget admirabilia facta.

Sybilla Tiburtina Christi resurrectionem & ascensionem in hunc modum prædixit:

Sed postquam triduo lucem repetiverit, atque
Monstrarit somnum mortalibus, atque docendo
Cuncta illustrarit; cœlestia tecta subibit,
Nubibus invectus.

Denique Sybilla Erithræa de finali judicio, & signis quæ debent ipsum præcedere clarissimè disseruit, his carminibus:

Judicij signum tellus sudore madescet,
Et rex æternus, summo descendet Olympo:
Scilicet ut carnem, mundumque ut judicet omnẽ,
Vnde Deum fidi, diffidentesque videbunt
Summum cum Sanctis in sæcli fine sedentem &c.

§. VIII.

Testimonia Oraculorum, octavum credibiltiatis nostræ fidei argumentum.

NOn solùm Sibyllarum vaticinia, sed etiam 256.
Dæmonum oracula de veritate nostræ fidei testimonium perhibuere, Deo spiritum & authorem mendacij ad testificandam veritatem cogente. In primis enim Apollo Delphicus (ut referunt Suidas verbo *Augustus*, Sueronius in Octavio, & Nicephorus libro 1. cap. 17.) dixit Deum ab Hebræa fœmina carnem sumpsisse; & cùm diu mutus extitisset, fateri tandem coactus est Cæsari Augusto, qui ei Hecatumbem obtulerat, ut ab eo responsum obtineret, sibi impositum fuisse silentium à puero Hebræo, qui Deus existens, cuncta pro arbitrio disponebat, his nempe verbis:

Me puer Hebræus, Divos Deus ipse gubernans,
Cedere sede jubet, tristemque redire sub Orcum.
Aris ergo dehinc tacitus abscedito nostris.

Item Milesius Apollo consultus, & de Christo interrogatus, his verbis ipsum commendavit:

Mortalis erat corpore, sapiens, prodigiorum effector, sub Ducibus Chaldæis armis comprehensus, clavis, fustibusque amaram mortem patietur.
Clavis & palo finem tolerabit acerbum.

Refert etiam Marcilius Ficinus libro de Christiana Religione cap. 2. ex Porphyrio ethnico in libro de responsis, Hecatem Deam interrogantibus de Christi anima respondisse: *Viri pietate præstantissimi est illa anima, hanc colunt ariditate alienam. Hic Christus pius in cœlũ conscendit.*

Insuper Plutarchus, opusculo de defectu oraculorum, refert Dæmones alicui Præfecto Tiberij Cæsaris retulisse, magnum Pana mortuum esse, eamque ob causam se ampliùs responsa edere non posse. Quod vel eâ die quâ Christus mortuus est, vel paulò post contigit. Unde meritò cum Pico Mirandulano concludendum est: *Magna*

insania est, Evangelio non credere, cujus veritatem sanguis martyrum clamat, Apostolicæ resonant voces, prodigia probant, ratio confirmat, elementa loquuntur, & DÆMONES CONFITENTVR.

§. IX.

Testimonia Gentilium, Judæorum, & Mahumetanorum, nonum credibilitatis nostræ fidei argumentum.

257. CVm Novatianus cap. 18. de Trinit. rectè dixerit, *Firmum esse genus probationis quod ab Adversarijs sumitur, ut veritas etiam ab ipsis inimicis veritatis probetur*, vel ut loquitur Eucherius homil. 2. de Paschate, *Validis absque dubio nititur privilegijs, qui causam de Adversarij asserit instrumentis*; non possum efficaciùs veritatem fidei nostræ suadere, quàm adducendo ea quæ in ejus laudem ipsius Adversarij, nimirum Gentiles, & Judæi, ac Mahumetani protulerunt, & scriptis commendarunt: plura enim in laudem & commendationem Christi & nostræ Religionis in eorum libris reperiuntur. Nam in primis ex Gentilibus Plato in libro de legibus hæc scribit sanè admiratione dignissima: *Mensura omnium non homo, sed Deus est, maximè verò si Deus fiat homo.* Item interrogatus quandiu standum ipsius legibus foret? respondit: *Donec aliquis sacratior homine in terris appareat, qui fontem omnibus veritatis aperiat, quem denique sequantur omnes.*

Cæsar Augustus (ut referunt Suidas, Cedrenus, Nicephorus, & alij) aram Romæ in Capitolio erexit, cum hac inscriptione, ARA PRIMOGENITI DEI, qui putatur esse locus in Capitolio, ubi nobilissimum Templum antiquitùs erat Jovis Capitolini: eo verò prostrato, successit Basilica Dei Genitricis Mariæ, dicta ea de causa, ARA CŒLI. Alij dicunt Dei Genitricem Mariam, infantem in ulnis habentem, sublimem in aëre ab eodem Augusto illic esse conspectam.

D. Augustinus lib. 1. de consensu Evangelistarum refert, quod cùm Tiberius mortem Christi accepisset, eum in Deorum album adscribere voluit, sed à Senatu impeditus est, qui noluit Christum pro Deo agnosci, quia dicebat eum esse zelotypum, nullumque alium Deum secum permittere.

Narrat quoque Lampridius in vita Severi, Imperatorem Adrianum omnia Templa in honorem Christi dicasse, & ut imposterum templa absque idolis extruerentur, & extructa diruerentur, edixisse: sed Augures dissensérunt, & in eum acriter invecti, quod mente conceperat impediverunt; sed tamen locupletissimum de Christi Divinitate & innocentia reliquit testimonium.

Alexander Severus in Oratorio imaginem Christi servabat, coram qua singulis diebus procumbebat. Antoninus verò Pius, audiens hanc sententiam, *Alteri ne feceris quod tibi fieri non vis*, inter Christianos pervagatam, mirificè eam commendavit, dixitque eum fore virum omni exceptione majorem, qui eam ad amussim observaret, multaque bona de Christo ipso, tanquam illius sententiæ authore, referre solebat.

Extat insuper Plinij junioris ad Trajanum Epistola, quâ probatos mores, sanctosque Christianorum ritus describit, dicens: *Eos esse solitos stato die ad lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.* Quod in causa fuit, ut idem Trajanus ab eorum persecutione desisteret.

Demum leguntur in calce Apologiæ Justini Martyris tres Imperatorum Romanorum Epistolæ, in commendationem Christianorum, in quarum una testatur Marcus Aurelius, qui eam ad Senatum Romanum scripsit, se in re prorsus desperata, Christianorum precibus, insignem de hostibus victoriam reportasse, & in media Germania, montibus undique cum suis conclusum, in extrema siti, optatam è Cœlo pluviam obtinuisse, quos propterea egregiè commendans, jubet ut si quis Christianum deinceps accusaret, vivus combureretur, quemadmodum videre est tum in Justino, tum in Baronio, qui eas litteras sub annum 176. num. 22. ad verbum refert. Hæc quoad Gentiles.

Quantùm verò ad Judæos, celebre reperitur 258.
de Christi miraculis, & sanctitate, Josephi testimonium, lib. 18. Antiquit. cap. 4. ubi de illo hæc scribit: *Fuit autem his temporibus Iesus sapiens vir, si tamen virum eum nominare fas est: erat enim mirabilium operum effector, & Doctor omnium eorum qui libenter audiunt quæ vera sunt. Et multos quidem Iudæorum, multos etiam ex gentibus sibi adjunxit. Christus hic erat. Hunc accusatione primorum nostræ gentis virorum, cùm Pilatus in Crucem agendum decrevisset, non deseruerunt hi qui ab initio eum dilexerunt. Apparuit enim eis tertiâ die iterum vivus: secundum quod divinitus inspirati Prophetæ, vel hæc vel alia innumera miracula futura prædixerant; sed & in hodiernum diem Christianorum, qui ab ipso nuncupati sunt, & nomen perseverat, & genus.* Philo etiam disertissimus Judæorum librum scripsit de sanctitate & puritate vitæ primorum Christianorum, Alexandriæ degentium, ut testatur D. Hieronymus in lib. de Scriptoribus Ecclesiasticis.

Denique Christi nomen, etiam apud ipsos Ma- 259.
humetanos, Christianæ Religionis infensissimos hostes, venerabile est: Mahumetus enim in Alcorano (teste Marcilio Ficino lib. de Christiana Religione cap. 2.) Jesum Christum Dei virtutem, sapientiam, animam, flatum, Spiritum, Verbumque, afflatu quodam divino ex Maria Virgine perpetua natum, appellat; aitque ipsum suscitasse mortuos, aliaque plurima miracula divinitùs effecisse, & cunctis Hebræorum Prophetis esse sublimiorem. Unde ex Mahumetanis, qui Mahumeti sepulchrum visunt, nisi etiam Christi sepulchrum viserint, nondum satis purificati existimantur: qui Christi vel Mariæ nomen contumeliosè commemorat, apud eos severè punitur. Inducit præterea idem Mahumetus in Alcorano Deum ita loquentem: *Cùm Prophetas alios aliis præfecerimus, eosque allocuti fuerimus, Christo Mariæ filio, animam nostram propriè conferentes, vim atque virtutem præ cæteris præbuimus.* Demum quoties Evangelium nominat, quod sæpissimè facit, toties proprio cognomento librum appellat lucidum; aliquando etiam addit esse lumen testamenti, castigationem, rectamque viam timentibus Deum.

Confirmatur hoc testimonium ex iis quæ refert 260.
Duverderius, Historiographus Gallus, in compendio Historiæ Turcicæ, in vita Bajazeti secundi. *Quo tempore* (inquit) *Bajazetus, pacis cum Venetis initæ suavitatibus frueretur, Talismanus*

quidam (Sacerdos est Mahumeticæ Sectæ) qui à longa annorum serie Alcoranum legebat in Templo Sanctæ Sophiæ, die quadam librum manu tenens, ut aliquot ejus paginas Imperatori, magnâ populi comitato caterva, exponeret, subitò eum in terram projiciens, fixèque intuitus Bajazetum: Miror (inquit) *Domine, Principem adeò doctum, & sapientem, falsi hujus Legislatoris, quem Tu Prophetarum omnium maximum credis, non agnovisse ineptias. Scias nihil inesse divini legibus ab eo præscriptis, omnes sensuum oblectamenta respiciunt, quibus homines alliciant; nec alio fine impostorem illum voluisse, solâ gladij pugnâ, legis suæ controversias dirimi, quàm ut stropharum suarum agnitionem præriperet. Eas sæpe cum Christianorum legibus contuli, & semper cum notabili differentia meritorum, Christianas reperi fundatas in puritate vitæ mirabili, & in inconcussa omnino veritate. Mahumeticæ nihil aliud sunt quàm turpitudines, & ludificationes. Vnde concludo amplectendam solam* IESV CHRISTI *Religionem.*

Erat Bajazetus Principum omnium superstitiosissimus, qui proinde Talismanum vix hæc ultima verba complentem, è templo extrahi, as protinus occidi jussit. Veritus tamen publicationem hujus nuntij, quod tantoperè suæ gloriæ præjudicabat, severissimè prohibuit omnibus qui sermonem illum audierant, ne cuiquam de eo aliquid revelarent. At is, pro cujus honore Sacerdos ille mortem adeò generosam pertulerat, loqui fecit Turcam Illyricum, illustris illius Tragœdiæ spectatorem, ne à Christianis regionum illarum nesciretur, ex qua mirè ædificati sunt. Hæc Duverdius.

§. X.

Miracula à Christo, ejusque Discipulis, & aliis Sanctis viris edita, decimum credibilitatis nostræ fidei argumentum.

261. VIs miraculorum ad confirmandam veritatem maxima est, cùm illa (ut ait Chrysostomus homil. 14. in Matth.) sint *pignora divinæ omnipotentiæ*, hoc est opera in quibus nobis ita elucet Dei potentia, ut constet quod nulla creatura hæc potuerit præstare; vel ut alij dicunt, *sigilla Divinitatis*, quibus Deus ea quæ credenda proponit, obsignare solet: ideòque si quæ doctrina confirmatur miraculis, tanquam à Deo revelata, dubitandum non est, quin ipsa sit vera, & divinitùs tradita. Multis autem, magnisque miraculis, fidem Christianam à Christo, ejusque Discipulis confirmatam esse, testatur Apostolus ad Hebræos 2. his verbis: *In nos confirmata est, contestante Deo signis, & portentis, & variis virtutibus, & Spiritus Sancti distributionibus.* Id etiam constat ex quatuor Evangeliis, ubi passim cœci, muti, surdi, claudi, paralytici, leprosi, hydropici, & alij leguntur à Christo sanati; mortui etiam suscitati, dæmones è corporibus pulsi, maria solo jussu sedata, & calcata, futura libera certissimè prædicta, & alia innumera signa & miracula; *quæ* (ut ait D. Joannes) *si enarranda essent per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scriberentur libros.* Unde bellissimè Chrysostomus homil. 14. & 28. in Matth ait Evangelistas, nubes quasdam signorum (miraculis scilicet innumeris, veluti guttis pluviæ, fœtas) grandi verborum parcitate ea transcurrisse signa, neque in singulis immoratos esse, sed unico verbo miraculorum pelagus comprehendisse.

Stultum autem & ridiculum est quod aliqui infideles dixerunt, nempe Christum tot & tam stupenda fecisse miracula, ob excellentiam temperamenti quo prædita erat adoranda ejus caro: nam, ut rectè arguit Michaël Medina libro citato de recta fide in Deum, Christus Joan. 4. absentem filium Reguli sanavit, verbi unius pronuntiatione: non igitur vi corporeâ; neque enim vis corporea in locum adeò remotum à Christo potuisset agere. Deinde ea vis egisset in omnia æquè distantia à Christo, & non unum, sed omnes ægros, in sphæra illius activitatis sanasset; nam vis corporea, ut temperamentum, egisset sine consilio & electione; neque fuisset determinata ad illum in particulari sanandum, & non omnes alios, æqualiter à Christo distantes. Inde sequitur, quod neque Christus fecit sua miracula vi astrorum, ut aliqui Astronomi delirarunt, citati ab eodem Medina: nam aspectus Astrorum non agit ad libitum causæ eligentis, sed duntaxat in locum illi aspectui expositum: At Christus ubi & in quos voluit exercuit vim effectricem miraculorum: Ergo &c. Sequitur etiam non fuisse facta Christi miracula, vi imaginationis, ut alij somniarunt: imaginatio enim agit tantùm intra corpus animale cujus est, nec potest immutare subjecta distantia. Addo quod nulla vis temperamenti, nec astrorum, vel imaginationis, potuit causare Solis eclypses, sedare maria, effugare dæmones, mortuos suscitare, & cætera præstare quæ in Christi miraculis continentur. 261.

Nec solus Christus in confirmationem nostræ fidei miracula edidit, sed etiam Apostoli, ut testantur Lucas in actis, Paulus in Epistolis, & Marcus capite ultimo sui Evangelij. Plura etiam leguntur facta miracula ab aliis Apostolorum coætaneis, & à successoribus eorum, quæ scripserunt SS. Patres, ut Athanasius in vita S. Antonij, Nyssenus in vita Sancti Gregorij Taumaturgi, Hieronymus in vita Sancti Hilarionis, Ambrosius in libro de Virginibus, Augustinus lib. 22. de civit. cap. 8. Severus Sulpitius in vita Sancti Martini, Theodoretus in vita S. Simeonis stylitæ, & Gregorius magnus in Dialogis. Sunt etiam nunc perpetua quædam & continua miracula, ut olim erant apud Judæos piscina probatica, & alia quædam: nam continuum miraculum capitis, & ampullæ sanguinis S. Januarij, Neapolitanis notissimum est, & experientiâ cuique volenti conspicuum. Plura etiam videntur Sanctorum corpora, post multa sæcula adhuc incorrupta & integra. 263.

Corpus Sancti Claudij, Archiepiscopi primùm Bizuntini, deinde Monachi D. Benedicti, & Abbatis Monasterij Turensis, ab annis plusquam mille ducentis in eodem Monasterio integrum prorsus & incorruptum perseverat. Idem testatur Clemens VIII. de B. Agnete Politiana, Ordinis nostri Virgine, in ejus Canonizationis diplomate: & tota Hispania demiratur non integritatem solùm & incorruptionem corporis Seraphicæ Virginis Theresiæ, sed & cœlestem liquorem, omni balsamo puriorem ac suaviorem, ex eodem sacratissimo corpore promanantem. Quantùm ad alia miracula perpetua, omni admiratione digna, taceo pulverem è sepulchro Sancti Raymundi Pennafortij, ab annis quadringentis, in morborum omnium remedium, sed præcipuè febrium, perenniter enascentem. Omitto Tau- 264.

maturgam Imaginem S. Patris noſtri Dominici, è cœlo ab ipſa Beatiſſima Virgine Deipara Soria-
num in Calabria delatam, quam ſingulari majeſtate fulgentem nulla unquam ars potuit imitari.
Quædam ſolùm ſubjiciam, graviſſimis teſtimonijs, & quotidianis experientijs comprobata.
Aſſervantur in Monaſterio noſtro Caſtellano in Italia tres gemmæ, in corde B. Margaritæ Ordinis noſtri Tertiariæ repertæ, in quarum una virgo pulcherrima coronam in capite geſtans, cœleſti manu exarata conſpicitur; in alia, cujus ſpecialiter meminit Ludovicus Granatenſis, Concione 3. de Chriſti Natali, Puer Jeſus in medio duorum animalium; & in tertia S. Joſeph inſtar ſenis itinerantis, è cujus humero pallium pendet, & ad pedes ejus ipſamet Chriſti ancilla Margarita, quæ à cunis cæca, Myſteria Incarnationis Chriſti, Nativitatis ejus, & obſequia ei in Ægyptum fugienti, & inde revertenti, à S. Joſeph exhibita, aſſiduâ meditatione volvebat. Nec minoris certitudinis eſt, quod de Sancta Clara de Monte falcone legitur, ſcilicet cor ejus diviſum, adhuc incorruptum, ex parte una interiori Chriſtum Crucifixum, ex alia verò omnia Paſſionis ejus inſtrumenta, diſtinctè repræſentare: & tres globulos ejuſdem magnitudinis, & coloris, in ejus felle repertos, & in figura triangulari diſpoſitos, in Myſterij Sanctiſſimæ Trinitatis confirmationem, non magis præponderare duos, vel omnes tres ſimul, quàm unum eorum, vel ſeorſim quemlibet, ut fusè narrat in ejus vita P. Simplicianus à S. Martino, Auguſtinianus, in Academia Toloſana Profeſſor Regius, atque Decanus. Extant inſuper in diverſis orbis Eccleſijs plures Hoſtiæ, à multis ſæculis conſecratæ, non ſolùm incorruptæ & integræ, ut Divione in Burgundia, ſed etiam firmiſſimè adhærentes patenis, ut Fromeſtæ in Hiſpania, imò inſuper alicubi miraculoſo ſanguine conſperſæ, ut in Darocanis corporalibus, in Aragonia. Tot itaque convictâ prodigijs humanâ credulitate, maximè credibilia fiunt Myſteria, quæ aliàs vim omnem humanæ credulitatis excedunt; plaque datur nobis occaſio, & excitatur confidentia dicendi Deo, cum Richardo à S. Victore, lib. de Trinit. cap. 2. *Domine ſi eſt error, à te decepti ſumus; nam iſta in nobis tantis ſignis & prodigijs confirmata ſunt, & talibus, quæ non niſi per te fieri poſſunt.*

265. Sed quamvis in confirmationem noſtræ fidei nullum editum fuiſſet miraculum, non eſſet tamen minùs credibilis: nam ut bellè ait S. Thomas 1. contra Gentes cap. 6. *Omnibus ſignis admirabilius eſſet, ſi ad credendum tam ardua, & ad operandum tam difficilia mundus abſque mirabilibus inductus fuiſſet à ſimplicibus & ignobilibus hominibus.* Quem locum ponderans Cajetanus 3. p. quæſt. 43. art. 4. ſic ait: *Adverte ex libro 1. contra Gentes cap. 6. quod aut conceditur Chriſtum feciſſe miracula relata in Evangelio, vel non? Si conceditur, habetur illius Deitas, ſi non conceditur, etiam habetur ex hoc maximo miraculo, quòd abſque miraculis, contra totum mundum idola colentem pugnans, ſuperaverit.*

Eodem diſcurſu & ratiocinio utitur D. Auguſtinus in oratione contra infideles: *Cùm conſtet* (inquit) *Romanum Imperium, univerſumque orbem tot potentibus viris, Philoſophis, Oratoribus refertum, Chriſti doctrinæ ante repugnantem, ad eam poſtmodum fuiſſe converſum: quæro an virtute ſignorum & prodigiorum, ab antiquis ritibus, diuque obſervata religione, in hanc novam & inauditam ſit hac facta mutatio? ſi fateberis mundum ad hanc perſuaſionem tractum fuiſſe vi miraculorum, quibus contradicere nequaquam poterat, fateri oportebit, à Deo authore miraculorum, & qui facit mirabilia magna ſolus, religionem hanc proceſſiſſe: ſin autem negas ullis miraculis mundum ad hanc recipiendam fidem fuiſſe provocatum, negando miracula, ingens miraculum ingeris: quid enim poteſt dici mirabilius, quàm Romanum Imperium, totamque Gentilitatem, religionem quam tam acriter impugnabant, ſubvertereque moliebantur, deſertis paternis ritibus, nullis viſis ſignis, mirandiſque operibus, ſponte ſuſcepiſſe, & in ea retinenda tam conſtantes fuiſſe?*

§. XI.

Innumerabilium Martyrum teſtimonium, undecimum credibilitatis noſtræ fidei argumentum.

COnſtantia quoque & patientia Martyrum, 266.
qui inde nomen acceperunt, quòd ſuo ſanguine magnum fidei teſtimonium præbuerint, invictiſſimum eſt veritatis ejus argumentum: licèt enim aliqui hæretici pro ſuis erroribus mortui ſint, *plureſque hæreſes de ſuis martyribus glorientur*, ut ex Apollinari refert Nicephorus lib. 4. hiſtor. cap. 23. ſunt tamen peculiares circunſtantiæ Catholicorum Martyrum, quæ hujus argumenti vim mirabiliter augent, & Religionis Chriſtianæ veritatem ac ſanctitatem manifeſtè declarant. Prima eſt eorum multitudo: nam pro alijs ſectis pauci mortem ſubire voluerunt; pro fide verò Chriſtiana innumerabiles fuere Martyres, qui ſanguine ſuo illi ſubſcripſere, ejuſque veritatem teſtati ſunt: unâ enim die tota Thebæorum legio perijt, & intra triginta dies ſeptemdecim millia Romæ interfecta fuere, & in nocte quâ memoria nativitatis Chriſti recolitur, viginti vel ampliùs millia combuſta ſunt: unde Hieronymus Epiſtolâ ad Heliodorum refert ſe revolutis Romanorum Pontificum annalibus, inveniſſe numerum Martyrum ita creviſſe, ut ſi omnium memoriam vellemus celebrare, ſingulo quoque die celebranda eſſent trium millium natalitia. Quare meritò Gregorius homil. 17. in Evang. exclamat: *Totum mundum fratres aſpicite, Martyribus plenus eſt: jam pene tot qui videamus non ſumus, quot veritatis teſtes habemus: Deo ergo numerabiles, nobis ſuper arenam multiplicati ſunt; quia quanti ſint, à nobis comprehendi non poſſunt.*

Secundò conſideranda eſt atrocitas tormento- 267.
rum, quæ Chriſtiani Martyres paſſi ſunt: non enim ſolùm gladio, ſed etiam cruce & igne interempti ſunt; adeò ut Chriſtiani eapropter per contemptum *Cruciarij* vocari ſolerent, eò quòd communiter in crucem agerentur; nonnumquam *Sarmentitij*, quia ad dimidij axis ſtipitem revincti, ſubjectis ſarmentis, paſſim cremabantur.

Tertiò ponderandus eſt modus patiendi, non ſolùm æquo animo, ſed etiam cum ſumma lætitia, & cum magnis ſignis innocentiæ & ſanctitatis; & ſæpè etiam ſapientiſſima reſponſa, & rationes pluſquam humanas ſuæ fidei reddentes.

Accedit quartò, quòd non ſolùm viri naturâ fortes & conſtantes, ſed & ſenes decrepiti, ut Simeon ille Jeroſolymitanus Epiſcopus, qui centeſi-

mo vigesimo vitæ suæ anno cruci affixus fuit; & A fœminæ imbecilles, atque infantuli, & virgunculæ, quæ naturaliter vel ipso nudi ensis, aut sanguinis effusi aspectu exanimari solent, tormenta crudelissima, mortemque acerbissimam passi sunt: hoc enim certè vim divinam arguit. Unde Ecclesia in communi oratione de Virgine & Martyre dicit: *Deus qui inter cætera potentiæ tuæ miracula, etiam in sexu fragili victoriam martyrij contulisti.* Et Ambrosius lib. de Virginibus, paulò post initium, non immeritò sic exclamat de S. Agnete martyre, tredecim annorum: *Magna vis fidei, quæ etiam ab illa testimonium invenit ætate!*

Miraris (inquit Tertullianus) *Lucretiæ generositatem, quæ vim stupri passa, cultrum sibi adegit in conspectu propinquorum, ut gloriam castitati suæ pareret? Miraris Mutij fortitudinem, qui manum suam dexteram in ara cremavit, ut hoc factum ejus fama haberet? Miraris Regulum Romanorum ducem, qui captus à Carthaginensibus, cùm se unum pro multis Carthaginensibus compensari noluisset, maluit hostibus reddi, & in arcæ genus, stipatus undique extrinsecùs clavis transfixus, tot Cruces sensit?* Mirare potiùs de Christianis unius virginis Agnetis constantiam. *Hæc* (subdit Ambrosius) *tredecim annorum, pro Dei defensione martyrium passa est. Hæc inter cruentas carnificum impavida manus, hæc stridentium gravibus immobilis tractibus catenarum, nunc furentis mucroni militis totum offerre corpus, mori adhuc nescia, sed parata: vel si ad aras invita raperetur, tendere Christo inter ignes manus, atque in ipsis sacrilegis focis, trophæum Domini signare victoris &c.* B C

268. Denique in Christianis Martyribus considerandum est, quod illi non tantùm tenuere eadem dogmata quæ docet Ecclesia, verùm etiam ex illis hausere martyrij sui constantiam, putà ex reali manducatione Corporis Christi, & potatione sanguinis ejus, ut docent Cyprianus in serm. de Cœna Domini, & Augustinus super Psal. 22. ubi sic ait: *Hoc Calice inebriati erant Martyres, quando ad passionem euntes, suos non agnoscebant, non uxorem flentem, non filios, non parentes, & gratias agendo dicebant, Calicem salutaris accipiam.* Et Tract. 84. in Joan. dicit Martyres effundentes suum sanguinem pro Christo, quæ de mensa Dei acceperant, pariter Domino reddidisse: Sed manifestum est quod realiter fuderunt suum sanguinem, & reddiderunt Christo: Ergo pariter Christi Sanguinem biberant realiter, & non solùm figurativè, ut docent hujus temporis hæretici. D

269. Quod Cyprianus & Augustinus dicunt de manducatione Corporis Christi, asserit Bernardus serm. 61. in Cantica, de memoria Passionis ejus, eam scilicet mirum in modum Martyres ad patienter & alacriter toleranda tormenta adjuvasse: *Non sentiebat* (inquit) *Martyr sua, dum illius vulnera intuebatur. Stabat tripudians & triumphans, toto licèt lacero corpore, & rimante latera ferro, non modo fortiter, sed & alacriter sacrum è carne sua circumspiciebat ebullire cruorem. Vbi tunc anima Martyris? nempe in tuto, nempe in petra, nempe in visceribus Jesu: si enim in suis esset visceribus, scrutans ea ferrum profectò sentiret, dolorem non ferret, succumberet, & negaret: nunc autem in petra habitans, quid mirum si in modum petræ duruerit?* E

§. XII.

Concordia & consensio maxima Doctorum nostræ fidei, undecimum credibilitatis ejus argumentum.

HOc etiam argumentum efficax est ad veritatem doctrinæ Catholicæ suadendam: videtur enim omnino impossibile, ut tam diversi intellectus in tam multa dogmata convenirent, nisi ab uno aliquo supremo spiritu dirigerentur, qui mentes hominum in unitate continere posset: sicut non posset ordo universi in tanta partium diversitate diu subsistere, *nisi uno divino & continuato spiritu continuarentur*, ut eleganter ait Tullius. Porro tanta est inter Doctores Catholicos concordia, ut etsi diversarum gentium & nationum fuerint, diversisque sæculis & regionibus floruerint, uno tamen ore locuti videantur, juxta illud Lucæ 1. *Sicut locutus est per os Sanctorum.* Nec obstat quòd aliquando inter se pugnare videantur, & in varias & discordantes sententias ire: solùm enim circa problematicas quæstiones inter eos est controversia, nulla verò circa res & mysteria fidei pugna vel dissensio; in hoc concinunt omnes, & sibi cohærent. Nec mirum, cùm Catholica veritas Deum pacis auctorem suum recognoscat, qui nihil in sua doctrina discors, nihil dissonum patitur: *Non enim* (inquit Tertullianus lib. de spect. cap. 23.) *amat falsum author veritatis: adulterinum est apud illum omne quod fingitur.* 270

Multos audivit D. Joannes Apocal. 14. in Cœlo cantantes, & citharizantes in citharis suis; unicam tamen ex tot discordantibus vocibus & sonis harmoniam audivit, suavissimè modulantem. Sic licèt plures fuerint à Spiritu Sancto inspirati Prophetæ (ait Rupertus) qui diversis modulis futura cecinerunt; licèt varij sint Doctores, qui diversa, imò aliquando contraria docere videntur; eorum tamen omnium voces ita inter se concordant, ut una omninò sit vox; imò ex hac diversarum vocum dissonantia, suavior efficitur harmonia & concentus. 271.

Spiritus intelligentiæ *multiplex est*, ait Sapiens, sed tamen *unicus*; multiplex, quia variæ sunt Doctorum & Prædicatorum linguæ & voces; unicus, quia una est eorum doctrina, utpote ab uno spiritu inspirata: ideò Actuum 1. dicitur, quòd plures super Apostolos apparuerunt linguæ, & dispertitæ, unus tamen sedit supra singulos eorum Spiritus, ut una illis esset fides, eademque animorum ac scientiarum consensio. 272.

Magnum certè olim fuit divinæ virtutis miraculum, quòd ex una voce, linguarum confusione plures effecerit vociferationes: sed longè melius potentiam suam & sapientiam Spiritus Sanctus manifestat, dum plures voces ad unum redigit concentum, juxta illud: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, & hoc quod continet omnia scientiam habet vocis*; in morem videlicet chori Magistri, qui vocis seu concordiæ scientiam habet, & cantores ita continet, ut omnium voces in unius concentûs perfectam harmoniam coëant. Unde Rupertus in Joan. appellat Spiritum Sanctum, *Doctissimum veritatis Præcentorem.* Sicut enim in Musica, & harmonico choro, in quo variæ resonant voces, & ad melodiam concinunt, quædam altè modulatæ, sublimiùs personant; aliquæ profundum musices gradum infimiùs tenent, aliæ mediarum servant tenorem; 273.

nec vocum diversitas harmoniam confundit, sed mirè servat, & eleganter concinnat; imò ex vocum varietate concors discordia modulatè conflatur: sic in Evangelicæ veritatis & doctrinæ concentu, licèt variæ sint Doctorum & Prædicatorum linguæ, unus tamen est fidei, & veritatis Spiritus; ideòque licèt sub varijs & dispertitis linguis Spiritus Sanctus apparuerit, unicus tamen ignis supra singulos sedit.

Ab hac doctrinæ concordia omnes aliæ sectæ
274. longissimè recedunt: *Plus* (inquit Tertullianus lib. 2. de anima cap. 2.) *diversitatis invenies inter Philosophos, quàm societatis, cum & in ipsa societate diversitas deprehendatur.* In eadem civitate Athenienſi, alij alia, & diverſi diverſa ſenſerunt. Epicuræi Divinam Providentiam negarunt, Stoici asseruerunt. Aristippus in voluptate corporis summum bonum collocavit. Anthystenes in virtute animi constituit. Imò Augustinus 19. de civit. cap. 1. refert ex Marco Varrone ducentas octoginta de summo bono sententias. Item alij unum mũdum adstruebant, alij plures, alij innumerabiles, ut non immeritò illa urbs, Babylon, id est confusio, potuerit appellari, in qua nihil haberetur firmum, sed omnia contrarijs inter se erroribus distraherentur.

Nec minori discordiâ, & sententiarum, seu
275. errorum contrarietate, inter se dividuntur hæretici, ut in antiquis notarunt Irenæus lib. 1. cap. 5. Tertullianus lib. de præscript. cap. 42. Athanasius Epist. ad Liberium, & Epiphanius hæresi 47. In recentibus autem notum est quàm multæ sectæ ex hæresi Lutheri pullulaverint, & quàm parùm cohærenter loquantur in multis. Omitto innumeras Calvinistarum discordias, quas Feuardentius, libro cui titulus est idiomate Gallico, *Entremangeries des Ministres*, fusè descripsit. Tantùm dicam, non mirum esse quod à se invicem illi dissentiant, qui cum semetipsis pacem & concordiam habere nequeunt. Cocleus enim in opere inscripto, *Lutherus septiceps*, varias Lutheri à seipso dissensiones & contradictiones in omnibus ferè fidei capitibus refert; & in solo Eucharistiæ articulo triginta sex à Gaspar Saxone in tabula contra Lutherum notatæ sunt; ut certè eum spiritu vertiginis, adinstar Babylonicæ turris ædificatorum, actum fuisse, evidenter appareat. Coccius viginti quatuor antilogias Calvini refert: & Nicolaus Romeus in libro qui inscribitur, *Calvini effigies*, spectaculo 9. & 10. quorum titulus, *Calvinus sibi discolor*, ostendit librum institutionum Calvini esse centonem contradictionum, & numerat viginti primarias, & plusquam sexcentas consectarias. Addit Andreas Duvallius, Doctor Sorbonicus, in Tractatu de fide, quæst. 1. Calvini institutiones nunquam fuisse recusas, quin pleraque, & quidem maximi momenti, vel ab ipso cùm viveret, vel à Ministris post ejus mortem, mutata sint, ut in articulo de causa peccati: in prioribus quippe editionibus, clarè & distinctè Deum peccatorum, non tantùm secundùm substantiam, sed etiam secundùm malitiam & deformitatem, authorem statuit; in posterioribus verò, etsi rem ipsam retineat, mollioribus tamen verbis, & aliquo pacto ambiguis, ad evadendum utitur.

276. Ratio autem hujus inconstantiæ est, quia hæresis non in divino spiritu, sed in humano fundatur, qui varius & inconstans est, nec semper sibi cohæret. Unde egregiè Dionys. cap. 14. de divin. nomin. *Vera sapientia est à multis opinionibus convertens, & ad unam, veram, & uniformem congregans cognitionem, & uno unitivo lumine complens.* Quæ verba exponens D. Thomas ibidem lect. 4. subdit: *Illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in una sententia: Sed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores.* Variæ enim sunt mendacij falsitatisque semitæ, cùm una tantùm sit via, quæ ad veritatis & sapientiæ palatium ducit, & ut egregiè Tertullianus ait: *Hæc est veritatis integritas, & quæ ei debetur disciplinæ plenitudo, & æqualitas timoris, & fides obsequij, non mutare sententiam, non variare judicium.*

DISPVTATIO II.

De Scriptura, & Traditione.

EXplicato objecto fidei, agendum est de regulis quibus illud infallibiliter proponitur, ex quibus duæ sunt inanimatæ, quæ sensum suum vivâ voce explicare non possunt, nempe Scriptura & Traditio, de quibus in hac disputatione breviter disseremus: tres verò animatæ & loquentes, nimirum Ecclesia, Summus Pontifex, & Concilium, de quibus paulò fusiùs agemus in sequentibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Scriptura Sacra sit infallibilis regula fidei?

PRiusquam resolvamus hanc quæstionem, pauca de Scriptura Sacra, ejusque dignitate, utilitate, divisione, nec non de varijs ejus versionibus, præmittenda esse censuimus. De quadruplici autem ejus sensu egimus in disputatione proœmiali ad totam Theologiam, art. 9. ad quem locum Lectorem remittimus.

§. I.

Quid sit Scriptura Sacra?

SCripturæ Sacræ nomine intelligitur Scriptura, 1.
instinctu & motione Spiritus Sancti scripta, non modò sensum, sed etiam verba dictantis, juxta illud 2. Petri 1. *Omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humanâ allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Sancti Dei homines.* Et 2. ad Timoth. 3. *Omnis Scriptura divinitùs inspirata, utilis est ad docendum.* Unde per hoc differt Scriptura Sacra, à definitionibus Conciliorum, vel Summorum Pontificum, quòd ista dictantur quidem à Spiritu Sancto quoad sensum, quando sunt definitiones de rebus fidei, non tamen quoad verba; Scriptura verò Sacra, quoad utrumque, à Spiritu Sancto dictata est. Quare frequenter legimus in Scriptura, Prophetas testari Dominum fuisse ad illos locutum: Isaiæ 5. *Hæc dicit Dominus exercituum:* Jonæ 1. *Factum est verbum Domini ad Jonam,* & Jeremiæ 36. interrogantibus primatibus Hebræorum, quomodo ex Jeremiæ ore Baruch descripsisset sermones illos, respondit: *Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me omnes sermones*

istos, & ego scribebam in volumine, atramento. Hinc etiam Psal. 44. lingua Sacri Scriptoris appellatur *calamus Scribæ velociter scribentis*, quia nimirum, sicut lingua non eloquitur, & calamus non scribit, nisi verba priùs in mente loquentis aut scribentis concepta, & ab ea suggesta & dictata: sic verba ipsa quæ scribuntur à Scriptore Canonico, dictantur à Spiritu Sancto. Hinc demum Gregorius lib. 3. Epist. 40. *Quid est* (inquit) *Scriptura, nisi quædam Epistola omnipotentis Dei ad creaturam suam?* Et in proœmio Moralium: *Ipse ergo hæc scripsit, qui hæc scribenda dictavit.*

2. Aliqui tamen existimant non omnia & singula Scripturæ verba dictari specialiter à Spiritu Sancto, sed cùm de rebus sensui notis & familiaribus sermo est, permitti ut Scriptor Canonicus ea verbis suis scribat, cum speciali tamen assistentia Spiritus Sancti, ut nihil falsum aut indecens loquatur. Ita docent Sixtus Senensis lib. 8. Bibliothecæ hæresi 12. Melchior Cano lib. 2. de locis cap. 18. Andreas Vega lib. 15. in Trident. cap. 17. Bellarminus lib. 1. de verbo Dei cap. 15. Andreas Duvallius hîc quæst. 1. de objecto fidei, Gravina lib. 4. de verbo Dei scripto controv. 1. art. 2. & alij. Ratio etiam id suadet, nam in divinis Scripturis multæ res & verba continentur, quæ Scriptoribus Sacris naturaliter nota & manifesta fuere, ut cùm v. g. Apostolus scripsit in suis Epistolis: *Lucas est mecum solus, Trophimum reliqui infirmum, salutant vos tales &c.* Ergo non fuit opus ut Spiritus Sanctus propositiones illas, aut verba hæc materialia, ad eas vel similes exprimendas necessaria, in mentibus Scriptorum efformaret. Nam sicut in necessarijs Deus deesse non solet, ita nec in superfluis redundare: superfluum autem fuisset de novo infundere supernaturaliter, quod jam naturali notitiâ satis cognitum atque perspectum Sacris Scriptoribus erat.

Addo quod Author Ecclesiastici, in prologo, veniam petit, si alicubi in verborum compositione deficiat; quod etiam facit Author libri 2. Machabæorum cap. 15. in fine: ex quo non leve argumentum sumitur, Spiritum Sanctum omnia & singula verba Sacris illis Scriptoribus non suppeditasse, sed permisisse, ut aliqua verbis suis, suoque stylo scriberent.

§. II.

De nominibus & elogijs quibus Scriptura Sacra communiter insignitur.

3. VArijs solet nominibus Scriptura Sacra insigniri. In primis per excellentiam *Scriptura* appellatur: tum quia ea penè sola digna est quæ legatur aut scribatur; tum etiam, quia ea sola spiritu Dei conscripta est. Item vocatur antonomasticè *Biblia*, id est libri, quia omne genus librorum humanorum, omnesque eorum Bibliothecas, longè superat sacrum volumen, quo omnis utriusque testamenti continetur Scriptura. Dicitur insuper *verbum* seu *eloquium Dei*, quia Deus per illam, tanquam per oraculum certissimum, nos alloquitur, mentem suam aperit, & de suarum promissionum infallibilitate certos nos reddit. Nuncupatur etiam *testamentum Dei*, duplici ratione. Prima, quòd quemadmodum testamentum, carta est scripta, in qua declaratur ultima voluntas hominis; sic in Sacra Scriptura continetur ultima Dei voluntas, & lex quam Deus vult ab hominibus servari. Secunda, quòd A testamentum est, quo bonorum defertur hæreditas, intercedente testatoris morte, quâ contingente, cùm esset antea clausum & obsignatum, aperitur: sic enim per libros sacros defertur nobis hæreditas cœlestis, & Christi morte in ea confirmamur, ijsque apertis, legimus in eis nos esse Dei hæredes, ac cohæredes Christi, si cum eo sustineamus, ejusque mandata observemus. Demum Scripturæ, *libri Sancti* appellantur, 1. Machab. 12. *Habentes solatio libros sanctos*, non solùm propter sanctitatem Authorum, qui omnes, excepto Salomone, creduntur Sancti; sed etiam & multò magis propter sanctificationem, quam animis legentium, per modum objecti in- B generant, vel quia nullum ne leviſſimum quidem errorem aut mendacium admittunt.

Varia etiam leguntur apud Sanctos Patres 4. Scripturæ Sacræ elogia, quibus ejus dignitatem & utilitatem mirum in modum commendant: Augustinus enim lib. 2. de doctrina Christiana hæc scribit: *Quantùm minor est auri, argenti, vestisque copia, quam de Ægypto secum Hebræus populus abstulit, præ divitijs, quas postea Hierosolymæ, maximè sub Salomone consecutus est; tantæ est cuncta scientia, etiam utilis, collecta de libris gentium, si divinarum Scripturarum scientiæ comparentur. Nam quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; & cùm* C *ibi quisque invenerit omnia, quæ utiliter alibi didicit, multò abundantius inveniet ea, quæ nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine, & mirabili humilitate discuntur. Nihil in illis est* (subdit Hieronymus) *quod non luceat, & splendore suo mundum illuminet, ut etiam quæ parva putantur, Spiritus Sancti fulgeant majestate.* Et in prologo super Psalmos: *In Scriptura* (inquit) *habet infans quid lactet, puer quid laudet, adolescens quid corrigat, juvenis quid sequatur, senior quid precetur. Hinc discant fœminæ pudicitiam, populi inveniant pietatem, viduæ judicem, pauperes protectorem, advenæ custodem.* D *Hîc Reges invenient quid audiant, Judices quid timeant. Hæc tristem consolatur, lætum temperat, iratum mitigat, pauperem recreat, & omnibus apta medicamenta tribuit. In Scriptura* (ait Hugo Victorinus) *quidquid docetur, veritas; quidquid præcipitur, bonitas; quidquid promittitur, fœlicitas est. Nam Deus est veritas sine fallacia, bonitas sine malitia, fœlicitas sine miseria.* Meritò etiam D. Basilius Scripturam officinæ instructissimæ comparat, quæ omnia & omnis generis pharmaca quibusve morbis suppeditat: ita nimirum ut ex ea Ecclesia, dum tempora erant Martyrum, hauserit constantiam suam & fortitudinem; dum tempora Doctorum, sapientiæ E lumina, flumina eloquentiæ; dum tempora hæreticorum, fidei firmamenta, errorum everſionem: in prosperis ex ea didicerit humilitatem & modestiam; in adversis magnanimitatem; in tempore fervorem & diligentiam. Præclarè etiam S. Gregorius, explicans illud Job, *Habet argentum venarum suarum principium: Argentum* (inquit) *est eloquij vel sapientiæ claritas; venæ Sacra Scriptura: ac si apertè dicat: Qui ad veræ prædicationis verba se præparat, necesse est ut causarum origines à sacris paginis sumat; ut omne quod loquitur, ad divinæ authoritatis fundamentum revocet, atque in eo ædificium locutionis suæ firmet.* Demum in libro de speculo Monachorum plura habentur Scripturæ Sacræ elogia: illa enim

dicitur

dicitur puteus Jacob ex quo hauriũtur aquæ quæ in oratione funduntur; & ejusdem virga decorticata, cujus intuitu varios bonorum operum fœtus producimus. Vocatur etiam currus igneus Eliæ, quo ad æternam hæreditatem capessendam in cœlum vehimur: mons Sion in quo mandata magni Regis traduntur; & panis quem populo in deserto dedit olim Deus, omne in se delectamentum habens: Polymita Ecclesiæ vestis, varijs quæstionum coloribus depicta, quorum grato aspectu humanæ mentis curiositas plenissimè satiari potest. Item Scriptura magnus ille fluvius est, qui egrediebatur de loco voluptatis, ad irrigandum paradisum, qui in quatuor capita dividebatur: Fons, ait Lyranus, quantùm ad articulos fidei; fluvius, quantùm ad ea quæ ex articulis deducuntur. Dividitur autem in quatuor capita, propter quadruplicem sensum quem continet. Fluvius planus quidem, sed altus, ut ait Gregorius, in quo agnus ambulat & elephas notat. Puteus altus, ob sensuum inscrutabilem profunditatem. Fons signatus: fons, quòd perpetuò scaturiat, & in hortos Ecclesiæ influat; signatus, quia difficillima intellectu continet. Liber scriptus intus & foris, propter multiplicem sensum in ea contentum; & septem sigillis signatus, ob difficillimam ejus intelligentiam. Liber magnus & involutus: magnus ob amplitudinem sui objecti, pro objecto quippe habet omne scibile; & disciplinas omnes ac quidquid sciri potest, suo sinu complectitur: involutus, ob quadruplicem sensum quem continet, nempe litteralem, mysticum, allegoricum, & anagogicum. Unde Origenes in cap. 1. Joan. *Scriptura* (inquit) *mundus est intelligibilis, suis quatuor partibus, veluti quatuor elementis constitutus, cujus terra est velut in medio instar centri, scilicet historia; circa quam aquarum similitudine abyssus circumfunditur moralis intelligentiæ: circa historiam & ethicam, veluti duas hujus mundi partes, aër ille naturalis scientiæ circumvolvitur: extra autem omnia, & ultra, æthereus ille & igneus ardor empyrei cœli, id est superna contemplatio divinæ naturæ, quam Theologiam nominant, circumglobatur.*

5. Denique quanta fideles primævæ Ecclesiæ scripturam in veneratione haberent, ex eo constat, quòd Biblia juxta Eucharistiam in templo olim ponebatur: erant enim olim in templis duo secretaria à dextro siniſtroque latere absidis posita, in quorum altero Sacra Eucharistia asservabatur, in altero divinæ Scripturæ codices sacri. Unde S. Paulinus (ut ipse testatur Epist. 12. ad Severum) in templo Nolano à se erecto, hos versus ad dexteram altaris inscribi jussit:

Hic locus est, veneranda penus, quâ conditur, & quâ
Ponitur alma sacri pompa ministerij.

A siniſtra verò hosce:

Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas,
Hîc poterit residens sacris intendere libris.

§. III.

De divisione Scripturæ.

6. COmmuniter dividitur Scriptura in vetus & novum testamentum, seu in libros ad legem veterem seu Mosaïcam spectantes, & in libros ad novam seu Christianam legem pertinẽtes. Vetus testamentum est collectio illa librorum sacrorum qui promittunt venturum Redemptorem, cum præceptis legis antiquæ. Novum verò est collectio illa librorum sacrorum, quæ promissum liberatorem ut præsentem exhibent, cum præceptis novæ legis.

Libri veteris testamenti dividi solent in quatuor classes, scilicet in legales, quales sunt quinque libri Moysis, seu Pentateuchus, Genesis, Exodus, Leviticus, liber Numerorum & Deuteronomij. Historiales, scilicet Josuë, Judicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, Job, Esdras, Tobias, Judith, Esther, Machabæi. Sapientiales, ut Proverbia, Ecclesiastes, Cantica Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus. Et libros Prophetales, quatuor nempe majorum Prophetarum, Isaïas, Jeremias, Ezechiel, Daniel; & duodecim minorum, Oseas, Joel, Amos, Micheas, Abdias, Jonas, Nahum, Abacuc, Sophonias, Aggæus, Zacharias, Malachias. Libri autem novi Testamenti sunt quatuor Evangelia Matthæi, Marci, Lucæ, Joannis, legalibus libris correspondentia, Acta Apostolorum quæ historialibus correspondent, Epistolæ D. Pauli quatuordecim, una D. Jacobi, duæ D. Petri, tres D. Joannis, & una Judæ, quæ libris Sapientialibus correspondent, & Apocalypsis D. Joannis, quæ correspondet libris Prophetarum.

Horum librorum quidam dicuntur Canonici, 7. quia eos à Spiritu Sancto tanquam præcipuo authore prodiisse, per Ecclesiam constat; alij verò Apocryphi, id est occulti, de quibus an à Spiritu Sancto manarint, incertum & occultum est; ideòque à sacrorum librorum catalogo, eo nomine meritò rejiciuntur. Pro Canonicis, constans est omnium Catholicorum sententia, omnes illos qui in Latina vulgata Bibliæ editione continentur, esse Canonicos, præter orationem Manasse Regis Juda, cùm captus teneretur in Babylone, duos posteriores libros Esdræ, & duos etiam posteriores Machabæorum, qui propterea in fine Bibliæ, extra seriem librorum Canonicorum sepositi sunt. His enim duntaxat exceptis, Sacra Synodus Tridentina, alios pro Canonicis suscipiendos decrevit sess. 4. ubi post recensitum illorum numerum, scilicet quadraginta quinque ex veteri testamento, & viginti septem ex novo, hæc verba subduntur: *Si quis autem libros illos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia legi consueverunt, & in veteri vulgata editione habentur, non receperit pro sacris & Canonicis, Anathema sit.* Idem sacrorum librorum canon fuerat priùs editus à Florentino in decreto Eugenij, & ante mille centum annos à Concilio Carthaginensi 3. cap. 47. & ab Innocentio I. in Epistola 2. ad Exuperium, & à S. Augustino lib. 2. de doctrina Christiana cap. 8. qui prædicto Concilio Carthaginensi interfuit, & subscripsit. Hi tamen Baruch expressam mentionem non faciunt, sed eum sub Jeremia comprehendunt, quia Baruch fuit scriba Jeremiæ, ut patet ex Jeremiæ 36. ideòque veteres prophetiam Baruch citantes, citant sub nomine Jeremiæ, ut pluribus exemplis ostendit Canus lib. 2. de locis Theologicis cap. 11.

Porro libri Canonici sunt duplicis generis, alij 8. enim vocantur Proto-canonici, alij Deutero-canonici. Priores sunt illi de quibus in Ecclesia Dei nunquam à Catholicis hactenus dubitatum fuit. Posteriores verò de quibus nonnunquam ab aliquibus Catholicis est dubitatum, sed tamen ampliùs non dubitatur ab ullo Catholico. Proto-canonici sunt infrà scripti: Pentateuchus, sive quinque Moysis libri, Genesis, Exodus, Levi-

ticus, Numeri, Deuteronomium, libri Josuë, Judicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, duo Esdræ, Job, Psalterium centum quinquaginta Psalmorum, Proverbia, Ecclesiastes, Cantica Canticorum; quatuor Prophetæ majores, & duodecim minores, quatuor Evangelia, Acta Apostolorum, Epistolæ tredecim D. Pauli, omnes nempe, exceptâ illâ quæ est ad Hebræos, prima Petri, & prima Joannis.

Deuterocanonici autē sunt ex veteri testamento, Esther, Tobias, Judith, Baruch, Sapientia, Ecclesiasticus, hymnus trium puerorum, Danielis 3. historia Susannæ, & Draconis, Danielis 13. itemque oratio Azariæ, sicut & oratio Jeremiæ circa finem Threnorum, Machabæorum primus & secundus. Ex novo testamento caput ultimum Marci, ab eo loco, *Surgens autem Jesus*, & ex capite 22. Lucæ historia de sudore Christi sanguineo, & de confortatione ejusdem Christi per Angelum: Joannis 8. historia de muliere adultera, & ex prima Epistola ejusdem, hæc verba: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, & Filius, & Spiritus, & hi tres unum sunt.* Item tota Epistola ad Hebræos, Epistola Jacobi, & Iudæ, secunda Petri, secunda & tertia Joannis, & denique Apocalypsis ejusdem: de quibus aliquæ Ecclesiæ particulares, & aliqui Patres dubitarunt, aut negarunt esse Canonicos; licèt alioqui adhærerent Ecclesiæ universali, neque dubitassent aut negassent, si fuisset definitio intimata toti Ecclesiæ, ipsisque nota.

9. Inter Apocryphos verò numerantur tertius & quartus Esdræ, tertius & quartus Machabæorum, Oratio Manasse, appendix libri Job, qui ejus genealogiam describit, præfatiuncula Threnorum Jeremiæ, quæ incipit, *Et factum est postquam in captivitatem*, quæ nec in Hebraïcis, nec in Græcis, sed in nonnullis duntaxat Biblijs Latinis habetur. Liber Hermæ, qui inscribitur *Pastor*, & denique Evangelia, quæ sub nomine Andreæ, Bartholomæi, Barnabæ, Nicodemi, & aliorum circumferuntur.

§. IV.

De varijs Scripturæ editionibus.

10. PRima Scripturæ Sacræ editio est Hebraïca veteris testamenti, & Græca novi: totum enim vetus testamentum à suis authoribus Hebraïcè scriptum est, exceptis paucis libris Chaldaïcè conscriptis, ut Judith, Tobia, & quibusdam partibus libri Esdræ & Danielis, ut testatur Hieronymus præfatione in Danielem, ubi cum ijs reponit adhuc quasdam partes Jeremiæ, additque librum Job Arabicis vocibus permixtum esse. Novum verò testamentum Græcè scriptum est, præter Evangelium S. Matthæi, quod Hebraïcè primùm ab illo scriptum fuit, Evangelium S. Marci, quod ab eo Latinè editum est, ut probat Baronius tomo primo Annalium; & Epistolam ad Hebræos, de qua ambigitur, an primùm Hebraïcè, an verò Græcè scripta fuerit. Origenes enim & Clemens Alexandrimus apud Eusebium lib. 6. historiæ cap. 11. & 18. censent hanc Epistolam Græcè scriptam fuisse, ita ut sententia & res sit Pauli, phrasis verò & stylus sit Lucæ, & Clementis, ideòque sit elegantior cæteris Pauli Epistolis. Hieronymus verò, Theodoretus, Oecumenius, & alij, probabiliùs existimant, Paulum scripsisse hanc Epistolam Hebraïcè, utpote Hebræum Hebræis, & hac de causa alias

Anno 45. num. 41.

A styli elegantiâ superare. Est etiam controversia inter Authores, quo idiomate Epistola ad Romanos scripta fuerit? Salmeron enim tomo 1. prolegomeno 35. in fine, asserit illam Latinè scriptam esse: Bellarminus autem, Cornelius à lapide, alijque plures, censent scriptam esse Græcè, & postea versam in Latinum à Tertio, qui Pauli Amanuensis fuit, ut dicitur cap. 16. versu 22. vel alio Interprete, quem dicit Cornelius Paulum semper ad manum habuisse.

Secūda editio est Paraphrasis Chaldaïca veteris 11.
testamenti, quam Hebræi Targum vocant; de qua qui ejus Authores fuerint, lis & controversia est inter Authores. Aliqui enim Judæi existimarunt, illam ab Ezechiele Propheta fuisse compositam. Jacobus Episcopus Christopolitanus in expositione Psalmi 20. asserit authorem translationis hujus fuisse Jonatham Benuziel, Judæum, qui anno 21. Octaviani Augusti, hoc est anno ante Christum natum 21. transtulit totum vetus testamentum in linguam Chaldaïcam, sensum magis de sensu, quàm verbum de verbo exprimens. Communis tamen sententia docet, Paraphrasim Chaldaïcam veteris testamenti, factam esse à tribus Rabinis Judæorum, nempe à Rabi Aquila, 13.
qui Pentateuchum: Rabbi Jonatha, qui librum Josuë, Judicum, Regum, & Prophetas; & Rabbi Joseph cœco, qui Job, Psalterium, Esther, Proverbia, Ecclesiastem, & Cantica, in linguam Chaldaïcam transtulit. Hunc Galatinus ait fuisse Discipulum Simeonis justi, qui excepit Christum in ulnas suas, & anno post ejus nativitatem quadragesimo, hanc translationem seu paraphrasim edidisse.

Tertia editio est Græca Septuaginta interpre- 12.
tum, facta 250. annis ante nativitatem Christi, sub Ptolomæo Philadelpho, apud Pharum Ægypti. Cùm enim Demetrius Phalereus, Bibliothecæ regiæ præfectus, ingentem pecuniæ summam à Ptolomæo accepisset, ut omni genere voluminum eam ornaret, & jam quingenta millia volumina Græca in eam deportari curasset, & Ptolomæo promisisset se longè plura repositurum, si aliarum quoque gentium scripta congererentur, præsertim Judæorum, quorum libros hactenus non comparasset, quòd propriâ linguâ & charactere conscripti essent, scripsit Rex ad Eleazarum Pontificem, petiitque ab eo interpretes, quos ut faciliùs impetraret, centum millia Judæorum, quos Ptolomæus Lagus captivos duxerat in Ægyptum, libertate donavit, & in Judæam remisit, unà cum pluribus ad templum donis. Ejus votis annuens Pontifex, misit ad ipsum septuaginta duos Interpretes, legis peritissimos, linguarumque Hebraïcæ & Græcæ scientissimos, unde Hilarius, *Principes, Doctoresque Synagogæ*, eos appellat, & plures existimant aliquos ex illis fuisse ex magno Synedrio, seu Concilio Hierosolymitano. Hujus rei historiam descripsit Aristeas, unus ex legatis Ptolomæi ad Eleazarum, à quo Josephus lib. 12. antiquitatum cap. 20. & Epiphanius lib. de mensuris & ponderibus, eam mutuati sunt.

Addit ibidem Epiphanius, hos Interpretes binos & binos in cellulis inclusos fuisse, & divino miraculo singula paria ipsorum, ijsdem verbis totam Scripturam transtulisse; ita ut simul confecerint sex & triginta exemplaria ejusdem prorsus versionis. Justinus verò in oratione exhortatoria ad Gentes, dicit singulos in singulis cellulis fuisse inclusos, & majori adhuc miraculo, à singulis

seorsim totam Scripturam ijsdem verbis reddi- A
tam ; & se apud Alexandriam vestigia cellularum vidisse testatur. Idem asserunt Irenæus lib. 3. cap. 35. Clemens Alexandrinus lib. 1. Stromatum, Cyrillus Catechesi 4. & alij. Sed repugnat Hieronymus lib. 2. contra Rufinum, & in præfatione tam in Pentateuchum, quàm in libros Paralipomenon, ubi apertè ridet hanc historiam: *Nescio* (inquit) *quis primus author Alexandriæ septuaginta cellulas mendacio suo struxerit.* Itaque existimat D. Hieronymus, septuaginta duos Interpretes in eadem Basilica sedentes, & inter se conferentes, Scripturam transtulisse. Sed quidquid sit de hoc, concedunt omnes, hanc versionem non sine speciali Dei assistentia factam esse, B
tum propter admirabilem eorum consensionem, tum etiam quia integrum opus, brevissimo tempore, nimirum septuaginta duorum dierum spatio, perfecerunt: quæ duo erant difficilia, imò ipsa consensio moraliter erat impossibilis, nisi à Deo ipso directi & gubernati fuissent; unde Augustinus lib. 2. de doctrina Christiana cap. 7. uniformem hanc consensionem, tanquam miraculosam, & opus dexteræ Excelsi, commendat.

13. Præter Græcam septuaginta seniorum translationem, plures aliæ tam veteris quàm novi testamenti, post Christi adventum, fuerunt factæ, Græco etiam idiomate; cùm enim septuaginta Interpretum editio corrumpi & vitiari cœpisset, C
partim negligentiâ librariorum, partim malitiâ hominum, Aquila, Symmachus, & Theodotion, licèt alias homines hæretici essent, novas utriusque testamenti de Hebræo in Græcum translationes edidere, in quibus in odium Christiani nominis multa perperam addiderunt, ut testatur Chrysostomus homil. 5. in Matth. & Hieronymus Epist. 89. ad Augustinum. Deinde corruptam Septuaginta editionem emendavit Origenes multis ex Theodotione admixtis; Asteriscis, seu signo radiantis stellæ, designans quæ minus essent; obelis verò, seu virgulis, quæ ex superfluo viderentur apposita. Post Origenem verò etiam emendavit editionem Septuaginta D
Lucianus Martyr, ejusque editio Lucianæa vocata est, à sui Authoris nomine, eâque usæ sunt omnes Ecclesiæ à Constantinopoli ad Antiochiam usque, ut testatur Hieronymus præfat. in libros Paralip. cujus verba infrà referemus. Et in præfatione ad Psalterium ait ipsam sanctissimi Martyris manibus descriptam, repertam fuisse Nicomediæ in quadam turri à Judæis calce illitam, quod Athanasius dicit contigisse sub Constantino Imperatore. Tandem Hesychius Monachus, & in Palæstina multorum Monachorum pater, qui Hilarioni, Sanctissimo Eremitæ, arctissimo amoris vinculo junctus fuit; cùm Græcæ linguæ peritissimus esset, & divinarum Scripturarum lector assiduus, novam Græcam translationem totius Scripturæ publicavit, partim à se de septuaginta Interpretibus in veteri testamento emendatam, partim verò propriâ industriâ in novo testamento, ad antiquam fidem restitutam. Harum editionum mentionem fecit Hieronymus præfat. in lib. Paralipom. ubi hæc scribit: *Alexandria & Ægyptus in Septuaginta suis Hesychium laudant authorem. Constantinopolis usque ad Antiochiam, Luciani Martyris exemplaria probat. Mediæ inter has provinciæ, Palæstinos Codices legunt, quos ab Origene elaboratos, Eusebius & Pamphilius vulgarunt; totusque orbis hac inter se trifariâ varietate compugnat.*

§. V.

De editione vulgata, ejusque in Ecclesia authoritate.

UT habuerunt Hebræi suâ linguâ Sacram 14.
Scripturam, Græci quoque suâ testamentum vetus, ex versione Septuaginta Interpretum, & testamenti novi ipsos primos fontes; æquum erat, ut Latina Ecclesia, in qua est sedes Petri, & in qua perpetuò fides Christiana mansura est, suâ etiam linguâ eandem haberet Scripturam; quare innumerabiles olim fuisse Latinas illius editiones, testatur D. Hieronymus præfatione in Josuë, & D. Augustinus lib. 2. de doctrina B
Christiana cap. 11. Sed inter illas duplex fuit vulgata, quæ maximæ fuit authoritatis in Ecclesia. Una vetus, cujus Author ignoratur, fuitque ante Hieronymum, & ipsam S. Augustinus libro citato cap. 15. *Italam* vocat. Alia nova, facta ab ipso Hieronymo, qui jussu Damasi Papæ, vetus testamentum ex Hebræo in Latinum transtulit, & novum testamentum Græcæ fidei reddidit. Hæ tamen duæ vulgatæ editiones Latinæ, vetus & nova, etiam tempore procedente, contentionum materiam subministrarunt, dum unaquæque suos fautores habebat; nam illa antiqua, seu Itala, apud Augustinum citatum meliot judicabatur: Isidorus verò lib. 6. Ethimol. cap. 6. Hieronymi C
versionem cæteris antepositi. Unde post S. Gregorij tempora, ex illis duabus vulgatis, veteri & nova, una conflata est ad communem Ecclesiæ usum, quæ vulgata communis dicta est; non quòd in singulis libris utraque versio permixta sit, sed quia in ea aliqui Scripturæ libri, nempe Pentateuchum, Josuë, Ruth, Regum, Paralipomenon, Tobias, Judith, Esther, Esdras, Prophetæ omnes, Canticum Canticorum, Proverbia, Ecclesiastes, & Job, leguntur, sicut Hieronymus ex Hebræo in Latinum illos transtulit: alij verò libri veteris testamenti, non ex versione D. Hieronymi, sed ex antiqua translatione ante ipsum, cujus author ignoratur, & quæ ab D
Augustino Itala vocatur, desumpti sunt. Psalterium etiam vulgatæ editionis Latinæ, non est illud quod D. Hieronymus transtulit ex Hebræo, neque illud quod transtulit ex versione Græca septuaginta Interpretum, sed illud quod ipse emendavit, translatum ab antiquo Interprete ex editione Sancti Luciani Martyris. Demum testamentum novum vulgatæ editionis, totum nunc legitur secundùm veterem editionem, quam tamen D. Hieronymus emendavit; constat enim Hieronymum emendasse novum testamentum, jussu Damasi Summi Pontificis, ex præfatione ejus in Evangelia, & ejus emendationem fuisse ab Ecclesia receptam, & valde placuisse hominiE
bus doctis & pijs ejus temporis, ut intelligi potest ex Epistola 10. Augustini ad Hieronymum.

Ex his facilè intelliges, editionem vulgatam 15.
maximæ esse in Ecclesia authoritatis; ut enim jam ostendimus, ea partim constat ex versione illa antiqua communi, quam S. Augustinus libro 2. de Doctrina Christiana cap. 15. Italam vocat, asseritque Latinis omnibus editionibus, quæ plurimæ circumferebantur, præferendam esse, *quòd esset* (ut ipse loquitur) *verborum tenacior, cum perspicuitate sententiæ:* partim ex translatione & emendatione D. Hieronymi, cujus multa extant SS. Patrum egregia testimonia: Augustinus enim libro 18. de Civit. Dei cap. 43. sic ait: *Non defuit temporibus nostris Presbyter Hieronymus,*

homo doctissimus, & trium linguarum peritissimus, qui ex Hebræo in Latinum divinas Scripturas convertit, cujus tantum litterarum laborem Hebræi fatentur esse veracem. Eundem S. Gregorius lib. 20. Moral. cap. 24. ita prædicat, ut ejus translationem, quam novam appellat, ex Hebræo eloquio cuncta veriùs transfudisse dicat, atque idcircò dignissimam esse cui fides in omnibus habeatur. Sanctus quoque Isidorus lib. 6. Etymol. cap. 5. *Presbyter* (inquit) *Hieronymus, trium linguarum peritissimus, ex Hebræo in Latinum eloquium, divinas Scripturas convertit, eloquenterque transfudit, cujus interpretatio meritò cæteris anteponitur.* Unde Sophronius, vir eruditissimus, S. Hieronymi translationem, non Latinis modò, sed etiam Græcis valde probari animadvertens, tanti eam fecit, ut Psalterium & Prophetas ex Hieronymi versione, in Græcum eleganti sermone transtulerit, & Damasus Papa voluit illam in communem Ecclesiæ usum introduci, ut refert Platina in ejus vita. Meritò igitur Concilium Tridentinum sessione 4. speciali decreto vulgatam editionem, ut authenticam habendam esse declaravit, his verbis: *Sacrosancta Synodus considerans non parùm utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat; statuit & declarat, ut hæc ipsa vetus & vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus, & expositionibus, pro authentica habeatur, & ut nemo eam rejicere, quovis prætextu audeat & præsumat.*

16. Hinc colliges, Scripturam Sacram vulgatæ editionis, esse regulam fidei infallibilem, non verò textum Hebraïcum, quem nunc habemus, aut versionem septuaginta Interpretum.

Prima pars patet, Scriptura enim Canonica est infallibilis regula fidei; cùm enim sit inspirata & dictata à Spiritu Sancto, necessariò vera est in omni sensu, quem Spiritus Sanctus intenderit; unde Christus ipse Joan. 5. Judæos ad eam provocat, dicens: *Scrutamini Scripturas, illæ sunt quæ testimonium perhibent de me.* Et Augustinus libro 2. contra Donatistas cap. 6. *Non asseramus* (inquit) *stateras dolosas, ubi appendamus quod volumus, pro arbitrio nostro, dicentes hoc grave, hoc leve est, sed asseramus divinam stateram de Scripturis Sacris, tanquam de thesauris Dominicis, & in illa quid sit gravius appendamus; imò non appendamus, sed à Domino appensa recognoscamus.* Sed Scriptura Sacra vulgatæ editionis, authentica & canonica est, ut definivit Tridentinum: Ergo illa est infallibilis regula fidei.

17. Secunda verò pars suadetur: Nam licèt textus Hebraïcus veteris testamenti, fuerit quidem initio plane divinus & authenticus, quia Hebræis Hebraïcè primùm & originaliter traditus fuit, ab iisque ad Græcos & Latinos derivatus, manseritque integer & authenticus, usque ad Christi tempora & Apostolorum, qui passim Hebræos Scripturas citantes, nunquam admonent de corruptione; imò & usque ad tempora Hieronymi (communiter saltem) qui ex Hebræo Scripturam vertit, ut sæpiùs ipse testatur, & speciatim in Catalogo Scriptorum Ecclesiasticorum: At nunc certum est non esse divinum & authenticum, absolutè & universaliter, ob varias corruptiones & depravationes, quæ in eo factæ sunt. Nam Biblia fuerunt punctis à Judæis vitiata, id est punctorum, quæ apud Hebræos sunt loco vocalium, additione perperam factâ à Rabbinis infidelibus, & Spiritu Sancto destitutis, ac ne inter se quidem consentientibus, anno post Christum natum 514. Deinde inscitia linguæ Hebraïcæ, quæ à multo tempore non adeò fuit communis, & affinitas summa quarundam litterarum Hebraïcarum, causa fuit cur aliæ pro aliis litteræ substituerentur, & interdum duæ dictiones in unam conjungerentur, aut in duas una divideretur, cum magna sensûs variatione, ut multis exemplis ostendunt Genebrardus in Psal. 4. Galatinus libro 1. de Arcanis cap. 8. & alij.

Probatur etiam tertia pars, quæ asserit versionem Septuaginta quam nunc habemus, non esse regulam infallibilem fidei; licèt enim cùm primùm talis versio ab illis edita est, fuerit Scriptura Canonica, modò tamen authentica non est, quia in multis fuit vitiata & corrupta, ut variis exemplis probat Hieronymus Jonæ 3. Et licèt primùm emendata fuerit à Cardinali Ximeno Hispano Compluti, & postea Romæ à Sixto V. operâ quorûdam Cardinalium, & doctissimorum hominum; non fuit tamen per istas emendationes ad integram suam puritatem restituta: unde Sixtus nullum edidit decretum, quo illam editionem authenticam esse declararet: Ergo licèt illa magnæ sit authoritatis in Ecclesia, non est tamen regula infallibilis fidei, sicut vulgata editio.

18.

§. VI.

Explicantur quædam antilogiæ seu contradictiones apparentes, quæ in variis Scripturæ locis reperiuntur.

19. Hæretici ut Scripturæ Sacræ authoritatem & infallibilitatem eludant, eamque non esse fidei nostræ infallibilem regulam suadeant, objiciunt quædam Scripturæ loca, quæ videntur esse contradictoria, atque adeò falsa ex aliqua parte; duorum enim contradictoriorum, unum est verum & alterum falsum. Hujusmodi sunt quæ sequuntur: Genesis 1. dicitur, Deum sex diebus mundum creasse: At Eccles. 18. asseritur ipsum simul omnia creasse: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Item Genes. 1. dicitur quod lux creata fuit in prima die: quod etiam apparet falsum, quia lux creata fuit cum Sole, cujus productio dicitur facta quartâ die. Ibidem etiam cap. 32. Jacob Patriarcha sic ait: *Vidi Dominum facie ad faciem, & salva facta est anima mea,* & tamen Exodi 20. Deus sic loquitur: *Non videbit me homo & vivet.* Eodem capite protestatur Deus se visitare iniquitatem patrum in filios, usque in tertiam generationem; cujus contrarium asseritur Ezechiël. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris.* Præterea 3. Regum 8. dicitur quod in arca nihil aliud erat, nisi tabulæ testamenti; & tamen Apostolus ad Hebræos 9. affirmat quod etiam erat ibi manna, & virga Aaron quæ fronduerat. Ulteriùs Job cap. 7. suæ historiæ asserit se peccasse, nam alloquens Deum, sic ait: *Peccavi, quid faciam tibi ô custos hominum?* contrariumque affirmat cap. 27. dicens: *Neque enim reprehendit me cor meum in omni vita mea.* Dicitur etiam cap. 1. & 2. ejusdem libri: *In omnibus his non peccavit Job, nec stultum aliquid locutus est labiis suis*; & postea cap. 39. idem Job dicit de seipso: *Leviter locutus sum*; & infrà: *Unum locutus, sum quod utinam non dixissem*; & cap. 42. *Insipienter locutus sum.* In quibus locis aper-

ta videtur esse contradictio. Denique in novo testamento quædam sunt loca, aliquam contradictionis speciem habentia: nam Joan. 20. Maria Magdalena dicitur venisse mane ad monumentum, cùm adhuc tenebræ essent: At contra Marci 16. *Venit ad monumentum orto jam Sole*, & Matthæi 28. *Vespere autem sabbati, quæ lucescit in prima sabbathi, venit Maria Magdalene videre sepulchrum.* Item Roman. 3. Paulus sic loquitur: *Arbitramur justificari per fidem, sine operibus legis:* Jacobus verò cap. 2. suæ Epistolæ Catholicæ contrarium videtur asserere, his verbis: *Videtis quia ex operibus justificatur homo, & non ex fide tantùm.* Plura alia loca, contradictionis speciem habentia, colligunt Magister Cano libro 2. de locis Theologicis, cap. 2. Jansenius in concordia Evangelistarum, & Beccanus cap. 3. de fide, quæst. 8.

20. Ad primum respondeo particulam *simul*, eo loco accipi pro *æquè*, seu *pariter*, sensumque Ecclesiastici esse, quod Deus sit æquè omnium creator, licèt multa successivè creaverit. Sicut cùm dicitur Psal. 48. *simul insipiens & stultus peribunt*, sensus est quod pariter peribunt, non autem quod eodem tempore, vel eodem instanti.

21. Ad secundum dicendum cum D. Thoma 1. parte quæst. 67. art. 4. ad 2. quod substantia Solis & lucis fuit producta primâ die, sed quasi informis, quæ postea quartâ die formata fuit, & determinata ad particulares effectus in Sole, ideò dicitur creata quarto die. Verba ejus sunt: *Dicendum est, ut dicit Dionysius, quod illa lux,* (videlicet quæ primâ die creata est) *fuit lux Solis, sed adhuc informis..... sed postmodum data est ei specialis & determinata virtus ad particulares effectus.*

Aliter hunc locum ibidem dubio 2. interpretatur Bannez: ait enim quod Sol quartâ die creatus dicitur, non quòd tunc secundùm substantiam creatus fuerit, sed per recapitulationem, quia videlicet iterum refertur creatus, ut inter alia sydera annumeraretur illud quod præclarissimum est: sicut ob eandem rationem, productio mulieris, quæ revera sexto die facta fuit, narratur à Scriptura post finem omnium dierum.

22. Ad tertium dico, Jacob loqui de familiari visione, sub specie externa: Deum autem in Exodo loqui de visione suæ essentiæ in seipsa, quæ justis non conceditur nisi post mortem.

23. Ad quartum respondeo, Deum in Exodo loqui de pœna temporali, apud Ezechiëlem verò loqui de pœna spirituali privationis gratiæ, & damnationis æternæ, de qua ibidem ait: *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur:* illa enim pœna in filios derivatur, non verò ista, excepto peccato originali, de quo non est ibi sermo.

24. Ad quintum dicendũ quod in arca erat distinctio quædam, ita ut aliquid posset esse in medio arcæ, & aliquid ad latus, ut colligitur ex Deuteron. 13. ubi dicitur: *Tollite librum istum, & ponite in latere arcæ*, & illud latus non vocabatur arca communiter. Igitur in medio arcæ nihil aliud erat, nisi tabulæ testamenti, & sic verificatur id quod habetur 3. Regum 8. in latere autem erat virga Aaron, urna aurea cum manna, & ita verum est quod affirmat Apostolus ad Hebræos 9. qui latiori vocabulo accepit arcam, prout non solùm medium, sed etiam latera complectitur: unde in illis locis nulla est contradictio.

25. Ad sextum dicatur, quod quando Job cap. 1. ait, *Peccavi*, loquitur de aliquo peccato levi quod commisit ante illam tribulationem, cùm verò postea cap. 27. dicit: *Neque reprehendit me cor meum in omni vita mea*, loquitur de peccato in re gravi, præcipuè de peccatis illis quæ sibi objiciebantur ab amicis.

26. Ad aliud quod ibi subjungitur, respondent aliqui apud Pinedam, cap. 39. & 42. citatis, quod licèt Job in principio suæ tribulationis, in verbis suis non peccaverit, etiam venialiter (in quo sensu verificatur illud quod dicitur cap. 1. & 2.) tamen postea aliquod peccatum, licèt leve, commisit, defendendo nimis suam innocentiam coram amicis, vel dum de judicio Dei conquerebatur. Unde verba illa, quæ Job ait, nimirum se leviter & insipienter locutum esse, referunt primò ad id quod dixit cap. 6. *Vtinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, & calamitas quam patior, in statera, quasi arena maris hæc gravior appareret.*: vel secundò ad id quod ait cap. 7. *Elegit suspendium anima mea:* vel tertiò ad illud quod dixit cap. 9. *Si flagellat, occidat:* vel denique ad id quod habetur cap. 13. ubi sibi promittens certam victoriam ex judicio Dei, dixit: *Scio quod inveniar justus in judicio.*

Nihilominùs D. Gregorius excusat Job à peccato veniali, & verbis inordinatis, & ait quod cùm dixit, *Leviter & insipienter locutus sum*, loquebatur comparativè ad Deum, apud quem omnes ejus excusationes & querimoniæ erant stultitiæ, & locutiones leves: sicut apud ipsum omnes nostræ justitiæ peccata vocantur, & dicuntur esse sicut *pannus menstruatæ.* Isaïæ 64. quamvis reipsa peccata non sint. Potest etiam dici, quod verba Job, stultitiæ & peccata vocantur, non quòd revera peccata essent, sed quia habebant aliquam speciem & apparentiam mali, præ nimio dolore cruciatuum quos patiebatur. Unde D. Thomas in commentariis ad cap. 38. ipsum excusat, & dicit solùm excessisse in modo loquendi.

27. Ad septimum ex novo testamento desumptum, respondeo Magdalenam domo profectam esse, dum adhuc tenebræ essent, & pervenisse ad monumentum, orto jam Sole. Vespere autem Sabbathi, quæ lucescit in prima Sabbathi, significat auroram diei dominicæ, quæ vocatur prima Sabbathi, id est prima dies post Sabbathum. Vesper enim auroram ibi significat, ob stellam anteluca-nam, quæ Venus appellatur & Vesper, ut exponit Baronius ad annum Christi 34. Quamvis alij per *Vespere* intelligant partem extremam noctis, quæ tota apud Hebræos vesper interdum vocatur. Alij malunt, Magdalenam, & alias sanctas mulieres, sæpiùs ad sepulchrum venisse.

28. Ad ultimum dico, Paulum loco citato solùm velle, hominem non justificari per opera quę fiunt per legem, sive naturalem, sive Mosaïcam, seclusâ gratiâ Christi; sed per fidem, non informem, sed gratiâ & charitate formatam: Jacobum verò, cùm affirmat opera justificare, & non solam fidem, loqui de operibus factis ex fide, & gratia Christi; atque ita unum Apostolum alteri non esse contrarium.

ARTICVLVS II.

An præter Scripturam sint aliquæ traditiones non scriptæ, quæ sint regula fidei?

29. NEgant Hæretici nostri temporis, contendentes omnia fidei Christianæ dogmata esse in Scripturis Sacris expressa, subindeque traditiones non scriptas in sacris codicibus, tanquam nullius roboris & authoritatis esse rejiciendas. Idem priùs docuerant Gnostici apud Augustinum lib. 1. contra Maximinum, Macedoniani & Eunomiani apud Basilium de Spiritu Sancto cap. 25. & libro 1. contra Eunom. Nestorius, Eutiches, Dioscorus, Ethyconomachi, ut ex actis septimæ Synodi habetur. Demum ante Lutherum & Calvinum, Henricus Tolosanus, ut narrat Divus Bernardus Epistolâ 242. & Wiclefus apud Waldensem libro 2. doctrinalis fidei antiquæ cap. 19. ut inventum hominum, & Pharisæorum superstitiones, traditiones rejiciebant. Ut hic error confutetur, & veritas Catholica stabiliatur & explicetur, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, præter Scripturam, aliquas esse traditiones non scriptas, ad regulam fidei pertinentes.

30. Probatur primò ex Scriptura 2. Thess. 2. *Itaque fratres state & tenete traditiones quas didicistis sive per sermonem, sive per Epistolam nostram.* Ubi in primis sermonem esse de rebus ad fidem pertinentibus, & non tantùm ad externam politiam Ecclesiasticam, fatetur Calvinus in hunc locum, & patet, quia hoc ideò dicit Apostolus Thessalonicensibus, ut maneant firmi in fide veritatis, quemadmodum liquet ex verbis præcedentibus. Deinde disjunctio illa, *sive per sermonem, sive per Epistolam*, apertè indicat duo genera traditionum: alias scriptas, alias verò non scriptas, sed per sermonem, id est vivâ voce expressas. Unde Apostolus æquiparat utramque traditionem scriptam & non scriptam, & significat utramque æqualiter tenendam & utrique æquè firmiter standum esse, nimirum quia verbum divinum, sive sit scriptum, sive non, æquè credibile est, ejusdemque authoritatis, & infallibilitatis; neque enim vim habet ab atramento & characteribus, sed à Dei authoritate.

31. Hoc Apostoli testimonio utuntur Sancti Patres ad probandum dari in Ecclesia aliquas traditiones non scriptas, ad fidei regulam pertinentes. Chrysostomus enim Homil. 4. in caput 2. Epistolæ 2. ad Thessal. sic de illo Apostoli pro traditionibus non scriptis testimonio loquitur: *Hinc patet* (inquit) *quod non omnia per Epistolam tradiderint Apostoli, sed multa sine litteris. Eadem verò fide digna sunt tam ista quàm illa. Quare Ecclesiæ traditionem fide dignam existimemus. Traditio est, nihil amplius quæras.* Et Basilius libro de Spiritu Sancto ad Amphilochium cap. 29. initio: *Apostolicum esse arbitror traditionibus etiam non scriptis inhærere, laudo enim vos inquit* (supple Apostolus 1. ad Corinthios 10.) *quod per omnia Christi memores estis, & sicut tradidi vobis præcepta mea servatis. Et 2. Thessal. 2. Tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, sive per Epistolam nostram.* Huc usque Basilius.

32. Probatur secundò ex Nicæna Synodo secunda, anno 781. celebrata, in qua actione 6. initio, hæc verba habentur: *Præterea cum multis quæ nobis sine scripto tradita sunt etiam imaginum factio in Ecclesia ab Apostolorum prædicatione dilatata est.* Et rursus actione 7. in ultimo titulo sic dicitur: *Sed ab Apostolo edocti tenemus traditiones quas accepimus, omnia recipientes & amplectentes quæcumque Catholica Ecclesia antiquitùs scripta & non scripta recepit: Ex quibus sunt etiam figurationes picturarum & imaginum.* Ergo dantur aliquæ traditiones Apostolicæ non scriptæ, speciatim ea quæ spectat ad cultum & picturam sacrarum imaginum.

33. Probatur tertiò ex SS. Patribus: Incipiendo enim à D. Ignatio Martyre, omnium antiquissimo, ejus Epistolæ vere promptuarium dici possunt divinarum traditionum quæ in Sacris Scripturis non habentur: diei enim Dominicæ celebratio habetur in illa quæ est ad Magnesianes: Ecclesiasticæ Hierarchiæ chorus, constans ex Episcopis, Presbyteris, & Ministris, habetur in Epistola ad Tarsenses: varij Clericorum ordines, in Epistola ad Antiochenos: festa colenda, & jejunium Quadragesimale observandum, in Epistola ad Philippenses, & alia ejusmodi, quæ non sunt scripta ab Apostolis.

Secundò D. Dionysius cap. 1. lib. de Hierarch. Eccles. loquens de Apostolis, quos *primævos sacerdotalis muneris duces* appellat: *Sacratiorem* (inquit) *& purgatiorem doctrinam, ex animo in animum, medio interveniente verbo, partim litteris, partim sine litteris, transfuderunt.* Multa præterea per solam traditionem non scriptam accepta, in libris ejus recenseri, luce ipsâ clarius est. Fit enim mentio de Chrismatis sacramento, de Ordinis distinctione, precibus pro defunctis, & aliis hujusmodi, quæ in Scripturis Sacris non habentur.

Tertiò Irenæus libro 3. adversùs Hæreses cap. 2. & 3. Apostolicas traditiones probat per continuatam successionem Pontificum Romanorum, incipiendo à Lino, qui immediatè successit Petro, usque ad Eleutherium, qui duodecimus vel decimus tertius fuit post D. Petrum Summus Pontifex.

Quartò Sanctus Justinus Martyr in Apologia 2. pro Christianis, sub finem, aliqua refert non scripta, quæ dicit Christum Discipulis tradidisse, nempe diebus Dominicis post lectionem Scripturarum esse offerendum & consecrandum panem & vinum, aquâ temperatum.

Quintò Fabianus Papa, qui sedit anno 238. in secunda Epistola ad Episcopos Orientales, initio docet modum conficiendi Chrisma singulis annis, fuisse ab Apostolis traditum, eumque servandum, sicut Apostoli tradiderunt: *Ista* (inquit) *à Sanctis Apostolis & successoribus eorum accepimus, vobisque tenenda mandamus. Hæc Sancta Romana Ecclesia & Antiochena, à temporibus Apostolorum custodit. Hæc Hierosolymorum, Ephesinorum tenet.*

Sextò Tertullianus antiquissimus Author libro de Corona militis post initium, sic loquitur. *Hanc si nulla Scriptura determinavit, certè consuetudo corroboravit, quæ sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est?* Et infrà. Enumeratis ceremoniis quas in Baptismo Ecclesia adhibet, subjungit: *Harum & aliarum ejusdem disciplinarum, si legem expostules Scripturarum, nulla legis traditio tibi prætendetur, auctrix consuetudo, con-*

firmatrix & fidei observatrix.

34. Eandem veritatem unanimi ferè consensu tradunt alij Patres, qui tertio, quarto, & quinto sæculo floruerunt. Cyprianus enim libro 2. Epistolâ 3. ad Cecilium ait, aquam miscendam esse in calice vino ex Christi institutione, quæ tamen nusquam in libris canonicis scripta reperitur. Basilius libro de Spiritu Sancto cap. 27. hæc scribit: *Dogmata quæ in Ecclesia prædicantur quædam habemus è doctrina scripto prodita, quædam rursus ex traditione Apostolica, in mysterio, id est in occulto tradita, recepimus, quorum utraque parem vim habent ad pietatem.* Ubi multa quæ in Ecclesia observantur, ex traditione deducit, ut quòd signo crucis Christiani utantur, quòd aqua ante Baptismum consecretur, quòd baptizandus sacro oleo inungatur, & similia, causamque ibidem assignat, cur non expediat omnia scripto tradi: *Ne* (inquit) *Dogmatum cognitio, propter assuetudinem vulgo veniret ad contemptum.* Epiphanius Hæresi 61. *Oportet* (inquit) *& traditione uti, non enim omnia à Divina Scriptura accipi possunt.* Damascenus libro 4. fidei cap. 17. *Plurima* (ait) *Sancti Apostoli tradiderunt sine scripto.* Denique Augustinus libro 2. contra Donatistas cap. 7. dicit, *multa non inveniri in litteris Apostolorum, quæ tamen non nisi ab Apostolis tradita & commendata leguntur.* Et libro 5. cap. 23. asserit dogma fidei quo asseritur, Baptismum validè ab Hæreticis conferri, non posse satis ex Sacra Scriptura colligi, propterea que ad Ecclesiam & traditionem recurri debere: *Apostoli* (inquit) *nihil quidem exinde præceperunt* (scripto scilicet) *sed consuetudo illa quæ opponebatur Cypriano, ab eorum traditione exordium sumpsisse credenda est: sicut sunt multa, quæ universa tenet Ecclesia, & ob hoc ab Apostolis præcepta bene creduntur, quanquam scripta non reperiuntur.* Item Epistolâ 118. post initium hæc scribit: *Illa quæ non scripta sed tradita custodimus, quæ quidem toto terrarum orbe observantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis Conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima authoritas, commendata atque statuta retineri, sicut quod Domini Passio, & Resurrectio, & Ascensio in cœlum, & adventus de cœlo Spiritus Sancti, anniversariâ solemnitate celebrantur, & si quid aliud tale occurrerit, quod servatur ab universis, quocumque se diffundit Ecclesia.*

35. Probatur quartò ratione: Necessariò admittenda est vel ab ipsis hæreticis aliqua traditio, fide divinâ credenda, ut constat de Scriptura Sacra, quam non nisi traditione credimus. Unde enim certi sumus, quòd hæc Scriptura ab iis Authoribus conscripta sit, illa eadem quam tenemur credere, nisi traditione? Unde scire possumus, quod tertius & quartus liber Esdræ, tertius & quartus Machabæorum, oratio Regis Manassæ, annecti solita libris Paralipomenon, Appendix ad librum Job, Psalmus centesimus quinquagesimus primus Davidis, qui in Græcis Psalteriis invenitur, Evangelium Nazaræorum, Epistolæ Pauli ad Senecam, quarum meminit Hieronymus in Catalogo de Scriptoribus Ecclesiasticis, Liber Pastoris, cujus Author, teste Hieronymo, loco citato, fuit Hermen, cujus mentio fit in Epistola ad Romanos cap. ultimò. Unde, inquam, certò scire possumus, quod hi libri non sint Canonici, nisi traditione? Quicumque igitur Scripturam admittit, necessariò admittere debet traditionem, quæ hanc potiùs Scripturam, quàm aliam nobis divinitùs revelatam proponit, cùm id aliunde quàm traditione scire nequeamus.

36. Respondent Hæretici, unicuique habenti verum fidei spiritum, per se constare, quæ sit vera Scriptura, & quæ falsa.

Sed contra primò: Fideles primitivæ Ecclesiæ habebant verum fidei spiritum, ut fatentur Adversarij, & tamen testatur Divus Augustinus libro de prædestinatione Sanctorum capite 4. quod judicabant librum Sapientiæ, quem rejicit Calvinus, esse sacrum: Verba Augustini sunt. *Sed qui sententiis tractatorum instrui volunt, oportet ut istum librum Sapientiæ, ubi legitur, Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus, omnibus tractatoribus anteponant, quoniam sibi eum anteposuerunt etiam temporibus proximi Apostolorũ egregij tractatores, qui eum testem adhibentes, nihil se adhibere nisi diviniũ testimoniũ crediderũt.*

Secundò, incertum omnino est, quis verum illum fidei spiritum habeat: Calviniani enim non credunt illum fuisse in Luthero, nec Lutherani in Calvino, nec ullus ex ipsis in Catholico Romano. Inter ipsos etiam Calvinistas dissentio est, quænam sit vera Scriptura, ut inter Calvinum & Bezam de initio capitis 8. Joannis, quorum alter spuriam, alter Divinam Scripturam esse vult: Incertum ergo erit quæ sit vera Scriptura, nisi ad traditionem recurratur.

37. Probatur quintò: Si omnia Christianæ Religionis dogmata in sola Scriptura continerentur, magnum hæreticis ad errores in Ecclesiam Dei introducendos pateret ostium: Sed incredibile est, Christum & Apostolos, usque adeò apertum ostium erroribus reliquisse: Ergo & omnia ad fidem Christianam necessaria in Scriptura contineri. Minor constat, Major verò ex eo apertè demonstratur, quòd cùm doctrina Scripturæ in controversiam vocata, neque declarare, neque tueri se ipsam possit adversùs novarum interpretationum corruptelas, facilè adulteratur & corrumpitur ab hæreticis, non verò traditio, utpote quæ successione & praxi continuâ patet in Ecclesia, unde plures sine comparatione hactenus fuerunt Hæretici, qui Scripturâ quàm traditione abuterentur: *Nemo enim Hæreticorum est* (dicebat olim Hilarius ad Constantium Augustum) *qui se non secundùm Scripturas prædicare ea quibus blasphemat mentiatur. Videas illos* (inquit Vincentius Lyrinensis) *volare per singulaquæ que sacræ legis volumina, per Moysis, per Regum libros, per Psalmos, per Apostolos, per Evangelia, per Prophetas: sive enim apud suos, sive alienos; sive privatim, sive publicè; sive in sermonibus, sive in conviviis, sive in plateis, nihil unquam de suo proferunt, quod non etiam Scripturæ verbis adumbrare conentur: sciunt enim fœtores suos nulli fore placituros, si nudè & simpliciter exhalentur; unde illos cœlestis eloquij verbis, velut quodam aromate aspergunt. Faciunt porro hæretici quod patrem suum feciſſe vident, & authoris sui callida machinamenta sectantur, qui ipsum Dominum Scripturarum testimonis appetiit: si filius, inquiebat, Dei es, mitte te deorsum, scriptum est enim: Ita quodcumque dogma hæreticus proferat, statim ait, scriptum est enim.* Unde Hieronymus in cap. 1. ad Galatas, ait quod *omnes hæreses è Scripturis sibi consunnt cervicalia, quæ ponant subcubito universæ ætatis.* Et Augustinus Tractatu 18. in Joan. *Non natæ sunt hæreses* (inquit) *& quædã dogmata perversitatis illaqueantia animas,*

nisi dum Scripturæ bonæ intelliguntur non bene, & quod in his non bene intelligitur, temerè & audacter asseritur. Ex quo infert Tertullianus libro de præscriptionibus cap. 19. & 21. non esse cum hæreticis ex Scripturis disputandum, sed ex traditionibus quæ in Ecclesiis retinentur, istamque subdit rationem: quia hæretici Scripturas in alienum sensum contorquent facilè, sed ex traditione clarè constat veritas.

38. Probatur sextò: Inter dogmata fidei Christianæ numerantur ista: perpetua Matris Christi virginitas, quam contra Antidicomarianitas credit Ecclesia: Baptisma parvulorum, contra Anabaptistas: processio Spiritus Sancti à Patre & Filio, contra Græcos: celebratio Paschæ post decimam quartam lunam Martij, contra Quartò decimanos: translatio Sabbathi in diem Dominicum, contra Judæos: duæ in Christo voluntates, contra Monothelitas: At hæc nullibi in Scriptura Sacra reperiuntur: Ergo omnia fidei Christianæ dogmata non continentur expressè in Scriptura, sed aliqua habentur ex traditione, quæ proinde fidei regula esse potest.

Confirmatur argumento quo utitur D. Augustinus contra Maximinum Arrianum, libro 3. contra ipsum cap. 3. In quo loco Scripturæ legitur, *Deus Pater ingenitus & innatus* & tamen ut dogma fidei creditur à Lutheranis & Calvinistis: Ergo omnes fidei nostræ articuli non continentur in Scriptura, sed aliqui solâ traditione docentur.

39. Respondet Molinæus libro de Purgatorio paginâ 39. aliquos ex prædictis articulis, scilicet perpetuam Dei Matris virginitatem, translationem Sabbathi in diem Dominicam, & celebrationem Paschæ post lunam decimam quartam Martij, non esse ad salutem necessariò credendos; alios verò esse quidem de fide, sed vel in sacris litteris expressè contineri, vel ex Scriptura per manifestam consequentiam deduci.

Sed contra: Ideò Helvidius, ejusque sequaces, ab Ecclesia pro hæreticis habiti sunt, ut referunt Epiphanius & Hieronymus libris contra ipsos editis, quia negabant Deiparam post Christi partum Virginem remansisse: Ergo articulus de perpetua virginitate Matris Christi, est unus de pertinentibus ad fidem. Quoad celebrationem Paschæ post decimam quartam lunam, licèt ante Concilium Nicænum primum, esset observationis liberæ, ab illo tamen Concilio Decumani qui sentiebant non ita esse celebrandum festum illud, sed lunâ decimâ quintâ, pro hæreticis habiti sunt. Quantùm ad translationem Sabbathi in diem Dominicum, nullus est ex fidelibus, qui non haberet tanquam Judæum, eum qui die Dominicâ laboraret, & Sabbatho feriaret. Unde Ignatius in Epist. ad Magnesianos docet Dominicam diem esse Resurrectioni Christi consecratam, & propterea illam, *Reginam ac Principem omnium dierum*, appellat.

Denique quoad reliquos ex prædictis articulis, cùm fidei assensus non sit discursivus, sed simplex, propter solam authoritatem dicentis, dicere, ut respondet Molinæus, quod per consequentiam ex scripturis eruuntur, non est probare quod sint ex fide credenda, sed solùm quod pertineant ad Theologiam, quæ discursiva est, & quæ ex mysteriis fide divinâ creditis, per discursum plures conclusiones deducit.

40. Demum suaderi potest conclusio ex eo quòd semper traditiones & in omni statu acceptæ fuerint: vix enim ullum regnum est cui suæ traditiones desint, etiam quoad res maximi momenti, & interdum ipsæ regni leges fundamentales solâ traditione habentur. Exemplum in promptu exhibet florentissimum regnum Galliæ, in quo omnium prima & præcipua lex Salica, solâ traditione habetur: nec constat quem Authorem habeat; aliis ad Pharamundum Regem, aliis ad Carolum Magnum, aliis ad alios referentibus.

Quantùm ad statum legis naturæ, in quo nullæ 41.
Scripturæ saltem Canonicæ extabant, plura solâ traditione cognoscebantur: nam præter quod non est dubium quin Adamus nepotes suos plura docuerit quantùm ad scientias, quas nemo negat eas primùm ab Adamo acceptas, & successivè ad Abrahamum deductas, à quo Chaldæi, sicut à Chaldæis Ægyptij, eas didicerunt. Sed præterea nec dubitari posse videtur, quin Adamus plura alia docuerit, quæ ad religionem pertinent, qualia sunt originalis culpa, generatione tradu-
cta, remedium ad illam eluendam exhibendum, 44.
præcipuè verò futurus adventus Messiæ, & alia ejusmodi plura, quæ certum est non ignorasse Adamum, & de quibus etiam dubitari non potest, quin posteros monuerit. Henoch etiam, ut habetur in Canonica D. Judæ, futurum aliquando judicium ultimum, suis prædicavit. Abraham circumcisionis præceptum accepit, quod ad posteros, usque ad Moysem, sine ulla scriptura, solâ traditione deductum est, & servatum.

In statu legis scriptæ plures fuisse traditiones, 44. 45.
facilis erit probatio. In primis, quia eædem traditiones habebantur, quæ in lege naturæ viguerant, nimirum de peccatò originali, de purgatorio, de sacrificiis pro mortuis offerendis, de Messia, & ultimo judicio futuro. Præterea certum est apud Hebræos, Moysem duplicem legem in monte Sinaï accepisse, alteram quam scriptam omnibus promulgavit, alteram quæ prioris explicatio erat, quam ore ad os tum Josuë tum septuaginta senioribus tradidit. Idque præter omnium Hebræorum consensum, ex illo Esdræ 4. cap. 14. videtur colligi, ubi Deus ita loquitur: *Enarravi Moysi mirabilia multa, & præcepi ei dicens, hæc in palam facies verba, & hæc abscondes.* Vulgo etiam dicitur, Esdram ex præcepto Dei, quadraginta diebus libros scripsisse, alios quos populo, alios quos solùm sapientibus traderet, quos Picus Mirandulanus asserit se legisse. Hæc lex *oralis* dicebatur, vel etiam Hebræo nomine *Kabala* à verbo קבל *Kibel*, quod est accipere, ac si quis acceptionem vocaret, nimirum quod ut dictum est, ore ad os traderetur. Hæc lex, aut verius legis explicatio, solâ traditione servata est, usque ad tempora Rabbenu Hakados, quem ita honoris causâ nominant, scilicet *Magistrum nostrum sanctum*, qui cùm videret Judæos in alias terras deportari, veritus ne legem oblivisceretur, primus librum Misnah, compositi, in quo traditiones, sententias, expositiones legis collegit. Post verò trecentis circiter annis à vastatione templi, R. Johannan ex iisdem traditionibus Talmud Jerosolymitanum composuit, & demum post annos centum plus minus, Talmud Babylonicum editum est, quod utrumque continet expositionem locorum difficilium quæ habentur in Misnah. Etsi verò plura in iis inutilia, ac etiam contra jus naturæ, aliquando habeantur, quæ à Rabbinis posterioribus addita sunt, multa tamen continet à Moyse procul dubio accepta, & quibus etiam multi ad confirmanda fidei mysteria egregiè utuntur: quos inter eminet

eminet Raymundus Martini, Ordinis Prædicatorum, qui suum opus Pugionis fidei, iis testimoniis locupletavit: quod opus olim Galatinus omnino exscripserat, & tanquam proprium partum in lucem emiserat: sed illud illustrissimus Dominus de Voisin, Exsenator Burdigalensis, suo Authori restituit.

43. Quantùm ad statum legis gratiæ, ex superioribus facilè probari potest, & comparatione statûs omnium perfectissimi, cui nihil deesse credendum est eorum quæ in aliis statibus habebantur, qui hujus duntaxat figuras continebant, aut rudia lineamenta. Si ergo in statu legis naturæ & legis scriptæ plura habebantur solâ traditione accepta, & quæ necessaria erant ad cultum religionis, & regimen Ecclesiæ, ut jam ostendimus, etiam in statu legis gratiæ, non minùs esse debent traditiones, cùm non minùs etiam ad regimen Ecclesiæ pertinere possint, aut necessariæ sint.

44. Et confirmari potest ex eo quod in Actibus Apostolorum cap. 1. dicatur quod Christus per dies quadraginta apparens Discipulis, ipsis loquebatur de regno Dei: de regno scilicet Ecclesiæ quam fundabat, de regimine quo regenda erat, de legibus quibus erat stabilienda, & aliis quæ ad perfectum regimen necessariò requiruntur; hæc enim omnia Christus post resurrectionem per dies quadraginta cum Discipulis conversatus, ore tenus eos docuit.

45. Si verò quæras, quænâ traditiones sint quæ servantur in Ecclesia? Respondeo cũ Gravina tomo 1. præsc. contr. 4. art. 7. has potissimũ haberi. Primò circa mysterium Trinitatis, tres esse duntaxat, nec plures personas: etsi enim expressè habeatur in Scriptura, tres esse personas, nullibi tamen expressè habetur non esse plures, sed id sola traditio docet. Secundò, quantùm ad primam personam, nomen ingeniti ipsi solùm convenire, & quantùm ad Filium, esse principium Spiritus Sancti; & demum quantùm ad ipsum Spiritum Sanctum, illius productionem non esse generationem, sed processionem, hæc enim minùs ex Scriptura, quàm ex traditione habentur. Tertiò de Christo, traditione habetur, descendisse ad inferos, & liberasse Patres, & crucis signum in honore habendum esse. Quartò de Beata Virgine, virginitas ejus perpetua, immunitas ab omni actuali peccato, assumptio ejusdem in cœlos, etiam in corpore, traditione habentur. Quintò Symbolum Apostolorum, sicut & Scripturam quam habemus, canonicam & veram esse Scripturam, solâ traditione accepimus. Sextò circa Sacramenta, eorum numerum, materiam, formam, traditio docet, saltem quantùm ad aliqua, quorum materia & forma non exprimuntur in Scriptura: sicut & baptismum debere conferri parvulis, posse in necessitate conferri ab omnibus, validum esse collatum ab hæreticis, imprimere characterem, non esse iterandum: Confirmationem verò esse sacramentum, characterem imprimere, & à solo Episcopo ut ministro ordinario posse conferri: Eucharistiam esse Sacramentum simul & sacrificium, & aquam vino miscendam esse: Pœnitentiam verum esse Sacramentum, & triplici parte, confessione scilicet, absolutione, & satisfactione constare: Extremam Unctionem verum esse Sacramentum: Ordinem etiam esse verum Sacramentum, imprimere characterem, & varios esse ejus gradus; demum Matrimonium, verum etiam esse Sacramentum, conferre gratiam, & ratum, non consummatum, per professionem religiosam dissolvi. Hæc omnia sigillatim ex traditione haberi probat eruditè citatus Author. Quæ verò sequuntur, & quæ potissimùm hæretici negant, probat operosiùs haberi traditione omnium à Christo sæculorum. Primò primatum D. Petri; secundò Missæ sacrificium; tertiò purgatorium, & defunctorum suffragia; quartò institutum monasticum, & cœlibatum; quintò sufficere Eucharistiæ sumptionem sub unica specie; sextò fieri veram in Eucharistia transubstantiationem; septimò esse in Ecclesia thesaurum unde indulgentiæ concedantur; octavò sanctorum invocationem & intercessionem; nonò imaginum & reliquiarum cultum. His addo jejunium quadragesimale, quod omnes ferè Patres ex Spondano anno 57. num. 57. docent institutum fuisse ab Apostolis in honorem Passionis & Resurrectionis Christi. Unde Hieronymus in Epistola ad Marcellam: *Nos* (inquit) *unam quadragesimam ex Apostolorum traditione congruo tempore jejunamus.* Et Ignatius Epist. ad Philippenses in fine: *Quadragesimale jejunium ne spernatis.* Basilius item serm. 2. de jejunio testatur jejunij quadragesimalis legem suo tempore adeò religiosè observari fuisse solitam, ut nemo prorsus ab illa sese eximeret: *Non insula* (inquit) *non terra, non civitas, non gens, non denique locus ullus tam desertus, ubi prædicatio ista non fuerit audita. Sed & exercitus, & iter facientes terrâ marique, mercatores quoque omnes similiter audiunt & suscipiunt.* Idem de jejunio quod servatur quatuor anni temporibus docet Leo Papa serm. 7. de jejunio mensis septimi. Et serm. 2. de jejunio Pentecostes hæc habet: *Dubitandum non est dilectissimi, omnem observantiam Christianam, eruditionis esse divinæ, & quidquid ab Ecclesia in consuetudinem est devotionis receptum, de traditione Apostolica, & de Sancti Spiritus prodire doctrina, qui nunc quoque cordibus fidelium residet institutis.*

46. Ex his intelliges, triplex esse genus traditionum: aliæ enim sunt immediatè à Christo, quæ divinæ: aliæ ab Apostolis cum assistentia Spiritus Sancti, quæ Apostolicæ: aliæ quæ vel à Prælatis, vel à populis inchoatæ, usu & consuetudine obtinuerunt, ut vim legis haberent, quæ Ecclesiasticæ dicuntur. Duæ priores habent eandem vim & certitudinem, quam habet verbum Dei scriptum, cùm nitantur eidem authoritati, quâ nititur ipsum; & cùm verbum Dei, ut suprà dicebamus, non habeat vim ab atramento & characteribus, sed à Dei authoritate. Rursus earum quæ à Christo vel ab Apostolis sunt, aliæ ad fidem, ut quòd Deipara fuerit semper virgo, quòd sit in cœlum assumpta, quòd nunquam venialiter peccarit: aliæ ad mores pertinent, ut quòd servanda sint jejunia, quòd celebranda sint festa certis anni diebus, &c. De quo vide Spondanum anno 58. num. 36.

§. II.

Hæreticorum objectiones solvuntur.

47. OBjiciunt in primis Hæretici: Scriptura prohibet addi quidquam Scripturæ aut verbo Dei, dicitur enim Deuteron. 4. *Non addetis ad verbum quod loquor vobis nec auferetis.* Et Apocal. ultimo: *Si quis apposuerit* (id est addiderit) *ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto:* Verbis igitur divinis, quæ in sacra explicantur Scriptura, nihil est addendum tanquam necessarium ad credendum, subindeque

nullæ sunt traditiones non scriptæ, quæ ad fidem pertineant. A

48. Resp. quod cùm Scriptura prohibet addi quidquã Scripturæ aut verbo Dei, intelligi debet prohibere ne quid Sacræ Scripturæ addatur, tanquam Scripturæ divinæ, aut verbo Dei, tanquam verbũ Dei, quod tale non sit, aut quod sit illi contrarium. Nam post librum citatum Deuteronomij, quo prohibetur ne quid Scripturæ aut verbo Dei addatur, multi alij libri Canonici scripti sunt. Similiter cùm D. Joan. ait, *Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro hoc*, solùm vetat ne libro Apocalypsis sibi in Pathmos insula ostensæ, aliquid addatur tãquam pars illius Apocalypsis, quod tamen ipse non scripserit vel addiderit; non verò prohibet acceptari alias revelationes ad eum librum nihil facientes, aut Apostolorum traditiones, & Ecclesiasticas Constitutiones sacris litteris non repugnantes. B

49. Objiciunt secundò aliqua Scripturæ testimonia, quæ traditiones damnare videntur, Christus enim Matth. 15. alloquens Judæos dicebat: *Irritum feciſtis mandatum Dei, propter traditiones vestras.* Et Paulus ad Colos. 2. *Videte* (inquit) *ne quis vos decipiat per Philosophiam, & inanem fallaciam, secundùm traditionem hominum.*

50. Verùm ad hæc facilè respondetur, Christum & Apostolum, locis citatis, reprobare quidem traditiones fictas, fucatas, & contrarias Scripturæ, vel rectæ rationi, quales erant illæ quas Judæi à Pharisæis acceptas servabant; non tamen legitimas, quales erant quas ipsis Moyses & Prophetæ tradiderant: ex quo proinde nihil contra nos; non ideò enim veræ & Apostolicæ traditiones sunt contemnendæ, quia Christus & Paulus falsas & Pharisaicas condemnarunt. C

51. Objiciunt tertiò: SS. Patres docent Scripturam Sacram esse sufficientem fidelibus; ait enim Tertullianus contra Hermogenem, *Adoro plenitudinem Scripturæ*, & Augustinus lib. 2. de doctrina Christiana cap. 9. *In iis* (inquit) *quæ apertè posita sunt in Scriptura, inveniuntur illa omnia quæ continent fidem.* Et lib. 3. cap. ultimo: *Quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi invenitur:* Ergo præter Scripturam, nullæ dantur traditiones non scriptæ, quæ ad fidem pertineant. D

52. Confirmatur: Non minùs sufficiens est pro fidelibus Christianis novum testamentum unà cum veteri, quàm fuit solummodo vetus testamentum pro Hebræis: Sed tota fides ad quam astringebantur Hebræi, fuit expressa in veteri testamento, & libris ejus: Ergo etiam & tota fides ad quam de necessitate salutis obstringuntur Christiani, continetur in novo & veteri testamento: Nullæ ergo dantur traditiones non scriptæ, quæ ad fidem pertineant. E

53. Ad objectionem respondeo Scripturam jam notam ex traditione, ut divinam, esse sufficientem fidelibus, si sumatur cum iis omnibus quæ continet implicitè & virtualiter: nempe quatenus commendat traditiones, & judicium Ecclesiæ, cui parere nos jubet; non verò quatenus illã excludit. Unde ad locum Tertulliani dico, eum ibi nonnisi de creatione mundi agere, contra errorem Hermogenis asserentis mundum non fuisse productum ex nihilo, sed ex præjacente materia. Ex quo nihil contra nos, quod enim Scriptura, quantùm ad illum articulum, sit sufficiens, sive habeat plenitudinem, non facit quod sufficiat quoad alia fidei nostræ dogmata.

54. Ad D. Augustinum, aliosque Patres interdum asserentes, Scripturam Sacram ad fidem sufficere, dicendum est, eos non usurpare Scripturam in stricta illa & rigorosa acceptione, quâ libros solùm Canonicos complectitur, sed in alia magis ampla & generali significatione, quâ ambit & complectitur omnem revelationem ab Ecclesia acceptam uti divinam, sive sit conscripta in corpore Bibliæ, sive non, sed solo verbo tradita. Siquidem quia potissima & multò major pars divinarum revelationum nobis communicatarum, est exarata & scripto expressa in ipsa Biblia, idcircò nomine Sacræ Scripturæ, SS. Patres comprehendunt etiam pauca divinitùs nobis per traditionem revelata.

55. Ad confirmationem nego Minorem, Hebræi enim, præter libros veteris testamenti, habuerunt alia nonnulla ad fidem & mores spectantia, ex ore Prophetarum & antiquorum Patrum, sine scripto excepta, sed ab avis ad nepotes, voce, verborumque communicatione transfusa, ad quæ nihilominus agenda vel credenda ipsi obstringebantur: quas traditiones sine scripto per oris transfusionem, nonnulli *Kabalam* Hebraicâ voce nuncuparunt, ut suprà in ultima probatione nostræ conclusionis declaravimus. Unde falsum est quod in argumento innuitur, nimirum in veteri testamento, seu in libris Moysis, omnem doctrinam ad salutem necessariam fuisse contentam; nullibi enim in libris Moysis extat remedium pro peccato originali in fœminis, & masculis ante octavum diem, nec non in gentilibus, qui circumcisioni non astringebantur, multisque aliis quæ suprà retulimus.

56. Objiciunt quarto: Per traditionem non scriptam ostium perversis erroribus aperitur, facile enim est cuilibet hæretico, cùm Scripturarum testimoniis destitutum videbit id quod dogmatizat, traditionem de illo comminisci Apostolicam: sic Papias apud Eusebium lib. 3. cap. ultimo errorem suum de mille annis. regni Christi, in terris post resurrectionem futuri, commentitiâ traditione Apostolicâ tueri conabatur: sic etiam Quartodecimani jactabant se celebrationem Paschæ decimâ quartâ lunâ more Judæorum à Joanne Apostolo & Episcopo Ephesino accepisse, ut refert idem Eusebius lib. 4. cap. 14. At credendum non est, Christum, aut Apostolos, usque adeò apertum ostium erroribus reliquisse: Ergo plane commentitium est, eos aliqua de dogmatibus fidei reliquisse, quæ Scripturarum canone non comprehenderint, & per solam traditionem Ecclesiæ communicaverint.

57. Respondeo hoc argumentum nullius esse roboris, & facilè posse in Adversarios sic retorqueri: Si fidei ac religionis negotium doctrinâ duntaxat scriptâ comprehenderetur, magnum hæreticis ad errores in Ecclesiam invehendos pateret ostium: Sed credibile non est, Christum & Apostolos usque adeò apertum ostium erroribus reliquisse: Ergo nec eos omnia scripto tradidisse. Sequela Majoris probatur, facile enim est cuilibet hæretico Scripturas corrumpere & depravare, illisque abuti ad probandum vel defendendum suos errores. Unde Augustinus lib. 3. de baptismo contra Donatistas asserit omnes seductores non aliter populos fefellisse, nisi prætextu Scripturarum, *quas* (inquit) *tenent ad speciem, non ad salutem.* Illique ipsi Hæretici quos proferunt Adversarij, & in quibus malum traditionis usum reprehendunt, potiùs ex scripturis malè intellectis,

quàm ex traditione fuerunt decepti: Papias enim (ut scribit Eusebius lib. 4. cap. 14. & Hieronymus in cap. 49. Isaiæ, & 19. D. Matthæi) ex Scriptura malè intellecta Evangeliorum & Apocalypsis, suum errorem deduxit; & Quartodecimani decimâ quartâ lunâ celebrandum esse pascha asserebant, ex eo quòd ex Evangelio id apertè colligi putarent, ut docet Polycrates, qui illorum Concilio, seu Synodo præfuit. Sicut ergo ex eo quòd plures hæretici ad errores suos defendendos, Scripturâ abusi fuerint, propterea non potest dici per Sacram Scripturam ostium erroribus fuisse apertum; ita, imò & multòminus, id per traditiones factum dici potest, quamvis interdum hæretici, Scripturarum authoritate destituti, traditione abutantur, vel eam ad suorum errorum defensionem commiscantur: *Nihil enim* (ut ait Seneca) *tam sacrum, quod sacrilegum non inveniat.*

58. Objiciunt ultimò: Eo modo credibile est Apostolos necessaria fidei nostræ dogmata tradidisse, qui videtur magis conveniens ut illa perpetuò in Ecclesia conservarentur pura atque integra: Sed modus tradendi aliqua ex dogmatibus illis vivâ duntaxat voce, non ita se habet: Ergo credibile est, doctrinam fidei ab Apostolis hoc modo traditam non fuisse. Major constat, Minor verò probatur: quia impossibile est, vel admodum difficile, ut quod auditione tantùm percipitur, integrum contineatur & conservetur; vel enim qui audit, non satis assequitur quod audit, vel certè postmodum obliviscitur illius, & consequenter minùs incorruptè ipsum aliis tradit. Unde quamvis in lege naturæ Ecclesia tantùm traditionibus non scriptis esset innixa, quia tamen successu temporis oblivione ipsas obliterari animadversum est, in lege Mosaïca Scripturæ datæ sunt, ut per illas oblivioni traditionis succurreretur.

59. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico quod licèt attentâ humanâ industriâ & curâ in conservandis traditionibus non scriptis, vix fieri possit quod non pateant defectui qui objicitur; quia tamen illæ quibus utitur Ecclesia, Spiritus Sancti providentiâ singulari quâ regitur ipsa Ecclesia conservantur, non magis timendum est ut pereant aut corrumpantur in tota Ecclesia, quàm scripturæ, utpote quæ si humanam tantùm providentiam attenderemus, facilè possent etiam corrumpi, imò & omnino destrui. Et certè si traditionem fidei toto tempore legis naturæ absque ullis scriptis conservavit Deus, nunc etiam & scripturas, & traditiones non scriptas, haud difficiliùs conservabit; ridiculumque est credere, eas non eâdem diligentiâ ac fide posse in fidelium cordibus asservari, ac si in papyro scriberentur; neque enim Scriptura Spiritûs Dei vivi, faciliùs quam scriptura atramenti deletur. Unde falsum est, idcircò scripturas in lege Mosaïca fuisse datas à Deo, ut oblivioni traditionis succurreret, si enim ea solùm de causa dedisset eas Deus, illæ omnem doctrinam ad salutem hominum necessariam continerent; quod tamen falsum esse ex eo suprà ostendimus, quòd nullibi extet in libris Moysis remedium pro peccato originali in fœminis, & masculis ante octavum diem. Aliæ ergo causæ illius legis scriptæ fuerunt: nimirum ut ea etiam ratione per se quoque optima, hominum saluti consuleretur. Ut ad plures cognitio cœlestis doctrinæ, propiùs imminente tempore legis gratiæ, faciliùs pervenire posset. Et ut, vel ipsis Judæis invitis, Ecclesia Christi aliquando copiam eorum doctrinæ haberet, & consequenter ejus authoritate, atque antiquitate, veritatem suorum dogmatum defenderet.

DISPVTATIO III.

De Ecclesia.

EGimus disputatione præcedenti de duplici regula fidei inanimata & muta, Scriptura scilicet & Traditione, nùnc de triplici alia regula animata & loquente nobis superest disputandum; & primò quidem de Ecclesia, deinde de capite ejus visibili, Pontifice Romano, postea de Conciliis generalibus & œcumenicis, universalem Christi Ecclesiam repræsentantibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Ecclesia universalis sit infallibilis in credendo, & certa regula fidei?

§. I.

Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur.

1. SVppono primò, Ecclesiam posse spectari dupliciter: Primò generaliter & latissimè, prout non solùm homines, sed etiam Angelos, nec solùm viatores, sed etiam beatos & comprehensores complectitur; unde sic accepta definitur, *Societas creaturæ rationalis, supernaturali cognitione Deo adhærens, ejusque vero cultu inter se communicans.* Ubi dicitur primò *societas*, quia Ecclesia in uno solo subsistere nequit, sed ad minimum tres, qui in jure dicuntur capitulum facere, complectitur. Secundò *creaturæ rationalis*, quo nomine tam Angeli quàm homines comprehenduntur, ambo enim ad corpus Ecclesiæ generaliter sumptæ spectant. Tertiò subditur, *adhærens Deo*, quia si Ecclesia Deo non adhæreret, esset congregatio prophana & humana, ad instar rerum publicarum hujus mundi, non autem divina & cœlestis, qualis tamen debet esse Ecclesia, de qua nunc agimus. Quartò subjungitur, *supernaturali cognitione*, in genere, ut sic visionem Dei, & fidem complectamur: Angeli enim in Ecclesia triumphante, Deo per claram ejus visionem adhærent, nos autem in militante, sicut & animæ quæ in purgatorio cruciantur, per fidem & ænigmaticam cognitionem. Quintò dicitur, *inter se communicans*, ad societatem quippe non sufficit sola multitudo, sed insuper requiritur aliqua communicatio, ut nimirum unaquæque pars alteri pro suo modo & conditione communicet; unde in damnatis, quamvis sit multitudo, non reperitur tamen vera societas, quia non sunt inter se uniti, neque mutuis officiis inter se communicant. Postremò subditur, *vero Dei cultu*, quia communicatio quæ est inter Ecclesiæ membra seu partes, maximè penes verum Dei cultum attenditur, Ecclesia enim nomen est religionis, significans societatem eorum qui ad Deum colendum vocati sunt.

2. Ecclesia sic generaliter & latè accepta, varios

habuit & habet adhuc ſtatus : alium enim ſtatum habuit in lege naturæ ſub Patriarchis, alium in veteri teſtamento ſub Sacerdotibus, Levitis, & Prophetis, & alium habet nunc in lege Evangelica ſub Chriſto & Apoſtolis, & Pontifice Romano à quo regitur. Item alium habet ſtatum in terris, ubi contra hoſtes pugnat, & ſpiritualem militiam exercet, unde militans nuncupatur : alium in purgatorio, ubi igne probatur, & à reliquiis peccatorum purgatur, unde patiens dicitur ; alium in cœlo, ubi ſponſo fruitur, & de ſuperatis hoſtibus victoriam celebrat, à quo triumphans appellatur. Una tamen propterea eſſe non deſinit ; non ſecùs ac homo, licèt alium ſtatum in pueritia, alium in virili ætate, alium in ſenectute habeat, idem numero cenſetur.

Præter hanc generalem Eccleſiæ acceptionem, eſt alia ſtrictior & anguſtior, quâ conſideratur ſub ſtatu quem in lege Evangelica à Chriſto Domino accepit, ſicque definitur à Banne hîc art. 10. & cæteris aliis : *Societas viſibilis fidelium baptizatorum, ſub uno capite Chriſto in cœlis, & Vicario ejus in terris, inter ſe eodem cultu communicantium.* Quæ definitio ſufficienter manet explicata ex dictis in præcedenti.

3. Suppono ſecundò, Eccleſiam hoc ſecundo modo acceptam, viſibilem eſſe, Eccleſia enim in terris eſt eſſentialiter ſocietas non Angelorum neque animarum, ſed hominum : non autem dici poteſt ſocietas hominum in terris, niſi externis & viſibilibus ſignis conſiſtat, quia non eſt ſocietas, niſi ſe agnoſcant qui dicuntur ſocij : non autem ſe poſſunt homines agnoſcere in ſtatu viæ, niſi ſocietatis vincula ſint externa, atque adeò viſibilia. Adde quod Matthæi 5. Eccleſia comparatur civitati ſupra montem poſitæ, quæ abſcondi non poteſt. Et Iſaïæ 2. de ea dicitur : *Erit in noviſſimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, & elevabitur ſuper colles, & fluent ad eum omnes Gentes.* Quæ teſtimonia Auguſtinus Tract. 2. in Joan. de Eccleſia explicat, concludens his verbis : *Quid ampliùs dicturus ſim, quàm cœcos qui tam magnum montem non vident.* Item Pſal. 18. *in Sole poſuit tabernaculum ſuum :* id eſt (inquit ibidem Auguſtinus) *in manifeſtatione poſuit Eccleſiam ſuam, non in occulto.* Quod confirmat Epiſt. 166. ad Donatiſtas, dicens : *Ipſa eſt Eccleſia in Sole poſita, id eſt in manifeſtatione, omnibus nota, uſque ad terminos terræ.*

4. Dices, Quod credimus, inviſibile eſt : Sed Eccleſia à nobis creditur, quandoquidem dicitur in Symbolo, *Credo Eccleſiam :* Ergo illa non eſt viſibilis.

Verùm huic inſtantiæ facilè reſpondetur, quod ſicut in Chriſto erat aliquid quod videbatur, nempe ejus humanitas, aliud quod credebatur, nempe ejus divinitas ; & ſicut in baptiſmo videmus externam aquam & ablutionem, credimus autem internâ vim regenerandi, & peccata abluendi. Ita in Eccleſia eſt aliquid quod credimus, & aliquid quod videmus : credimus enim eam regi à Spiritu Sancto, extra eam nullum poſſe ſalvari, & ſimilia ; videmus autem congregationem hominum exteriùs Deum colentium, & fidem ſub uno viſibili Paſtore profitentium. Itaque licèt fides interna & ſanctitas, quæ eſt præcipua forma Eccleſiæ, quæ eſt in multis membris, non videatur ; videtur tamen Eccleſia per ſuas notas externas, illâ non visâ ; ſicut videtur homo per externa accidentia, non visâ animâ.

5. Suppono tertiò contra hujus temporis hæreticos, Eccleſiam non ſolùm ex prædeſtinatis, ſed etiam ex reprobis conſtare : Chriſtus enim in Evangelio Eccleſiam ſuam comparat ſagenæ miſſæ in mare, & ex omni genere piſcium congreganti, areæ in qua palea & triticum ſimul reperiuntur ; agro in quo bonum ſemen & zizania admixta ſunt ; convivio nuptiali, ad quod boni & mali vocati ſunt ; decem virginibus, quarum quinque prudentes ſunt, quinque fatuæ ; ovili, in quo reperiuntur oves & hœdi. Demum Apoſtolus 2. ad Timoth. 2. Eccleſiam comparat magnæ domui, in qua ſunt diverſa vaſa, quædam in honorem, alia in contumeliam.

De Eccleſia ergo Chriſti, quæ in terris eſt viſibilis & conſpicua, conſtanſque ex reprobis & prædeſtinatis, inquirimus, an ſit infallibilis in credendo, ſubindeque certa & infallibilis regula fidei, vel poſſit errare, ſive ſentiendo, ſive proponendo aliquid fidei contrarium. Quod ut magis declaretur,

6. Notandum eſt, dupliciter intelligi poſſe Eccleſiam errare in fide. Primò, culpabiliter incidendo in hæreſim, vel errorem culpabilem. Secundò inculpabiliter, errando cum ignorantia invincibili. Prior errandi modus pejor eſt, & fidem plane deſtruit, ideòque Eccleſiæ magis repugnat quàm poſterior ; uterque tamen ab illa removendus eſt ; ad refellendum errorem Lutheranorum & Calviniſtarum, docentium Eccleſiam viſibilem, quæ primis quingentis annis habuit veram fidem & religionem, poſtea erraſſe credendo, & credenda proponendo quæ non erant fidei, & multis ſæculis uſque ad tempora Lutheri in errore perſtitiſſe. Contra quam doctrinam ſit

§. II.

Duplici concluſione Lutheranorum & Calviniſtarum error refellitur.

Dico primò, Eccleſiam univerſalem non poſſe errare culpabiliter in fide.

7. Probatur primò concluſio duplici celebri Scripturæ teſtimonio. Primum habetur Matth. 16. ubi Chriſtus dixit Petro : *Tu es Petrus, & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam, & portæ inferi non prævalebunt adversùs eam.* Ubi per portas inferi ſignificatur Dæmonis potentia & aſtutia, quæ maximè in diſſeminandis hæreſibus & erroribus verſatur : Ergo Chriſtus verbis illis apertè inſinuavit, nullas hæreſes adversùs Eccleſiam ſuper Petram fundatam prævalituras. Unde Auguſtinus lib. 1. de Symbolo ad Catechum. cap. 6. *Pugnare poteſt, expugnari tamen non poteſt : hæreſes omnes de illa exierunt, tanquam ſarmenta inutilia, de vite præciſa ; ipſa autem manet in radice ſua, porta inferi non vincent eam.*

8. Secundum teſtimonium ſumitur ex Apoſtolo 1. ad Timoth. 3. ubi ſic ait : *Vt ſcias quomodo oporteat te converſari in domo Dei, quæ eſt Eccleſia Dei vivi, firmamentum & columna veritatis.* Ubi Eccleſia in primis appellatur *Domus Dei viventis :* abſurdum autem eſt, domum illam in qua Deus inhabitat, & quam ſuâ præſentiâ jugiter illuſtrat, errorum ſordibus & tenebris contaminari & obſcurari. Deinde dicitur *columna & firmamentum veritatis :* columna, quia ſuſtinet & ſuſtentat veritatem, cùm nihil ſentire & credere contra veritatem poſſit : firmamentum verò, quia præ ſuæ in definiendo infallibilitate, veritatem ipſam firmat & ſtatuit.

9. Respondent Sectarij, Ecclesiam vocari ab Apostolo columnam & firmamentum veritatis, quia est fida custos verbi Dei, quod errare nequit.

Sed contra primò, non est proprium columnæ, sed arcæ, custodire, unde juxta hanc expositionem, debuisset Apostolus Ecclesiam arcam potiùs quàm columnam appellare. Secundò, juxta eandem explicationem, Judæi infensissimi Christianæ Religionis hostes, deberent dici columnæ & firmamenta veritatis, quandoquidem vetus testamentum, quod pariter verbum Dei continet, diligenter custodiunt.

10. Probatur secundò conclusio ex Cypriano libro de unitate Ecclesiæ, cap. 5. ubi sic ait: *Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est & pudica:* At si erraret culpabiliter in fide, eo ipso deficeret à suo sponso, & fieret adultera, ut constat: Ergo in hæresim, vel errorem culpabilem, incidere nequit.

11. Probatur tertiò: Si Ecclesia universalis culpabiliter erraret in fide, talis error in Christum & Spiritum Sanctum redundaret: Consequens non debet admitti: Ergo nec Antecedens. Sequela Majoris probatur: Christus est caput Ecclesiæ, & Spiritus Sanctus ejus cor, ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 8. art. 1. ad 3. his verbis: *Caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum, sed cor habet quandam influentiam occultam, & ideò cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat & unit, capiti autem comparatur ipse Christus, secundùm visibilem naturam, secundùm quam homo hominibus præfertur.* Atqui naturali lumine constat, defectus actionum internarum corporis, tribui capiti & cordi: Ergo si Ecclesia universalis culpabiliter erraret in fide, talis error in Christum & Spiritum Sanctum redundaret.

12. Dices, Christus est caput, & Spiritus Sanctus cor cujusliber fidelis, & tamen error illius in fide, nullo modo in eos redundat: Ergo nec error totius Ecclesiæ in Christum & Spiritum Sanctum redundaret.

Sed nego consequentiam & paritatem: disparitas est, quia fidelis particularis potest desinere esse membrum ipsius Christi & Ecclesiæ, per errorem culpabilem: at verò Ecclesia, suppositâ Christi promissione quæ habetur Oseæ 2. *Desponsabo te mihi in fide in sempiternum*, desinere non potest esse corpus mysticum illius.

13. Dico secundò, Ecclesia non potest errare in rebus fidei, nequidem per ignorantiam invincibilem & inculpabilem.

Hæc conclusio sequitur ex dictis in priori, quæ non tantùm excludunt ab Ecclesia errorem culpabilem, sed etiam inculpabilem. Nam alioquin portæ inferi adversùs eam prævalerent, & illa non esset columna & firmamentum veritatis, si posset decipi credendo falsum, etiam per errorem invincibilem; neque enim tunc veritatem, sed errorem fulciret. Neque haberet infallibilem & perpetuam Christi & Spiritus Sancti assistentiam, quâ doceatur omnem veritatem, ut dicitur Matth. 25. & Joan. 14. Sed potiùs talis error in Christum & Spiritum Sanctum redundaret, ut ex suprà dictis patet.

Addo quod, si Ecclesia Christi posset errare credendo aliquid falsum, tanquam fide certum, etiam per ignorantiam invincibilem, tota vel ferè tota ejus fides dubia redderetur, quia in plurimis dubitare posset, & formidare, ne fortè per ignorantiam decipiatur: quæ ratio in ijs omnibus locum habet, quorum ultima resolutio credibilitatis fit ad traditionem & consensum generalem Ecclesiæ.

§. III.

Solvuntur objectiones.

14. OBjiciunt in primis hæretici: Ecclesia in Scripturis & SS. Patribus sæpe lunæ comparatur: Ergo sicut luna à claritate deficit, & eclypsim patitur, ita & Ecclesia potest à fide deficere, & incidere in errorem.

15. Respondeo Ecclesiam non in eo similem lunæ dici in Scriptura & SS. Patribus, quòd sicut luna deficiat, sed potissimùm in istis tribus. Primò quia sicut luna initio mensis exigua est, ac deinde paulatim crescit, donec plena & perfecta sit; ita Ecclesia in principio sui ortûs, exiguam terræ partem occupabat, sed postea ita crevit, ut tandem toto terrarum orbe diffusa sit. Sic Augustinus in Psalmum 103. circa illum versiculum, *Fecit lunam in tempora.* Secundò, quia sicut luna accipit lumen corporale à Sole, ita Ecclesia accipit lumen fidei & sanctitatis à Christo. Ita etiam Augustinus in Psalm. 10. *Luna* (inquit) *intelligitur Ecclesia, quòd suum lumen non habeat, sed ab unigenito Dei Filio, qui multis locis in Sanctis Scripturis allegoricè Sol appellatus est, illustratur.* Et Philo Episcopus Carpatius in Cantica Canticorum: *Lunæ comparatur Ecclesia, propterea quod quidquid habet divini luminis, id à justitiæ Sole illo immobili atque divino accipit.* Tertiò, quia sicut luna mutationi obnoxia est, ita & Ecclesia in hac vita; interdum enim fruitur pace, interdum persecutiones patitur, nunquam tamen deficit: *Ecclesia* (inquit Ambrosius) *tempora sua habet persecutionis & pacis, nam videtur sicut luna deficere, sed non deficit: obumbrari potest, deficere non potest.* In ijs ergo consistit similitudo inter Ecclesiam & lunam, non verò in defectione, nam Ecclesia in fide semper firma, stabilis, ac immobilis est, & hac in parte, non lunæ, sed Soli assimilatur, juxta illud Prophetæ Psal. 88. *Thronus tuus sicut Sol in conspectu meo, & sic luna perfecta in æternum, & testis in cœlo fidelis.* Quæ verba constat intelligi de Ecclesia, in qua propriè Christus regnare, & solium suum constituere dicitur. Comparatur autem primò Ecclesia Soli, quia in se veri Solis imaginem in claritate & immutabilitate repræsentat. Secundò Lunæ, quia etsi vicissitudines multas patiatur, & interdum persecutionum nubibus tota obscurari videatur, semper tamen radijs Solis illustratur; imò cùm lux ejus non ampliùs conspicua est hominibus, ipsi Soli proximior est, subindeque magis ab eo illuminatur. Tertiò comparatur Iridi, quam, per *testem in Cœlo fidelem*, Prophera intelligit, quippe quæ fideliter non ampliùs per aquas futurum diluvium annuntiat. Iridi, inquam, comparatur Ecclesia, propter maximam suorum membrorum varietatem, quæ per diversos Iridis colores adumbratur, vel, ut alij volunt, ob varias dignitates, variaque officia, à Christo cùm in cœlum conscenderet illi concessa.

Lib. 4. Examer on cap. 2.

16. Objiciunt secundò: Ecclesia olim sæpe defecit à fide: Ergo modò etiam potest in fide deficere, sive errare. Consequentia patet ob paritatem rationis: Antecedens verò probatur primò. Initio mundi in solis Adamo & Eva Ecclesia tota consistebat, & tamen uterque fidem amisit, & à Deo

apostatavit, ut docent Ambrosius in libro de Paradiso cap. 6. Augustinus in Enchiridio cap. 45. & Prosper libro de gratia Dei contra Collatorem: Ergo &c. Secundò tempore Moysis Ecclesia à Deo apostatavit, quando Aaron cum toto populo adoravit vitulum, ut habetur Exodi 32. Tertiò tempore Eliæ Ecclesia visibilis defecerat, utpote cùm ex una parte nullus remanserit fidelis, nisi solus Elias, ut ipsemet conqueritur 3. Regum 9. Ex alia verò parte Ecclesia, cùm sit congregatio, non possit in uno solo conservari. Quartò idem accidit tempore Isaiæ & Jeremiæ, quando omnes recesserunt à Deo, dicitur enim Isaïæ 1. *Cognovit bos possessorem suum, & asinus præsepe domini sui, Israël autem me non cognovit.* Et Jeremiæ 2. *Omnes dereliquistis me, dicit Dominus.* Denique tempore Christi tota Synagoga cum omnibus suis ceremonijs expiravit: Ergo Ecclesia olim defecit à fide.

17. Respondeo primò, negando Antecedens, & ad primam ejus probationem de Adamo & Eva, dico tunc nondum fuisse Ecclesiam, utpote cùm Ecclesia sit multitudo sive congregatio, quæ in duobus solùm hominibus consistere non potest, sed tantùm fuisse initium Ecclesiæ, usque ad Abel.

Ad secundam probationem de Aaron & populo Israël, nego quod Synagoga ipsa tunc defecerit, sed tantùm pars ejus; nam in primis caput ejus, quod erat solus Moyses, quia Aaron nondum erat Pontifex, non erravit, neque corpus etiam ipsius Synagogæ; filij enim Levi, qui erant viginti duo millia, ut habetur Numer. 8. perseverarunt in cultu veri Dei, cum Moyse, ut habetur expressè Exodi 32.

Ad tertium de Elia dico, eum non loqui de omni populo Judæorum, sed solùm de illa parte quæ subjecta erat Regi Samariæ, eo siquidem tempore duo regna pertinebant ad Synagogam, alterum Juda, alterum Israël: istud erat sub Rege Samariæ, illud verò sub Rege Jerusalem: non loquitur autem Propheta de regno Jerusalem sive Juda, utpote cùm tempore Eliæ regnaverint in Jerusalem optimi Reges Aza, & post eum Josaphat, sub quibus populus & Sacerdotes manifestè in vera religione perstiterunt; imò in ipso Regno Israël multi erant etiam tempore Eliæ, qui verum Deum agnoscebant; unde ei conquerenti quod derelictus esset solus, respondit Deus: *Reliqui mihi septem millia virorum in Israël, qui genua non curvaverunt ante Baal.*

Ad quartum & quintum de Isaïa & Jeremia idem dico quod de Elia, & addo cum D. Augustino, libro de unitate Ecclesiæ cap. 12. Prophetas & Apostolos interdum reprehendere universum populum, quasi nemo in eo sit bonus, cùm tamen permulti sint boni.

Ad quintum dico tempore Christi Synagogam defecisse, non eo tamen sensu, quòd à fide quam profitebatur antea apostataverit, sed quia tunc repudiata est cum suis ceremonijs & sacrificijs, & in ejus locum successit Ecclesia Christi.

18. Secundò, responderi potest ad objectionem, dato Antecedente principali, de Ecclesia tempore legis naturæ, & de illa quæ fuit tempore legis scriptæ, negando consequentiam & paritatem de Ecclesia Christi. Ratio disparitatis est, Primò quia Ecclesia Christi habuit promissiones de sua firmitate ac stabilitate, quam neque Ecclesia legis naturæ, neque Synagoga habuerunt; non enim de illis, sicut de Ecclesia Christi dictum est, *Portæ inferi non prævalebunt adversùs eam.* Secundò disparitas est, quoad Synagogam, quia Ecclesia Christi est libera, Synagoga verò fuit ancilla, unde illa designatur per Saram, quæ fuit uxor Abrahæ; hæc per Agar, quæ fuit illius serva, ut habetur ad Galat. 4. Agar autem fuit dimissa & repudiata, sed non Sara; atque adeò similiter Synagoga debuit repudiari, non verò Ecclesia. Denique Ecclesia Christi est Catholica & universalis, non solùm ratione loci, sed etiam ratione hominum salvandorum, adeò ut extra illam nemo salvari possit, unde si deficeret, nullus omnino salvaretur: At Synagoga non erat Catholica & universalis, quia extra illam poterant homines salvari, ut patet de Patriarcha Job, & de Ninivitis.

Objiciunt tertiò: Apostoli in triduo mortis fidem amiserunt: Sed Ecclesia tunc temporis in Apostolis & B. Virgine tota consistebat: Ergo tota Ecclesia tunc à fide defecit. Minor patet, Major probatur. Primò ex eo quod Matth. 26. Christus ipsis dixerit paulò ante passionem: *Omnes vos scandalum patiemini in hac nocte, scriptum est enim, percutiam Pastorem, & dispergentur oves gregis.* Ubi Glossa explicat particulam, dispergentur, *ab unitate fidei.* Secundò ex eo quòd Christus Marci 16. exprobraverit incredulitatem eorum, quia ijs qui viderant eum resurrexisse non crediderunt. Tertiò ex ceremonia Ecclesiæ in hebdomada sancta, quando in officio matutinali omnia luminaria extinguntur, & tantùm unum remanet accensum; plures enim dicunt ceremoniam illam ideò fieri, quòd luminaria Ecclesiæ, nempe Apostoli, extincta fuerint, solâ Beatâ Virgine cum splendore fidei perseverante. 19.

Respondeo negando Majorem, falsum enim est quod in triduo mortis Christi omnes Apostoli in fide defecerint, licèt enim de aliquo ipsorum verum sit, nempe de Thoma, de cæteris tamen nulla ratio id convincit. Neque obstat quod Petrus Christum negaverit, ore enim duntaxat non verò corde ipsum negavit. Et certè cùm Christus paulò ante ipsi dixisset, *Rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua*, credibile non est, eadem nocte fidem Christi defecisse in Petro, ita ut saltem in corde ejus non remanserit. Ad primam probationem in contrarium, dico verba illa Christi, *Omnes vos scandalum patiemini in hac nocte*, fuisse prædictionem peccati quod commiserunt Apostoli, fugiendo, & nimis timendo, ex occasione Dominicæ Passionis, quod non sufficit ad jacturam fidei. 20.

Ad secundam dico illud Marci, *Exprobravit incredulitatem eorum*, non significare quod amiserint fidem, sed quod tardi fuerint ad credendum resurrectionem Christi, quod licèt aliquod peccatum fuerit, non tamen infidelitatis.

Ad consuetudinem autem Ecclesiasticam extinguendi omnes cereos, præter unum, dico in primis cum Ruperto, extinctos cereos priores significare Prophetas à Judæis interemptos; cereum autem illum qui modò non extinguitur, licèt tempore Ruperti, ut ipse testatur, etiam extingueretur, significare Christum. Dato tamen quod per istam candelam significetur Beata Virgo, & per alias quæ extinguntur Apostoli, dico hac ceremoniâ significari quod Apostoli defecerint, non quidem in credendo, sed in fidei confessione. In quo sensu intelligendi sunt Patres, præsertim Augustinus, quâdo dicit quod à latrone Apostoli victi sunt, quia tunc credidit, quâdo ipsi defecerunt.

21. Objiciunt quartò: Post Concilium Ariminense, in quo per fraudem Arrianorum formula fidei fuerat immutata, scribit Hieronymus toto orbe Arrianorum hæresim viguisse: *Totus orbis*, inquit, *ingemuit, & miratus est se repente factum Arrianum*: Ergo tota Ecclesia potest à fide deficere, & labi in errorem.

22. Respondeo in Ecclesia tunc temporis fuisse quamplurimos qui non obstante Arrianorum fraude & perfidiâ in fide orthodoxa fortiter perstiterunt, ut Hilarius Pictaviensis, & cum eo tota Gallia, quæ ab ejus partibus maximè stabat, ut ex eo patet quod cùm ab exilio reverteretur, eum tota Gallia quasi ovantem & triumphantem de hæresi complexa fuerit, & ex eo quod dicat Hieronymus Galliam, frementibus hæresibus, caruisse monstris. Item persistebat eo tempore in fide Clerus Romanus cum Papa Felice, qui in locum Liberij post ejus lapsum suffectus fuerat, multique alij qui neque Imperatoris Constantij minis, nec fraudibus Arrianorum, à vera fide unquam dimoveri potuerunt. Unde Hieronymus verbis relatis significare tantùm voluit, plures tunc provincias ad Arrianorum partes, propter mentitum illud Concilium Ariminense, commigrasse. De quo videri potest Baronius ad annum Christi 358.

23. Objiciunt quintò: Summus Pontifex, qui est caput Ecclesiæ, potest in fide errare: Ergo & tota Ecclesia, non enim debemus in corpore majorem quàm in capite infallibilitatem admittere, cùm illud ab isto regatur.

24. Respondeo dato Antecedente, de quo infrà, negando consequentiam & paritatem. Ratio verò disparitatis est, quia potest Summus Pontifex aliquid sentire & credere contra fidem, absque eo quod propterea excidat à dignitate capitis ipsius Ecclesiæ; satis enim ipsi est ad illius dignitatis conservationem, quòd nihil adversùs fidem doceat, quia in sentiendo & credendo se habet tantùm ut persona particularis, & solùm in docendo ut caput. At verò si Ecclesia, etiam præcisè in sentiendo, à fide deficeret & incideret in errorem, eo ipso desineret esse Ecclesia sive sponsa Christi, cùm per fidem illi desponsetur, juxta illud Oseæ 2. *Sponsabo te mihi in fide.*

25. Objiciunt ultimò: Ecclesia est libera in credendo mysteria nostræ fidei: Ergo potest nolle ea credere, subindeque à fide deficere.

26. Respondeo quod licèt Ecclesia absolutè, & nullâ factâ suppositione divinæ promissionis, sit libera in credendo tam libertate contrarietatis, quàm contradictionis; ex hypothesi tamen promissionis divinæ, est quidem libera in credendo, libertate contradictionis, non tamen contrarietatis, subindeque non potest in fide errare, cùm ad hoc non sufficiat libertas contradictionis, sed requiratur insuper libertas contrarietatis. Potestque hæc solutio explicari & illustrari exemplo Christi, qui suppositâ suâ impeccabilitate, non erat liber circa mortem sibi à Patre præceptam, libertate contrarietatis, sed duntaxat libertate contradictionis. De quo fusè in Tractatu de Incarnatione. *Disp. 21. art. 3.*

Articvlvs II.

Quæ sint notæ veræ Ecclesiæ, & an illæ soli Romanæ Ecclesiæ competant?

TRia in hoc articulo præstanda sunt. Primò explicandæ sunt notæ veræ Ecclesiæ in Symbolo Nicæno his verbis expressæ: *Credo in unam, sanctam, Catholicam, & Apostolicam Ecclesiam.* Secundò ostendendum est, quatuor illas veræ Ecclesiæ notas, Romanæ convenire Ecclesiæ, illamque esse unam, Sanctam, Catholicam, & Apostolicam. Nomine verò Romanæ Ecclesiæ, non intelligimus solam fidelium societatem urbe Româ inclusam, ut fingunt aliqui Adversariorum, sed totam illam multitudinem hominum, qui ubique terrarum unam & eandem fidem profitentur, sub uno eodemque Pastore universali, Romano Pontifice, cui tanquam capiti Ecclesiæ, visibili Christi Vicario in terris, & legitimo Petri successori adhærent. Tertium quod nobis probandum incumbit, est quatuor prædictas veræ Ecclesiæ notas, Lutheranorum & Calvinistarum sectæ minimè convenire. 27.

§. I.

Prima nota veræ Ecclesiæ, unitas.

VEram Ecclesiam esse unam docet Scriptura pluribus locis Cantic. 6. *Una est amica mea, formosa mea, columba mea.* Joan. 10. *Fiet unum ovile & unus Pastor.* Ad Roman. 12. *Multi unum sumus.* Unde egregiè Cyprianus lib. de unitate Ecclesiæ, cap. 3. *Ecclesia Domini luce perfusa, per orbem totum radios suos porrigit: unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit; profluentes largiter rivos latiùs expandit: unum tamen caput, & origo una, & una mater fœcunditatis successibus copiosa. Illius fœtu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. Adulterari non potest Sponsa Christi, incorrupta est & pudica, unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit.* 28.

Porro multiplex est Ecclesiæ unitas, multisque modis illa una dicitur: Primò unitate principij, nempe Dei vocantis, & Christi eam fundantis & instituentis. Quo sensu veteres Patres, potissimùm Tertullianus in Apologetico cap. 39. mirantibus paganis, quod Christiani se fratres nuncuparent (quo nomine mutuam inter se unitatem significabant) respondebant: *Fratres sumus, qui unum patrem Deum agnoscimus, qui unum spiritum bibimus sanctitatis, qui de uno utero ignorantiæ ejusdem ad unam lucem expavimus veritatis.* 29.

Secundò Ecclesia dicitur una, ratione finis, nempe æternæ beatitudinis, quam omnia Ecclesiæ membra sperant. Unde ait Arnobius Apologiâ contra Gentes: *Fratres sumus, quia ad eandem hæreditatem, nempe æternam beatitudinem aspiramus.* 30.

Tertiò dicitur una, ratione unitatis mediorum, tam internorum (qualia sunt fides, spes, & charitas) quàm externorum, nempe sacramentorum, sacrificij Eucharistiæ, & legis Evangelicæ. De unitate fidei dicitur ad Ephes. 4. *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, & agnitionis Filij Dei,* 31.

Unitas spei constat ex eodem Apostolo ibidem dicente: *Vnum corpus & unus Spiritus, sicut vocati estis unâ spe vocationis vestræ.* Qua de causa, inquit Augustinus in Psal. 140. cùm hæc vox sit omnium Martyrum, *Dissipata sunt ossa nostra*, in plurali clamât, *Ad te Domine, Domine, oculi mei, quia in te speravi.* Unitas charitatis insinuatur Actuum 4. *Credentium erat cor unum, & anima una in Domino*, quia (inquit Glossa) *copulâ charitatis in unum jungebantur*; sicut olim in celebri Cyzici delubro, lapides omnes filo aureo colligabantur, ut refert Plinius lib. 36. cap. 15. Hujus unitatis egregiam affert Bannez rationem: Quod tribuit alicui bonitatem (inquit) illud eidem secundùm Platonicos tribuit unitatem; bonitas quippe rem ipsam in qua est conservat & perficit: At nihil in esse conservatur, nisi per hoc quod est unum: nam divisa & segregata citò pereunt & dissolvuntur: Igitur cùm charitas Ecclesiæ bonitatem & perfectionem tribuat, eidem etiam unitatem confert. Quantùm ad unitatem sacramentorum, Apostolus eam insinuat ad Ephes. 4. sub nomine Baptismi, qui est reliquorum Sacramentorum janua, dum ait: *Vnus Dominus, una fides, unum baptisma.* De unitate verò sacrificij ait 1. ad Corinth. 10. *Vnus panis & unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane & de uno calice participamus.* Item de unitate legis & cæremoniarum dicit ad Ephes. 4. *Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum, & medium parietem maceriæ solvens, inimicitias in semetipso, legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in semetipsum in unum novum hominem.* Quibus verbis significat, populum Judaïcum & Gentilem (qui diversi erant propter maceriam legum & præceptorum, quæ utrosque inter se dividebat) fuisse conjunctos per Christum, qui hanc maceriam destruxit, & omnes sub lege Evangelica adunavit.

32. Quartò Ecclesia est una, ratione unius ejusdemque capitis visibilis, nempe Pontificis Romæ sedentis, qui per totam Ecclesiam supremus omnium fidelium Pastor agnoscitur: per ordinem quippe ad eum, omnes fideles toto orbe diffusi uniuntur, & ab omnibus hæreticis & schismaticis discernuntur. Hanc autem unitatem insinuavit Christus Joan. 10. *Alias oves habeo quæ non sunt ex hoc ovili, & illas oportet me adducere, & fiet unum ovile, & unus pastor:* & Cyprianus, cùm dixit *Ecclesiam esse gregem, & plebem, suo pastori adunatam*; quod de Ecclesia in nova lege debet intelligi: nam Ecclesia ante adventum Christi talem unitatem non habuit; tum quia Gentibus quæ fideles erant, & Judæis, non præerat unus Pontifex: tum etiam quia Gentes ipsæ, ut rectè docet Bannez, nullum sibi caput visibile, à quo in mysteriis fidei edocerentur, agnoscebant; sed vel per lumen quoddam interiùs, vel à parentibus, vel ab aliis sibi æqualibus instruebantur.

33. Quintò Ecclesia dicitur una, unitate corporis mystici: quia sicut ex diversis & eterogeneis partibus unum corpus naturale resultat, ita ex omnibus fidelibus, fide, & sacramentorum, ac Divinorum & Ecclesiasticorum præceptorum vinculo inter se conjunctis, unum corpus mysticum efficitur: & hujus mysticæ unionis beneficio, fideles omnes in bonis spiritualibus inter se communicant, unus pro altero satisfacit, suis orationibus juvat, & in summa, omnia bona sua opera illi aliquo pacto applicat, juxta illud Prophetæ: *Particeps ego sum omnium timentium te*; & istud Apostoli: *Adimpleo quæ desunt passioni Christi in corpore meo, pro corpore ejus, quod est Ecclesia*, id est pro omnibus fidelibus, quibus universos labores à me in Evangelij prædicatione toleratos communico. Unde præclarè Bannez verba hæc Cantic. 4. *Greges tui sicut greges tonsarum, quæ ascendunt de lavacro, omnes gemellis fœtibus, & sterilis non est inter eas*, de Ecclesia, seu de omnibus fidelibus explicat: siquidem oves sunt fideles, qui de lavacro baptismi ad gratiam ascenderunt: sunt autem hæ oves fœtosæ, & fœcundæ, quia quisque fidelium, partem suorum meritorum, suarumque satisfactionum, in communem aliorum utilitatem effundit: quare Glossa interlinearis ait, quod *nec illi inter steriles deputantur, qui abluti statim ex hac vita rapiuntur; habuerunt enim sobolem fidei, quam vel ipsi pro se, vel alij pro ipsis confessi sunt; habuerunt etiam votum bonæ operationis, quod inter oves Christi, si expectati fuissent, socialiter exercuissent.* Ubi nota particulam hanc *Socialiter*, quia scilicet illi, si diutius vixissent, in communem Ecclesiæ utilitatem sua opera meritoria transfudissent. Unde Tertullianus Apologet. 39. *Itaque quia animo animâque miscemur, nihil de rei communicatione dubitamus: omnia indiscreta sunt apud nos, præter uxores, in hoc solo consortium fugimus.*

§. II.

Secunda nota veræ Ecclesiæ, Sanctitas.

CHristi Ecclesiam sanctam esse docet Scriptura variis locis: nam Cantic. 4. de Sponsa Christi, quæ est Ecclesia, sic dicitur: *Quæ est ista quæ progreditur, quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut Sol?* Ad Ephes. 5. *Viri diligite uxores vestras, sicut & Christus dilexit Ecclesiam, & seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret.* Ad Titum 2. *Dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate, & mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum.* Ad Roman. 1. *Omnibus qui Romæ sunt vocatis sanctis*, hoc est ad sanctitatem colendam, quam in baptismo professi sunt. Denique 1. Petri 2. Christiani appellantur *Genus electum, regale Sacerdotium, gens sancta.* 34.

Hæc verò sanctitas Ecclesiæ consistit primò in puritate fidei, seu immunitate ab omni errore in doctrina quam profitetur; & ea de causa Apostolus ad Roman. 1. fideles appellat sanctos, secundùm expositionem Chrysostomi in hæc verba, *vocatis sanctis.* Similiter Augustinus in Psal. 85. ait quemlibet fidelem dicere posse: *Quoniam sanctus sum*; quod certè de sanctitate fidei tantùm potest intelligi, cùm constet quamplurimos fidelium carere sanctitate morum. Secundò consistit in sanctitate vitæ, quâ præditi sunt qui se illius doctrinæ conformant: Ecclesia namque à licentia peccandi avertit, & ad probitatem morum, vitæque sanctitatem impellit, ad illamque multùm reipsa promovet. Tertiò Ecclesia est sancta, quia tota est divino cultui consecrata, ejusque sacramenta, instituta, ritus, & cæremoniæ, sanctitatem undequaque redolent; & quia amor charitatis est veluti lex Salica Christianissimi, de qua dicitur Psal. 18. *Lex Domini immaculata:* id est lex charitatis dicitur lex Domini, non solùm quia illam inscribit cordibus nostris, sed etiam, quia ex illa vivit & agit, ut elegantissimè prosequitur D. Bernardus Epistolâ ad Carthusianos. 35.

thusianos. Denique Ecclesia est sancta, quia sanguine agni tincta & respersa: sanctum enim, juxta Isidorum lib. 10. Etymol. dicitur quasi *sanguine tinctum*; unde ubi 1. Petri 2. Populus Christianus vocatur *Gens sancta, populus acquisitionis*, Glossa dicit, *populus Christi sanguine respersus & redemptus.*

§. III.

Tertia nota veræ Ecclesiæ, quòd sit Catholica.

36. VEram Christi Ecclesiam esse Catholicam, ita certum est, *ut non solùm à suis, verùm etiam ab omnibus inimicis & impugnatoribus ejus Catholica nominetur*, inquit Augustinus lib. de vera relig. cap. 7. Unde idem S. Doctor lib. contra Epist. fundamenti cap. 4. *Tenet me in Ecclesia ipsum Catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista Ecclesia obtinuit, ut cùm omnes Hæretici se Catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alicui, ubi ad Ecclesiam Catholicam conveniatur, nullus Hæreticorum basilicam suam, vel domum audeat ostendere.*

37. Porro multipliciter vera Ecclesia dicitur Catholica: Primò ratione locorum, cùm sit per totum orbem diffusa, neque unius regni aut provinciæ terminis, adinstar hæreticorum cœtuum, definita; nam καθολικὸν græcè appellatur, quod per totum orbem diffunditur, ut ait Augustinus Epist. 170. ad Severinum. Unde idem S. Doctor in libro de unitate Ecclesiæ contra Donatistas, contendentes hanc ubique locorum diffusionem veræ Ecclesiæ non convenire, sic loquitur: *Singulæ hæreses in multis gentibus, ubi Catholica Ecclesia est, non inveniuntur: hæc autem quæ ubique est, etiam ubi illæ non sunt invenitur.* Item lib. 4. de Symbolo cap. 10. dicit: *Ecclesia totum mundum possidet, & quæcunque congregatio cujuslibet hæresis in angulis sedet.* Et alibi comparat congregationes hæreticorum sarmentis præcisis, quæ ubi cadunt cùm præscinduntur, ibi manent; cùm cœtus ille, qui est vera Ecclesia, tanquam vitis vivat, & ubique palmites suos extendat. Secundò vera Ecclesia, Catholica dicitur, ratione temporum: vera enim Ecclesia semper fuit, & semper erit; aliæ verò sectæ post eam incœperunt, ideòque quotidie mutantur, sensimque intereunt. Tertiò ratione personarum: omnes enim indifferenter vocat & complectitur, si salutem consequi velint, & obedire Evangelio: Barbaros & Græcos, Judæos & Gentiles, nobiles & ignobiles, reges & subditos. Tandem dicitur Catholica & universalis ex parte doctrinæ fidei, quæ universaliter est vera, & continet omnia ad cognitionem & bonos mores necessaria, omnem docet virtutem, & omne prohibet peccatum. De quo videri potest Cardinalis Turrecremata lib. 1. Summæ cap. 13.

§. IV.

Quarta nota veræ Ecclesiæ, quòd sit Apostolica.

38. EX triplici capite vera Ecclesia dicitur Apostolica: Primò quia à Christo, qui ad Hebr. 3. appellatur *Pontifex & Apostolus confessionis nostræ*, fundata & instituta est. Secundò quia superædificata est super fundamentum Apostolorum, ut dicitur ad Ephes. 2. Unde Cyrillus Alexandrinus exponens verba illa Prophetæ, *fundamenta ejus in montibus sanctis*, dicit montes illos sanctos esse Apostolos, in quibus jacta sunt Evangelicæ veritatis fundamenta: montes revera sacros, in quibus lucidissimum veritatis candelabrum non potest abscondi: revera montes, ob doctrinæ eorum altitudinem, excellentiam, & firmitatem; verè montes, qui primos orientis Evangelicæ facis radios excipere meruerunt, à quibus totus mundus illuminatus est. Hi etiam sunt putissimi & plenissimi Christianæ doctrinæ fontes, de quibus Regius Vates spiritu prophetico dicebat: *Benedicite Domino de fontibus Israël.* Ubi Ambrosius: *Dicendi sunt Apostoli-fontes, quia veluti fontes purissimi, gratiâ prædicationis exuberant.* Cui concinit Cyprianus Epist. 74. *Si canalis aquam ducens* (inquit) *qui copiosè priùs & largiter profluebat, subitò deficiat, nonne ad fontem pergitur, ut illic defectionis ratio noscatur? Ita si in aliquo nutaverit veritas, ad originem Evangelicam, & traditionem Apostolicam revertamur.* Quem Cypriani locum cùm legisset Augustinus, sic ei subscribit lib. 5. de Baptismo cap. 26. *Quod nos admonet Cyprianus, ut ad fontem recurramus, id est ad Apostolorum traditionem, & inde canalem in nostra tempora dirigamus, optimum est, & sine dubitatione faciendum. Hi sonoræ Evangelicæ veritatis tubæ, hi celeberrimi Divinitatis præcones, quorum sonus exivit in omnes terræ partes, quorum prædicatio ubique Deum intonat.*

39. Tertiò vera Ecclesia denominatur Apostolica, quia in ea legitima Episcoporum (qui sunt viri Apostolici) successio ad hæc nostra tempora inviolabiliter deducta, viget & conservatur: facile enim est à Clemente IX. qui nunc fœliciter Ecclesiam regit, usque ad Linum, Clementem, Petrum, tandemque ad Christum, gradum facere. Quam Episcoporum successionem tanti fecit Augustinus cap. 4. Epistolæ contra fundamentum, ut dixerit se in Ecclesia per eam potissimùm retineri; & meritò, sic enim olim expressè istud à Davide pronunciatum fuerat: *Stantes erant pedes nostri in atriis tuis Jerusalem: Illuc enim ascenderunt Tribus Tribus Domini, testimonium Israël ad confitendum nomini Domini*; & à Salomone Cantic. 1. cùm Sponsæ, ubi Sponsus degeret percontanti, respondet: *Si ignoras te ô pulcherrima inter mulieres, egredere, & abi post vestigia gregum, & pasce hædos tuos juxta tabernacula pastorum*, eorum nempe, per quorum seriem & successionem, nusquam interruptam, ad lectulum Christi Sponsi, id est ad passionem & mortem ejus, possumus devenire. Unde ex hac perpetua Episcoporum successione argumentantur sæpiùs SS. Patres contra Hæreticos, præsertim Tertullianus libro de præscript. cap. 32. *Edant ergo* (inquit) *origines Ecclesiarum suarum, evolvant ordinem Episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille Episcopus aliquem ex Apostolis, vel Apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverint, habuerit authorem & antecessorem? Hoc enim modo Ecclesiæ Apostolicæ census suos deferunt: sicut Smyrneorum Ecclesia habens Polycarpum, à Joanne collocatum refert; sicut Romanorum* (Ecclesia) *Clementem à Petro ordinatum edit.*

40. Ex his facilè possunt demonstrari alia duo, quæ initio hujus articuli proposuimus, nimirum quatuor veræ Ecclesiæ notas, jam explicatas, Romanæ quidem Ecclesiæ, non verò Lutheranorum & Calvinistarum sectæ convenire. Primum patet ex dictis: Ecclesia enim Romana est una om-

nibus modis suprà enumeratis, præsertim ratione unius ejusdemque capitis visibilis, nempe Pontificis Romæ sedentis, qui per totam Ecclesiam supremus omnium fidelium pastor agnoscitur. Est etiam sancta tribus modis suprà explicatis, nempe sanctitate fidei, morum, & consecrationis divino cultui. Similiter Catholica est: quia ex urbe Roma diffusa est per totum mundum; nec solùm in omnibus partibus terræ antiqui orbis, in Italia, Gallia, Hispania, Germania, Anglia, Polonia, Bohemia, Hungaria, Græcia, Syria, Æthiopia, sed etiam in omnibus quatuor partibus novi orbis, ad Orientem in Indiis, ad Occidentem in America, ad Septentrionem in Japonia, ad Meridiem in Brasilia, & exteriorem partem Africæ, sunt qui doctrinam fidei nostræ in dies recipiunt, & profitentur. Unde meritò dixit Leo Papa, sermone de natali Petri & Pauli, Romam alloquens: *Quamvis imperij tui fines terrâ marique bello protuleris, minus tamen est quod tibi bellicus labor subdidit, quàm quod pax Christiana subjecit.* Et Prosper in carmine:

Sedes Roma Petri, quæ Pastoralis honoris
Facta caput mundo, quidquid non possidet armis,
Religione tenet.

Denique Apostolica est: quia à D. Petro, Apostolorum Principe, fundata est, ejusque sanguine purpurata; & in eadem fide quam ipse annunciavit, inviolata, & sine ulla suorum Pontificum interruptione, perseveravit. Unde Lucius I. Papa & Martyr in Epistola ad Episcopos Hispaniæ & Galliæ: *Ecclesia Romana Apostolica est, & mater omnium Ecclesiarum, quæ à tramite Apostolicæ traditionis nunquam erraſſe probatur, nec hæreticis depravata novitatibus succubuit, secundùm ipsius Domini pollicitationem, Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua.* Similia habet Felix I. Papa & Martyr, in Epistola ad Benignum.

41. Quod verò quatuor notæ prædictæ desint Hæreticorum hujus temporis sectæ, non minùs evidens est. In primis enim quantùm ad unitatem, manifestum est eam in tali secta non reperiri, cùm nullum agnoscat caput visibile, quod sit interpres infallibilis fidei, & cujus sententiæ necessariò adhærendum sit, sed pro suprema fidei regula sumat internam, ut sibi videtur, persuasionem Spiritus Sancti, id est privatum cujusque spiritum, quo Scripturæ divinæ veritatem quoad literam & sensum se cognoscere profitetur; quod non est firmum unionis in fide principium, sed fœcundum discordiarum & hæreseon seminarium, ut rectè annotavit Cyprianus lib. 4. Epist. 9. dicens: *Non aliunde hæreses obortæ sunt, nata schismata, quàm inde quod Sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus Sacerdos, & ad tempus judex, vice Christi cogitatur.* Idem observavit Tertullianus lib. de præscript. cap. 42. *Mentior* (inquit) *si non etiam à regulis suis variant inter se* (Hæretici) *dum unusquisque proinde arbitrio suo modulatur quæ accepit, quemadmodum de suo arbitrio composuit ille qui tradidit. Agnoscit naturam suam, & originis suæ morem, profectus rei. Idem licuit Valentinianis quod Valentino; idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectæ hæreses omnes, in multis cum Authoribus suis dissentientes deprehenduntur.* Hoc experientiâ compertum in Hæreticis hujus temporis, qui Lutheranam hæresim in centum & amplius Sectas diversas distraxerunt; & qui aliud hodie, & aliud cras credunt, ut de suis Witembergensibus dicebat Georgius Saxoniæ dux.

Deinde sanctitas, tam quoad intellectum, quàm quoad voluntatem, deest hujusmodi Hæreticorum sectæ: eorum enim doctrina multa continet dogmata apertè falsa & erronea, putà Dei mandata esse impossibilia, etiam cum Dei gratia; homines solâ fide justificari, & peccata quælibet habentibus fidem non imputari, nec quidquid ipsi faciant, posse unquam fidem perdere; neminem mereri bonis operibus factis cum Dei gratia, neque habere liberum arbitrium ad benè operandum. Omitto horrendas Calvini blasphemias, asserentis Deum esse authorem peccati, non solùm quoad entitatem, sed etiam quoad malitiam & deformitatem (ut §. præcedenti ex Andrea Duvallio Doctore Sorbonico retulimus) illumque cogere, necessitare, & ad malè agendum impellere, & quosdam suâ merâ voluntate creasse ut damnaret. Illi etiam omnia opera laboriosa & satisfactoria, quibus à peccatis deterremur & avocamur, damnant. Inter cætera Confessionis sacramentum aiunt esse inventum humanum, carnificinam conscientiarum, & meram superstitionem. Denique omnia quæ austeritatem aliquam & carnis macerationem sapiunt, respuunt, ut abstinentiam à carnibus, statutis anni temporibus, jejunium quadragesimale, cœlibatum Sacerdotum; vinculi conjugalis, saltem in causa diversitatis fidei, dissolutionem astruunt, & fideles per mortem Christi ita esse liberos factos volunt, ut nullâ lege, sive Ecclesiasticâ, sive Politicâ, in foro conscientiæ teneantur. Ex qua doctrina tam laxa, & tam latè ad liberè & impunè peccandum patente, pullularunt innumera flagitiorum genera: Gallos enim, antea Regi suo obsequentissimos, in rebelles & seditiosos mutavit; Monachos cum rigore maximo antea viventes, ad laxum vivendi genus traduxit; continentes, mulierosos reddidit; & Moniales, voto Deo mancipatas, ad sacrilegas nuptias induxit. Demum (inquit Dubravius) Lutherus brevi temporis spatio, totum illum terræ angulum in quo morabatur, fidefragis, perjuris, adulteris, incestuosis, & sacrilegis replevit. Cujus pessimæ mutationis illustre testimonium reddit legatio civium Norimbergensium ad Carolum V. Imperatorem, qui cùm, sublatâ confessione auriculari, viderent omnia flagitiis & sceleribus nusquam hactenus auditis redundare, libellum supplicem Imperatori obtulerunt, ut suâ authoritate Cæsareâ confessionem illam observandam ediceret. Sed hæc petitio risu à Catholicis excepta, ab Imperatore rejecta est, & prudenter: nam ut optimè inquit Dominicus Sotus, qui tunc erat à Confessionibus Imperatori, & cujus justi prudentisque consilij pars magna fuit, si secreta confessio peccatorum occultorum, secundùm hæreticos, divinâ lege non obliget, quo pacto solâ lege Cæsareâ obligabit? humanæ enim leges tantùm de rebus exterioribus instituuntur, & ad interiora non valent se extendere. Ex quibus intelliges, veram esse auream illam Augustini sententiam: *Non ex aliis hominibus fiunt hæretici, quàm ex iis qui si in Ecclesia permansissent, propter vitæ turpitudinem nihilominus periissent.* *Lib. de vera relig. cap. 8.*

Tertiò quod Lutheranorum & Calvinistarum sectæ, nomen Catholicæ, seu universalis, convenire nequeat, manifestum est: cùm eorum doctrina in Asiam, Africam, Ægyptum, aut Græ- 43.

Lib. 33. historiæ Bohemicæ.

ciam, & multò minùs ad novi orbis partes nondum pervenerit, sicut fides Romanæ Ecclesiæ; neque illi sperare possint (quidquid dicant) suam sectam aliquando occupaturam esse totum orbem. Cùm enim Ecclesia, ut fatentur, jam senuerit, si eorum congregatio vera est Ecclesia, quomodo in senectute crescet, quæ in sua adolescentia & juventute tam parùm crevit? Imò, quod observatione dignissimum est, sicut à nulla unquam secta, legis Christi fides apud ullas gentes fuisse plantata legitur; ita nulla unquam gens Christianam complexa est fidem, nisi eorum operâ, qui cum Ecclesia Romana communionem in fide habuerunt. Nec mirum: *Negotium enim* (inquit Tertullianus) *est hæreticis, non Ethnicos convertendi, sed nostros evertendi: hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, quàm si jacentibus elevationem operentur.*

44. Denique quod eadem secta non possit dici Apostolica, non minùs evidens est, quia Lutherani & Calvinistæ suam successionem ab Apostolis ad seipsos, sine ulla interruptione, ostendere nequeunt; ut ab omnibus Patribus fuit jugiter Hæreticis exprobratum, præsertim verò a Tertulliano libro de præscriptionibus: *Edant* (inquit) *origines Episcoporum suorum, ab initio & per ætates decurrentium; sic enim Ecclesiæ Catholicæ & Apostolicæ census suos deferunt.* Ideòque contra sui temporis hæreticos concludit his verbis, suprà relatis: *Quâ licentiâ, Appelles, sylvam meam cedis? Quâ authoritate, Marcion, limitem meum commoves? Quâ potestate, Valentine, fontes meos disturbas? Mei sunt, jure priori possideo.* Quæ certè, mutatis nominibus, Luthero, Calvino, Zuinglio appositè conveniunt.

Ex his ergo liquet, quatuor veræ Ecclesiæ notas & perfectiones, soli Romanæ Ecclesiæ competere, proindeque eam tantùm veram fidem, & doctrinam, ac religionem possidere. Unde Hieronymus Epist. 57. ad Damasum: *Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuæ, id est Cathedræ Petri, communione consocior. Super illam Petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, prophanus est. Si quis in Arca Noë non fuerit, peribit, regnante diluvio.* Et paulò post: *Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum, quicumque tecum non colligit, spargit. Hoc est, qui Christi non est, Antichristi est.* Et Epist. 58. ad eundem: *Hinc præsidiis fulta mundi Arriana rabies fremit, hinc in tres partes scissa Ecclesia, ad se rapere me festinat &c. Ego interim clamito, si quis Cathedræ Petri jungitur, meus est.* Concludamus igitur hanc disputationem cum Augustino, & cum S. illo Doctore dicamus: *Amemus Dominum Deum nostrum, amemus Ecclesiam ejus: illum sicut Patrem, illam sicut matrem: illum sicut Dominum, hanc sicut ancillam, quia filij ancillæ ipsius sumus.*

In Psal. 88. enarrat. 2. in fine.

Agunt hîc aliqui de partibus seu membris Ecclesiæ, & quærunt, an homines in statu peccati vel infidelitatis existentes, membra Ecclesiæ dici possint? Sed de hoc commodiùs agemus in Tractatu de Incarnatione disp. 14. ubi de Christo ut Ecclesiæ capite disseremus, & utrum sit actu caput hominum in statu peccati vel infidelitatis existentium, art. 2. resolvemus. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus.

DISPVTATIO IV.

De Summo Pontifice.

ABsolutâ disputatione de Ecclesia, agendum est de Romano Pontifice, qui est caput ipsius visibile, & demonstrandum primò, esse veram ac vivam fidei regulam, subindeque in proponendis & definiendis rebus fidei errare non posse. Alias postea quæ de illo agitari solent quæstiones, eâ quâ poterimus brevitate & perspicuitate resolvemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in Ecclesia Dei, sit regula vivâ & loquens, quæ res fidei cum infallibili authoritate proponat, eaque sit Romanus Pontifex, & legitimus Petri successor?

HÆretici nostri temporis existimant, Scripturam Sacram, non esse regulam quæ res fidei cum infallibili authoritate credendas proponat, sed unumquemque interno Spiritus Sancti ductu ac lumine, ex Scripturis cognoscere, quæ ad ipsius salutem necessaria sunt. Brentius tamen apud Bellarminum libro 3. de verbo Dei cap. 3. hoc discrimen inter Principem sæcularem & privatam personam constituit, quòd Princeps habeat publicam potestatem judicandi de rebus ad fidē & religionem pertinentibus, privatæ verò personæ interno Spiritus Sancti lumine, ea duntaxat ex Scripturis noscere possint, quæ ad suam spectant salutem. Idem sentiunt Angli hæretici, qui similiter contendunt, Reges temporales esse supremos Judices controversiarum fidei, & apud illos supremā potestatem non solùm tēporalem, sed etiam spiritualem residere. Catholici verò omnes unanimiter docent, præter Scripturas Canonicas, & traditiones, dari regulam vivam, quæ sit infallibilis authoritatis in proponendis definiendisque rebus fidei, quam omnes sequi tenentur; talemque regulam dicunt esse Summum Pontificem, ex cathedra loquentem: quamvis gravis inter illos sit disceptatio & controversia, in explicando quid sit Pontificem ex cathedra loqui: aliqui enim existimant, Pontificem solùm loqui ex cathedra, quando præest Concilio Generali; alij verò contendunt, illum loqui ex cathedra, quotiescumque sive in Concilio, sive extra Concilium, ut Pastor universalis, aliquid authenticè proponit toti Ecclesiæ, tanquam credendum de fide divina. Verùm ab hac celebri difficultate & controversia, quæ tot rumores in Gallia excitavit, abstrahemus in præsenti, solùmque contra hujus tēporis hæreticos demonstrare conabimur, dari in Ecclesia Dei, præter Scripturam & Traditionem, quæ sunt regulæ mutæ & mortuæ, regulam aliquam vivam & loquentem, nimirum Romanum Pontificem, & legitimum Petri successorem, ut ex cathedra loquentem, & fidei controversias definientem, præscindendo ab hoc quod illas vel intra vel extra Concilium definiat.

§. I.

Hæreticorum error refellitur.

2. DIco primò, omnino debere admitti in Ecclesia Christiana, aliquam fidei regulam vivam, quæ humano & sensibili modo, possit infallibiliter proponere res fidei, & controversias definire; seu judicem aliquem certum atque visibilem, qui infallibili & irrefragabili authoritate lites circa fidem exortas dirimat.

Probatur primò: In omni Republica bene ordinata, præter leges scriptas, est aliquis animatus Judex, cujus munus sit leges interpretari, & juxta legum interpretationem sententiam ferre. Unde Deuteron. 17. divinâ lege statuitur, ut B quodcumque ambiguum & difficile acciderit, deferatur ad Sacerdotes Levitici generis, ab iisque exquiratur sententia, & qui parere noluerit, decreto Judicis moriatur, & 2. Paralip. 10. Josaphat Rex Juda constituit in Jerusalem Sacerdotes, ut judicarent causas sacras, distinctos à Judicibus causarum civilium: Ergo à fortiori in Ecclesia Christiana, aliqua fidei regula viva & loquens admitti debet, seu aliquis animatus Judex, qui authoritatem habeat dirimendi controversias, quæ de rebus fidei oriri solent.

3. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Sicut pessimè gubernaretur Respublica, quæ leges quidem bonas haberet, sed nullos Judices qui jus C dicerent litigantibus, præter ipsum librum legis, ad quem omnes mitterentur, ut ex eo discerent quis eorum jus haberet, sic enim nunquam lites terminarentur, sed illi tandiu disputarent, donec alter se victum fateretur, quod vix unquam fieret. Ita plane Ecclesia & Respublica Christiana, male omnino erit ordinata à Christo, si præter librum legis, qui est Scriptura, de Judice aliquo animato, qui authoritatem habeat dirimendi controversias & lites circa fidem exortas, illi non providit; absurdum enim est in rebus tanti momenti agnoscere solùm Judicem surdum & mutum, cujus sententiâ utraque pars uti possit, eamque ad suum sensum trahere & corrumpere; D ut de Scriptura constat ipsorum hæreticorum exemplo, illi enim eadem Scripturæ verba in contrarios sensus explicant, ut Arriani & Nestoriani, verba hæc, *Ego & Pater unum sumus*, explicant secundùm unitatem affectûs & voluntatis: reliqui, etiam hæretici, secundùm unitatem naturæ. Sabelliani hæc verba, *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*, intelligunt secundùm diversa munia & officia, quæ Deus ad extra operatur: reliqui, etiam hæretici, secundùm realem Divinarum Personarum distinctionem. Anabaptistæ verba illa, *Baptizãtes &c. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto*, interpretantur E solùm de adultis, exclusis parvulis, quos Baptismi capaces esse negant; reliqui etiam de parvulis ea intelligunt. Zuingliani & Calvinistæ verba, *Hoc est corpus meum*, intelligi volunt figuratè & tropicè, reliqui litteraliter & substantivè. Unde Vincentius Lyrinensis in aureo illo opusculo adversùs hæreses & prophanas vocum novitates: *Hic forsitan* (inquit) *requirat aliquis, cùm sit perfectus Scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est ut ei Ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur authoritas? Quia videlicet Scripturam Sacram pro ista sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter,* A *alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illius sententiæ ejus esse videantur.*

Addo quod, Scriptura non continet omnia quæ debent fide divinâ credi: v. g. quòd hæretici non sint rebaptizandi: *Credo* (inquit Augustinus) *consuetudinem* (non rebaptizandi Hæreticos) *ex Apostolica authoritate venire, sicut multa non inveniuntur in litteris eorum* (Apostolorum scilicet) *neque in Conciliis posteriorum; & tamen quia custodiuntur per universam Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita & commendata traduntur.* Ergo Scriptura quæ hoc & alia hujusmodi non continet, non potest sola de illis judicare. Præterquam quod Scriptura ipsa eget judice vivo & loquente, quo nobis constet infallibiliter ipsam esse divinam, & tot libros esse verè Canonicos, & puros, atque integros; id enim nobis non certò constat & infallibiliter, nisi Ecclesiæ auctoritate, juxta illud Augustini: *Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret auctoritas.*

Dico secundò, spiritum privatum, discernentem veram Scripturam à non vera, & verum sensum à falso, non esse fidei regulam, & judicem controversiarum quæ de rebus fidei oriri solent.

Probatur breviter: Regula debet esse nota & infallibilis: Sed spiritus ille privatus neutram habet ex his duabus conditionibus: non primam, quia ad summum innotescit tantùm illi qui talem spiritum habet: neque secundam, cùm enim omnes hæretici hujus temporis variarum sectarum, profiteantur se spiritum illum habere & sequi, atque inter se contraria doceant, & in fide dissideant, manifestum est aliquos falli, & spiritum veritatis non assistere unicuique infallibiliter. Addo quod spiritus ille privatus est seminarium omnium hæresum, quibus aperit viam, suos enim enim errores quisque hoc Spiritu prætexit. Præterquam quod hic modus est alienus à consueto ordine, quo Deus utitur cum suis creaturis intellectualibus, quas non immediatè & per seipsum, sed per alias instruere solet, ut constat ex Scriptura in qua leguntur homines mitti ad homines, de rebus fidei instruendi, ut Cornelius ad Petrum, Paulus ad Ananiam, Eunuchus ad Philippum: quem ordinem Deus servat etiam cum Angelis, quorum inferiores instruit & illuminat per superiores, ut in Tractatu de Angelis ostensum est.

Dico tertiò, nullus Princeps politicus & sæcularis, potest esse Judex controversiarum fidei.

Probatur primò: Potestas judicandi de rebus fidei est supernaturalis, utpote per se ordinata ad finem supernaturalem, quæ est salus æterna hominum: Sed potestas Principum sæcularium, naturalis & civilis est, cùm ad bonum politicum conservandum ordinetur: Ergo nullius politici Principis potestas potest se extendere ad judicanda & definienda ea quæ fidem supernaturalem concernunt. Unde Basilius Imperator in 8. Synodo actione 10. sic loquitur: *De vobis autem Laïcis, tam qui in dignitatibus, quàm qui absolutè conversamini, quid ampliùs dicam non habeo, quàm quia nullo modo vobis licet de Ecclesiasticis causis sermonem movere: hæc enim investigare & quærere, Patriarcharum, Pontificum, & Sacerdotum est, qui regiminis officium sortiti sunt, qui sacrificandi, qui ligandi & solvendi potestatem habent, qui Ecclesiasticas & cœlestes adepti sunt claves: non nostrûm qui pasci debemus, qui sanctificari, qui ligari, vel à ligamento*

4. Lib. 1. de Bapt. cap. 18. contra Donatistas, cap. 7.

Liber contra Epist. fundamenti cap. 5.

Disp. 13. art. 1. 6. 1

solvi egemus. Et Theodosius junior in Epistola ad Synodum Ephesinam: *Illicitum est* (inquit) *eum qui non sit ex ordine Sanctissimorum Episcoporum, Ecclesiasticis immisceri tractatibus.* Item Constantinus magnus apud Ruffinum lib. 10. historiæ cap. 10. sic ait Episcopis, qui ad Nicænam Synodum convenerant: *Deus vos constituit Sacerdotes, & potestatem vobis dedit de nobis quoque judicandi, & ideò nos à vobis rectè judicamur &c. Et ideò his omissis, illa quæ ad fidem Dei pertinent, absque ulla animorum contentione distinguite.* Et quamvis Concilio interfuerit, non tamen ut suffragium ferret, vel causam propriâ sententiâ definiret, aut legem ullam inconsultis Patribus statueret, sed ut Eusebius apud Baronium ait: *Ut paci studeret, faveret veritati, foveret concordiam, tumultus comprimeret, à veritate discrepantes revocaret.* Unde Ambrosius Epist. 22. ad Valentinianum Imperatorem: *Si conferendum de fide* (inquit) *Sacerdotum debet esse ista collatio: sicut factum est sub Constantino Augustæ memoriæ Principe, qui nullas leges ante præmisit, sed liberum dedit judicium Sacerdotibus.* Demum Athanasius in Epistola ad solitariam vitam agentes, prope finem, loquens de Constantio Imperatore, qui de rebus fidei & Ecclesiasticis judicare præsumpserat, sic ait, *Quis videns eum in decernendo Principem se facere Episcoporum, & præsidere judiciis Ecclesiasticis, non meritò dicat eum illam ipsam abominationem desolationis esse, quæ à Daniele prædicta est?* Refert quoque ibidem Hosium Cordubensem Episcopum, eundem Imperatorem disceptationibus Ecclesiasticis de fidei rebus se immiscentem, graviter admonuisse, his verbis: *Tibi Deus imperium commisit, nobis quæ sunt Ecclesiæ concredidit; & quemadmodum qui tuum imperium malignis oculis carpit, contradicit ordinationi divinæ: ita & tu cave, ne quæ sunt Ecclesiæ ad te trahens, crimini obnoxius fias.* Plura his similia videri possunt apud Gregorium Nazianzenum Orat. 17. Chrysostomum homil. 15. in 2. ad Corinth. & Ambrosium lib. 5. Epist. 35.

7. Probatur secundò conclusio ex perpetuo usu Ecclesiæ, quæ judicium de fidei controversijs nunquam detulit ad Reges & Principes sæculares, aut quemcumque alium Magistratum Politicum, sed ad Romanum Pontificem Christi Vicarium, aliosque Prælatos tunc Ecclesiam regentes. Nam primò initio nascentis Ecclesiæ in controversia illa an Mosaicæ cæremoniæ servandæ essent à Christianis recens à gentilismo conversis, recursum est ad Apostolos, qui Concilio de hac re Jerosolymis coacto, quæstionem definierunt in hunc modum: *Visum est Spiritui Sancto & nobis, &c.* Sæculo secundo, controversia exorta de celebratione Paschæ, à Victore Pontifice Romano, post multa Concilia determinata fuit; & excommunicati primùm, ac deinde habiti pro hæreticis, & *Quartodecimani* appellati, qui ejus decreto parere recusarunt. Sæculo tertio hæresis Novatianorum, negantium pœnitentiam lapsis post baptismum, damnata fuit à Cornelio Papa, cum Concilio Romæ habito anno 255. Item eodem sæculo controversia illa diu in Africa & Oriente, tempore Cypriani agitata, an rebaptizandi essent qui ab hæreticis baptizati fuissent, decisa est à Stephano Pontifice Romano anno 258. & hæretici habiti sunt omnes, qui contrarium pertinaciter sentiebant. Quarto sæculo ad cognoscendam examinandamque Arrij hæresim, non est recursum ad Principes sæculares, sed ad Episcopos Ecclesiæ, qui 318. in Concilio Nicæno congregati, præsidentibus Legatis, nomine Sylvestri Romani Pontificis, illam damnarunt anno 325. Sæculo quinto hæresis Pelagiana ab Innocentio, Cœlestino, Zozimo, & Bonifacio damnata est, & Nestoriana ab eodem Cœlestino & Concilio Ephesino. Sæculo sexto hæresis Eutychiana à Leone I. & Chalcedonensi Concilio. Sæculo septimo, Monothelitæ à sexta Synodo generali sub Agathone Summo Pontifice damnati sunt. Sæculo octavo, Iconomachi à Nicæno secundo, & sic de reliquis, usque ad hæresim Lutheranam & Calvinianam, præcedenti sæculo damnatam à Tridentina Synodo.

8. Dico quartò, Romanum Pontificem, ex Cathedra loquentem, esse infallibilem regulam fidei, & judicem controversiarum.

Hæc conclusio sequitur ex dictis in præcedentibus: Ut enim conclusione primâ ostensum est, aliquis judex in Ecclesia necessarius est, qui authoritatem habeat dirimendi controversias de rebus fidei: Sed talis judex non potest esse Scriptura, vel privatus uniuscujusque spiritus, aut Princeps aliquis sæcularis, ut ibidem, & duabus sequentibus conclusionibus demonstravimus: Ergo debet esse Princeps aliquis Ecclesiasticus, qui à Deo immediatè habeat authoritatem declarandi verum sensum Scripturæ, nimirum Pontifex Romanus, legitimus Petri successor, & Christi Vicarius. Unde Innocentius III. cap. *Quoties* 24. quæst. 1. *Quoties ratio fidei ventilatur, non nisi ad Petrum, id est sui nominis honorem & authoritatem habentem, recurrendum est.* Et in capite *Majores*, de Baptismo & ejus effectu, sic habet: *Majores Ecclesiæ causas, præsertim circa articulos fidei contingentes, ad Petri sedem referendas intelligit, qui novit pro eo Dominum exoratsse ne deficeret fides ejus.* Item Bernardus Epist. 190. ad Innocentium Summum Pontificem: *Oportet* (inquit) *ad vestrum referri Apostolatum pericula quæque emergentia in regno Dei, ea præsertim quæ de fide contingunt: dignum namque arbitror ibi potissimùm resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum; hæc quippe hujus prærogativa sedis, cui enim aliquando dictum est, Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua: Ergo quod sequitur, à Petri successore exigitur; Et tu aliquando confirma fratres tuos. In eo plane Petri impletis vicem, cujus tenetis & sedem, si vestrâ admonitione corda in fide fluctuantia confirmatis, si vestrâ authoritate conteritis fidei corruptores.* Demum Cyprianus Epist. 55. asserit quod *non aliunde hæreses obortæ sunt, aut nata schismata, quàm inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus Sacerdos & ad tempus Judex vice Christi cogitatur.*

9. Propter hæc & alia plurima id genus, meritò Schola Parisiensis, in errorum Malesoni refutatione, quæ habetur in fine libri quarti sententiarum, ita pronuntiavit conclusione primâ: *Ad Sanctam Sedem Apostolicam pertinet auctoritate judiciali supremâ, circa ea quæ sunt fidei, judicialiter definire, ex eo quod fides nunquam ex vi promissionis Christi Petro factæ poterit deficere.* Item refertur in Summa Conciliorum, in vita & gestis Sixti IV. quod damnatus fuit Petrus Oxomensis, Clericus sæcularis, & Doctor Parisiensis, in congregatione Doctorum quinquaginta duo, Compluti habita, per Alphonsum Carillum, Archiepiscopum Toletanum, anno 1479.

eò quòd inter cætera assereret, Urbis Romæ Ecclesiam in fide errare posse, id est, Sedem Apostolicam. Fuitque illa condemnatio per specialem Extravagantem confirmata à Sixto IV. Et Doctor ille sententiam suam retractare coactus, combustis publicè ejus libris, & cathedra in qua docuerat: ut referunt post Mirandam, in Summa Conciliorum, loco suprà citato, Bannez 2. 2. quæst. 1. art. 10. disp. de Ecclesia, & Andreas Duvallius, Doctor Sorbonicus, in Tractatu de suprema Summi Pontificis potestate quæst. 6. paginâ 772.

A

§. II.

Solvuntur Hæreticorum objectiones.

B

10. OBjiciunt in primis Hæretici contra primam conclusionem: In lege Naturali & Mosaïca, nulla fuit regula viva, quæ fidei controversias dirimeret: Ergo nec illa debet admitti in lege Evangelica.

Respondeo negando Antecedens, fuit enim in lege etiam Naturali & Mosaïca talis aliqua regula, nempe judicium & sententia Majorum & Sacerdotum circa divinas traditiones scriptas vel non scriptas, ubi dubitatio occurrebat, juxta illud Deuteron. 17. *Si difficile & ambiguum apud te judicium esse perspexeris, &c. Venies ad Sacerdotem Levitici generis, & ad Judicem, &c. qui judicabunt tibi judicij veritatem, & facies quodcumque dixerint qui præsunt loco quem elegerit Dominus, & docuerint te juxta legem ejus; sequerisque sententiam eorum, nec declinabis ad dexteram, nec ad sinistram.*

C

Neque obsunt verba illa, *& docuerint te juxta legem ejus.* Non enim sensus eorum est, quod parendum esset Sacerdotibus, quando quisque privatus judicasset esse juxta legem locutos; sic enim esset vanum id tribunal, cujus singuli essent supremi Judices, & Deus eos constituisset Judices suorum Judicum: sed sensus est absolutus, quod Sacerdotes tales forent locuturi juxta legem. Vel illud, *juxta legem*, non refertur ad *docuerint*, sed ad *facies*, ut indicat clarè textus Hebraïcus, qui ad verbum sic habet: *Secundùm legem quam docebunt te, & secundùm judicium quod dicent tibi, facies.* Et versio Septuaginta, *Et custodies valde facere secundùm omnia quæ statuta fuerint tibi. Secundùm legem, & secundùm judicium quod dixerint tibi, facies.*

D

11. Objiciunt secundò: Ad credendum sufficit revelatio divina sufficienter proposita per argumenta credibilitatis: Ergo non est opus aliâ regulâ.

Respondeo, revelationem divinam sufficere quidem ad ea credenda quæ per eam distinctè & expressè proponuntur; sed non ad credenda ea quæ confusè tantùm proponuntur, aut non ita expressè, ut locus esse possit dubitationi & controversiæ de vero sensu revelationis, cujus sufficientia ad credendum distinctè, completur per regulam vivam, ea quæ credenda sunt clarè & distinctè proponentem.

E

12. Objiciunt tertiò: Vel hæc regula animata in definiendis rebus fidei, non eget alijs regulis fidei, & sic reliquæ erunt superfluæ; vel eget, & tunc ipsa non erit regula, sed potiùs regulata, cùm nequeat sine regula dirigere.

Confirmatur: Vel talis regula esset divina, vel humana? Non divina, quia præter Scripturam Sacram, nulla datur. Nec humana, quia omnis regula humana est fallibilis, cùm omnis homo sit mendax.

Confirmatur ampliùs: Ex Scriptura probatur hæc regula, & rursus ex testimonio hujus regulæ probatur Scripturam esse Canonicam & Authenticam: Ergo committitur vitiosus circulus, & idem probatur per idem.

13. Ad objectionem respondeo, regulam animatam in definiendis rebus fidei indigere regulis traditis & scriptis, cùm ipsa non sit regula per essentiam, ut est Deus, seu prima veritas revelans; neque credenda definire per novas & immediatas revelationes, ut Prophetæ & Apostoli, sed per infallibilem duntaxat interpretationem earum quæ hactenus Ecclesiæ factæ sunt. Unde dicitur tantùm suprema in proponendo: inter quam & reliquas hoc interest, quòd reliquæ continent objectum credendum fide divinâ, solùmque egent sufficienti applicatione; hæc verò tantùm proponit & definit quodnam sit objectum credendum: atque in hoc sensu habet assistentiam Spiritus Sancti, ne erret in proponendo unum pro alio.

14. Ad primam confirmationem dico, hujusmodi regulam esse divinam, non minùs quam Scripturam, vel Traditionem, cùm non minùs immediatam authoritatem habeat à Deo, à quo utraque æqualem accipit in suo genere infallibilitatem; hæc in proponendo, illa in testificando. Sicut tam lex scripta, quàm animatus Judex ab eodem Principe constitutus, eandem habent in suo genere authoritatem, illa in obligando, hæc in sententia & iudicio ferendo.

Ad illud verò quod dicitur in secunda confirmatione de circulo vitioso, suprà disp. 1. art. 1. §. 1. in fine responsum est, potestque in ipsos hæreticos retorqueri, qui in talem circulum revera incidunt, cùm Scripturam, ejusque sensum verum, non certò agnoscant, nisi ex spiritu privato; & spiritum privatum non aliunde probent, quàm ex ipsa Scriptura, ipsomet spiritu privato intellecta in hunc sensum. Incidunt etiam in id quod Manichæis exprobrat Augustinus lib. 32. contra Faustum cap. 19. *Videtis* (inquit) *id vos agere, ut omnis de medio Scripturarum auferatur auctoritas, & suus cuique animus auctor sit quid in quaque Scriptura probet, quid improbet, id est ut non auctoritati Scripturarum subjiciatur ad fidem, sed ut sibi Scripturas ipse subjiciat: non ut ideò illi placeat aliquid, quia hoc in sublimi auctoritate scriptum legitur; sed ideò rectè scriptum videatur, quia hoc illi placuit. Quò te committis anima misera, infirma, carnalibus nebulis involuta, quò te committis?*

15. Contra tertiam conclusionem in qua diximus, nullum Principem sæcularem esse Judicem controversiarum fidei, objiciunt Angli hæretici primò exemplum Moysis, Josuë, Davidis, & aliorum quorundam Regum veteris Testamenti, qui in causis spiritualibus interdum Judices egerunt. Opponunt etiam exempla quorumdam Principum Christianorum, qui Concilia convocarunt, illisque præfuerunt, quibusve ipsa Concilia ultimam sententiam & approbationem detulerunt, ut Carolo Magno Concilium Arelatense, cujus verba hæc sunt cap. ultimo post decreta omnia: *Hæc Domino Imperatori præsentanda decrevimus, poscentes ejus Clementiam, ut si quid hic minus sit, ejus prudentiâ suppleatur. Si quid secùs quàm se ratio habet, ejus judicio emendetur. Si quid rationabiliter taxatum est, ejus ad-*

futorio divinâ opitulante clementiâ perficiatur. Aliqui etiam Imperatores Christiani leges sanxerunt circa fidem & res Ecclesiasticas, ut videre est in Codice lib. 1. Tit. 1. & aliquot sequentibus, & in Novellis Justiniani. Addunt, tempore legis naturalis, quo jus tantùm naturale servabatur, Regiam & Sacerdotalem potestatem fuisse conjunctas, ut patet in Melchisedech, & in primogenitis ex stirpe Noë, qui erant simul Reges & Sacerdotes, ut docent Hieronymus Epist. 126. ad Evagrium, & Rupertus lib. 7. in Genes. cap. 6. Ergo cùm gratia non destruat naturam, sed perficiat, potestas Sacerdotalis & Regia in lege Evangelica junctæ sunt, Regesque Christiani supremam potestatem non solùm temporalem, sed etiam spiritualem habent, ideòque à SS. Patribus Dei Vicarij appellantur: Augustinus enim in libro quæstionum veteris & novi Testamenti quæst. 91. de Rege sic ait: *Adoratur in terris quasi Vicarius Dei.* Et Eleutherius Papa in Epistola quadam ad Lucium Britanniæ Regem, sic eum alloquitur: *Vos in regno vestrò Vicarius Dei estis.* Tertullianus etiam in libro ad Scapulam: *Colimus* (inquit) *Imperatorem quomodo nobis licet, ut hominem à Deo secundum, & quidquid est à Deo consequutum, solo Deo minorem; sic enim omnibus major est, dum solo Deo minor est.*

16. Hæc sunt præcipua Anglorum hæreticorum fundamenta, quæ facilè dilui possunt. Ad exempla enim Moysis, Josuë, & Davidis, dico Moysem fuisse Ducem & Sacerdotem, juxta illud Psalmi 68. *Moyses & Aaron in Sacerdotibus ejus:* Josuë verò nunquam de causis spiritualibus judicasse, Davidem autem tanquam Prophetam, illud interdum extraordinariè & ex speciali instinctu Spiritus Sancti facere potuisse, quod in regulam & exemplum commune trahi non debet. Unde Josaphat Rex optimus, & sapientissimus, utraque officia Regis & Sacerdotis manifestè distinxit: nam 2. Paralip. 19. sic Sacerdotes alloquitur: *Omnem causam quæ venerit ad vos fratrum vestrorum, qui habitant in urbibus suis, inter cognationem & cognationem, ubicumque quæstio est de lege, de mandato, de ceremoniis, de justificationibus, ostendite eis, ut non peccent in Domino. Amasias autem, Sacerdos & Pontifex vester, in his quæ ad Deum pertinent præsidebit. Porro Zabadias filius Ismaël, qui est dux in domo Juda, super ea opera erit, quæ ad Regis officium pertinent.* Quibus verbis clarissimè distinguit officium Regis, ab officio Pontificis & Sacerdotum, & istis solis tribuit judicium de lege, de mandato, de ceremoniis, de justificationibus, & regimen eorum quæ ad Deum pertinent.

17. Ad exempla desumpta ex Principibus Christianis, respondeo Imperatores aliquos Christianos, hortatos quidem esse Pontifices ad convocanda Concilia, atque etiam suam authoritatem interposuisse ad tollenda obstacula quæ eorum celebrationem impediebant, ea tamen authoritate propriâ non convocasse aut celebrasse, & multò minus eorum definitiones approbasse, vel confirmasse. Si verò aliqui id præsumpserint, ut de Justiniano affirmat Baronius, ad annum Christi 528. & 549. paucorum abusus non est sufficiens fundamentum affirmandi hanc potestatem fuisse concessam Principibus sæcularibus, quam optimi quique Principes & Imperatores non sibi competere professi sunt, ut de Basilio, Theodosio, Constantino Magno suprà vidimus. Idem de Valentiniano seniore scribit Ambrosius Epist. 32. ad Valentinianum juniorem, ubi sic eum alloquitur: *Pater tuus Deo favente vir maturioris ævi dicebat: non est meum judicare inter Episcopos,* hancque veritatem non voce tantùm, sed legibus etiam publicis ab illo sancitam fuisse, ibidem affirmat. Unde est illud celebre dictum Joannis Papæ cap. *Si Imperator* 96. dist. *Si Imperator Catholicus est, filius est non præsul Ecclesiæ: quod ad religionem competit, discere ei convenit, non docere.*

18. Quoad Patres Concilij Arelatensis, dicendum est, eos petiisse tantùm à Carolo Magno protectionem & executionem suorum decretorum, ut ex ultimis eorum verbis constat: reliqua verò modestiæ & urbanitatis causâ dixisse Imperatori religiosissimo & sapientissimo; unde ex illis nullum sumi potest indicium spiritualis potestatis in Imperatore, vel subjectionis Concilij ipsius sententiæ, in dubiis fidei, aut rebus aliis spiritualibus.

19. Denique constitutiones Justiniani & aliorum Imperatorum circa fidem & res Ecclesiasticas, non sunt novæ sanctiones, sed intimationes Canonum jam ab Ecclesia latorum, ut Judices sæculares, & alij ipsorum potestati subjecti, intelligerent quid circa illos tenendum aut exequendum esset, sciirentque suæ voluntatis esse, ut exactè servarentur. Debet enim in eo potestas regia & sæcularis juvare Ecclesiasticam & spiritualem, ut rectè Leo I. Epist. 81. Imperatorem Leonem admonuit, his verbis: *Debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non solùm ad mundi regimen, sed etiam maximè ad Ecclesiæ præsidium esse collatam: ut ausus nefarios comprimendo, & quæ bene sunt statuta defendas, & veram pacem iis quæ sunt turbata restituas.*

20. Ad id quod subditur de lege naturæ, respondeo in eo statu potestatem Regiam & Sacerdotalem non fuisse junctas jure naturali, sed id ex libera hominum institutione factum esse; cùm enim in lege naturæ Deus non determinasset aliquos specialiter per quos vellet sacrificia sibi offerri & res sacras tractari, potestas Sacerdotalis erat merè humana, id est humanæ institutionis, nec spiritualem aliquam jurisdictionem includebat, sicut in lege Mosaïca & Evangelica: quare licèt in statu naturæ Melchisedech, & primogeniti ex stirpe Noë, simul essent Reges & Sacerdotes; in lege tamen Mosaïca & Evangelica, potestas Regia & Sacerdotalis ab invicem separatæ sunt, ut eleganter declarat Hugo Victorinus de sacram. parte 2. his verbis: *Duæ sunt vitæ, una terrena, & alia spiritualis: ut autem utraque in justitia serveiur, & utilitas proveniat, utique distributi sunt qui utriusque bona secundum necessitatem procurant.* Unde Reges dicuntur Dei Vicarij in temporalibus, Pontifices verò in spiritualibus. Præterquam quod liber quæstionum veteris & novi Testamenti, non est Augustini, & Epistola Eleutherij citata, spuria est, recensque ab hæreticis confecta, ut notat Sanderus lib. 1. de clave David cap. 6.

21. Contra ultimam conclusionem objiciunt Hæretici: Si præter Scripturam habeamus in Ecclesia vivum oraculum, quo res fidei clarè proponantur, & controversiæ dirimantur, sequitur frustra fore Scripturam ad explicandas & dirimendas controversias fidei; imò & Papam cum Concilio fore suprà Scripturam, cùm de ea judicet quoad litteram, vel quoad sensum.

22. Sed nego utramque sequelam: Sicut enim Ju-

dices supremi in foro civili non excludunt leges scriptas, sed eas supponunt & sequuntur: sic nec Summi Pontifices & Concilia, quamvis habeant supremam in dirimendis fidei controversiis authoritatem, non excludunt regulam Scripturæ & Traditionum Divinarum, sed potiùs iis utuntur in dirimendis fidei controversiis; quia, ut suprà dicebamus, non docent per novas & privatas revelationes, sed per explicationem & applicationem Scripturarum & divinarum Traditionum. Similiter sicut Judex constitutus à Principe, non est supra leges Principis, licèt habeat supremam potestatem sub illo judicandi & tales leges explicandi; sic nec Summi Pontifices & Concilia supra Scripturam esse dicendi sunt, quamvis eam explicandi, & de illius sensu judicandi, supremam & infallibilem habeant authoritatem & potestatem.

§. III.

Alia objectio solvitur.

23. OBjiciunt demum Hæretici contra eandem conclusionem: Regula fidei errare non potest: At Summus Pontifex in fide errare potest: Ergo regula fidei non est. Major patet: Minorem verò probant Hæretici variis exemplis Romanorum Pontificum, qui in suis definitionibus erasse videntur. In primis enim Liberius, ut apud Bellarminum lib. 4. de Romano Pontifice cap. 9. testantur Athanasius & Hieronymus, exilij tædio pertæsus, damnationi D. Athanasij ab hæreticis Arrianis factæ, fideique formulæ, nomine consubstantialis carenti, subscripsit, quod certè fuit hæresim approbare. Felix etiam qui Liberio successit, Arrianus fuit, ut testatur Hieronymus in Catalogo Scriptorum, in Acacio, his verbis: *Intantum autem sub Constantio Imperatore claruit, ut in Liberij locum, Felicem Arrianum Episcopum constitueret.* Tertiò Vigilius Epistolam scripsit ad Theodoram Augustam, in quo Monothelitarum hæresim confirmat, & anathema dicit iis qui confitentur duas in Christo naturas, ut refert Liberatus in Breviario cap. 22. Quartò, Honorius I. in eandem Monothelitarum hæresim incidit, nam in suis ad Sergium Constantinopolitanum Epistolis, unicam asseruit in Christo voluntatem, & aliter prædicare vetuit. Unde in sexta Synodo art. 13. damnatus fuit tanquam Hæreticus, ejusque Epistolæ combustæ, & in septima Synodo art. ultimo totum Concilium dicit Anathema Honorio, Sergio, Cyro, & cæteris Monothelitis. Quintò, Stephanus VI. & Sergius III. irritaverunt, ut Platina narrat, omnia acta Formosi prædecessoris; contra verò Joannes IX. irritavit acta Stephani VI. & Sergij III. & approbavit acta Formosi: Ergo necessariò alteruter falsum dixit, & erravit. Sextò, vel erravit Nicolaus IV. vel Joannes XXII. quorum alter cap. *Exiit*, de verborum significationibus in sexto, definivit Christum verbo & exemplo docuisse perfectam paupertatem, quæ consistit in abdicatione omnium rerum, nullo sibi dominio relicto, neque in particulari, neque in communi: alter verò in Extravag. *Ad Conditorem Canonum*, & *Cùm inter nonnullos*. & *Quia quorumdam*, declarat, talem paupertatem esse impossibilem in rebus usu consumptilibus, & hæreticum esse asserere, Christum talem paupertatem verbo & exemplo docuisse. Demum idem Pontifex docuit animas non visuras Deum ante resurrectionem, cujus oppositum definivit Benedictus XII. qui ei successit, & Concilium Florentinum in decreto Eugenij.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem, & ad primam probationem de Liberio, dico quod quamvis graviter deliquerit, Arrianorum hæresi, & condemnationi Athanasij subscribendo, non tamen propterea dici posse, illũ verè fuisse hæreticum, aut hæresim docuisse; quia invitus & coactus, & minis ac terroribus compulsus, tali hæresi & condemnationi subscripsit: hoc autem non est hæresim ex cathedra docere, sed ut privatam personam, ad evitandam exilij pœnam, in hæresim, extrinseco solùm signo consentire, uti etiam fecit Marcellinus, qui metu mortis idolis thus obtulit: vel sicut ipse D. Petrus, Christum ore non corde negando, confessionem fidei, non verò ipsam fidem amisit; ut docent SS. Patres, Tertullianus lib. de fuga in persecutione, Ambrosius in Psal. 43. & Aurelius Prudentius in libro Cathemerinon, id est rerum diurnarum, hymno 1. ubi habet hos versus: 24.

Flevit negator denique
Ex ore prolapsum nefas:
Cùm mens maneret innocens,
Animusque servaret fidem.

Ad secundam probationem de Felice, similiter dico, illum nunquam fuisse Arrianum, licèt cum Arrianis communicaverit, medio illo tempore, quo adhuc in exilio vivente Liberio, verus Pontifex non erat. Ubi autem verus Pontifex esse cœpit, non solùm à communione Arrianorum abstinuit, sed & Constantium Imperatorem ut hæreticum damnavit, ut constat ex ipsius sepulchro invento in Basilica SS. Cosmæ & Damiani anno 1582. die 20. Julij, cum hac inscriptione: *Hîc jacèt corpus sancti Felicis Papæ & Martyris, qui Constantium hæreticum damnavit*: ut referunt Baronius anno 357. & Bellarminus lib. 4. de Romano Pontifice cap. 9. 25.

Ad tertiam probationem de Vigilio, dico illum quidem errasse scribendo Epistolam ad Theodoram Augustam, in qua Monothelitarum hæresim confirmabat, sed hoc Apostolicæ Sedis authoritati & infallibilitati nihil officere, tum quia illam non scripsit ut Pontifex, obligando fideles ad illam amplectendam: tum etiam, quia illam scripsit, quando non erat verus Pontifex, sed Antipapa. Fuit enim operâ Bellizarij, mandante Theodorâ, à sede expulsus Sylverius, verus Pontifex, & in exilium missus, ejusque loco intrusus Vigilius, qui ad gratificandum Imperatrici hæreticæ, cujus ope & favore fuerat in sedem intrusus, eam Epistolam scripsit: cùm verò postea, defuncto Sylverio, cœpit ut legitimus Pastor ex Petri Cathedra docere, nullus fuit in eo notatus error: quin, ut Platina narrat, operâ Theodoræ Romæ captus, & Constantinopolim ductus, ut promissum de restituendo Anthemio hæretico in Patriarchatum, à quo fuerat à suis prædecessoribus depositus, adimpleret: tantùm abest ut in tam nefariam petitionem consentiret, ut ipsam Imperatricem, cum omnibus aliis hæreticis, excommunicaverit. In cujus confirmationem accedit illustre testimonium D. Gregorij lib. 2. Epist. 36. hæc scribentis: *Recordandæ memoriæ Vigilius Papa, in urbe Regia constitutus, contra Theodoram tunc Augustam, vel Acephalos, damnationis promulgavit sententiã.* Unde meritò Romanis Pontificibus applicari potest quod de Pontificibus legis Mosaicæ Augustinus ait Epist. 166. 26.

&

& lib. 4. de doctrina Christiana cap. 27. *Illa ergo Cathedra, non eorum, sed Moysis, cogebat eos bona dicere, etiam non bona facientes. Agebant ergo sua in vita sua: docere autem sua, cathedra illos non permittebat aliena.* Ex quibus vulgatum hoc à nonnullis colligitur: *Tanta vis est Cathedræ, ut cogat benedicere malè sentientem, & nec sua, sed aliena, docere permittat.*

27. Ad quartam de Honorio duplex est responsio. Prima est aliquorum, qui fatentur quidem Honorium in hæresim Monothelitarum lapsum fuisse, negant tamen propterea aliquid contrarium fidei unquam ab eo definitum fuisse: licèt enim (inquiunt) duabus litteris ad Sergium scriptis, hæresim Monothelitarum approbaverit, tamen quia illæ duæ Epistolæ erant privatæ, ad solos Episcopos Orientis, non verò ad universalem Ecclesiam scriptæ, nec sub interminatione anathematis in illis prohibuit docere vel sentire contrarium, non continebant definitionem Summi Pontificis, sed tantùm ejus opinionem tanquam Doctoris particularis.

28. Respondent secundò alij, negando Honorium Monothelitis favisse, & in eorum hæresim unquam lapsum fuisse; idque probant ex quadam Epistola Agathonis Papæ, in sexta Synodo act. 8. approbata, in qua Agatho latè ostendit, nullum prædecessorum suorum, à fide Catholica defeciſſe, numeransque ac damnans eos qui hæresim Monothelitarum defenderant, inter eos non numerat Honorium, sed Sanctam Sedem Apostolicam eximit; quod item facit Concilium Romanum, ante sextam Synodum, contra eundem Monothelitarum errorem, sub Martino Papa celebratum. Ad probationem verò in contrarium, ex litteris Honorij ad Sergium Constantinopolitanum desumptam, dicunt quod in illis tantùm docet de una aut duabus operationibus in Christo tacendum esse, ne qui dicerent unicam in Christo operationem fuisse, Eutycheti, unicam in Christo naturam asserenti, favere viderentur; & qui duas admitterent, hæresim Nestorij, duas in Christo personas affirmantis, defendere viderentur. Prudenter autem id egisse, quia ex una parte quæstio de duplici vel unica Christi voluntate, nondum esset ab Ecclesia definita; aliunde verò non sine causa timeret, ne hæc quæstio grave aliquod schisma in Ecclesia pareret, poterat, imò debebat, conciliare utramque opinionem affirmativam & negativam, sicque tollere scandali & contentionis materiam.

29. Si instes, Honorium in secunda Epistola apertè prædicare in Christo unam tantùm voluntatem, his verbis: *Vnam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi.* Respondent eo loco Honorium locutum fuisse de Christo, præcisè ut homine, ita ut dicere tantùm voluerit, non fuisse in homine Christo duas pugnantes voluntates, unam carnis, alteram spiritûs, sed unam tantùm, nimirum spiritûs, quia caro in Christo nihil absolutè appetebat contra rationem. Idque constare dicunt ex celebri illa disputatione inter Pirrhum, & Maximum Monachum quæ recitatur tomo 2. Conciliorum, post vitam Theodori Papæ, in qua cùm objiceret Pirrhus, quid de Honorio sentiret? Respondit Maximus, constare ex Epistola quadam scripta à successore Honorij Joanne IV. ad Imperatorem, negasse Honorium duas voluntates contrarias in Christo, carnis & spiritûs, non duas, quarum una divina, altera humana esset.

30. Si urgeas, in sexta Synodo generali act. 13. damnatum fuisse Honorium tanquam hæreticum, & combustas fuisse ejus Epistolas ad Sergium: totam Synodum septimam actione ultimâ, anathema dixisse Honorio; & in octava act. 7. probatam fuisse Epistolam Concilij Romani sub Adriano II. in qua Pontifex cùm Concilio asserit, Honorium post mortem à sexta Synodo damnatũ.

Respondent primò Bellarminus & Baronius, acta sextæ Synodi generalis, in quibus fundabatur septimum & octavum Concilium, depravata fuisse ab æmulis Romanæ Ecclesiæ, præsertim operâ Theodori Constantinopolitani, hæretici Monothelitæ, qui se damnatum videns, loco proprij nominis, Honorij nomen substitui curavit. Verùm cùm rationes quibus hanc sextæ Synodi corruptionem suadere conantur, convincentes non sint, nec appareant solidæ.

Respondent secundò cum Turrecremata, & aliis, sextam Synodum in damnatione Honorij erraſſe; quamvis enim Concilium generale legitimum errare non possit, in dogmatibus fidei definiendis, in quæstionibus tamen de facto criminalibus, errori obnoxium esse potest; subindeque mirum videri non debet, quod Patres illius Concilij, ex falsis rumoribus, & non intellectis Honorij Epistolis, decepti, immeritò eum cum hæreticis Monothelitis connumerarint.

31. Ad quintam probationem de Stephano & Sergio, qui acta Formosi prædecessoris irritarunt, similiter respondent Bellarminus, Baronius, Franciscus Amicus, aliique Recentiores, eos erraſſe non in quæstione juris, sed facti, *de quo* (inquit Amicus) *dubium non est, quin possit Pontifex errare.* Nam quæstio erat, an Formosus fuisset legitimus Pontifex? Stephanus & Sergius ex odio existimantes non fuisse legitimum, omnia ejus acta annullarunt: quæ postea Joannes IX. approbavit, declaravitque illum fuisse verum Pontificem, actaque Stephani irritavit.

32. Ad Nicolaum IV. & Joannem XXII. respondeo cum iisdem Authoribus, duas esse quæstiones à Pontificibus illis pertractatas. Prima est, an possit è rebus usu consumptibilibus separari usus à dominio? Secunda, an Christus habuerit purum usum rerum, quibus utebatur, omni dominio à se abdicato? Quoad primam, variæ & contrariæ sunt illorum Pontificum sententiæ: Nicolaus enim partem tenet affirmativam, idque occasione Fratrum S. Francisci de Observantia, qui profitentur merum usum habere earum rerum quas eleemosynis acquirunt, manente dominio liberè de iis disponendi apud Sedem Apostolicam. Negativam verò Joannes amplectitur, eò quòd in rebus usu consumptibilibus distingui nequeat usus à dominio; nam his rebus uti, est ipsum dominium in eas exercere; cùm ille dicatur dominus rei, qui illam destruere potest: qui autem rem usu consumit, illam destruit, subindeque in eam dominium exercet. Sed quidquid sit de hac quæstione, & quænam sententia verior aut probabilior sit, certum est illam non spectare ad fidem, cùm non sit de aliqua veritate, vel in Scripturis revelata, vel per traditionem accepta, vel ad salutem necessaria. Posterior verò pertinet quidem ad fidem, sed in ea definienda, unus Pontifex non contradicit alteri: Nicolaus enim non definit universaliter, nunquam Christum habuisse dominium rerum quibus utebatur, imò docet illud aliquando ad indulgendum nostræ infirmitati retinuisse. Nam postquam dixit in Extravaganti *Exiit*, Christum talem pauperta-

tem, omni dominio abdicato, verbo & exemplo docuisse, subdit: *Nec his quisquam putet obsistere, quod interdum dicitur Christus loculos habuisse: nam sic Christus Jesus, cujus perfecta sunt opera, in suis actibus viam perfectionis exercuit, quod interdum infirmorum imperfectionibus condescendens, & viam perfectorum extolleret, & imperfectorum infirmas semitas non damnaret, sic infirmorum personam Christus suscepit in loculis &c.* Contra verò Joannes in Extravaganti *Cùm inter nonnullos*, non definit, Christum nunquam talem paupertatem verbo aut exemplo docuisse, sed solùm ut hæreticum declarat, Christum, ejusque Apostolos, non habuisse aliqua, saltem in communi. Fieri autem potuit, ut Christus habuerit aliqua, vel in communi, vel in particulari, & nihilominus ad commendationem perfectæ paupertatis, interdum omne dominium earum rerum, quas licitè habere poterat, à se abdicaverit, juxta illud Matth. 8. & Lucæ 9. *Vulpes foveas habent, & volucres cœli nidos, Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.*

33. Ad Joannem XXII. respondetur, illum quidem fuisse valde propensum in sententiam asserentem animas non visuras Deum ante resurrectionem generalem, eamque persuadere statuisse, non tamen ut Pontificem definivisse, sed ut ait Benedictus XII. in Extravaganti quæ incipit *Benedictus Deus*, speciali providentiâ raptum fuisse, antequam aliquid definiret.

34. Addo ex Joan. Villano lib. 11. historiæ c. 19. Joannem Papam pridie ante mortem significasse, existimare se jam probabiliorem sententiam esse eam quæ asserit beatos frui visione divinâ, etiam ante diem judicij; & hanc sententiam se amplecti, nisi aliquando aliud Ecclesia definierit, cujus definitioni suas omnes sententias libentissimè subjiceret. Quæ retractatio apertè docet, hujus Pontificis mentem semper bonam & Catholicam fuisse. Idque confirmari potest ex Andræa Duvallio in Tractatu de infallibilitate Summi Pontificis, ubi aliud refert, quod ad hujus Pontificis famam & honorem non parùm confert: nimirùm omnes Doctores Theologos Facultatis Parisiensis, coram Rege Philippo Valesio, eum ab omni hæreseos & erroris suspicione vindicasse, aientes se accepisse à fide dignis, totum quod à Summo Pontifice de beatitudine Sanctorum dictum fuerat, non fuisse assertivè dictum. Quod testimonium instrumento publico munierunt anno Domini millesimo trecentesimo trigesimo tertio, ut constat ex autographo, quod ad nostram usque ætatem asservarunt Fratres Prædicatores in Conventu S. Jacobi, & integrum refert Dominus Coiffeteau, Massilienſis Episcopus, paginâ 1040. & 1041. suæ responsionis ad Mysterium iniquitatis, illudque se manibus tractasse ait Gamacheus Doctor Sorbonicus 1. 2. quæst. 4.

ARTICVLVS II.

An soli Petro primatus, seu supremum totius Ecclesiæ regimen concessum fuerit, subindeque Paulus æqualem potestatem cum illo non habuerit?

DVas movemus hîc celebres controversias, unam contra hujus temporis hæreticos, negantes soli Petro primatum seu supremam potestatem gubernandi Ecclesiam à Christo concessam esse, quam propterea negant esse Monarchicam, A sed vel Democraticam penes multitudinem, ut Illyricus, vel Aristocraticam penes cœtum seniorum, ut Calvinus, aut penes Principes sæculares, ut Brentius, & hæretici Angli, quos art. præcedenti confutavimus. Illis favet Vigorius Jurisconsultus, in sua responsione Synodali Concilij Basileensis, ubi docet claves collatas esse non personæ Petri seorsim à cæteris Apostolis sumptæ, sed conjunctim, seu nomine Ecclesiæ, quam ipse figurabat & repræsentabat. Sicut (inquit) licèt Genes. 2. Deus dicatur inspirasse in faciem hominis spiraculum vitæ, nihilominùs totum corpus vivificum fuit, & anima totum corpus occupavit. Ita cùm dixit Petro, *Tu es Petrus & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam,* B hoc convenit toti Ecclesiæ. Altera controversia est adversùs Recentiorem aliquem, Doctorem Sorbonicum, qui non multis ab hinc annis librum Gallico idiomate edidit, in quo asserit, æqualem D. Petro, D. Paulum potestatem & authoritatem in Ecclesiam habuisse, & utrumque non 36. constituere quidem duo capita, ne Ecclesia esset biceps, quod esset monstro simile, sed utrumque constituere unicum caput Ecclesiæ, & unum Pontificem. Quæ sententia ab Innocentio X. anno 1647. damnata est, & contra illam scripserunt P. Nicolai in Rainerio, titulo de dominio, Diana speciali Tractatu de authoritate solius Petri, Augustinus de Bellis, & novissimè P. Dominicus à S. Trinitate, Carmelita discalceatus, C tomo 3. suæ Bibliothecæ Theologicæ.

§. I.

Prima conclusio statuitur, & duplici Scripturæ testimonio firmatur.

DIco primò, soli singulari personæ Petri à Christo fuisse concessum primatum, & supremam potestatem regendi universalem Ecclesiam, non verò aliis Apostolis.

Conclusio est certa de fide, probaturque ex Evangelij locis duobus illustrissimis, in quorum 35. uno Christus claves (id est supremam in Ecclesia potestatem) Petro promittit, in altero verò reipsa D confert. Primum habetur Matthæi 16. ubi Christus sic Petrum alloquitur: *Beatus es Simon Barjona, quia caro & sanguis non revelavit tibi &c. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, & super hanc Petram ædificabo Ecclesiã meam, & portæ inferi non prævalebunt adversùs eam, & tibi dabo claves regni cælorum &c.* Ubi (ut rectè observat Andreas Duvallius, Doctor Sorbonicus, & Pontificiæ authoritatis defensor acerrimus) duo extant metaphorica nomina; *Petra & clavis*, quæ supremam in perso- 38 na Petri potestatem aptissimè significant: quod enim in ædificio est petra, seu fundamentum, hoc in corpore est caput, in civitate gubernator, Rex in regno, paterfamilias in domo, & nauta E in navi: sicut enim petrâ fundamentali totum nititur ædificium, sic civitas, regnum, domus, & navis, gubernatore, Rege, patre, & nauclero stat, nititurque. Similiter communis consuetudo est, quod cùm urbes deduntur alicui Principi, offeruntur ei claves in signum subjectionis; & claves domûs solent tradi ei qui œconomus instituitur. 39 Unde de Christo dicitur Isaiæ 22. *Dabo claves super humerum ejus*, & Apoc. 3 *Qui habet clavem David*, ut suprema ejus potestas in Ecclesiam significetur.

Christum verò his verbis singulariter alloqui Petrum inter alios Apostolos præsentes, manifestum est. Primò quia singulariter eum laudat

ob confessionem fidei, ab uno illo editam, *Beatus es, quia caro & sanguis non revelavit tibi.* Secundò, quia pronomine singulari secundæ personæ sæpiùs illum designat, *Caro & sanguis non revelavit tibi, &c. Et tibi dabo claves regni cœlorum.* Tertiò, quia duplici nomine proprio illum compellat, addito etiam nomine patris: *Beatus es Simon Barjona*, id est, Filius Joannis; & *Tu es Petrus* &c. Quarto, quia vicem illi rependit illustris fidei professionis, *Et ego dico tibi* &c. Unde Hieronymus in hunc locum: *Testimonio de se Apostoli reddidit vicem. Petrus dixerat, Tu es Christus Filius Dei vivi. Mercedem recepit vera confessio: Beatus es Simon Barjona, &c. Quia tu mihi dixisti, Tu es Christus Filius Dei vivi, ego dico tibi, non sermone cassо, & nullum habente opus, sed dico tibi, quia meum dixisse, fecisse est.* Et Hilarius can. 16. in Matthæum *Dignum plane confessio Petri præmium consecuta est, quia Filium Dei in homine vidisset.*

36. Respondent primò Lutherani & Calvinistæ, non Petrum, sed Christum ipsum nomine petræ super quam Ecclesiæ ædificanda erat, intelligi hoc in loco debere; quod probant dupliciter, Primò doctrinâ Apostoli 1. ad Corinthios 3. sic habentis: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus.* Secundò expositione D. Augustini, libro enim 1. retract. cap. 21. nomine petræ ibi Christum intelligi asserit expresè, & rationem dat, quia non dictum est Petro, *Tu es Petra*, sed *Tu es Petrus.*

37. Sed contra primò: Si per petram Christus non intellexit Petrum, sed seipsum, quorsum Christus ibi Apostoli nomen, quod erat Simon, mutavit, eumque Petrum, sive Cepham, hoc est saxum, appellavit? Secundò, quæ consequentiam, tu es Petrus & super me ædificabo Ecclesiam meam? Tertiò, si Christus non Petrum, sed seipsum, nomine fundamenti Ecclesiæ intellexit, sequitur quod nulla in illis verbis expressa est renumeratio confessionis Petri de Christo, quandoquidem non est Petri prærogativa, quod super Christum ædificetur Ecclesia: Sed consequens est contra SS. Patres relatos: Ergo &c. Tandem sequentia verba, *Tibi dabo claves*, denotant ad quem priora referantur: nam omnia diriguntur ad describendam completam authoritatem, quæ in supremo Pastore totius Ecclesiæ requiritur: Si ergo sequentia verba, adversariis fatentibus, non ad Christum, sed ad Petrum referuntur, cur non etiam priora?

38. Neque obstat locus Apostoli 1. ad Corinthios 3. ex eo enim quod Petrus sit fundamentum Ecclesiæ, non sequitur Ecclesiam propterea in alio fundari, quàm in Christo, quia non fundatur in Petro, nisi ut Christi Vicario, indigente etiam ipsâ Christi sustentatione, quandoquidem Christus, ut dicit Augustinus enar. in Psal. 86. *fundamentum est fundamentorum*, eò quòd solus seipso consistat, sustineatque quidquid pertinet ad Ecclesiæ ædificium, ipsumque proinde etiam Petrum confirmet.

39. Non obstat etiam D. Augustinus citatus, licèt enim dicat per petram intelligi posse Christum, tamen sic concludit: *Altera autem duarum sententiarum quæ est probabilior, eligat Lector.* Quibus verbis, cùm nihil hac de re certi definiat, atque etiam permittat per petram Petrum intelligere, sequi oportet communem aliorum omnium Sanctorum Patrum sententiam, qui

A in hac interpretatione consentiunt.

Demum non obest quod Interpres Latinus, nomen Petræ fœmininum, in masculinum mutaverit, dicens *Tu es Petrus*, hoc enim fecit, eò quòd virili personæ nomen Petri aptiùs conveniret, ut rectè annotavit Andreas Duvallius in Tractatu de suprema Pontificis potestate quæst. 3. paginâ 723.

Respondet secundò Vigorius, Petrum quidem 40.
à Christo recepisse claves, sed non solùm in persona propria, sed etiam in persona aliorum Apostolorum, & totius Ecclesiæ, quam ipse figurabat & repræsentabat; idque probat ex Augustino relato in cap. *Quodcumque* 24. quæst. 1. nam verba illa Christi expendens: *Dabo tibi claves regni* B *cœlorum, quodcumque ligaveris super terram, &c.* subdit: *Si hoc Petro tantùm dictum est, non hoc facit Ecclesia, id est non solvit, nec ligat: at Ecclesia id facit; cum enim excommunicat Ecclesia, in cœlo ligatur excommunicatus.*

Sed contra: Verba Christi Matth. 16. nulli al- 41.
teri ex Apostolis quàm Petro convenire nequeunt, nullus enim eorum, præter Petrum, poterat dici Barjona, seu filius Jonæ, nullus quippe Jonam seu Joannam pro patre secundùm carnem habebat: nullus etiam Apostolorum, præter Petrum, *Cephas*, quod interpretatur petra seu rupes appellatus est: Ergo verba illa Christi, C *Dabo tibi claves &c.* id est supremam in Ecclesia authoritatem, ad solam Petri personam directa sunt. Unde Epiphanius in Ancorato, *Dominus constituit primum Apostolorum petram firmam super quam Ecclesia Dei ædificata est.* Et Gregorius lib. 6. Epistolarum, Epist. 37. ad Eulogium: *Quis nesciat sanctam Ecclesiam in Apostolorum Principis soliditate firmatam?* Maximus Serm. de Sanctis Petro & Paulo: *Per Christum Petrus factus est petra, dicente ei Domino, Tu es Petrus, & super hanc petram &c.* Demum Chrysostomus homil. 44. in cap. 6. Isaiæ: *Quid autem Petrus basis Ecclesiæ, ille vehemens amator Christi, ille sermone indoctus, & Rhetorum victor; ille imperitus, qui tamen Philosophis obturavit os; ille* D *qui Græcanicam sapientiam non aliter quàm aranearum telam dissolvit; ille qui sagenam misit in mare, & piscavit orbem.*

Deinde si per Petram Ecclesia intelligeretur, 42.
intolerabilis & nugatoria battologia à Christo committeretur; cùm enim dixit, *super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam*, idem esset, ac si diceretur super Ecclesiam ædificabo Ecclesiam. Unde ad Augustinum à Vigorio allegatum, dicendum est, nolle Augustinum, D. Petrum tanquam Ecclesiæ Vicarium & Legatum claves accepisse, instar Proregis, cui Principis nomine, claves civitatis nonnunquam dantur, sed tanquam E Principem & moderatorem totius Ecclesiæ. Quod autem hęc fuerit mens Augustini manifestè patet ex alijs locis; ubicumque enim dicit Petrum personam Ecclesiæ gessisse, hoc semper asserit ratione primatûs, ut Tractatu ultimo in Joan. ubi sic ait: *Ecclesia Petrus Apostolus, propter Apostolatûs sui primatum, gerebat figuratâ generalitate personam.* Et in Psal. 108. *Cujus* (Ecclesiæ) *ille agnoscitur gessisse personam, propter primatum, quem in Discipulis habuit.*

Secundus locus quo primatus Petri supra Ec- 43.
clesiam evidenter demonstratur, sumitur ex capite 21. D. Joannis, ubi Christus quod ante Matth. 16. promiserat Petro, propter excellentem fidei confessionem, dedit post trinam protestationem

excellentis amoris, his verbis: *Simon Ioannis diligis me plus his? Pasce agnos meos, pasce oves meas.* Ubi manifestum est primò, verba hæc non alteri quàm Petro dicta esse, cùm proprio ipsius & patris etiam nomine singulariter eum designet, & ter ipsum interroget, ut trinæ negationi responderet ejus trina confessio, ipsumque distinguat ab omnibus alijs: *Simon Ioannis diligis me plus his?* Id est plusquàm hi socij tui Apostoli. Secundò evidens est, quod Christus his verbis specialem prærogativam confert D. Petro, à priori beneficio missionis, communi omnibus Apostolis, distinctam; id enim apertè colligitur ex eo quòd Christus, antequam Petro munus illud pascendi oves suas & agnos generatim committeret, ter illum interrogavit, num plus quàm alij diligeret? Nam ut rectè notarunt Chrysostomus & Theophilactus in locum illum Joannis, & Bernardus Serm. 76. in Cantica, non erat causa, cur ab illo majorem dilectionem requireret ad beneficium commune omnibus Apostolis, & missionem jam omnibus mandatam; sed nimirum idcirco plus amoris ab illo requisivit, quia rem charissimam, nempe Ecclesiam, pro qua sanguinem fudit, illi pascendam & regendam commendabat. Tertiò ex verbis illis manifestè colligitur, Christum universalem Ecclesiæ curam Petro commisisse: indefinitè quippe de ovibus suis, non autem de his aut illis loquutus est, & agnos primò, deinde oves illi commendavit: per agnos autem populus, per oves verò Pastores significantur, & Patres populi. Unde Eusebius Emissenus: *Prius agnos, deinde oves Petro commisit, quia non solùm Pastorem, sed Pastorum Pastorem eum constituit. Pascit igitur Petrus agnos, pascit & oves. Pascit filios, pascit & matres. Regit & subditos, & Prælatos. Omnium igitur Pastor est, quia præter agnos & oves, in Ecclesia nihil est.*

Serm. de natività. S. Ioannis.

Simili discursu utitur D. Bernardus lib. 2. de consider. cap. 8. ad primatum Petri & Romani Pontificis supra universalem Ecclesiam demonstrandum: *Tu es* (inquit Eugenio Papæ) *cui claves traditæ, cui oves creditæ sunt. Sunt quidem & alij cœli janitores & gregum pastores, sed tu tantò glorioſius, quantò & differentius præ cæteris nomen hæreditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos, tibi universi crediti, uni unus, nec modo ovium, sed & Pastorum tu unus omnium Pastor. Vnde id probem quæris? ex verbo Domini. Cui enim non dico Episcoporum, sed etiam Apostolorum sic absolutè & indiscretè totæ commissæ sunt oves? Si me amas, Petre, pasce oves meas. Quas? illius aut illius populi, civitatis, aut regionis, aut certi regni? Oves meas, inquit. Cui non planum, non designasse aliquas, sed assignasse omnes? Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil.*

44. Aliud primatûs D. Petri argumentum ibidem desumit, ex eo quòd solus Petrus cum Christo ambulavit super aquas, & cæteris Discipulis navigio venientibus ad Christum stantem in littore, Petrus se misit in mare, & natando pervenit ad eum. *Accipe* (inquit) *aliud quod prærogativam confirmat tibi* (alloquitur eundem Eugenium Summum Pontificem, & Petri successorem) *Discipuli navigabant, & Dominus apparebat in littore, quodque jucundius erat in corpore divino. Sciens Petrus quia Dominus est, in mare se misit, & sic venit ad ipsum, alijs navigio pervenientibus. Quid istud? Nempe signum singularis Pontificij Petri, per quod non navem unam, ut cæteri quique suam, sed sæculum ipsum susceperit gubernandum. Mare enim sæculum est: naves, Ecclesiæ. Inde est quod alterâ vice instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi Vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis præesse deberet: siquidem aquæ multæ, populi multi. Ita cùm quisque cæterorum habeat suam, tibi una commissa est grandissima navis facta ex omnibus, ipsa universalis Ecclesia, toto orbe diffusa.*

§. II.

Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur.

45. RAtio fundamentalis nostræ conclusionis potest sic breviter proponi. Si supremum Ecclesiæ regimen, non soli Petro, sed alijs etiam Apostolis à Christo concessum esset, tale regimen non esset Monarchicum, sed Aristocraticum: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet, in eo enim distinguitur regimen Monarchicum ab Aristocratico, quòd in Monarchia unus solus regit & imperat, in Aristocratia verò plures, scilicet optimates, dominantur. Minor verò, quam negant hæretici, multipliciter ostenditur. Primò ex Scriptura: Ecclesia enim in sacris litteris per ea quæ statum habent Monarchicum solet designari: Daniel. 2. comparatur regno: Cantic. 4. exercitui ordinato: Cantic. 7. corpori humano: 1. ad Timoth. 3. domui: 1. Petri 3. navi; & Joan. 20. ovili; quæ omnia ab uno supremo moderatore gubernantur. Neque valet si respondeas, Ecclesiam his meritò comparari, quòd Regem unum & caput à quo regitur, scilicet Christum, agnoscat. Cùm enim Ecclesia sit unum corpus visibile, præter Christum à quo invisibiliter regitur, requirit visibilem aliquem & manifestum pastorem, qui eam visibiliter regat & moderetur. Unde vigesimus septimus error Wicleffi in Concilio Constantiensi damnatus, hic fuit: *Non est scintilla apparentiæ, quòd oporteat esse unum caput in spiritualibus, regens Ecclesiam, quod semper cum ipsa militante Ecclesia conversetur & conservetur.*

Secundò probatur eadem Minor: Christus Ecclesiæ in nova lege non negavit, quod Synagogæ in veteri concessit: At Synogaga quandiu perstitit, per unum supremum Sacerdotem Monarchicè gubernata est, ut constat Deuteron. 7. Ergo pariter Ecclesia in nova lege sub uno supremo pastore Monarchicè gubernari debet.

Probatur tertiò: Ecclesia militans Apocal. 21. instar triumphantis Ecclesiæ est instituta, tanquam quædam ejus imago: At in Ecclesia triumphante, præter Deum & Christum, præsidet primus Angelus, à quo cæteri illuminantur & perficiuntur: Ergo & in militante, præter Deum & Christum, aliquis Monarcha à quo regatur admittendus est.

Quartò sic arguo: Nulli dubium est quin Christus optimum ac perfectissimum suæ Ecclesiæ regimen instituerit: At hoc est Monarchicum, ut docet Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. & lumine naturæ cuique exploratum est: Primò ratione ordinis, qui perfectiùs tunc elucet, cùm solus ille cui cura omnium incumbit, præest, reliqui verò subsunt; quàm cùm vel omnes præsunt, & nullius subjicitur, ut in Democratia: vel cùm multi, nempe optimates, dominantur, ut in Aristocratia:

licèt enim aliquis ordo in hoc regimine reluceat, A cùm populus optimatibus subjiciatur, nullus tamen ordo est inter optimates, cùm sint omnino pares, neque unus in alterum potestatem habeat. Secundò, ratione facilitatis gubernandi: faciliùs enim ab uno quàm à multis civitas regitur, ut ait Philosophus loco citato, tum quia facilius est unum virtute excellere quàm plures: tum etiam quia faciliùs populus uni quàm multis (quorum studia plerumque in diversa feruntur) obtemperat. Tertiò, ratione assecutionis finis, pacis scilicet & concordiæ, quæ tunc facilè conciliatur, quando omnes idem volunt, idem nolunt: hoc autem fit suavissimè, cùm ab unius voluntate & arbitrio omnes dependent. Hinc illi etiam apud B quos Democratia viguit, ubi peculiaris aliqua difficultas exorta erat, aut grave periculum imminebat, ut rebus arduis occurrerent, ac discrimen quod Reipublicæ impendebat evaderent, ad Monarchiam confugere solebant, plenamque rerum administrandarum potestatem uni conferre: ut constat præcipuè de Romanis: nam apud illos id moris erat, ut dùm summa urgeret necessitas, & res Romana, ob bella externa, vel ob interna dissidia, in ultimum penè discrimen adducta esset, Dictatorem crearent, atque ad unius regimen, tanquam ad unicum periclitantis ac prope jam labentis Reipublicæ stabilimentum, C confugerent. Unde meritò Aristoteles 12. Metaphysicæ hanc Homeri sententiam celebrat: *Non est bonum multitudo principatuum, unus verò Princeps.* Cui annuit Virgilius 4. Georgicon, ubi quando contigerit duos Reges in uno apum examine inveniri, hoc salubre Agricolis dat consilium:

Verùm ubi ductores acie revocaberis ambo,
Deterior qui visus, cum ne prodigus obsit,
Dede neci, vacua sinas ut regnet in aula.

Si ergo Rex unus est apibus, & dux unus in gregibus, & in armentis rector unus: si grues omnes sequuntur unam ordine litterario, ut ait Hieronymus, cum Rustico suo disserens, si demum in navi gubernator unus est, in exercitu dux unus, D in regno unus Imperator & in domo unus Paterfamilias: multò magis unus Monarcha erit in Ecclesia, quæ, ut suprà dicebamus, in sacris litteris ovili, navi, exercitui, regno, & domo comparatur. Unde inter propositiones desumptas ex quatuor libris Antonij de Dominis, Archiepiscopi Spalatensis, de Republica Ecclesiastica, & à Sacra Facultate Theologiæ Parisiensis damnatos, hæc fuit sexta: *Monarchiæ forma non fuit immediatè in Ecclesia à Christo instituta.* Quam propositionem hac censurâ notavit: *Hæc propositio est hæretica, schismatica, Ordinis Hierarchici subversiva, & pacis Ecclesiæ perturbativa.* Et rursus de ista ejusdem Pseudo-Archiepiscopi propositione: *Si quid incommodi habet Aristocratia, cui Monarchia facilè possit obviare: Ecclesiam Spiritu Christi instructam, propterea & in singulis Ecclesijs voluisse Monarchiam, & in se tota Aristocratiam,* eadem Sacra Facultas sic censuit: *Hæc propositio est hæretica, & schismatica, quatenus vult Ecclesiam universalem, secundum se totam esse Aristocraticam.*

§. III.

Solvuntur objectiones Hæreticorum contrà Petri primatum.

OBjiciunt primò Hæretici: Omnes Apostoli 46. fuerunt in potestate æquales: Ergo soli personæ Petri non fuit concessus primatus, seu suprema potestas regendi Ecclesiam. Consequentia videtur manifesta: Antecedens verò probant, tum ex Cypriano lib. de unitate Ecclesiæ, ubi sic ait: *Hoc erant utique cæteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio præditi & honoris & potestatis.* Tum ex Hieronymo lib. 1. in Jovin. ubi pariter affirmat Apostolos omnes fuisse pares. Addunt Petrum nunquam exercuisse primatum & jurisdictionem in alios Apostolos, contra verò missum fuisse cum Joanne ad Samaritanos, Act. 8. & reprehensum à Paulo, Galat. 2.

Respondeo omnes Apostolos in potestate ordinis, & in dignitate Apostolatûs fuisse æquales: 47. singuli enim potestatem Evangelium ubique terrarum prædicandi, ligandi & solvendi, & omnium quæ pro mundi conversione necessaria erant, à Christo non à Petro acceperunt: in ratione tamen officij pastoralis inæquales fuerunt, ut docet Chrysostomus, explicando verba hæc, *Pasce oves meas*, id est, *esto præpositus loco mei, & primus in medio fratrum.* Et in cap. 1. Actuum Apostolorum, ubi sermo est de electione Matthiæ, exclamat: *Quàm cognoscit Petrus gregem suum, quàm in hoc choro princeps est.* Item Leo Papa Epist. 84. hæc scribit: *Inter beatissimos Apostolos in similitudine honoris fuit quædam discretio potestatis, & cùm omnium par esset electio, uni tamen datum est ut cæteris præemineret:* in dignitate scilicet pastoris universæ Ecclesiæ. Quò fit ut Petrus cæteros Apostolos triplici titulo dignitate & potestate superaverit. Primò quia dignitas & jurisdictio universalis fuit in eo ut in Pastore ordinario totius Ecclesiæ, cui succedendum erat: in aliis verò non ita, sed eorum potestas universalis quodammodo delegata erat, & ex privilegio atque propter necessitatem concessa; quia nimirum in dispersionem gentium erant abituri, & longis locorum intervallis à Petro separandi, ut pro Ecclesiarum quas ipsi fundabant necessitatibus, vix ac ne vix quidem, eum possent convenire. Secundò, quia jurisdictio Petri se extendebat ad ipsas personas Apostolorum directè; poterat enim illis ut ovibus præcipere, atque huc aut illuc mittere. Tertiò, singulis Apostolis data est universalis potestas in hunc sensum, ut ubique Gentium possent prædicare, absolvere, Episcopos instituere, & similia præstare: non tamen ut possent singuli universali Ecclesiæ ordinem præscribere, aut E leges condere quæ totam Ecclesiam obligarent; hoc enim soli Petro concessum est, & in hoc ejus potestas supra alios eminebat.

Ex his facilè intelligitur locus Cypriani, in quo 48. hæretici maximam vim faciunt; ibi enim solùm intendit omnes Apostolos fuisse pares in munere Apostolatûs præcisè, sive in eo quòd acceperunt verbis illis ad omnes simul prolatis: *Sicut misit me Pater, & ego mitto vos, &c.* Non negat tamen Petrum fuisse illis superiorem in dignitate Pastoris universalis Ecclesiæ, quam speciatim accepit Joan. 21. verbis illis Christi, *Pasce oves meas*, quibus primatum datum fuisse Petro, ibidem agnoscit Cyprianus, his verbis: *Quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem*

tem tribuat & dicat, ſicut miſit me Pater, &c. tamen ut unitatem manifeſtaret, unam Cathedram conſtituit, & unitatis ejuſdem originem ab uno incipientem ſuâ authoritate diſpoſuit. Hoc erant utique & cæteri Apoſtoli quod fuit Petrus, pari conſortio præditi & honoris & poteſtatis (nimirum ante illa Chriſti verba ad Petrum: Paſce oves meas) *Sed exordium ab unitate proficiſcitur: Primatus Petro datur, ut una Chriſti Eccleſia, & Cathedra una monſtretur.* Item Epiſt. 40. *Vna Eccleſia* (inquit) *eſt, & Cathedra una ſuper Petram, Domini voce fundata: quiſquis alibi collegerit, ſpargit.* Simili modo loquitur Hieronymus lib. 1. in Jovinianum, ubi licèt affirmet Apoſtolos omnes fuiſſe pares, in dignitate ſcilicet Apoſtolica, ait tamen unum è duodecim fuiſſe electum, *ut conſtituto capite, omnis ſchiſmatis tolleretur occaſio.* Et in Dialogo adversùs Luciferianos inquit quod *Eccleſiæ ſalus in Summi Sacerdotis dignitate pendet, cui ſi non exors quædam, & ab omnibus eminens detur poteſtas, tot in Eccleſia efficiuntur ſchiſma quot Sacerdotes.* Unde Bernardus lib. 2. de conſiderat. cap. 8. ait quod Chriſtus, poſt reſurrectionem, Eccleſiam ſuam commiſit uni, ſcilicet Petro, *ut unitatem omnibus commendaret in uno grege & uno paſtore, ſecundùm illud: Vna eſt columba mea, formoſa mea, perfecta mea. Vbi unitas, ibi perfectio. Reliqui numeri perfectionem non habent, ſed diviſionem, recedentes ab unitate, inde eſt quod aly ſinguli ſingulas ſortiti ſunt plebes &c.* Demum S. Ignatius Epiſtolâ ad Philadelphienſes hæc ſcribit: *Vna eſt caro Domini Jeſu, & unus ſanguis ejus, qui pro nobis effuſus eſt: unus etiam panis pro omnibus confractus, unus calix totius Eccleſiæ, & unus Epiſcopus ſimul cum omnibus Preſbyteris & Diaconis.*

49. Nec obſtat primatui Petri quod ſubdunt Hæretici, nempe nullibi legi in Scriptura, Petrum exercuiſſe juriſdictionem ſupra alios Apoſtolos: tum quia non omnia quæ fecit Petrus ſcripta ſunt: tum etiam, quia cùm alij Apoſtoli optimè ſe gererent, & à Spiritu Sancto regerentur, non fuit opus quod Petrus erga illos ſuam juriſdictionem & poteſtatem exerceret. Non pauca tamen nec levia primatûs Petri ſupra alios in Scriptura habentur indicia. Primò quia Petrus in multis ſuperiorem ſe oſtendit, nam in electione Matthiæ, & in promulgatione legis Evangelicæ die Pentecoſtes Act. 2. & in abrogatione veteris legis, & in reliquis cœtibus, ſemper fuit primus in dicendo. Secundò, ex eo quòd Petrus primo loco ab Evangeliſtis ſemper recenſeatur: hoc enim non ideò ab iis factum eſt, quòd Petrus inter Apoſtolos eſſet ætate provectior, Andreas quippe eum ætate ſuperabat, ex Epiphanio hæreſi 71. neque quòd primus eſſet vocatione, duo enim Joan. 1. priùs ſunt vocati: neque quòd donis perſonalibus reliquis Apoſtolis præcelleret; Joannes enim virgo fuit, Propheta, & Evangeliſta, & præ cæteris blandiùs ac teneriùs à Chriſto dilectus: non aliam ergo ob cauſam ab Evangeliſtis ejus nomen primò ponitur, quàm quia cæteris dignitate & primatu præcellebat. Tertiò, quia Chriſtus ei nomen mutavit, ipſumque *Cepha* quod Syriacè petram vel ſaxum aut rupem, Græcè verò caput, Gallicè *chef* ſignificat; unde hac nominis impoſitione, eum fundamentum & caput totius Eccleſiæ futurum eſſe prædixit: quod præclarè docet Dionyſius cap. 3. de divin. nomin. ubi Petrum *Apoſtolorum verticem* appellat; & in libro quem ſcripſit de vita & morte Apoſtolorum, cujus meminit Gabriel in Canonem Miſſæ, narrat Paulum, Petrum euntem ad martyrium, his verbis ſalutaſſe: *Pax tecum fundamentum Eccleſiarum, Paſtor ovium & agnorum Chriſti.* Demum Matth. 17. Chriſtus Dominus ſoli Petro nominatim juſſit ut pro ſe & pro illo tributum ſolveret: *Da* (inquit) *illis pro me & pro te.* Unde Author quæſtionum veteris & novi Teſtamenti, quæ habentur in quarto tomo operum D. Auguſtini: *Salvator cùm pro ſe & pro Petro dari jubet, pro omnibus exſolviſſe videtur: quia ſicut in Salvatore erant omnes cauſæ magiſterij; ita & poſt Salvatorem in Petro omnes continentur.* Ipſum enim conſtituit eſſe caput eorum, ut paſtor eſſet gregis Dominici. Idem docent Chryſoſtomus homil. 59. in Matth. Hieronymus & alij.

Ad id verò quod in objectione ſubjungitur de miſſione Petri ad Samaritanos, ejuſque reprehenſione à Paulo, dicendum eſt, miſſionem illam non arguere inferioritatem aut ſubjectionem in Petro: tum quia aliàs Filius & Spiritus Sanctus eſſent minores Patre à quo mittuntur: tum etiam quia talis miſſio non facta fuit imperando, ſed communi conſilio judicatum fuit à Petro ipſo cum aliis, expedire ut iret. Potuit verò, quamvis ſuperior Paulo, ab ipſo reprehendi: quia licet inferiori reprehendere ſuperiorem ex charitate, præcipuè ſi peccat cum aliorum ſcandalo. De quo fuſiùs §. 6.

Objicitur ſecundò: Paulus, non Petrus, per antonomaſiam vocatur Apoſtolus: Ergo potiùs Paulus quàm Petrus inter Apoſtolos primatum tenet. 50.

Confirmatur: In antiquis imaginibus quibus Pontificum diplomata obſignari ſolent, Paulus à dextris, Petrus à ſiniſtris depicti cernuntur: Ergo Paulus præponitur Petro, non Petrus Paulo.

Ad objectionem reſpondeo Paulum per antonomaſiam dici Apoſtolum, quia plura ſcripta nobis reliquit, & plus aliis in prædicatione Evangelij, quod eſt Apoſtolorum proprium, laboravit, ut ipſemet ait 1. ad Corinth. 15. Unde Auguſtinus lib. 3. ad Bonifacium cap. 3. *Apoſtolus cùm dicitur, ſi non exprimatur quis Apoſtolus, non intelligitur niſi Paulus, quia pluribus eſt Epiſtolis notior, & plus omnibus laboravit.* 51.

Ad confirmationem reſpondeo ex Bellarmino lib. 1. de Romano Pontifice cap. 27. morem fuiſſe apud antiquos, quod junior ambulans cum ſeniore, incederet à dextris ſenioris, eumque obſequij cauſâ paululum præcederet. Ex qua conſuetudine fieri potuit, ut etiam in imaginibus Paulus depingeretur à dextris Petri. Alias rationes affert Petrus Damianus opuſc. 35. cap. 1. quòd ſcilicet Paulus ex Tribu Benjamin fuerit, & Benjamin filium dexteræ ſignificet; vel quòd Paulus vocatus ſit à Chriſto in cœlis regnante, cùm tamen Petrus à Chriſto Domino in terris degente vocatus ſit. Quam etiam rationem reddit D. Thomas in Epiſt. ad Galat. cap. 1. *Quia præſens vita* (inquit) *ſignificatur per ſiniſtram, futura verò per dextram, inquantum iſta eſt cœleſtis & ſpiritualis, illa verò temporalis; ideò Petrus qui vocatus fuit à Chriſto, adhuc in carne mortali poſito, ponitur in Bulla Papæ in ſiniſtra parte; Paulus verò qui vocatus fuit à Chriſto jam glorificato, ponitur in dextera parte.* An verò Paulus æqualem cum Petro poteſtatem & authoritatem habuerit, dicemus §. ſequenti. 51.

§. IV.

Alia difficultas resolvitur, & Paulum parem cum Petro authoritatem & potestatem in Ecclesiam non habuisse, breviter demonstratur.

Dico secundò, Paulum æqualem cum Petro non habuisse potestatem & authoritatem in Ecclesiam.

Probatur primò ex Scriptura: Act. 15. ortâ
53. Antiochiæ seditione propter Judæos, volentes Gentes ad Deum conversas circumcidi, statutum est Paulum & Barnabam debere convenire Apostolos, qui erant Hierosolymis, ut facto Concilio quæstionem dirimerent. In hoc verò Concilio, quod primum omnium fuit, coram omnibus Apostolis, etiam & præsente Paulo, (cujus potissimùm interesse videbatur, cùm ea de causa in Hierusalem missus fuisset) solus Petrus, ut docent SS. Patres, præfuit: Si verò Paulus eandem habuisset potestatem cum Petro, simul etiam cum ipso præesse debuisset; sicut cùm duo Legati qui parem habent authoritatem Concilio interfunt, non unus solùm sed ambo præsunt: Ergo Paulus æqualem cum Petro non habuit potestatem & authoritatem in Ecclesiam.

Confirmatur primò: Cùm D. Paulus prædicat
54. Antiochiæ Gentes ad Deum conversas non debere circumcidi, nemo parendum esse existimavit, & ut dicit Theophilactus eo loco, non videbatur tunc D. Paulus eâ authoritate præditus, ut de tanta re fides ei haberetur: At verò cùm primùm D. Petrus docuit ablegandam esse circumcisionem, *tacuit omnis multitudo*, ut dicitur in eodem capite versu 12. nec quisquam existimavit sibi licere non obtemperare: Ergo manifestissimum est, majorem D. Petro quàm D. Paulo reverentiam ab Ecclesia exhibitam fuisse, & existimasse multitudinem, quod D. Petrus superior erat, & majorem habebat potestatem in definiendis rebus fidei, quàm haberet D. Paulus.

Confirmatur secundò, ex eo quòd D Paulus
55. ab Antiochena Ecclesia missus est ad D. Petrum, ut inquit Theodoretus Epistolâ ad Leonem, ut quæstionem ab eo solutam, ad ipsum afferret: Ergo manifestum signum est, Ecclesiam Antiochenam existimasse, quod D. Petrus unicus erat Pontifex, cujus erat res fidei definire.

Probatur secundò conclusio ex ipso D. Paulo
56. Epist. ad Galat. cap. 1. ubi sic ait: *Post annos tres ascendi Hierosolymam videre Petrum, & mansi apud eum diebus quindecim*: nam ex hoc loco colligunt SS. Patres, Paulum agnovisse D. Petrum ut superiorem, & primatem totius Ecclesiæ: Tertullianus enim lib. de præscript. prope finem ait: *Ascendit videre Petrum ex officio, & de jure.* Ambrosius in eundem locum: *Dignum erat* (inquit) *ut cuperet videre Petrum, quia primus erat inter Apostolos, cui delegaverat Salvator curam Ecclesiarum.* Hieronymus ibidem hæc scribit: *Non enim ascendit, ut genas vultumque agnosceret, sed ad ipsum venit tanquam ad Pastorem supremæ potestatis, & ut honorem priori Apostolo deferret.* Similia habet Theodoretus in eundem ad Galatas locum: *Cùm humanâ* (inquit) *doctrinâ non indigeret, ut qui ab universorum Deo eam accepisset, Apostolorum Principi quem par est honorem tribuit.* Theophilactus, *honorans eum ceu majorem.* OEcumenius, *Post tantos tantosque agones pergit ad Petrum tanquam majorem visurus.* Demùm Gregorius IX. in Epistola ad Archiepiscopum Constantinopolitanum: *Ascendit Paulus, qui in Petro authoritatis officium recognoscens, ad eum tanquam ad Primatem, & Evangely fontem, ascendit Hierosolymam.*

Quod verò ibidem Paulus ait, nihil sibi à Pe-
57. tro & ab aliis collatum fuisse, significat quidem, nihil se ab illis didicisse quod pertineret ad fidem, ut qui erat ab ipso Christo Domino satis in eo genere eruditus; quemadmodum ipse initio ejusdem Epistolæ declarat, his verbis: *Paulus Apostolus non ab hominibus, nec per hominem, sed per Jesum Christum.* Deinde, *Notum vobis facio Evangelium, quod evangelizatum est à me, quia non est secundùm hominem, neque enim ab homine accepi illud, neque didici, sed per Jesum Christum.* Quanquam in ordine ad illud prædicandum, notumve faciendum, approbationem illius à Petro & aliis Apostolis petierit, ut ipse innuit cap. 2. ejusdem Epistolæ ad Galatas dicens: *Deinde post annos quatuordecim iterum ascendi Jerosolymam cum Barnaba, assumpto & Tito. Ascendi autem secundùm revelationem, & contuli cum illis Evangelium quod prædico in Gentibus, seorsum autem iis qui videbantur aliquid esse, ne forte in vacuum currerem, aut cucurrissem.* Unde Hieronymus in Epistola ad Augustinum: *Id fecit* (inquit) *ostendens non habuisse securitatem Evangelij prædicandi, nisi Petri & eorum qui cum eo erant, fuisset sententiâ roboratum.*

Probatur tertiò ex D. Dionysio Epist. ad Ti-
58. motheum, ubi refert quod cùm Petrus & Paulus ad martyrium ducerentur, ita sese invicem, audiente ipso Dionysio, salutaverunt. Et Paulus quidem: *Pax tecum* (inquit) *Petre fundamentum Ecclesiarum, Pastor ovium & agnorum Christi. Et Petrus ad eum: Vade in pace Prædicator bonorum, Mediator & Dux salutis justorum. Cùm autem elongassent se ab invicem, ego Dionysius secutus sum Paulum Magistrum meum.* Ubi D. Paulus, Petrum quidem fundamentum Ecclesiæ, & Pastorem vocat, secùs verò Petrus Paulum, eum enim duntaxat Prædicatorem appellat: At Petrus non tacuisset quod præcipuum fuisset in Paulo, scilicet supremum Pontificem esse, & supremam habere potestatem in Ecclesiam, si revera eam habuisset: Ergo &c.

His omnibus authoritatibus addi potest defini-
59. tio Joannis XXII. contra Marsilium de Padua, & Joannem Jandunum, Avenione decimo Kalendas Novembris, Pontificatûs sui anno duodecimo, in qua sic habetur: *Quod autem B. Petrus plusquam alij Apostoli authoritatis habuit ex prædictis evidenter concluditur. Certum est enim quod major est authoritas Pastoris, quàm gregis: Petrus autem totius gregis dominici generalis constitutus est pastor, quod de nullo alio Apostolo dici potest.* Ita definit Pontifex: Bullam refert Bzovius tomo 13. anno 1327.

Quartò suaderi potest conclusio ex principiis
60. suprà §. 2. statutis, ibi enim ostensum est, Ecclesiæ regimen esse Monarchicum, cùm illud sit omnium perfectissimum & præstantissimum, quod Ecclesiæ deesse non potest: Atqui regimen Ecclesiæ non potest esse Monarchicum, nisi unus sit qui omnibus præsit, & superior sit; etenim si plures sint quibus regimen incumbat, & qui potestatem æqualem regendi habeant, recedit à Monarchia, & ad Aristocratiam acceditur; etiam si se habeant per modum unius: nam constat quod senatus qui ex optimatibus Reipublicæ constituitur, se habet per modum unius, & tamen ad Ari-

stocratiam pertinet: Ergo suprema potestas regendi Ecclesiam, in uno tantùm residet, scilicet in Petro, subindeque Paulus æqualem cum illo authoritatem & potestatem non habuit.

61. Demum probari potest conclusio hoc discursu: Si Paulus ligasset aliquam Ecclesiam, putà Tarsensem, potuissetne Petrus eam solvere, vel non? Si potuisset: Ergo apertè major est Paulo, nam si parem duntaxat potestatem haberet, cùm par in parem potestatem nullam habeat, non posset eam sententiam Petrus irritare, quam Paulus tulisset. Si verò non potuit Petrus Ecclesiam à Paulo ligatam solvere: Ergo nec Petrus habet plenissimum dominium in omnes orbis Ecclesias, nec subinde dici potest supremam authoritatem habere, & Paulus major erit Petro, siquidem potuit Paulus eam Ecclesiam solvere, quam ligavit, cùm id tamen non potuisset Petrus. Hac ratione convincitur à Philosophis omnibus & Theologis, non posse dari plura prima principia; Quæ ratio omnino efficax est in proposito, si uterque & Petrus & Paulus supremam & veluti primam authoritatem & potestatem habuisse dicantur.

62. Nec verò dici potest, quod Deus speciali protectione & curâ Ecclesiam gubernans, potuisset efficere ne unquam Petrus & Paulus contraria statuissent, unde potuisset turbari regimen Ecclesiæ. Hoc, inquam, nihil obstat: Tum quia aliàs ad argumentum simile quo probatur non posse dari plura prima principia posset quis respondere; quod illa nunquam opposita sentirent, aut statuerent, ne turbaretur ordo universi. Tum etiam quia probat hæc ratio implicare absolutè esse duas potestates omnino supremas, nec subordinatas inter se: nam sicut Deus impedire potuit ne Petrus & Paulus pugnantia statuerent, ita permittere potuit. Hoc verò posito, manifestè convincitur unum necessariò esse alteri inferiorem, ut diximus: Unde sicut non potest quis duobus dominis servire, ita nec potest duobus Ecclesia obtemperare, nec duo supremam in ea potestatem habere.

§. V.

Solvuntur objectiones.

PLura objici possunt ex authoritatibus SS. Patrum, qui sæpiùs D. Paulum cum D. Petro conferunt, & utrique parem authoritatem & potestatem tribuere videntu: quæ tamen omnia non nisi commendationem D. Pauli continent; nam ut infrà ostendemus, eadem unde Adversarij putant se probare Primatum Ecclesiæ communem esse Petro & Paulo, de aliis Apostolis, maximè de D. Jacobo, à Patribus dicta sunt.

63. Objicitur itaque primò argumentum quod ex Scriptura sumi videtur: habetur enim ex Scriptura quod Paulus Petrum reprehendit, ipsique in facie restitit: Atqui non potest inferior superiorem arguere & reprehendere: Ergo debuit Paulus non esse inferior Petro quem reprehendit. Unde D. Ambrosius ex eo loco Paulum Petro æqualem facit: *Quis enim* (inquit) *Petro primo Apostolo resisteret, nisi alius talis fiduciâ electionis suæ sciens se non imparem?* *In cap. 2 Epistolæ ad Galat.*

64. Respondeo in primis eo argumento probare hæreticos, quod Petrus non habeat supremam in Ecclesiam potestatem, cui ausus sit Paulus repugnare: Sed præterea Actorum 11. expressè habetur, quod cùm Petrus ascendit in Hierusalem, disceptabant adversùs illum hi qui erant ex circũcisione, dicentes, *ad homines præputiũ habentes ingressus es, & comedisti cum illis.* Ubi Discipuli Petrum arguunt, ipsiq; repugnant, cùm tamen Petro æquales non fuerint. Similiter etiam plures vel Episcopi, vel iis inferiores, interdum Pontificibus restiterunt, ut Petrus Damianus restitit Victori, Nicolao, & Alexandro, ut constat ex Epistolis 5. 6. & 12. Neganda est igitur Minor argumenti: licet enim interdum inferiori superiorem arguere, ut docet expressè D. Thomas 2. 2. quæst. 33. art. 4. & ita D. Paulus D. Petro restitit, quòd ita res Ecclesiæ postularent, & expediret. Ad locum verò D. Ambrosij dicendum est, voluisse D. Paulum fuisse Petro parem, non quantùm ad dignitatem Pontificiam, sed quoad Apostolatum, & alias dotes, quibus hanc fiduciam arguendi Petrum habere poterat.

Addo quod, Cyprianus Epistolâ ad Quintum, laudat humilitatem Petri, quòd permiserit se à Paulo corrigi, scilicet superiorem ab inferiori, majorem à minori. Et D. Gregorius homil. 18. in Ezechiëlem: *Tacuit* (inquit) *Petrus, ut qui primus erat in Apostolatûs culmine, primus esset in humilitate.* Augustinus item Epist. 19. ad Hieronymum hæc scribit: *Rarius & sanctius exemplum Petrus posteris præbuit, quo non dedignarentur à posterioribus corrigi, quàm Paulus, quo confidenter auderent minores majoribus pro defendenda veritate, salvâ charitate resistere.*

65. Objicitur secundò: Ea omnia quibus significari potest, Petrum habere primatum, & supremam potestatem, tribui etiam Paulo à sanctis Patribus: nam dicitur Paulus fuisse Episcopus Romæ ab Epiphanio hæresi 27. *Primi*, inquit, *Romæ Apostoli & Episcopi fuerunt Petrus & Paulus.* Dicitur præterea *Pastor verus Romanæ Ecclesiæ*, à D. Leone serm. 1. de Petro & Paulo. *Petrus & Paulus* (inquit) *Romanæ Ecclesiæ veri pastores.* Et demum nihil frequentius in sanctis Patribus reperitur, quàm D. Paulum orbem universum gubernasse: Ergo æqualem cum Petro potestatem & authoritatem habuit.

66. Respondeo nunquam reperiri in Scriptura fuisse dictum Paulo à Christo Domino, *Pasce oves meas, pasce agnos meos:* vel illud, *Tu es Petrus, & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam*, quæ D. Petro dicta sunt; unde colligitur primatum Ecclesiæ, & plenitudinem potestatis in omnes fideles, ipsosque Apostolos, in Petro residere. Ad primum igitur locum Epiphanij, dicendum est, quod Paulus vocatur Episcopus Romanus, non propter authoritatem quam habuit, sed propter operam quam adhibuit in ea fundanda. Sic Clemens Epist. 2. ad Jacobum, vocat se Romanæ Ecclesiæ Præsulem, etiam dum adhuc Apostoli viverent: *Ego* (inquit) *Clemens Præsul Ecclesiæ Romanæ.* Et ipse etiam Petrus dicitur dedisse claves Ecclesiæ Romanæ, etiam dum ipse viveret, Lino, ex eodem Clementis Romano lib. 7. Const. cap. 46. quatenus scilicet in administratione rerum externarum Petrum adjuvabat, ut dicit Joannes III. cap. 1. 8. quæst. 1. Præterea cùm Paulus haberet authoritatem extraordinariam, omnia munera Pontificis exercebat Romæ: unde dici potuit Romanæ Ecclesiæ Episcopus; aliâ tamen ratione quàm Petrus diceretur: nam agebat Petrus ut ordinarius, Paulus ut extraordinarius; aut etiam Petrus ut Pontifex, Paulus ut adjutor. Eodem sensu explicandus est D. Leo, cùm vocat Paulum Pastorem Romanæ Ecclesiæ, aliique Patres, cùm dicunt Paulum

lum orbem universum gubernasse : hoc enim ita intelligendum est, quod Paulus omnia exercuerit cum Petro, non ut Pontifex, sed ut Apostolus : hoc enim omnibus Apostolis commune fuit, & maximè de D. Paulo dici potest, ratione magisterij, quo universum mundum docuit & illustravit.

67. Objicies tertiò : Romana Sedes dicitur Sedes Pauli à Gregorio VII. in Concilio Romano, ubi dicit se in Pauli Cathedra universo orbi præsidere : & à Damiano opusculo 30. dicitur, quod Romana Ecclesia Sedes est Apostolorum, utique Petri & Pauli. Præterea D. Ambrosius in cap. 2. Epistolæ ad Galat. inquit, *Paulus gratiam primatûs sibi soli à Deo concessam vendicat ; sicut & soli Petro concessa est inter Apostolos.* Et demum Cyrillus Hierosolymitanus Cathech. 6. dicit Paulum esse caput Ecclesiæ : *Duo*, inquit, *Capita Ecclesiæ Petrus & Paulus :* Atqui nihil unquam majus dici potuit quo significaretur, D. Paulum esse participem primatûs Ecclesiæ : Ergo, &c.

68. Respondeo quod ex jure cap. *Romana* de appellatione, Episcopi & Coadjutoris dicitur idem tribunal, idem Consistorium : unde quia Paulus fuit Coadjutor Petri, dicitur sedisse in eadem cathedra. Sic D. Augustinus Epist. 36. ad Paulinum, dicit quod adhuc in corpore posito fratre & Episcopo meo sene Valerio, sedi cum illo : non quidem ut proprius Episcopus, sed ut Coadjutor. Addo etiam quod Paulus dicitur sedisse in Cathedra Romana, propter authoritatem docendi : sic enim Christus dixit quod *super Cathedram Moysis sedebant Scribæ & Pharisæi :* quia scilicet legem Moysis docebant, ut explicant communiter Patres, & Glossa in capite *Sacrosancta* dist. 23. verbo *Moyses*. Ad locum D. Ambrosij dicendum est, sese eum Patrem eo loci explicasse ; dixerat enim quòd Paulus dignus fuit habere Primatum prædicationis in prædicatione Gentium, sicut habebat Petrus in Primatu circumcisionis. De hoc igitur Primatu prædicationis intelligendus & explicandus est. Adde quod Chrysostomus in caput 1. ad Galat. dicit quod Petrus, Jacobus & Joannes, inter Discipulos, primatum tenebant, quæ omnia explicanda sunt, cùm Jacobum & Joannem æquales faciat Petro. Locus verò Cyrilli necessariò etiam explicandus est, cùm à Bonifacio VIII. suprà citato definitum sit, non esse duo Ecclesiæ capita, sed unum, scilicet Petrum. Paulo igitur competere potest nomen & ratio Capitis Ecclesiæ, ratione Apostolatûs & magisterij, sed soli Petro convenit, ratione primatûs & supremæ potestatis.

69. Objicitur quartò, expressè dici à SS. Patribus, non esse Paulum inferiorem Petro, sed omnino ipsi æqualem : nam Ambrosius lib. 2. de Spiritu Sancto in fine : *Paulus*, inquit, *non inferior Petro.* Et Hieronymus in cap. 2. ad Galat. dum explicat verba Apostoli dicentis se contulisse suum Evangelium cum Petro, Jacobo, & Joanne, dicit quod inter conferentes æqualitas est ; & Theodoretus in cap. 11. 2. ad Corinth. *Paulus*, inquit, *non erat minor Petro :* Chrysostomus item in caput 2. ad Galat. *Paulus non se comparat aliis Apostolis, sed eorum Capiti, ostendens eandem utrique capitis dignitatem :* & homil. 1. in Epist. ad Rom. notat mutatum fuisse Paulo sicut & Petro nomen, ut eandem quam habebat Petrus, Caput Apostolorum, supra eos prærogativam, & ipse haberet.

A Respondeo hæc omnia duntaxat commendationem D. Pauli continere, & necessariò explicanda esse, ut ex loco Hieronymi constat, cùm loquatur non solùm de Paulo, & Petro, sed etiam de Jacobo & Joanne, inter quos dicit æqualitatem intercedere. Et sanè familiare est Patribus, ut inferiores cum majoribus conferendo, eos æquales dicant : sic enim D. Chrysostomus homil. 42. in D. Ignatium dicit, quod Petrus Antiochiâ discessurus, Ignatium, alterum Petro parem præceptorem instituit ; & D. Martinus dicitur *Apostolis compar &c.* Potuit tamen & verissimè dici Paulus non esse inferior Petro, quantùm ad Apostolatum, vel passionis meritum, vel quoad alias dotes : non tamen quantùm ad primatum, & potestatem, sive jurisdictionem Pontificis ; hæc enim duo necessariò distinguenda sunt, jurisdictio scilicet, & magisterium. Primum pertinet ad Petrum : alterum verò ad Paulum, qui sapientiâ cæteros superavit. Imò etiam omnibus Apostolis magisterium tribui potest ; præcipuè verò iis qui scripserunt libros Canonicos, ut notat Cano lib. 2. de locis Theologicis cap. 18. Et hoc explicuit D. Augustinus cùm dixit serm. 79. de Petro & Paulo, quod ambo claves à Domino acceperunt, Petrus potentiæ, Paulus sapientiæ : quod etiam discrimen statuit Fortunatus versibus infrà referendis. Ex quibus facilè explicatur etiam locus Chrysostomi, Paulum se meritò comparare, non solùm cæteris Apostolis, sed etiam Petro, cui non est inferior, imò quem etiam superat in ratione magisterij Ecclesiæ : quamvis etiam aliâ ratione æqualis sit, quòd nimirum speciali ratione fuerit vocatus ad regimen Ecclesiæ Gentium : *Qui enim* (inquit cap. 2. ad Galat.) *operatus est Petro in Apostolatum circumcisionis, operatus est mihi inter gentes.*

70.

71. Objicitur ultimò : D. Paulus dicitur ab Ecclesia thronum duodecimum possidere : At nisi in eodem throno sederet cum Petro, non duodecimum, sed decimum-tertium possideret : Ergo &c.

Resp. quod si quid hoc argumentũ probaret, demonstraret Paulum esse ultimum omnium Apostolorum, non verò æqualem Petro in authoritate & potestate, thronus enim Petri non duodecimus, sed primus est. Cur verò dicatur thronum duodecimum possidere, plures rationes afferri possunt. Prima, quòd nomine duodecimi Throni, ipse Senatus Apostolicus intelligatur, ut olim apud Romanos, triumviratûs nomine, Magistratus intelligebatur : unde sicut olim triumvirum fieri, nihil aliud significabat, quàm dignitatem magistratûs obtinere : ita possidere thronum duodecimum, est inter Apostolos numerari. Secunda, quòd cùm Paulus ordinatus est Apostolus, Jacobus occisus fuerat, nec erant nisi undecim Apostoli : nam Actorum 12. Jacobus occisus est, & Actorum 13. cùm Discipuli jejunantes imposuerunt Paulo manus, Paulus ordinatus est Apostolus, & thronum duodecimum, Jacobi morte vacuum, meruit possidere. Vide Baronium Tomo 1. ad annum 44. Tertia ratio subtilior est : quòd cùm Petrus à Christo Domino ipsius Vicarius creatus est, videtur locum Christi tenuisse, nec jam inter cæteros Apostolos, quibus superior erat, numerari : unde solùm esse videbantur undecim Apostoli, & ut numerus imperfectus compleretur, Paulus ad Apostolatum vocatus, thronum duodecimum meruit possidere. Hanc rationem tradit Reginaldus Polus lib. 2. ad Regem Angliæ.

Etsi satis superque soluta sint quæ objici solent, A
ut propterea magis eorum argumentorum infirmitas manifesta sit, unum addendum est: scilicet omnia quæ SS. Patres D. Paulo tribuunt, quibus conantur Adversarij probare indivisam esse authoritatem & potestatem inter Petrum & Paulum, eadem ab iisdem Patribus de cæteris Apostolis, maximè verò D. Jacobo, imò etiam aliis Episcopis, aliquando dicta fuisse.

In primis dictus est D. Jacobus Romæ Episcopus ab Epiphanio hæresi 41. ubi inquit Hyginum Papam successisse in Episcopatu Romano, Jacobo, Petro, & Paulo; atque adeò Jacobum fuisse Romæ Episcopum, & quod maius est, Episcopum Romanum. Dicitur præterea Jacobus B
Petri successor, ab eodem Epiphanio eodem loco, ubi dicit Hyginum Papam novam successionem habuisse à Jacobo, Petro, & Paulo. Propterea dicitur à Chrysostomo homil. 33. in Matth. Apostolatûs apicem tenuisse, & à Clemente Romano Epist. 1. gubernasse omnes ubique Ecclesias Christi Domini: ac demum Clemens Epist. 1. Jacobum vocat Episcoporum Episcopum, & Pontificem Pontificum, quo sanè nihil unquam dici majus potuit de D. Paulo.

Tandem ea omnia de cæteris etiam Episcopis interdum dicta sunt, quæ supremam & primam dignitatem Ecclesiæ significare videntur. In primis enim ipse Senatus Apostolicus, ut refert D. C
Clemens lib. 6. Constitutionum. cap. 14. ad quosdam Syriæ Episcopos, *Scripsimus vobis hanc Catholicam doctrinam, ad confirmandos vos, quibus universalis Episcopatus creditus est, & commissus:* & D. Ignatius Epist. 6. vocat Episcopum Philadelphium, *Episcopum communem Ecclesiæ.* Præterea Episcopus interdum dicitur Vicarius Christi in cap. 2. *Mulier debet.* 37. quæst. 5. ubi expresè dicitur, *Episcopus Vicarius Domini est.* Concilium etiam Toletanum 6. in Exordio vocat Episcopos Hispaniæ & Galliæ *Summos Pontifices*; & Zozimus Episcopus ad Hesichium, præcipit ut Clerici per gradus Clericatûs ad locum ascendant Summi Pontificatûs, id est, Episcopa- D
tus. Quis verò ideò dixerit omnes Episcopos pares dignitate esse Petro, & habere regimen totius Ecclesiæ? Placuit hæc pauca ex multis quæ addi possent advertere, ut quisque intelligat, plurima interdum apud sanctos Patres repetiri de D. Paulo, tum de aliis Apostolis, ac etiam Episcopis, quæ nonnisi meram commendationem continēt, nec summo vigore intelligi unquam possunt: sed de aliis Apostolis, aut Episcopis, certâ quâdam analogiâ, & proportione dicuntur, quæ de solo Petro cum omni proprietate vera sunt.

72. Quæstionem hanc fusè satis explicatam, de uno in duobus, Petro scilicet & Paulo, Pontifice, E
& ut ita dixerim inversâ & imperiali oppositâ aquilâ, in qua sub uno capite duplex corpus, non duo capita in uno corpore esse dicuntur: Elegantibus versibus claudo, Fortunati lib. 3. Carminum, quibus utriusque Petri & Pauli propriissimas dotes explicat.

Cœlorum portæ lati duo lumina mundi,
Ore tonat Paulus, fulgurat arce Petrus,
Inter Apostolicas radianti luce coronas,
Doctior hic meritis, celsior ille gradu,
Hunc per corda hominũ referãtur, & astra per illũ:
Quos docet ille stylo, suscipit iste polo.
Pandit iter cœli hic unus dogmate, clavibus alter:
Est via cui Paulus, janua fida Petrus.

Articvlvs III.

Vtrum in primatu totius Ecclesiæ sit aliquis legitimus Petri successor, illeque sit solus Romanus Episcopus, & quo jure primatus universalis Ecclesiæ cum Episcopatu Romano conjunctus sit?

§. I.

Tribus conclusionibus triplex hæc difficultas resolvitur?

Dico primò, authoritatem regendi universa- 73.
lem Ecclesiam, non esse cum officio & persona Petri extinctam, sed ad successores ejus transiisse.

Conclusio est certa de fide, & colligitur ex verbis illis Christi Matth. 16. *Tu es Petrus & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam*, quibus Petrum totius Ecclesiæ fundamentum esse significavit: de ratione enim fundamenti est, non modò ædificium inchoare, sed etiam illud perpetuò sustentare & conservare; ruente quippe fundamento, totum ædificium ruat, necesse est: cùm igitur adhuc Christi Ecclesia duret, durare quoque debet fundamentum, in quo sustentetur: At illud non durat in persona Petri: Ergo in ejus successoribus.

Idem deducitur ex illis verbis Christi Joan. 21. *Pasce oves meas*, quibus traditur Petro potestas pascendi & regendi omnes oves Christi: Sed Petrus non pavit per se omnes oves Christi: Ergo pavit eas per suos successores, quibus Pastoris officium communicavit.

Adde Christum Ecclesiæ in nova lege non ne- 74.
gasse quod Synagogæ in veteri concessit: At Synagoga quandiu perstitit, per supremos Pastores Monarchicè fuit gubernata, statimque ut aliquis è vivis migrabat, alter ex Tribu Levitica in ejus locum sufficiebatur: Ergo Ecclesia in nova lege iisdem supremis Pastoribus sibi invicem succedentibus debet gubernari; cum hoc tamen discrimine, quòd successio Pontificum per carnalem propagationem in veteri lege descenderet, non tamen in nova lege, in qua status virginitatis cæteris aliis statibus supereminet, sed per supernaturalem quandam propagationem, nimirum electionem, quâ positâ, personæ electæ & de signatæ, supernaturaliter Christus Pastoralem confert potestatem, & primatum universalis Ecclesiæ.

Confirmatur: Christus teste Apostolo ad Ephe- 75.
sios 4. constituit in Ecclesia Pastores & Doctores duraturos usque ad finem mundi, *Donec occurramus omnes in unitatem fidei &c. ut jam non simus parvuli fluctuantes, & circumferamur omni vento doctrinæ, in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.* Quod si Pastores alios voluit Christus esse perpetuos, multò magis caput Pastorum, cùm magis necessarius sit ad vitanda schismata, extinguendas hæreses, & ad regendam universalem Ecclesiam.

Confirmatur ampliùs ex fine ipsius supremi 76.
Pontificatûs: cùm enim non in commodum Petri, aut supremi Pontificis, sed in utilitatem Ecclesiæ institutus sit, juxta illud Augustini de Pastoribus cap. 1. *Quod Christiani sumus, propter nos est, quod verò præpositi propter vos*; & Ecclesia ad

finem usque sit permansura, non debuit, moriente Petro, interire supremus ille Pontificatus, sed tandiu permanere, quandiu ipsa Ecclesia.

77. Demum eadem veritas suaderi potest ex facto Petri, qui morti proximus, sibi successorem Clementem declaravit, ut ipse Clemens lib. 3. Constitution. cap. 46. & alij gravissimi Authores testantur; etsi alij Petro substituant Linum, & Cletum, & quartò Clementem: quam controversiam sic componit Bellarminus lib. 2. de Romano Pontifice cap. 1. ut Clemens fuerit à B. Petro declaratus successor in Pontificia dignitate, quam ipse humilitatis causâ cessit Lino, & Cleto, qui in Pastorali officio Petro fuerant adjutores, quibus defunctis, successit ipse quartus Pontifex: Non potuisset autem Petrus sibi in successorem aliquem eligere, nisi à Christo didicisset, Pastoralem dignitatem fore semper in Ecclesia per unum aliquod supremum caput conservandam, quia nec ipse poterat propriâ authoritate illam instituere, quam ut Vicarius acceperat, vice Christi gesturus, nec in aliam formam à Christo non traditam commutare: Ergo &c.

Dico secundò, Romanus Episcopus est legitimus Petri successor in primatu totius Ecclesiæ.

78. Probatur primò conclusio ex Conciliis generalibus, qui successionem in Petri sede & primatu, generalemque jurisdictionem in totam Ecclesiam, tribuunt Romano Pontifici. In primis enim Concilium Nicænum I. Can. 39. hæc habet: *Sic præest Patriarcha iis omnibus, qui sub potestate ejus sunt, sicut ille qui tenet Sedem Romæ, caput est & Princeps omnium Patriarcharum. Quandoquidem ipse est primus, sicut Petrus, cui data est potestas in omnes Principes Christianos, & omnes populos eorum, ut qui sit Vicarius Christi Domini nostri super cunctos populos, & cunctam Ecclesiam Christianam. Et quicumque contradixerit, à Synodo excommunicabitur.* Hunc Canonem refert Franciscus Amicus Tract. de fide disp. 6 sect. 3. atque ex Turriano, & Alano Copio, eum Arabicè extare in Bibliotheca Marcelli II. Romani Pontificis, eumque ex codice Arabico, in Latinam linguam, in hunc modum transferri. *Veneramur secundùm Scripturas & Canonum definitionem, sanctissimum Romanæ antiquæque Ecclesiæ Episcopum, primum esse & maximum omnium Episcoporum. Vt autem cunctis ditionis suæ nationibus, imperat Patriarcha, & leges indicit; & ut à principio Petrus Christi Vicarius, religioni, Ecclesiis, cæterisque ad Christum rebus pertinentibus, præfectus, Principum Christianorum, Provinciarum, & omnium Gentium Dominus & rector erat: ita ille cujus Principatus Romæ est, Petro similis, & authoritate par, Patriarcharum omnium dominatum & Principatum obtinet. Huic Sanctioni si quis repugnaverit, & obsistere ausus fuerit, totius Synodi decreto anathemati subjiciatur.*

79. Eadem veritas constat ex Concilio Nicæno 2. Act. 2. ubi approbatur Epistola Adriani Papæ, in qua habentur hæc verba: *Cujus* (Ecclesiæ Romanæ) *fides per totum terrarum orbem primatum obtinens lucet, omniumque Ecclesiarum Dei caput existit.* Et ex Lateranensi sub Innocentio III. cap. 5. ubi sic dicitur: *Romana Ecclesia, disponente Domino, super omnes alias ordinariæ potestatis dignitatem obtinens, utpote mater universorum Christi fidelium & magistra.* Et ex Lugdunensi sub Gregorio X. ubi Concilium vocat Pontificem, *Vicarium Christi, & successorem Petri.* Demum ex Florentino sub Eugenio, in decreto unionis, in quo sic habetur: *Item definimus, S. Apostolicam Sedem, & Romanum Pontificem, in universum orbem tenere primatum, & ipsum Pontificem Romanum, successorem esse B. Petri Principis Apostolorum, & verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, & omnium Christianorum Patrem ac Doctorem existere; & ipsi in B. Petro pascendi, regendi, gubernandi universalem Ecclesiam, à Domino nostro Iesu Christo plenam potestatem traditam esse.*

80. Probatur secundò conclusio ex consensu & testimonio primorum & antiquissimorum Pontificum Romanorum, qui licèt in propria causa, suspecti esse non debent, cùm ferè omnes fuerint Sancti, & Martyres, subindeque tantam dignitatem falsò sibi arrogare voluisse, credibile non est. Eorum testimonia fusè expendit Andreas Duvallius, in Tractatu de suprema Pontificis potestate, parte 1. quæst. 6. eaque in tres classes distribuit; nobis tria vel quatuor, quæ ad rem magis faciunt, referre sufficiet. Primum sumitur ex Epistola 3. Anacleti, qui B. Clementi successit; tertio enim capite illius Epistolæ, hæc verba leguntur. *Hæc Sacrosancta Romana & Apostolica Ecclesia, non ab Apostolis, sed ab ipso Domino Salvatore nostro, primatum obtinuit, & eminentiam potestatis super omnes Ecclesias, ac totum Christiani populi gregem assecuta est, sicut ipse Beato Petro Apostolo dixit: Tu es Petrus & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam. Prima ergo sedes est cœlesti beneficio Romanæ Ecclesiæ, quam Beatissimi Petrus & Paulus suo Martyrio consecrarunt. Sic Roma, quæ priùs erat cacodæmonum artificio, omnium errorum mater & altrix, excussis tenebris, & vanis superstitionum ritibus abjectis, filiorum Dei, exorto Sole justitiæ, facta est copiosa propagatrix.*

81. Similia docent alij Pontifices: Alexander I. Epist. 91. *Relatum est* (inquit) *ad hujus sanctæ & Apostolicæ Sedis apicem, cui summarum dispositiones causarum, & omnium negotia Ecclesiarum ab ipso Domino tradita sunt, quasi ad caput, ipso dicente Principi Apostolorum, Tu es Petrus & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam.* Pius I. *Christus hanc Sedem Apostolicam, omnium Ecclesiarum caput esse præcepit &c.* Lucius I. Epistolâ ad Episcopos Hispaniæ & Galliæ: *Ecclesia Romana, Apostolica est, & mater omnium Ecclesiarum.* Demum Julius I. Epist. 1. ad Orientales: *Ipsa namque* (Ecclesia Romana) *omnibus major & prælata est Ecclesiis, quæ non solùm Canonum & Sanctorum Patrum decretis, sed Domini Salvatoris voce, singularem obtinuit principatum: Tu es Petrus* (inquit) *& super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam.*

82. Probatur tertiò conclusio ex continua successione Pontificum Romanorum, in Petri Sede, descripta & testata ab antiquissimis Authoribus; Irenæo lib. 3. cap. 3. Tertulliano in carmine contra Marcionem lib. 3. in fine, Epiphanio hæresi 27. Optato lib. 2. contra Parmenianum, Augustino lib. contra Epistolam fundamenti cap. 4. & plurimis Historicis, quibus non minùs credendum est, quàm referentibus continuam seriem Imperatorum & Regum.

83. Demum probari potest conclusio, & Ecclesiæ Romanæ primatus demonstrari: Primò ex eo quod Sedes Romana semper in fide pura & illibata permansit, cùm tamen reliquæ omnes qua-

tuor Patriarchales sedes, Alexandrina, Antiochena, Constantinopolitana, Jerosolymitana, à vera fide & Apostolica doctrina interdum defecerint: illa enim potiùs sedes censetur succedere Cathedræ Petri, quæ constanter servavit & servat doctrinam Petri. Unde Marcus Papa Epist. ad Athanasium, cujus mentio fit in Florentino sess. 20. *Hæc sancta*, inquit, *& Apostolica mater omnium Ecclesiarum Christi Ecclesia, quæ per omnipotentis Dei gratiam, à tramite Apostolicæ traditionis nunquam aberrare probatur, sed illibata fine tenùs permanet, secundùm ipsius Domini pollicitationem.* Et Lucius I. Papa & Martyr in Epistola ad Episcopos Hispaniæ & Galliæ: *Ecclesia Romana, Apostolica est, & mater omnium Ecclesiarum, quæ à tramite Apostolicæ traditionis nunquam errasse probatur, nec hæreticis depravata novitatibus succubuit, secundùm ipsius Domini pollicitationem, Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua.*

84. Secundò, quia in causis & controversiis fidei, ad Romanam Ecclesiam, velut ad sacram anchoram, SS. Patres semper recurrerunt. Nam Anicetum Papam à Polycarpo, & Eleutherum ab Irenæo, in dubiis circa res fidei, consultum fuisse, scribit Hieronymus in libro de viris illustribus: Cyprianus etiam consuluit Cornelium, ut constat ex variis ejus Epistolis ad eundem Pontificem; & Augustinus cum aliis Episcopis Africæ recurrit ad Innocentium I. in quæstionibus fidei, ut patet ex Epistola 90. & 92. Item Hieronymus Damasum Papam consuluit super quæstionem de tribus hypostasibus, Epist. 57. ubi sic ait: *Inde mihi Cathedram Petri, & fidem Apostolico ore laudatam censui consulendam, inde tunc animæ meæ postulo cibum, unde olim Christi indumenta suscepi, à Sacerdote victimam salutis, à Pastore præsidium ovis flagito.* Similiter in toto orbe in causis hæresis, ad Romanos Pontifices missi fuerunt hæretici, ut vel errores suos retractarent, vel eorum damnationem subirent, ut videre est apud Baronium in Annalibus Ecclesiasticis: de Marcione quidem, anno 146. de Valentino, anno 155. de Origene & ejus fautoribus anno 248. de Africanis, anno 254. de Ursacio & Valente, anno 350. de Vitali, anno 373. de Pelagio & Celestio, anno 418. & 430. & de aliis deinceps, iisdem sæculis & annis quibus eorum hæreses exortæ sunt.

85. Tertiò, Romanus Pontifex non solùm erga alios Episcopos & Archiepiscopos, sed etiam erga Patriarchas suam jurisdictionem & authoritatem sæpè exercuit, adeò ut Nicolaus I. Epistolâ ad Michaëlem Imperatorem, octo Patriarchas Constantinopolitanos à Romanis Pontificibus depositos enumeret, inter quos fuit Antimus, seu Antemus, quem frementibus & furentibus Augusto & Augusta, intrepidè Agapetus depositi, & in ejus locum Menam virum sanctissimum substituit. Damasus etiam Flavianum Patriarcham Antiochenum deposuit, & ad dicendam causam, Romam venire coëgit, ut constat ex Theodoreto lib. 5. hist. cap. 3. Neque solùm Romanus Pontifex, Patriarchas quando peccarunt deposuit, sed etiam suis sedibus, si ab aliis quibusdam injustè ejectos esse contingeret, restituit, ut notum est de Athanasio Alexandrino, Paulo Constantinopolitano, & Marcello Ancirano, à Synodis Orientalibus depositis, quos Julius I. restituit: de Chrysostomo item, quem Innocentius I. ab exilio revocari mandavit, & Arcadium Imperatorem, ejusque uxorem Eudoxiam, propterea anathemate percussit, ut constat ex Nicephoro libro 3. cap. 34.

86. Quartò, Romanæ Ecclesiæ primatus ex eo apertè colligitur, quòd semper in Conciliis, in quibus Romanus Pontifex non interfuit, datus est primus locus Legatis ejus, quidquid in contrarium dicat Calvinus. Nam in Nicæno præsedisse Romani Pontificis Legatos constat, qui enim primi subscripserunt, fuerunt Hosius Episcopus Cordubensis, Vitus & Vincentius, Romanæ sedis Legati, ut videri potest apud Spondanum anno 325. num. 7. & omnes ferè graves Scriptores qui de Nicæna Synodo tractant, testantur. In secundo Concilio Generali, nimirum Constantinopolitano primo, authoritate Damasi celebrato, nulli præsentes fuerunt Legati Pontificis, sed in eo Nectarius Constantinopolitanus Episcopus præsedit: quia (ut inquit Bellarminus libro 1. de Concil. cap. 19.) cùm vellet Pontifex, post convocatos Orientales Episcopos Constantinopolim, eos vocare Romam ad celebrandum ibi Concilium, iis justas ob causas se excusantibus, non misit Constantinopolim Legatos, sed permisit ut in eo præsideret Episcopus Constantinopolitanus. In tertio generali, scilicet Ephesino, celebrato anno 431. præsedit Cyrillus Episcopus Alexandrinus, nomine Celestini I. ut constat tum ex Epistola Celestini ad Cyrillum, in qua suas vices illi mandat, eumque instruit, quo pacto debeat ad Nestorium excõmunicandum se gerere: *Quamobrem* (inquit) *nostræ sedis authoritate adscitâ, nostrâque vice & loco cum potestate usus, ejusmodi non absque exquisita severitate sententiam exequeris &c.* Tum ex Epistola Cyrilli ad Nestorium, in qua, nomine Romani Pontificis, illi excommunicationem fulminat, nisi resipiscat. In quarto Concilio generali, qui fuit Chalcedonense, loco Romani Pontificis Leonis primi, præsederunt Paschasinus & Lucentius Episcopi, & Bonifacius ac Basilius Presbyteri, qui & primi subscripserunt, & sententiam contra Dioscorum dixerunt, ut ex actis hujus Concilij liquet. In quinto Concilio Generali, quod fuit Constantinopolitanum secundum, Vigilius nullos misit Legatos, quia ut historia hujus Concilij refert, volebat illud celebrare in Italia. Sed hoc non obstante, Concilium illud obtinuit vim œcumenici, propter Romanorum Pontificum approbationem; nam & ipse Vigilius, licèt non statim, & alij, approbarunt, ac ratum habuerunt. Unde D. Gregorius libro 1. Epistolâ 24. non minùs hoc Concilium, quàm reliqua quatuor priora, universali Ecclesiæ consensu ait esse celebrata. In sexto generali, quod fuit Constantinopolitanum tertium, anno 680. celebratum, præsedit Pontifex Romanus per suos Legatos, Theodorum & Gregorium Presbyteros, & Joannem Diaconum, & Constantium Subdiaconum, qui ut ex Concilio apparet, primi ad sententiam dicendam nomine Romani Pontificis interrogantur: primi sententiam dicunt. Et licèt primus Imperator & sederit & subscripserit, non tamen ut Judex, sed honoris causâ, & tantùm ut cõsentiens iis quæ à Synodo decreta fuere: *Ego* (inquit) *N. fidelis in Christo Jesu Deo Imperator Romanorum, consentiens omnibus quæ definita sunt, & ea recipiens.* Non igitur ipse definivit, sed quod definitum fuerat acceptavit. Contra verò Concilij Præsides ita subscribunt: *Ego N. definiens subscripsi.* In septimo Concilio generali, quod fuit

Nicænum secundum, anno 787. celebratum, loco Pontificis Romani, præsederunt Petrus Archipresbyter, & Petrus Presbyter, Abbas Monasterij S. Sabæ urbis Romanæ, qui ut ex Concilio constat, primi sederunt, primi interrogati sententiam tulerunt, primi subscripserunt. In octavo generali, quod fuit Constantinopolitanum quartum, anno 869. celebratum, præsederunt Romani Pontificis Legati, Donatus & Stephanus Episcopi, cum Marino Diacono: qui primi sententiam dixerunt & subscripserunt, subscribente Imperatore post Patriarchas, etiam si rogatus fuisset, ut ante omnes subscriberet. In aliis Conciliis generalibus postea in Ecclesia celebratis, ipsi Pontifices Romani, per se ipsos immediatè præsederunt, ut in quatuor Lateranensibus, in duobus Lugdunensibus, in Viennensi, Florentino, & Lateranensi quinto, sub Leone X. celebrato. In Tridentino verò sub Paulo III. incœpto, & sub Pio IV. finito, præsederunt varij Cardinales, à Summis Pontificibus qui tunc Ecclesiam regebant, delegati.

87. Denique suaderi potest conclusio ex SS. Patribus, præsertim ex D. Bernardo libro 2. de consideratione cap. 8. ubi Eugenium Romanum Episcopum alloquens, sic ait: *Age indagemus diligentius quis sis, quam geras pro tempore personam in Ecclesia Dei? Quis es? Sacerdos Magnus, Summus Pontifex. Tu Princeps Episcoporum, tu hæres Apostolorum, tu primatu Abel, gubernatu Noë, Patriarchatu Abraham, dignitate Aaron, authoritate Moyses, judicatu Samuël, Petrus potestate, unctione Christus:* Et infrà: *Alij in partem solicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es. Aliorum potestas certis arctatur limitibus, tua extenditur & in ipsos qui potestatem super alios acceperunt.*

Demum ad ejusdem veritatis confirmationem placet hîc transcribere titulum Epistolæ quam Orientales ad Julium III. per Simonem Sulaxam, totius Orientis ab Euphrate usque ad Judæos Patriarcham scripserunt, quam Masius Bruxellanus ex Syriaco Latinam factam publicavit, ut testatur Spondanus anno 1553. num. 16. Hujus ergo ad Pontificem Epistolæ hæc erat inscriptio: *Patri Patrum, & Pastori maximo, concinnanti mitras, ungentique Sacerdotes & cingenti zonis, Petro temporis nostri, ac Paulo dierum nostrorum, & cingulo comprehendenti universum cœtum Christianorum: qui es loco Christi Domini nostri. Tu sedes in sede alta & sublimi Principis Apostolorum, tenentis claves regni cœlestis: cui ore suo salutari Dominus noster dixit, Quidquid ligaveris in terra, erit ligatum & in cœlo; & super eum fundavit Ecclesiam suam, adversùs quam portæ inferi nihil valebunt in generatione generationum. Nunc porro tibi dedit eam Christus Deus noster, & Salvator noster, ut sedeas super eam. Tu item es fons vivus, cujus aqua non deficiunt; & quisquis sitiverit, æquum est, ut ex te bibat aquas vitales, ut sedet sitim suam. Tu es lucerna quæ non extinguitur, sed illustrat omnes creaturas, ut candela quæ est supra candelabrum, & ut Joannes Baptista, qui posuit dexteram suam super caput Christi Dei nostri; & in te videt lumen universa Respublica Christiana, quæ est proles Ecclesiæ sanctæ. Tu es murus fortis civitatis, & matris civitatum Romæ, quam piscatus est Princeps Discipulorum Petrus, & prudens architectus Paulus, qui lumen præbuerunt omnibus hominibus distentis atque implicatis errore Satanæ. Tu es caput omnium Patrum, sicut erat Petrus caput omnium Discipulorum, cui est data sedes alta & sublimis in terra; sic his ultimis temporibus alta & excelsa est sedes tua, ipsa Roma, magna & celeberrima.*

Dico tertiò, conjunctionem primatûs universalis Ecclesiæ cum Episcopatu Romano, neque esse de jure humano Imperatorum, nec de jure purè Ecclesiastico, seu ex sola dispositione Petri, qui talem conjunctionem fecit, sed etiam de jure divino instituto à Christo, id est ex speciali ordinatione Christi, subindeque ad Ecclesiæ universalis primatum, non posse alium eligi, quàm Episcopum Romanum.

88. Prima pars constat, quia ut suprà art. 1. ostensum est, Principes sæculares nullum jus habent in res Divinas & Ecclesiasticas, sed solùm in temporales & humanas. Unde falsum est quod de Phoca Imperatore, & Pipino Gallorum Rege commentatur Calvinus, quòd ille primatum dederit Bonifacio III. hic jurisdictionem in Galliam Zachariæ; constat enim ante Pipinum Romanos Pontifices jurisdictionem spiritualem habuisse in Gallos, & Phocam tantùm declarasse Imperiali Edicto contra Cyriacum Patriarcham Constantinopolitanum Oecumenici titulum sibi usurpantem, soli Episcopo Romano jure competere: ut videre est apud Baronium anno 606.

89. Secunda verò pars non est ita certa: nam Sotus in 4. dist. 24 quæst. 2. art. 3. Bannez 2. 2. quæst 1. art. 10. dubio 4. & alij docent, jure divino supremum Pontificatum non esse annexum Episcopatui Romano, sed tantùm ex jure Ecclesiastico, & ex facto D. Petri, qui cùm primatum à Christo esset consecutus, Antiochenam sedem deseruit, & Romæ sedem suam usque ad mortem figere voluit; ideòque dicunt Ecclesiæ constitutione fieri posse, quod Summus Pontifex Sedem Romanam cum altera mutet, seu alibi transferat, vel etiam quod nulli se sedi addicat, instar Pauli, qui nusquam sedem statam & fixam habuit.

90. Oppositа tamen sententia, quam tenent Cajetanus opusculo de primatu Romanæ Ecclesiæ, Canus libro de locis Theol. cap. 4. 5. & 6. Turrecremata in cap. *Rogamus*, Bellarminus, Valentia, & alij, quibus novissimè subscripsit Dominicus à S. Trinitate, Carmelita discalceatus, tomo 3. Bibliothecæ Theologicæ lib. 3. sect. 4. cap. 8. videtur probabilior: Tum quia Marcellus Papa in Epistola ad Antiochenos scribit Petrum Domino jubente venisse Romam, & ibi fixisse suam sedem: *Petri sedes* (inquit) *primitùs apud vos fuit, postea* JVBENTE DOMINO, *Romam translata est.* Tum etiam, quia D. Ambrosius libro 5. Epistolâ 32. D. Gregorius in explicatione 4. Psalmi pœnitentialis, & Egesippus libro 3. de excidio Hierosolymitano cap. 2. narrant, cùm Petrus carcere solutus, Româ exiret, Christum illi occurrisse & Petro interroganti, quò pergeret, respondisse: *Vado Romam iterum crucifigi.* Quo responso Petrum intellexisse dicunt, sibi divinitùs mandari ut Romam reverteretur, & ut morte suâ supremum orbis Pontificatum in Romana Sede perpetuò stabilitet. Quod urget Papa Gelasius in decreto de Scripturis Apocriphis. Addo quod, nisi speciali Dei ordinatione, ac divino proinde jure, supremus Ecclesiæ primatus esset inseparabilis à Sede Romana, fuisset aliquandò separatus; cùm tot fuerint hujusmodi separationis occasiones, tempore Imperatorum,

Tyrannorum, Gothorum, & aliis, quod tamen nusquam factum legimus. Quando enim Summi Pontifices Galli, Clemens V. Joannes XXII. Benedictus X. Clemens VI. Innocentius VI. Urbanus V. & Gregorius XI. Avenioni in Gallia 73. annorum spatio commorati sunt, non desinebant esse Romani Episcopi, & dignitas Pontificatûs semper remansit in illis Pontificibus Episcopatui Romæ conjuncta, ut videre est in Bullis Pontificiis ibi ab illis datis.

91. Varias autem hujus divinæ ordinationis & institutionis assignat congruentias Baronius Tomo primo Annalium, quarum præcipua ex urbis splendore & majestate sumitur: decebat enim ut sicut olim ante Christi adventum electa fuit Jerosolyma caput & sedes omnium Synagogarum, in qua Summus Pontifex cum suo Concilio resideret: ita post ejus in cœlum ascensum, eligeretur Roma caput & sedes totius orbis, in qua Christi Vicarius resideret, *ut lux veritatis quæ in omnium gentium revelabatur salute, efficaciùs se ab ipso capite per totum mundi corpus diffunderet* (ait Leo Papa) magisque constaret doctrinæ Evangelicæ virtus & efficacia, ut quæ fuerat omnium errorum auctrix, fieret magistra cultrixque veritatis. *Hîc* (subdit idem Papa) *conculcandæ Philosophiæ opiniones, hîc dissolvendæ erant terrenæ sapientiæ vanitates, hîc confutandi dæmonum cultus, hîc omnium sacrilegiorum impietas destruenda: ubi diligentissimâ superstitione habebatur collectum, quidquid usquam fuerat vanis erroribus institutum.*

Serm. 1. de SS. Petro & Paulo.

Ex his intelliges, Romanum Episcopatum, & primatum totius Ecclesiæ, non esse duas sedes, aut duos Episcopatus, sed unum, qui Petri facto, & Christi mandato, evectus est ad Episcopatum totius orbis, in cujus signum non datur nisi unum pallium Episcopo Romano, ut notavit Bellarminus libro de Pontifice.

§. II.

Solvuntur objectiones.

92. CONtra primatum Romani Pontificis objiciunt hæretici: Concilium Nicænum non totum orbem, sed certam regionem regendam assignat Romano Pontifici: Ergo non habet primatum in totam Ecclesiam. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Canone sexto illius Concilij, ubi sic habetur: *Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum, Lybiam, & Pentapolim, ita ut Alexandrinus Episcopus horum omnium habeat potestatem; quia & urbis Romæ Episcopo parilis mos est.* Quibus verbis (inquit Calvinus) assignatur Romano Pontifici certa regio gubernanda, eaque perexigua, declaraturque unus ex Patriarchis, non autem caput aliorum.

93. Verùm ad hunc Canonem duplex adhiberi potest solutio. Prima est, Nicænum eo loco non comparare Episcopum Alexandrinum cum Romano Pontifice, ut pastore universali, sed tantùm ut Patriarcha Occidentis, & in eo ambos ut Patriarchas parilem velle habere potestatem in Ecclesias variatum Provinciarum, sibi ut Patriarchis subditas. Quod ut magis explicetur: Sciendum est, Romanum Pontificem, præter Summum totius orbis Pontificatum, cujus beneficio in quoslibet Patriarchas jus habet, tribus alis dignitatibus instructum & decoratum esse. Prima, quòd sit Episcopus urbis Romæ: Secunda, quòd Archiepiscopus, tertia, quòd Patriarcha. Quatenus Episcopus, potestas ejus Romano districtu coercetur; ut Archiepiscopus latiùs se extendit, sic enim vicini Episcopi ei specialiùs quàm reliqui totius orbis subjiciuntur: quatenus verò Patriarcha, quasdam Provincias, ut & reliqui Patriarchæ, sub suo regimine habet, multò tamen ampliores quam alij. In dignitate ergo Patriarchatûs, parilis illi mos est, juxta prædictum Canonem Concilij Nicæni, cum Patriarcha Alexandrino, & cæteris Patriarchis, quia nimirum ut Patriarcha, præest suis Provinciis, ad modum aliorum Patriarcharum.

94. Secunda, & fortè melior hujus Canonis explicatio est, Alexandrinum Patriarcham debere gubernare illas Provincias, quia Romanus Pontifex, ante omnem Conciliorum definitionem, consuevit permittere Episcopo Alexandrino regimen Ægypti, Libyæ, & Pentapolis; sive consuevit per Alexandrinum Episcopum illas Provincias gubernare. Sic intellexit hunc Canonem Nicolaus I. in Epistola ad Michaëlem, ubi ait Concilium Nicænum nihil statuisse circa Romanam Ecclesiam, quoniam potestas ejus non ab hominibus, sed à Deo est, sed tantùm ex forma Romanæ Ecclesiæ constituisse statum aliarum Ecclesiarum. Illique videtur suffragari textus Græcus, τοῦτο σωνῆθές ἐστιν, id est hoc assuetum est, quod non significat parilitatem, seu æqualitatem inter Alexandrinum & Romanum Episcopum, ut notat Joverius ad marginem hujus Canonis. Et sane quod hæc interpretatio legitima sit, & Concilium eo Canone non intendat certam regionem regendam assignare Romano Episcopo, eique primatum in totam Ecclesiam denegare, ut contendit Calvinus, patet primò ex eo quòd in Concilio Chalcedonensi Act. 16. à Paschasio Episcopo sic Canon ille sextus Concilij Nicæni recitatur: *Ecclesia Romana semper habuit primatum, antiqua autem consuetudo servetur &c.* Quocirca Patres Concilij post lectum illum Canonem dixerunt: *Perpendimus omnem primatum, & honorem præcipuum, secundum Canones, antiquæ Romæ Deo amantissimo Archiepiscopo conservari.* Unde valde probabile est quod Bellarminus asserit in libris vulgatis deesse initium hujus Canonis sexti Concilij Nicæni, nimirum verba illa à Paschasio in Chalcedonensi recitata: *Ecclesia Romana semper habuit primatum.* Nam Julius I. Epistolâ ad Orientales Episcopos ait ex decreto Nicænæ Synodi definitum esse, Romanam Ecclesiam inter omnes primatum tenere; ipsaque Sacrosancta Synodus Can. 39. suprà concluſ. 2. relato, & in Bibliotheca Marcelli II. Arabicè scripto, hæc habet: *Sic præest Patriarcha iis omnibus qui sub potestate ejus sunt, sicut ille qui tenet sedem Romæ, caput est & Princeps omnium Patriarcharum.*

95. Objiciunt secundò hæretici: Gregorius Magnus lib. 4. Epist. 32. recusat dici universalis Episcopus, & hoc nomen, tanquam prophanum, ac fastum & superbiam præ se ferentem, respuit. Et in alia Epistola hæc scribit: *Ecce in præfatione Epistolæ quam ad meipsum qui prohibui direxisti, superbæ appellationis verbum, universalem me Papam dicens, imprimere curasti, quod peto mihi ultra sanctitas vestra non faciat.* Ergo censet B. Gregorius, Romanum Pontificem non habere primatum in universam Ecclesiam.

96. Respondeo nomen hoc *universalis Episcopi*, æquivocum esse, & duobus modis intelligi & usurpari posse. Primò quidem ut ille qui dicitur

universalis, intelligatur esse solus Episcopus, A omnium urbium Christianarum, subindeque alij non sint verè Episcopi, sed tantùm vicarij illius. Secundò, ita ut alijs remanentibus verè Episcopis, ille curam habeat totius Ecclesiæ, sed generalem, & propria aliorum Episcoporum munia non excludentem. Cùm ergo D. Gregorius nomen Episcopi universalis, tanquam prophanum, & fastum ac superbiam præ se ferens recusat, tale nomen primo modo usurpat, ut patet ex verbis quæ subjungit, *quia vobis subtrahitur, quod alteri plusquam ratio exigit præbetur.* Et paulò post: *Si enim universalem me Papam vestra Sanctitas dicit, negat se hoc esse quod me fatetur universum* (id est Patriarcham in totam Ægyptum, Lybiam, & Pentapolim) *recedant verba, quæ vanitatem inflant, & charitatem vulnerant.* Et lib. 7. Epist. 69. ad Eusebium: *Si unus universalis est, restat ut vos Episcopi non sitis.* Itaque cùm Papa universalis Episcopus dicitur, tale nomen sumi debet in secunda acceptione, quatenus scilicet, reliquis Ecclesiæ Prælatis in integrum remanentibus, tanquam caput universæ Ecclesiæ præest: sicut enim reliqua corporis membra, quamvis ab influxu capitis pendeant, propria munia obeunt; sic & Episcopi proprium munus & dignitatem servare non desinunt, quamvis à Pontifice tanquam ab universali capite dependeant, & omnis eorum potestas ab eo derivetur. Et in hoc posteriori sensu Concilium C Chalcedonense nomen universalis Episcopi Romano Pontifici tribuit, & ante illud Concilium, plures Romani Pontifices, ut Sixtus I. Victor II. Leo I. illud legitimè usurparunt: D. tamen Gregorius ab eo abstinuit, ut humilitate & modestiâ, Joannis Constantinopolitani, qui universalis titulum usurpabat, arrogantiam penitus frangeret atque confunderet.

97. Tertiò objicit Calvinus: Si ideò Romana Ecclesia primatum obtineat, quia illic usque ad extremum sedit Petrus, deberet Antiochia secundum locum tenere, cùm longo tempore Antiochenam sedem Petrus tenuerit; Jerosolyma tertium, cùm in ea Jacobus sederit, & quartum D Ecclesia Ephesina, cùm eam fundaverint Paulus, & Joannes, qui usque ad mortem illam rexit: Sed hic ordo non servatur inter illas Ecclesias, cùm Antiochiam præcedat Alexandria, & Jerosolyma fuerit semper ultima: Ephesina verò Ecclesia nullum habuerit certum in Concilijs locum: Ergo &c.

98. Respondeo numerum & dignitatem Patriarchalium sedium non pendere ex dignitate Apostolorum qui in illis sederunt, sed ex dispositione & voluntate Petri, ut testantur Anacletus, & B. Gregorius: ille enim Epist. 3. sic habet: *Prima sedes est cœlesti beneficio Romanæ Ecclesiæ. Secunda autem sedes apud Alexandriam Beati Petri nomine, à Marco ejus Discipulo atque Evangelista consecrata est. Tertia autem sedes apud Antiochiam ejusdem, id est Beati Petri Apostoli nomine, habetur honorabilis: quia illic, priusquam Romam veniret, habitavit, & Ignatium Episcopum constituit.* Iste verò lib. 6. Epist. 37. ad Eulogium Episcopum Alexandrinum hæc scribit: *Itaque cùm multi sint Apostoli, pro ipso tamen principatu sola Apostolorum Principis sedes in authoritate convaluit, quæ in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem, in qua etiam quiescere, & præsentem vitam finire dignatus est. Ipse decoravit sedem, in quam Evangelistam Discipulum misit. Ipse firmavit sedem in qua septem annis, quamvis discessurus, sedit. Cum ergo unius atque una sit sedes, cui ex authoritate divina tres nunc Episcopi præsident, quidquid ego de vobis audio, hæc mihi imputo.* Hæc Gregorius: quibus verbis constat, hanc Patriarchalium sedium divisionem factam esse voluntate Petri. Cur autem Alexandria prælata sit Antiochiæ, cùm tamen Antiochiæ Petrus per seipsum sederit, rationem reddit Baronius in compendio Spondani anno 45. num. 16 quia nimirum Alexandria tunc temporis erat quasi totius orbis theatrum, ad quod ex omnibus mundi partibus universæ ferè gentes confluebant.

B

ARTICVLVS IV.

An factâ legitimâ electione Summi Pontificis, immediatè & per se primò sit de fide, hanc personam in particulari, v. g. Clementem IX. esse verè Pontificem?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

SVppono primò, dupliciter aliquid dici posse 99.
de fide divina, nimirum vel immediatè, sive formaliter, vel mediatè tantùm, sive virtualiter. Illud dicitur esse de fide divina immediatè, quod immediatè revelatum est à Deo; mediatè verò, quod evidenter infertur ex una propositione immediatè à Deo revelata, & ex alia lumine naturali nota. Exemplum veritatis primi generis est, quòd Christus sit homo; secundi, quod sit risibilis.

Suppono secundò, difficultatem in titulo pro- 100.
positam non esse de Summo Pontifice cujus electionem nullam esse declaravit Ecclesia, nec de eo cujus electio est dubia, & nondum determinata, sed de Summo Pontifice quem legitimè electum fuisse declaravit Ecclesia, acceptando eum in Summum Pontificem. Ideòque in titulo posuimus, *factâ legitimâ electione Summi Pontificis*, De illo ergo Pontifice legitimè electo, & ab Ecclesia acceptato, qualis nunc est Clemens IX. feliciter Ecclesiam regens, inquirimus, an immediatè & per se primò sit de fide illum esse verè Pontificem & Ecclesiæ caput?

Partem negantem tenere videntur ex Thomi- 101.
stis Turrecremata, Cano, & Bannez, expressè verò eam docet extra Scholam D. Thomæ Alphonsus à Castro lib. 1. adversùs hæreses cap. 9. ubi hæc scribit: *Quamvis credere teneamur ex fide, verum Christi successorem esse supremum totius Ecclesiæ Pastorem, non tamen tenemur eadem fide credere, Leonem, aut Clementem, esse verum Petri successorem, quia non tenemur ex fide Catholica credere, eorum quemlibet rectè & canonicè fuisse electum.* Unde concludit, quod qui hoc negaret, non esset dicendus hæreticus, sed schismaticus.

Affirmativa tamen sententia communior est 102.
inter Theologos, eamque ex Thomistis expressè docent Joannes à S. Thoma 2. 2. Tractatu de Summo Pontifice disp. 2. art. 2. & Dominicus à S. Trinitate tomo 3. Bibliothecæ Theologicæ lib. 3. sect. 4. cap. 10 ubi eruditè hanc quæstionem pertractat. Est tamen inter Authores hujus sententiæ aliqua differentia, quia aliqui dicunt

non statim ac aliquis est acceptatus ab Ecclesia in Summum Pontificem, esse de fide quod sit verus Papa, sed solùm à tempore quo incipit exercere aliquos actus Summi Pontificis proprios, quales sunt definitiones propositionum ad fidem pertinentium; tunc enim (inquiunt) simul definit & determinat se esse Summum Pontificem. Alij verò dicunt statim ac pro Summo Pontifice acceptatur ab Ecclesia, de fide esse immediatè quod sit verus Papa.

§. II.

Vera sententia duplici conclusione statuitur.

103. Dico primò: Fide divinâ constat, Romanum Pontificem pro tempore existentem, esse legitimum Petri successorem, & verum Christi Vicarium, quando aliquid definit fide divinâ credendum.

Probatur: Cùm Pontifex definit aliquid fide divinâ credendum, de fide est ipsum tunc habere potestatem definiendi, & infallibilem assistentiam Spiritus Sancti: Ergo & tunc fide divinâ constat, ipsum esse verum Pontificem. Consequentia patet, quia hujusmodi potestas & assistentia non datur nisi vero Pontifici, cui soli est promissa in persona Petri, cujus est successor: Christus enim non cuilibet, sed Petro tantùm & legitimis successoribus dixit: *Tu es Petrus* &c. *Rogavi pro te* &c. *Pasce oves meas* &c. Matth. 16. Lucæ 22. Joan. 21. Antecedens etiam videtur manifestum, cùm enim Pontifex definit aliquid tanquam de fide tenendum, impossibile est quod fide credamus illud objectum tanquam definitum, & non credamus ipsam definitionem esse legitimam, & consequenter ipsum definientem hîc & nunc infallibilem authoritatem & assistentiam Spiritus Sancti habere.

104. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Cùm Pontifex definit aliquid fide divinâ credendum, eo ipso seipsum proponit tanquam regulam fidei nostræ: Ergo tunc fide divinâ constat, ipsum esse verum Pontificem. Antecedens manifestum est, Pontifex enim definiendo aliquid ad fidem pertinens, seipsum proponit tanquam judicem legitimum controversiarum fidei, subindeque tanquam veram regulam doctrinæ nostræ fidei. Consequentia verò probatur. Quando aliquid est regula fidei, non minùs credibile per fidem esse debet, quod sit regula, quàm quod sit de fide id quod determinatur & regulatur per illam: sicut quando proponitur aliquis Scripturæ liber tanquam canonicus, quemadmodum est de fide totum id quod in eo continetur, ita quoque est de fide quod talis liber sit canonicus, & per revelationem Dei habitus; aliàs certi nunquam esse possemus de rebus definitis, & traditis in libro Sacro, ut per se patet: Ergo si cùm Pontifex aliquid fide divinâ credendum definit, eo ipso seipsum tanquam regulam fidei nostræ proponit, ad eandem quoque fidem tanquam quid credibile per illam spectare debet, illum esse verum Pontificem. Neque enim minùs id requiritur in regula fidei viva, quàm in regula mortua.

105. Dices, Licèt Prædicatores Evangelij nobis res fidei credendas proponant, non tamen fide tenemur credere, quod sint legitimi Evangelij Prædicatores: Ergo pariter quamvis Pontifex aliquid de fide credendum nobis proponat, non tenemur fide divinâ credere, ipsum esse verum Pontificem, & legitimum Christi Vicarium, ac Petri successorem, sed sufficit quod fidem humanam & moralem certitudinem de hoc habeamus.

Sed contra: Hoc intercedit discrimen inter Summum Pontificem res fidei suâ definitione credendas proponentem, & inter ministrum Evangelicum illas prædicantem, quod iste non se habet tanquam regula determinativa rerum fidei, sed ut minister duntaxat intimans & denuntians alijs quæ credenda sunt: unde nec tenemur credere ipsum esse verum ac legitimum ministrum, nec illi qui credunt rebus ab eo propositis, moventur ad hoc ex illius authoritate, sed ex credibilitate eorum quæ proponuntur, ita ut nisi sufficienter proponantur, talisque credibilitas eis innotescat, credere non teneantur. At verò Summus Pontifex proponit res credendas, tanquam animata fidei regula, vel supremus judex determinans quænam credenda sint, ita ut ex ejus authoritate obligentur fideles ad illas credendas: unde necesse est, ut illi non morali solùm certitudine, cui absolutè falsum subesse potest, verùm etiam certitudine fidei, hunc numero Pontificem pro tempore existentem ac Ecclesiam regentem, verum esse illius Pontificem, & legitimum Christi Vicarium ac Petri successorem credant.

Dico secundò, de fide est, etiam immediatè, hunc hominem in particulari, v. g. Clementem IX. esse verum Papam, non solùm ab eo tempore quo aliquid de fide determinavit, & Ecclesiæ credendum proposuit, sed etiam ab illo quo ejus electionem fuisse validam declaravit Ecclesia.

106. Probatur primò: Ab eo tempore de fide est immediatè, hunc hominem in particulari esse veram regulam fidei nostræ, subindeque verum Papam à quo acceptatus est ab Ecclesia in talem regulam: Sed à tempore à quo ejus electio valida declaratur ab Ecclesia, acceptatur ab ea in regulam fidei nostræ: Ergo ab eo tempore de fide est immediatè quod sit verus Papa. Minor constat, Major verò probatur. De fide est etiam immediatè quod Ecclesia errare non possit in acceptanda regula fidei nostræ, aliàs enim non esset de fide immediatè quod esset consequenter indefectibilis in acceptandis rebus fidei regulatis per talem regulam: Ergo ab eo tempore quo Ecclesia hunc numero hominem acceptat in regulam fidei nostræ, de fide est etiam immediatè quod sit verè talis regula.

107. Probatur secundò: De fide credimus hanc numero Ecclesiam in qua modò sumus esse veram & perfectam Ecclesiam: Sed factâ electione pacificâ, & acceptatâ, non potest haberi pro vera & perfecta Ecclesia illa quæ non fuerit unita cum suo capite visibili, eique subjecta: Ergo oportet quod sicut est de fide, hanc numero Ecclesiam esse veram & perfectam Ecclesiam, ita sit de fide, factâ legitimâ electione, quod iste homo cui tanquam capiti suo unitur, sit verè caput Ecclesiæ, & Summus Pontifex.

108. Nec dici potest, quod sit tantùm de fide in Ecclesia esse caput aliquod visibile, non tamen hoc determinatè & in particulari, sed hoc, aut illud, confusè & indeterminatè. Sicut enim nequit intelligi Ecclesia in communi, absque aliquo capite in communi; ita neque hæc determinata Ecclesia, absque determinato capite: nam hæc determinata Ecclesia ita includit hoc determinatum caput morale, sicut hoc determinatum corpus physicum, includit hoc determinatum caput physicum: Ergo sicut qui credit, Christum habere determinatum corpus physicum, fieri non potest,

test, quin simul credat Christum habere determinatum caput physicum: ita qui credit hanc esse determinatam Ecclesiam, debet simul credere hanc Ecclesiam habere determinatum caput morale, quo mysticè constat. Unde in Bulla Martini V. quæ habetur in Concilio Constantiensi, inter eas interrogationes quæ faciendæ sunt suspectis in fide, ad indagandum, an sint hæretici vel non? ponitur ista: *Vtrum credant quod Papa canonicè electus, qui pro tempore fuerit, ejus proprio nomine expresso, sit successor B. Petri, habens supremam authoritatem in Ecclesia Dei?* Quæ verba intelligi nequeunt de veritate illius propositionis in communi, quod omnis ritè electus est Summus Pontifex, vel quod Ecclesia aliquod caput visibile habere debeat, sed in particulari de eo qui pro tempore est Pontifex, exprimendo nomen proprium, v. g. Clementem IX. Supponit ergo Pontifex, fide divinâ credendum esse, hunc hominem in particulari, quem tota Ecclesia tanquam legitimè electum agnoscit & recipit, esse Summum Pontificem: utpote cùm per negationem vel affirmationem illius quod est tantùm de fide humana, discerni nequeat hæreticus à Catholico, & cùm admittere id quod per discursum ex principijs fide divinâ creditis infertur, non sit credere, sed conclusioni Theologicæ præbere assensum, ut in disputatione procœmiali ad totam Theologiam, declaravimus.

§. III.

Solvuntur objectiones.

106. 109. OBijcies primò: Ut aliquid sit immediatè de fide, necesse est quod immediatè à Deo revelatum sit: Sed non est immediatè revelatum à Deo, quòd Clemens IX. sit verus Papa: Ergo hoc non est immediatè de fide. Major constat, Minor verò probatur. Quæ immediatè à Deo revelata sunt, habentur vel in Scriptura vel in traditione: At nullus Scripturæ locus, nec ulla traditio divina assignari potest, quæ mentionem faciat istius propositionis: *Clemens IX. est verus Papa*: Ergo illa non est immediatè revelata à Deo.

110. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, hanc veritatem immediatè à Deo revelatam fuisse, revelatione illâ universali, quâ ex una parte Deus revelavit quod potestas summa Petro collata, transitura est ad successores legitimos; & ex alia Ecclesiam universalem nunquam in rebus fidei erraturam, cùm sit columna & firmamentum veritatis: in illis enim propositionibus universalibus à Deo revelatis, continetur formaliter, & ut pars in suo toto, ista: Hic numero Pontifex, quem ut ritè electum acceptat Ecclesia, est verus Pontifex.

107. 111. Ut hoc magis declaretur, & solvatur instantia quæ posset fieri contra hanc solutionem: Notandum est cum P. Dominico à S. Trinitate, suprà citato: aliqua revelata fuisse à Deo in genere, ad hoc ut crederentur in genere, cujusmodi sunt, Deum omnia posse quæ non involvunt contradictionem, & similia: hæc enim fideles non tenentur credere in individuo, v. g. nemo tenetur ad credendum quod Deus possit talem vel talem creaturam producere; sed sufficit quod in communi & generaliter credat, Dei potentiam esse infinitam, & ad id omne quod factibile est posse se extendere. Alia verò Deus revelavit in genere, ad hoc ut crederentur in specie & in individuo, cujusmodi sunt ista: Quodlibet universale Concilium legitimè congregatum, totamque Ecclesiam repræsentans, verum est, & obligat fideles ut ejus definitiones recipiant. Quilibet Pontifex ritè electus, & ab Ecclesia acceptatus, verus est Pontifex, successor Petri, ac Vicarius Christi. Istæ enim generales revelationes obligant fideles ad assensum individualem circa tale Concilium in particulari ab Ecclesia receptum, v. g. Nicænum, vel Tridentinum; & ad credendum hunc numero Pontificem ritè electum, & ab Ecclesia acceptatum, v. g. Clementem IX. esse verum Pontificem; quia universalis Ecclesiæ acceptatio substituitur collectioni omnium revelationum individualium, quas non expediebat Deum facere: vel ut ait prædictus Author, vox Ecclesiæ est quasi nova quædam locutio Dei, vel potiùs explicatio & complementum locutionis divinæ, per quam intelligitur ipsemet Deus revelare hoc objectum in individuo, quod nimirum hic numero Pontifex ritè electus, sit verus Pontifex.

112. Objicies secundò: Ut sit de fide immediatè, hunc numero hominem esse verum Papam, debet esse certum quod sit capax talis dignitatis: Sed non est certum talem hominem esse subjectum capax Pontificiæ dignitatis: Ergo non est de fide, saltem immediatè, quod sit verus Papa. Major constat, Minor verò probatur. Ut electus in Summum Pontificem sit capax hujus dignitatis, debet esse validè baptizatus: Sed non est certum tali certitudine cui non possit subesse falsum, quod fuerit validè baptizatus, maximè cùm non habeatur certitudo de intentione ministri qui ipsum baptizavit: Ergo non est certum tali certitudine cui non possit subesse falsum, talem hominem esse subjectum capax Pontificiæ dignitatis.

113. Confirmatur: Si in Papam eligatur aliquis qui non est Episcopus, consequenter ad sui electionem consecratur in Episcopum: non est autem magis certum, eum in tali consecratione suscipere characterem Episcopalem, quàm reliquos Episcopos: Ergo sicut hoc non est certum tali certitudine cui non possit subesse falsum de aliis Episcopis, ita nec de eo qui electus est in Summum Pontificem, & acceptatus ab Ecclesia.

114. Respondeo ad objectionem, distinguendo Majorem: Ut sit certum de fide immediatè quod hic numero homo est verus Papa, debet esse certum quod sit capax talis dignitatis, certitudine fidei, nego: hoc enim se habet duntaxat per modum prærequisiti & dispositionis ut aliquis acceptetur in Summum Pontificem ab Ecclesia. Certitudine consequentiæ Theologicæ, subdistinguo: Consequenter ad ipsam acceptationem Ecclesiæ, conceditur. Antecedenter ad illam, negatur: tunc enim solâ morali certitudine hoc certum est.

115. Explicatur solutio: Antequam aliquis acceptetur ab Ecclesia in Summum Pontificem, non nisi morali certitudine constat Ecclesiæ, quòd sit subjectum capax talis dignitatis, quòd sit validè baptizatus &c. quia tamen hæc conditio necessariam habet connexionem cum ista propositione: *Acceptatus ab Ecclesia in Summum Pontificem, est verus Papa*, fit inde quod consequenter ad acceptationem Ecclesiæ certum sit, certitudine non quidem fidei immediatè, sed conclusionis Theologicæ, quod acceptatus sit verè baptizatus, & subjectum capax Pontificiæ dignitatis; quæ enim connexionem necessariam habent cum veritate de fide, non sunt quidem immediatè de fide, ut patet de risibilitate Christi, necessariò connexa cum ipsius humanitate, sed tamen rectè per con-

sequentiam Theologicam ex ea inferuntur. Et per hoc patet ad confirmationem, negatur enim consequentia & paritas. Ratio disparitatis est, quia cùm alij Episcopi non sint regula suprema fidei, subindeque nec ut tales acceptentur ab Ecclesia, quod sint validè consecrati, non est aliquid necessariam connexionem habens cum veritate fidei; sicut necessariam connexionem habet cum veritate fidei, quod acceptatus ab Ecclesia pro regula suprema fidei, sit vel fuerit validè consecratus in Episcopum.

116. Objicies tertiò: Qui negaret hunc numero Romanum Pontificem esse Petri successorem, modò non negaret legitimè electum esse Petri successorem, non esset hæreticus, sed tantùm schismaticus: Ergo non est de fide hunc numero Romanum Pontificem, v. g. Clementem IX. esse verum Papam, ac legitimum Petri successorem.

117. Respondent aliqui, negando Majorem: Cùm enim ille qui negaret Clementem IX. esse verum Pontificem, ac legitimum Petri successorem, non solùm scinderet unitatem Ecclesiæ, dividendo eam à suo capite visibili, sed etiam negaret habendum pro regula fidei illum quem Ecclesia acceptavit pro tali regula, schismati dogma contrarium fidei superadderet, nimirum quod Ecclesia errare possit in rebus ad fidem pertinentibus acceptandis. Unde tunc maximè haberet locum id quod docet D. Hieronymus super caput 3. ad Titum, & post ipsum D. Thomas 2.2. quæst. 39. art. 1. ad 3. *Nullum schisma esse, quod non sibi aliquam hæresim conjungat, ut rectè ab Ecclesia recessisse videatur.* Hæc solutio probabilitate non caret; communiter tamen alij respondent, quod ille qui negaret hunc numero Romanum Pontificem, esse verum Papam, non haberetur pro hæretico, sed tantùm pro schismatico; quia non constat inter omnes Catholicos id esse de fide, sed plures id negant, existimantes morali tantùm certitudine id constare.

118. Objicies quartò: Si quæ esset ratio ob quam de fide divina, etiam immediatè verum esset, hunc hominem in particulari, esse verum Papam, maximè certitudo quæ de illa veritate necessaria est Ecclesiæ: Sed certitudo quæ necessaria est Ecclesiæ de tali veritate, non requirit quod sit immediatè de fide: Ergo &c. Major constat, Minor verò probatur. Non minùs necessaria est Ecclesiæ certitudo validitatis Sacramentorum in particulari, v. g. hujus numero Baptismi, hujus numero Eucharistiæ, quàm certitudo hujus numero Papæ; æquè enim illa videtur necessaria ad salutem, ac ista: Sed non est de fide hoc numero Baptisma esse validum, hanc numero Eucharistiam sive hostiam esse consecratam: Ergo idem dicendum est de hoc numero Pontifice.

119. Confirmatur: Sicut necessarium est ad bonam gubernationem Ecclesiæ, quòd sit summus Pontifex; ita necessarium est quod sint alij veri Prælati, Episcopi & Archiepiscopi: Sed ad bonam gubernationem Ecclesiæ sufficit quod de istis in particulari moralem certitudinem habeamus, quæ est secundùm prudentiam humanam: Ergo & de Summo Pontifice in particulari.

120. Respondeo negando Minorem, ad cujus probationem in primis dico, quòd si daretur unica solùm hostia ritè consecrata successivè, quæ ab universali Ecclesia deberet adorari, sicut datur successivè unicus Pontifex legitimè electus, cui tanquam capiti debet uniri; authoritate Ecclesiæ nobis constaret de fide, non solùm sub omni hostia ritè consecrata, sed etiam sub hac in particulari contineri verum Christi corpus; sicut ejusdem authoritate constat nobis, non solùm in communi omnem Pontificem ritè electum esse verum Pontificem, sed etiam hunc numero pro tempore existentem, ubi semel illum tanquam legitimè & canonicè electum acceptavit.

Resp. negando paritatem in Majori contentam: Ratio verò disparitatis est, quia hoc numero Baptisma, vel hæc numero hostia, non est regula fidei, sicut hic homo in particulari, cujus electio in Summum Pontificem valida acceptatur & declaratur ab Ecclesia: hinc enim fit quod major debeat esse certitudo istius propositionis: *Clemens IX. est verus Papa*, quàm illius: *Hæc numero hostia est verè consecrata*; imò quod debeat esse certitudo fidei, aliàs enim impossibile esset concipere quod ea quæ per talem regulam definiuntur, sint certa certitudine fidei. Et per hoc patet ad confirmationem, alij enim Prælati non sunt, sicut Summus Pontifex, regula infallibilis nostræ fidei.

Dices, hoc numero Concilium generale, Nicænum v. g. est regula infallibilis fidei, utpote cùm omnia ad fidem pertinentia, quæ in eo sunt determinata, sint immediatè de fide; & tamen quòd fuerit verum Concilium, non pertinet, immediatè saltem, ad fidem, quia hoc dependet ex historiis dicentibus illud Concilium revera extitisse aliquando, & fuisse legitimè congregatum: quæ historiæ cùm sint purè humanæ, nequeunt causare assensum fidei divinæ, sed solùm humanæ: Ergo similiter, licèt hic numero Pontifex sit regula infallibilis fidei nostræ, non tamen sequitur quod sit immediatè de fide, eum esse verum Papam. 121.

Respondeo negando secundam partem Antecedentis, ut enim veritates definitæ in Concilio Nicæno sint immediatè de fide, oportet quod fideles certi sint certitudine fidei de earum revelatione, subindeque & de legitima ipsarum definitione; quandoquidem ideò solùm de revelatione alicujus veritatis certi sumus, quia Ecclesia, sive Concilium generale, legitimè declarat & determinat illam esse revelatam: impossibile autem omnino est, quod certitudinem fidei divinæ habeamus de definitione legitima alicujus veritatis, nisi eandem certitudinem habeamus de existentia & authoritate Concilij à quo determinata fuit. De fide ergo est, etiam immediatè, Concilium Nicænum fuisse verum Concilium. Ad probationem in contrarium, nego quod veritas Concilij Nicæni dependeat ab historiis purè humanis, dependet enim ex successiva & continua traditione ipsius Ecclesiæ, quæ licèt historica sit, non tamen purè humana, quia Ecclesia in ejusmodi traditione specialiter & infallibiliter à Spiritu Sancto dirigitur, sicut in aliis rebus ad fidem pertinentibus. 122.

Objicies ultimò: Non est de fide, saltem immediatè, quod electio hujus numero Pontificis fuerit valida: Ergo nec quod ipse sit verus Papa. Consequentia patet, cùm enim non sit verus Papa, nisi sit legitimè electus, ut sit immediatè de fide quod sit verus Papa, debet esse immediatè de fide quod fuerit legitimè electus. Antecedens verò probatur. Non est de fide, saltem immediatè, istos numero electores talis in particulari Pontificis, esse legitimos & veros Cardinales, habuisse validam intentionem eligendi, servatam fuisse formam juridicam electionis, in eo consistentem, quod à duabus partibus Cardinalium, qui dicitur Pontifex, sit electus: has, inquam, & 123.

alias circumstantias, sine quibus electio est nulla, servatas fuisse, non est de fide; quandoquidem id non constat Ecclesiæ ex aliqua speciali revelatione, ex Scriptura, vel traditione divina, sed solùm ex testimonio ipsorum electorum promulgantium electionem. A

124. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: quamvis enim non sit verus Papa, nisi sit legitimè electus, quia tamen legitima electio est quid prærequisitum ad eam definitionem quâ Ecclesia declarat hunc numero hominem esse verum Papam, & fides non versatur circa ea quæ ad definitionem prærequiruntur, sed solùm circa ipsam definitionem: illa propositio, *Clemens IX. ritè electus est in Summum Pontifi-* B *cem*, non est immediatè de fide, sed solùm ista: *Clemens IX. est verus Summus Pontifex.* Quod explicatur à simili: sicut enim in definitionibus Summi Pontificis, fides non est de iis quæ ad tales definitiones prærequiruntur, videlicet de eo quod præcesserit diligens inquisitio aut disputatio circa propositiones definitas, sed solùm factâ definitione, rectè infertur per consequentiam Theologicam, omnia prærequisita ad definitionem posita fuisse, atque adeò disputationem & inquisitionem diligentem, eam præcessisse; fides verò ipsa est duntaxat de ipsis definitionibus. Ita in definitione sive declaratione Clementis IX. in C Summum Pontificem, ab Ecclesia facta, id quod immediatè est de fide, non est aliquid ex prærequisitis ad eam, quale est quod fuerit legitimè electus, sed solùm ipsa definitio, seu declaratio, & illud quod per eam declaratur, nimirum Clementem IX. esse verum Pontificem, quamvis ex hoc rectè inferatur per discursum Theologicum, electionem talis Pontificis fuisse validam; subindeque ista propositio, *Clemens IX. ritè electus est in Summum Pontificem*, sit certa certitudine Theologicâ, cui non potest subesse falsum.

ARTICVLVS V.

Sacræ successionis Romanorum Pontificum D *series.*

125. AD complementum hujus disputationis, placuit hîc sacræ successionis Romanorum Pontificum seriem proponere, tum ad solvenda aliqua sectariorum argumenta contra illam fieri solita, tum maximè, quia hæc successio tanti semper æstimata est à SS. Patribus, ut D. Augustinus in Ecclesia Catholica per eam se retineri fateatur lib. contra Epistolam fundamenti cap. 4. *Tenet me* (inquit) *ab ipsa Sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post Resurrectionem Dominus commendavit, usque ad præsentem Episcopatum, successio Sacerdotum.* Quod si hoc asseruit S. Do- E ctor de continua quadraginta tantùm Pontificum, qui usque ad ejus tempora numerabantur, successione, quid si illam vidisset protractam supra numerum ducentorum triginta trium Pontificum, & à D. Petro Apostolorum Principe, usque ad Clementem IX. qui nunc feliciter Ecclesiam regit, durasse? Cæterùm cùm innumeri ferè historici tam electionis quàm obitûs uniuscujusque Pontificis, nec non res ab illo gestas, accuratè conscripserint, hîc tantùm illorum Catalogum per unumquodque sæculum breviter contexemus, cum aliquibus observationibus, quas P. Dominicus à S. Trinitate subjungit tomo 3. Bibliothecæ Theologicæ.

I. Sæculum.

1. D. PETRVS Apostolorum Princeps.
2. Linus Hetruscus.
3. Cletus Romanus.
4. Clemens Romanus.

Hîc statim occurrit dubium, quis immediatè Divo Petro successerit, aliqui enim volunt fuisse Clementem, ita ut Linus & Cletus Summi Pontifices non fuerint, sed tantùm Petri coadjutores, ob idque inter Episcopos Romanos annumerentur, quæ sententia licèt habeat plures alicujus etiam notæ patronos, probabilior tamen est opposita, quæ docet Linum Petro, Lino Cletum, ac tandem huic Clementem successisse, de qua vide Baron. ad annum Christi 69.

II. Sæculum.

5. Anacletus Athenienſis.
6. Evaristus Syrus.
7. Alexander Romanus.
8. Sixtus I. Romanus.
9. Telesphorus Græcus.
10. Higinius Athenienſis.
11. Pius I. Aquileienſis.
12. Anicetus Syrus.
13. Sother Campanus.
14. Eleutherius Græcus.
15. Victor I. Afer.
16. Zepherinus Romanus.

III. Sæculum.

17. Calixtus I. Romanus.
18. Urbanus I. Romanus.
19. Pontianus Romanus.
20. Antherus Græcus.
21. Fabianus Romanus.
22. Cornelius Romanus.
23. Lucius Romanus.
24. Stephanus I. Romanus.
25. Sixtus II. Græcus.
26. Dionysius I. Græcus.
27. Felix I. Romanus.
28. Euthychianus Thuscus.
29. Caïus Dalmata.
30. Marcellinus Romanus.

IV. Sæculum.

31. Marcellus I. Romanus.
32. Eusebius Græcus.
33. Melchiades Afer.
34. Sylvester I. Romanus.
35. Marcus Romanus.
36. Julius I. Romanus.
37. Liberius Romanus.

Hujus Papæ anno sexto, quo ob incautam cum Arrianis habitam communicationem, Româ abire debuit, electus est in Papam Felix II. Sed cùm unicum annum, & tres menses duntaxat sedisset in Cathedra, factione Imperatoris Constantij Arriani occisus, Martyr occubuit. Quia autem post ejus obitum Liberius Papa in locum suum restitutus est, multisque annis postea in Cathedra sedit: Veteres Felicem istum, tanquam illegitimè priore Pontifice adhuc vivente electum, non posuerunt in ordine Summorum Pontificum; sed qui refe-

runt, hîc incipiunt numerum Paparum uno augere; de quo vide Cardinalem Baronium ad annum Christi 357. tomo 3. Annalium.

38. Felix II.
39. Damasus Hispanus.
40. Siricius Romanus.
41. Anastasius Romanus.

V. Sæculum.

42. Innocentius I. Albanus.
43. Zozimus Capadox.
44. Bonifacius I. Romanus.
45. Sixtus III. Romanus.
46. Leo I. Magnus Romanus.
47. Hilarius Sardus.
48. Simplicius Tiburtinus.
49. Felix III. Romanus.
50. Gelasius I. Afer.
51. Anastasius II. Romanus.
52. Symmachus Sardus.

VI. Sæculum.

53. Hormisda Italus Campanus.
54. Joannes I. Hetruscus.
55. Felix IV. Beneventanus:
56. Bonifacius II. Romanus.
57. Joannes II. Romanus.
58. Agapetus Romanus.
59. Silverius Campanus.
60. Vigilius Romanus.
61. Pelagius Romanus.
62. Joannes III. Romanus.
63. Benedictus I. Romanus.
64. Pelagius II. Romanus.
65. Gregorius I. Magnus Romanus.

VII. Sæculum.

66. Sabinianus Thuscus.
67. Bonifacius III. Romanus.
68. Deodatus, vel Deusdedit Romanus.
69. Bonifacius IV. Neapolitanus.
70. Honorius I. Campanus.
71. Severinus Romanus.
72. Joannes IV. Dalmata.
73. Theodoretus I. Hierosolymitanus.
74. Martinus I. Tudertinus.
75. Eugenius I. Romanus.
76. Vitalianus Signinus.
77. Adeodatus Romanus.
78. Domnus, vel Domnio Romanus.
79. Agatho Panormitanus Siculus.
80. Leo II. Catinensis Siculus.
81. Benedictus II. Romanus.
82. Joannes V. Antiochenus Syrus.
83. Conon, vel Cuno Thrax.
84. Sergius I. Antiochenus Syrus.

VIII. Sæculum.

85. Joannes VI. Græcus.
86. Joannes VII. Græcus.
87. Sisinnius Antiochenus Syrus.
88. Constantinus Syrus.
89. Gregorius II. Romanus.
90. Gregorius III. Syrus.
91. Zacharias I. Græcus.
92. Stephanus II. Romanus, à nonnullis omissus quia die tertiâ obiit.
93. Stephanus III. Romanus.
94. Paulus I. Romanus.
95. Stephanus IV. Siculus.
96. Hadrianus I. Romanus.
97. Leo III. Romanus.

IX. Sæculum.

98. Stephanus V. Romanus.
99. Paschalis I. Romanus.
100. Eugenius II. Romanus.
101. Valentinus Romanus.
102. Gregorius VI. Romanus.
103. Sergius II. Romanus. Aliqui hunc primum fuisse tradunt Romanum Pontificem, qui creatus Papa nomen sibi mutaverit, eò quòd Os-Porci dictus, nomen indecens tanto Sacerdotio visus esset habere; verum id ad Sergium IV. pertinere dicemus infrà.
104. Leo IV. Romanus.
105. Benedictus III. Romanus.
106. Nicolaus I. Magnus Romanus.
107. Hadrianus II. Romanus.
108. Joannes VIII. Romanus.
109. Marinus I. Gelasianus Faliscus.
110. Hadrianus III. Romanus.
111. Stephanus VI. Romanus.
112. Formosus Portuensis.

Post hunc Papam Onuphrius, & alij ponunt Bonifacium VI. Romanum, quem tamen Cardinalis Baronius negat pro legitimo habitum, quòd Sedem invaserit violenter, & dies duntaxat quindecim detinuerit, ejectus à Stephano sequenti.

113. Stephanus VII. Romanus.

Hic etiam Onuphrius, & aliqui alij subjungunt Romanum quemdam Hetruscum, cujus Cardinalis Baronius prorsus non meminit.

114. Theodoretus II. Romanus.
115. Joannes IX. Tiburtinus.
116. Benedictus IV. Romanus.

X. Sæculum.

117. Leo V. Ardeatinus ex Latio.
118. Christophorus I. Romanus, qui creatus Papa 8. Kalendas Julij anno Christi 907. invitus debuit cedere Pontificatu 9. Kalendas Januarij anno Christi 908.
119. Sergius III. Romanus.
120. Anastasius III. Romanus.
121. Lando Sabinus.
122. Joannes X. Archiepiscopus Ravennas.
123. Leo VI. Romanus
124. Stephanus VIII. Romanus.
125. Joannes XI. Romanus.
126. Leo VI. Romanus.
127. Stephanus IX. Romanus.
128. Martinus II. Romanus.
129. Agapetus II. Romanus.
130. Joannes XII. Romanus. Primus hic inventus ex Baronio qui mutavit sibi nomen, ut qui ex Octaviano, voluerit nominari Joannes.

Hic interserit Onuphrius Leonem octavum, Benedictum autem V. sequentem obmittit; sed Cardinalis Baronius contra ostendit, Leonem istum illegitimè electum, Joanne XII. adhuc vivente; Benedictum verò legitimè electum fuisse post obitum Joannis.

131. Benedictus V. Romanus.

132. Joannes XIII. Romanus.
133. Domnus II. vel Domnio Romanus.
134. Benedictus VI. Romanus.
Hic etiam interserit Onuphrius Bonifacium VII. quem tamen Cardinalis Baronius tanquam violentum invasorem Pontificatûs, negat in ordine Pontificum collocatum fuisse ab antiquioribus.
135. Benedictus VII. Romanus.
136. Joannes XIV. Papiensis.
137. Joannes XV. Romanus.
138. Gregorius V. Germanus Saxo.
139. Silvester II. Aquitanus Gallus.

XI. Sæculum.

140. Joannes XVIII. Romanus; cur omittantur in numero Joannes XVI. & XVII. vide Cardinalem Baronium tomo 11. Annalium ad annum Christi 1003.
141. Sergius IV. Romanus. Ab aliquibus tribuitur primùm huic Pontifici nominis mutatio, quòd prius Os-porci, vel Buccaporci diceretur: verùm jã notavimus suprà id primùm in Joanne XII. contigisse; neque id præstitit hic Sergius ob turpitudinem nominis, sed culminis Apostolici reverentiam, cùm Petrus antea vocaretur.
142. Benedictus VIII. Romanus, ex Tusculanis.
143. Joannes XIX. Romanus, dictus XX. ab alijs.
144. Benedictus IX. Romanus.
145. Gregorius VI. Romanus.
146. Clemens II. Germanus Saxo, primus usus gentilitiis insignibus.
147. Damasus II. Germanus Bavarus.
148. Leo IX. Germanus ex Franconia.
149. Victor II. Germanus.
150. Stephanus X. Lotharingus.
151. Nicolaus II. Episcopus Florentinus eligitur contra Papam Benedictum X. Pseudo-papam, eoque pulso consecratur Romæ.
152. Alexander II. Mediolanensis.
153. Gregorius VII. Hetruscus, antea Hildebrandus dictus.
154. Victor III. Beneventanus.
155. Urbanus II. Gallus.
156. Paschalis II. Thuscus.

XII. Sæculum.

157. Gelasius II. Cajetanus.
158. Calixtus II. Burgundius.
159. Honorius II. Bononiensis.
160. Innocentius II. Romanus.
161. Cœlestinus II. Thuscus.
162. Lucius II. Bononiensis.
163. Eugenius III. Pisanus.
164. Anastasius IV. Romanus.
165. Hadrianus IV. Anglus.
166. Alexander III. Senensis.
167. Lucius III. Lucanus.
168. Urbanus III. Mediolanensis.
169. Gregorius VIII. Beneventanus.
170. Clemens III. Romanus.
171. Cœlestinus III. Romanus, in hoc desinit tomus 11. Annalium Cardinalis Baronij.
172. Innocentius III. Anagninus.

XIII. Sæculum.

173. Honorius III. Romanus.
174. Gregorius IX. Anagninus.
175. Cœlestinus IV. Mediolanensis.
176. Innocentius IV. Genuensis. Hic primus inter Pontifices purpureo pileo Cardinales exornavit.
177. Alexander IV. Anagninus.
178. Urbanus IV. Trecensis Gallus.
179. Clemens IV. Narbonensis Gallus.
180. Gregorius X. Placentinus.
181. Innocentius V. Burgundus, Ordinis Prædic.
182. Hadrianus V. Genuensis.
183. Joannes XX. Lusitanus; mirantur aliqui cur iste Joannes dici voluerit XXI. cùm nullus præcesserit XX.
184. Nicolaus III. Romanus.
185. Martinus II. Turonensis Gallus.
186. Honorius IV. Romanus.
187. Nicolaus IV. Asculanus.
188. Cœlestinus V. Esuriensis, qui raró exemplo dimissâ sponte Pontificiâ dignitate, ad Monasterium rediit.
189. Bonifacius VIII. Anagninus. Cardinalibus S. R. E. purpureas vestes dedit.

XIV. Sæculum.

190. Benedictus X. dictus XI. Tarvisius Ordinis Prædicatorum.
191. Clemens V. Burdigalensis Gallus.
192. Joannes XXI. dictus XXII. Cadurcensis Gallus.
193. Benedictus XI. dictus XII. Fornerius.
194. Clemens VI. Lemovicensis Gallus.
195. Innocentius VI. Lemovicensis Gallus.
196. Urbanus V. Mimatensis Gallus.
197. Gregorius XI. Lemovicensis Gallus, qui reduxit Sedem ad Urbem.
198. Urbanus VI. Neapolitanus, contra quem sedit Avenione Clemens dictus VII. ante Robertus Gebenensis.
199. Bonifacius IX. Neapolitanus.

XV. Sæculum.

200. Innocentius VII. Sulmonensis.
201. Gregorius XII. Venetus.
Alexander V. Cretensis, vivente Gregorio XII. Nam cùm in schismate contra Urbanum VI. Clementem dicto VII. successisset Benedictus XIII. & huic schismati vellet Concilium Pisanum remedium abhibere, creavit Alexandrum V. Indeque tres Pontifices simul sederunt Gregorius XII in Concilio Constantiensi postea depositus, & Alexander V. interim mortuus, & paulò post Joannes XXII. aliàs XXIII. Neapolitanus in Concilio pariter Constantiensi depositus.
202. Martinus III. Romanus, qui dictus est V. ab his qui nomen Martini, & Marini in serie Pontificum confundunt.
203. Eugenius IV. Venetus, contra quem sedit in Gallia Felix V. antea Amedæus Dux Sabaudiæ, creatus in Concilio Basileensi.
204. Nicolaus V. Lucanus.
205. Calixtus III. Valentinus Hispanus.
206. Pius II. Senensis, Æneas Sylvius dictus.
207. Paulus II. Venetus.
208. Sixtus IV. Savonensis.

209. Innocentius VIII. Genuensis.
210 Alexander VI. Borgia Valentinus Hispanus.

XVI. Sæculum.

211. Pius III Senensis.
212. Julius II. Savonensis.
213. Leo X. Florentinus.
214. Hadrianus VI. Trajectensis Flander.
215. Clemens VII. Florentinus.
216. Paulus III. Farnesius Romanus.
217. Julius III. Aretinus.
218. Marcellus II. Politianus.
219. Paulus IV. Neapolitanus.
220. Pius IV. Mediolanensis.
221. Pius V. Alexandrinus, Ordinis Prædic.
222. Gregorius XIII. Bononiensis.
223. Sixtus V. ex Marchia Anconitana.
224. Urbanus VII. Romanus.
225 Gregorius XIV. Mediolanensis.
226. Innocentius IX. Bononiensis.
227. Clemens VIII. Florentinus.

XVII. Sæculum.

228. Leo XI. Florentinus Medices.
229 Paulus V. Romanus
230. Gregorius XV. Bononiensis.
231. Urbanus VIII. Florentinus.
232. Innocentius X. Romanus.
233. Alexander VII. Senensis.
234. Clemens IX. Pistoriensis, qui feliciter regnat.

116. Circa adductum Summorum Pontificum Catalogum, quatuor breviter observanda sunt. Primum est, ex ducentis triginta quinque Pontificibus recensitis, triginta quinque fuisse Martyres, & triginta septem Confessores, Sanctorum catalogo adscriptos. Secundum, quinquaginta duo è diversis Religiosorum Ordinibus ad Pontificiam dignitatem, virtutis merito, fuisse evectos. Tertium, quatuordecim ex illis fuisse ex Gallia, quatuor ex Hispania, quatuor ex Germania, unum ex Anglia, unum è Belgio, quindecim ex Græcia, septem ex Syria, tres ex Africa, duo ex Sardinia; cæteros verò omnes, aut patriâ Romanos, aut natione Italos fuisse. Demum observandum est, nullum ex illi ducentis triginta tres Pontificibus, huc usque exæquasse dies Petri; imò aliquos fuisse, qui nec integrum mensem, sed nec hebdomadam unâ sui Pontificatûs compleverint. Nam Stephanus II. dies tantùm 4. in Pontificatu vixit, Urbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cœlestinus IV. dies 17. Sisinnius dies 20. Marcellus II. dies 21. Damasus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Cujus rei piam & egregiam assignat rationem Petrus Damianus opusculo 23. cap. 1. ubi Alexandrum II. sic alloquitur: *Aliquando à me sollicitè requisisti, quæ mihi causa videretur, cur Apostolicæ Sedis Antistes nunquam diutiùs vivat, sed intra breve temporis spatium diem claudat extremum, adeò ut post B. Petrum Apostolum, qui per quinque circiter annorum lustra præsedit, nemo postmodum Romanorum Pontificum hoc spatium præsulatûs æquaverit: modernis imò temporibus, vix quispiam in prædictæ Sedis culmen evehitur, qui metam quatuor, vel ut multum, quinque transcendat annorum? Quod considerantibus prodigialis, ut ita loquar, stupor oboritur, quoniam hæc breviter vivendi necessitas, quantùm ad nostram notitiam, in* A *nulla alia orbis Ecclesia reperitur. Sed inquantum mortalibus divinæ dispensationis revelatur arcanum, videtur nobis, quod idcircò hoc judicij cœlestis ordo disponit, ut humano generi metum mortis incutiat, & quàm despicienda sit temporalis vitæ gloria, in ipso gloriæ principatu, evidenter ostendat; quatenus dum præcipuus hominum tam angusti temporis compendio moritur, tremefactus quisque ad præstolandi sui obitûs custodiam provocetur, & arbor humani generis, dum cacumen ac verticem suum tam facilè corruisse considerat, flatu concussa formidinis, in suis undique ramusculis contremiscat.*

Hanc Pontificatûs brevitatem diligenter inculcat D. Bernardus Epist. 237. ad Eugenium scribens: *In omnibus operibus* (inquit) *memento te esse hominem, & timor ejus qui aufert spiritum Principum, semper sit ante oculos tuos. Quantorum in brevi Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aspexisti? Ipsi te prædecessores tui certissimæ & citissimæ decessionis admoneant; & modicum tempus dominationis eorum, paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi. Fugi proinde meditatione, inter hujus præsentis gloriæ blandimenta, memorare novissima tua: quia quibus successisti in Sedem, ipsos sine dubio sequeris ad mortem &c.*

DISPVTATIO V.

De Sacris Ecclesiæ Concilijs.

UT omnes fidei regulæ explicentur, de Sacris Ecclesiæ Concilijs, eorumque in rebus fidei determinandis infallibilitate, superest nobis breviter disserendum. Unde sit

Articvlvs Primvs.

Vtrum Concilium generale, legitimè congregatum, & celebratum, in determinando res fidei errare nequeat, subindeque sit regula infallibilis nostræ fidei?

§. I.

Quibusdam præmissis, Catholica veritas statuitur.

1. SVppono primò, Concilium sic definiri posse, *Congregatio primorum Ecclesiæ sub uno certo capite, ad controversias fidei definiendas, legesque universales ad totius Ecclesiæ mores spectantes condendas.* Dicitur *Congregatio primorum*, quia ad Concilium vocari non debent, nisi principales Ecclesiæ prælati, cujusmodi sunt Episcopi, Archiepiscopi, & Patriarchæ, qui soli in eo jus suffragij habent; Abbates verò & Generales Religionum, non nisi ex privilegio & concessione Pontificum illi intersunt. Vocantur etiam ad illud Theologi & Doctores, non ad ferendum suffragium, sed ad disputandum & causas fidei examinandas. Subditur *sub uno capite*, quia non est Concilium, sed conciliabulum, quod non est congregatum sub uno certo capite & Pastore Ecclesiæ. Additur: *ad controversias fidei definiendas,*

legesque universales condendas: quibus verbis insinuatur causa finalis propter quam solent Concilia cogi. Unde si Prælati Ecclesiæ propter aliqua negotia sæcularia congregarentur, non diceretur Ecclesiæ Concilium.

2. Suppono secundò, Concilium sic definitum esse quadruplex, nimirum Generale, Nationale, Provinciale, & Diœcesanum. Concilium generale dicitur cui interesse possunt & debent, nisi legitimè impediantur, Episcopi totius orbis cum Sede Apostolica communionem habentes, unde dicitur etiam œcumenicum, id est totius orbis Concilium, & illi nemo rectè præsidet, nisi Summus Pontifex, si eum habeat Ecclesia, aut alius ejus nomine. Concilium nationale est illud in quo conveniunt Archiepiscopi & Episcopi unius regni vel nationis, cuique præest Patriarcha aut Primas. Talia fuere multa ex Concilijs Romanis, Toletanis, & Africanis, quæ vocantur interdum Concilia universalia, non quòd generalia sint absolutè, sed quia generalia sunt quoad aliquod regnum. Concilium verò provinciale illud est in quo Episcopi unius duntaxat Provinciæ congregantur, cuique præesse debet Archiepiscopus, sive Metropolitanus. Denique Concilium Diœcesanum dicitur illud in quo tantùm congregantur Canonici & Patrochi unius Episcopatûs, cuique Episcopus loci præsidet; & hoc postremum Concilium vix nomen Concilij meretur, quandoquidem Concilia jurisdictione exteriori gaudere debent: in Diœcesanis autem nullus est ordinariè, præter Episcopum, qui hac jurisdictione polleat.

3. Suppono tertiò, Concilia particularia sive nationalia sive provincialia, non confirmata à Summo Pontifice, posse errare in rebus ad fidem pertinentibus; testis est Carthaginense Concilium sub D. Cypriano, quod fuit nationale, celeberrimum, & legitimum Episcoporum 85. quorum plerique Martyres aut Confessores erant, ut colligitur ex Epistola Cypriani ad Jubaianum; & tamen erravit, definiendo baptizatos ab hæreticis esse iterum baptizandos. Nec mirum, talia enim Concilia non sunt universalis Ecclesia, neque illam repræsentant, nec invenimus promissionem aliquam eis specialiter factam de infallibilitate. Eapropter hæresis Pelagiana à Concilio nationali Africano 217. Episcoporum damnata, non priùs ab universali Ecclesia damnata est, quàm Zozimus Papa decreta illius Concilij confirmasset, ut refert D. Prosper in chronico, & D. Augustinus 2. retract. cap. 20. non dicit hæresim Pelagianam ab Africanis Concilijs quæ particularia erant damnatam, sed à Pontificibus Innocentio & Zozimo, cooperantibus Africanis Concilijs.

4. Denique ut certum supponimus, Concilium generale illegitimum posse errare, subindeque non esse regulam fidei: ut patet ex Ariminensi sexcentorum Episcoporum, non coacto authoritate Summi Pontificis, in quo approbatus fuit Arrianismus, Ephesino secundo, authoritate Theodosij junioris, à Dioscoro Alexandrino celebrato, quod sprevit Legatos Pontificis, & favit Eutycheti: Constantinopolitano in Trullo, quod can. 2. approbavit Synodum Cypriani de rebaptizandis hæreticis, aliaque multa perperam statuit: altero Constantinopolitano sub Leone Armeno anno 814. damnante cultum sacrarum Imaginum, reluctantibus Nicolai Papæ Legatis: qui etiam cultus damnatus fuit ab altero Concilio 330. Episcoporum, coacto à Constantino Copronymo.

Solùm ergo difficultas est, an Concilium generale, legitimè congregatum, & celebratum, cui Summus Pontifex per se vel per suos Legatos præsens adest, non possit errare in his quæ definit esse tenenda fide divinâ, subindeque sit infallibilis regula fidei? Id enim negant hujus temporis hæretici, contendentes Concilia generalia, etiam legitimè congregata, & à Summo Pontifice approbata, esse errori obnoxia. Pro cujus erroris impugnatione

Dico breviter, Concilium generale, legitimè congregatum & celebratum, non posse errare in determinando res fidei, subindeque illud esse infallibilem fidei regulam. 5.

Colligitur ex Scriptura: Dicitur enim Matth. 18. *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*: Sed Concilium legitimè congregatum, est congregatum in nomine Christi: igitur in medio ejus præsidet Christus suâ infallibili assistentiâ. Item Act. 15. dixerunt Apostoli: *Visum est Spiritui Sancto & nobis &c.* Quibus verbis non obscurè significarunt, Conciliorum definitiones esse à Spiritu Sancto, ac proinde infallibiles. Favent etiam SS. Patres, specialiter S. Gregorius lib. 1. Epistolarum, Epist. 24. ubi dicit se venerari quatuor Concilia generalia (videlicet Nicænum, Constantinopolitanum, Ephesinum, & Chalcedonense, quæ ipsum præcesserunt) sicut quatuor Evangelia.

Ratio etiam suffragatur: De fide enim est, Ecclesiam universam errare non posse in credendo & docendo, illa enim est columna & firmamentum veritatis, contra quam portæ inferi ne queunt prævalere, ut suprà ostensum est: Atqui si Concilium generale, legitimè congregatum, & celebratum, errori obnoxium esset, eo ipso erraret universa Ecclesia in credendo & docendo, cùm tale Concilium universam repræsentet Ecclesiam, & tota Ecclesiæ authoritas in eo sit; adest enim Summus Pontifex per se, vel per suos Legatos, & Episcopi, qui sunt Ecclesiæ Principes, & nobiliores ejus partes seu membra, ei assistant: Ergo &c. 6. *Disp. 3. art. 1.*

Confirmatur: Vel Ecclesia omni regulâ vivâ & judice controversiarum sufficienti destituta est (quod quàm sit absurdum suprà ostendimus) vel id Concilio generali legitimo, id est capiti & præcipuis membris Ecclesiam totam repræsentantibus concedi debet: neque enim hæc regula potest esse totum corpus Ecclesiæ, ut comprehendit omnes Catholicos, propter impossibilitatem omnes cogendi vel consulendi, & propter alia multa, quæ loco citato adduximus. 7. *Disp. 3. art. 1.*

Addo quod, si Concilia generalia, legitimè congregata, & authoritate Summi Pontificis confirmata, errori obnoxia essent, possent in dubium revocari omnes in illis hæreses damnatæ: posset dicere Arrius, errasse Nicænum, Macedonius Constantinopolitanum, Nestorius Ephesinum, Eutyches Chalcedonense, sicque omnes sopitæ hæreses & extinctæ ex suis cineribus resurgerent, & quatuor prima illa Concilia nullo honore digna essent, cùm tamen ea videamus etiam ab Adversarijs cum honore suscipi, & D. Gregorius suprà relatus testetur, se non minùs illa quàm quatuor Evangelia venerari. 8.

§. II.

Solvuntur objectiones.

9. COntra istam conclusionem objicit primò Calvinus in suis institutionibus cap. 8. de fide num. 161. Augustinus contra Maximinum lib. 3. cap. 14. docet non Conciliorum sed Scripturarum authoritate de rebus fidei certandum esse, sic enim habet: *Nec nunc ego Nicænum, nec tu debes Ariminense, tanquam præjudicaturus proferre Concilium: nec ego hujus authoritate, nec tu illius detineris; Scripturarum authoritatibus, non quorumcumque proprijs, sed utriusque communibus testibus, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione, concertet:* Ergo censet Concilia generalia, legitimè congregata & celebrata, & à Summo Pontifice confirmata, non esse infallibilem regulam fidei, sed illa errori obnoxia esse. Unde lib. 2. de Baptismo cap. 3. dicit Concilia plenaria priora, à posterioribus emendari.

10. Respondeo primò, Calvinum sibi ipsi manifestè contradicere, ac seipsum ut ita dicam jugulare, cùm loco citato num. 154. de antiquis Concilijs hæc scribat: *Veneror ea ex animo, suoque in honore apud omnes esse cupio.*

Respondeo secundò, Augustinum eo loco Concilijs legitimè congregatis, & à Pontifice confirmatis, in definiendis rebus fidei authoritatem non negare, cùm ipsis tantam tribuat, ut ne ipsi quidem Evangelio se creditum fateatur, nisi Catholicæ Ecclesiæ ipsum commoveret authoritas, contra Epistolam fundamenti cap. 5. Sed cùm controversia esset inter ipsum & Maximinum Arrianum, qui Nicæni Concilij in quo definita fuit Filij Dei consubstantialitas, eaque novo vocabulo *Homousion* explicata, authoritatem non admittebat; cùmque ex alia parte in Concilio Ariminensi, ob pravitatem aliorum Episcoporum Arrianorum, rejectum fuisset ob vocabuli novitatem, nomen *Homousion*, & Maximinus Nicæno Concilio, Concilium Ariminense opponeret, D. Augustinus videns non esse consumendum tempus in ostendendo quòd Concilium Nicænum erat legitimum, & Ariminense illegitimum, quia habebat argumenta ex Scriptura magis efficacia, dixit: *Nec ego hujus, nec tu illius authoritate teneris:* id est non vis teneri Concilij Nicæni authoritate quam tibi objicio, nec ego Concilij Ariminensis quod opponis Nicæno: omittamus ergo Conciliorum authoritatem, & ad Scripturas veniamus.

Ad id verò quod ex eodem Augustino lib. 2. de Baptismo subditur, dicendum est, ipsum ibi non loqui de fidei doctrina, sed de quæstionibus facti, qualis erat quæstio præcipua Catholicorum cum Donatistis, contra quos ibi disputat, an nimirum Cæcilianus libros sacros tradidisset hostibus Ecclesiæ: in his verò & similibus facti quæstionibus, Summum Pontificem & Concilia non esse infallibilia, omnes fatentur. Unde potest unum Concilium, etiam confirmatum, in definitionibus talium quæstionum, emendari ab alio.

11. Objiciunt secundò hæretici: Plura Concilia etiam in rebus fidei erraverunt: Ergo illa non sunt regula infallibilis nostræ fidei. Consequentia patet, Antecedens varijs exemplis demonstrant. In primis enim (inquiunt) Pontifices Judæorum erraverunt in Concilio contra Christum inito Joan. 11. versu 47. Secundò, Concilium Neocæsariense confirmatum à Leone IV. videtur errasse damnando secundas nuptias, ijs verbis quæ habentur sess. 7. *Presbyter convivio secundarum nuptiarum interesse non debet, cùm præcipiatur secundis nuptijs pœnitentiam tribuere.* Tertiò, Concilium Nicænum primum docet (inquit Lutherus) rebaptizandos esse Paulianos hæreticos. Quartò, Concilium Arelatense secundum, receptum in Ecclesia, can. 2. sic habet: *Assumi aliquem ad Sacerdotium in vinculo conjugij constitutum, nisi fuerit promissa conversio, non oportet.* Quibus verbis Concilium damnare videtur conjugium; cùm enim non sit conversio nisi à malo, jubere quod conjugatus convertatur, est conjugum damnare. Denique Concilium Toletanum primum, approbatum à Beato Leone, can. 17. dicit posse admitti ad communionem eum qui concubinam habet, modò non sit uxoratus.

Respondeo negando Antecedens, & ad primam illius probationem dico, Pontifices Judæorum erravisse quidem in Concilio illo contra Christum inito, non agnoscendo ipsum ut Messiam; sed illos non processisse tunc more dogmatico & Conciliari, sed apertâ invidiâ fuisse ductos, non vocato Christo, qui tot insignibus miraculis se Messiam esse & caput Ecclesiæ confirmaverat. Quanquam nec propriè fuit illud Concilium, sed conspiratio; non enim convenerunt Pontifices & Pharisæi ad deliberandum de rebus fidei, & de bonis moribus, imploratâ suppliciter ope divinâ, sed ad perdendum Christum, ut patet ex propositione ibidem facta versu 47. *Quid facimus, quia hic homo multa signa facit? Si dimittimus eum sic, venient Romani &c.*

Ad secundam probationem de Concilio Neocæsariensi, dicendum ipsum loqui de secundis nuptijs, vivente adhuc primâ uxore; sive de eo qui habens unam uxorem, matrimonio se conjungit cum alia. Dici etiam potest quod Concilium prohibet non quidem secundas nuptias, sed solemnitatem quæ in primo matrimonio fit, in secundo observari: in primo enim obnubuntur capita novarum nuptarum velo quodam partim rubeo partim albo; canon autem citatus prohibet ne Presbyter celebritatem secundi matrimonij cum hac ceremonia faciat.

Ad tertiam de Concilio Nicæno primo, dico quod quia Pauliani hæretici negabant Trinitatem, subindeque verè non baptizabant, rectè Concilium determinavit, baptizatos ab illis, esse iterum baptizandos.

Ad quartam de secundo Concilio Arelatensi, respondeo conversionem non tantùm dici de statu malo in bonum, sed etiam de statu bono in meliorem, ut patet ex doctrina D. Gregorij lib. 2. Epist. cap. 100. vocantis professionem religionis conversionem. Unde sensus verborum Concilij est, non debere assumi aliquem ad Sacerdotium in vinculo conjugij constitutum, nisi fuerit promissa conversio, id est nisi promittat quod aspirabit & tendet ad perfectiorem vitæ statum, in quo certè nullus est error.

Ad ultimam de Concilio Toletano primo, dico illud nomine Concubinæ intelligere non eam quæ non est verè uxor, sed illam quæ ducta est sine dote, & absque externa solemnitate, ut rectè notavit Gratianus dist. 34. Can. *omnibus:* eo modo quo Scriptura Genes. 25. vocat Agar concubinam Abrahæ, quæ tamen vera erat uxor illius, ut patet ex Genesis 16. Neque obstat quod Beatus Leo qui hoc Concilium confirmavit, in

Epistola

Epistola 92. ad Rusticum Narbonensem cap. 4. A dicat concubinam non esse veram uxorem; ibi enim nomen concubinæ sumit aliter quàm Patres Concilij Toletani, nimirum pro ea quæ sine mutuo consensu perpetuò vivendi simul, assumitur ad consortium thori.

ARTICVLVS II.

Recensentur breviter omnia Concilia Generalia, in Ecclesia celebrata.

CONcilia generalia in Ecclesia celebrata in tres classes dividi solent: Quædam enim sunt ab Apostolica Sede approbata, & ab universali Ecclesia recepta; quædam omnino reprobata, & quædam partim approbata, & partim reprobata. B

Concilia generalia approbata numerantur huc usque decem & octo. Primum est Nicænum 318. Episcoporum, celebratum sub Sylvestro Papa anno 325. Constantino imperante. In eo duæ potissimùm controversiæ definitæ sunt, una de celebratione Paschatis, altera de divinitate Christi, adversùs hæresim Arrianam.

Secundum est Constantinopolitanum I. 150. Patrum, celebratum sub Damaso Papa anno Domini 381. pro Divinitate Spiritus Sancti adversùs Macedonium illam negantem.

Tertium est Ephesinum I. Episcoporum ducentorum, celebratum sub Cœlestino I. anno C Domini 431. contra Nestorij hæresim, ponentis in Christo duas personas, humanam, & divinam.

Quartum est Chalcedonense 630. Episcoporum, celebratum sub Leone I. anno Domini 451. adversùm hæresim Eutychetis, unam tantùm in Christo naturam asserentis post Incarnationem.

Quintum est Constantinopolitanum II. Episcoporum 165. celebratum sub Vigilio anno Domini 553. adversùs tunc invalescentem Origenis hæresim, nec non ad sedandos fluctus dissensionum, quibus Ecclesia tunc temporis occasione Synodi Chalcedonensis agitabatur.

Sextum est Constantinopolitanum III. Episcoporum 289. celebratum sub Agathone Papa D anno Domini 630. ad damnandam hæresim Monothelitarum, unicam in Christo voluntatem ponentium.

Septimum est Nicænum II. Episcoporum 350. celebratum sub Adriano I. Papa anno Domini 787. adversùs Iconomachos hæreticos, hoc est, sanctarum Imaginum impugnatores.

Octavum est Constantinopolitanum IV. Episcoporum 383. celebratum sub Adriano II. anno Domini 869. propter tyrannicam depositionem Ignatij Patriarchæ Constantinopolitani, cui Photius contra sacros Canones substitutus fuerat, cujus suasu, & operâ Græci cœperunt manifestè contra Primatum Romani Pontificis, E quem priùs semper agnoverant, sentire, & docere. Cœperunt quoque Latinos odio capitali prosequi, & tanquam anathemate percussos devitare, eò quòd addiderint Symbolo Nicæno, & Constantinopolitano verba illa (*Filioque*) quare palam Græci se se à Romanis, & Latinis diviserunt; indeque nulla ampliùs celebrata sunt Concilia Generalia in Oriente, sed in Occidente solùm.

Nonum est Lateranense I. mille ferè Patrum, hoc est, Episcoporum, & Abbatum, celebratum sub Calixto II. anno Domini 1122. contra Saracenos, pro recuperanda Terra Sancta, sed non extat.

Decimum est Lateranense II. circiter mille Episcoporum, & Abbatum, celebratum sub Innocentio II. anno Domini 1139. contra Antipapam Petrum Leonem, & pro jure Cleri.

Undecimum est Lateranense III. Episcoporum ferè trecentorum, celebratum sub Alexandro III. anno Domini 1179. pro reformatione Ecclesiæ, & contra Waldenses.

Duodecimum est Lateranense IV. Patrum 1285. ex quibus erant duo Patriarchæ Orientales, Constantinopolitanus, & Hierosolymitanus: Archiepiscopi tum Græci, tum Latini 70. Episcopi 400. Abbates 12. Priores conventuales 800. celebratum fuit sub Innocentio III. qui ipsi etiam præfuit, anno Domini 1215. contra varias hæreses, transubstantiationisque vocabulum in Sacramento altaris, in hoc Concilio approbatum est.

Decimum tertium est Lugdunense I. celebratum sub Innocentio IV. anno Domini 1245. contra Fridericum II. Imperatorem, qui ad Concilium vocatus, & venire recusans, tanquam hostis Ecclesiæ judicatus, Regno Siciliæ, & Imperio Romanorum privatus est. Actum etiam fuit de recuperanda Terra Sancta, Sancto Ludovico Rege constituto Duce illius quintæ expeditionis sacræ.

Decimum sextum est Lugdunense II. Patrum ferè mille, ex quibus erant Episcopi 500. Abbates 60. & alij Prælati minores, celebratum sub Gregorio X. anno Dñi 1274. contra errores Græcorum, qui operâ, & industriâ S. Bonaventuræ, cum Latinis conjuncti sunt, & conciliati super articulo de processione Spiritus Sancti. Quare definitum est Spiritum Sanctum ex omni æternitate à Patre, & Filio procedere, sed non tanquàm à duobus spiratoribus, sed ab uno Spiratore, & principio: neque duabus spirationibus, sed unicâ tantùm spiratione. Græci enim putabant, Latinos asserere, Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio, tanquam à duobus Spiratoribus, & principiis, duabus quoque spirationibus, non una. Fuit hæc concordia Græcorum cum Latinis decima tertia, quamvis diu non perduravit, sicut nec præcedentes.

Decimum quintum est Viennense Episcoporum ferè 300. celebratum sub Clemente V. anno Dñi 1311. Templariorum Ordo, qui annis 203. steterat, in eo suppressus & extinctus est. Damnati Begardi & Beguinæ, nec non reprobata doctrina, quâ tradebatur animam rationis compotem, non esse corporis humani formam.

Decimum sextum est Florentinum Patrum 141. qui subscripserunt, & multorum aliorum qui ante subscriptionem discesserant, celebratum sub Eugenio IV. anno Domini 1439. In eo Græci ultimò convenerunt cum Latinis super quinque fidei articulos, de processione Spiritus Sancti ab utroque, de Purgatorio in certo loco, & corporali gne, de Primatu Ecclesiæ Romanæ, & Pontificis super omnem Ecclesiam, quòd Latini meritò addidissent Symbolo (*Filioque procedit*) ac tandem, quòd justis de causis in azymo consecrarent, quamvis Græci, suo modo, in fermentato. In hoc item Concilio Armeni se se ad Ecclesiam Romanam reduxerunt, & receperunt ab Eugenio IV. Decretum fidei, in quo breviter continetur doctrina quam habet Ecclesia Romana de septem Sacramentis.

Decimum septimum est Lateranense V. Patrum 114. celebratum sub Julio II. & Leone X. anno Domini 1512. & sequentibus, contra schismata, & pro aliis variis negotiis, quorum præcipuum fuit Pragmaticæ Sanctionis abrogatio.

Decimum octavum est Tridentinum, sex Cardinalium, quatuor Legatorum, Patriarcharum trium, Archiepiscoporum triginta duo, Episcoporum ducentorum viginti octo, Abbatum quinque, Generalium ordinum ministrorum septem, Episcoporum procuratorum multorum, celebratum sub Paulo III. Julio III. ac Pio IV. ab anno 1545. quo inchoatum fuit, usque ad annum 1563. quo finitum fuit, contra hæreses Lutheranorum, Calvinistarum, & aliorum. B

Cùm autem Catholici præfata decem & octo Concilia generalia pro authenticis unanimiter recipiant; Græci tantùm recipiũt prima septem, Lutherani prima sex; Eutychiani, qui adhuc inveniũtur in Asia, prima tria. Nestoriani, qui etiã in Oriẽte relicti sunt, prima duo; Trinitarij, qui in Hungaria & Polonia nunc versantur, nullũ admittunt.

Concilia generalia reprobata sunt septem,
14. nempe Antiochenum, tempore Julij I. & Constantij Imperatoris, circa annum Domini 345. in quo ab Arrianis damnatus est Athanasius, & via patefacta ad eversionem Concilij Nicæni primi. Mediolanense Episcoporum plusquam 300. tempore Liberij, & ejusdem Constantij, circa annum 354. in quo etiam obliquè fides Catholica damnata est. Ariminense Episcoporum 600. tempore Felicis II. & ejusdem Constantij anno 373. in quo sublatum est de Symbolo nomen *homousios*. Ephesinum secundum tempore Leonis I. & Theodosij junioris, anno 449. in quo factione Dioscori occisus est S. Flavianus Episcopus Constantinopolitanus, & Legati Romani Pontificis fugati, ac demum hæresis Eutychiana confirmata. Constantinopolitanum tempore Gregorij II. & Leonis Isauri Iconomachi, anno 730. celebratum, contra sacras Imagines, renitente S. Germano Patriarchâ Constantinopolitano, qui propterea à sua Sede dejectus est. Item aliud Constantinopolitanum Episcoporum 338. tempore Stephani II. & Constantini Copronymi, anno 755. in quo etiam Christi & Sanctorum Imagines abolitæ sunt. Pisanum contra Julium II. anno 1511. reprobatum paulò post in Concilio Lateranensi quinto, sub eodem Julio II. celebrato.

Quantùm verò ad Concilia, partim confirmata,
15. & partim reprobata, sex enumerantur, ex quibus primum est Sardicense, tempore Julij I. & Constantij coactum, in quo trecenti Episcopi Occidentales fidei Catholicæ subscripserunt, reliqui verò septuaginta sex qui erant Orientales, fidei Arrianæ. Secundum fuit Concilium Sirmiense sub Liberio Summo Pontifice, Constantio imperante, in quo duæ formæ fidei compositæ sunt, una Græco idiomate Catholica; altera in lingua Latina, apertis blasphemiis plena. In eo etiam Photini hæretici damnatio facta est, quam universalis Ecclesia recepit. Tertium est Concilium Trullanum, Constantinopoli in Palatio quod dicitur Trullum celebratum, tempore Sergij Papæ, & Justiniani Imperatoris. Dicitur autem partim approbatum, quia licèt Sergius Papa tunc sedens eum reprobarit, subindeque Canones illius nullam ex se vim habeant, tamen octogesimus secundus de pingendis imaginibus postea receptus est ab Adriano Papa, & à septima Synodo generali. Quartum est Concilium Francofordiense, tempore Adriani I. & Caroli Magni Francorum Regis coactum; licèt enim confirmatum fuerit quoad dogma in quo definit, Christum non esse Filium Dei adoptivum, reprobatum tamen fuit quoad aliud, in quo ex errore damnatur septima Synodus. Quintum est Concilium Constantiense inchoatum sub Joanne XXIII. & finitum sub Martino V. tempore Sigismundi Imperatoris: licèt enim approbatum fuerit à Martino V. quantùm ad ultimas sessiones, non tamen quoad primas. Sextum denique est Concilium Basileense, tempore schismatis inchoatum, & continuatum Basileæ, ac deinde Lausanæ finitum anno 1449. quo tempore cessit Nicolao V. Pontifici, tam ipsum Concilium, quàm Felix V. in Summum Pontificem tempore schismatis ab ipso Concilio creatus, cujus Concilij nihil approbatum fuit, præter aliquas dispositiones circa beneficia Ecclesiastica. A B C D E

Præter quinque fidei regulas jam explicatas,
16. nimirum Scripturam, Traditionem, Ecclesiam, Summum Pontificem, & Concilia generalia, alij sextam assignant, nempe unanimem SS. Patrum in vero sensu Scripturæ explicando, vel traditione referenda, vel Ecclesiæ sensu, & dogmate fidei, ut tali indubitanter asserendo consensum. Hunc enim Ecclesia universalis sequitur, & sequi tenetur in materia fidei, ut patet ex Concilio Lateranensi centum quinque Episcoporum sub Martino I. consultatione 5. ubi ex quinta Synodo generali referuntur hæc verba: *Super his autem in omnibus sequimur Sanctos Patres, Doctoresque Ecclesiæ, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum, & Gregorium Nyssanensem, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constãtinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum, & suscipimus omnia, quæ ab eis pro recta fide, & in condemnationem hæreticorum exposita sunt. Suscipimus autem & alios sanctos & orthodoxos Patres, qui in sancta Dei Ecclesia rectam fidem irreprehensibiliter usque ad finem vitæ prædicaverunt &c.* Unde SS. Patres, & Ecclesiæ Doctores, teste Cassiodoro, sexaginta illi fortes sunt, qui lectum Salomonis, ipsam scilicet Ecclesiam, indefessè custodiunt, dum illam suis sententiis & scripris, adversùs hæreticorum tela communiunt, & defendunt. Imò *ipsi sunt* (inquit Prosper) *qui per Dei gratiam fiunt divinæ voluntatis indices, Ecclesiarum Christi post Apostolos fundatores, fidelis populi duces, veritatis assertores, pravæ doctrinæ hostes, Patres in fide Catholica regeneratorum, Prædicatores cœlestium, primi phalanges invisibilium præliorum, exemplum bonorum operum, documenta virtutũ, & forma fideliũ. Ipsi sũt Ecclesiæ duces, ipsi columnæ firmissimæ, quibus in Christo fundatis innititur omnis multitudo credentium &c.* Apud Gelas. Cauti. 5. vers. fin 7. Libro 2. de natur. contem. plat.

Dixi *consensus unanimis Sanctorum Patrum*,
17. quia nullus est ex SS. Patribus, Doctoribus, seorsim sumptus, qui sit regula infallibilis fidei, cùm nulli sit promissa infallibilitas, & singuli ferè in quibusdam erraverint, ut Cyprianus in hæreticis rebaptizandis, Hieronymus in aliqua parte Danielis rejicienda, Hilarius, Ambrosius, & Augustinus, in asserenda Angelorum corporeitate; Gregorius Nazianzenus, Basilius, & Origenes, in astruenda eorum creatione ante mundum corporeum, & alij in aliis. Unde Augustinus in Epistola quadam ad Hieronymum, hanc præclaram scribit sententiam, quæ etiam in volumine decretorum dist. 9. cap. *Ego solis*, recitatur in hunc modum à Gratiano: *Ego solis*

scripturarum libris, qui jam Canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut earum nullum Authorem aliquid errasse firmissimè credam. Si autem aliquid in eis invenero quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quàm mendosum codicem esse, vel non assecutum interpretem quod dictum est, vel minimè me intellexisse non ambigam. Alios autem ita lego, quantalibet sanctitate vèl doctrinâ polleant, ut non ideò verum putem, quia ipsi ita senserint, sed quia per alios Authores, vel Canonicas, vel probabiles rationes, quia à verò non aberrant, mihi persuadere potuerunt.

DISPVTATIO VI.

De actu fidei interno.

Ad quæst. 2. D. Thomæ.

CVM actus virtutis speciem desumat ab objecto, ipsumque habitum virtutis specificet, atque ita sit medius inter utrumque, post exactam objecti nostræ fidei considerationem, statim occurrit consideratio actûs illius. Hic autem est duplex, internus nimirum, cujus definitio est, quod sit assensus firmus, in authoritate Dei obscurè revelantis fundatus; & externus, qui nihil aliud est, quàm exhibitio signi alicujus sensibilis, quo internus fidei actus declaratur. De primo agemus in hac disputatione; de secundo in sequenti.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum ad actum internum fidei requiratur pia motio voluntatis?

1. PArtem negantem tenent Scotus in 3. dist. 25. quæst. 1. & 2. Holcot in 1. quæst. 1. art. 1. & Picus Mirandulanus in Apologia, quæst. 8. diverso tamen ducti fundamento: duo enim ultimi existimant intellectum cogi ad assentiendum per motiva credibilitatis, non minùs quàm cogatur ad assensum conclusionum propter demonstrationem; unde sicut assensus scientificus non exigit piam motionem voluntatis, ita nec assensus fidei. Scotus verò docet ad actum fidei sufficere quòd voluntas ad illum merè negativè se habeat, seu quòd illi non resistat; minimè verò requiri quòd intellectum ad assentiendum veritatibus revelatis positivè applicet, ac determinet. Pro defensione affirmativæ sententiæ, quæ communis est apud Theologos,

Dico, ad actum internum fidei requiri motionem voluntatis, quâ determinet & moveat intellectum, ut credat id quod ipsi cum obscuritate proponitur.

2. Probatur primò ex Scriptura: nam ad Rom. 10. dicitur: *Corde creditur ad justitiam*, id est, voluntate movente & applicante ad credendum, ut explicat D. Thomas ibidem lect. 2. & Isaiæ 6. & Joan. 12. infidelitas Judæorum adscribitur duritiæ cordis, id est obstinatæ voluntati. Item Lucæ 24. sic Christus increpavit duos Discipulos euntes in castellum Emaüs: *O stulti, & tardi corde ad credendum!* id est, quorum voluntas ad credendum tardè & difficilè se determinat. Denique

A Actuum 16. dicitur de Lidia Purpuraria: *Dominus aperuit ei cor, ut intenderet, & crederet his quæ dicebantur à Paulo*: ubi per cor significatur voluntas, quæ priùs tangi & immutari debet per auxilium gratiæ, quàm intellectus præbeat assensum veritatibus revelatis. Unde in Concilio Arausicano can. 5. asseritur, initium fidei, sive credulitatis affectum (qui est ipsa pia motio voluntatis) dari nobis per Spiritum Sanctum.

Probatur secundò ex Augustino Tract. 36. in 3.
Joannem, ubi sic ait: *Intrare quisquis in Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, sed credere non potest nisi volens.* Ergo ex
B Augustino actus fidei est voluntarius, subindeque supponit motionem & determinationem voluntatis, applicantis intellectum ad credendum.

Probatur tertiò: Assensus fidei est liber, non 4.
solùm quoad exercitium, sicut actus scientiæ & intelligentiæ, sed etiam quoad specificationem, sive in ratione assensûs potiùs quàm dissensûs: Ergo requirit necessariò piam motionem voluntatis, ratione cujus determinetur intellectus ad illum, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium. Consequentia est legitima: omnis enim actus liber intellectûs, formaliter quâ liber est, dependet à voluntate, & indiget ejus determinatione. Antecedens verò probatur primò ex Tridentino sess. 6. cap. 4. dicente, quòd hi qui
C justificantur, *Liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata & promissa sunt*: Ergo ex Tridentino actus fidei est liber, etiam quoad specificationem. Secundò probatur idem Antecedens ratione: Positis omnibus motivis ad credendum, non solùm non necessitatur homo ad eliciendum actum circa res fidei, sed nec etiam ad eliciendum actum assensûs potiùs quàm dissensûs: unde Christo & Apostolis prædicantibus, & miracula facientibus, quidam mysteriis nostræ fidei assentiebant, alij verò dissentiebant; juxta illud Act. 28. *Cùm audissent resurrectionem mortuorum, quidam quidem irridebant; quidam verò dixerunt, audiemus te de hoc iterum; quidam verò viri adhærentes ei, crediderunt*:
D Ergo assensus fidei est liber, non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem. Tertiò, Actus fidei, si adsint conditiones omnes requisitæ ad meritum, est meritorius non solùm quoad exercitium actûs, sicut actus scientiæ, sed etiam quoad specificationem, & ex parte objecti, sicut actus virtutum moralium, ut docet D. Thomas hîc art. 9. & patet ex illo ad Rom. 4. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam*: est etiam laudabilis, juxta illud Lucæ 1. *Beata quæ credidisti*, & istud Joan. 20. *Beati qui non viderunt, & crediderunt*: Ergo talis assensus, vel actus fidei, voluntarius & liber est
E quoad specificationem, & non solùm quoad exercitium; actus enim eo modo, quo est meritorius & laudabilis, debet esse liber, cùm libertas per se ad meritum & laudabilitatem actuum humanorum requiratur. Denique est speciale præceptum de præbendo assensu mysteriis nostræ fidei sufficienter propositis: At præceptum non datur de actibus necessariis, sed de liberis: Ergo &c.

Quartò suaderi potest conclusio. Intellectus 5.
non determinatur sufficienter ad credendum, ab objecto sibi proposito: Ergo ut credat, indiget motione & determinatione voluntatis. Consequentia patet: intellectus enim solùm potest determinari ab objecto, vel à voluntate. Antecedens probatur: Objectum non determinat suffi-

cienter ad assentiendum, nisi videatur in se immediatè, ut constat in primis principiis, & in his quæ experimur; vel per necessariam consequentiam inferatur ex principiis visis, seu clarè cognitis, ut patet in conclusionibus scientificis: Sed objectum fidei nullo istorum modorum evidenter cognoscitur à nobis, cùm tale objectum sit veritas obscurè revelata, tum in seipsa, tum in causis & effectibus sibi intrinsecis: Ergo intellectus non determinatur sufficienter ad credendum ab objecto sibi proposito. Hanc rationem insinuat S. Thomas quæst. præcedenti, art. 4. ubi sic discurrit: *Fides importat assensum intellectûs ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia: alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntariè declinans in unam partem, magis quàm in aliam. Et siquidem hæc sit cum dubitatione & formidine alterius partis, erit opinio: si autem sit cum certitudine, & absque tali formidine, erit fides.*

6. Hæc ratio probat contra Scotum, non sufficere, voluntatem negativè se habere, ut intellectus eliciat assensum fidei potiùs quàm dissensum: nam voluntas negativè se habens, non supplet id quod requiritur ex parte objecti, ut determinet intellectum ad ejus assensum, nempe illius evidentiam; negatio enim supplere non potest defectum positivi, nec magis determinat ad assensum quàm ad dissensum.

7. Objicies primò: Potentia non impedita potest per se ferri in objectum sibi sufficienter admotum & propositum; ut patet inductione factâ per omnes potentias, saltem quæ naturaliter & necessariò agunt, quomodo certum est intellectum agere; solius quippe est voluntatis, positis omnibus ad agendum necessariis, posse agere, vel non agere: Ergo non debet intellectus à voluntate moveri & impelli ad credendum, quando objectum fidei illi sufficienter proponitur, sed satis est illum non impediri, subindeque quod voluntas ad hoc merè negativè se habeat.

8. Hoc est præcipuum Scoti fundamentum, cui facilè respondetur, potentiam quidem non impeditam ferri ex se in objectum sufficienter propositum, quando objectum eam prorsus determinat: hoc autem nunquam intellectui contingit, nisi quando objectum illi ita evidenter proponitur, ut non possit assensum suum cohibere; adeòque quia objectum fidei, quantumlibet sufficienter propositum, semper manet obscurum & inevidens, ideò intellectum non potest determinare, sed ad hoc pia aliqua motio voluntatis omnino requiritur.

9. Objicies secundò: Fides stare potest cum evidentia in attestante, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo & haberi absque pia motione voluntatis; nam in quo est hæc evidentia, non est necessaria pia voluntatis affectio: unde licèt in dæmonibus sit fides, cùm de illis dicat D. Jacobus quod *credunt & contremiscunt*, tamen quia habent evidentiam in attestante, & convincuntur evidentiâ signorum & miraculorum, ibi non intervenit motio aliqua voluntatis, determinantis eorum voluntatem ad credendum, sed credunt veluti inviti, & coacti.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: licèt enim aliquis habeat evidentiam in attestante de aliqua veritate, quia tamen veritas in se obscura est, & non visa, non potest de se efficaciter & infallibiliter determinare intellectum ad assensum, atque adeò postulatur aliquid quod suppleat ejus insufficientiam; & hoc est pia motio, seu affectio voluntatis, ut suprà ostensum est. Unde ad illud quod subjungitur de dæmonibus, qui teste D. Jacobo credunt & contremiscunt, dicendum est, quòd quamvis in illis non sit pia affectio voluntatis, quia non credunt fide laudabili, & infusâ, quæ sit donum Dei, sed aliquo modo coacta, in illis tamen est actus voluntatis quo volunt credere, ut docet D. Thomas infrà quæst. 5. art. 2. ubi sic discurrit: *Quod voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum, & sic credere est actus laudabilis: alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licèt non convincatur per evidentiam rei.* Et postea concludit quod *in fidelibus Christi laudatur fides secundùm primum modum; & secundùm hoc non est in dæmonibus, sed solùm secundo modo.* Sentit ergo etiam dæmonis intellectum assentire rebus creditis propter imperium voluntatis, & voluntatem movere ejus intellectum ad assentiendum mysterijs fidei, non quidem ex ordine voluntatis ad bonum, sed quia intellectus convincitur ex miraculis & alijs signis, ad iudicandum illis esse credendum: sicut motio voluntatis ad credendum requiritur in eo qui ob signa manifesta credit mortem patris, aut aliam rem sibi exosam & nocivam, quamvis nullâ piâ affectione & complacentiâ circa ipsam moveatur.

10. Objicies tertiò: Voluntas non potest movere intellectum ad assentiendum potiùs quàm ad dissentiendum rebus fidei: Ergo ad talem assensum non indiget intellectus piâ motione voluntatis. Consequentia patet, Antecedens verò probatur. Voluntas non potest movere intellectum ad specificationem actûs, sed solùm ad ejus exercitium: Ergo nec ad assentiendum rebus fidei, potiùs quàm ad dissentiendum. Consequentia est evidens, Antecedens verò probatur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 9. art. 1. docente proprium esse voluntatis movere omnes potentias quoad exercitium actûs, intellectûs verò movere quoad specificationem.

11. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, nego iterum Antecedens. Et ad ejus probationem, ex D. Thoma desumptam, dico quòd licèt proprium sit voluntatis determinare intellectum solùm quoad exercitium actûs circa aliquod objectum, quando à tali objecto sufficienter quoad specificationem determinatur ipse intellectus, ut contingit in demonstrationibus scientificis, in quibus objectum ratione suæ evidentiæ totaliter convincit intellectum; si tamen objectum, ratione suæ inevidentiæ, relinquat intellectum indifferentem ad speciem actûs, ad assentiendum, vel dissentiendum, tunc pertinet ad voluntatem, ipsum quoad hoc determinare, subindeque etiam quoad specificationem movere; maximè cùm intellectus & voluntas, ob naturalem sympathiam & connexionem quam habent ad invicem, sibi mutuò quodammodo communicent suas proprias perfectiones & virtutes; voluntas intellectui virtutem movendi quoad exercitium (propter quod intellectus ita de facto

movet potentias externas suo imperio) & intellectus voluntati potentiam movendi & determinandi quoad specificationem.

13. Instabis tamen: Ideò ex solutione data, ad speciem actûs fidei requiritur pia motio sive affectio voluntatis, quia cùm objectum fidei, ratione suæ obscuritatis, sit ex se insufficiens ad determinandum intellectum circa assensum potiùs quàm dissensum, debet voluntas talem insufficientiam objecti supplere per piam affectionem: Sed non potest voluntas per piam motionem, seu affectionem, talem insufficientiam supplere: Ergo nec determinare intellectum ad speciem actûs credendi. Minor probatur: Insufficientia veritatis objecti ad movendum intellectum, & ipsum determinandum in actu fidei, est insufficientia evidentiæ, quandoquidem ex dictis ideò objectum illud dicitur insufficiens ad talem motionem & determinationem, quia non est evidens: Atqui voluntas non potest per suam motionem supplere in objecto fidei defectum evidentiæ, non enim reddit ipsum evidens, sed relinquit obscurum: Ergo &c.

14. Respondeo negando Minorem, ad cujus probationem, concessa Majori, dico ad Minorem, voluntatem non ideò dici per piam motionem supplere defectum evidentiæ objecti, quòd reddat illud evidens, sed quia facit illud quod præstaret evidentia objecti, si adesset, nempe determinationem intellectûs ad credendum, potiùs quàm ad discredendum. Quomodo autem ita determinet intellectum voluntas, si quæras, dico intantum id ab ea præstari, inquantum reddit intellectum complacentem, sive piè affectum, sicuti ipsamet est complacens & piè affecta, circa mysteria fidei proposita; talis enim complacentia & affectio est veluti pondus, quo non necessitata, sed liberè determinata, impellit & determinat intellectum ad consensum potiùs quàm ad dissensum.

15. Ex dictis inferes, quòd cùm nihil sit volitum, quin præcognitum, & ad omnem actum voluntatis prærequiratur aliquis actus ex parte intellectûs, necessarius est aliquis actus intellectus, quo reguletur proximè pia motio, seu affectio voluntatis, nimirum judicium practicum, quo convenientia & honestas objecti credendi voluntati repræsentetur, & ipsa efficaciter moveatur ad volendum credere. Et tale judicium practicum est in sua substantia supernaturale, sicut ipsa pia motio & affectio voluntatis quam regulat: unde ad utrumque actum eliciendum aliquod auxilium entitativè supernaturale requiritur, ut ostendimus in Tractatu de Gratia. *Disp. 1. art. 2.*

Articvlvs II.

Vtrum ad piam motionem voluntatis, intellectum ad credendum determinantis, requiratur virtus vel habitus specialis, à fide distinctus?

16. Affirmant Suarez, Valentia, Molina, & alij Recentiores; negant communiter Discipuli D. Thomæ, excepto Joanne à S. Thoma, qui concedit quidem ad piam motionem, subindeque ad actum fidei, non prærequiri virtutem, quæ sit directè & per se moralis, asserit tamen necessariam esse ad eliciendum talem actum aliquam qualitatem habitualem in voluntate, reductivè pertinentem ad fidem, quatenus est quædam inchoatio ipsius, & participium. Pro resolutione

17. Dico: Ad eliciendam piam motionem voluntatis, quâ intellectus determinatur ad credendum, non prærequiritur virtus, vel qualitas habitualis, sed auxilium actuale sufficit.

18. Probatur breviter: Actus piæ affectionis est imperfectus in sua specie, quia non est ultimatus in illa, sed comparatur per modum viæ & tendentiæ ad actum fidei: Ergo ad illum eliciendum non requiritur aliquis habitus virtutis, sed sufficit auxilium actuale. Antecedens constat, Consequentia verò probatur. Habitus virtutis non ponitur nisi ad actus perfectos & ultimatos, qui proximè tendunt circa sua objecta: Ergo si actus piæ affectionis se habeat ut imperfectus & vialis, non debet assignari aliquis habitus virtutis ad ipsum eliciendum, sed auxilium actuale sufficit.

19. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Actus piæ affectionis ex propria sua ratione præcedit actum fidei, tanquam dispositio seu inchoatio illius, ut docet D. Thomas quæst. 14. de verit. art. 2. ad 10. Atqui virtus specialis non constituitur ad actum qui se habet per modum dispositionis, seu inchoationis alterius actûs perfecti: Ergo ad piam motionem non debet poni habitus specialis, etiam imperfectus, sed sufficit habitus fidei, cum auxilio speciali ex parte voluntatis.

20. Addo quod non potest talis habitus specialis habere ordinem ad quem reducatur: Ergo non datur. Probatur Antecedens, quia vel ad habitus Theologicos, vel ad morales reduci deberet: Sed ad neutrum horum habituum ordinem reduci potest: Ergo ad nullum. Minor quoad primam partem, quod scilicet talis habitus non possit reduci ad habitus Theologicos, constat, quia non attingit immediatè Deum. Quoad secundam probatur: Nam si esset habitus moralis, vel esset virtus per se infusa & supernaturalis, vel naturalis & acquisita? Non potest autem dici naturalis, quia actus piæ affectionis, sive volitionis credendi, cùm sit causa actûs fidei, est, sicut ille, supernaturalis, ac proinde non potest habere pro principio, à quo elicitivè procedat, virtutem naturalem acquisitam: non potest etiam talis virtus dici supernaturalis & per se infusa, quia omnis virtus moralis per se infusa supponit prudentiam infusam, tanquam suam regulam, & ista charitatem, utpotè cùm absque charitate deficiat debita habitudo ad ultimum finem supernaturalem, subindeque ratio prudentiæ supernaturalis, ut ostendit D. Thomas 1. 2. qu. 65. art. 4. ad 1. Actus autem voluntatis determinans intellectum ad credendum, non supponit necessariò charitatem, quandoquidem potest, sicut actus fidei, esse in homine gratiâ habituali destituto, & in peccato mortali existente: Ergo &c.

21. Objicies primò: D. Thomas infrà quæst. 4. art. 2. in corp. sic habet: *Oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quàm in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus:* Sed non debet poni in voluntate aliquis habitus, nisi ratione piæ affectionis, ad actum fidei requisitæ: Ergo ad eam eliciendam aliquis habitus in voluntate requiritur.

Respondeo cum Caietano, aliisque D. Thomæ Discipulis, S. Doctorem loqui de actu fidei perfecto, non solùm perfectione essentiali, quam

habet etiam ille qui non informatur charitate, sed etiam perfectione accidentali, per quam constituitur in ratione virtutis simpliciter dictæ, sive meritoriæ, qualis est duntaxat actus fidei charitate divinâ informatæ: ex quo solùm sequitur ad piam motionem, ex imperio charitatis procedentem, requiri habitum in voluntate, nimirum ipsam charitatem; quod non negamus. Sed cum hoc stat, quòd si tam actus fidei, quàm pia motio, præcisè quoad perfectionem ipsis essentialem considerentur, qualiter considerantur actus eliciti ab homine peccatore, habitu charitatis destituto, nullus ad eos in voluntate prærequiratur habitus, sed auxilium actuale sufficiat.

22. Objicies secundò: Ad eliciendum actum fidei ponitur in intellectu habitus fidei: Ergo ad eliciendam piam motionem, ponendus est alius habitus in voluntate. Consequentia probatur: Ideò ponitur habitus fidei in intellectu, & non tantùm auxilium actuale, quia actus fidei non semel atque iterum, sed frequenter & connaturaliter à nobis elici debet: Atqui similiter pia affectio connaturaliter & frequenter à nobis eliciendа est, toties nimirum, quoties eliciendus est actus fidei: Ergo, &c.

23. Respondeo negando consequentiam, & paritatem. Ad cujus probationem, nego Majorem: Ratio enim ob quam requiritur habitus fidei in intellectu, non est quia actus ille connaturaliter & frequenter est eliciendus, sed quia est actus in sua specie perfectus & ultimus: unde cùm hoc non reperiatur in pia motione, sed hæc sit actus imperfectus, & per modum viæ ac inchoationis ad actum fidei, non requiritur sicut ad illum habitus, sed sufficit auxilium actuale; quamvis ex eo quòd talis motio frequenter elici debeat à voluntate, & connaturaliter, debeat illud auxilium frequenter dari, & esse connaturaliter debitum ipsi habitui fidei.

Articvlvs III.

Vtrum actus internus fidei sit necessarius ad salutem, non solùm necessitate præcepti, sed etiam necessitate medij?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

24. SVppono primò, salutem hominis duplicem à Theologis distingui, primam videlicet & secundam. Primam salutem hominis vocant ejus justificationem, quomodo nomen salutis accipitur ad Ephes. 2. dum dicitur, *Gratiâ estis salvati per fidem*, & ad Titum 3. *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*. Ultimam salutem appellant beatitudinem nostram supernaturalem: in qua significatione accipitur nomen salutis Marci ultimo, dum dicitur: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit.*

25. Suppono secundò, duplicem esse necessitatem, unam præcepti, alteram medij. Prior est debitum & obligatio proveniens ex præcepto per se: posterior verò est ejus sine quo aliquid obtineri nequit, sive id sit ex natura ipsarum rerum, quæ sunt ita connexæ (quomodo alimentum est medium necessarium ad conservandam vitam animalis) sive ex institutione causæ alicujus dominantis, quæ voluit & ordinavit ut unum sine altero obtineri nequeat.

Inter ea autem quæ sunt necessaria necessitate medij, & ea quæ sunt necessaria necessitate præcepti tantùm, hoc reperitur discrimen, quòd ea quæ sunt necessaria necessitate medij in ordine ad aliud, debent indispensabiliter poni in re, saltem secundùm viam & potentiam ordinariam, ad hoc ut aliud acquiratur: ea autem quæ sunt tantùm necessaria necessitate præcepti in ordine ad aliud, non est semper necesse quòd ponantur in re, ad hoc ut aliud acquiratur, sed sufficit quòd sint in præparatione animi, & quòd ponantur in re, datâ occasione in qua præceptum obligat. Item necessitas præcepti non viget, nisi præceptum cognoscatur ab eo qui parere tenetur: at verò medium, sive ignoretur, sive non, est necessarium, & sine illo non potest finis obtineri.

Suppono tertiò, duplicem esse medij necessitatem: unam simplicem & absolutam, quando medium tale est, ut sine ipso in re habito finis non possit obtineri: aliam secundùm quid, quando sufficit in re vel in voto. Priori modo gratia sanctificans est necessaria ad salutem, quia sine ipsa, habita in re, salus obtineri nequit: posteriori verò baptismus, aut sacramentum pœnitentiæ, sine quibus contritio, cum sacramenti voto, potest sufficere ad salutem, & sacramenti defectum supplere. Quærimus ergo in præsenti, an actus fidei sit necessarius ad salutem, tam primam quàm secundam, id est ad justificationem, & beatitudinem, non solùm necessitate præcepti, sed etiam necessitate medij, idque simpliciter & absolutè, ita ut sine ipso in re habito homo nec justificari, nec salutem æternam obtinere possit?

Partem negantem tenet Andreas Vega, lib. 6. in Trid. cap. 7. & 20. ubi docet primò, si quis invincibiliter Deum ignoraret (quod tamen, inquit, nunquam contingit, sed nec potest contingere,) posse nihilominùs hujusmodi hominem salvari, si legem naturæ ad amussim observet, & si quando contra eam peccaverit, de facto doleat. Secundò docet, naturalem cognitionem, quam de Deo per creaturas assequi possumus, ad salutem sine fide & cognitione supernaturali sufficere. Ne tamen ejus sententia Pelagiana appareat, addit talem hominem non fore justificandum sine gratia Christi: quia quando talem habet de Deo cognitionem, datur ejus voluntati auxilium necessarium, ut actum charitatis & amoris Dei super omnia eliciat, qui actus in voto & implicitè fidem continet: nam tunc in se ita affectus est talis homo, ut si sciret esse credendum propter divinam authoritatem, incunctanter crederet. Eandem sententiam tenuit Sotus lib. 2. de natura & gratia cap. 11. sed eam postea in quarto sententiarum sub finem retractavit; & meritò, cùm hæc opinio errorem apertè sapiat, & Scripturæ, Concilijs, & SS. Patribus repugnare videatur, ut patebit ex dicendis assertione sequenti.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

28. DIco igitur, actum internum fidei supernaturalis esse omnibus adultis simpliciter necessarium, necessitate medij, ad salutem, ita ut sine illo in re habito justificari & salvari non possint secundùm legem ordinariam.

Probatur primò conclusio ex Scriptura, Conciliis, & SS. Patribus. In primis ad Hebræos 11. dicitur: *Sine fide autem impossibile est placere Deo: credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit:* loquitur autem Apostolus de *fide actuali*, sive de actu fidei, ut indicat ly *accedentem*, quod significat actu tendentem: loquitur etiam de fide supernaturali, scilicet de illa quam definierat in principio dicens: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Item ad Galat. 3. & ad Ephes. 2. & passim alibi, justificatio attribuitur fidei, quasi fundamento & radici. Imò Habacuc 2. dicitur quod justus ex fide vivit. Quæ omnia loca, & plura alia, quæ possent adduci, manifestè declarant, actum internum fidei supernaturalis esse ad justificationem & salutem necessarium, necessitate medij.

26. 29. Idem colligitur ex Conciliis, præsertim ex Tridentino sess. 6. cap. 7. ubi ait quod causa instrumentalis nostræ justificationis *est sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio.* Et cap. 8. dicit quod *fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis.* Et can. 3. sic definit: *Si quis dixerit sine prævenienti Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Si autem fides est initium, fundamentum, & radix salutis aut justificationis, est necessaria per modum medij, ac proinde necessitate medij ad salutem consequendam.

Favent etiam SS. Patres, præcipuè Augustinus, serm. 38. de Tempore, ubi hæc scribit: *Fides est humanæ salutis initium, sine hac nemo ad filiorum Dei consortium potest pervenire: quia sine ipsa, nec in hoc sæculo quisquam justificationis consequitur gratiam, neque in futuro vitam possidebit æternam.*

27. 30. Respondet Vega, hæc testimonia probare quidem fidem esse ad salutem necessariam, sed vel in re, vel in voto: hominem autem qui legem naturalem perfectè servaret, Deumque invincibiliter ignoraret, habere fidem in voto; si enim illi Evangelium debitè annuntiaretur, statim re ipsa crederet.

Sed contra: Licèt interdum ad salutem & justificationem sufficiat baptismus in voto, quando scilicet quis fidem habet, cujus beneficio credit baptismum esse necessarium, & subest aliquod impedimentum, ratione cujus eum non potest suscipere; in fide tamen non est eadem ratio, cùm enim illa sit primum salutis fundamentum, nihil est prorsus in quo votum & desiderium fidei fundari possit; non enim fundabitur in cognitione naturali, cùm ipsa nullam cum fide connexionem aut relationem habeat: Igitur perperam asseritur, eum hominem, qui solam cognitionem naturalem haberet, fidem supernaturalem in voto & desiderio habiturum.

28. 31. Dices: non haberet quidem fidem in voto explicitè, sed implicitè.

Contra: Cùm istud votum, saltem ratione objecti, sit quid supernaturale (objectum quippe ejus est fides ipsa supernaturalis) necessariò debet fundari, etiamsi implicitè sumatur, in re aliqua, quæ sit ejusdem ordinis cum illo, nempe supernaturalis: At supponit Vega hominem de quo loquitur, omni prorsus cognitione supernaturali carere: Ergo non potest dici eum fidem supernaturalem in voto etiam implicito habere.

Addo quòd, si fides in voto sufficiat ad salutem, multò magis charitas: faciliùs enim ipsa potest haberi in voto, quàm fides, cùm antecedatur à fide & spe, nec non ab inchoata quadam dilectione & propensione erga Deum, in quibus tanquam in semine latet & continetur: Sed absurdum est, & Scripturis apertissimè repugnans, aliquem sine vera & absoluta charitate posse salvari: Ergo fides in voto non sufficit ad salutem.

32. Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. in qua valde laborat Cajetanus, sic tamen breviter potest proponi. Perfectio & salus rationalis creaturæ consistit in eo quod ipsi tribuitur ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis: Ergo ut eam consequatur, necessarium est quod ad Deum tendat, accedat, & veniat motu supernaturali, quo se in Deum convertat, & ad talem salutem disponat: Sed talis motus fieri nequit, nisi voluntatis affectus, quo in Deum tendimus, per actum fidei dirigatur, proponentem objectum ad quod debet voluntas converti; quia cùm voluntas sit potentia cœca, necessariò ductum intellectûs proponentis objectum præsupponit: Ergo ductus fidei supernaturalis, ad salutem hominis est necessarius, & non sufficit cognitio Dei naturalis.

33. Confirmatur: Media debent esse fini consentanea, cùm finis in ipsis virtualiter aliquo modo contineatur: Sed finis noster est omnino supernaturalis, nempe visio beatifica: Ergo media per quæ debemus eum adipisci, debent similiter esse supernaturalia: At hæc sunt cognitio & amor: Ergo ipsa supernaturalia esse debent.

§. III.

Solvuntur objectiones.

34. OBjicies primò: Paulus ad Rom. 2. ait: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt:* Sed ad obtinendam salutem sufficit observare præcepta naturalia, juxta illud Christi Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; quo loco de præceptis Decalogi, quæ naturaliter cognosci possunt, loquitur: Ergo sine actu fidei infusæ & supernaturalis homo potest consequi salutem.

35. Confirmatur: Idem Apostolus ad Hebræos 11. explicans qui actus credendi sit necessarius ad salutem, ait: *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit:* At hic actus non est supernaturalis, cùm utraque veritas sit naturalis, & utriusque cognitio naturali lumine acquiri possit; unde Chrysostomus homil. 4. de providentia ait, veteres Philosophos agnovisse, Deum præmia bonis, malis verò supplicia post mortem præparasse: Ergo actus fidei infusæ & supernaturalis, ad salutem non est necessarius.

36. Confirmatur ampliùs: In lege naturæ aliqui salvabantur, absque eo quòd tenerentur amplecti legem Judaïcam, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 98. art. 5. ad 3. Sed in tali lege, nullum fuit præceptum supernaturale, nec ulla cognitio Dei, nisi naturalis; ideò namque status ille dicebatur legis naturæ, quia homines solâ legis naturalis cognitione ducebantur: Ergo actus fidei, saltem in tali statu, ad salutem non fuit necessarius.

37. Ad objectionem respondeo, varias esse hujus loci Apostoli expositiones, quarum omnes argumento abundè satisfaciunt, duas tantùm hîc bre-

vitatis causâ subjiciam. Prima est Augustini lib. 1. de spiritu & littera, cap. 27. dicentis, hac particulâ, *naturaliter*, non excludi cognitionem supernaturalem & gratiam, quam constat nonnullos inter Gentes fuisse assecutos, ut Melchisedech, Jetro, Job, & alios; sed tantùm legem Mosaïcam, & Evangelium excludi; ita ut sensus sit, quòd Gentes quæ legem scriptam, scilicet á Moïse, aut à Christo traditam, non habent, naturaliter, id est instinctu aliquo naturæ suæ à Deo indito, ea quæ legis sunt faciunt. Neque hæc expositio tanquam repugnans textui rejicienda est: tum quia D. Thomas ibidem lect. 3. & 1. 2. quæst. 109. art. 4. ad 1. eam amplectitur: tum etiam, quia sicut peccatum dicitur contra naturam; sic etiam gratia, & supernaturalis cognitio dici potest naturalis, id est naturæ valdè consentanea.

38. Secunda expositio est aliorum, qui verbum hoc, *naturaliter*, in germana sua significatione retinent, aiuntque Gentes naturaliter aliqua præcepta naturalia observasse, ut quæ sunt faciliora, v. g. honorare parentes, dare eleemosynam, non furari, non mœchari; non tamen omnia, imò neque difficiliora, ut, non concupisces, Diliges Deum tuum plusquam teipsum; ad hæc enim implenda auxilium supernaturale est necessarium, ut in Tractatu de gratia ostendimus. *Disp. 1. art. 5.* Quod autem hæc interpretatio sit legitima, probant ex eo quòd Apostolus dicat solùm Gentes illas naturaliter facere ea quæ sunt legis, non verò eas totam legem, aut omnia præcepta facere & adimplere: quemadmodum infrà dicit, quando de Gentibus justificatis & conversis ad Deum loquitur, eas totam legem observare, per fidem nempe & gratiam Dei.

39. Ad primam confirmationem, nego Minorem: quando enim Apostolus ait, credere oportet accedentem ad Deum, quod inquirentibus se remunerator sit, non loquitur de remuneratione temporali, sed æterna & supernaturali, ut patet ex sequentibus: *Juxta fidem defuncti sunt omnes, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas aspicientes.* Et paulò post: *Moyses grandis factus, negavit se esse filium filiæ Pharaonis, majores divitias æstimans thesauro Ægyptiorum improperium Christi; respiciebat enim in remunerationem:* ad cognoscendum verò remunerationem æternam & supernaturalem, fides infusa & supernaturalis requiritur. Unde ad Chrysostomum dicendum est, ipsum solùm velle, veteres Philosophos agnovisse, Deum esse remuneratorem naturalium bonorum, aliquâ remuneratione temporali, aut saltem inferiori visioni beatificæ.

40. Ad secundam nego etiam Minorem, nempe quod in lege naturæ nullum fuisset præceptum supernaturale, nec ulla cognitio Dei, nisi naturalis: si enim hoc ita esset (inquit Bannez) sequeretur in lege naturæ, veram fuisse hæresim Pelagianam, cùm in eo statu per solam naturam homines salvari potuissent; quod nemo Catholicus unquam dicet. Talis ergo status non ideò lex naturæ dicebatur, quia nullum tunc esset præceptum supernaturale, sed quòd nullum tale exteriùs scriptum & determinatum contineret, ut rectè annotavit Soto in 4. dist. 1. quæst. 2. art. 3. ubi subdit, præceptum divinum fidei, spei, & charitatis, inspiratum fuisse Adæ, & deinceps per Patres suæ posteritatis, nempe Seth, Enoch, Noë, &c. ad alios vivâ voce derivatum: quod colligit ex D. Thoma 3. p. quæst. 70. art. 2. ad 2.

A Objicies secundò: Justinus cap. 28. Apologiæ 41.
Socratem salvum esse asserit, imò non dubitat eum martyrem appellare, eò quòd ob eandem causam, ob quam Christiani, passus sit. Plures etiam existimant Platonem æternam obtinuisse salutem; propter quod ab Augustino, in libris de civitate, Divinus appellatur. Imò idem Justinus orat. ad Antoninum non veretur insignires Philosophos, & quotquot è Gentibus, licèt adventum Christi præcesserint, cum ratione vixerunt, Christianos appellare: Ergo ad salutem non requiritur necessariò fides.

Respondeo, si ita sit, quod insigniores illi Philosophi salvi sint, Deum illis ante mortem cog- 42.
B nitionem supernaturalem infudisse, cujus ope explicitè ea quæ credenda sunt crediderunt. Verùm eorum salus valde incerta est, imò contrarium probabilius est, cùm multis vitijs, ijsque gravissimis laboraverint: Socrates enim ebrietati, & iracundiæ addictus fuit: Plato verò idolatriæ favit, & fœminarum usum promiscuum permisit; qua de causa à Jeronymo in Epist. ad Heliodorum *stultus* appellatur, & Bernardus Tractatu de erroribus Abailardi lib. 4. ait, quod ille *dum multùm sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum.* Unde uterque fortè de eorum numero est, contra quos invehitur Apostolus cap. 1. ad Romanos, & quos ait datos fuisse in reprobum sensum. Quod autem à
C Justino Socrates appelletur martyr, ideò est, quia ab Athenienfibus injustè fuit condemnatus, eò quòd unicum Deum, & non plures in scholis passim profiteretur. Augustinus verò Platonem divinum nuncupat, quòd de Deo & virtutibus multò perfectiùs & subtiliùs quàm cæteri disseruerit. Demum Justinus veteres Philosophos, & quotquot è Gentibus cum ratione vixerunt, Christianos appellat, quia Christus est ratio & sapientia Patris, ut explicat Baronius initio Annalium Ecclesiasticorum.

Objicies tertiò: Sicut ad Hebræos 11. dicitur: 43.
sine fide impossibile est placere Deo, sic etiam Joan. 3. scribitur: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei:*
D Sed hoc non obstante, Theologi docent posse aliquem adultum salvari sine baptismo in re suscepto; quando scilicet ejus copiâ aut notitiâ caret: Ergo similiter sine actu fidei supernaturali salvari poterit.

Respondeo non esse eandem rationem de bap- 44.
tismo, & actu fidei: nam baptismus suppleri potest voto, quòd virtualiter continetur in actu fidei: actus verò fidei supernaturalis, cùm non contineatur virtualiter in cognitione naturali, utpote multò inferiori & imperfectiori, si non adsit in re, nullâ viâ suppleri potest, ut suprà explicatum est.

Objicies quartò: Homo educatus in sylvis, 45.
E vel apud barbaras nationes, qui nihil unquam audivit, vel audire potuit de rebus fidei, & qui proinde est infidelis negativè, si sequatur ductum rationis in prosecutione boni honesti, & fuga mali, justificabitur & salvabitur, ut docet S. Thomas quæst. 14. de verit. art. 11. ad 1. Ergo in aliquo casu ad neutram salutem actus fidei necessarius est.

Respondeo ex eodem S. Doctore citato, cer- 46.
tissimè tenendum esse, quod Deus vel internâ inspiratione, vel ministerio alicujus prædicatoris, talem hominem illuminabit de mysteriis fidei, quæ ad justificationem & salutem necessariò credenda

credenda sunt: illudque de facto præstitit tum Eunucho Reginæ Candacis, Actuum 8. ad quem missus est Philippus; tum Cornelio, ad quem missus est D. Petrus Actuum 10. sicut & cap. 16. Paulus ad quosdam in Macedonia. Imò Dionysius cap. 9. de cœlesti Hierarchia refert multos Gentilium, Angelorum ministerio, qui eis mysteria fidei revelarunt, salutem fuisse assecutos. Videri etiam potest Thaulerus in institutionibus, ubi aliquid simile refert de aliquo infideli, qui præ multitudine religionum ignorabat quam amplecti deberet.

47. Instat Vega: Quilibet adultus potest, secundùm legem ordinariam, sine miraculo justificari, & salvari: Sed hic modus institutionis, quem ponit D. Thomas, non potest fieri sine miraculo, ut manifestum videtur: Ergo ad illum non debemus recurrere, sed dicere quod homo, saltem in aliquo casu extraordinario, potest sine fide justificari.

48. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: talis enim modus institutionis, licèt sit rarus & extraordinarius, non tamen est propriè miraculosus, quia illum petit in similibus casibus lex ipsa ordinaria & connaturalis statui gratiæ, quæ sicut debet connaturaliter supponere ex parte voluntatis aliquem actum supernaturalem, qui sit dispositio ad justificationem, ita & ex parte intellectûs cognitionẽ aliquã supernaturalem, quæ actum illum voluntatis dirigat, necessariò prærequirit: ordo etiam gratiæ connaturaliter exigit, ut dentur auxilia, saltem sufficientia, non ponentibus obicem, quando urget obligatio alicujus præcepti supernaturalis; aliàs Deus obligaret ad impossibile, quod infinitæ ejus bonitati, & clementiæ omninò repugnat.

Articvlvs IV.

Vtrum ante adventum Christi necessaria fuerit ad salutem, necessitate medij, fides explicita Incarnationis, seu Redemptoris futuri?

49. CErtum est in lege naturæ, & in lege scripta, fidem saltem implicitam in Christum fuisse simpliciter & absolutè necessariam, necessitate medij ad salutem: quia fides explicita Dei, ut authoris supernaturalis, subindeque ut collatoris gratiæ, & remuneratoris supernaturalis, semper & absolutè fuit homini necessaria necessitate medij ad salutem, ut patet ex dictis articulo præcedenti; in tali autem fide continetur, implicitè saltem, post lapsum Adami, fides in Christum, tanquam unum ex medijs ad salutem hominis à Deo præordinatis. Unde solùm difficultas est, an etiam fides explicita Incarnationis, seu Redemptoris futuri, fuerit tunc necessaria ad salutem, necessitate medij; ita ut nullus omninò in eo statu fuerit justificatus, & salvatus, nisi talem fidem & cognitionem explicitam priùs habuerit? Affirmant aliqui, quos suppresso nomine refert Bannez hîc artic. 8. & quos ex recentioribus Thomistis secutus est Philippus à S. Trinitate, disp. 4. art. 4. Sed opinio negans communis est, non solùm apud Thomistas, sed etiam apud extraneos. Unde sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

50. DIco igitur: Ante Christi adventum, seu in lege naturæ, & in lege scripta, fides explicita Christi, seu Redemptoris & Mediatoris venturi, non fuit necessaria necessitate medij ad salutem, sed satis erat tunc credere, Deum per suam providentiam velle homines à peccatis liberare, illisque de rebus ad salutem æternam necessarijs providere. Ita ex antiquis Theologis expressè docet D. Antoninus 4. p. Theologali tit. 8. cap. 3. §. 9. ubi hæc scribit: *In veteri testamento apud omnes nationes sufficiebat credere illa duo, quæ ponit Apostolus ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quod inquirentibus se est remunerator. Minores ergo credentes illa duo expressè, credebant implicitè omnes articulos fidei, & hoc sufficiebat eis*, ut scilicet salvarentur.

Idem asserit S. Thomas hîc art. 7. ad 3. ubi de Gentibus ait: *Si qui salvati fuerunt, quibus revèlatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris: quia etsi non habuerint fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum, secundùm modos sibi placitos.* Et artic. 8. ad 1. ait: *illa duo explicitè credere de Deo* (nempe Deum esse, & habere providentiam supernaturalem de hominum salute) *omni tempore, & quoad omnes, necessarium fuit, non tamen est sufficiens omni tempore, & quoad omnes.* Quibus verbis insinuat, saltem aliquo tempore, nempe ante adventum Christi, & quoad aliquos, nimirum quoad eos qui fidem explicitam mediatoris tunc habere non poterant, fuisse sufficiens ad salutem, credere Deum esse, & habere providentiam supernaturalem de salute hominum. Item in 3. dist. 25. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 2. ad 3. expressè docet, quod illi quibus non erat facta revelatio de Christo venturo, *Salvabantur fide implicitâ Redemptoris, implicando fidem suam in cognitione Dei.*

51. Ex his deduci potest ratio fundamentalis nostræ conclusionis: Illud enim non est necessarium necessitate medij ad salutem, sine quo salus obtineri potest: At plures homines ante adventum Christi, seu in lege naturæ, & in lege gratiæ, poterant salutem assequi, absque fide explicita in Christum, etiam sub nomine Redemptoris præcisè, venturum: Ergo talis fides non erat tunc necessaria necessitate medij ad salutem. Major patet: Minor probatur. Quamvis in lege naturæ, & in lege scripta, aliqui habuerint fidem explicitam in Christum ut mediatorem, major tamen pars hominum, sub illis legibus viventium, implicitè solùm adventum Christi ut Redemptoris credidit, ut docet expressè D. Thomas locis citatis, & hîc art. 7. ubi loquens de hominibus fidelibus, ante legem scriptam, & sub lege scripta, sacrificia offerentibus, dicit quod licèt majores explicitè cognoscerent significatum illorum sacrificiorum, nempe mortem Christi, minores tamen, sive rudiores, qui haud dubiè erant in majori numero quàm majores, sub velamine illorum sacrificiorum, *velatam habebant de Christo venturo cognitionem*; & tamen cum illa cognitione velata, sive implicita, certum est quod poterant salvari: alioquin enim, ut optimè arguit idem S. Doctor in 3. dist. 25. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 2. in corp. carentes fide implicita in Christum, destituti

fuissent medio simpliciter necessario ad suam salutem, quod tamen de tanta hominum multitudine non est credibile: Ergo &c. A

52. Confirmatur ex D. Chrysostomo homil. 37. in Matth. ubi ait multos ex Gentilibus salvos fuisse, sine fide explicita in Christum. Idem docent Clemens Alexandrinus lib. 5. & 6. Stromatum, Eusebius lib. 1. de præparatione Evangelica cap. 3. Irenæus lib. 2. contra hæreses, Augustinus lib. 19. contra Faustum, & alij ex SS. PP.

53. Probatur secundò conclusio: Duobus solùm modis potest aliquid dici necessarium ad salutem necessitate medij, videlicet vel ex natura rei, vel ex decreto seu institutione divina, juxta dicta art. præcedenti in secunda suppositione: Sed neutro B modo fides explicita in Christum ut redemptorem necessaria fuit ad salutem in lege scripta, vel in lege naturæ: Ergo nullo modo. Probatur Minor: & primò quod non ex natura rei, patet, quia sola cognitio & fides explicita unius Dei, ut authoris & remuneratoris supernaturalis, sufficiebat ad excitandum actum dilectionis Dei, & perseverandum in illo usque ad finem vitæ. Quòd verò neque ex institutione Dei, probatur: Tum quia nec ex Scriptura, nec ex traditione constat de illa: Tum etiam, quia si hujusmodi fides tunc fuisset ex institutione Dei ad salutem necessaria, eam curasset Deus ubique terrarum prædicari, C cùm in rebus necessarijs ad salutem nullo modo desit; quod tamen non ita factum est, nam tunc veri Dei cognitio vix ultra Judæam se extendebat, juxta illud Psalmi 75. *Notus in Judæa Deus, in Israel magnum nomen ejus*: Ergo &c.

54. Probatur tertiò: Fides explicita in Christum, ut Redemptorem, supponit necessariò, ut constat, fidem & cognitionem explicitam de peccato originali, sive de communi lapsu generis humani: Sed neque in lege naturæ, neque in lege scripta, necessaria fuit necessitate medij fides, sive cognitio explicita peccati originalis; tale siquidem peccatum non continetur in antiqua scriptura, nisi valde implicitè & obscurè, neque habemus fundamentum asserendi, quod de illo aliqua traditio D explicita tunc existeret, quæ esset communis: Ergo neque in lege naturæ, neque in lege scripta, necessaria fuit, necessitate medij, fides sive cognitio explicita Christi ut Redemptoris. Imò non est certum, tunc communem populum Judæorum cognovisse Messiam venturum ut Redemptorem animarum, sed duntaxat ut Regem & liberatorem temporalem; cùm ipse etiam Nicodemus, quamvis esset Magister in Israël, ignoraret tamen, ut ex Evangelio constat, Christum esse Deum.

55. Advertendum tamen est, nos loqui de statu hujus vitæ, quia credibile est justos omnes, qui ante adventum Christi decesserunt, explicitam Incarnationis fidem habuisse in Lymbo: hanc enim à Patribus, ut Abraham, Moyse, Joanne Baptista, Lazaro, & similibus acceperunt. Unde nos hìc de statu hujus vitæ agimus, & contendimus non fuisse necessarium ad salutem illis qui ante Christi adventum vixerunt, durante eorum vita, mysterium Incarnationis, seu Christum ut Redemptorem & Mediatorem explicitè cognoscere; sed explicitam providentiæ Dei supernaturalis fidem, in qua implicitè fides Redemptoris, seu Mediatoris continetur, fuisse sufficientem ad eorum salutem.

§. III.

Solvuntur objectiones Patris Philippi.

OBjicit in primis P. Philippus quædam Scripturæ testimonia, quibus asseritur neminem 56. salvari, vel fuisse unquam salvatum, nisi per Christum, & merita ipsius: 1. ad Corinth. 15. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur.* 2. ad Timoth. 1. *Gratia data nobis est in Christo ante tempora sæcularia.* Actuum 4. *Non est in aliquo alio salus, neque enim est aliquod aliud nomen sub Cœlo datum, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et Apocal. 13. Christus dicitur Agnus, qui occisus est ab origine mundi. B

Respondeo hæc, & similia testimonia, non mi- 57. litare contra nostram sententiam: in illis enim non expressè dicitur omnes homines salvari, & fuisse salvatos per fidem Christi, sed tantùm per Christum, & sanguinem, seu merita ipsius: fatemur autem nulli unquam gratiam & salutem fuisse concessam, nisi per Christum; cùm sit causa salutis & justitiæ universalissima, in genere causæ meritoriæ: negamus tamen salutem hanc & justificationem nonnisi per fidem explicitam illius, in ratione Mediatoris, fuisse communicatam, & dicimus eam potuisse communicari per fidem explicitam providentiæ Dei supernaturalis, in qua implicitè fides ipsius Mediatoris continetur.

Dices: Fides Mediatoris remotissimè tantùm in 58. fide providentiæ continetur: Ergo fides providentiæ supernaturalis non sufficiebat, ut homines qui sub lege naturæ, & sub lege scripta vivebant, Christo incorporarentur, & ab eo ut capite influxum gratiæ & salutis reciperent.

Respondeo negando Antecedens: nam satis proximè in fide providentiæ supernaturalis continetur fides Mediatoris: per hanc enim credimus Deum velle hominibus succurrere, eos à peccatis liberare, & gratiæ restituere; quæ sunt mera ipsius Mediatoris munia, & officia: quò fit ut homines, sub lege naturæ, & sub lege scripta viventes, Christo sufficienter unirentur & incorporarentur, divinam hanc providentiam actualiter & expressè credendo.

Objicit secundò: D. Augustinus Epist. 10. 59. & lib. 18. de civitate Dei, cap. 47. dicit *Nemini ante adventum Christi concessum fuisse quod esset justus, nisi cui divinitus revelatus est unus Mediator Dei & hominum homo Christus.* Item D. Thomas hìc art. 7. ait omni tempore oportuisse credi aliquo modo explicitè mysterium Incarnationis: Ergo falsum est, quod fides explicita de tali mysterio non fuerit necessaria necessitate medij, tempore legis naturæ, & legis E scriptæ.

Ad locum D. Augustini respondent aliqui 60. S. Doctorem in eo hyperbolicè locutum fuisse, ut gratiam Christi abundantiùs commendaret adversùs Pelagianos. Verùm (ut rectè observat P. Philippus) si hæc responsio admittatur, dabitur occasio sic interpretandi in alijs S. Augustinum, & ita nihil certi in ejus doctrina habebitur.

Respondent secundò alij, D. Augustinum non 61. loqui de justificatione, quæ est salus inchoata, sed de illa quæ est salus perfecta & consummata, qualis est duntaxat beatitudo, quam nullus unquam absque fide Mediatoris explicita est assecutus, quia eam saltem in Lymbo habuit, ut

suprà annotavimus : cum quo stat aliquos non habuisse in vita præsenti talem fidem ; proindeque eis non fuisse necessariam, ut mererentur suam beatitudinem. Sed

62. Respondetur tertiò, & meliùs, nemini ante adventum Christi concessum fuisse quod esset justus, nisi cui revelatus est Christus, revelatione vel explicitâ, vel implicitâ : sicut enim fides Christi distingui potest in explicitam, & implicitam, ita & eius revelatio, utpote cùm Deus revelando explicitè seipsum, ut authorem supernaturalem, justificatorem, & remuneratorem, eo ipso Christum ut mediatorem virtualiter & implicitè revelet. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, & Augustinus de fide, & revelatione Incarnationis duntaxat implicita intelligi debeat, patet ex alio ejus testimonio : nam idem S. Doctor lib. 2. contra Pelagium & Cœlestium, qui est de peccato originali, cap. 24. ait : *Sine fide Incarnationis, & mortis, & resurrectionis Christi, neque antiquos justos, ut justi essent, à peccatis potuisse mundari, & Dei gratiâ justificari ; veritas Christiana non dubitat :* At ferè apud omnes certum est, fidem explicitam Passionis & Resurrectionis Christi, in his qui sub lege naturæ, & sub lege scripta vivebant, ad salutem non fuisse necessariam : Ergo pariter, juxta Augustini Doctrinam, fides explicita Incarnationis ad eorum salutem non erat necessaria, sed sufficiebat implicita, quæ in fide Dei, ut provisoris supernaturalis, continetur.

63. Ad locum D. Thomæ dico, ex eo duntaxat concludi, quod omni tempore oportuit aliquos habere fidem explicitam in Christum, nempe (ut se explicat in corpore articuli) tempore legis scriptæ, & legis naturæ, majores, sive doctiores : cum quo stat minores, sive rudiores, potuisse tunc salvari sine tali fide, ut idem S. Doctor, locis suprà adductis, expressissimè & clarissimè docet.

64. Objicit tertiò : Maximè conveniens apparet, quod sicut Christus est mediator Dei & hominum, causa moralis meritoria salutis humanæ, & principium justificationis & glorificationis, sic omnes justificentur & glorificentur in ordine ad ipsum, sive dependenter ab illo, ac proinde per actum fidei in ipsum explicitè cognitum, qui actus sit necessarius necessitate medij, ita ut nullus sine ipso justificatus unquam fuerit : Ergo tam in lege naturæ, quàm in lege scripta, fuit necessaria ad salutem fides aliqualiter explicita Redemptoris futuri.

65. Respondetur ex dictis, quod licèt Christus sit causa salutis universalissima in genere meriti, ita ut nullus unquam hominum, sive in statu legis naturæ, sive in statu legis scriptæ, sive in statu legis gratiæ, absque illius meritis salutem sit assecutus ; non tamen hinc colligi potest, ejus fidem explicitam fuisse in primo & secundo statu necessariam in ratione medij ad salutem & justificationem : ad hoc enim ut in statu legis naturæ, & in statu legis scriptæ, homines influxum gratiæ à Christo venturo, & in mente ac decreto Dei existente, moraliter reciperent, sufficiebat quòd ipsi moraliter unirentur, & incorporarentur per fidem implicitam in ipsum : alioquin, ut suprà dicebamus, rudioribus, qui fide explicitâ in Christum carebant, defuissent media simpliciter necessaria ad salutem ; quod tamen de tanta hominum multitudine non est credibile.

ARTICVLVS V.

Vtrum post Christi adventum, & legis Evangelicæ promulgationem, fides explicita Incarnationis, & Trinitatis, sit necessaria ad salutem, necessitate medij?

66. NEgant ex Thomistis Soto, Javellus, & Serra, & ex extraneis Suarez, Delugo, Martinonus, & alij. Affirmant Joannes à S. Thoma, Philippus à S. Trinitate, Valentia, Molina, Duvallius, & Coninckus. Canus verò relectione de Sacramentis in communi, & Bannez hîc art. 8. duplicem distingunt salutem, unam inchoatam & imperfectam, quæ in justificatione à peccatis sita est ; alteram perfectam & completam, quæ in æterna beatitudine consistit ; & dicunt ad primam quidem sufficere fidem implicitam mysterij Trinitatis, & Incarnationis, sed ad secundam necessariò necessitate medij requiri fidem explicitam utriusque mysterij.

§. I.

Vera sententia statuitur.

67. DIco tamen : post sufficientem legis Evangelicæ promulgationem, fides explicita mysterij Incarnationis, & Trinitatis, necessaria est necessitate medij ad utramque salutem, id est ad justificationem, & ad æternam beatitudinem.

Ut faciliùs intelligatur hæc assertio, duo distinguenda sunt tempora, unum quod intercessit inter mortem Christi, & sufficientem Evangelij promulgationem ; aliud verò, in quo lex Evangelica sufficienter fuit per totum orbem promulgata. In priori tempore, non fuit necessaria fides explicita Incarnationis & Trinitatis, saltem necessitate medij : tunc enim qui nihil de Christo audiverant, neque audire potuerant, in eodem statu erant, ac qui ante adventum Christi vivebant ; quia etsi lex Evangelica jam esset à legislatore condita & confirmata, nihilominus defectu sufficientis promulgationis ubique terrarum adhuc non obligabat, vel saltem, quod præcipuè intendimus, lex illa non erat adhuc medium ad salutem omnino necessarium. Igitur quemadmodum illis, qui ante adventum Christi vivebant, fides divinæ providentiæ supernaturalis, quâ Deus genus humanum à miserijs & peccatis liberare volebat, satis erat ad justificationem & salutem, ut articulo præcedenti ostendimus : sic etiam in illa temporis intercapedine, quæ inter mortem Christi, & sufficientem Evangelij promulgationem intercessit, fides explicita Incarnationis & Trinitatis non fuit in ratione medij ad salutem omnibus hominibus necessaria. Unde in hac conclusione loquimur solùm de tempore illo, in quo lex Evangelica sufficienter per totum orbem promulgata fuit. Hoc præmisso.

68. Probatur primò conclusio ex Scripturâ Sacra : nam Marci ultimo fides Evangelica, quæ sine dubio fidem explicitam Incarnationis & Trinitatis includit, ad salutem ante omnia alia exigitur : *Prædicate Evangelium omni creaturæ : qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit : qui verò non crediderit, condemnabitur.* Quæ

verba expendens D. Bernardus Epist. 77. subdit: *Cautè igitur & vigilanter non repetivit: Qui verò baptizatus non fuerit, sed tantùm, qui verò non crediderit, condemnabitur; innuens solam interdum sufficere fidem ad salutem, & sine ipsa sufficere nihil.* Quibus verbis apertè declarat, fidem Evangelij (quæ ut diximus cognitionem explicitam Incarnationis & Trinitatis includit) esse magis necessariam, quàm baptismum, & nullo modo supplebilem, subindeque esse medium omnino necessarium ad salutem. Unde Joan. 3. dicitur: *Qui non credit in eum, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti filij Dei*, id est, quia non accepit fidem Christi, quæ in nova lege est certissimum, & unicum salutis remedium; sicut in antiqua Israëlitæ, à serpentibus læsi, aliter sanari non poterant, quàm aspectu serpentis ænei, quem Moyses jussu Dei erexerat in deserto.

69. Probatur secundò conclusio ex Tridentino, sess. 6. cap. 6. ubi loquens de dispositione ad justificationem, & de ijs quæ ad illam obtinendam debent credi, ait: *Liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata & promissa sunt; atque illud in primis, à Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu.* Ubi ponderandum est ly *in primis:* nam si hoc credere de redemptione in Christo Domino, est in primis necessarium, nihil est magis necessarium, quàm illud: Ergo fides explicita de Christo, in statu novæ legis, inter prima credibilia ad salutem necessaria numeratur, subindeque ad justificationem, & beatitudinem consequendam, necessitate medij necessaria est. Unde idem Concilium ibidem cap. 8. ait hominem justificari gratis per fidem hanc, de qua loquitur Apostolus ad Roman. 3. cùm ait: *Quem proposuit Deus propitiatorem pro peccatis per fidem in sanguine ipsius*, quæ utique est fides explicita Christi ut Redemptoris: subditque talem fidem esse humanæ salutis initium, fundamentum, ac radicem omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, & ad filiorum ejus consortium pervenire: unde cùm radix plantæ, & fundamentum ædificio, necessitate medij necessaria sint, ita ut absque radice nec illa vivere possit, neque istud absque fundamento subsistere; sic nec aliquis vita supernaturali gratiæ vivere, nec in vitam æternam ædificari potest, absque fide in Christum mediatorem; quæ idcirco ab Apostolo substantia, id est basis, seu fundamentum, Græcè ὑπόστασις rerum sperandarum, definitur.

70. Probatur tertiò ex SS. Patribus, qui apertè favent nostræ sententiæ: Augustinus enim in libro de corrept. & gratia, cap. 7. sic ait: *A damnatione se non liberabunt, qui dicere poterunt, se non audivisse Evangelium.* Et infrà: *Quicunque ab illa generali damnatione ista divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dubium, quod & procuratur Evangelium audiendum, & cùm audiunt, credunt.* Ubi apertè supponit fidem Evangelicam, atque adeò explicitam Incarnationis & Trinitatis cognitionem, esse prorsus ad salutem necessariam. Item in libro de spiritu & littera cap. 29. hæc scribit: *Fide Jesu Christi impetramus salutem, & quantùm nobis inchoatur in re, & quantùm perficienda expectatur in spe.* Similiter Hieronymus in cap. 1. ad Ephes. dicit: *Non ante filij esse possumus, quàm filij ejus Jesu Christi fidem & intelligentiam recipiamus.* Et in cap. 3. ait: *Fiduciæ, atque accessus ad Deum principium & origo, fides in Christum est.* Denique Hugo Victorinus lib. 1. de sacramento parte 10. cap. 5. asserit peractâ redemptione non minùs esse necessarium, credere in Deum redemptorem, quàm ab initio, peractâ creatione, necesse fuit credere in Deum creatorem: Sed ab initio fuit semper necessarium, necessitate medij, credere explicitè in Deum creatorem, ut art. 3. ostendimus: Ergo nunc in lege nova, peractâ Incarnatione, eadem necessitate, ad salutem necessarium est credere in Christum redemptorem.

Probatur quartò ex D. Thoma, qui etiam manifestè docere videtur eandem sententiam. Nam in 3. dist. 25. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 2. hæc scribit: *Post adventum Christi, quia jam mysterium redemptionis impletum est, & corporaliter, & visibiliter prædicatum, tenentur omnes ad credendum explicitè, & si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex culpa sua remaneret.* Ergo sentit, hanc fidem explicitam esse necessariam necessitate medij ad salutem; aliàs enim, si aliquis instructionem non haberet, sine illa posset justificari, quod S. Doctor non admittit, sed recurrit ad extraordinarium modum instruendi, qui tunc esset debitus.

Ad hæc & similia Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum testimonia, respondent aliqui, ijs duntaxat probari, fidem Christi explicitam esse necessariam in voto, non tamen in re: dicunt verò illam haberi in voto, quando quis ex fide unius Dei provisoris supernaturalis, charitatem & contritionem de peccatis concipit; tunc enim ita affectus est, ut si Christi Incarnationem audiret, ei incunctanter crederet.

Sed contra primò: Si ita esset, sequeretur in lege gratiæ fidem Christi non esse magis necessariam ad salutem, quàm in lege naturæ, vel in lege scripta; nam ut articulo præcedenti ostendimus, in his duabus legibus fides Christi eo modo sufficiebat, quatenus nempe mediator in fide divinæ providentiæ implicitè credebatur: Sed hoc dici nequit, ut patebit probatione sequenti: Ergo nec illud.

Secundò, Si in nova lege fides Christi explicita in voto sufficeret ad salutem, illa non esset magis necessaria, quàm baptismus, cùm baptismus in voto ad salutem sufficiat: Sed hoc repugnat D. Bernardo suprà relato: Ergo & illud.

Tertiò, Si in nova lege ad salutem sufficeret habere in voto fidem explicitam Incarnationis, virtualiter & implicitè contentam in fide Dei ut provisoris supernaturalis, falsum esset quod docet S. Thomas suprà relatus, nempe quod si aliquis invincibiliter ignoraret mysterium redemptionis, & nullam de illo haberet instructionem, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa hoc impediret: nam modus ille extraordinarius instructionis non esset debitus, nec ad salutem necessarius, ut patet. Unde Augustinus de prædestinatione Sanctorum, cap. 7. loquens de Cornelio, ad quem instruendum missus est Petrus, Actuum 10. *Si posset* (inquit) *sine fide Christi salvus esse, non ad eum ædificandum mitteretur Petrus architectus:* Ergo &c.

Demum Christus Joan. 14. dixit: *Creditis in Deum, & in me credite.* Ubi æquiparat in nova lege fidem de seipso ut Redemptore, fidei quæ est de Deo ut Creatore, & universali Provisore: Sed hæc indubitanter, non solùm in voto, sed etiam in re, requiritur ad justificationem & salutem, ut art. 3. contra Vegam ostendimus: Ergo & illa.

Unde Lovanienſes apud Tapperum art. 8. ſic dicunt: *Ante juſtificationem, ante omnia, neceſſaria eſt in adultis fides, quâ credimus Chriſtum Ieſum Dei Filium nobis propitiatorem à Patre propoſitum eſſe pro peccatis noſtris, in ſanguine ipſius, ſine qua fide, nullis noſtris operibus, nullâque pœnitentiâ, juſtificatio poteſt obtineri.*

74. Probatur quintò concluſio ratione fundamentali. In lege gratiæ, poſt ſufficientem Evangelij promulgationem, debet haberi perfectior cognitio, ſubindeque perfectior fides Chriſti Redemptoris, quàm ante legem gratiæ; hoc enim exigit perfectior ſtatus legis gratiæ, in quo velamen, poſitum ſuper caput fidelium, ſublatum dicitur, B juxta illud Apoſtoli ad Galatas 3. *Antequam veniret fides, ſub lege cuſtodiebamur, concluſi in eam fidem, quæ revelanda erat*; & iſtud ad Epheſ. 3. *In aliis generationibus non eſt agnitum myſterium Chriſti, ſicut nunc revelatum eſt*: Sed in ſtatu legis naturæ, & legis ſcriptæ, neceſſaria fuit, neceſſitate medij, fides implicita Chriſti Redemptoris, ut patet ex dictis articulo præcedenti: Ergo fides explicita de Chriſto Redemptore, eſt eodem modo neceſſaria in ſtatu legis gratiæ, poſt ſufficientem Evangelij promulgationem.

75. Ex his confutata manet ſingularis ſententia Cani & Bannis: teſtimonia enim Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, ſuprà relata, non ſolùm de ſalute perfecta, & conſummata, quæ eſt beatitudo, ſed etiam de imperfecta & inchoata, qualis eſt juſtificatio, loquuntur, præſertim illa quæ ex Tridentino adduximus; Ergo ad utramque ſalutem fides explicita Chriſti Redemptoris neceſſitate medij requiritur. Addo quod, cùm homo per gratiam juſtificantem reddatur filius adoptivus, & hæres Dei, ac proinde habeat jus ad gloriam, tanquam ad hæreditatem, ipſaque gratia juſtificans Joan. 4. dicatur fons aquæ ſalientis in vitam æternam; abſurdum videtur aſſerere, poſſe aliqua ad juſtificationem ſufficere, quæ tamen ad æternam ſalutem non ſufficiunt. Unde vel dicendum eſt, fidem explicitam Incarnationis non eſſe neceſſariam neceſſitate medij ad obtinendam beatitudinem, quod Canus & Bannes non admittunt; vel aſſerendum, fidem implicitam hujus myſterij non ſufficere ad juſtificationem.

76. Confirmatur, & magis vis hujus rationis expenditur: Supponamus adultum adeptâ juſtificationis gratiâ ſtatim mori, antequam fidem explicitam Incarnationis habuerit, quæro ab illis Authoribus, an ille æternam beatitudinem conſequatur, vel non? Si primum dicant, ſequitur aliquem non ſolùm primam, ſed etiam ſecundam ſalutem, poſſe ſine explicita fide Chriſti Redemptoris obtinere; quod illi non admittunt. Si verò ſecundum aſſerant, ſequitur filium Dei adoptivum, ejuſque hæredem, ab æternæ fœlicitatis hæreditate excludi, & jure hæreditario, quod ad illam ratione gratiæ juſtificantis habet, fraudari; quod abſurdiſſimum eſt, & repugnat Tridentino, ſeſſ. 6. cap. 16. dicente nihil deeſſe juſtificatis, quominus ſuo tempore, ſi in gratia deceſſerint, vitam æternam conſequantur.

77. Reſpondet primò Canus, impoſſibile eſſe, hominem illum juſtificatum mori, antequam fidem explicitam mediatoris acceperit.

Sed contra: Homo iſte eſt mortalis, illumque ſicut & alios omnes, infinita mortis pericula circunſtant, & ſi ſecundùm curſum cauſarum naturalium, ſtatim ab adepta ſua juſtificatione mori debeat, non eſt cur Deus, propter unius privati A hominis ſalutem, curſum illum generalem perturbare debeat; pro ſalute enim multitudinis innumerabilis parvulorum, ſine baptiſmo decedentium, eum ordinem non perturbat: Ergo multò minùs pro ſalute unius id faciet, & vitam ejus diutiùs protrahet, ut finem mediatoris explicitam aſſequatur.

Reſpondet ſecundò, quod ſi moriatur homo ille ſtatim ab adepta ſua juſtificatione, continuò ut à corpore ſolvetur ejus anima, antequam beatitudine æternâ perfruatur, diſcet explicitè myſterium Incarnationis. 78.

Sed contra: Si hoc ſufficeret, ut fides explicita Incarnationis eſſet neceſſaria ad ultimam ſalutem, neceſſitate medij, ſequeretur quod illa non alio modo eſſet ad ſalutem neceſſaria adultis, quàm parvulis; cùm etiam animæ parvulorum, poſt baptiſma à corpore ſolutæ, ſtatim explicitè cognoſcant myſterium Incarnationis: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud.

Ex dictis etiam manifeſtum relinquitur, cognitionem explicitam myſterij Trinitatis eſſe in nova lege neceſſariam neceſſitate medij ad juſtificationem & ſalutem: nam ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 8. *Myſterium Incarnationis Chriſti explicitè credi non poteſt, ſine fide Trinitatis: quia in myſterio Incarnationis Chriſti hoc continetur, quod Filius Dei carnem aſſumpſerit; quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit; & iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit; & ideò eodem modo quo myſterium Incarnationis Chriſti ante Chriſtum fuit explicitè creditum à majoribus, implicitè autem & quaſi adumbratè à minoribus, ita etiam & myſterium Trinitatis. Et ideò etiam poſt tempus gratiæ divulgata tenentur omnes ad explicitè credendum myſterium Trinitatis, & omnes qui renaſcuntur in Chriſto, hoc adipiſcuntur per invocationem Trinitatis, ſecundum illud Matth. ultimo: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.* 79.

Confirmatur: Ut viator ad terminum perveniat, debet & locum ad quem tendit, & viam quâ ad illum itur, cognoſcere: Sed terminus ad quem per fidem tendimus, eſt clara viſio Dei unius & Trini, Chriſtus verò eſt via per quam ad illum itur, juxta illud: *Ego ſum via, veritas, & vita*, & iſtud: *Ego ſum oſtium, per me ſi quis introierit, ſalvabitur*: Ergo cognitio myſterij Trinitatis, & Incarnationis, eſt medium neceſſarium ad beatitudinem conſequendam. 80.

Confirmatur ampliùs: Myſterium Trinitatis, & myſterium Incarnationis, ſunt principale objectum viſionis beatificæ in patria, juxta illud Chriſti Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*: Ergo & fidei in via; huic enim reſpondet ipſa viſio, juxta illud Pſalmi 47. *Sicut audivimus* (hîc per fidem) *ſic vidimus in civitate Domini virtutum.* 81.

Ex his intelliges, falſam eſſe & erroneam ſententiam quorundam recentiorum Caſuiſtarum, docentium abſolutionis capacem eſſe hominem, etſi neſciat myſterium Sanctiſſimæ Trinitatis, & Incarnationis Verbi Divini: ſi enim explicita utriuſque myſterij cognitio ad primam & ultimam ſalutem, id eſt, ad juſtificationem & beatitudinem, neceſſitate medij requiratur, manifeſtum eſt eos, qui illa myſteria penitus ignorant, non poſſe juſtificari, ſubindeque eſſe incapaces abſolutionis ſacramentalis, donec de illis ſuffi- 82.

cienter instructi fuerint. Unde Academia Lovaniensis, ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis, doctrinam illorum Casuistarum reprobavit, & gravi censurâ notavit.

83. Obiter tamen advertendum est, non esse necesse ad recipiendam absolutionem à peccatis, & obtinendam justificationem per sacramentum pœnitentiæ, distinctè cognoscere illa mysteria; eorum quippe distinctus conceptus difficillimus & obscurissimus est; sed satis esse illa quoad substantiam credere: sufficit enim explicitè credere Filium Dei fuisse incarnatum, & non requiritur ut sciatur unionem esse factam in supposito, non in natura. Similiter sufficit explicitè credere, esse unum Deum, & tres Divinas Personas, quarum una est Pater, alia Filius, alia Spiritus Sanctus: non est verò necessarium scire explicitè, Filium esse Verbum, & procedere per cognitionem, & Spiritum Sanctum esse amorem, & procedere per voluntatem. Unde D. Thomas hîc art. 7. ait *Alias subtiles considerationes circa Incarnationis articulos* (idem dicendum de Trinitate) *tenentur aliqui magis vel minùs explicitè credere, secundum quod convenit statui & officio uniuscujusque.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

84. OBjicies primò: Illud non est necessarium ad justificationem necessitate medij, sine quo homo potest justificari: Sed in nova lege homo potest justificari absque fide explicita Incarnationis: Ergo talis fides non est necessaria necessitate medij ad justificationem. Major patet: Minor probatur primò exemplo Cornelij: *Ille enim*, ut ait D. Thomas infrà quæst. 10. art. 4. ad 3. *habebat fidem implicitam Christi, nondum manifestatâ Evangelij veritate, unde ut eum in fide pleniùs instrueret, mittitur ad eum Petrus.* Idem docet 3. p. quæst. 69. art. 4. ad 2. ubi dicit, quod *Cornelius, & alij similes, consequuntur gratiam & virtutes per fidem Christi, & desiderium baptismi implicitè vel explicitè: postmodum tamen in baptismo majorem copiam gratiæ & virtutum consequuntur.*

85. Secundò probatur eadem Minor: Si homo nutritus in sylvis, vel apud barbaras Gentes educatus, ubi nihil unquam audivit de Evangelio, nec audire potuit, sequeretur ductum rationis naturalis in fuga mali, & prosecutione boni honesti, ille justificaretur à Deo, ut suprà art. 3. dicebamus: Sed ille tunc non haberet fidem explicitam mysterij Incarnationis & Trinitatis, cùm nihil unquam de illis audivisset: Ergo homo potest justificari sine fide explicita mysterij Incarnationis & Trinitatis. Simile argumentum fieri potest de puero perveniente ad primum instans usûs rationis: si enim ille tunc se convertat in Deum ut Authorem naturæ, eligendo sequi bonum honestum & rationi consonum, justificabitur; sin minùs, peccabit mortaliter, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 89. art. 6. Atqui in illo instanti non potest instrui, seu illuminari de Incarnationis & Trinitatis mysteriis, sed ad hoc aliquod tempus requiritur; cùm modus intelligendi plura in unico instanti non sit humanus, sed angelicus, præsertim in illo primo instanti usûs rationis, in quo nimis confusè homo intelligit: Ergo puer in illo instanti, per solam fidem implicitam Incarnationis & Trinitatis, justificari potest.

86. Tertiò suadetur eadem Minor: Catechumenus, qui successivè edocetur de rebus fidei, priùs audiens Deum esse, & remuneratorem, ac provisorem supernaturalem, poterit elicere actum fidei, & in Deum ut Authorem supernaturalem credere: positâ autem cognitione supernaturali Dei, potest actum dilectionis Dei, ut est finis supernaturalis, elicere: unde cùm actus charitatis cum peccato stare nequeat, ille antequam quidquam de Incarnatione & de Trinitate audiat, subindeque antequam illa mysteria explicitè credat, justificari poterit.

87. Denique probatur eadem Minor: Inter Christianos sunt aliqui homines adeò rudes, & stupidi, ut mysteria Incarnationis & Trinitatis vero conceptu apprehendere non valeant, nec per consequens ea explicitè credere. Idem est de mutis, ac surdis à nativitate, vix enim possibile est nutibus ac signis eos instruere de substantia horum mysteriorum, ut ea explicitè credant. At illi possunt justificari, alioquin ipsis neganda esset absolutio, & alia Sacramenta, quamvis facerent quod in se est, ut quæ tenentur scire addiscerent: Ergo sine fide explicita Incarnationis, & Trinitatis, qui illa mysteria invincibiliter ignorant, justificari possunt.

88. Aliqui ex nostris Thomistis, ut ab his difficultatibus se expediant, docent, quod quamvis per se loquendo homo, post sufficientem Evangelij promulgationem, sine fide explicita Incarnationis & Trinitatis justificari nequeat, interdum tamen per accidens, absque tali fide, justificationis gratiam obtinere potest, per solam fidem explicitam Dei, ut authoris & provisoris supernaturalis. Quod ut magis explicent, dicunt duo esse genera mediorum, quæ sunt ad salutem necessaria; quædam ex natura rei talia sunt, ut gratia, & charitas; & sine illis nunquam homo, etiam per accidens, & suppositâ ignorantiâ invincibili, justificationem & salutem consequi valet: alia sunt talia tantùm ex institutione & voluntate Dei, ut Baptismus vel Pœnitentia, & sine illis in re habitis salus interdum obtineri potest, per solum votum & desiderium ipsorum; & hujus generis dicunt esse in nova lege fidem explicitam mysterij Incarnationis & Trinitatis.

89. Sed hæc solutio & doctrina displicet: tum quia suprà ostendimus, post sufficientem Evangelij promulgationem, fidem explicitam Christi esse ad justificationem & salutem necessariam, non solùm in voto, sed etiam in re: tum etiam quia ex illa sequeretur, hominem per accidens, & in aliquo casu extraordinario, posse consequi salutem, absque fide explicita Dei, ut Creatoris & Authoris supernaturalis, cùm talis fides non sit medium ex natura rei ad salutem necessarium, sed tantùm ex institutione & voluntate Dei, qui posset, si vellet, homines justificare & salvare absque tali actu, & per fidem explicitam aliorum attributorum. Addo quod, si homo post sufficientem Evangelij promulgationem, per accidens absque fide explicita Incarnationis justificari posset, inutiliter omnino D. Thomas, suprà relatus, recurreret ad modum extraordinarium instructionis in illis qui nihil unquam audierunt, vel audire potuerunt de Evangelio, ac inutiliter doceret, quod si aliquis instructionem de mysterio redemptionis non haberet, Deus illud ei revelaret, nisi ex sua culpa impediret: talis enim modus extraordinarius instructionis non esset necessarius ad justificationem, ut de se patet. Unde hac solutione prætermissâ.

90. Ad argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem primò dici potest, fidem explicitam de Christo non esse necessariam ad justificationem, nisi post sufficientem Evangelij promulgationem: tempore autem Cornelij non fuerat sufficienter quoad omnes promulgatum Evangelium, etiam in Palestina; cujus indicium est, quia non solùm ad illum baptizandum, sed etiam instruendum de fide, missus est Petrus Actuum 10. Secundò respondeo, Cornelium habuisse tunc fidem explicitam Incarnationis quoad substantiam, quam, ut ait D. Thomas, à Judæis commorantibus in Cæsarea acceperat, & fuisse à Petro instructum de circunstantia temporis, quia ignorabat, an adhuc esset completa. Unde quando idem S. Doctor locis citatis ait, quod Cornelius habebat fidem implicitam Christi, & cum ea justificatus est, hoc debet intelligi de fide implicita, quoad circunstantias Incarnationis, non verò quantùm ad ejus substantiam.

91. Ad secundam, concessâ Majori, nego Minorem: nam si homo nutritus in sylvis, vel apud barbaras nationes educatus, ubi nihil unquam audivit de Evangelio, benè viveret secundùm legem naturalem, ex auxilijs divinæ gratiæ (sine quibus tota lex naturæ observari diu non potest) tunc ex iisdem auxiliis facienti quod in se est Deus non denegaret alias gratias actuales, necessariò necessitate medij prævias ad justificationem, inter quas est fides explicita in Christum Redemptorem, quam Deus illi concederet, vel mittendo aliquem Prædicatorem, vel aliquem Angelum ad illum instruendum, vel illum immediatè per seipsum illuminando interiùs de tali mysterio. Unde Act. 8. legitur Deum misisse Philippum ad Eunuchum Candacis Reginæ Æthiopum, ut illum de fide Christi & mysterio Incarnationis instrueret, & baptizaret. Et D. Dionysius cap. 5. Cœlestis Hierachiæ dicit multos Gentilium adeptos fuisse salutem per ministerium Angelorum, ut art. 3. retulimus. Item S. Thomas hîc art. 7. ad 3. ait quod multis Gentilium fuit facta revelatio de Christo, & in hujus rei confirmationem refert, quod tempore Constantini Augusti, & Helenæ matris ejus, inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo, auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: *Christus nascetur ex Virgine, & ego credo in eum. O sol sub Helenæ & Constantini temporibus iterum me videbis.*

Ad aliud exemplum de puero, ad primum instans rationis perveniente, dicendum est, instans illud non esse physicum, sed morale, subindeque aliquam temporis moram, seu durationem includere, in qua puer potest vel immediatè à Deo, vel mediante homine, vel Angelo, de mysterio Incarnationis & Trinitatis instrui, seu illuminari, & per fidem explicitam utriusque mysterij, ad justificationem se disponere.

92. Ad tertiam dico, amorem illumerga Deum, quem Catechumenus potest concipere, ante propositam fidem explicitam Christi, esse quidem supernaturalem, sed tamen imperfectum, & non ex toto corde, sicut oportet ad justificationem: quia amor ex toto corde, qui est charitas, non est simplex complacentia de ipso fine ultimo, sed efficax tendentia & intentio finis, quæ requirit ordinem ad media, cùm intentio non sit de fine simpliciter, sed in ordine ad media; atque adeò quia redemptio Christi est unicum & necessarium medium perveniendi ad finem, qui diligit Deum A sine ordine ad hoc medium, etsi habeat complacentiam & amorem simplicem de fine, non habet tamen dilectionem efficacem, quippe qui nondum attendit, nec intendit media necessaria ad hunc finem.

Ad quartam dicendum, nullum esse adeò rudis 93.
ingenij, qui si sit compos rationis, mysteria Incarnationis & Trinitatis, sibi sufficienter proposita, confusè seu quantùm ad substantiam apprehendere non valeat, maximè ex auxilio supernaturali, quod Deus non denegat. Si autem contendas dari aliquos adultos, qui, facta sufficienti diligentia & propositione, talia mysteria percipere, seu apprehendere non valent, dico quod se habent, quantùm ad hoc, sicut amentes & parvuli, qui sine ullo actu fidei salvantur: quod Adversarij dicere tenentur de illis, qui adeò hardi & stupidi sunt, quod Deum ut authorem & provisorem supernaturalem apprehendere non valent; cùm in eorum sententia ad justificationem requiratur fides explicita de Deo, ut authore & provisore supernaturali.

Objicies secundò: Apostolus ad Hebræos 11. 94.
explicans quænam explicitè credenda sint ad justificationem & salutem, ait: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit:* Sed in his verbis nulla fit mentio de Christo ut Redemptore: Ergo in nova lege fides explicita Incarnationis non est medium ad justificationem & salutem necessarium.

Respondeo cum D. Thoma in 3. dist. 25. quæst. 95.
2. art. 2. quæstiunc. 4. ad 1. quod Apostolus loco citato posuit illa quæ oportuit credi explicitè à quolibet homine in quocunque statu, sed non exclusit quin in statu legis gratiæ debeamus explicitè credere Christum Redemptorem, cujus virtute justificamur & glorificamur; quamvis fides illa explicita de Christo non sit necessaria ad justificationem & salutem, ex natura rei, sed ex institutione & beneplacito Dei, qui sicut non redemit genus humanum, nisi per Christum, licèt occurrerent alij modi, ita noluit aliquem justificari, nisi per fidem Christi explicitam in nova lege, & implicitam in antiqua. Nec propterea est coarctata via ad salutem, ut aliqui opponunt, quia & præstò sunt auxilia ad hujusmodi fidem explicitam habendam, & modò abundantior datur gratia, quàm in lege veteri, & per ipsam incarnationem homo mirum in modum ad amorem Dei excitatur & inflammatur; nam ut canit Ecclesia, *dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapimur.* Addo non esse inconveniens, quod lex nova sit gravior quàm antiqua, quoad actus interiores, licèt sit facilior ex gratia, ut ex D. Augustino docet D. Thomas 1. 2. quæst. 107. art. 4.

DISPVTATIO VII.

De actu exteriori fidei.

Ad quæstionem 3. Divi Thomæ.

COnsiderato actu interno fidei, supereſt ut de actu ejus exteriori disputemus, nimirum de confessione seu professione ejus, quæ actus fidei exterior dicitur, quia est extra illam potentiam in qua subjectatur fides, nimirum

intellectum. Duas autem solùm circa hunc actum tractat D. Thomas quæstiones, quas articulis sequentibus resolvemus.

Articvlvs Primvs.

An exterior fidei confessio sit actus elicitus à fide, vel duntaxat imperatus?

Valentia hîc quæst. 3. puncto 1. negat exteriorem fidei confessionem esse actum ab ea elicitum: dicit tamen censeri actum illius virtutis, quia habet laudem ex objecto formali illius, & in illud tanquam in finem ordinatur. Huic sententiæ favet Suarez lib. 2. de religione cap. 3. ubi docet nullum dari actum virtutis, ab ea elicitum, extra subjectum in quo est.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

96. Dico tamen: Exterior fidei confessio à virtute fidei elicitur, & non solùm imperatur.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. in corp. ubi sic habet: *Sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei, est propriè fidei actus, ita & exterior confessio:* Sed hoc esset falsum, si actus externus fidei esset tantùm ab illa imperatus, & non procederet efficienter ab habitu fidei, sicut actus interior: Ergo &c. Clariùs adhuc in resp. ad 3. loquitur S. Doctor pro nostra conclusione, ait enim: *Fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum, mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.* Ex quibus sic argumentor: Si externa fidei confessio non eliceretur ab ea, sed tantùm imperaretur, illam non produceret fides, nisi mediante alia virtute, à qua nimirum elicitivè procederet, ut constat: Sed ex D. Thoma in verbis citatis, externam fidei confessionem produ- D
97. cit fides ipsa, nulla alia virtute mediante: Ergo illam elicit, & non solùm imperat.

Probatur secundò ratione, quam S. Doctor ibidem insinuat: Actus imperatus ab aliqua virtute, nunquam habet per se ordinari ad objectum & finem talis virtutis, sed per accidens tantùm, & ex intentione alterius, ut patet in actu justitiæ, aut fortitudinis, à charitate imperato: Sed confessio exterior fidei per se & ex natura sua ordinatur ad finem & objectum fidei; nam exterior locutio per se ordinatur ad idem objectum, & eundem fidem, ad quem ordinatur interior locutio vel conceptus: *Exterior enim locutio* (inquit S. Doctor) *ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur:* Ergo exterior fidei confessio est actus ab ea elicitus, & non solùm im- E
98. peratus.

Confirmatur: Exterior fidei confessio est ex inclinatione talis virtutis, quæ primariò inclinat ad assentiendum credibilibus, & secundariò ad exteriùs profitendum & significandum talem assensum: At nullus actus ab aliqua virtute imperatus habet esse ex inclinatione ipsius, sed tantùm ex inclinatione à qua elicitur: Ergo &c.

99. Probatur tertiò conclusio, & simul præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur: Si quid obstaret ne exterior fidei confessio eliceretur à fide, esset quia est actus alterius potentiæ ab ea in qua residet fides; hæc enim in intellectu residet, illa verò ab ore & lingua procedit, juxta illud Apostoli ad Roman. 10. *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem:* Sed hoc non obstat: Ergo præcipuum Adversariorum fundamentum corruit. Major patet: Minor probatur primò ex D. Thoma in 4. dist. 15. quæst. 4. art. 1. quæstiunc. 2. in fine corporis, ubi dicit expressè, quod oratio est actus latriæ elicitivè, non obstante quod latria sit virtus existens in voluntate, non verò in ratione, cujus actus est oratio. Et dist. 17. quæst. 3. art. 2. quæstiunc. 3. docet quod confessio peccatorum pertinet elicitivè ad pœnitentiam, & confessio beneficiorum Dei ad latriam, & tamen constat has confessiones fieri ore seu linguâ, quæ est alia potentia ab ea in qua residet pœnitentia & religio: Ergo similiter, licèt fides sit virtus existens in intellectu, non verò in potentia exteriori, cujus actus est exterior fidei protestatio, elicitivè tamen iste actus erit à fide.

Confirmatur ex Cajetano infrà quæst. 81. art. 100.
4. ubi sic discurrit: *Virtuti attribuuntur ut proprij actus, non solùm si ejusdem sint potentiæ, in qua est habitus virtutis, sed etiam aliarum potentiarum, dummodo non per aliam virtutem eos eliciant, ut patet in actibus justitiæ, temperantiæ, & oppositorum vitiorum: justitiæ siquidem proprius actus est, non solum velle reddere cuique suum, sed exteriori actu reddere quod suum est; & similiter injustitiæ actus est auferre alienum: temperantiæ quoque actus est, non solùm concupiscere moderatè cibum, sed etiam exterior sumptio moderata; & similiter intemperantiæ est exterior luxuria.* Ergo similiter non solùm actus fidei interior, sed etiam exterior confessio erit elicitivè à fide, quamvis actus ille exterior sit ab alia potentia ab intellectu, in quo residet fides, quia ille non fit per aliam virtutem distinctam à fide. 10

Secundò probatur eadem Minor ratione: Quam- 101.
vis habitus fidei sit in intellectu, ut tamen actus externæ confessionis ipsius ab ea elicitivè procedat, sufficit quod ab habitu fidei diffundatur in potentiam externam aliquis modus, sive aliquod sui participium, quo mediante potentia externa illum actum producat; facta enim illa suppositione, potentia externa non solùm elicit suum actum, sed etiam virtus fidei, non quidem per se immediatè, sed mediante virtute sua, impressa potentiæ exteriori: sicut non sola aqua maris elicit suum motum fluxûs & refluxûs, sed etiam talis motus elicitivè procedit à cœlo, mediante virtute quam communicat aquæ ad talem motum: Atqui potest fides diffundere in potentiam externam hominis, eam habentis, aliquod sui participium; in hoc enim nulla est implicantia, ut constabit ex solutionibus objectionum: Ergo &c. 10

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Negare exteriùs fidem, non 102.
est actus elicitus ab infidelitate: Ergo nec illam confiteri exteriùs, erit actus à fide elicitus. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens probatur: D. Petrus & Marcellinus negarunt exteriùs fidem: Sed talis negatio non fuit actus elicitus ab infidelitate; aliàs enim fuissent infideles, quod tamen communiter negant Theologi: Ergo exteriùs negare fidem, non est actus elicitus ab infidelitate.

Confirmatur:

103. Confirmatur: Hæretici sæpè exteriùs confitentur fidem, & tamen talis eorum confessio non est actus elicitus à fide; quia, ut dicemus disputatione sequenti, in ipsis non remanet fides. Item Christus confessus est fidem exteriùs, juxta illud 1. ad Timoth. 6. *Testimonium reddidit sub Pontio Pilato bonam confessionẽ*, affirmans scilicet se esse Filium Dei, ut Glossa interlinearis exponit. Angeli etiam beati confessi sunt hominibus fidei veritatem, dicentes Lucæ 2. *Natus est vobis hodie Salvator*, & tamen docent communiter Thomistæ, quod nec in Christo fuit fides, neque existit in Angelis beatis. Dæmones quoque, in quibus etiam, ut infrà dicemus, non reperitur fides, Divinitatem Christi confessi sunt Marci 1. dicentes, *Scio quia sis sanctus Dei*: Ergo externa fidei confessio non est actus elicitivè procedens ab habitu fidei infusæ.

104. Respondeo ad objectionem, distinguendo Antecedens: Negare exteriùs fidem, non est actus procedens ab infidelitate, quando illa negatio non procedit ex interiori incredulitate, ut contigit in Petro & Marcellino, qui Christum non negarunt interiùs, sed tantùm exteriùs, concedo Antecedens: quando negatio illa externa provenit ex interiori incredulitate, ut contingit in Hæretico, nego Antecedens. Similiter distinguo Consequens: Ergo confiteri exteriùs fidem, non est actus elicitus à fide, si non fiat ex credulitate interiori, & supernaturali, piaque affectione, sed à fide naturali, ut accidit in Dæmonibus, & Hæreticis, concedo: si fiat ex credulitate interiori, & supernaturali, sicut in homine fideli, nego. Uno verbo, quando diximus confessionem fidei externæ esse elicitivè ab habitu fidei, hoc intelligendum tantùm est in fidelibus, non verò in illis qui carent fide supernaturali: & per hoc patet ad confirmationem.

105. Objicies secundò: Habitus fidei illum duntaxat actum elicit, qui est à potentia, quæ existit ejus subjectum: Sed confessio exterior fidei non est actus potentiæ, quæ sit subjectum habitûs fidei: Ergo nec est actus elicitus ab illo habitu, sed duntaxat imperatus. Minor est certa: subjectum enim fidei est intellectus, potentia verò, cujus protestatio fidei externa dicitur actus, est similiter externa & materialis, ac proinde distincta ab intellectu. Major verò probatur: Sicut nulla forma accidentalis operatur fine subjecto in quo est, ita nec aliqua virtus aut habitus elicit actum, nisi mediante potentiâ in qua subjectatur: Sed fides, cùm sit una simplex qualitas, nequit subjectari in pluribus potentiis, subindeque nec extra intellectum, in potentia exteriori: Ergo &c.

106. Respondeo negando Majorem: Sicut enim, ut jam dictum est, fluxus & refluxus maris est elicitivè non solùm à mari, sed etiam simul à cœlo; quia licèt cœlum sit extra mare, est tamen in mari virtus ad fluendum & refluendum, quam producit cœlum: ita similiter, quamvis habitus fidei subjecteturs solùm in intellectu, quia tamen aliquam virtutem, sive modum participationis suæ virtutis, producit in potentia exteriori, quâ mediante talis potentia elicit confessionem externam, dicitur simul cum illa, non quidem immediatè, sed mediante suâ virtute, elicere talem actũ. Neque obstat quod fides sit una & simplex qualitas: ex hoc enim tantùm concluditur, quod non possit esse in pluribus potentiis immediatè; sed cum hoc stat, quod possit immediatè existere in una, & mediante virtute à se diffusa esse in alia.

107. Instabis tamen: Fides non potest producere extra intellectùm modum participationis suæ virtutis: Ergo nulla solutio. Consequentia patet: Antecedens verò probatur. Si fides aliquem modum suæ virtutis diffunderet extra intellectum, id esset mediante duntaxat actu intellectûs: Sed hoc non potest mediante actu intellectûs, utpote qui est essentialiter immanens, ac proinde non egrediens extra intellectum: Ergo &c.

108. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dico, quod licèt actus intellectûs sit ex sua essentia formaliter immanens, simul tamen est virtualiter transiens, ut patet in actu imperij, quo Angelus cœlos movet, & alia corpora transmutat, ille enim est formaliter immanens, & virtualiter transiens, & *si hoc vertatur in dubium, irrationabilis dubitatio videtur*, inquit S. Thomas opusc. 11. art. 3.

109. Urgebis adhuc: Quando virtus vel potentia superior imperat inferiori ipsius actum, aliquid ei imprimit, quo actuata elicit suam operationem ordinatam ad finem imperantis: Ergo ex eo quod potentia externa hominis non eliciat confessionem fidei, nisi ut actuata modo aliquo perfectionis, à fide in eam derivato, ad summum concluditur, quod confessio illa sit imperativè ab habitu fidei, non verò elicitivè.

110. Respondeo distinguendo Antecedens: Quando virtus sive potentia superior imperat inferiori ipsius actum, aliquid ei imprimit quo elicit suam operationem, ordinatam ad finem virtutis imperantis, tanquam ad objectum sibi accidentale & extrinsecum, concedo Antecedens. Quo elicit suam operationem ordinatam ad finem virtutis imperantis, tanquam ad objectum sibi intrinsecum & essentiale, nego Antecedens, & Consequentiam: potentia enim externa, actuata modo illo, qui est participium virtutis fidei, in eam derivatum, elicit confessionem fidei externam, ordinatam ad objectum formale fidei, tanquam ad aliquid sibi intrinsecum & essentiale, ut patet ex dictis in secunda probatione.

ARTICVLVS II.

An detur præceptum confitendi fidem, & quandonam fideles peccent contra Iud?

111. DIco primò, duplex esse præceptum professionis externæ fidei: unum affirmativum de fide exteriùs profitenda, quando id necessarium est: alterum negativum de fide non neganda, & nihil unquam agendo exteriùs quod fidei repugnet. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi licèt faciat solùm mentionem præcepti affirmativi fidei; quia tamen in quolibet præcepto affirmativo includitur præceptum negativum, quo prohibetur actus contrarius, ut patet in præcepto affirmativo dilectionis Dei, quod continet præceptum negativum, quo prohibetur odium Dei; non negat S. Doctor dari præceptum negativum, prohibens actum contrarium professioni externæ fidei, qui est negare exteriùs fidem. Utrumque verò præceptum ex Scriptura apertè colligitur, præsertim ex illo Matth. 10. *Omnis ergo qui me confitebitur coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo, qui in Cœlis est: qui autem negaverit me coram hominibus, negabo & eum coram Patre meo.*

Dico secundò, præceptum affirmativum de fide

exteriùs profitenda, non obligare fideles, datâ quavis profitendi occasione, sed tantùm in quibusdam casibus: unde per se loquendo licitum est etiam Pastoribus & Prælatis fugere, vel se occultare, tempore persecutionis.

Prima pars hujus assertionis est evidens: nam ut discurrit D. Thomas hîc art. 2. *Præcepta affirmativa non obligant ad semper, etsi semper obligent: obligant autem pro loco & tempore, &c. Sic ergo confiteri fidem, non semper, neque in quolibet loco, est de necessitate salutis, sed in aliquo loco & tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, & etiam utilitas proximis impendenda: putà si quis interrogatus de fide, taceret, & ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alij per ejus taciturnitatem averterentur à fide.*

112. Quinque ergo existimo dari casus, in quibus præceptum affirmativum de fide exteriùs profitenda, obligat fideles. Primus est ille quem Divus Thomas adducit, nimirum quando omissio confessionis fidei cederet in injuriam fidei, vel Dei, aut scandalum proximi: unaquæque enim virtus, quando ejus honestas periclitatur, ad ejus defensionem obligat: similiter etiam quilibet fidelis tenetur conservare divinum honorem, & fidem proximi, quando imminet periculum detrimenti. Unde regulariter loquendo, interrogatio facta tempore persecutionis à Tyrannis, inducebat hanc obligationem; quia tunc publico certamine agebatur Christi causa, & Martyres vocabantur ut testes; & omissio confessionis cedebat in injuriam fidei, & Dei, tuncque in aliis fides periclitabatur.

Secundus: quando quis Ecclesiæ corpori aggregatur, & veluti inseritur: quod in nova lege fit per Baptismum, in quo cùm præmittantur interrogationes de fide quam profitetur, tenetur illis per confessionem fidei satisfacere. Et certè, si aliquo tempore vitæ suæ teneatur homo fidem suam profiteri (ad quod non est dubium, propter Dei revelantis authoritatem & majestatem, ipsum obligari) illud est tempore Baptismi; cùm enim tunc fiat membrum visibile visibilis Ecclesiæ, debet in se signum visibile ipsius incorporationis edere & profiteri.

Tertius: quando homo est in articulo mortis, si sit tunc rationis compos: hoc enim est receptum Ecclesiæ consuetudine, ut homo seipsum contra tentationes gravissimas, quæ tunc solent obrepere, scuto fidei præmuniat.

Quartus: quando actum aliquem Religionis debitè, & ut oportet, exercere non possumus, nisi verbis aut signis ipsam fidem profiteamur: exempli causâ, dum Missam solemnem, in qua recitandum est Symbolum fidei, celebramus.

Quintò, ratione charitatis interdum ad confessionem fidei tenemur: v. g. quando aliquis videt alios ab hæreticis depravari, nisi ipse fidem tueatur aut profiteatur, tunc ex præcepto illo quo Deus unicuique mandavit curam habere de proximo, tenetur eam profiteri & defendere.

Denique Tridentinum sess. 24. cap. 12. de reformatione, & sess. 25. cap. 2. & Pius V. in motu proprio, qui incipit *in Sacrosancta*, præscribunt ut omnes hi, qui promoventur ad beneficia curam animarum habentia, & ad Canonicatus, vel dignitates in Ecclesiis Cathedralibus, ac Professores in Academiis publicis, sive Clerici, sive Laïci, fidei professionem edant.

Secunda pars conclusionis est contra Tertullianum, in libro de fuga in persecutione, ubi docet non esse licitum fugere, vel se occultare tempore persecutionis. Sed oppositum ex Scriptura apertè colligitur: nam Matth. 10. Christus dicebat Apostolis: *Cùm autem persequentur vos in civitate illa, fugite in aliam.* Et 2. ad Corinth. 11. Paulus de seipso sic ait: *Damasci præpositus Gentis Aretæ Regis voluit me comprehendere, & à fratribus per murum dimissus sum in sporta, & sic evasi manus ejus.* Id etiam patet exemplo Sanctorum Blasij, Athanasij, Cæsarij, & aliorum, qui fugerunt, vel se occultarunt tempore persecutionis, quamvis essent Episcopi & Pastores. Ratio verò est, quia hujusmodi fuga non est per se mala, cùm non sit negatio fidei, sed potiùs quædam ipsius professio, & pars quædam martyrij, cùm exilium pro fide suscipitur: aliunde verò necessaria esse potest ad majus bonum, vel ad vitandum majus malum, putà ad consulendum suæ fragilitati, vel ad vitam pro aliorum salute conservandam: quæ utilitas, vel fragilitas, tanta interdum est, ut fuga sit non modò licita, sed & moraliter necessaria. Non licet tamen fugere, si fuga vergat in contumeliam Dei; cujusmodi fortè fuit Apostolorum fuga, Christum deserentium non sine aliqua ipsius ignominia: aut si fuga censeatur esse negatio fidei; cujusmodi fuit secessio unius ex quadraginta martyribus è stagno frigido in calidum, obtemperando Tyranno, qui pro deficientibus à fide, calidam aquam prope apponi jusserat: vel si fuga noceat aliorum saluti; ut si alicujus præsentia necessaria sit aliis in fide confirmandis, quorum salus spiritalis propriæ vitæ periculo anteponenda est; debemus enim pro fratribus animam ponere, ut dicitur 1. Joan. 3. Et hoc maximè habet locum in Prælatis & Pastoribus, qui non possunt licitè oves deserere in necessitate, & qui non tantùm ex charitate, sed etiam ex justitia, tenentur illis assistere.

113. Dico tertiò, præceptum negativum de fide non neganda, & nihil unquam agendo exteriùs quod fidei repugnet, obligare semper, & pro semper: subindeque hominem graviter peccare, si exteriùs neget fidem, quamvis eam in corde retineat. Hujus oppositum tenuerunt olim Helcesaitæ, qui ut refert Eusebius Cæsarienfis lib. 6. histor. cap. 18. asserebant non esse peccatum, fidem exteriùs negare, maximè tempore persecutionis, & ad vitanda gravia tormenta, dummodo interiùs animo teneatur. Idemque docuerunt, teste Augustino, cap. 20. libri de hæresibus, & cap. 6. libri contra mendacium, Priscillianistæ, inter quos erat vulgatum proverbium, *Iura, perjura, secretum prodere noli.* Hic tamen error ab Augustino locis citatis abundè refutatur ex variis Scripturæ testimoniis, præsertim ex illo Matth. 12. & Lucæ 10. *Qui me negaverit coram hominibus, negabo eum coram Patre meo*; & ex illo 2. ad Timoth. 2. *Si negaverimus, & ille negabit nos.* Dicitur etiam Lucæ 22. quod cùm Petrus, ut se ab imminenti mortis periculo liberaret, Christum negasset, *egressus flevit amarè*; cùm tamen ipse fidem mente & corde retinuisset. Unde Chrysostomus homil. 25. super Matth. *Radix confessionis, fides est cordis, confessio autem fructus est fidei.* Et Augustinus lib. de fide & symbolo, cap. 1. *Fides à nobis exigit officium cordis & linguæ.*

114. Ratio etiam suffragatur: Negare enim fidem, est intrinsecè malum, & mendacium perniciosum, quo gravem primæ veritati revelanti irrogamus

injuriam: vel enim dicimus ejus testimonium, seu revelationem non esse veram, vel saltem illam fidei dogmata minimè revelasse, sed à quodam conficta esse; quod est expressum mendacium: Ergo non potest licitè fieri, etiam ad vitandam mortem, vel gravia tormenta. In hoc conveniunt omnes Theologi.

116. Sed difficultas est, an ad tuendam vitam, vel aliquod grave malum vitandum, saltem liceat veram Religionem dissimulare, aut simulare falsam: hoc enim licitum esse videntur docere D. Hieronymus epist. 89. ad Augustinum, & Adrianus in 4. qu. 1. de Baptismo art. 1. ad 5. & suaderi potest variis exemplis ex Scriptura desumptis. In primis Apostoli Iudaismum simularunt, post eius abrogationem: nam (ut Petrum omittamus, cuius simulatio est reprehensa à Paulo, ad Galat. 2.) Paulus ipse Timotheum circumcidit propter Judæos, Actorum 16. & à nemine reprehensus est; imò Jacobi Apostoli, & seniorum hortatu, purificavit seipsum Judaïcè, & voluit offerre sacrificium, ut ostenderet se legem custodire, Actorum 21. Secundò Elisæus permisit Naaman Syrum adorare cum Rege in Templo Remmon, & fingere se adorare idolum, 4. Regum 5. Tertiò Jehu finxit se velle adorare Baal, & sacrificare cum ejus Sacerdotibus, ut eos interficeret. Et hoc ejus factum laudatur à Domino 4. Regum 10.

117. Nihilominus hæc sententia communiter rejicitur à Theologis, & plusquam falsa reputatur. Et sanè simulationem idololatriæ peccatum esse, quando adest articulus confessionis fidei, convincunt exempla Marcellini Papæ, quem adolendo thus idolo, sicque idololatriam simulando, peccasse certissimum est: Eleazari etiam, qui sciens talem simulationem peccatum esse, noluit simulare se manducasse de carnibus porcinis, quas lex Judæorum prohibebat comedere, 2. Machab. 6. ibique tanquam iniqua damnatur commiseratio illorum, qui talem simulationem illi suadebant. Verba sacri textûs hæc sunt: *Hi qui astabant, iniquâ miseratione commoti, propter antiquam viri amicitiam, tollentes eum secretò rogabant afferri carnes, quibus vesci ei licebat, ut simularetur manducasse, sicut Rex imperaverat, de sacrificij carnibus, & hoc facto à morte liberaretur: quibus Eleazarus respondit citò dicens, præmitti se velle in infernum: non enim*, subdit, *ætati nostræ dignum est fingere.* Hinc Cyprianus serm. de lapsis post medium, graviter invehitur in Christianos Libellaticos, qui cum diis non sacrificassent, nec sacrificare vellent, à Judicibus tamen per pecuniam libellum aliquem, quo eos sacrificasse constabat, ad evadendum mortis periculum, impetrabant. Legendus est Metaphrastes in vita S. Sabæ, ubi refert Sanctum illum, videntem nonnullis Christianis carnes idolis non immolatas obtrudi, ut eos satisfecisse edicto Imperatoris, quo omnes immolatis vesci jubebat, appareret, exclamasse: *Qui hos cibos comederit, Christianus esse non potest.*

118. Ratio etiam suffragatur: Nam ut ait D. Thomas, infrà quæst. 111. art. 1. omnis simulatio peccatum est, & à mendacio solùm distinguitur, quia mentiens verbis significat quod non est, simulans verò hoc idem factis, vel rebus designat: Ergo sicut Christianus, qui metu mortis verbis significaret se esse idololatram, mentiens peccaret mortaliter contra præceptum confessionis fidei; ita eodem modo peccaret, si idem factis, vel rebus significaret, idololatriam simulans. Unde

Ad primum exemplum in favorem adversæ sententiæ adductum respondetur cum S. Augustino, & D. Thoma 1. 2. quæst. 103. art. 4. ad 1. quod tunc illæ ceremoniæ Judaïcæ erant fidelibus Judæis adhuc licitæ: Lex enim Judæorum habuit triplicem statum: primus fuit ab ejus promulgatione usque ad mortem Christi; & tunc fuit viva, & obligatoria respectu Judæorum: secundus fuit à morte Christi usque ad sufficientem Evangelij promulgationem per paucos annos; & tunc fuit mortua, id est non obligatoria, quia in Cruce Christus dixerat, *Consummatum est*; non tamen adhuc erat mortifera, ideòque ob rationabilem aliquam causam, & maximè ad vitandum scandalum fidelium Judæorum, poterat licitè in aliquibus observari ab Apostolis, qui natione erant Judæi: tertius status currit à sufficienti promulgatione Evangelij, in quo talis lex Judæorum non solùm est mortua, quia non obligat, sed etiam est mortifera observantibus, quia mortaliter peccant qui eam observant. 119.

Ad secundum dicendum, Naaman tantùm petiisse ab Elisæo, ut sibi liceret fungi erga Regem obsequio solito, nempe ut Rex sibi semper inniteretur, sive in Templo, sive alibi, orans, sacrificans, aut aliquid aliud agens; atque sibi liceret officij causâ adorare, id est, juxta vocem Hebraïcam, inclinare se ad sustentandum Regem genu flectentem: quod non minùs potuit ei permitti, quàm permittitur famulis comitari, secluso scandalo, vel periculo subversionis, heros infideles, vel hæreticos ad templa sua, ibique illis officia solita exhibere; quod per se nullam professionem religionis falsæ continet, cùm sit merum ministerium politicæ observantiæ, non sacræ ceremoniæ; licèt hinc aliqui decipi possint per accidens, existimantes religiosè id fieri. 120.

Ad tertium respondet D. Thomas infrà quæst. 111. art. 1. ad 2. *quod simulationem Jehu non est necesse excusari à peccato, vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Hieroboam non recedens: commendatur tamen, & temporaliter remuneratur à Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.* Unde quod de illo dicitur 4. Regum 10. *Quia studiosè egisti quod rectum erat*, intelligendum est quantùm ad substantiam operis præcepti ex objecto, destructionem scilicet cultûs Baal, non quoad cæteras circunstantias: non solùm enim simulando idololatriam, sed etiam exercendo illud opus ex malo fine temporali, peccavit, ut colligitur ex S. Augustino lib. contra mendacium cap. 2. & Ruperto in illud Oseæ 1. *super domum Iehu.* 121.

Ex his facilè haberi potest resolutio alterius difficultatis, quam aliqui hîc pertractant, an scilicet liceat uti signis infidelium, & assumere eorum vestes, ut fidem nostram occultemus. Dicendum enim est, quòd quando res aliquæ naturâ suâ, vel communi gentium usu, ad ceremoniam quandam religiosam referuntur, ita ut ex se, & primaria sua institutione, alium usum commodum non habeant, illis uti ad se occultandum nullo modo, etiam ad evidens mortis periculum evadendum, licet v. g. thus adolere coram idolo, aut ei genu flectere, cœnam Calvinisticam sumere, vestem in qua est idolum depictum gestare: cùm enim hæc non alium apud homines usum, præter religiosum & ceremonialem, habeant, eorum usus non est fidei veræ occultatio, aut dissimulatio, sed mera & virtualis idololatriæ 122.

aut hæresis professio. Quando autem vestes & signa infidelium habent usum aliquem primarium, licitum & humanum, etsi lege aliqua politica destinata sint ad distinguendos fideles ab infidelibus, licet illis ad occultandum fidem suam uti: quia talis usus non est professio, aut protestatio etiam virtualis falsæ religionis; cùm tales vestes, & signa non sint per se instituta ad protestationem religionum, sed tantùm lege politica inducta ad commodiorem conversationem inter sectatores religionum, ex illa distinctione provenientem, & consequenter qui hæc induxit, non voluerit inducere obligationem mediis his profitendi fidem. Unde nimis rigidum, & minùs probabile videtur, quod ait Cajetanus hîc art. 2. *Sicut mortaliter peccaret, si quis diceret se esse Judæum, aut Mahumetanum; ita mortaliter peccaret, si uteretur veste, aut birreto, aut quocunque alio signo proprio Judæis in illa patria, aut proprio Mahumetanis, v. g. si quis in terra Soldani, uteretur tobaliâ albâ in capite, quæ est propria Mahumetanis, aut si quis in his partibus uteretur signo, quo discernuntur Judæi.* Minùs (inquam) hæc sententia probabilis est: per se enim talibus signis, aut vestibus, non significatur falsa religio, sed conditio talium personarum, quæ debent vel aliqua tributa solvere, vel in loco ab aliis separato habitare. Nec eadem est ratio de illis signis aut vestibus, ac de verbis quibus aliquis significaret se esse Mahumetanum, aut Judæum: nam ad significandam falsam religionem primò per se talia verba instituta sunt; illæ autem vestes, & signa, non sunt per se primò instituta ad protestationem religionis, sed tantùm lege politica inducta ad commodiorem conversationem inter homines, ut suprà dicebamus. Ex quo

123. Inferes primò, quòd si Princeps infidelis juberet ob aliquem finem politicum, ut omnes hæreticorum templa adirent, & eorum conciones audirent, licitum esset Catholicis, secluso scandalo, & periculo perversionis, obedire illi ad vitandas graves pœnas: nam id non esset professio sectæ hæreticæ, sed actio per se indifferens, quæ ad notandos hæreticorum errores, ante Principis mandatum fieri posset. Secùs esset, si Princeps id juberet ob symbolum religionis, & ad discernendos Catholicos ab hæreticis: tunc enim esset quædam professio sectæ hæreticæ, eò ire, sicque omninò illicitum, etiam si quis protestaretur se non adire ad profitendam sectam hæreticorum, sed tantùm ad obediendum Principi; ut decisum fuisse dicitur à Paulo V. consulto de hoc, occasione cujusdam edicti Regis Angliæ; & videtur manifestum, nam aliàs simili protestatione facta, potuisset Eleazarus carnes porcinas manducare.

124. Inferes secundò, Catholicos Angliæ, vescendo carnibus diebus Veneris, & in Quadragesima, ad se occultandum, minimè peccare, licèt ad protestationem libertatis Evangelicæ talis esus fuerit permissus, & introductus in Anglia. Ratio est: Tum quia abstinentia à carnibus his temporibus est tantùm juris positivi, & Ecclesiastici, quod secundùm omnes in tam gravi periculo minimè obligat: Tum etiam quia esus carnium, ultra professionem hanc libertatis prætensæ, usum aliquem humanum & bonum habet, nempe seipsum enutrire & reficere.

125. Inferes tertiò, Sacerdotem Gentilem, aut Turcicum, ad fidem nostram conversum, non teneri vestes, quibus uti solet, statim deponere, & se prodere, atque periculo evidenti mortis se exponere: quia hujusmodi vestes habent usum aliquem primarium, licitum, & humanum, nempe tegere corpus.

Inferes quartò, licitum esse Christianis, qui in commodum Reipublicæ Christianæ mittuntur ut exploratores ad terras infidelium, aut per eas ob commodum proprium transire debent, uti eorum vestibus, ac deferre genus illud pilei, quem Turcæ Turbantem, seu Cidarim vocant, ne ab eis ut Christiani agnoscantur, & capiantur, ac occidantur. Hoc enim solet fieri ab omnibus, etiam timoratæ conscientiæ, & à viris Religiosis, qui ad conversionem infidelium mittuntur, ut testatur hîc disp. 4. dubio 9. Pater Philippus à S. Trinitate, qui partes orientales, propagandæ fidei Christianæ causâ, peragravit. 126.

Inferes quintò, militibus Christianis pugnantibus contra Turcas, aut alios infideles, licere eorum vexillis uti, ut eos capere possint: nam hoc non est eorum sectam simulare, sed quoddam genus insidiarum. Imò etiam si in vexillis esset signum Mahumeti, aut Lunæ, vel Martis, Palladis, aut Jovis, asserunt multi licitum esse illis uti. 127.

DISPVTATIO VIII.

De habitu fidei, ejusque subjecto, causis & effectibus.

A quæst. 4. usque ad 8.

COnsideratis objecto fidei, & actibus ejus, agit S. Doctor de habitu, seu virtute inclinante in tale objectum, & actus illos eliciente, ejusque proprietates, subjecta, causas, & effectus investigat, à quæst. 4. usque ad 8. Nos autem hæc omnia in hac disputatione breviter exponemus.

Articvlvs Primvs.

Vtrum habitus fidei, etiam prout est informis, & à charitate separatus, sit vera virtus, & qualis?

CErtum & indubitatum est apud Theologos, fidem formatam esse verè & propriè virtutem. Nam ut discurrit D. Thomas hîc quæst. 4. art. 5. *Quicunque habitus est semper principium boni actûs, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata..... nam ex ratione ipsius fidei est, quòd intellectus semper feratur in verum, quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est: ex charitate autem quæ format fidem, habet anima quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum, & ideò fides formata est virtus.* Solùm ergo difficultas est, an etiam fides informis, & à charitate separata, sit vera virtus: id enim videtur negare D. Thomas in eodem articulo, ubi post verba relata, subdit: *Fides autem informis non est virtus: quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectûs, non tamen habet perfectionem debitâ ex parte voluntatis.* Ratio etiam id suadere vide- 1.

tur: Nam virtus definitur ab Aristotele, lib. 7. Physic. *dispositio perfecti ad optimum*: & alibi dicit, quod facit habentem simpliciter bonum, & opus ejus reddit perfectum: At hæc non conveniunt fidei informi, sed tantùm fidei formatæ: Ergo fides informis non est virtus. Pro resolutione hujus difficultatis

2. Notandum est, aliud esse, quod aliquis habitus sit vera virtus, & aliud, quod sit perfecta virtus: ad primum enim sufficit quod essentiam virtutis habeat; ad secundum verò requiritur quod habeat statum, modum, ac perfectionem virtutis, seu quod ordinet hominem ad finem ultimum simpliciter. Quo sensu D. Augustinus lib. 4. contra Julianum, cap. 3. docet nullam veram & perfectam virtutem nisi in justo reperiri, ut in Tractatu de gratia annotavimus. Hoc præmisso.

Disp. 1. art. 3. §. 4.

Dico primò, fidem informem, & à charitate separatam, esse quidem veram, sed non perfectam virtutem.

3. Prima pars probatur primò ex Apostolo 1. ad Corinth. 1. ubi enumerans virtutes Theologicas, quibus scilicet Deum ipsum immediatè attingimus, fidem, quatenus à charitate distincta est, recensetur: *Manent nunc* (inquit) *fides, spes, charitas, tria hæc:* Atqui talis enumeratio vitiosa esset, si fides ex se, & seorsim à charitate, non esset virtus: Ergo &c.

4. Secundò eadem pars ratione suadetur: Virtus est habitus determinans & inclinans potentiam ad bonum, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 55. art. 1. Sed fides de se, & quatenùs à charitate distinguitur, determinat & inclinat potentiam intellectivam ad rectam operationem, nimirum ad assentiendum vero; hanc enim inclinationem peccatores fideles in seipsis experiuntur: Ergo fides informis, & à charitate separata, est vera virtus.

5. Confirmatur: Tria duntaxat ad rationem veræ virtutis requiruntur: primum, ut perficiat potentiam in ordine ad aliquem actum bonum, & honestum; secundum, ut actus ille sit quodammodo arduus & difficilis; tertium, ut ex se dicat ordinem ad finem ultimum, sitque aptus ex natura sua ad illum referri: Sed hæc tria in fide & actu illius, etiam secluſa charitate, relucent; credere enim Deo revelanti, bonum est & laudabile, atque potentiam intellectivam magis perficit, quàm quælibet scientia naturalis; est etiam arduum & difficile, cùm revelatio sit obscura; insuper ex sua natura ad bonum finem est ordinabile, ut patet: Ergo fides ex se, & ut præcisa à charitate, rationem veræ virtutis obtinet.

6. Quod verò tunc non sit virtus perfecta, seu non habeat tunc statum, modum, ac perfectionem virtutis, patet: eùm enim credere sit actus intellectûs, assentientis vero, ex imperio voluntatis, ad hoc ut iste actus sit perfectus, subindeque & habitus à quo elicitur, sive ut habeat statum, modum, ac perfectionem virtutis, duo requiruntur; quorum unum est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum, quod est verum; aliud, ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem voluntas assentit vero: Sed hoc secundum deest fidei informi; quia etsi ejus actus habeat perfectionem debitam ex parte intellectûs, caret tamen eâ quæ ipsi debetur ex parte voluntatis; cùm enim desit charitas, non ordinatur in finem ultimum: Ergo fides informis non est virtus perfecta, seu statum, modum, & perfectionem omnimodam virtutis non habet. Et hoc solùm intendit D. Thomas, loco suprà citato, dùm negat fidem informem esse virtutem, ut colligitur ex resp. ad 3. ubi ait: *Fides formata & informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum & imperfectum in eadem specie: unde fides informis, cùm sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis.*

Ad rationem quæ subjungitur dicendum, quod actus fidei, etiam informis, est absolutè quid optimum, in ordine intellectuali, cùm sit assensus omnino certus circa res à Deo revelatas; quamvis comparativè ad visionem beatificam non sit quid optimum, sed potiùs quid valdè imperfectum. Similiter fides informis facit habentem simpliciter bonum in ordine intellectivo, sicut etiam in eodem ordine reddit opus ejus perfectum: non autem est necesse ad essentiam virtutis, quod faciat habentem simpliciter bonum in genere moris, aut quod reddat opus ejus perfectum in eodem genere; hoc enim solùm convenit virtutibus perfectis, seu habentibus modum, statum, ac perfectionem virtutis.

Dico secundò: Fides nec est virtus moralis, nec intellectualis, sed Theologica. Ita expressè docet S. Thomas, quæst. 14. de verit. art. 3. ad 9. dicens: *Fides neque est virtus intellectualis, neque moralis, sed est virtus Theologica.*

Ratio etiam suffragatur: Et in primis quod fides non sit virtus moralis, manifestum est, nam virtutes morales respiciunt bonum honestum & rationi consonum; fides autem non versatur circa bonum, sed circa verum à Deo revelatum; unde illæ subjectantur in parte appetitiva, ista verò in potentia intellectiva recipitur.

Quod verò non sit virtus intellectualis (ut aliqui existimant) expressè docet S. Thomas in 3. dist. 23. quæst. 2. art. 3. quæstiunc. 3. ubi sic discurrit: *Non sufficit ad rationem virtutis intellectualis, quod per eam cognoscatur verum, sed oportet quod actus quo verum consideratur, sit perfectus etiam ex modo, ut bene quis intelligat. Bene autem operari intellectum, non contingit ex hoc quod ex bona voluntate ejus operatio procedit, ut dictum est, sed ex efficacia intellectûs ad objectum proprium conspiciendum, vel in se, vel per resolutionem ad id quod in se conspicitur. Fides autem per actum suum ponit intellectum in ultimo quantùm ad objectum, inquantum facit assentire primæ veritati; non autem quantùm ad modum proprium ipsius intellectûs, quia intellectus noster non est per fidem tantæ efficaciæ, ut id quod credit, inspicere per se possit, vel ad ea quæ inspicit reducere, & ideò fides non est virtus intellectualis.*

Dices primò: Theologia est scientia, & per consequens virtus intellectualis, & tamen non habet evidentiam sui objecti: Ergo ad rationem virtutis intellectualis non requiritur evidentia, sed sufficit certitudo.

Respondeo quòd licèt Theologia, prout est in nobis viatoribus, careat per accidens, & ratione subjecti, evidentiâ actuali sui objecti, & suorum principiorum; quia tamen per se, & ex natura sua petit conjungi cum scientia Dei, & Beatorum, cui subalternatur, & in tali conjunctione habere evidentiam actualem suorum principiorum, ex se & ex natura sua est habitus certus & evidens, evidentia saltem radicali & aptitudinali, ut in disp. proœmiali Theologiæ, art. 1. exposuimus: fides autem per se & ex natura sua petit obscuri-

tem, & excludit evidentiam & claritatem; unde licèt Theologia sit virtus intellectualis, non tamen fides.

10. Dices secundò: Illa virtus est intellectualis, quæ habet pro subjecto intellectum: Sed fidei subjectum est intellectus: Ergo est virtus intellectualis.

Respondeo cum D. Thoma loco citato in resp. ad 1. *Quod non omnis habitus, qui habet pro subjecto intellectum, potest dici virtus intellectualis, nisi perficiat intellectum, & quantùm ad objectum, & quantùm ad modum actûs*: id est, nisi cum certitudine & evidentia objectum suum attingat: unde cùm fides sit essentialiter obscura & inevidens, virtus intellectualis dici nequit.

11. Quod verò sit virtus Theologica, patet: Tum quia omnis virtus vel est intellectualis, vel moralis, vel Theologica: Tum etiam quia illa virtus Theologica dicitur, quæ Deum immediatè, tanquam objectum formale quod, respicit; ideò enim habitus spei & charitatis sunt virtutes Theologicæ, quia immediatè versantur circa Deum, ut objectum quod desiderant; spes quidem, prout est summum bonum nostrum; charitas verò, prout est in seipso bonus, & summo amore propter se dignus: Sed fides Deum immediatè tanquam objectum formale quod respicit, ut disp. 1. ostensum est: Ergo est virtus Theologica.

12. Dico tertiò, Fidem esse eminenter simul speculativam & practicam, magis tamen esse speculativam quàm practicam. Ita D. Thomas infrà quæst. 9. art. 3. ubi sic ait: *Fides primò & principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhæret primæ veritati: sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundùm illud Galat. 5. Fides per dilectionem operatur.* Quibus verbis conclusionem nostram & docuit, & probavit: Deus enim qui est objectum fidei, cùm sit prima veritas, & ultimus finis, est prima regula speculationis & praxis, primumque speculabile & operabile: operabile, inquam, non physicè, sed moraliter, quia nempe actibus nostris meritorijs ut finis noster ultimus obtineri potest: Ergo fides est simul speculativa & practica.

13. Confirmatur: Virtus fidei est quædam impressio & imago scientiæ divinæ, ac quædam participatio visionis beatificæ, quæ fidei succedit, unde debet illis assimilari: Sed scientia Dei est eminenter simul speculativa, & practica, ut in Tractatu de scientia Dei ostensum est; similiter visio beatifica est simul eminenter speculativa, & practica, quia Deum speculatur, & amorem beatificum dirigit: Ergo & virtus fidei erit simul eminenter speculativa & practica. Eandem conclusionem probant omnes rationes, quibus in disputatione proœmiali Theologiæ ostendimus Theologiam esse eminenter speculativam & practicam, magis tamen speculativam, quàm practicam: quæ ibidem videri poterunt.

Dico quartò, Fidem ordine originis esse priorem spe, & charitate; ordine verò dignitatis, esse quidem inferiorem charitati, sed perfectiorem spe, & virtutibus moralibus infusis.

14. Hæc conclusio est certa quoad omnes suas partes. In primis enim quòd fides ordine originis sit prior spe & charitate, ac virtutibus moralibus infusis, manifestum est: Quia cognitio finis est prior, ordine generationis, ejus intentione, & A electione mediorum, cùm nihil sit volitum, quin præcognitum, & voluntas in omnibus suis actibus per cognitionem intellectûs dirigatur: At cognitio finis supernaturalis, ad quem homo est elevatus, habetur per fidem, intentio verò illius à spe & charitate procedit, quæ Deum ut ultimum finem, vel ut in se bonum, vel ut bonum nostrum, desiderant; electio autem mediorum, ad finem illum conducentium, fit per virtutes morales infusas: Ergo fides est prior ordine originis spe & charitate, ac virtutibus moralibus infusis. Unde illa à SS. Patribus fundamentum totius ædificij Christiani, initium salutis, & radix totius justificationis, prima vita intellectûs humani, & primogenita inter virtutes appella- B tur, ut infrà ex Guillelmo Parisiensi latiùs expendemus.

15. Secundò, quòd fides ordine dignitatis & perfectionis sit charitati inferior, etiam patet: Tum quia charitas est omnium virtutum princeps & regina, & eminentissimum omnium charismatum, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas*: Tum etiam quia charitas est forma fidei, quæ sine charitate dicitur informis: forma autem est perfectissimum quod invenitur in toto: Ergo charitas est fide nobilior. C Nec obstat quod cognitio amori præstet: hoc enim verum est de cognitione perfectissima, qualis est clara Dei visio, in qua formaliter beatitudo nostra consistit; secùs verò de cognitione imperfecta, abstractiva, obscura, & ænigmatica, qualis est cognitio fidei, ut alibi fusè exposuimus.

16. Tertiò quòd, exceptâ charitate, fides sit omnium virtutum dignissima, non minùs evidens est: excedit enim in perfectione virtutes morales, quippe quæ duntaxat feruntur circa media, nempe circa actiones quibus ad beatitudinem pervenimus; fides verò finem ipsum, nempe Deum, attingit. Est etiam dignior spe, cùm certitudinem D illi præstet, & eam in actum suum faciat erumpere; est enim (inquit Apostolus) *substantia rerum sperandarum*: actus etiam spei est aliquo pacto imperfectus, cùm sit amor concupiscentiæ, non autem amicitiæ: Ergo fides, licèt imperfecta in ratione cognitionis, ipsâ spe nobilior & dignior est, subindeque soli charitati inferior.

17. In hujus veritatis confirmationem, placet hìc transcribere quæ Guillelmus Parisiensis de hac nobili ac præclara virtute dicit in libro de moribus cap. 1. ubi fidem sic loquentem inducit: *Ego sum prima vita mentis humanæ, prima lux quæ tenebras ignorantiæ & infidelitatis irrumpo. Ego sum lux, in operibus recreationis & reformationis humanæ primùm creata, quemadmodum lux in operibus divinis, teste Moyse, primò formata est. Ego sum columna lucis, de Ægypto tenebrarum & errorum, ducatu meo intellectum humanum educens. Ego sum in bellis spiritualibus bellatrix prima, juxta illud Prudentij*: Prima subit campum, dubia sub sorte duelli, pugnatura fides. *Ego arcem humanæ mentis, id est potentiam intellectivam, prima expugno, & prima in eam victoriosè ingrediens, primum Dei hostem, id est sensum humanum, & mundi sapientiam, in eadem arce occido, vel saltem in captivitatem redigo. Ego in ista arce, prima vexillum Regis Regum, id est crucem Christi, in signum victoriæ & triumphi erigo. Ego sum via, per quam Deus in mentem humanam ingreditur, & propter hoc ubi ego non sum,*

nullius aditus patet Deo. Ego sum columna veritatis firmissima, humanum subfulciens intellectum. Ego sum argumentum, quo humana sapientia confutatur atque confunditur, & omnino stulta efficitur. Ego sum galea salutis, caput humanæ mentis, scilicet intellectum, contra errorum jacula protegens. Ego sum in domo Dei prima lucerna; in templo ejus prima lampas; in cœlo spirituali stella matutina, quæ diem gratiæ prima nuntio. Ego sum stella cardinalis, navigantibus per mare mundi hujus portum ostendens, & patriam. Ego sum stella nova, quæ tribus Magis ducatum præbens, eos ad domum ubi erat puer Jesus perduxit. Ego sum lucerna, ad quam in nocte præsentis vitæ ambulatur; ad cujus lucem pretiosa gratiæ drachma quæritur; & cui, licèt lucenti in caliginoso loco, pervia sunt cœlestia mysteria. Ego sum divinæ & beatificæ visionis aurora, Soli prælucens, & diem æternæ gloriæ prænuntians. Ego sum virginitas mentis humanæ, intellectum à corruptione erroris servans. Ego sum annulus argenteus in digito sponsæ Regis cœlorum, hoc est, signaculum & insigne castitatis, candore puritatis, & luce salutaris veritatis, resplendens. Similia habet Paraldus in summa virtutum Tractatu 2. cap. 4. ubi videri potest.

Dico quintò, fidem, etiam prout est in nobis, omnes cognitiones naturales in certitudine excedere, licèt quoad nos sit minùs certa scientijs naturalibus, & habitu primorum principiorum.

18. Prima pars probatur: Impossibile est aliquam cognitionem actualem vel habitualem esse magis certam, prout est in se, quin etiam sit magis certa prout est in nobis: Sed assensus vel habitus fidei est magis certus secundùm se, quàm quæcunque cognitio naturalis: Ergo etiam prout est in nobis, omnes cognitiones naturales in certitudine excedit. Minor est certa: quia assensus fidei innititur motivo magis infallibili, nempe divino testimonio. Major autem suadetur: Certitudo seu adhæsio ad verum, est effectus formalis cognitionis certæ: Sed implicat aliquam formam esse in subjecto, & non tribuere illi suum effectum formalem, utpote qui est ipsa forma ut communicata subjecto: Ergo impossibile est aliquam cognitionem actualem vel habitualem esse magis certam, prout est in se, quin etiam sit magis certa, prout est in nobis.

19. Confirmatur: Aliquam cognitionem esse certiorem prout est in nobis, nihil aliud est quàm intellectum nostrum firmiùs per illam adhærere objecto in se magis vero: Sed intellectus per fidem magis firmiter adhæret credibilibus, quàm per scientiam conclusionibus, aut per intelligentiam primis principijs; Philosophus enim Christianus, credens ex ignorantia se habere demonstrationem de aliqua propositione quæ est contra fidem, & quam ipse ignorat esse contra fidem, si postea audiat contrarium esse de fide, magis dubitat de sua demonstratione, quàm de veritate fidei: unde D. Thomas hîc art. 8. ad 2. dicit: *Multò magis homo certior est de eo quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo quod videt propriâ ratione, quæ potest falli:* & Augustinus 7. Confess. cap. 10. *Facilius* (inquit) *dubitarem vivere me, quàm esse vera quæ audivi:* Ergo &c.

20. Dices: Assensus propositionis disiunctivæ, ex duabus contradictorijs compositæ, non potest esse minùs certus, quam assensus alterius partis: Atqui fideles assentiuntur huic disiunctivæ, *Deus est Trinus, vel non est Trinus*, idque per solum lumen naturale: Ergo non erunt minùs certi de tota disiunctiva, quàm de altera parte, scilicet, *Deus est Trinus*, cui assentiuntur per fidem. Major probatur: quia veritas propositionis disiunctivæ oritur ex veritate alterius partis.

Respondeo negando Majorem: quia cùm lex contradictoriarum non sit quod una sit determinatè vera, & altera determinatè falsa, sed quod utraque non possit esse simul vera, vel simul falsa, veritas propositionis disiunctivæ non oritur ex veritate alterius partis determinatæ: unde ex vi cognitionis naturalis, fidelis cognoscit tantùm alteram partem disiunctivæ indeterminatè esse veram, seu utramque non esse falsam; & si postea adhæreat alteri parti determinatæ, putà isti, *Deus est Trinus*, id non oritur ex vi disiunctionis, sed alio capite, scilicet ex divina revelatione.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit fidem esse minùs certam quoad nos, scientiâ & habitu primorum principiorum, est D. Thomæ hîc art. 8. ubi quærit, an fides sit certior habitu primorum principiorum, sapientiâ, & scientiâ? & concludit quod *fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundùm quid*, SCILICET QVOAD NOS. Et cùm sibi primo loco objecisset, quod fides, cùm non excludat omnem dubitationis motum, non videtur esse certior sapientiâ & scientiâ, quæ non habent dubitationem circa ea quorum sunt, respondet *quod illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed* QVOAD NOS, *inquantum non plenè assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.* Quibus verbis rationem fundamentalem hujus secundæ partis insinuat: Illa enim cognitio dicitur magis certa quoad nos, cujus certitudo est magis connaturalis & proportionata nostro intellectui, & magis illum satiat & quietat, magisque ab illo motus hæsitationis & dubitationis excludit: At certitudo scientiarum naturalium, & habitus primorum principiorum, cùm sit conjuncta cum evidentia & claritate, est magis connaturalis & proportionata intellectui nostro, magis illum satiat & quietat, magisque hæsitationis & dubitationis motus excludit, quàm certitudo fidei, quæ cum obscuritate & inevidentia conjuncta est; ex quo provenit quod fides indigeat piâ motione voluntatis ad assentiendum veritatibus revelatis, non verò scientiæ naturales, nec habitus primorum principiorum, ad assentiendum primis principijs, aut conclusionibus scientificis: Ergo certitudo scientiarum naturalium, & habitus primorum principiorum, est major quoad nos, certitudine fidei. De quo plura diximus disputatione proœmiali Theologiæ, articulo 5. ad quem locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter repetantur.

Dico ultimò, fidem non esse propriè discursivam, sed rebus revelatis immediatè assentiri.

Probatur breviter: In discursu assensus qui versatur circa præmissam, sive circa principium, distingui debet realiter ab eo qui est de conclusione: Sed assensus fidei circa divinam revelationem, non distinguitur realiter ab assensu qui est de ipsa re revelata: Ergo non est propriè discursivus. Major patet: idcirco enim in Angelis non datur discursus, quia unico & simplici actu vident, & assentiuntur principio & conclusioni, ut ostendimus in Tractatu de Angelis. Minor etiam non est minùs certa: eodem enim actu, quo quis assentitur rei revelatæ, assentitur etiam ipsi revelationi, id-

que quia objectum formale assensûs fidei est res revelata, non materialiter sumpta, sed formaliter & reduplicativè ut revelata.

24. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio, hoc exemplo: Ideò actus visionis, quo oculus attingit colorem & lucem, est unus & simplex, quia color est objectum tantùm materiale visûs, lux verò objectum ejus formale: Atqui similiter res quæ revelatur à Deo, est objectum tantùm materiale actûs fidei, divina verò revelatio, objectum formale: Ergo unico & simplici actu fides credit rem revelatam, & divinam revelationem; subindeque non est discursiva, cùm discursus pluralitatem actuum importet, & ex uno priùs cognito ad cognitionem alterius procedat. Unde in hoc fides distinguitur à Theologia, quòd Theologia formaliter importet discursum, & procedat ex revelatione virtuali, ut disputatione proœmiali Theologiæ ostensum est, fides autem unico intuitu divinam revelationem, & rem revelatam attingat. Dixi fidem non esse propriè discursivam: quia illa discursum improprium & virtualem, quo unico actu plura simul attinguntur, & unum in alio, sive ex vi illius cognoscitur, non excludit; ut constat in Angelis viatoribus, qui unico actu, & unicâ specie, omnia fidei mysteria ad Christum attinentia cognoverunt.

25. Dices: Multoties ex aliquibus propositionibus creditis per fidem deducuntur aliæ, ad ipsam pertinentes, per Concilia generalia, vel Summos Pontifices, ut quod in Christo sint duæ voluntates, ex eo quod in ipso sint duæ naturæ: Ergo fides interdum discurrit.

Respondeo tales illationes non fieri à fide, sed à Theologia, quæ ex principijs revelatis conclusiones illas deducit: unde veritates illæ, reduplicativè ut deductæ ex principijs fidei, non sunt de fide, sed conclusiones Theologicæ, & pertinent ad fidem solùm prout substant immediatè divinæ revelationi, ut in disputatione proœmiali Theologiæ docuimus.

ARTICVLVS II.

In quibus subjectis remaneat habitus fidei, & in quibus destruatur?

§. I.

Sequentibus conclusionibus difficultas resolvitur.

26. DIco primò, habitum fidei remanere in peccatore, gratiâ sanctificante, charitate, alijsque donis & virtutibus infusis spoliato.

Conclusio est certa de fide: colligitur enim apertè ex illo 1. ad Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Nam ibi clarè supponitur, fidem posse esse sine charitate, ac proinde in homine peccatore. Item in Tridentino sess. 6. cap. 15. expressè asseritur, fidem per quodlibet peccatum mortale non amitti.

27. Ratio etiam suffragatur: Non enim omne peccatum est contrarium fidei, nec destruit rationem formalem objecti ipsius, ut constat, atque adeò potest homo, in peccato mortali existens, credere omnia revelata à Deo, quia ab ipso revelata sunt, & hanc fidem animo & proposito retinere, subindeque & habitu. Item potest sperare, & pœnitere imperfectè per attritionem supernaturalem, & Deum ut authorem supernaturalem orare: quæ tamen sine fide infusa fieri nequeunt. Denique fides, etiam quoad habitum, non dependet necessariò ab habitu gratiæ; quia non comparatur ad gratiam tanquam proprietas necessariò manans ab illa, sicut charitas, sed tanquam fundamentum, quod potest manere, destructo ædificio.

Dico secundò, fidem infusam nullo modo remanere in hæretico, sed per quodlibet peccatum infidelitatis totaliter destrui. Ita communiter docent Theologi contra Durandum in 3. distinctione 23. quæst. 9. ubi docet probabile esse, fidem infusam remanere in hæretico quoad habitum, seu habitum fidei infusæ in ipso non destrui totaliter, sed secundùm aliquam sui partem remanere.

Probatur primò conclusio ex Tridentino, sess. 6. cap. 15. affirmante fidem peccato infidelitatis amitti, sicut charitatem quovis peccato mortali, nimirum totam fidem quovis peccato infidelitatis, sicut tota charitas perditur quovis peccato mortali. Deinde Paulus 1. Timoth. 1. ait hæreticos circa fidem naufragari: naufragari autem est, amissâ navi, nudum, omnibusque destitutum evadere, ut notat Chrysostomus ibidem. Item 2. Corinth. 6. dicit non esse participationem luci cum tenebris, nec fideli cum infideli; indeque probat non debere fideles inire matrimonium cum infidelibus, quia congruè fieri nequit, ut fidelis habens lucem fidei, in idem jugum conveniat cum infideli, qui in tenebris infidelitatis versatur. Unde Cyprianus lib. 1. Epist. 3. *Nulla societas fidei cum perfidia esse potest.*

Probatur secundò: Qui in credendo non inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ infallibili fidei, non habet habitum fidei infusæ: Sed hæreticus, discredens aliquem articulum nostræ fidei, quamvis credat omnes alios, non inhæret in credendo doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ infallibili suæ fidei: Ergo non habet habitum fidei infusæ. Minor est certa: cùm enim doctrina Ecclesiæ proponat omnes articulos fidei nostræ ut credendos, hæreticus discredens aliquem ex illis articulis, eo ipso non inhæret, credendo alios, doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ infallibili fidei; supponit enim ipsam errare in propositione illius quem ipse negat. Major verò probatur: Ille non habet habitum fidei infusæ, qui non potest moveri à ratione formali objecti talis habitûs: Sed qui in credendo non inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ fidei omnino infallibili, non potest moveri à ratione formali objecti fidei infusæ; talis enim ratio formalis est divina revelatio, ut notificata per doctrinam Ecclesiæ omnino infallibilem, ita ut talis doctrina & persuasio de ipsius infallibilitate, sit conditio omnino necessaria quoad nos, ut divina revelatio moveat intellectum nostrum ad assentiendum veritatibus à Deo per Ecclesiam revelatis, sicut in 1. disp. docuimus: Ergo qui in credendo non inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam regulæ infallibili fidei, non habet habitum fidei infusæ.

Probatur tertiò: Si quis ante susceptionem habitûs fidei, ita esset affectus, quod nollet credere aliquem ex ejus articulis, nunquam fieret fidelis, etiamsi vellet credere omnes alios articulos: Ergo similiter, si post susceptam fidem sit ita affectus, ut unum fidei articulum, v. g. realem præsentiam corporis Christi in Eucharistia, credere nolit,

nolit, amittet fidem infusam, quamvis omnes alios articulos credat. Consequentia patet: cùm enim infusio sive productio fidei, & ejus conservatio, in Deo idem sint, dispositio quæ repugnat infusioni fidei, repugnat etiam ipsius conservationi.

32. Confirmatur: Si quis per unicum actum odij justitiam Dei odio prosequatur, licèt ejus providentiam & sapientiam diligat; vel si unum proximum oderit, etsi diligat alios, amittit omnino charitatem infusam, utpote quæ stare non potest cum peccato mortali, quale est odium etiam unius proximi: Ergo similiter fides infusa per unicum actum infidelitatis circa unum articulum omnino destruitur. Unde SS. Patres hoc dictum Jacobi 2. *Qui peccat in uno, factus est omnium reus,* exponunt principaliter in materia fidei: quia qui amittit fidem infusam circa unum articulum, amittit eam simpliciter circa omnes.

33. Denique suaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hîc quæst. 5. art. 3. Cessante ratione formali, à qua habitus specificatur, cessat etiam & destruitur habitus: Sed in eo qui per actum infidelitatis discredit uni articulo fidei, cessat ratio formalis, à qua habitus fidei specificatur: Ergo & ipse habitus destruitur. Major patet: Minor verò, quam negat Durandus, asserens per actum infidelitatis non destrui rationem formalem sub qua fidei, quatenus se extendit ad omnes articulos, sed tantùm quatenus se extendit ad unum, probatur, & simul impugnatur illa distinctio: quia quando motivum quod est ratio formalis assentiendi pluribus veritatibus, est indivisibiliter unũ & idem, implicat illud destrui ut extensum ad unam, & non destrui ut extensum ad omnes; tota enim ratio quare habitus scientiæ non destruatur ob errorem circa unam partem sui objecti, est, quia motivum seu medium, quod est ratio assentiendi uni conclusioni, est distinctum ab eo quod est ratio assentiendi alteri; nam in conclusionibus scientificis, motiva formalia multiplicantur materialiter: quare si aliquis in una scientia assentiretur viginti conclusionibus per unum medium, qui negaret illud in una, negaret in omnibus. Cùm ergo in proposito unum & idem motivum sit ratio assentiendi omnibus articulis fidei, nempe prima veritas ut simpliciter infallibilis in dicendo; qui discredit uni articulo, negat veritatem primam esse infallibilem; ac proinde impossibile est quod certò & infallibiliter assentiatur aliis veritatibus propter revelationem divinam.

Dico tertiò, habitum fidei infusæ non reperiri in dæmonibus, aut damnatis. Est etiam contra Durandum citatum, existimantem non solùm in hæreticis, sed etiam in damnatis, manere fidem infusam, si eam toto tempore vitæ retinuerint.

34. Probatur primò conclusio: In Dæmonibus, & damnatis, etiam cum fide infusa mortuis, non remanet habitus piæ affectionis ad credendum sicut oportet: Ergo nec habitus fidei infusæ. Antecedens est certum: cùm enim voluntas mali Angeli, & hominis damnati, maneat firmata in malo, per obstinationem habitualem, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 64. art. 2. est incapax piæ affectionis, quo inclinetur ad credendum sicut oportet. Consequentia verò probatur: cùm fides non subjectetur in intellectu absolutè, sed ut habitualiter moto & disposito à voluntate per piam affectionem, remotâ habituali dispositione piæ affectionis ad res fidei, removetur & ipsa fides; sicut remoto lumine gloriæ, removetur unio essentiæ divinæ in ratione speciei cum intellectu creato, & remotâ diaphaneitate, removetur lux à subjecto.

35. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Dæmones & damnati non credunt, nec volunt credere, nisi miraculorum evidentiâ convicti: At si quis in hac vita ita esset dispositus in semetipso, ut nollet Evangelio credere, nisi quatenus miraculorum evidentiâ convinceretur, non haberet fidem infusam, siquidem à ratione formali illius, nempe primâ veritate revelante, recederet; unde Patres dicunt, S. Thomam jacturam fidei fecisse, cùm dixit: *Nisi videro fixuram clavorum, & mittam manum meam in latus ejus, non credam,* quia nempe non aliter quàm per signorum evidentiam resurrectionem Christi volebat credere: Ergo cùm Dæmones & damnati non credant, nisi ratione evidentiæ signorum & miraculorum quæ vident, non verò ob motivum divinæ revelationis, & piam affectionem erga primam veritatem revelantem, habitum fidei infusæ non habent.

36. Probatur secundò: Per fidem infusam homo fit membrum Christi, corpori ejus mystico insitum, quod est Ecclesia: Atqui damnati, nec actu, nec potentiâ, sunt membra Christi & Ecclesiæ; sunt enim veluti palmites abscissi, aridi, & in ignem missi: Ergo nec actum, nec habitum fidei infusæ habent, aut habere possunt.

37. Probatur tertiò: Si habitus fidei infusæ esset in Dæmonibus vel damnatis, esset omnino superfluus: Sed hoc dici nequit: Ergo &c. Probatur Major: quia si in peccatoribus Christianis, adhuc viatoribus, utiliter remanet talis habitus, ideò solùm est ut habeant aliquod principium convertendi se per pœnitentiam ad Deum ut authorem supernaturalem: Ergo in Dæmonibus & damnatis, cùm sint obstinati in malo, adeòque incapaces pœnitentiæ, prorsus inutilis esset. Deinde fides, cùm sit fundamentum spei, seu ut loquitur Apostolus, *substantia sperandarum rerum*, utiliter remanet in viatoribus, quia quandiu sunt in statu viæ, possunt sperare beatitudinem: Sed damnati & Dæmones, cùm sint in termino, & extra statum viæ, non sunt capaces sperandi beatitudinem, sed sunt in statu continuæ desperationis: Ergo in eis habitus fidei esset superfluus. Item fides habitualis est fundamentum justitiæ, imò & semen ac initium illius, ideòque in peccatoribus manet, ut justitiam quam per peccatum amiserunt, recuperare possint: Atqui nec damnati, nec Dæmones justitiam suam possunt recuperare: quorsum ergo in ipsis tale germen justitiæ remaneret?

38. Nec obstat quod in beatis aliqui habitus sint remansuri, quorum tamen actus nequaquam exercebunt, sed nec exercere poterunt, ut temperantiæ, & fortitudinis: nam in ipsis tales habitus remanebunt ad ornatum, erunt enim maxima ornamenta illorum: At in Dæmonibus & damnatis, propter miserrimum eorum statum, nullum debet ornamentum remanere: Ergo nec habitus fidei infusæ, quamvis ipsum in via habuerint. Et hoc est quod Matth. 25. & Marci 4. insinuatur per hæc verba: *Omni habenti dabitur, & non habenti, quod videtur habere auferetur.* His enim verbis innuit Christus, habenti fidem per charitatem formatam, dandam esse visionem beatificam: ei verò, qui charitatem non habet, fidem ipsam esse auferendam: quod si in hac vita non adimpleatur, in inferno adimpleri debebit.

Dico quartò, habitum fidei infusæ non rema-

nere in beatis, benè tamen in animabus in purgatorio existentibus.

39. Prima pars est D. Thomæ 1. 2. quæst. 67. art. 3. ubi sic discurrit: *Fides in sui ratione habet imperfectionem, quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit: beatitudo autem ex sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur: unde impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.*

40. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Destructo objecto formali *quod* & *quo* alicujus habitûs, talis habitus destruitur: Sed in beatitudine destruitur objectum formale *quod* & *quo* fidei infusæ: Ergo & ipse habitus. Major patet: Minor probatur. Objectum formale *quod* fidei infusæ, est prima veritas non visa; objectum verò *quo* est divina revelatio obscura, ut in 1. disp. ostensum est: Sed in beatitudine prima veritas est in se clarè visa, ibique omnis divina revelatio est evidens; quidquid enim Deus beatis revelat, clarè revelat, ob perfectionem illius statûs, sive revelet in verbo, id est in seipso clarè viso, sive aliter: Ergo in beatitudine destruitur objectum formale *quod* & *quo* fidei infusæ. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 13. *Ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus; cùm autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est:* id est cùm venerit visio, fides evacuabitur.

41. Probatur secundò eadem pars: Fides est donum collatum viatoribus pro statu viæ, & ut fundamentum spei, per quam tendimus in beatitudinem: Ergo superfluè omnino poneretur in beatis, cùm illi non sint ampliùs viatores, sed comprehensores; nec per spem tendant in beatitudinem, sed illam possideant per claram Dei visionem.

Ex quo probata manet secunda pars, quæ asserit habitum fidei remanere in animabus in purgatorio existentibus: nam animæ illæ sunt adhuc in via, & ad patriam tendunt, ad quam adhuc non pervenerunt, ac per spem, summum suum bonum vehementer desiderant; cùmque adhuc nondum acceperint quod perfectum est, non debet evacuari in illis quod ex parte est.

§. II.

Tria corollaria notatu digna.

42. EX dictis colliges primò, habitum fidei tripliciter amitti, nimirum vel per peccatum infidelitatis, vel per adventum luminis gloriæ, vel per decessum in peccato mortali, æternamque damnationem: primo modo amittitur ab hæreticis, secundo à beatis, tertiò a Dæmonibus, & animabus damnatis.

43. Colliges secundò, subjectum adæquatum fidei non esse aliud, quàm Angelos & homines viatores, subindeque Angelis, & Adamo fuisse infusam fidem in prima ipsorum conditione, ut docet D. Thomas hîc quæst. 5. art. 1. Et ratio etiam id suadet: Angeli enim, & primi parentes, non poterant solis naturæ viribus cognoscere statum & finem supernaturalem, ad quem erant vocati, sicut nec media supernaturalia, quibus Deus statuerat eos justificare, & ad gloriam perducere: quare opus eis fuit divinâ revelatione, quæ licèt absolutè loquendo clara esse potuerit (inferior quidem visione beatificâ, sed superior fide) ad fidei tamen obedientiam & meritum convenientius fuit, quòd illa fuerit obscura, saltem ex parte rei revelatæ; licèt tunc habuerint evidentiam divinæ testificationis seu revelationis, quæ cùm non excludat obscuritatem rei in se, simul cum fide stare potest, ut suprà docuimus: Ergo Angelis, & primis parentibus, habitus fidei in prima eorum conditione inditus est. Disp. 1. art. 7.

Confirmatur: Ex Augustino lib. 13. de civit. cap. 4. *Tunc est fides, quando spectatur in spe, quod in re nondum videtur:* Ergo cùm hoc modo Angelus & homo spectaverint beatitudinem in prima sui conditione, in eis tunc fuit habitus fidei. Item idem S. Doctor tract. 68. in Joan. loquens de mansionibus patriæ cœlestis, ait: *Ut parentur istæ mansiones, vivere debet justus ex fide: qui enim à Domino peregrinantur, opus habent ex fide vivere, quia per hanc ad speciem contemplandam parantur &c. Credenti colligitur meritum, videnti redditur præmium.* Sed Angeli in prima conditione peregrinabantur à Domino ut viatores, & beatitudinem meruerunt, ut in Tractatu de Angelis ostensum est: Ergo tunc illi habuerunt fidem, & Mysteria Incarnationis & Trinitatis cognoverunt. Idem dicendum de primis parentibus, licèt isti cognoverint mysterium Incarnationis, solùm secundùm quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non verò inquantum erat ordinatum ad liberationem à peccato, per passionem & resurrectionem Christi; quia homo non fuit præscius peccati futuri, ut ait D. Thomas suprà quæst. 2. art. 7. 44

44. Colliges tertiò, neque in damnatis, neque in hæreticis viatoribus remanere habitum veræ Theologiæ, sed tantùm aliquid æquivocè simile Theologiæ. Ratio est, quia vera Theologia est habitus per se dependens ex principiis supernaturalibus, cognitis vel per fidem infusam, vel per lumen gloriæ; quibus tamen hæretici & damnati omnino destituuntur.

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

46. OBjicies primò contra primam conclusionem: SS. Patres sæpe docent quod tantùm est vera fides Theologica, quando adest charitas: Sed in peccatoribus non remanet charitas: Ergo nec fides Theologica.

Respondeo SS. Patres, per fides veram, intelligere fidem perfectam, & formatam, seu vivam, quæ sine charitate esse non potest, juxta illud Augustini: *Cum dilectione fides Christiani, sine dilectione fides Dæmonis.*

47. Objicies secundò: Hæreticus cum pertinacia negans aliquem articulum fidei, v. g. realem præsentiam corporis Christi in sacramento Eucharistiæ, adhuc experitur se eadem promptitudine & facilitate assentiri aliis articulis fidei, ut quòd Deus sit Trinus, sit Incarnatus, &c. quâ ante suam hæresim: Ergo eundem habitum fidei infusæ retinet. Consequentia videtur manifesta: nam talis promptitudo, & facilitas, sunt signa habitûs permanentis.

48. Confirmatur: Non repugnat fide acquisitâ credere dicenti unam rem, & non credere aliam ab eo dictam: Ergo similiter non implicat aliquid credere fide infusâ, quia Deus illud dicit, & non credere alia, quæ Ecclesia dicit esse à Deo revelata

subindeque licèt hæreticus non credat omnia quæ Ecclesia ut credenda proponit, potest habitum fidei infusæ circa mysteria quæ credit conservare.

49. Ad objectionem respondeo remanere in hæretico, ordinariè loquendo, habitum fidei acquisitæ, productum per actus naturales, quos sæpe ante hæresim exercuit circa supernaturalia, credendo illa ex quadam fide humana ex parte principij, licèt divina ex parte objecti: unde promptitudo & facilitas quam experitur ad credendum mysteria Trinitatis & Incarnationis, non ex habitu fidei infusæ, sed ex tali habitu fidei acquisitæ & humanæ provenit.

50. Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia per quemcumque actum contrarium habitui fidei infusæ, nempe per actum hæresis, respuitur conditio quædam, necessariò requisita ad motivum formale habitûs & actûs fidei infusæ, scilicet infallibilitas Ecclesiæ in determinandis rebus à Deo revelatis, ut in secunda probatione secundæ conclusionis demonstratum est: quod tamen non reperitur in actu contrario fidei humanæ, respectu talis fidei, ut constat.

51. Objicies tertiò: Peccato infidelitatis, sive hæresis, non destruitur habitus fidei infusæ: Ergo remanet in hæretico circa articulos quos credit. Consequentia patet: Probatur Antecedens. Si peccato hæresis destrueretur habitus fidei, vel moraliter destrueretur, sive demeritoriè, vel physicè? Non moraliter: quia sunt alia peccata, quæ magis, vel saltem æquè merentur subtractionem habitûs fidei, ut peccatum odij Dei, & alia, quibus tamen non destruitur habitus ille. Neque etiam physicè: si enim peccatum hæresis destrueret physicè habitum fidei, vel hoc præstaret in genere causæ formalis, sive immediatè, vel in genere causæ efficientis, sive mediatè? Non in genere causæ formalis, sive immediatè: Tum quia actus non opponitur formaliter, & immediatè habitui: Tum etiam quia actus hæresis indeliberatus, habet totam entitatem physicam actûs hæresis deliberati, & tamen non expellit habitum fidei. Neque etiam in genere causæ efficientis: Tum quia actus hæresis, si sit primus, non efficit aliquid in intellectu formaliter incompossibile cum habitu fidei, nempe habitum erroris, sed ad summum dispositionem imperfectam, quæ non semper valet excludere contrarium habitum: Tum etiam, quia licèt daretur primum actum hæresis esse valde intensum, ac proinde generare habitum infidelitatis, nihilominus iste habitus, cùm sit acquisitus, non excluderet ex natura sua habitum fidei infusæ, habitus enim acquisitus non repugnat ex natura sua cum habitu infuso; ut videre est in peccatore habente habitus vitiorum valde intensos, qui si justificetur, recipit omnes virtutes infusas, & tamen non statim amittit habitus omnes vitiorum, utpote cùm experientiâ constet, illum eodem modo ac antea ad vitia remanere propensum.

52. Ad hoc argumentum fatentur Suarez, Lorca Coninck, Beccanus, & alij Recentiores extra Scholam D. Thomæ, actum infidelitatis, sive hæresis, propter rationes allatas, non expellere habitum fidei infusæ physicè; dicunt tamen quod eum expellit moraliter. Et ad probationem in contrarium respondent, genus moralis destructionis esse duplex, nempe demeritum, & indispositionem; non solùm autem primo modo, sive demeritoriè, peccato actuali infidelitatis expelli fidem infusam, quia nempe infidelis meretur in pœnam suæ infidelitatis, quod Deus ab eo subtrahat fidem; sed etiam secundo modo, sive dispositivè: quia enim non vult assentiri uni propositioni fidei propter authoritatem divinam, per Ecclesiam propositam, remanet eo ipso impeditus ad assensum fidei infusæ circa alias propositiones; idque quia, ut dictum est, authoritas divina, ut declarata per Ecclesiam, est unicum & indivisibile medium, & motivum ad assentiendum per fidem infusam mysteriis religionis nostræ.

53. Si instes, responsionem hanc probare, quod actus infidelitatis destruat non solùm moraliter, sed etiam physicè, habitum fidei; quia indispositio, sive impedimentum ad credenda mysteria fidei ex habitu infuso, proveniens in hæretico ex eo quod nolit ipsis assentire propter authoritatem divinam, ut propositam per Ecclesiam, est indispositio physica, physicè proinde repugnans habitui fidei infusæ; negat hoc Suarez: Primò quia sicut actus boni (inquit) disponunt ad habitus infusos, non physicè, sed moraliter; ita etiam è contrario actus mali moraliter tantùm disponunt ad amissionem habituum infusorum. Secundò quia licèt daremus (inquit) actum infidelitatis circa unum articulum, quandiu durat, omnino impedire, etiam physicè, cæteros actus fidei infusæ, nihilominus non excluderet naturaliter habitum fidei infusæ; quia homo semper manet potens ad mutandum illum actum infidelitatis, & exercendum habitum fidei infusæ.

54. Verùm hæc responsio Suaris facilè impugnatur. Nam in primis falsò negat quod actus moraliter boni disponant physicè ad habitus infusos: ostendimus enim in Tractatu de Gratia, quod actus boni sunt dispositiones physicæ ad infusionem gratiæ & charitatis. Secundò licèt daremus actum infidelitatis non excludere naturaliter habitum fidei, exclusione immediatâ, excludit tamen illum naturaliter, exclusione mediatâ, reddendo hæreticum indispositum ad assensum fidei infusæ; impedimentum enim quod in eo causat, non tantùm impedit exercitium habitûs fidei, sed etiam ipsum expellit, ut constabit ex mox dicendis. *Disp. 4. art. 3.*

55. Melius ergo respondent communiter Thomistæ, peccato infidelitatis non tantùm moraliter, sed etiam physicè, destrui habitum fidei infusæ, non quidem immediatè, sive in genere causæ formalis, sed mediatè, sive in genere causæ efficientis; quod ita explicant. Quemadmodum unicus interdum actus demonstrationis generat scientiam, quia perfectè convincit intellectum, ac proinde superat omnem ejus resistentiam; ita unicus etiam actus infidelitatis generat dispositionem habitualem, contrariam dispositioni omninò necessariæ ad fidei infusæ conservationem, videlicet pertinacem adhæsionem ad proprium judicium: licèt enim hæc pertinacia adhæsionis non sit forma directè contraria fidei, directè tamen opponitur dispositioni, sine qua non potest fides in suo subjecto conservari, nimirum habituali intellectûs captivitati in obsequium solius authoritatis Dei, obscurè sua mysteria revelantis: fieri enim non potest, ut qui pertinaciter adhæret proprio judicio, sit nihilominus ita captivatus Deo, ut possit assentire propter solam ejus authoritatem. Quamobrem sicut ille qui destruit dispositiones corporis humani, physicè expellit

animam, quæ sine illis non potest in corpore conservari: ita quælibet infidelitas actualis, afferens secum pertinaciam, sine qua non est hæresis, expellit fidem infusam à subjecto, non formaliter, & immediatè, sed efficienter & mediatè, ut dictum est.

56. Contra tertiam conclusionem, quæ asserit fidem infusam non reperiri in dæmonibus, & damnatis, objicitur primo: D. Thomas infrà quæst. 18. art. 3. ad 2. constituit differentiam inter spem & fidem, quòd spes non remanet in damnatis, benè tamen fides.

Secundò, Fides infusa solo peccato infidelitatis deperditur: Sed damnati, qui cum tali fide mortui sunt, carent peccato infidelitatis: Ergo fidem infusam in inferno retinent. B

Tertiò, Qui ex Christianis damnati sunt, cognoscunt in inferno easdem veritates supernaturales, quas cognoscebant in via: Sed non nisi per fidem infusam, utpote quæ sola supernaturalis est: Ergo fides infusa in ipsis remanet.

Quartò, Nisi habitus fidei infusæ admittatur in damnatis, qui in via fideles extitere, nulla erit eorum distinctio ab iis qui nunquam fideles fuerunt.

Quintò, Si in damnatis non remaneret fides infusa, maximè quia in ipsis non esset pia affectio voluntatis: Sed hoc est falsum: Ergo ruit præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Major patet ex suprà dictis. Minor probatur. Cùm enim in damnatis remaneat sinderesis, & inclinatio in bonum, non repugnat in illis quoque reperiri pium aliquem affectum; ut constat in divite Epulone, qui in inferno sepultus, desiderabat salutem suis fratribus. C

Denique D. Jacobus in sua Epistola cap. 2. redarguens quosdam, qui spretis bonis operibus, de sua fide gloriabantur, objicit illis quod *dæmones credunt & contremiscunt*; & tamen eorum fides nihil eis prodest: Sed talis objectio esset inefficax, si fides dæmonum non sit infusa; potuissent enim illi quos reprehendebat, respondere, disparitatem esse inter ipsos & dæmones, quod dæmones credunt fide tantùm acquisitâ & naturali, ipsi verò fide infusâ & supernaturali: Ergo in dæmonibus fides infusa reperitur. D

57. Ad primum respondeo D. Thomam loco citato solùm velle, istud esse discrimen inter fidem & spem, quòd spes nullo modo remaneat in damnatis, neque infusa & supernaturalis, neque acquisita & naturalis; quia spes etiam naturalis fertur solùm in bonum sperantis quod ab eo apprehenditur ut futurum; nullum autem est ejusmodi bonum respectu damnati: fides verò aliqua, scilicet naturalis & acquisita, in eis remaneat, cùm adhuc credant, licèt quodammodo coactè, & propter evidentiam signorum quæ vident, non verò ex pio affectu ad primam veritatem revelantem, ut infrà dicemus. E

58. Ad secundum dicendum, fidem infusam, & laudabilem, non solùm peccato infidelitatis destrui, sed etiam ex defectu piæ affectionis ad credendum sicut oportet: unde cùm dæmones, & damnati, non credant ex pia affectione voluntatis ad primam veritatem revelantem, sed ex evidentia signorum, dolentes illa esse tam clara, ut non possint ipsis dissentire, fides infusa in eis non remanet, sed destruitur ratione hujus indispositionis, & impedimenti, ut suprà de hæreticis dicebamus.

59. Ad tertium dico, quòd sicut hæreticus per fidem naturalem ex parte principij cognoscit mysteria fidei quæ negat, ita & damnati: sicut enim non implicat, quòd hæreticus ex motivo duntaxat naturali, puta ex relatione parentum, vel doctorum, aut aliquo ejusmodi, credat nostra mysteria, licèt supernaturalia; ita & damnatus, ex iisdem motivis naturalibus, quibus ea credidit interdum in vita, tum etiam ex pœnis quas patitur, ac quibus in inferno afficiuntur alij ex malis Christianis, potest illa credere. A

Ad quartum dico cum Cajetano, damnatos qui 60.
fideles extiterunt in via, distingui ab infidelibus, charactere Baptismi indelebilis, si vixerint post Christum in statu legis gratiæ; vel saltem signaculo maculæ pollutæ fidei aliàs susceptæ, & pœnâ ob id majori, cæteris paribus, si mortui sint ante Christum, ac proinde charactere baptismatis non fuerint insigniti.

Ad quintum dicendum, quòd cùm damnati 61.
operentur semper ex prava intentione finis, omnes eorum actus, quantumcunque habeant objectum proximum bonum, sunt simpliciter mali, & peccata mortalia, ut ostendimus in Tractatu de peccatis: unde repugnat quod sit in ipsis aliquis pius affectus erga primam veritatem revelantem.

Ad ultimum respondeo D. Jacobum non æquiparare in omnibus fidem hominum peccatorum 62.
cum fide dæmonum, sed solùm in hoc quòd utraque sterilis & inutilis sit, utpote sine charitate, & operibus meritoriis: hoc enim sufficit ad valorem argumenti Apostoli, in eo consistentem, quod si fides dæmonum, ex eo quod sit sine charitate, illos non justificat, neque etiam fides Christianorum malè viventium illos justificabit; quamvis aliunde differat à fide dæmonum, quòd non sit naturalis, sicut illa, sed infusa & supernaturalis.

Quæres, an fides dæmonum sit omnino & sim- 63.
pliciter coacta, ita ut nulla in eis remaneat libertas ad negandas veritates Christianas miraculis confirmatas?

Respondeo talem fidem non esse simpliciter coactam, sed solùm aliquo modo, sive moraliter, eoque ferè modo, quo projectio mercium in mare, tempore tempestatis, dicitur involuntaria, & coacta secundùm quid, sive moraliter. Unde D. Thomas hîc quæst. 5. art. 2. ad 1. ait: *Dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia.* Ubi ly *quodammodo*, non veram & rigorosam coactionem, sed imperfectam tantùm, seu moralem significat. Ratio etiam suffragatur: Dæmones enim non habent, nec habuerunt unquam evidentiam mysteriorum nostrorum, nisi in attestante, evidenter cognoscendo Deum illa revelare, vel testificari: Atqui hæc evidentia non omninò & simpliciter, sed quodammodo solùm & moraliter cogit intellectum ad assensum; quia cum ea stat rem ipsam quæ revelatur esse in seipsa obscuram: Ergo &c. Unde si aliquando Divus Thomas, vel alij Doctores, asserant Dæmones non voluntariè credere, sed coactè, loquuntur de voluntario non mixto cum involuntario, & de coactione morali, & secundùm quid; solùmque intendunt Dæmones aliquo modo involuntariè & coactè credere nostra mysteria, sicut mercator quodammodo involuntariè projicit merces in mare, ad evitandum naufragium.

§. IV.

Alia argumenta solvuntur.

64. CONtra ultimam conclusionem, in qua diximus habitum fidei non remanere in beatis, objici potest in primis authoritas SS. Patrum, præsertim Irenæi, & Tertulliani, qui apertè docere videntur oppositum: ille enim lib. 4. cap. 25. sic ait: *Paulus inquit omnibus evacuatis manere fidem, spem, dilectionem:* iste verò in libro de patientia hæc scribit: *Merito charitas nunquam excidet; nam cætera evacuabuntur, consummabuntur; exhaurientur linguæ, scientia, prophetia; permanent fides, spes, dilectio.*

Secundò sic ratione arguitur: Lumen gloriæ datum Paulo in raptu non exclusit habitum fidei, ut docet D. Thomas infrà quæst. 175. art. 3. ad 3. Sed lumen gloriæ in D. Paulo fuit ejusdem naturæ cum lumine gloriæ in beatis: Ergo lumen gloriæ, inditum mentibus Beatorum, habitum fidei non expellit, sed cum eo stare potest in eodem intellectu.

Tertiò, Esto beati clarè videant Divinam Essentiam, in ea tamen non vident omnia mysteria gratiæ, quæ spectant ad objectum materiale fidei: Ergo retinent fidem habitualem, saltem de illis mysteriis.

Quartò, Fides est nobilior virtus, quàm virtutes morales, putà temperantia, & fortitudo, ut articulo præcedenti ostendimus: Sed temperantia & fortitudo erunt in beatis ad ornamentum, licèt non ad exercitium: Ergo & fides.

Denique, Theologia, quam hîc in via per nostros actus acquirimus, remanet in patria, ut in disputatione proœmiali Theologiæ docuimus: Ergo & fides (à qua, ut à subalternante, & habitu principiorum dependet) similiter perseverare debet in cœlo.

65. Ad primum dicendum, quòd Irenæus & Tertullianus non volunt quod fides & spes maneant in beatitudine, secundùm suas rationes specificas, sicut manet charitas, sed tantùm secundùm rationem communem attingendi primum verum, & summum bonum, inquantum per visionem, succedentem fidei, perfectè cognoscitur Deus in seipso, qui priùs imperfectè per fidem cognoscebatur; & inquantum per fruitionem, succedentem spei, perfectè habetur Deus, qui priùs imperfectè per spem possidebatur.

66. Ad secundum respondeo, quod lumen gloriæ in D. Paulo fuit quidem ejusdem naturæ cum lumine gloriæ in beatis, non tamen ejusdem statûs & perfectionis; quia non datum fuit Paulo per modum habitûs permanentis, sicut confertur beatis in patria: formæ autem contrariæ tunc solùm se invicem expellunt, quando sunt in statu perfecto & permanenti, non verò quando sunt in statu imperfecto, & in subjecto solùm in esse viali, & per modum transeuntis existunt: sicut patet in accidente spirituali, cui quamvis repugnet subjectari in re corporea permanenter, potest tamen transeunter in ea recipi, ut de virtute productivâ gratiæ, respectu sacramentorum, docet D. Thomas 3. p. quæst. 62. art. 4. Similiter si daretur aliqua demonstratio, quæ non permanenter, sed tantùm per modum transeuntis, intellectum afficeret, non evacuaret habitum fidei, vel opinionis; quia tunc non generaret habitum scientiæ, cum habitu fidei & opinionis incompossibilem: licèt enim oppositio & incompossibilitas inter habitus & formas radicaliter ex ipsa natura formarum oriatur, non exercetur tamen, nisi habeant statum perfectum & completum, ut suprà ex Cajetano declaravimus. *Disp. 1. art. 6. §. 4.*

Ad tertium, dato Antecedente, nego Consequentiam: cùm enim fides, sicut alij habitus, ab objecto formali & primario specificetur, eo sublato, permanere nequit: unde si beati non possunt retinere fidem habitualem circa Deum, & ea quæ necessariò ipsi competunt, non possunt eam habere de mysteriis gratiæ, quæ in ipso clarè non vident: sicut licèt adhuc non possideant gloriam corporis, quæ est objectum spei secundarium; quia tamen fruuntur gloriâ animæ, & visione beatificâ, quæ est ejus objectum primarium, non relinquitur locus habitui spei in patria, juxta illud ad Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat?* 67.

Ad quartum, respondeo ex D. Thoma 3. p. qu. 7. art. 3. ad 1. *Quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam: sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit: & ideò non potuit in eo esse fides, licèt fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione hujusmodi defectum non important, per comparationem ad suas materias.* Ex quibus patet, cur fides non possit manere in beatis ad ornatum, benè tamen temperantia, & fortitudo, aliæque virtutes morales: fides enim ob imperfectionem inevidentiæ, quam habet essentialiter annexam, non potest esse ornamentum in beatis; virtutes verò morales, quia non habent essentialiter imperfectionem annexam, ad ornamentum beatorum deservire possunt. 68.

Ad ultimum, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: Ratio discriminis est, quia fides est essentialiter obscura, & inevidens, subindeque incompossibilis cum clara Dei visione: Theologia verò non est essentialiter obscura, sed tantùm accidentaliter, & ratione statûs viæ, in quo per accidens dependet à fide, quæ in nobis viatoribus gerit vices luminis gloriæ, & est, ut ita loquar, vicaria scientiæ beatæ, cui Theologia nostra per se, & ex natura sua, in certitudine & evidentia suorum principiorum subordinatur; unde connaturaliter petit illi conjungi, & in tali conjunctione habere evidentiam suorum principiorum, ut fusè in disputatione proœmiali Theologiæ exposuimus. 69. *Art. 2.*

ARTICVLVS III.

Quæ sint causæ fidei, & præcipui ejus effectus?

CIrca causas fidei nulla se offert celebris difficultas, aut controversia: constat enim apud omnes causam materialem, seu subjectivam fidei infusæ, esse subjectum in quo recipitur, nempe intellectum hominis, vel Angeli viatoris: formalem, objectum à quo specificatur, nimirum Deum, ut est prima veritas revelans: finalem, hominis salutem, cujus est initium, radix, & fundamentum, & ad quam ut ad proprium finem ordinatur, juxta illud D. Petri, *Reportantes finem fidei vestræ, salutem animarum vestrarum:* efficientem denique esse solum Deum, à quo fidei habitus infunditur, & qui non solùm revelat ea quæ credenda sunt, sed etiam intellectum movet & applicat per gratiam ad assentiendum veritati. 70.

bus revelatis. Unde Augustinus in Psal. 126. *Nos* A *loqnimur foris, ille ædificat intus, ipse movet, ipse terret, ipse intellectum aperit, ipse ad fidem applicat sensum nostrum.*

71. Hæc sunt omninò certa & indubitata apud omnes Catholicos, contra Pelagianos, qui ut refert D. Thomas hîc quæst. 6. art. 1. dicebant initium fidei esse ex nobis; ejus verò perfectionem & consummationem à Deo.

Sed difficultas est, an Deus sit causa fidei informis, & à charitate separatæ: hoc enim negat Vega lib. 7. in Trident. cap. 28. ubi docet fidem semper simul cum spe & charitate à Deo infundi. Cui sententiæ favere videtur Sotus lib. 2. de natura & gratia cap. 8. ubi asserit in baptismò quidem in- B fundi posse fidem sine charitate, extra illum verò non esse verisimile infundi habitum fidei, nisi infundatur gratia & charitas.

72. Sed oppositа sententia communiter docetur à Theologis, eamque apertè insinuat S. Thomas hîc quæst. 6. art. 2. ad 3. ubi asserit infundi aliquando fidem sine gratia & charitate. Verba ejus sunt: *Dicendum quod ille qui accipit à Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis, sed sanatur secundùm quid, ut scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alte-* C *rius peccati non desistit, propriâ iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo quod credat, non tamen datur ei charitatis donum: sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.* Ex quibus habemus, quod fides informis quandoque datur à Deo sine charitate, datur, inquam, ille fidei habitus, qui sine charitate est vera fides infusa, non tamen virtus simpliciter & in esse perfecto, ut art. 1. declaravimus. Unde Cajetanus in Commentario ejusdem articuli, sic ait: *Cùm autem infunditur una aliqua virtus simpliciter in esse virtutis, tunc simul omnes virtutis habitus in esse virtutis infunduntur. Et hac distin-* D *ctione oportet uti, propter virtutes quæ possunt esse informes; nam in alijs non distinguitur esse, & esse virtutem simpliciter; ac per hoc non distinguitur in eis infundi, & infundi in esse virtutis simpliciter. Et hæc nota propter baptizatos in peccato mortali, & propter hæreticos, quando convertuntur ad fidem cum peccato mortali; infunditur siquidem tunc à divina liberalitate fides sine charitate, subjecto dispositо ad fidei, & non charitatis susceptionem: sicut materiæ dispositæ ad substantiam animæ, & non ad operæ ejus, infunditur anima, ut patet in amentibus ab utero.*

73. Ratio etiam huic sententiæ suffragatur: nam fides informis est habitus quoad substantiam su- E pernaturalis, cùm habeat objectum formale quod, & sub quo, supernaturale: Sed habitus quoad substantiam supernaturalis nequit principaliter effici à nobis per proprios actus, sed tantùm à Deo: Ergo fides informis à Deo causatur, & infunditur.

74. Confirmatur. Justificatio est opus aliquod omnino supernaturale, imò omnium ferè operum divinorum maximum: Ergo fides informis, quæ est initium illius, erit opus aliquod omnino divinum & supernaturale, præsertim cùm illa faciat hominem verè & realiter Christianum, ut definit Tridentinum sess. 6. can. 28. Addo quod, sicut fides non pendet à charitate in conservari, ita nec in fieri, subindeque sæpe sine charitate à Deo infunditur. Unde quando Tridentinum sess. 6. cap. 7. ait in justificatione hæc tria (fidem scilicet, spem, & charitatem) à Deo simul infundi, intelligendum est primò de justificatione infidelis, & secundò quantùm est ex parte Dei infundentis.

Dices: Si fides posset alicui infundi sine gratia, 75. unum peccatum sine altero remitti posset; cujus oppositum docent communiter Thomistæ in Tractatu de pœnitentia. Sequela patet manifestè: quia per fidem tolleretur infidelitas, quæ est peccatum, nec tamen alia peccata, quæ sunt contrà bonos mores auferrentur, cùm illa non nisi per infusionem gratiæ & charitatis tollantur.

Sed negatur sequela: quamvis enim per fidem 76. informem tollatur infidelitas, quoad actum & habitum fidei contrarium, non tamen quoad reatum culpæ, excludentis hominem à regno cœlorum; hic enim non aliter quàm per gratiam justificantem tollitur, ut in Tractatu de justificatione ostendimus. Et hinc est quod D. Thomas, suprà relatus, ait hominem, cui fides tantùm infunditur, sanari secundùm quid, id est, secundùm aversionem quam habet à fide Catholica, quia non ampliùs ei dissentit; non tamen simpliciter & absolutè, quia gratiam justificantem, quæ est vera salus animæ, non recipit, nec charitatem, per quam tollitur aversio ab ultimo fine, & voluntas hominis perfectè sanatur.

De effectibus fidei tractat D. Thomas quæst. 7. 77. ubi duplicem ejus effectum recenset, timorem scilicet servilem & filialem, & cordis purificationem. In primis enim, cùm per fidem generetur in nobis cognitio Dei, tum quatenùs est in se summè bonus, tum etiam inquantum est justissimus judex, & severissimus peccatorum ultor, hinc fit ut fides secundùm diversam hanc cognitionem & apprehensionem, sit in nobis causa utriusque timoris, servilis nempe & filialis; in Dæmonibus verò timoris duntaxat servilis, quo graviter in seipsis percelluntur, ob gravitatem pœnarum quæ ipsis infliguntur à divina justitia. Et de hoc timore intelligi debet illud Jacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt.* Deinde cùm fides sit radix & initium justificationis, per quam homo perfectè purgatur à peccatis, & cùm sit virginitas mentis humanæ, intellectum à corruptione erroris servans, ut articulo præcedenti, ex Guillelmo Parisiensi vidimus, purificatio cordis rectè ei attribuitur in sacris litteris, præsertim Actuum 15. ubi Petrus ait: *Fide purificans corda eorum.* Addit S. Thomas hîc quæst. 7. art. 2. quod *impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur. Non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi, vel stanni. Manifestum est autem quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus & corporalibus creaturis; & ideò impura redditur ex hoc quod temporalibus se subjicit per amorem: à qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum: in quo motu primum principium est fides ..... & ideò primum principium purificationis cordis est fides.* Ex quo idem S. Doctor quæst. 8. infert dona intellectûs & scientiæ, virtuti fidei respondere: sicut enim in corporalibus diaphaneitas est ultima dispositio ad lucem, quæ idcirco à Philosophis definitur *actus diaphani*; ita in spiritualibus puritas cordis est dispositio ad scientiam & sapientiam, quam

D. Augustinus propterea definit, *purificatæ mentis intelligentiam*: unde si purificatio cordis sit effectus fidei, consequens est ut etiam dona intellectûs & scientiæ ipsi correspondeant. Quare idem Augustinus in libro de spiritu & littera: *Noli intelligere ut credas, sed crede ut intelligas, intellectus enim merces fidei est.*

In hujus rei typum, columna quæ ducebat filios Israël per desertum, erat ex una parte obscura, & ex alia lucida: quia nimirum fides, quæ nos ad patriam ducit, ex una quidem parte tenebrosa est, utpotè obscuræ Dei revelationi innixa, sed ex alia fulgens ac illuminans, quia scientiæ & intelligentiæ dona parturit, & secretiora divinæ sapientiæ arcana nobis aperit. *Quid enim* (inquit Bernardus super Cantica) *non invenit fides? attingit inaccessa, deprehendit ignota, comprehendit immania, apprehendit novissima, ipsam denique æternitatem suo illo vastissimo sinu circumdedit.*

De hac etiam virtute eleganter disserit Augustinus serm. 10. de verbis Apostoli, ubi præcipuos ejus effectus sic describit, his verbis: *Nullæ sunt majores divitiæ, nulli thesauri, nulli honores, nulla mundi hujus major substantia, quàm est Catholica fides, quæ peccatores homines salvat, cæcos illuminat, infirmos curat, cathecumenos baptizat, fideles justificat, pœnitentes reparat, justos augmentat, martyres coronat, virgines, viduas, ac conjuges, casto pudore consecrat, Clericos ordinat, Sacerdotes consecrat, regnis cœlestibus præparat, in æterna salute cum Angelis sanctis communicat.*

DISPVTATIO IX.

De virtute spei.

Ad quæst. 17. & quinque sequentes.

QVemadmodum fides est regula intellectûs, illumque continet & moderatur, ne circumferatur omni vento doctrinæ, & ad varias errorum sirtes ac scopulos illidatur: ita spes est anchora voluntatis, eam firmam & fixam tenens, ne inter procellas & tempestates hujus vitæ fluctuet, æstuque veluti quodam abreptus humanus animus, ab optato cursu deviet, atque à cœlestis beatitudinis prosecutione desistat. Porro hæc virtus non solùm præstantissima, & nobilissima est, utpote Theologica, Deumque immediatè respiciens, sed etiam gratissima, jucundissima, & amœnissima: est enim fidei nostræ alacritas, divinæ dilectionis suavissimus ilex, & acutissimus stimulus, vel, ut ait Damianus, *tertia ala, quæ fragiles animos erigit ad superna; quæ tædium expectationis levigat; quæ præsumit de misericordia judicis, & in divinæ pietatis obversatur palatio.* Spes est quasi pes animæ, cui tota innititur, quo subsistit, quo incedit, & ad æternam fœlicitatem progreditur. *Tolle spem* (addit Zeno Veronensis) *torpet humanitas tota, tolle spem, artes virtutesque omnes cessabunt; tolle spem, interempta sunt omnia.* Quid Christianus credit in Christum, si promissum sibi ab eo perpetuæ fœlicitatis tempus non credit esse ventûrum? *Spes* (ut bellè ait Chrysostomus) *sustinendi est gloria, fœlicitas patientiæ, virtutum fomes, laborum triumphus.* Spes non solùm de præmio securos, sed præproperè beatos facit, & cœlestem gloriam prælibare incipit: hinc Philo Judæus eam vocat, *Gaudium ante gaudium, & possessionis futuræ inchoationem.* Imò Chrysostomus ait quod illa gloriam inchoat, & sustinendo consummat. Spes denique est firmissimum animi nostri fulcrum, & veluti anchora sacra, quæ nutantem animum, & à fluxis rebus quibus inhæret caducum, in procelloso hujus mundi pelago stabilit & obfirmat. Unde Augustinus, *Hanc* (inquit) *in terram sanctam, tanquam anchoram præmisimus, ne in isto mari turbati naufragaremus. Quemadmodum enim de navi, quæ in anchoris est, rectè dicimus quod jam in terra sit, licèt adhuc fluctuet: sic contra hujus peregrinationis nostræ tentationes spes nostra fundata est in illa civitate Ierusalem.* Huic ergo meritò à Poëtis viridis palla datur, quòd eâ duce omnia vernent, ut bellè annotavit Alciatus.

Articvlvs Primvs.

An spes, etiam ut est informis, sit vera virtus Theologica, à fide & charitate realiter distincta?

OMissis acceptionibus non Theologicis hujus nominis, *spes*, in Theologia spei nomine intelligitur aliquando objectum, seu bonum quod speratur: ad Titum 3. *Expectantes beatam spem, & adventum gloriæ magni Dei.* Interdum etiam hoc nomine significatur ille, à quo speratur tale bonum, ut Deus, Psal. 90. *Tu es Domine spes mea:* Psal. 21. *Tu es qui extraxisti me de ventre spes mea ab uberibus matris meæ.* Aliquando verò, & magis propriè, intelligitur actus ipse quo bona supernaturalia speramus à Deo, ad Roman. 8. *Spe salvi facti sumus.* Et quia habitus denominantur ab actibus, aliquis etiam habitus est, qui dicitur spes infusa, 1. ad Corinth. 13. *Tria hæc manent, fides, spes, charitas:* quod non de actibus qui transeunt, sed solùm de habitibus, qui permanent, intelligi potest. De spe hoc ultimo modo accepta agimus in præsenti, & inquirimus an talis habitus, etiam prout est informis, & à charitate separatus, sit vera virtus Theologica? Quæ difficultas facilè resolvi potest ex dictis disputatione præcedenti de habitu fidei informis: spes enim est simillima fidei; unde familiare est D. Thomæ, exponere spem exemplo, & ad modum fidei, ut videre licet hîc quæst. 17. art. 6. aliisque in locis, sed maximè quæst. 4. de virtutibus, quæ est de spe, ar. 1.

Dico ergo primò, spem esse propriè virtutem, licèt prout est informis, & à charitate separata, modum ac statum perfectæ virtutis non habeat. Ita communiter docent Theologi contra Durandum in 3. dist. 26. quæst. 1. dicentem spem non esse virtutem, nisi impropriè, & largo modo sumptam: quia (inquit) virtus, ex Philosopho, est dispositio perfecti ad optimum; spes autem, cùm versetur circa bonum arduum, absens, & nondum possessum, non est dispositio perfecti ad optimum, ut neque fides, quæ versatur circa Deum obscuro tantùm modo cognitum.

Probatur tamen prima pars conclusionis ratione D. Thomæ hîc art. 1. quæ potest sub hac formâ proponi. Quoties datur aliquis actus bonus juxtà regulam legis æternæ, ad quem potentia non est

naturaliter determinata, vel proportionata, requiritur in dicta potentia aliquis habitus ad connaturalem ac facilem ejusdem actûs elicientiam, qui dicitur virtus, ut in Tractatu de virtutibus in communi ostenditur; si enim potentia esset naturaliter determinata & proportionata ad actum, ex propria sua ratione haberet quidquid requiritur ad connaturalem ejus elicientiam; & sic frustra adhiberetur habitus, qui solùm exigitur ad indigentiam potentiæ compensandam: Sed sperare Deum ut summum bonum, est actus bonus juxtæ regulam legis æternæ; cùm sit præceptus à Deo ut authore supernaturali: Ergo ad illum actum connaturaliter eliciendum, requiritur in voluntate, quæ ex propriis viribus ad illum indeterminata & improportionata est, aliquis habitus supernaturalis, qui dicitur virtus spei Theologicæ. Unde

4. Ad fundamentum Durandi dicendum est, quod quando Philosophus dixit virtutem esse dispositionem perfecti ad optimum, sensus est, quod virtus sit dispositio perfecti, id est animæ rationalis, ad optimum, id est ad honestum, quod est optimum è tribus bonorum generibus, quia est melius utili & jucundo. Unde ad rationem veræ virtutis, non requiritur, quòd disponat hominem ad optimum modum operandi simpliciter, & in omni genere (sic enim sola charitas esset virtus) sed sufficit quod disponat ad actum ex genere suo honestum & bonum, atque homini in statu in quo est accõmodatum: talis verò est actus spei Theologicæ; nam ut ait D. Thomas hîc art. 1. ad 3. *Ille qui sperat, est quidem imperfectus secundùm considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet; sed est perfectus quantùm ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.*

Secunda pars conclusionis, quæ asserit spem, prout est informis, & à charitate separata, non habere modum & statum perfectæ virtutis, patet: Tum quia non ordinatur ad ultimum finem, ad quem virtus perfecta debet ordinari: Tum etiam quia, ut suprà dicebamus, de spe informi eodem modo philosophandum est, ac de fide informi, quam disputatione præcedenti ostendimus habere quidem essentiam, sed non statum & modum perfectæ virtutis.

5. Dico secundò, spem supernaturalem & infusam verè esse virtutem Theologicam. Ita D. Thomas hîc art. 5. Ratio est: quia illa virtus Theologica dicitur, cujus objectum immediatum, & adæquatum est Deus: Sed Deus est objectum immediatum & adæquatum, tam motivum, quàm terminativum, spei infusæ & supernaturalis, ut ostendemus articulo sequenti: Ergo illa est virtus Theologica.

6. Dico tertiò, spem distingui realiter à fide, & à charitate.

Prima pars est contra nonnullos hujus temporis hæreticos, qui spem cum fide confundunt, & in intellectu constituunt, nihilque aliud illam esse volunt, quàm certam & firmam persuasionem futuræ salutis. Sed hic error in Tractatu de justificatione impugnatus est, & manifestè repugnat Apostolo 1. ad Corinth. 13. ubi spem à fide distinguit, cùm sic ait: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc* &c. neque enim tria essent, si non distinguerentur. Et ad Hebræos 11. affirmat fidem esse substantiam sperandarum rerum, id est basim & fundamentum spei: Sed manifestum est, basim & fundamentum distingui ab eo cujus basis & fundamentum est: Ergo & fidem à spe. Simili modo SS. Patres illas virtutes distingunt, dum docent salutis nostræ initium & fundamentum esse fidem, profectum verò spem, culmen denique & perfectionem esse charitatem; sive ut loquitur Augustinus, Christianum fide fundari, spe erigi, charitate perfici. Ex quo etiam liquet, spem esse virtutem realiter à charitate distinctam: quod etiam à posteriori constat, cùm in peccatore spes sine charitate maneat. Unde erronea videtur opinio quam tenuit Ocham quodlib. 3. quæst. 1. nimirum spem non esse quid tertium, distinctum à charitate & fide, sed aggregatum illarum; quia (inquit) sperare, nihil est aliud quàm credendo desiderare: ex hac enim sententia apertè sequitur in peccatore non manere spem; quod erroneum censeo.

Disp. 1. art. 6.

Articvlvs II.

Quodnam sit objectum formale quod, seu terminativum spei Theologicæ?

VAzquez 1. p. dist. 84. cap. 1. & 3. p. disp 43. cap. 2. docet objectum formale quod spei Theologicæ, esse omne illud quod in potestate Dei continetur, & ab illo sperare possumus, sive naturale, sive supernaturale, sive creatum, sive increatum; sub quo etiam continetur æterna beatitudo. Illum sequuntur Turrianus, Meratius, & alij ex Recentioribus: sed alij repugnant, præsertim Discipuli D. Thomæ, asserentes objectum formale quod adæquatum spei esse æternam beatitudinem; bona autem creata ad beatitudinem conducentia, vel quæ illam consequuntur, esse objectum duntaxat materiale & secundariũ illius. Sed cùm duplex sit beatitudo, formalis scilicet, & objectiva; quidam asserunt objectum formale quod spei esse beatitudinem formalem; alij objectivam; alij illud ex utraque integrari; alij denique affirmant beatitudinem objectivam esse objectum adæquatum spei infusæ, beatitudine formali de connotato, & per modum conditionis ingrediente. 7.

§. I.

Vera sententia statuitur.

Dico primò: Objectum formale quod, seu terminativum spei Theologicæ, est sola beatitudo æterna, non autem alia bona naturalia, vel supernaturalia, quæ à Deo speramus. 8.

Probatur primò ex illo Matth. 6. *Quærite primùm regnum Dei, & hæc omnia adjicientur vobis*: Ex quo D. Thomas infrà quæst. 83. art. 6. ad 1. infert quod alia non sunt quærenda principaliter, sed secundariò, nec proinde speranda.

Probatur secundò ex illo ad Hebræos 11. *Fides est substantia sperandarum rerum*, id est, res quæ attingitur à fide, est res speranda: Sed solus Deus, qui est beatitudo nostra objectiva, est objectum formale quod fidei; alia verò sunt objecta duntaxat secundaria & materialia, ut disp. 1. ostendimus: Ergo & spei. 9. *Art. 1.*

Probatur tertiò ratione quam hîc art. 2. in corpore S. doctor insinuat: Objectum formale quod, & objectum formale sub quo, seu objectum motivum & terminativum spei Theologicæ, debent 10.

inter

inter se proportionari: unde cùm objectum motivum, seu ratio formalis sub qua spei Theologicæ, nimirum omnipotentia Dei ut auxilians, sit infinitæ virtutis, bonum quod ex vi illius redditur à nobis per se primò consequibile, debet esse infinitum, subindeque Deus, qui est nostra beatitudo objectiva. Quam rationem alijs verbis S. Doctor expressit: *Spes* (inquit) *de qua loquimur attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum: oportet autem effectum esse causæ proportionatum, & ideò bonum quod propriè & principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis; nam infinitæ virtutis est proprium, ad infinitum bonum perducere: hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione Dei consistit; non enim minus aliquid ab ipso sperandum est quàm sit ipse.* Quod non solùm suâ doctrinâ, sed etiam suo exemplo S. Doctor comprobavit. Cùm enim ab eo Christus postulasset, quam pro maximis in scribendo laboribus mercedem postularet? Respondit: *Non aliam præter te Domine.* Cui consonat illud Augustini 22. de civit. Dei cap. ultimo: *Præmium virtutis erit ipse qui virtutem dedit, qui seipsum, quo nihil majus esse potest, promisit.*

11. Probatur quartò conclusio: Spes est motus & tendentia in beatitudinem, tanquam in ultimum finem; in alia verò tanquam in media conducentia ad illam: Ergo illius primarium objectum est beatitudo, cætera verò secundarium. Consequentia patet: id enim quod attingitur ut medium, & ut conducens ad aliud, attingitur ratione illius, & in ordine ad illud. Antecedens probatur primò: Beatitudo ut ultimus finis, & summum bonum nostrum, consequibile à nobis, est attingibilis per aliquam virtutem: At non per aliam quàm spem: Ergo per illam tendit homo in beatitudinem tanquam in ultimum finem, & consequenter in alia ut in media conducentia ad illam. Secundò probatur idem Antecedens: Spes viæ, & fruitio patriæ, habent idem objectum, solùmque distinguntur tanquam via & terminus: Sed fruitio est de ultimo fine & beatitudine, tanquam de objecto primario: Ergo spes per modum viæ & motûs eandem primariò respicit beatitudinem.

12. Denique suaderi potest conclusio ratione communi: Spes est virtus Theologica: Ergo objectum ejus formale quod, seu terminativum, debet esse aliquid divinum, non verò aliquid commune Deo & creaturis. Antecedens est certum: Consequentia verò probatur: Primò à paritate aliarum virtutum Theologicarum, quarum objectum quo, & quod, seu motivum, & terminativum, est aliquid divinum. Secundò exemplo religionis, & doni timoris; religio enim, in multorum sententia, respicit tanquam objectum formale quo, seu motivum, divinam excellentiam; & tamen virtus Theologica non est, quia ejus objectum formale quod, seu terminativum, est aliquid creatum, nimirum cultus Dei. Similiter donum timoris divinam respicit eminentiam, tanquam objectum formale sub quo, seu motivum; & tamen quia objectum ejus formale quod, seu terminativum, non est aliquid divinum, virtus Theologica non est: Ergo ad hoc ut aliqua virtus sit Theologica, requiritur quod objectum ejus formale quo, & quod, motivum & terminativum, sit aliquid divinum.

13. Ratio etiam id suadet: Nam virtutes Theologicæ sunt in ordine supernaturali prima principia, ordinantia hominem ad ultimum finem supernaturalem; ex qua ordinatione derivatur rectitudo erga media, in ordine ad illum finem, quæ habetur per virtutes morales infusas, quæ circa media versantur: Ergo sicut virtutes morales infusæ respiciunt ut objectum formale quod, media quæ ad ultimum finem supernaturalem conducunt; ita virtutes Theologicæ ultimum finem supernaturalem, ut objectum formale quod, attingere debent.

Dico secundò: Objectum formale quod spei Theologicæ, non est beatitudo formalis, nec aggregatum ex beatitudine formali & objectiva, sed beatitudo objectiva, quæ est Deus; connotat tamen, tanquam modum aut conditionem requisitam, non tanquam objectum, saltem formale & primarium, ipsam visionem.

14. Prima pars, quæ est contra Durandum, asserentem ipsam visionem, in qua beatitudo formalis consistit, esse immediatum objectum spei, Deum autem esse mediatum, colligitur primò ex illo Genes. 15. *Ego sum merces tua magna nimis*; & ex D. Augustino suprà relato, dicente: *Præmium virtutis erit ipse qui virtutem dedit*; nec non ex D. Thoma hîc art. 5. ubi ait: *Spei, inquantum est virtus, principale objectum est Deus.*

15. Deinde suadetur ratione, conclusione præcedenti expensa: quia scilicet virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato, aliàs religio & timor Dei essent virtutes Theologicæ.

16. Tertiò probatur aliâ ratione, quam etiam suprà insinuavimus. Idem est objectum in quod tendit motus desiderij, & in quo quiescit, quando illud consequitur; sicut idem est locus, in quem tendit motus gravis, & in quo quiescit: Sed immediatum objectum quietis & fruitionis in patria, non est ipsa visio, sed solùm Deus, ut habet rationem primi veri, & summi boni, quo beatus fruitur per visionem beatam; cùm solum bonum universale, summum, & infinitum, appetitum creaturæ rationalis perfectè quietare & satiare possit: Ergo &c. Unde Augustinus 10. Confess. cap. 23. *Beata quippe vita est gaudium de veritate, hoc est de te, qui veritas es, Deus meus.* Et super Psal. 112. *Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium: ipse erit bonum omnium, à quo omnia in suo genere facta sunt bona.*

17. Denique, ut discurrit D. Thomas suprà relatus, cùm Deus sit infinitæ potentiæ, ab eo aliquid quod sit infinitæ bonitatis sperare debemus: hoc autem est Deus ipse, non autem actus visionis & fruitionis; sunt enim actus vitales, creati, finiti, & à nobis procedentes: igitur Deus ipse, & non visio, immediatè & proximè speratur.

18. Ex his probata manet secunda pars conclusionis, quæ asserit objectum formale quod spei non esse aggregatum ex beatitudine formali & objectiva: Tum quia Augustinus ait objectum spei nostræ esse summum bonum; in conceptu autem summi boni nihil creatum includitur, atque adeò nec in objecto spei: Tum etiam quia D. Thomas asserit nihil minùs Deo esse ab ipso sperandum: si autem in objecto spei clauderetur visio, aliquid minus Deo esset à Deo, saltem inadæquatè, sperandum. Addo quod virtus Theologica debet habere pro objecto formali quod, aliquid purè increatum, non verò mixtum ex creato & increato.

19. Quod autem beatitudo objectiva, ut sit objectum formale quod spei, debeat connotare beati-

tudinem formalem, evidens est? quia summum bonum non terminat motum & desiderium spei, nisi ut possidendum: Sed non possidetur à creatura intellectuali, nisi mediante visione beatificâ, quæ est ejus consecutio: Ergo visio beatifica, de connotato saltem, in objecto formali quod spei Theologicæ importatur, veluti actus seu applicatio, quâ Deus nobis conjungitur, & infinita illius bonitas nobis applicatur. A

Dico tertiò: Bona creata quæ conducunt ad beatitudinem, sunt objecta secundaria & materialia spei.

20. Probatur primò conclusio à simili in fide, & charitate: Per fidem enim credimus multas veritates creatas, ut ordinantur ad Deum, sicut humanitatem Christi, sacramenta, &c. & per charitatem diligimus proximum, ut est aliquid Dei: Ergo similiter per spem Theologicam, possumus attingere bona creata, ut conducunt ad assecutionem Dei. Unde D. Thomas hîc art. 2. ad 2. *Spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia verò bona quæ petuntur à Deo, respicit secundariò in ordine ad beatitudinem æternam: sicut & fides principaliter quidem respicit Deum, & secundariò respicit ea quæ ad Deum ordinantur.* B

21. Probatur secundò ratione à priori: De ratione actus intentionis est, ut non simpliciter velit finem, sed etiam virtualiter media, quia vult finem ut obtinendum per media: Atqui spes per motum intentionis respicit ultimum finem ut possidendum: Ergo etiam respicit media secundariò & virtualiter: hæc autem sunt bona creata: Ergo in illa ut in objecta secundaria & materialia fertur. C

§. II.

Solvuntur objectiones.

22. OBjicies primò contra primam conclusionem: Illud omne pertinet ad objectum formale quod spei Theologicæ, quod cadit sub ejus ratione formali sub qua: At non solùm beatitudo æterna, sed etiam bona creata, tam naturalia, quàm supernaturalia, cadunt sub ratione formali sub qua spei Theologicæ: Ergo pertinent ad objectum formale quod illius. Major videtur manifesta: Minor probatur. Ratio formalis sub qua spei Theologicæ est omnipotentia Dei ut auxilians, ut patebit articulo sequenti: Atqui sub omnipotentia Dei ut auxiliante, non solùm æterna beatitudo, sed etiam bona temporalia, tam naturalis, quàm supernaturalis ordinis, cadunt: Ergo &c. D

23. Respondeo distinguendo Majorem: Illud omne pertinet ad objectum formale quod spei, quod cadit sub ejus ratione formali sub qua, primariò & ratione sui, concedo Majorem: secundariò, & ratione alterius, ac in ordine ad illud, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: bona creata, tam naturalia, quàm supernaturalia, cadunt sub ratione formali sub qua spei Theologicæ, primariò, & ratione sui, nego: secundariò & ratione alterius, seu in ordine ad aliud, nempe beatitudinem, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Solutio est D. Thomæ, tum loco in ultima conclusione citato, ubi ait: *Spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam, alia verò respicit secundariò in ordine ad beatitudinem æternam*, &c. tum infrà quæst. 83. art. 6. ubi docet ex Augustino, quod non licet desiderare, petere, aut quærere, subindeque nec sperare, bona temporalia, aut spiritualia, nisi in ordine ad beatitudinem, & ut adminicula ad illam. Unde quando dicitur quod omnipotentia Dei, ut auxilians, est ratio formalis sub qua spei Theologicæ, hoc debet intelligi, de omnipotentia Dei ut auxiliante in ordine ad æternam beatitudinem: sicut quando dicitur, quod ratio formalis sub qua fidei Theologicæ est veritas Dei, ut obscurè revelans veritates supernaturales, hoc intelligitur de veritatibus creatis in ordine ad Deum, & veritatem increatam primariò creditam. E

24. Dices: Possumus à Deo sperare auxilia supernaturalia ad benè operandum, non præintellectâ beatitudine, & quamvis illius non recordemur: imò homo cui facta esset revelatio suæ damnationis, posset sperare à Deo aliquod auxilium supernaturale, ad aliquam operationem supernaturalem eliciendam, & tamen illud non speraret in ordine ad beatitudinem, cùm in tali casu eam sperare non posset, ut infrà dicemus: Ergo possumus à Deo sperare bona supernaturalia, sine ordine ad beatitudinem.

25. Respondeo auxilium supernaturale nunquam sperari sine ordine ad beatitudinem: cùm enim ex natura sua ordinetur ad ipsam, semper speratur in ordine ad illam, vel expressè & formaliter, vel implicitè saltem, & virtualiter. In casu autem metaphysico hominis, cui facta esset revelatio suæ damnationis, dicendum est, quod ille tunc posset quidem sperare à Deo auxilia ad bene operandum, sed non per spem Theologicam, ex defectu objecti primarij, scilicet beatitudinis: sicut in casu quo Deus obscurè revelaret beato veritatem creatam, quam non videt in verbo, illi ob Dei revelantis authoritatem assentiretur, talis tamen assensus non esset Theologicus, nec à fide Theologica; quia ab illa nullus procedit assensus, nisi in ordine ad objectum primariò creditum, scilicet Deum, quod objectum à beato non creditur, sed videtur.

26. Contra primam partem secundæ conclusionis, in qua diximus objectum formale quod spei non esse beatitudinem formalem, sed objectivam, plura possunt objici argumenta ex Durando. Sic enim argumentatur primò: Deus non potest licitè amari amore concupiscentiæ: Ergo neque sperari. Consequentia patet: quia spes vel est ipse amor concupiscentiæ, vel illum supponit circa idem objectum. Antecedens autem probatur: Id quod amore concupiscentiæ amatur, amatur propter aliud, & ordinatur ad illud cui concupiscitur; ac proinde Deum sic amare, est ipsum ad nos ordinare, & illo uti; in quo, ut docet Augustinus, perversitas voluntatis consistit.

27. Secundò, Objectum spei debet esse futurum: Sed Deus non est, neque potest esse nobis futurus, cùm sit essentialiter æternus, & semper nobis præsens sit, & in nobis existat, juxta illud, *Domine mihi intimior es intimo meo*: Ergo non potest esse objectum spei nostræ.

28. Tertiò, Idem est objectum spei in via, & delectationis in patria; hæc enim succedit spei, & ejus motum seu desiderium terminat: Sed objectum delectationis in patria non est Deus ipse, sed visio & fruitio illius: Ergo nec spei.

29. Quartò: Illa quæ à nobis supposito distinguntur, non sunt nobis immediatè bona, sed mediante aliquâ actione, vel effectu illius, v. g. Sol est nobis bonus, ratione lucis; & ignis, ratione

caloris: Ergo nequeunt à nobis amari immediatè ratione sui, sed solùm mediatè, & ratione alicujus effectus ab illis producti; ea enim ratione debent amari, quâ nobis convenientia sunt, unde si solùm mediatè sint convenientia, non possunt amari immediatè, nec consequenter sperari: Sed Deus à nobis supposito distinguitur: Ergo non potest à nobis immediatè sperari, sed mediatè solùm, mediante scilicet visione beatificâ, per quam à nobis possidetur.

30. Denique objectum spei est præmium in patria à Deo conferendum: At hoc non est Deus, sed visio: Ergo visio, & non Deus, est objectum spei. Minor probatur: Præmium nobis in patria conferendum, est effectus nostrorum meritorum: Sed solùm visio, & non Deus, potest esse meritorum nostrorum effectus: Ergo visio solùm, & non Deus, est præmium nobis conferendum.

31. Ad primam, nego Antecedens: ad cujus probationem, distinguo Antecedens: quod amatur amore concupiscentiæ, amatur propter aliud, ly *propter* dicente finem cujus gratiâ, nego Antecedens: ly *propter* dicente finem cui, seu subjectum per alterum perficiendum, concedo Antecedens: Deum autem sic amare, non est uti Deo, neque illum ad nos ordinare; sed nos ad Deum, ut per ipsum perficiendos.

32. Explicatur, & magis illustratur hæc solutio. Dupliciter possumus ferri in aliquid amore concupiscentiæ: Primò propter nos ipsos, ut quando cibum & potum ad vitæ nostræ conservationem appetimus: hoc modo fatemur Deum non nisi perversè amari posse, quia cùm ipse sit finis ultimus omnium, non potest in aliud tanquam in finem ordinari. Secundò possumus aliquid amare, non quidem propter nos, sed nobis, ita ut nos ipsi non habeamus rationem finis, sed tantùm subjecti, cui illud quod amamus, conveniat & applicetur; ut cùm proximo exoptamus beatitudinem; certum enim est, ipsam in eum non referri tanquam in finem, cùm ipse proximus potiùs ad eam ordinetur & referatur: & similiter cùm Pater in Divinis dedit nobis Filium suum, certum est ipsum Patrem noluisse nos ipsos esse finem sui amoris & donationis, sed potiùs seipsum. Pari modo, quando per spem ferimur in Deum tanquam in bonum nostrum, seu amore concupiscentiæ, non referimus Deum in nos ipsos tanquam in finem (esset enim hæc ordinatio perversa) sed tantùm eum nobis exoptamus: quod non potest esse perversum, cùm licitum sit & honestum, Deum sibi & animæ suæ diligere. Deinde quando per spem Deum nobis ipsis diligimus, non diligimus eum propter commodum aliquod distinctum à Deo, quod nobis ab ipso proveniat (sic enim perversè diligeretur, nempe propter donum aliquod creatum) sed diligitur propter increatam bonitatem suam, quatenus nobis applicatur; hæc enim bonitas increata est summum bonum nostrum; ideòque amor ille concupiscentiæ non potest esse vitiosus, cùm in aliquid aliud à Deo non feratur, sed solùm in ejus increatam bonitatem nobis conjunctam & applicatam.

33. Ad secundum distinguenda est Major: objectum spei debet esse futurum, in se, nego Majorem: in se, vel in sui assecutione, concedo Majorem: & concessa, vel distincta Minori, nego Consequentiam. Vel secundò distinguo Majorem: Objectum spei est bonum futurum, ita ut futuritio sit ratio formalis objecti, aut ad illam pertineat, nego Majorem: ita ut sit modus, vel conditio objecti, concedo Majorem, & Minorem, & nego Consequentiam. Sicut enim esse non visum, non attingitur à fide primò & per se, quia non est ratio formalis, sed tantùm conditio, vel modus intrinsecus in objecto fidei, quod est veritas prima revelans; ita ratio futuri, vel non habiti, non attingitur à spe per se primò, sed tantùm secundariò, quia non est ratio formalis specificativa illius, sed tantùm conditio ad illam necessariò requisita, aut modus intrinsecus objecti illius.

34. Ad tertium nego Minorem: delectatio enim, seu fruitio patriæ, est primariò de Deo, & secundariò tantùm de visione beatifica, ut in Tractatu de beatitudine ostendimus, & plura argumenta in contrarium, quæ ibidem videri possunt, dissolvimus. *Disp. 4. art. 2.*

35. Ad quartum nego Antecedens: illa enim quæ à nobis possideri possunt, etsi supposito distinguantur, sunt nobis immediatè bona; quia possessio seu unio immediationem boni non impedit, sicut neque unio inter subjectum & formam impedit quominùs forma sit immediatè conveniens materiæ: unde licèt Deus non conjungatur, nec possideatur ab anima beata, nisi mediante visione beatâ, non sequitur quod non sit bonus illi immediatè, subindeque objectum primarium & immediatum spei in via, & delectationis in patria.

36. Ad ultimum, varijs omissis solutionibus, dicendum est, quòd præmium duo habet, nempe quod conferatur intuitu meritorum, & quod sit meritorum effectus: primum habet Deus ratione suæ bonitatis, ob quam est summum bonum nostrum, quod nobis confertur intuitu meritorum: secundum verò non convenit illi ratione sui, & in se, sed in sui possessione, quæ à meritis causatur; non enim requiritur, bonum quod confertur in præmium, causari à meritis, sed sufficit, si illius possessio causetur: merita enim militis v. g. cui confertur equus in præmium, non causant equum, etiam moraliter, sed solùm possessionem equi. Objectum ergo spei est præmium, quantùm ad rationem boni in præmio importatam, non quantùm ad rationem effectûs, quæ secundariò tantùm, vel de connotato, in objecto spei importatur.

§. III.

Alia argumenta solvuntur.

37. CONtra secundam partem ejusdem conclusionis, in qua diximus beatitudinem formalem, seu visionem beatam, non ingredi, etiam partialiter & inadæquatè objectum formale quod spei Theologicæ, objici potest primò: Deus est objectum spei, ut summum bonum nos beans: Sed prout nos beans includit beatitudinem formalem, & possessionem sui, tanquam rationem formalem beandi: Ergo beatitudo formalis ingreditur objectum spei formaliter, & non per modum conditionis.

38. Secundò: Deus est objectum spei, prout nobis conveniens, & se nobis communicans, & conferens fœlicitatis commodum: Sed prout sic, includit collationem fœlicitatis, quæ in visione consistit: Ergo visio in objecto formali spei, inadæquatè saltem & partialiter includitur.

39. Tertiò, Deus ut possidendus includit formali-

ter possessionem sui: Sed ut possidendus, est objectum spei: Ergo ut objectum spei formaliter includit sui possessionem, subindeque formalem beatitudinem.

40. Quartò, Visio beata est bona & ardua, consequibilis vi omnipotentiæ divinæ: Ergo ut quod attingitur à spe, & non solùm per modum conditionis in objecto ejus importatur.

41. Denique, Objectum formale spei est ultimus finis creaturæ rationalis: At beatitudo formalis, quæ est visio, & beatitudo objectiva, quæ est Deus clarè visus, non sunt duo fines, sed unicus: Ergo ex illis constituitur objectum formale quod spei in via, & delectationis seu fruitionis in patria. B

42. Ad primum respondeo, quod cùm beatitudo sit duplex, una formalis, & alia objectiva, beare (quod idem est ac facere seu constituere beatum) sumitur dupliciter, objectivè scilicet, tanquam bonum satiativum appetitûs, & formaliter, tanquam possessio illius boni: primum convenit Deo, ratione suæ bonitatis, secundum autem, ratione visionis. Unde in forma Major distinguenda est: Deus est objectum spei ut nos beans, beatitudine objectivâ, & tanquam bonum satiativum appetitûs, concedo Majorem: ut nos beans beatitudine formali, & ut per visionem possessus, subdistinguo, si ly *ut*, denotet conditionem, concedo Majorem: si autem denotet rationem formalem, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. C

43. Ad secundum dicendum, quòd in Deo, ut se communicante, duo importantur, nempe bonum communicatum, & ipsa actualis communicatio, quæ in unione Dei cum intellectu per modum verbi, & in visione creata consistit. Deus ergo, ut nobis communicatus, est objectum spei, communicatione in obliquo, & per modum conditionis ingrediente; non in recto, & per modum formæ. Unde ad tertium, concessa Majori, distinguo Minorem: Deus ut possidendus est objectum spei, ly, *ut*, dicente conditionem, concedo Minorem: dicente rationem formalem, nego Minorem, & Consequentiam.

44. Ad quartum, concesso Antecedente, distinguo Consequens: visio beata à spe attingitur ut quod, tanquam objectum primarium, nego consequentiam: tanquam secundarium; concedo consequentiam: sicut enim alia bona sperantur à Deo secundariò in ordine ab beatitudinem; sic visio, considerata ut quod, potest actum spei terminare, non tanquam objectum primarium, sed tanquam secundarium. D

45. Ad ultimum respondeo, quod quamvis beatitudo formalis, & objectiva, non faciant nisi unicum finem totalem, quia tamen ipsa beatitudo formalis est aliquid creatum, per se ordinatum ad beatitudinem objectivam, non pertinet ad objectum formale quod spei, quia est contra rationem objecti formalis, ordinari ad aliquid ulterius, & contra rationem virtutis Theologicæ, respicere primariò aliquid creatum. Quamvis ergo concedatur, unico & eodem actu spei hîc in via, & unico actu fruitionis in patria, posse attingi beatitudinem formalem & objectivam, adhuc tamen salvatur beatitudinem attingi tantùm ut objectum secundarium, quia scilicet est aliquid creatum; & ulteriùs ordinatum. Neque repugnat, quod eodem actu attingatur primariò & in recto objectum formale, & secundariò, ac in obliquo objectum materiale & secundarium; maximè quando illud est connexum cum formali, sicut contingit in proposito. A E

ARTICVLVS III.

Quænam sit ratio formalis sub qua, seu objectum motivum, spei Theologicæ?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

IN hujus difficultatis resolutione Authores in varias dividuntur sententias, quas tamen ad tres præcipuas reduci posse existimo. Prima docet, arduitatem esse rationem formalem sub qua spei Theologicæ, illam à charitate distinguentem. Sic videntur sentire Paludanus, Richardus, & D. Bonaventura, & in hac Cajetanum inclinare dicit Aravius. Secunda asserit rationem formalem sub qua spei, esse bonitatem objecti sperati, non secundùm se, sed ut relatam ad personam speratam, hoc est, ut illi convenientem & commodam. Ita Scotus, Suarez, Granado, & alij ex Recentioribus, qui tamen hanc sententiam in varios explicandi modos dividunt. Tertia existimat omnipotentiam Dei, ut auxiliantem, esse rationem formalem sub qua, seu objectum motivum spei, sicut veritas prima, ut revelans & testificans, est objectum formale sub quo fidei, ut disputatione 1. ostendimus. Hanc tenent communiter Thomistæ cum Angelico Præceptore, locis mox citandis, quos sequuntur Vazquez, Turrianus, Meratius, Malderus, & alij. Cum quibus 46.

Dico, rationem formalem sub qua spei, esse omnipotentiam divinam, sive Deum ut auxiliantem; non verò arduitatem objecti sperati, vel ejus bonitatem, ut nobis convenientem, & amabilem amore concupiscentiæ. 47.

Hanc conclusionem expresè docet D. Thomas varijs in locis, præsertim in quæstionibus disputatis, quæst. unicâ de spe art. 1. ubi hæc scribit: *Spes adipiscendi vitam æternam habet duo objecta, scilicet ipsam vitam æternam, quam quis sperat, & auxilium divinum à quo sperat: sicut etiam fides habet duo objecta, scilicet rem quam credit, & veritatem primam cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi inquantum inhæret testimonio veritatis primæ, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundùm illud Genes. 15. Credidit Abraham Deo, & reputatum est ei ad justitiam: unde & spes habet rationem virtutis, ex hoc ipso quod homo inhæret auxilio divinæ potestatis ad consequendam vitam æternam.* Et paucis interpositis addit: *Sic igitur sicut objectum formale fidei est veritas prima, per quam, sicut per quoddam medium, assentit his quæ dicuntur: ita objectum formale spei est auxilium divinæ pietatis & potestatis, propter quod tendit motus spei in bona separata, quæ sunt materiale objectum spei.* Idem docet art. 4. ubi ait: *Spei, secundùm quod est virtus Theologica, objectum formale est auxilium divinum, cui inhæretur.* Et hîc quæst. 17. art. 1. sic habet, *Inquantum speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur.* Quæ testimonia adeò clara & aperta sunt, ut meritò miretur Ripalda, esse aliquem de mente S. Doctoris dubitantem.

48. Adverte tamen, quod quando D. Thomas dixit auxilium divinum esse objectum formale spei, non loquitur de auxilio creato in voluntate recepto, sed de increato quod est ipsa Dei omnipotentia, nobis præparans, & conferens seu offerens creata auxilia: cùm enim spes sit virtus Theologica, oportet quod ejus ratio sub qua sit aliquid increatum.

49. Adverte etiam, Deum, ut est bonum nostrum, appellari à D. Thoma, objectum materiale spei, non absolutè, cùm revera sit objectum formale quod, ut articulo præcedenti ostendimus, sed comparativè ad id quod est objectum formale quo: sicut color, qui est objectum formale quod visûs, comparativè ad lucem, quæ est ejus ratio formalis sub qua, objectum materiale appellatur, licèt revera sit objectum formale, respectu corporis quod afficit, & visibile reddit, & quod propriè objectum materiale nuncupatur. His præmissis.

50. Probatur conclusio ratione fundamentali, quam S. Doctor locis citatis insinuat. Illud cui spes innititur, tanquam medio & rationi sperandi vitam æternam, & alia ad ipsam conducentia, est ratio sub qua spei; sicut illud est ratio sub qua fidei, quod est ratio & motivum assentiendi veritatibus revelatis: At illud cui spes beatitudinis tanquam medio & rationi sperandi innititur, non est ratio ardui: Ergo arduitas non est ratio sub qua virtutis spei. Probatur Minor, tum quia arduitas, seu difficultas, non movet ad boni prosecutionem, sed potiùs retrahit, & est motivum desperationis, ut sæpè docet S. Thomas: Tum etiam quia arduitas comparatur ad spem, sicut obscuritas ad fidem: Atqui obscuritas non est ratio formalis sub qua in objecto fidei, sed conditio tantùm, seu modus illius: Ergo & arduitas respectu objecti spei. Similiter licèt ratio formalis & motiva, quare desideramus & amamus beatitudinem, sit illius bonitas, ut nobis conveniens, & commoda, id tamen quod maximè nos movet & excitat ad illam sperandam, est divina omnipotentia ut auxilians, seu ut præparans, & offerens auxilia necessaria ad illam obtinendam, ut docet D. Thomas hîc art. 4. his verbis: *Spes respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum; divinum autem auxilium, sicut primam causam inducentem ad beatitudinem.* Unde Psal. 117. dicitur, *Deus meus, adjutor meus, & sperabo in eum.* Ubi David pro ratione & motivo ad sperandum, assumpsit adjutorium Dei. Et Genes. 15. Deus dixit Abrahæ: *Ego sum protector tuus, & merces tua magna nimis.* Ubi, ut erigeretur animus ad sperandam mercedem beatitudinis, Deus protectionem suam adjunxit. Id etiam insinuare videtur Apostolus ad Hebræos 6. ubi spem comparat anchoræ: sicut enim anchora, dum per aquam descendit, non firmat navim, quoniam aqua elementum est liquidum & instabile; at dum terræ adhæret, firmissimè navim retinet: sic spes nostra, dum adhæret promissionibus hominum, non potest non semper nutare, sed cùm in Dei veritate & potentia figitur, & efficaciæ gratiæ cœlestis innititur, firmissima & inconcussa permanet: Igitur omnipotentia Dei, ut auxilians, erit ratio formalis sub qua nostræ spei.

51. Confirmatur exemplo fidei, à D. Thoma sæpe adducto: ideò enim divinum testimonium est ratio formalis sub qua fidei, quia in illud fit ultima resolutio fidei nostræ; nam interrogatus quis quare credat, & sibi persuadeat Deum esse Trinum in Personis, rectè & adæquatè respondet, quia Deus dixit: Atqui similiter ultima spei nostræ resolutio fit in divinam omnipotentiam, ut auxiliantem; nam interrogatus quis, quare beatitudinem speret, respondet rectè, quia Deus est misericors & omnipotens, & auxilio suæ pietatis & bonitatis ad illam consequendam nobis assistit: Ergo pariter ratio formalis sub qua spei nostræ est omnipotentia divina ut auxilians.

52. Confirmatur ampliùs ex egregia connexione, quæ est inter objectum quod speramus, & objectum in quo speramus, ob quam se mutuò inferunt: quia enim quod speratur est Deus, non in alio sperandum est quam in Deo, nam ab alio obtineri non potest; & quia Deus est in quo speramus, nihil minùs à Deo quàm Deum ipsum sperare debemus; quia à tam magnifico Domino nihil minùs sperare decet, quàm quod ipse est. Unde, ut suprà annotavimus, D. Thomas non aliam à Deo postulavit mercedem laborum, quàm Deum ipsum. *Nec potuit* (ut bellè ait quidam Recentior) *eligere majus, nec debuit minùs: malè scripserat, si aliter elegisset.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

53. OBjicies primò: D. Thomas hîc art. 3. & quæst. unicâ de spe art. 1. ponit rationem ardui in definitione spei: Ergo existimat illam pertinere ad objectum formale: Sed non pertinet ad ejus objectum formale quod, quia arduum non dicit aliquam bonitatem: Ergo spectat ad rationem formalem sub qua.

54. Respondeo rationem ardui posse dupliciter sumi: primò pro ipsa difficultate, orta ex impedimentis à consecutione boni concupiti retardantibus: secundò radicaliter pro eminentia seu excellentia boni divini. Hoc secundo modo pertinet ad objectum formale quod spei, quia induit quandam specialem rationem bonitatis, nimirum raritatem seu pretiositatem, ut docet S. Thomas in 3. dist. 26. quæst. 1. art. 2. ad 1. his verbis: *Difficile vel arduum addit quandam specialem rationem bonitatis, scilicet pretiositatem quandam, ex hoc ipso quod de facili non habetur, sicut dicitur omne rarum carum.* Primo autem modo se habet tantùm ut modus vel conditio objecti formalis quod spei, non verò tanquam ratio sub qua; quia ut sic non est motivum & ratio sperandi aliquod bonum à Deo, sed potiùs ratio recedendi ab illo bono, ut suprà annotavimus.

Objicies secundò: Amor & desiderium, quo amamus & desideramus nobis Deum ut summum bonum nostrum, est actus spei: At non respicit tanquam objectum formale omnipotentiam Dei, sed ejus bonitatem, ut nobis convenientem & commodam: Ergo objectum formale sub quo spei, non est omnipotentia Dei ut auxilians, sed ejus bonitas ut nobis conveniens. Major probatur: Actus ille est bonus, supernaturalis, & Theologicus: Sed non elicitur à charitate, cùm illa terminetur ad Deum ut bonum in se; neque à fide, cùm sit actus voluntatis: Ergo à spe. Major pro prima parte constat: Deus enim, ut summum bonum nostrum, est amabilis à nobis secundùm rectam rationem: Ergo actus, quo illum sic diligimus, est bonus. Quoad secundam partem probatur: Deus ut summum bonum, nos beatificans, est objectum supernaturale: Ergo actus quo attingitur, supernaturalis est. Quoad

tertiam etiam constat : nam objectum illius actus A
est aliquid increatum : Ergo ille actus est Theologicus.

56. Huic argumento communi solutione respondeo, negando Majorem. Ad probationem, concessa Majori, neganda est Minor : charitate enim diligimus Deum ut bonum in se, tanquam objectum primarium, & nos ipsos, tanquam objectum secundarium, ut docet D. Thomas infrà quæst. 25. art. 4. præcipuè autem nos ipsos charitate diligimus, quando nobis summum bonum optamus, ut ex eodem S. Doctore ibidem colligitur: ac proinde actus, quo nobis summum bonum optamus, est quidem amor concupiscentiæ Dei, sed respectu nostri est amor benevolentiæ, à cha- B
ritate secundariò elicitus in his qui habent illam; in his verò qui illâ carent, scilicet peccatoribus, elicitur ab auxilio supplente vices illius, propter actûs imperfectionem : sicut amor Dei auctoris supernaturalis, ut boni in se, non omnino efficax & perfectus, in habentibus charitatem est ab illa; in non habentibus verò est ab auxilio ; & actus attritionis in justificato est à virtute pœnitentiæ ; in peccatore verò ab auxilio.

57. Objicies tertiò : Deus ut auxilians importat tantùm rationem causæ efficientis : Sed causa efficiens non specificat ; cùm specificatio reducatur ad causam formalem : Ergo Deus ut auxilians, non est ratio formalis specificans virtu- C
tem spei.

58. Respondeo sub hoc nomine, *causa efficiens*, latere æquivocationem, ut rectè observat Joannes à S. Thoma : nam licèt causa efficiens habitum spei, seu illum infundens, non possit illum specificare, quia rationem causæ purè efficientis habet; benè tamen causa efficiens, seu præparans auxilia ad beatitudinem conducentia : cùm enim talis causa moveat & excitet ad sperandam beatitudinem, objectum motivum & specificativum spei Theologicæ ingreditur ; subindeque non solùm habet rationem causæ efficientis, sed etiam formalis extrinsecæ, & specificantis. Unde Major argumenti falsa est, & neganda : Deus enim, D
ut auxilians, utrumque genus causalitatis, efficientis scilicet, & formalis extrinsecæ, importat: efficientis quidem, respectu auxiliorum quæ confert, vel offert ; formalis verò extrinsecæ, per ordinem ad actum vel habitum spei, quem specificat.

59. Objicies quartò, Ratio sub qua spei debet esse ratio aliqua boni : Sed omnipotentia ut auxilians non pertinet ad lineam boni formaliter, sed ad rationem entis : Ergo non est ratio formalis sub qua spei.

60. Respondeo primò, negando Majorem : licèt enim ratio quæ spei debeat esse aliqua ratio boni, utpote quæ sola potest appeti ; ratio tamen sub E
qua non debet esse aliqua ratio boni, sub conceptu formali & expresso bonitatis : quia ratio sub qua spei, non est illud quod appetitur, sed cui spes innititur ad superandam difficultatem, cum bono separato conjunctam ; quod, ut patet, non exprimit bonitatem & convenientiam, sed virtutem & potentiam.

61. Respondeo secundò, data Majori, distinguendo Minorem: omnipotentia ut auxilians non pertinet ad lineam boni, ut quod, concedo : ut quo, nego : licèt enim bonitatem & convenientiam non exprimat, est tamen principium effectivum beatitudinis, & mediorum quæ ad illam conducunt ; quod est esse bonum ut quo.

Articvlvs IV.

Vtrum in Beatis & comprehensoribus habitus spei Theologicæ remaneat?

SVpponimus primò tanquam certum, spem 62.
reperiri in omnibus viatoribus, præterquam in hæreticis, vel infidelibus. Si enim viatores sint pij & justi, non est dubium quin spes in illis resideat, quippe qui sine hac, non minùs quàm sine fide & charitate, justi & pij esse nequeunt. Si verò sint peccatores, dummodo de salute non desperent, habitum spei Theologicæ retinent: cùm enim fides & spes sint semina gratiæ, & aliarum virtutum, Deus voluit eas in peccatoribus remanere, veluti duas post naufragium tabulas, ut earum ope faciliùs possent redire ad gratiam, & à peccato resurgere ; unde Tridentinum sess. 6. docet peccatores per spem & fidem disponi ad justificationem : Ergo spes in omnibus viatoribus, etsi peccatores sint, & alijs donis & virtutibus infusis spoliati, remanet, juxta illud Isaïæ 1. *Nisi Dominus exercituum reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus, & quasi Gomorra similes essemus.* Dixi, præterquam in hæreticis, cùm enim fides sit fundamentum spei, & in hæreticis non sit C
fides supernaturalis & infusa, sed naturalis tantùm & humana, ut disputatione præcedenti art. 2. ostendimus, manifestum est in ipsis pariter non esse spem infusam & Theologicam, sed duntaxat naturalem & acquisitam, quæ est amor quidam naturalis concupiscentiæ respectu beatitudinis, & tendentia quædam seu inclinatio in ipsam, itemque expectatio ejusdem ; quod totum in hæreticis est omnino humanum, quia putant se vel viribus humanis, sine Dei gratia, ut Pelagiani, vel per solam Dei gratiam, absque ullis bonis operibus, ut Lutherani & Calviniste, beatitudinem consecuturos, quod tamen impossibile est.

Supponimus secundò, spem in animabus quæ 63.
D torquentur in purgatorio remanere : Tum quia, ut præcedenti disputatione vidimus, in illis remanet fides, quæ est basis & fundamentum spei: Tum etiam, quia cùm beatitudo respectu illarum sit adhuc absens, & assequenda per graves cruciatus & pœnas purgatorij, habet rationem boni absentis, & ardui, adeòque est materia spei, ut docet D. Thomas hîc quæst. 18. art. 3. in fine corporis, & alij communiter. Nec obest quod illæ animæ
certissimæ sint de gloriæ assecutione, certitudo enim non obest actui spei. Idem dicendum est de animabus Patriarcharum, quæ ante passionem Christi in Lymbo detinebantur : nam illæ pariter habebant spem, quia nondum erant beatitudinem adeptæ, sed eam ex auxilio divino, & sub promissione divina expectabant. Unde Sapient. 3. de veteribus illis Patriarchis dicitur : *Spes illorum immortalitate plena est :* id est, non moritur, sed vivit eorum spes, quandiu sunt in hoc statu.

Supponimus tertiò, spem non remanere in 64.
damnatis, ut docet D. Thomas hîc quæst. 18. art. 3. & cum eo omnes Theologi. Ratio est primò, quia ut disputatione præcedenti ostensum est, in ipsis non reperitur fides infusa : Ergo neque spes; par enim est utriusque ratio, & fides est fundamentum spei, ejusque regula. Secundò, quia ad illorum damnationem pertinet, certos esse de sua perpetua damnatione, & impossibilitate suæ salu-

tis, juxta illud Job: *Non credet quod reverti possit de tenebris ad lucem*: unde non possunt apprehendere salutem ut sibi possibilem, nec per consequens illam sperare. Hinc Hugo Victorinus lib. 4. de anima infernum sic describit: *Infernus, profundum sine fundo, ubi nulla spes boni, & nulla desperatio mali.* Tertiò: Damnatis nulla gratia confertur, & si quæ dona gratuita ante damnationem habebant, ipsa damnatione auferuntur: Ergo spe Theologicâ, ad quam gratia requiritur, sperare non possunt. Denique SS. Patres invehuntur in Origenem, eò quòd asseruerit damnatos fore aliquando salvos, eorumque pœnas tandem aliquando finiendas, & per consequens in ijs spem remanere: præsertim Augustinus lib. de hæresibus cap. 43. ubi loquens de ipso, ait, *Eum misericordiorem fuisse quàm deceret, & tantò errasse deformiùs, quanto sensit hac in re clementiùs.*

65. Hæc apud omnes Theologos certa & indubitata sunt. Sed difficultas est, utrum in beatis & comprehensoribus habitus spei Theologicæ remaneat? Suarez enim in Tractatu de spe, disputatione 1. sect. 8. Coninck disputatione 19. dubio 10. Martinonus disputatione 16. sect. 6. & alij ex Recentioribus, docent illum remanere in beatis, quoad aliquos actus: Thomistæ è contra spem in patria nullatenus reperiri contendunt. Unde

66. Dico, habitum spei Theologicæ non remanere in beatis. Ita D. Thomas hîc quæst. 18. artic. 2. ubi id probat primò in argumento *sed contra* ex illo Apostoli ad Roman. 8. *Quod videt quis quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione: Ergo in eis spes locum non habet. Secundò id demonstrat in corpore articuli, ratione à priori, quæ potest sic breviter proponi. Cui repugnat actus alicujus virtutis, repugnat etiam habitus: Sed beatis repugnat actus spei Theologicæ: Ergo & habitus. Major est evidens: quia cùm habitus sit essentialiter principium actûs, non potest afficere suum subjectum, nisi hoc ipso communicet illi hunc effectum formalem, qui est esse principium actûs: Ergo cui repugnat actus, repugnat etiam habitus. Minor verò probatur: Proprius actus spei respicit vitam æternam ut futuram, arduam, & possibilem haberi: Sed beatis non est ardua, nec futura beatitudo æterna, cùm illam possideant: Ergo in beatis non est actus spei de æterna beatitudine.

67. Dices primò: quod licèt in beatis non possit esse actus spei de beatitudine, quoad ejus adeptionem, cùm illam possideant, benè tamen quoad ejus continuationem.

Sed contra: Cùm beatitudo mensuretur æternitate participatâ, ejus continuatio non habet rationem futuri, & dato quod illam haberet, non habet rationem ardui, respectu ejus qui beatitudinem obtinet, utpote necessariò annexa ipsi essentiæ beatitudinis, quæ ex natura sua est inamissibilis & æterna. Ita D. Thomas in quæstionibus disputatis quæst. unicâ de spe art. 4. ad 3. ubi hæc scribit: *Continuatio beatitudinis non habet rationem futuri, quia inquantum aliquis homo fit beatus, æternitatem participat, in qua non est præteritum & futurum, unde in beatitudine illa dicitur vita æterna. Dato etiam quod illa haberet rationem futuri, non habet rationem ardui, respectu ejus qui obtinet beatitudinem: ex hoc enim ipso accepit non solùm facultatem, sed etiam necessitatem quandam nunquam peccandi, sed semper permanendi, & ideò* TOTALITER *tollitur ratio spei.*

Dices secundò: quod licèt in beatis non possit esse actus spei de beatitudine animæ quam possident, benè tamen de beatitudine corporis, quam nondum habent. 68.

Sed hanc responsionem efficaciter impugnat S. Doctor hîc quæst. 18. art. 2. ad 4. ubi sic discurrit: *Cùm spes sit virtus Theologica, habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non tamen gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui, per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ; tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ tum etiam quia habens gloriam animæ, habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.* Similia habet 1. 2. quæst. 67. art. 4. ad 3. ubi ait: *Respectu gloriæ corporis in animabus Sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes propriè loquendo, neque secundùm quod spes est virtus Theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum) neque secundùm quod communiter sumitur: quia objectum spei est arduum, bonum autem cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui: unde non propriè dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est, ut emat: & similiter illi qui habent gloriam animæ, non propriè dicuntur sperare gloriam corporis, sed magis desiderare.* Ex his patet, beatos nihil omnino sperare spe Theologicâ, neque gloriam corporis, neque gaudia accidentalia, nec aliorum beatitudinem, ut Suarez existimat: Nam spe Theologicâ omnia sperantur in ordine ad beatitudinem primariò speratam: Sed possessâ beatitudine, nihil speratur in ordine ad illam primariò speratam, cùm illa non speretur: Ergo spe Theologicâ nihil potest sperari à beatis; subindeque nec habitus spei Theologicæ in ipsis remanere.

Dices tertiò cum Suare: quod quamvis daretur, in beatis non remanere habitum spei Theologicæ in ordine ad actum sperandi gloriam corporis, vel alia bona & præmia accidentalia, in ipsis tamen reperitur quoad alios actus, nempe quoad amorem concupiscentiæ, quo beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, & quoad fruitionem seu delectationem, quâ de ejus possessione delectantur. Sed hæc responsio & doctrina Suaris, quæ est præcipuum ejus fundamentum, in Tractatu de beatitudine impugnata est: ibi enim ostendimus illos duos actus in beatis non ab habitu spei, sed à virtute charitatis elici, per quam non solùm Deum, & proximum, sed etiam seipsos amant, subindeque per illam Deum ut bonum sibi proprium diligunt, & de ejus possessione delectantur; ab eodem enim habitu elicitur delectatio de bono possesso, à quo oritur illius dilectio, ut docet D. Thomas infrà quæst. 28. art. 4. ubi ait eundem esse habitum ad diligendum, & ad desiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo. Argumenta quæ contra nostram conclusionem fieri solent, prætermittimus, quia loco citato proposita & soluta sunt. 69. *Disp. 4. art. 2.*

ARTICVLVS V.

Vtrum homo, cui facta esset revelatio suæ damnationis, adhuc posset & teneretur sperare beatitudinem?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

70. SVppono primò tanquam certum, dari aliquod præceptum spei, quo homo teneatur sperare beatitudinem, & ea omnia quæ ad eam consequendam sunt necessaria. Ita enim ex varijs Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo Psal. 4. *Sacrificate sacrificium justitiæ, & sperate in Domino:* ubi eodem tenore continetur præceptum justè agendi, & sperandi. Et similiter Apostolus ad Titum 2. expectationem beatitudinis conjungit alijs quæ jubentur sub pœna æternæ damnationis, cùm sic ait: *Apparuit gratia Dei omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem, & sæcularia desideria, sobriè, & justè, & piè vivamus in hoc sæculo, expectantes beatam spem:* nam pro sæcularibus desiderijs substituit inter alia expectationem beatæ spei, & eam conjungit cum alijs ad salutem necessarijs, quæ sunt sobriè, justè, & piè vivere. Adde quod inter alia præcepta, quæ Timotheus ex præscripto Apostoli divitibus dare debebat, erat spes: *Præcipe* (inquit) *divitibus hujus sæculi non sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo.* Denique inter peccata quæ fuerunt causæ reprobationis Regis Saül, numeratur illud, quod non speraverit in Domino. Et Sapient. 2. exprobratur impijs, quod non speraverint mercedem justitiæ. Accedit præterea ratio manifesta: nam contra rectam rationem est, non confidere de Dei potentia & misericordia, & negligere, aut non efficaciter prosequi tantum bonum, quantum est vita æterna, cum certa promissione oblatum; aut non velle subire laborem, illius assequendi gratiâ necessarium: Ergo datur præceptum naturale spei, quo homo tenetur sperare beatitudinem, & omnia quæ ad eam consequendam sunt necessaria: quamvis illud non extet in Decalogo; quia, ut ait D. Thomas hîc quæst. 22. art. 1. est præambulum ad ipsum Decalogum, non minùs quàm fides: sicut enim non possumus legem alicujus suscipere, nisi priùs credamus eum habere authoritatem leges ferendi; sic etiam eandem legem non possumus approbare, & velle observare, nisi priùs certò teneamus præmia quædam proposita esse observantibus talem legem, quæ ab omnibus ejus cultoribus firmiter sperari & expectari possunt: ideòque non debuit præceptum spei, sicut nec mandatum fidei, in Decalogo recenseri.

71. Suppono secundò casum, in titulo articuli positum, esse quidem impossibilem de potentia ordinaria, esse tamen possibilem de potentia absoluta, ut docet S. Thomas quæst. 23. de verit. art. 8. ad 2. his verbis: *Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinata, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundùm modum prophetiæ prædestinationis, vel præscientiæ, sed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur suppositâ conditione meritorum.* Potest ergo Deus, juxta D. Thomam, de potentia absoluta, alicui suam revelare damnationem, absolutè, & secundùm modum prophetiæ prædestinationis, & præscientiæ, non revelato peccato.

72. Ratio etiam id suadet: Nulla enim est implicantia, quod Deus suam scientiam cui voluerit communicet: Sed Deus scit reprobi damnationem: Ergo poterit ipsi hanc scientiam per revelationem communicare.

73. Confirmatur primò: Deus potest alicui damnationem alterius revelare; ut constat in Christo Domino, qui novit omnium reproborum damnationem; & in reprobatione Antichristi, universali Ecclesiæ revelata: Ergo & ipsi reprobo potest propriam damnationem revelare.

74. Confirmatur secundò: Deus potuit habere decretum non conferendi gratiam efficacem ad resurgendum à peccato homini committenti adulterium v. g. & hoc decretum hominibus revelare: At in casu isto homo committens adulterium certus esset suæ damnationis: Ergo illius non implicat certa notitia.

75. Supposità ergo hujus casûs possibilitate absolutâ, inquirimus in præsenti, an homo ille cui suæ damnationis facta esset revelatio, adhuc posset, & teneretur ex præcepto spei sperare æternam beatitudinem? In cujus difficultatis resolutione Gregorius de Arimino, & Victoria, quos sequuntur Granado, & Martinonus, partem affirmantem tenent: negantem verò amplectuntur Thomistæ. Cum quibus

76. Dico: Si Deus alicui suam damnationem revelaret, ille posset quidem adhuc desiderare & concupiscere beatitudinem, non tamen illam sperare; subindeque ex præcepto spei non teneretur sperare illam.

77. Prima pars conclusionis manifesta est: Nam desiderium & amor non respiciunt bonum ut consequendum, neque aliquis horum actuum est motus aggressivus ad vincendam arduitatem beatitudinis, sed illam respicit secundùm se, & ut absolutè bonam: Atqui positâ revelatione de futura damnatione, adhuc beatitudo apparet bona, & possibilis secundùm se: Ergo potest adhuc desiderari & amari.

78. Secunda verò pars suadetur: Potentia ad sperandum includit, vel supponit judicium de futuritione beatitudinis: Sed tale judicium non potest reperiri in illo cui suæ damnationis revelatio facta est: Ergo nec potentia ad sperandam beatitudinem. Major videtur certa: potentia enim expedita ad actum voluntatis eliciendum includit, vel supponit cognitionem intellectûs, regulantem actum voluntatis: Sed judicium de futuritione beatitudinis est cognitio regulans actum spei: Ergo potentia expedita ad actum spei, hoc judicium includit, vel supponit. Minor verò probatur: Factâ revelatione damnationis, homo est certus se non consecuturum salutem: Sed cum hac certitudine non stat judicium de illius futuritione; cùm ista duo judicia sint contradictoriè opposita: Ergo judicium de futuritione beatitudinis, non potest reperiri in illo cui suæ damnationis revelatio facta est.

79. Respondent Adversarij, concessa Majori, negando Minorem: cùm enim (inquiunt) factâ homini revelatione de sua damnatione, possit illi non assentiri, potest etiam judicare, non obstante tali revelatione, se posse consequi beatitudinem, ac proinde habere potentiam ad illam

illam sperandam : sicut in homine infideli, stante revelatione mysterij sanctissimæ Trinitatis, potest, pro illius libertate, esse judicium oppositum, nimirum Deum non esse Trinum in Personis.

79. Hanc solutionem aliqui conantur evertere, limitando conclusionem ad revelationem creditam. Unde asserunt quod licèt factâ revelatione, cui homo liberè non assentiatur, ut potest, stet potentia ad sperandum, non tamen stante assensu revelationis, cum quo judicium ad spem requisitum componi nequit.

Sed præterquam quod hæc doctrina conclusionem nostram limitat, solutionem datam non infringit. Quod sic ostendo: Licèt cum assensu prædictæ revelationis non componatur judicium de consecutione salutis, tamen cum illo stat potentia ad tale judicium habendum, cùm sit potentia ad non assentiendum tali revelationi: Ergo etiam cum tali assensu stat potentia ad sperandum.

80. Explicatur & magis illustratur hæc ratio: In homine liberè desperante reperitur hoc judicium, *non consequar salutem*; cum quo alterum judicium de ejusdem salutis consecutione componi nequit, & tamen in illo homine est potentia ad sperandum; quia cùm judicium de non consecutione salutis sit liberum, potest oppositum formare: Ergo similiter, quamvis cum assensu revelationis prædictæ non componatur judicium requisitum ad spem, poterit tamen componi potentia ad sperandum; quia talis assensus pro hominis libertate poterit non existere.

81. Explicatur ampliùs exemplo adducto: Cum judicio falso de non existentia mysterij Trinitatis in infideli non componitur assensus fidei, & tamen quia judicium illud potest non esse, pro hominis libertate, talis infidelis est potens ad credendum: Ergo similiter in nostro casu.

82. Aliter ergo est impugnanda solutio, hac nempe ratione. Licèt cum prædicta revelatione stet in homine potentia ad habendum judicium oppositum, nimirum se posse consequi salutem, cum illa tamen non stat judicium prudens de consecutione beatitudinis, neque potentia ad illud habendum: Ergo cum prædicta revelatione (dato etiam quod homo illi non assentiatur) non stat potentia ad sperandum. Consequentia patet: nam ut esset talis potentia, deberet existere prædictum judicium, vel potentia ad illud habendum; cùm actus spei regulari nequeat nisi per judicium prudens, eò quòd prudentia sit regula omnium virtutum. Antecedens etiam est manifestum: nam homo non assentiendo prædictæ revelationi, contra rationem operatur: Ergo non potest juxta prudentiam formare judicium tali revelationi oppositum.

83. Confirmatur: Licèt infidelis possit revelationi non assentiri, ut de facto contingit, revelatione tamen suppositâ, non potest formare judicium prudens, oppositum objecto revelato; cùm hoc judicium in hac suppositione sit peccatum, & consequenter imprudens: Ergo similiter in nostro casu, licèt possit homo iste prædictæ revelationi non assentiri, judicium tamen illi oppositum erit peccatum, & imprudens, subindeque insufficiens ad actum spei regulandum.

84. Ex his probata manet tertia conclusionis pars: cùm enim nemo obligetur ad impossibile, si ille cui Deus suam damnationem revelaret, non haberet potentiam ad sperandum, non posset præcepto spei obligari ad sperandam beatitudinem: unde per omissionem hujus præcepti non peccaret; omissio enim præcepti quod homo adimplere non potest, non est libera, nec proinde mala & peccaminosa: peccaret tamen, positivè desperando per actum formalem & expressum desperationis, quæ essentialiter mala est; quippe quæ per modum fugæ & recessus continet odium & detestationem ipsius beatitudinis, subindeque ipsius Dei, quatenus est bonum nostrum, & à nobis per claram visionem possideri potest.

§. II.

Solvuntur objectiones.

85. Objicies primò: Apostolus habuit revelationem certam de sua salute; & tamen timuit 1. ad Corinth. 9. *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne cùm alijs prædicavero, ipse reprobus efficiar*: Ergo etiam si quis habeat certam & absolutam de sua damnatione revelationem, poterit nihilominus sperare beatitudinem.

86. Respondeo vel Apostolum, quando hæc scripsit, nondum revelationem certam de sua salute habuisse: vel si tunc talem revelationem habuerit, ipsum non in persona propria, sed in persona cujuslibet nostrûm, locutum esse, ostendens quid unicuique, licèt miraculis, prædicandi dono, & cæteris alijs clareat, præstandum sit: vel tertiò ipsum Apostolum circa occasiones, quæ ipsum ad peccandum poterant inducere, ita se gessisse, ac si damnari timuisset, præsertim cùm sciret per ista media, nempe per castigationem, & subjectionem carnis, adimplendam esse executionem suæ prædestinationis. Ideòque reipsâ non timuit à beatitudine excidere, sed tantùm voluit ostendere, castigationem carnis esse sibi necessariam; cùm per hanc Deus prædestinationem suam sortiri suum effectum ordinasset: unde hæc verba, *ne reprobus efficiar*, sumuntur negativè, & idem sonant, ac si diceretur, ne mea prædestinatio effectum suum non consequatur.

87. Objicies secundò: Cum revelatione damnationis stat potentia ad consequendam salutem: Ergo & ad illam sperandam. Antecedens videtur certum. Consequentia etiam apparet manifesta: cùm enim plus sit consequi salutem, quàm illam sperare, si cum revelatione damnationis stet potentia ad consequendam salutem, à fortiori cum tali revelatione manebit in homine potentia ad illam sperandam.

88. Respondeo dato Antecedente, negando Consequentiam: licèt enim plus sit consequi salutem, quàm illam sperare, subindeque prædictæ revelationi magis opponatur consecutio salutis, quàm illius spes, minùs tamen ei opponitur potentia ad salutem consequendam, quàm potentia ad illam sperandam. Ratio est: quia licèt cum revelatione damnationis stare non possint auxilia efficacia ad salutem, benè tamen sufficientia; subindeque licèt per talem revelationem auferatur futuritio salutis, non tamen ejus possibilitas: potentia verò ad sperandam beatitudinem requirit quod illa possit prudenter apprehendi ut futura, cùm spes Theologica non possit versari nisi circa bonum quod potest prudenter apprehendi ut futurum: posità autem revelatione damnationis, implicat quod salus ut futura prudenter apprehendi possit: Ergo eâ posità, implicat remanere in homine potentiam ad sperandum.

89. Objicies tertiò: factâ alicui revelatione damnationis, adhuc teneretur servare omnia præcepta, subindeque illa servare posset, cùm nemo possit obligari ad impossibile: Ergo cùm observationi præceptorum annexa sit gloriæ consecutio, juxta illud Christi Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, adhuc ille posset sperare beatitudinem.

90. Respondeo primò negando Antecedens: tunc enim non teneretur servare unum ex præceptis divinis, nempe præceptum sperandi vitam æternam, ut in 3. parte conclusionis diximus.

Respondeo secundò, dato Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quod executio gloriæ annexa est observationi mandatorum, non quomodocumque consideratæ, sed efficaciter exhibitæ, & usque ad finem vitæ: positâ autem revelatione damnationis, non posset sperari efficax observantia omnium mandatorum usque ad finem vitæ; quia tunc esset de fide, quod ille, cui facta esset talis revelatio, aliquod mandatum non servaret efficaciter, licèt de isto vel illo determinatè non esset ei revelatum.

91. Objicies quartò: Revelatio divina de futura damnatione merè extrinsecè se habet respectu objecti quod revelat, subindeque illud intrinsecè non immutat: Ergò sicut antea homo poterat, & tenebatur sperare beatitudinem, ita & post. Sed nego Consequentiam: licèt enim ex tali revelatione non varietur objectum, variatur tamen in homine judicium prudentiale de illo, subindeque tendentia voluntatis in illud, ut ex suprà dictis patet.

92. Ex dictis inferes, quod ille cui facta esset revelatio suæ damnationis, non teneretur orare ad petendum à Deo auxilia efficacia ad salutem: oratio enim actum spei explicitum vel implicitum necessariò importat; atque adeò si ille non teneretur sperare, etiam non teneretur orare. Unde Augustinus lib. 21. de civit. cap. 24. *Si de aliquibus ita Ecclesia certa esset, ut qui sunt illi etiam nosset, qui licèt adhuc in hac vita sint constituti, tamen prædestinati sunt in æternum ignem ire cum diabolo, tam pro eis non oraret, quam nec pro ipso.*

DISPVTATIO X.

De virtute Charitatis.

Ad quæst. 23. & sequentes.

JActo spiritualis ædificij fundamento, & fidei objecto, actibus, & proprietatibus explicatis; atque alterâ Theologicarum virtutum, quæ ipsi simillima est, scilicet spe, ei adjunctâ: nunc de charitate agendum est, quam fides concipit, & ad quam spes currit; & quæ fidei umbras, ac spei suspiria prætergressa, se totam in Deum immergit; ut æternâ illâ pulchritudine, quam fides ostendit, & spes optat, fœliciter perfruatur. Hæc gemma virtutum, quæ cæteras format, illustrat, perficit, eisque ornatum singularem ac venustatem ex sui consortio impertit. Hæc vestis purpurea Sponsæ, optimè sedens super byssum castitatis; aut vestis polimita Joseph, omnium virtutum varietate decorata; vel, si mavis, vestimentum Jacob, cujus fragrantia benedictionem Patris cœlestis impetrat. Hæc currus igneus, sublevans interiorem hominem in paradisum spiritualem; bitumen quo Deus Ecclesiæ arcam linivit, ne aquæ tribulationum ipsam penetrare possint; cementum quo lapides vivi in ædificio spirituali connectuntur; filum aureum quo inter se colligantur; cœleste gluten, quod animam Deo jungit; & vinculum illud perfectionis, quod fæliciſſimo nexu & homines Deo, & inter se homines propter Deum, ejusque dilectionem, conjungit. Hæc ulna aurea, quâ portæ & muri cœlestis Jerusalem metiuntur, & quâ luminis gloriæ, & beatificæ visionis perfectio mensuratur: *plus enim* (inquit Doctor Angelicus) *participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate*; vel, ut loquitur Augustinus, *Anima quantùm charitati adhæserit, tantùm lumine gloriæ illustrabitur.* Hæc denique, teste Apostolo, excellentissimum omnium charismatum est: quod enim inter planetas Sol, inter elementa ignis, inter metalla aurum, & inter gemmas carbunculus, hoc inter virtutes charitas est. De hac ergo nobilissima & præstantissima virtute, in hac disputatione differemus, & minùs difficilia omittentes, subtiliora tantùm & difficiliora discutiemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum charitas verè & propriè sit amicitia hominis cum Deo?

NEgant Dnrandus in 4. dist. 49. quæst. 4. num. 16. dicens hominis ad Deum non esse propriè amicitiam: affirmant verò cæteri Theologi cum S. Doctore hîc art. 1. ubi expressè docet, quod charitas est quædam amicitia hominis ad Deum. Sed advertendum cum Cajetano, in commentario hujus articuli, quod hîc non accipitur amicitia relativè, nimirum pro relatione illa, quâ amicus est formaliter amico amicus, sed fundamentaliter pro habitu aut actu amoris mutui, qui est fundamentum ipsius relationis: nam quando quæritur, an charitas sit amicitia inter Deum & homines, certum est non quæri, an ipsa charitas sit relatio (satis enim constat eam non esse relationem, cùm sit habitus, subindeque ad categoriam qualitatis pertineat) sed inquiri, an ipse habitus, vel actus, quo Deum diligimus, & qui est hujus relationis fundamentum, sit habitualis, vel actualis amicitia hominis ad Deum. Hoc præmisso: pro resolutione hujus celebris quæstionis sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, charitatem esse verè & propriè amicitiam hominis ad Deum.

Probatur primò ex sacris litteris, in quibus justi & sancti homines passim vocantur amici Dei: Jacobi 2. *Abraham amicus Dei effectus est.* Joan. 21. *Lazarus amicus noster dormit.* Psalmo 138. *Nimis honorati sunt amici tui Deus.* ubi & significantiùs græcè apud Septuaginta ἑταῖροί σου, *Sodales tui, familiares tui.* Item Sapientia ipsa inter cæteras laudes, amicos Dei constituere dici-

tur Sapient. 7. Demum toto libro Canticorum, satis superque hæc divina amicitia significatur, & celebratur. Unde apud Augustinum lib. 8. Confess. cap. 6. aiebat ad socium famosissimus ille Imperatoriæ Curiæ aulicus, Potentianus: *Dic, quæso, omnibus istis laboribus nostris quò ambimus pervenire? Quid quærimus? Cujus gratiâ militamus? Major ne esse poterit spes nostra in palatio, quàm ut amici Imperatoris simus? Et per quot pericula pervenitur ad grandius periculum? Et quandiu istud erit? Amicus autem Dei, si voluero, ecce nunc fio.* Idem solo luminis naturalis fulgore agnovit Seneca: nam in libro de providentia hæc scripsit: *Inter virum bonum & Deum vera est amicitia. Quid dico amicitia, imò & necessitudo & similitudo; quandoquidem bonus à Deo differt tantùm tempore, vera ejus progenies, æmulatorque.* Quæ verba expendens Erasmus, bellissimè ait de Seneca, *Ethnicè loquitur, si Christianus sit; Christianè, si ethnicus.* Crassiores enim errores Gentilium, altissimis fidei veritatibus immiscuit, nam suum sapientem ferè æquat Deo, & in hoc ethnicum sapit: Christianum verò, quia admittit veram amicitiam inter justum & Deum.

3. Probatur secundò ex conditionibus veræ amicitiæ, quæ sunt tantùm quatuor. Prima ut sit amor benevolentiæ, non concupiscentię, quâ quis se amat, aut sua: unde Aristoteles docet neque in senibus, neque in juvenibus, amicitiam reperiri; quia senes ad suam utilitatem, juvenes verò ad voluptatem, omnia referunt. Secunda, ut sit amor mutuus, non occultus & latens, sed utrinque notus; ut docet Philosophus 8. Ethic. cap. 4. ubi dicit amicitiam esse benevolentiam cum redamatione. Tertia, ut fundetur in aliqua communicatione, quâ reddantur amantes aliquo modo similes, ut ibidem ait cap. 7. nam omnis amor fundatur in appetitu naturali, quem unusquisque habet ad proprium esse, unde eatenus alios diligimus, quatenus in illis agnoscimus aliquo modo nos ipsos, per naturæ & morum similitudinem; eòque major est amicitia, quò majorem facit vel supponit in amato, naturæ & morum similitudinem. Quarta, ut afferat bonorum, & consiliorum, seu secretorum communicationem. Hæc autem omnia reperiuntur in mutua charitate inter Deum & justos. Primò enim charitas hominis erga Deum est amor benevolentiæ, Deum diligens propter se. Charitas quoque Dei ipsius erga homines, diligit illos propter ipsos, & ipsorum bona: Deus enim vult justis bonum æternæ beatitudinis, ex complacentia in ipsis, & propter illos, ut ex argumentorum solutione constabit. Secundò ille amor mutuus est, juxta illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo:* & Joan. 4. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum.* Est etiam notus utrinque: quia licèt non simus certi fide divinâ, quod Deum verè sicut oportet diligamus, & ab eo diligamur reciprocè; id tamen justis ex conjecturis probabilibus, & moraliter certis, notum est: quod ad veram amicitiam sufficit; & inter homines plerunque non est notior amor mutuus. Tertiò amor iste mutuus in aliqua communicatione fundatur, per quam homines fiunt aliquo modo Deo similes, nimirum in communicatione gratiæ sanctificantis, quæ cùm sit formalis divinæ naturæ participatio, efficit homines quodammodo Deos, ut in Tractatu de gratia fusè declaravimus. Nec deest quartò communicatio bonorum, & secretorum: nam per gratiam homines fiunt participes beatitudinis divinæ, hîc in jure & in spe, & in patria in re. Deus etiam justis sua consilia & secreta revelat, & cum ipsis in oratione, sacra & dulcia miscet colloquia, ut patet in Abraham, Moyse, & Apostolis. Unde Hieronymus super cap. 7. Micheæ: *Si vis verâ amicitiâ delectari, esto amicus Dei, sicut Moyses, qui loquebatur Deo, quasi amicus ad amicum: esto amicus, ut Apostoli, ad quos Salvator ait: Jam non dicam vos servos, sed amicos &c. quia omnia quæcunque audivi à Patre meo, nota feci vobis.*

Disp. 1. art. 4.

§. II.

Solvuntur objectiones.

4. Objicies primò: Vera & propriè dicta amicitia est inter æquales, ut docent Aristoteles 8. Ethic. cap. 5. & D. Hieronymus super caput 7. Micheæ, ubi ait: *Amicitia pares aut accipit, aut facit: ubi inæqualitas est, non amicitia est:* Sed inter Deum & homines æqualitas esse non potest: Ergo nec amicitia propriè dicta.

5. Confirmatur: Inter servum & dominum non potest esse vera & perfecta amicitia, ut asserit idem Aristoteles 8. Ethic. cap. 11. Sed homines in Scriptura appellantur, & verè sunt servi Dei: Ergo inter ipsos & Deum vera amicitia reperiri non potest.

6. Ad objectionem respondeo, ad amicitiam non requiri æqualitatem personarum; aliàs enim nulla inter parentes & liberos intercederet amicitia, sed sufficere aliqualem proportionem inter utrumque amicum; illudque satis ex Aristotele constare, libro enim 7. Ethic. mentionem facit alicujus speciei amicitiæ, quam vocat amicitiam supereminentiæ & excellentiæ; aitque esse inter principem, & eos qui ipsi subjiciuntur, & non requirere absolutam æqualitatem, sed proportionis: cùm autem homines per gratiam & charitatem ad esse filiorum Dei, & naturæ divinæ consortium eleventur, proportionalem quandam cum Deo æqualitatem habent.

7. Secundò respondeo, amicitiam vel esse inter æquales, vel si intercedat inter personas inæquales, ut revera intercedit, eas reddere quodammodo æquales: *Est enim* (inquit Dionysius cap. 4. de divin. nomin.) *amor virtus unitiva, quæ superiores cum inferioribus* (& è converso) *atque æquales cum æqualibus, quodammodo adæquat:* ita ut amor respectu superiorum sit pondus, à quo demittuntur; respectu verò inferiorum ignis, à quo elevantur; & respectu æqualium catena, *ut parili* (inquit) *societate jungantur.* Hoc autem liquidò constat in amicitia illa, quæ inter Deum & homines reperitur: quia Deus amore hominis per Incarnationem se maximè demisit, ad Phil. 2. *Exinanivit semetipsum, formam servi accipiens;* & homines ipsos ita exaltavit, ut quodammodo eos ad divinam dignitatem erexerit. Unde Augustinus lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 15. *Ista naturæ humanæ & tam celsa & summa est subvectio, ut quò attolleretur altiùs, non haberet: sicut pro nobis ipsa Divinitas quousque se deponeret humiliùs, non habuit, quàm susceptâ naturâ cum infirmitate carnis, usque ad mortem crucis.*

8. Ad confirmationem dicendum, quod sicut Aristoteles 8. Ethic. cap. 11. ait: *Ad servum, hoc ipso quod servus est, non est amicitia, sed secundùm quod est homo:* ita licèt homines, eâ ratione

quâ servi Dei sunt, non possint esse ejus amici, bene tamen quatenus elevantur ad esse filiorum Dei, & participant per gratiam naturam divinam. Addo quod, quamvis alij servi cum suis dominis non possent inire amicitias, bene tamen servi Dei: quia, ut notat D. Thomas ad Roman. 1. lect. 1. quò Deus magis vult aliquem sibi subjicere, eò majus bonum vult illi conferre, & tantò altiùs ipsum evehit: unde bellè dicebat S. Antoninus: *servire Deo, regnare est.*

9. Objicies secundò: Amor cujus finis est videre amicum, & illo frui, non est amor benevolentiæ, sed concupiscentiæ, nec per consequens vera amicitia: At finis amoris charitatis est videre Deum, & illo frui in patria: Ergo charitas non est vera amicitia.

10. Respondeo distinguendo Majorem: cujus finis est videre amicum, & illo frui, propter bonum nostrum, & propriam delectationem, concedo Majorem: cujus finis est videre amicum, & illo frui, propter ipsum, nego Majorem: ut enim ait S. Thomas in 3. dist. 34. quæst. 2. art. 3. quæstiunc. 1. ad 2. *Amicus, quamvis delectationem habeat ex præsentia amici, non tamen propter hoc quærit amici præsentiam, ut in ipso delectetur, sed propter amicum ipsum, cui vult conjungi quantùm potest.* Licèt autem spes quærat, & desideret visionem, & fruitionem Dei, inquantum est nobis bona, & delectabilis, & idcircò non sit amor amicitiæ, sed concupiscentiæ; charitas tamen, quæ, ut ait Apostolus, non quærit quæ sua sunt, non appetit visionem & fruitionem Dei, ob proprium bonum & delectationem, sed propter Deum ipsum, cui vult conjungi quantùm potest: unde non est amor concupiscentiæ, sed amicitiæ.

11. Objicies tertiò: Amicitia redamationem essentialiter petit, cùm sit mutuus amor duorum: Sed charitas, cùm non solùm ad amicos, sed etiam ad inimicos se extendat, redamationem essentialiter non postulat: Ergo vera amicitia non est.

12. Respondeo distinguendo Majorem: Amicitia redamationem essentialiter petit, in extremo qui primariò & ratione sui diligitur, concedo Majorem: in extremo secundariò tantùm, & ratione alterius amato, nego Majorem: charitas autem non se extendit ad inimicos primò, & ratione sui, sed secundariò, & ratione Dei primariò dilecti: unde licèt in ordine ad Deum sit vera amicitia, respectu tamen inimicorum non habet rationem amicitiæ, sed tantùm benevolentiæ.

§. III.

Solvitur difficile argumentum.

13. PRætermissis levioribus argumentis, quæ ex suprà dictis facilè dilui possunt, unum superest difficile, quod sub hac forma breviter proponi potest. Vera & stricta amicitia petit mutuum benevolentiæ amorem: At Deus non diligit homines amore benevolentiæ: Ergo inter Deum & homines vera amicitia ratione charitatis non datur. Major patet ex suprà dictis: Minor probatur. Amor benevolentiæ in hoc ab amore concupiscentiæ distinguitur, quòd ille terminatur ad bonum amici propter ipsum, & quia bonum ejus est; amor autem concupiscentiæ terminatur ad bonum alterius, in ordine ad bonum amantis: Sed amor Dei terminari nequit ad bonum rationalis creaturæ propter ipsam, & quia bonum ejus est: Ergo nequit esse amor benevolentiæ. Major

A est D. Thomæ hîc art. 1. & communiter docetur à Theologis. Minor verò suadetur primò ex illo Proverb. 16. *Vniversa propter semetipsum operatus est Dominus*: Ergo omne bonum rationalis creaturæ vult & operatur propter seipsum, & consequenter non quia est bonum rationalis creaturæ, neque ex complacentia in ipsa.

Secundò probatur Minor: Bonitas increata est objectum adæquatum voluntatis divinæ, ut docet Divus Thomas 1. p. quæst. 19. art. 2. Ergo in omni actu debet illam pro motivo respicere: & consequenter nullius creaturæ bonitatem poterit propter ipsam amare.

Probatur tertiò: Deus alia à se solùm vult tan-
B quam media ad suam bonitatem tanquam finem: Ergo bonum rationalis creaturæ vult tanquam medium, & consequenter non propter ipsum: medium enim non propter se, sed propter finem amatur.

14. Recentiores extra scholam D. Thomæ, ut ab hoc argumento se expediant, duos actus ex æquo distinctos in divina voluntate constituunt, quorum uno vult bonum rationali creaturæ propter ejus bonitatem, & altero vult bonitatem divinam; & ex imperio hujus secundi actûs, primus ad bonitatem divinam refertur. Hac distinctione positâ, ad argumentum respondent, quod licèt Deus omnia propter se velit, & ad se ut finem
C ordinet, non tamen est necessarium, ut omni actu, quo creaturas diligit, illas ordinet ad se, sed sufficit quod creaturas, per unum actum propter se dilectas, per alium ad se referat: & in primo actu dicunt benevolentiam Dei erga creaturam rationalem servari.

15. Sed hæc responsio & doctrina non solùm nostris Thomistis, sed etiam pluribus alijs Theologis displicet, & meritò: nam motivum adæquatum voluntatis divinæ est bonitas propria, & increata Dei, ut expresè docet D. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 2. ad 2. & nos in Tractatu de voluntate Dei fusè ostendimus: Sed nullus actus ali- *Disp. 2. art. 1.*
cujus potentiæ aut virtutis potest motivum illius
D adæquatum transcendere, ut patet discurrendo per omnes potentias & habitus: Ergo nullus actus voluntatis divinæ potest pro motivo habere bonitatem creatam, nec consequenter velle bonum rationali creaturæ propter bonitatem illius, ly *propter* cadente supra entitatem aut formalitatem intrinsecam actûs.

16. Confirmatur: Objectum adæquatum, motivum, & primarium actûs voluntatis, est specificativum illius: Sed nullus actus voluntatis divinæ à bonitate creata specificari potest; cùm specificatio sit quoddam genus dependentiæ, & nullus actus voluntatis divinæ, à bonitate creata dependere possit: Ergo nullus actus voluntatis divinæ
E potest respicere bonitatem creatam, tanquam objectum motivum & primarium. Hac ergo solutione rejectâ.

17. Ad argumentum respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, distinguo Majorem: Amor benevolentiæ terminari debet ad bonum amici propter ipsum, ly *propter* excludente ordinem ad ultimum finem, nego Majorem: excludente ordinem ad alios particulares fines, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Amor Dei nequit terminari ad creaturam rationalem propter ipsam, ly *propter* excludente ordinem ad ultimum finem, concedo Minorē: excludēte solùm ordinem ad alios particulares fines, nego Minorem, & Consequentiam.

18. Explicatur & magis illustratur hæc solutio: omne bonum ad finem ultimum ordinatur, & in hac ordinatione sita est illius perfectio: unde tantùm abest quòd destruatur ratio amicitiæ in Deo, respectu rationalis creaturæ, per hoc quod illam amet in ordine ad ultimum finem, quin potiùs amicitia non esset honesta, si excluso tali ordine amaretur: ad fines autem particulares creatura rationalis non ordinatur ex natura sua, nec in tali ordinatione illius perfectio consistit: unde si Petrus v. g. Paulum diligat in ordine ad se, & propter se, cùm perfectio Pauli in tali ordine non consistat, neque illum exposcat, talis dilectio non erit honesta, nec amor amicitiæ, sed concupiscentiæ. Ut ergo Deus creaturam rationalem amore amicitiæ diligat, non oportet quod illam ad seipsum, ut finem ultimum non referat, imò potiùs ad divinæ amicitiæ honestatem hoc requiritur; sed sufficit quod bonum rationalis creaturæ ad alios fines particulares & intermedios non referat. Hæc solutio, & doctrina, vera & solida est.

19. Sed contra illam instari potest primò. De ratione amicitiæ ad minùs est, quod amor terminetur ad bonum amici, propter seipsum, esto sine exclusione ordinis ad ultimum finem: Sed amor divinus ad bonum rationalis creaturæ propter ipsam non terminatur: Ergo amicitia non est. Major patet: Minor probatur. Volitio divina terminatur ad prædictum bonum, ut ad medium præcisè, in ordine ad divinam bonitatem, tanquam ad finem, ut ex D. Thoma vidimus: At medium quod præcisè est medium, & nullatenus induit rationem finis, non amatur propter se, sed solùm propter finem; cùm tota ratio diligendi medium sit bonitas finis: Ergo non terminatur ad bonum rationalis creaturæ propter seipsum.

20. Respondeo distinguendo Majorem: ly *propter* dicente causalitatem & motionem finalem ex parte objecti, concedo Majorem: respectu actûs amoris amicitiæ semper, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaque ut salvetur amor amicitiæ, sufficit quod bonum amico dilectum, propter ipsum diligatur, ly *propter*, dicente causam finalem eorum, quæ tali amore diligens amico vult, causam, inquam, finalem non ultimam, sed tantùm proximam: non autem requiritur quod sit causa finalis, etiam proxima, actus amoris, quando amor increatus & infinitus est, qualis est amor divinus; quia hoc perfectioni talis amoris repugnat.

21. Secundò contra eandem solutionem argui potest: Deus creaturas rationales amore concupiscentiæ amare potest: Sed talis amor terminatur ad illas in ordine ad Deum, & propter Deum, qui est finis ultimus: Ergo ex eo quòd bonum, creaturæ rationali amatum, referatur à Deo ad seipsum, qui est ultimus finis, ratio veræ amicitiæ à divino amore tollitur.

22. Respondent aliqui negando Majorem: Deus enim (inquiunt) ex creaturis nihil perfectionis acquirere potest, sed solummodò gloriam & honorem extrinsecum: ut autem amore concupiscentiæ creaturas diligeret, deberet eas amare in ordine ad se, acquirendo aliquid perfectionis ex ipsis.

23. Sed hæc solutio & doctrina repugnare videtur D. Thomæ 1. p. quæst. 20. art. 2. ad 3. ubi ait: *Deus propriè loquendo non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore concupiscentiæ, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, & etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem, & nostram utilitatem.* Ergo similiter, ut Deus creaturas rationales amet amore concupiscentiæ non requiritur quod illas amet in ordine ad se, acquirendo aliquid perfectionis ex ipsis, sed sufficit quod ab ipsis gloriam & honorem extrinsecum requirat. Unde

Melius respondetur, concessa Majori, distinguendo Minorem: talis amor terminatur ad illas in ordine ad Deum, ut glorificandum & honorandum, concedo Minorem: prout præcisè est ratio movendi ad creaturarum amorem, & prout à creaturis participabilem, nego Minorem, & Consequentiam. Dupliciter ergo potest creatura diligi in ordine ad Deum: primò in ordine ad ipsum ut honorandum & glorificandum, ita ut Deus tali amore proximè intendat gloriam extrinsecam ex creaturis acquirendam; & quando sic à Deo diligitur, amore concupiscentiæ amatur: secundò potest diligi in ordine ad Deum, prout præcisè est ratio movendi ad creaturarum amorem, ut participabilis à creaturis per modum finis, causæ efficientis, & exemplaris; & quando sic diligitur, amatur amore amicitiæ, quia sub hac ratione, non amatur propter commodum & utilitatem extrinsecam.

ARTICVLVS II.

Vtrum charitas habitualis sit aliquid creatum in anima?

24. MAgister in 1. dist. 17. litterâ B. & sequentibus, existimavit habitualem charitatem, quâ Deum diligimus, esse Spiritum Sanctum, seu tertiam Personam Divinam, in justis manentem; quæ licèt alios actus per proprias eorum virtutes producat, actum fidei per fidem, & spei per spem, ut fatetur ibi litterâ S. circa medium, nihilominus actum dilectionis per seipsam operetur. Contraria sententia est D. Thomæ hîc art. 2. & cæterorum communiter, qui sententiam Magistri, ut erroneam, vel saltem ut temerariam, aversantur. Unde

Dico: Charitas habitualis est forma creata, à Spiritu Sancto distincta, & animæ intrinsecæ inhærens.

25. Probatur primò ex Scriptura, nam ad Roman. 5. charitas dicitur diffundi per Spiritum Sanctum in cordibus nostris, & ad Galat. 5. inter fructus Spiritus Sancti recensetur, adeòque esse creatum quid, & à Spiritu Sancto distinctum, significatur. Hinc Augustinus Tractatu 6. in 1. Epist. Joan. *Charitas* (inquit) *per Spiritum Sanctum facta est.* Et Bernardus Epist. 11. *Charitas rectè dicitur Deus & Dei donum: Dat itaque charitas charitatem; substantiva accidentalem.* Quo nihil clarius in favorem nostræ conclusionis dici potest.

26. Probatur secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 7. ubi statuens justificationem nostram fieri per formam inhærentem, ita concludit: *Id tamen in hac impij justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ Passionis merito, per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret; unde in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem.* Quibus verbis tria docet Concilium, manifestè cum sententia Ma-

gistri pugnantia. Primum est, charitatem per Spiritum Sanctum diffundi: quod causalitatem Dei in charitatem importat, & consequenter distinctionem charitatis à Deo. Secundum est, charitatem nobis infundi: quod Spiritui Sancto, ratione sui, cum proprietate convenire non potest. Tertium est, charitatem nobis inhærere: quod etiam nequit de Spiritu Sancto dici, nec alteri quàm formæ creatæ intrinsecè inhærenti competere: Ergo juxta Tridentinum, charitas est forma creata, nobis intrinsecè inhærens. A

27. Dices ex verbis illis Concilij solùm colligi, charitatem actualem, quæ propriè charitas est, esse formam creatam, & intrinsecè inhærentem, quod Magister non negat; ex illis tamen non haberi, quod charitas sumpta pro principio quo diligendi, ab actu dilectionis distincto, sit aliquid creatum nobis inhærens intrinsecè; quod tantùm negabat Magister. B

28. Sed contrà: Concilium apertè loquitur de charitate, ab actuali dilectione distincta: nam de actu dilectionis propriè non verificatur, quod nobis infundatur à Deo; id enim solùm propriè dicitur nobis infundi, quod nos ipsi liberè non producimus, sed Deus in nobis sine nobis liberè operantibus operatur; actus autem charitatis à nobis liberè elicitur.

Addo quod, Concilium homini præparato & C dispositio per actus fidei, spei, & charitatis, (quos inter dispositiones ad justificationem cap. 6. enumerat) ait infundi formam justificantem, & dona, scilicet charitatem, fidem, & spem: At homini per actum dilectionis dispositio, non infunditur actualis dilectio; cùm jam supponatur existens: Ergo loquitur de charitate, ab actu dilectionis distincta.

29. Probatur tertiò conclusio ratione Divi Thomæ: Ut potentia aliqua perfectè operetur, & operatio perfectè ab illa eliciatur, debet supponi intrinsecè inclinata in actum, ut ratione talis inclinationis ille actus sit ei connaturalis; quocirca omnia Deus ad proprios fines suaviter movens, singulis rebus indidit formas, per quas ad D prædictos fines inclinarentur: Ergo ut voluntas perfectè & connaturaliter eliciat charitatis actum, necessarium est quod ad illum per intrinsecam formam inclinetur: Sed ratione sui ad actum charitatis inclinata non est; cùm talis actus sit ei improportionatus, & vires ejus naturales excedat; nec per Spiritum Sanctum extrinsecè assistentem inclinari potest intrinsecè; cùm omnis inclinatio intrinseca à principio aliquo interno oriatur: Ergo oportet formam creatam intrinsecè inclinantem infundi; quæ forma charitas habitualis est, seu habitus charitatis in voluntate existens.

30. Dices, hoc argumento solùm convinci necessitatem formæ intrinsecè elevantis voluntatem, ad actum charitatis eliciendum, non verò necessitatem formæ elevantis permanenter: nam eo ipso quòd per auxilium transiens elevetur voluntas, ratione illius inclinatur ad actum charitatis, eumque connaturaliter elicit. E

31. Sed contra primò: Dato quod actus charitatis mediante auxilio transeunte elici possit, non tamen potest mediante illo elici facilè & delectabiliter; hoc enim solùm potest ab habitu provenire: Ergo ut perfectè eliciatur, hoc est promptè, facilè, & delectabiliter (qualiter debet elici in ordine gratiæ, & præcipuè charitatis actus) donum permanens & habituale requiritur.

Contra secundò: Inclinatio actualis perfecta 32.
ad aliquem finem, ut connaturaliter eliciatur, supponere debet in subjecto, à quo elicitur, naturam fini proportionatam: Sed actus charitatis est inclinatio actualis perfecta in finem supernaturalem: Ergo ut connaturaliter eliciatur, petit in subjecto, à quo elicitur, naturam proportionatam fini supernaturali; ac proinde habitualem gratiam, cùm in auxilio transeunte ratio naturæ ordinis supernaturalis salvari nequeat. At eo ipso quod gratia habitualis, quæ in ordine supernaturali tenet locum naturæ, ad actum charitatis connaturaliter eliciendum requiritur, exigitur etiam qualitas habitualis, voluntatem afficiens, pro facultate proxima; cùm gratia habitualis non sit immediatè & proximè operativa, sed radicaliter tantùm & remotè: Ergo ut actus charitatis connaturaliter eliciatur, debet ab habitu permanente, & non solùm ab auxilio transeunte procedere.

Objicit Magister Sententiarum contra con- 33.
clusionem statutam quædam Augustini testimonia, in quibus insinuare videtur charitatem non esse donum creatum, animæ inhærens, sed ipsummet Deum, vel Spiritum Sanctum, qui immediatè, & per se voluntatem creatam ad eliciendum actum amoris Dei super omnia inclinat, & movet. Asserit enim lib. 15. de Trinitate cap. 17. non eodem modo Deum dici charitatem, quo interdum dicitur spes, aut patientia nostra, sed ita dictum esse, Deum esse charitatem, sicut dicitur eum esse spiritum. Et lib. 8. cap. 7. exponens hæc verba Joannis, *Deus charitas est*, subdit: *Apertè declarat Joannes, eandem ipsam fraternam dilectionem, quâ diligimus invicem, non solùm ex Deo, sed etiam Deum esse.* Item lib. de moribus Ecclesiæ cap. 11. dicit *Charitate nullum bonum esse melius.* Unde cùm solus Deus sit id quo nihil est melius, his verbis innuere videtur charitatem esse ipsum Deum.

Sed facilè respondetur, quod quando Augusti- 34.
nus appellat charitatem Deum, loquitur de ea dilectione, quâ Deus se & nos ipsos diligit; quam esse increatam, & Deum ipsum, nemo est qui non videat. Unde egregiè Bernardus de hac Dei charitate loquens sic ait: *Amat Deus, nec aliunde hoc habet, sed ipse est unde amat, & ideò vehementius amat, quia non amorem tam habet, quàm hoc est ipse.* Si verò Augustinus, charitatem quâ nos Deum diligimus, Deum aliquando appellet, loquitur more Platonicorum, quorum doctrinâ imbutus fuit, ut notat D. Thomas hîc art. 2. ad 1. Illi enim perfectiones hominum, cùm sint Dei participationes, & veluti impressiones, Deum ipsum solebant appellare, non formaliter, & entitativè, sed causaliter & participativè: unde cùm dilectio specialiter attribuatur Spiritui Sancto, qui est amor notionalis Patris & Filij, & qui charitatem in cordibus nostris diffundit, ut ait Apostolus, charitatem speciali titulo Spiritum Sanctum appellat. Quod verò hæc interpretatio legitima sit, patet, tum quia S. Thomas, fidelissimus Augustini discipulus, eam hîc art. 2. ad 1. adducit: Tum etiam quia ipsemet Augustinus de spiritu & littera cap. 31. in fine, apertè distinguit charitatem à Spiritu Sancto, & affirmat esse aliquid creatum, & inhærens, ut fidem, & justitiam. Verba ejus hæc sunt; *Charitas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non quâ nos ipse diligit, sed quâ nos facit dilectores suos: sicut dicitur justitia Dei, quâ justi ejus*

munere efficimur; & Domini salus, quâ nos salvos facit; & fides Jesu Christi, quâ nos fideles facit. Quibus verbis significat, charitatem, quâ Deum diligimus actu, vel habitu, non esse illam ipsam, quâ Deus nos diligit; sed distingui à Deo, non minùs quàm fidem; quâ in illum credimus, & utramque esse nobis æquè intrinsecam & inhærentem.

Quærunt hîc aliqui, utrum Deus de absoluta potentia possit immediatè per seipsum supplere vices habitûs charitatis; sed cùm hæc quæstio similis sit illi, quæ in Tractatu de visione beatifica agitari solet, an scilicet Deus possit immediatè per seipsum vices luminis gloriæ gerere, ab illa in præsenti abstinemus, ne eadem sæpiùs & inutiliter repetamus.

ARTICVLVS III.

Quodnam sit objectum formale charitatis?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & relatis sententijs, vera eligitur.

35. SVppono tanquam certum, objectum formale charitatis esse bonitatem divinam, non prout nobis bonam & commodam, sed prout bonam Deo, ipsique convenientem.

Prima pars hujus suppositionis patet: Charitas enim est virtus Theologica: Sed virtus Theologica circa Deum versatur: Ergo charitas Deum ut proprium objectum respicit. Et cùm charitas amor sit, & objectum amoris sit bonum, ideò Deum ut bonum, seu divinam bonitatem, ut proprium objectum attingit.

Secunda etiam pars non est minùs evidens: Nam in hoc amor cõcupiscentiæ differt ab amore amicitiæ, quòd ille terminatur ad bonum, quatenùs utile amanti; iste verò bonum amici respicit, prout illi conveniens est: Sed charitas est vera inter homines & Deum amicitia, ut art. 1. ostendimus: Ergo ad divinam bonitatem, non prout nobis commodam, sed prout Deo convenientem, terminatur.

36. Hæc sunt certa & indubitata apud omnes. Sed cùm divina bonitas tripliciter possit usurpari, nempe pro bonitate solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ; vel pro bonitate divina, omnem Dei perfectionem transcendente; vel etiam pro bonitate divina, ut analogicè communi divinæ per essentiam, quæ in solo Deo reperitur; & divinæ per participationem, quæ in creaturis relucet: juxta triplicem illam divinæ bonitatis acceptionem, triplex circa propositam difficultatem circumfertur opinio. Prima docet objectum formale charitatis esse bonitatem divinam, prout analogicè communem divinæ per essentiam, & divinæ per participationem. Secunda bonitatem divinam, ut per transcendentiam, divinæ naturæ, attributis, & relationibus communem, pro objecto formali & specificativo charitatis assignat. Tertia verò contendit ejus objectum formale esse bonitatem solius naturæ Dei, ut ab attributis & relationibus virtualiter distinctæ; relationes verò, & attributa, esse modos, aut complementa illius. Primus dicendi modus est Suaris hîc disput. 1. sect. 3. concluf. 4. quem plures ex Recentioribus sequuntur. Secundus Granadi & Hurtado, quibus favet Cajetanus hîc art. 4. ubi insinuare videtur bonitatem Dei, prout coalescentem ex omni perfectione divina, esse objectum formale charitatis. Tertius verò docetur communiter à Thomistis. Cum quibus

Dico primò, objectum formale & primarium 37.
charitatis non est divina bonitas, ut communis analogicè bonitati divinæ per essentiam, & divinæ per participationem.

Probatur primò: Juxta D. Thomam hîc art. 4. bonum divinum, prout est beatitudinis objectum, est objectum formale charitatis (cujus doctrinæ vera & communis explicatio & intelligentia est, idipsum quod sub ratione veri est objectum beatitudinis, sub ratione boni esse objectum charitatis): Sed primum & formale objectum beatitudinis, non est verum divinum, abstrahens à divino per essentiam, & per participationem, sed divinum per essentiam; cùm omnes creaturæ sint extra objectum primarium beatitudinis, & ad secundarium spectent, ut communiter docent Theologi in Tractatu de visione beata: Ergo objectum formale charitatis non est bonitas divina, analogicè communis divinæ per essentiam, & per participationem, sed bonitas divina per essentiam.

Probatur secundò conclusio: Charitas nostra 38.
est formalis participatio charitatis, quâ Deus seipsum diligit: Sed charitas Dei non habet pro objecto formali bonitatem divinam, Deo & creaturis analogicè communem, sed solam bonitatem divinam per essentiam: Ergo nec charitas nostra. Major est certa: Minor verò patet ex his quæ in Tractatu de voluntate Dei, disp. 2. art. 1. docuimus: ibi enim fusè ostendimus, objectum formale motivum & terminativum voluntatis divinæ, subindeque charitatis increatæ Dei, esse solam bonitatem divinam & increatam, non autem bonum in communi, ut à creato & increato abstrahens.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: 39.
Quia lumen gloriæ est formalis participatio luminis intellectus divini, quod non specificatur à creaturis, sed ab essentia divina, rectè infertur, lumen gloriæ creatum suam specificationem non à creaturis, sed ab essentia divina desumere; & quia Theologia nostra est participatio scientiæ Dei & beatorum, quæ non creaturas, sed Deum, ut objectum formale respiciunt, rectè colligitur solum Deum esse objectum formale Theologiæ, non verò ens creatum, vel ens ut sic, prout analogicè commune creato & increato, ut patet ex dictis in disputatione procœmiali Theologiæ: Ergo similiter ex eo quòd charitas nostra sit formalis participatio charitatis quâ Deus seipsum diligit, & charitas Dei increata non habeat pro objecto formali bonitatem divinam, Deo & creaturis analogicè communem; evidenter sequitur objectum formale nostræ charitatis, non esse bonitatem divinam, ut communem analogicè bonitati divinæ per essentiam, & divinæ per participationem, sed solam bonitatem Dei increatam, & divinam per essentiam.

Probatur tertiò conclusio aliâ ratione, quam 40.
loco citato Tractatûs de voluntate Dei insinuavimus: Virtus Theologica habet Deum pro objecto formali & primario, non verò aliquid commune Deo & creaturis: Sed charitas est virtus Theologica, & inter omnes præcipua: Ergo formale objectum illius est bonitas increata, & non boni-

tas divina creatæ & increatæ analogicè communis.

41. Dices, Ad rationem virtutis Theologicæ sufficere quod habeat Deum pro objecto principali, non autem requiri, quod aliquid increatum sit formale & primarium illius objectum.

Sed contra: Denominatio virtutis Theologicæ ab ejus objecto specificativo sumitur: Sed objectum virtutem specificans, non est objectum principale, sed primarium, & formale: Ergo ad rationem virtutis Theologicæ non sufficit quod objectum principale sit Deus, sed requiritur quod aliquid increatum, ut objectum formale & primarium respiciat. Idque patet in fide, & spe: non enim solùm objectum principale, sed etiam formale & primarium illarum virtutum est aliquid divinum & increatum, non verò aliquid analogicè commune Deo & creaturis, ut ex suprà dictis patet. Unde ex Suaris sententia sequitur, fidem, & spem, in linea virtutis Theologicæ, esse præstantiores charitate, quod est absurdum. Sequela patet: Nam perfectio virtutum sumitur ex perfectione objecti specificantis: At si objectum formale charitatis esset abstrahens à creato & increato, objectum formale fidei & spei, utpote quid increatum, objectum formale charitatis excederet: Ergo charitas non esset virtutum Theologicarum præstantissima, sed fidei & spei inferior; imò & religioni, cùm ejus objectum formale sit increata Dei excellentia, ut aliqui probabiliter existimant.

42. Denique suaderi potest conclusio, evertendo præcipuum Adversariorum fundamentum: Ideò enim illi objectum formale & specificativum charitatis in bonitate divina, ut communi analogicè bonitati divinæ per essentiam, & divinæ per participationem, constituunt, ut salvent charitatem Deum & proximum amicabiliter diligere: Sed hoc salvatur, admisso etiam quod charitas creata solam bonitatem increatam & divinam per essentiam, ut objectum formale & specificativum respiciat: Ergo præcipuum Adversariorum fundamentum ruit. Minor probatur: Charitas Dei increata, est vera amicitia, non solùm respectu Dei, & Personarum Divinarum, sed etiam respectu Angelorum & hominum; & tamen illa non habet pro objecto formali bonitatem Deo & creaturis analogicè communem, sed solam bonitatem Dei increatam: Ergo similiter charitas nostra, quæ est illius formalis participatio, Deum & proximum amicabiliter diliget, licèt solam bonitatem increatam, & divinam per essentiam, ut objectum formale respiciat.

43. Dico secundò: Bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, seu coalescens ex omni perfectione divina, non est objectum formale charitatis, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ.

Hæc conclusio sequitur ex fundamentis in præcedenti statutis: nam ut ex D. Thoma ostendimus, objectum formale charitatis est divina bonitas, ut Deum constituens in ratione ultimi finis: Atqui bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, non constituit Deum in ratione ultimi finis, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis & relationibus virtualiter distinctæ; cùm ratione illius omnia ad Deum ordinentur, formali aut virtuali ordinatione, & ipsa aliquo ex illis modis ad nihil ordinari possit: Ergo bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, non est objectum formale charitatis, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ.

Confirmatur: Idipsum quod sub ratione veri est objectum formale beatitudinis, sub ratione boni est objectum charitatis, ut ex eodem S. Doctore suprà vidimus: At primum & formale objectum beatitudinis, non est verum divinum, ut transcendens relationes, & attributa, sed sola veritas naturæ divinæ; cùm relationes & attributa pertineant solùm ad objectum secundarium visionis beatificæ, vel potiùs sint modi, complementa, aut proprietates objecti formalis & primarij, ut in Tractatu de visione beata ostensum est: Ergo bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, non est objectum formale charitatis, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ. 44.

Potest insuper probari conclusio hac ratione: Bonitas divina specificans charitatem est una, nedum formaliter, verùm etiam virtualiter; aliàs D. Thomas probans hîc art. 5. unitatem charitatis ex unitate bonitatis divinæ, non omnino exactè id probaret; cùm virtualis objectiva diversitas sufficiens sit ad distinctionem habitûs: At si bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, esset objectum formale charitatis, non esset virtualiter una, sed multiplex; cùm attributa divina tum inter se, tum ab essentia divina virtualiter distinguantur: Ergo objectum formale charitatis non est bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendens, sed bonitas solius naturæ divinæ, ut ab attributis virtualiter distinctæ. 45.

Tertiò suaderi potest conclusio specialiter contra Cajetanum, asserentem bonitatem divinam, prout coalescentem ex omni perfectione divina, esse objectum formale & motivum charitatis: Natura Dei ut ab attributis distincta, est ratione sui potens movere ad actum charitatis: Ergo bonitas Dei, ut coalescens collectivè ex omni perfectione divina, non est motivum necessarium ad actum charitatis. Consequentia est evidens: nam si omnis divinæ perfectionis collectio esset necessaria pro motivo ad dilectionem amicabilem Dei, non ingrediente formaliter omni divinâ perfectione in motivo dilectionis, dilectio Dei amicabilis non posset subsistere. Antecedens autem ostenditur primò. Natura Divina est bonum infinitum in propria linea formaliter, & in omni virtualiter: Sed bonitas sic infinita est sufficiens motivum dilectionis Dei super omnia: Ergo natura Dei, ut ab attributis distincta, est ratione sui potens movere ad actum charitatis. 46.

Secundò probatur idem Antecedens: Participatio sola naturæ divinæ, ut distinctæ ab attributis, constituit sufficienter justos in ratione objecti dilectionis Dei perfectè amicabilis: Ergo natura ipsa Dei, ut ab attributis distincta, ratione sui constituit Deum in ratione objecti diligibilis, dilectione amicabili, à nobis.

Tertiò: Dilectio Dei, ratione naturæ divinæ, est dilectio perfectissima propter ipsum, cùm sit propter id quo Deus metaphysicè constituitur: At dilectio amicabilis est dilectio objecti propter ipsum: Ergo dilectio habens pro motivo ipsam naturam divinam, prout distinctam ab attributis, est dilectio perfectissimè amicabilis; & consequenter sola natura divina, ut distincta ab attributis, est sufficiens motivum charitatis.

Quartò:

Quartò: Si per impossibile natura divina sine omni alia perfectione attributali maneret, Deus posset ratione illius diligi super omnia: Ergo natura divina ratione sui, & ut distincta ab attributis, est
47. sufficiens dilectionis & charitatis motivum.

Denique probatur conclusio, destruendo præcipuum adversæ sententiæ fundamentum. Si ob rationem aliquam bonitas divina, ut omnia Dei attributa transcendens, seu ut coalescens ex omni perfectione divina, esset formale objectum charitatis, maximè quia motivum charitatis est bonitas Dei, ut est in se à parte rei, qualiter omnem Dei perfectionem sibi identificat formaliter: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major continet præcipuum Adversariorum fundamentum: Minor verò probatur primò. Objectum motivum intellectûs divini est divina essentia ut est in se; & tamen non omnis perfectio Dei, cum illo identificata, est motivum divini intellectûs, sed sola natura Dei sub conceptu naturæ, ut in Tractatu de
Disp. 2. art. 5. attributis fusè ostendimus: Ergo ex eo quod bonitas divina ut est in se sit objectum formale charitatis, non sequitur omnem perfectionem divinam, cum illa identificatam, esse pariter formale charitatis motivum.

Secundò probatur eadem Minor: Divina Essentia ut in se unitur beatorum mentibus per modum speciei, & tamen non omnis divina formalitas, identificata essentiæ, ipsis per modum speciei conjungitur; ut patet in relationibus divinis, quæ ratione propriæ differentiæ relativæ munus speciei
Disp. 5. art. 2. non gerunt, ut in Tractatu de visione beata ostensum est: Ergo quamvis bonitas divina ut in se sit objectum formale charitatis, non sequitur omnem Dei perfectionem, aut formalitatem ipsi identificatam, esse charitatis motivum, seu formale objectum.

Tertiò: Essentia Divina, prout in se, non solùm cum attributis, sed etiam cum relationibus identificatur formaliter, & tamen relationes, ratione illius quod addunt ad essentiam, non sunt charitatis motivum, seu formale objectum, ut fatetur Granado: Ergo idem est de attributis.

Quartò, Divina Essentia prout in se identificatur cum omni perfectione Dei, non solùm ut est author supernaturalis, sed etiam ut est author naturæ, & tamen bonitas Dei, ut authoris naturalis, non ingreditur formaliter motivum, seu objectum formale charitatis; cùm charitas sit amor Dei ut authoris & finis supernaturalis: Ergo ex identificatione divinæ essentiæ cum omni perfectione divina, non sequitur quod si divina essentia sumpta prout in se sit motivum charitatis, omnis divina perfectio sit etiam motivum seu objectum formale illius.

§. II.

Solvuntur objectiones.

48. OBjicies primò contra primam conclusionem: Bonitas supernaturalis divina, creatæ & increatæ communis, est potens specificare aliquem habitum per se infusum: At non alium quam habitum charitatis: Ergo objectum formale specificativum charitatis est hujusmodi bonitas, non verò bonitas increata & divina per essentiam. Minor videtur certa, Major verò ostenditur primò. Si bonitas supernaturalis divina, creatæ & increatæ analogicè communis, non posset unum habitum per se infusum specificare, maximè ob defectum unitatis: At ex isto capite non repugnat; cùm ad unitatem specificam habitûs sufficiat analoga unitas in objecto, ut constat in ente, analogicè tantùm uno, specificante habitum Metaphysicæ, qui est specie atomâ unus: Ergo bonitas divina, creatæ & increatæ analogicè communis, potest specificare aliquam virtutem per se infusam. Probatur secundò eadem Major: Objectum potens specificare actum supernaturalem honestum, potest etiam unam virtutem specificare, cùm pro omni actu supernaturali eliciendo, possibilis sit supernaturalis virtus, ab actu immediatè specificata, & ab objecto mediatè: Sed bonitas divina, ut creatæ & increatæ analogicè communis, cùm ut sic sit diligibilis, potest terminare, subindeque specificare, actum supernaturalem specie unum: Ergo & habitum.

49. Aliqui Authores, ut ab hac difficultate se expediant, dicunt, quod sicut voluntas vivendi honestè, seu sequendi bonum honestum in communi, ab aliqua virtute morali innominata elicitur; ita actus, quo quis diligit bonitatem supernaturalem divinam, ut creatæ & increatæ analogicè communem, à quadam virtute supernaturali & innominata procedit.

50. Sed in primis hæc solutio falsum supponit: Nam ut ostendimus in Tractatu de moralitate *Disp. 3. art. 1.* actuum humanorum, ad eliciendum hunc actum, *Volo honestè & studiosè vivere*, nullus requiritur habitus; quia ad amandum bonum honestum naturale in communi, sufficit sola voluntas, quæ, hoc ipso quod est potentia appetitiva rationalis, suâpte naturâ inclinatur in bonum consonum naturæ rationali ut sic, in quo ut tali nulla est difficultas.

51. Deinde, si constituenda sit virtus aliqua innominata ad attingendam bonitatem supernaturalem divinam, ut creatæ & increatæ analogicè communem, etiam admittenda erit virtus innominata, ad attingendam rationem justi, abstrahentis à justo commutativo, distributivo, & legali, & aliam ad diligendum bonum divinum, ut commune bonitati Dei prout est conveniens ipsi, & prout est nobis conveniens; & sic superfluæ erunt virtutes spei & charitatis, quia actus charitatis & spei poterunt ab illa virtute elici; quæ omnia sunt plusquam absurda, & in Theologia penitus inaudita. Unde hac solutione rejectâ.

52. Respondeo primò negando Majorem: licèt enim habitus ad sui specificationem non petant in objectis atomam unitatem, non tamen in illis tantam amplitudinem admittunt, quantam admittunt potentiæ; cùmque maxima amplitudo, quam potentiæ in suis objectis permittunt, sit illa quæ ad Deum & ad creaturas extenditur, consequens sit, quod bonitas Deo & creaturis analogicè communis, non possit in sui communitate specificare habitum unius virtutis. Ex quo ad primam probationem Majoris patet solutio. Nec obstat habitum metaphysicæ specificari ab ente, quod est Deo & creaturis analogicè commune: non enim specificatur ab ente, nisi prout subest speciali abstractioni, nempe à materia singulari, sensibili, & intelligibili, quæ abstractio non est omnibus communis; & ideò ad omnia consideranda sub propriis rationibus & differentiis non extenditur: eo autem ipso quòd aliqua virtus infusa specificaretur à bonitate divina, creatæ & increatæ analogicè communi, omnem bonitatem posset secundùm particulares rationes attingere;

quia in omnibus talis bonitas contracta invenitur; A & sic talis virtus amplitudine propriâ potentiarum gauderet.

Ad secundam probationem nego Majorem: nam ad bonum ut sic potest actus unus specie terminari, & tamen non est dabilis habitus specie unus, respiciens bonum ut sic; aliàs talis habitus adæquaret voluntatem, posset que ad omne bonum, tam naturale, quàm supernaturale terminari. Ratio autem discriminis inter habitum & actum est, quia habitus eo ipso quòd aliquam rationem communem attingat formaliter, & ab illa specificetur, potest extendi ad omnia quæ sub tali ratione continentur; ac proinde si respectu boni ut sic aliquis habitus daretur, omnia sub ratione B illa contenta ab eo attingi possent; quæ ratio non habet locum in actu: & similiter si respectu bonitatis divinæ, creatæ & increatæ analogicè communis, daretur unus habitus supernaturalis, posset omnem bonitatem, tam increatam, quàm creatam, secundùm proprias rationes attingere; quod unus habitus, ob rationem assignatam, præstare nequit.

53. Secundò respondeti potest argumento principali, data & non concessa Majori, negando Minorem: nam si daretur habitus supernaturalis infusus, per se primò respiciens bonitatem divinam, ut creatæ & increatæ analogicè communem, & ab ipsa specificatus, ille esset à charitate C essentialiter distinctus, utpote habens distinctum objectum formale.

54. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Bonitas ultimi finis est objectum formale charitatis, ut docet D. Thomas suprà citatus: Sed bonitas attributorum superaddita ad essentiam divinam, & ab ea virtualiter distincta, est bonitas ultimi finis: Ergo & formale charitatis objectum. Major patet ex suprà dictis: Minor probatur. Bonitas attributorum non est bonitas medij, nec finis intermedij, cùm utrumque dicat imperfectionem: Ergo est bonitas ultimi finis.

55. Confirmatur: Ille est finis ultimus, ad quem omnia possunt ordinari, & ipse ad nihil à se di- D stinctum ordinari potest: At bonitas attributorum ad nihil à se distinctum ordinari potest, & omnia ad ipsam possunt ordinari: Ergo est bonitas ultimi finis.

56. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem, loquendo de bonitate ultimi finis constitutivè. Ad probationem, distinguo Antecedens: Bonitas attributorum non est bonitas finis, realiter intermedii, concedo Antecedens: virtualiter intermedii, nego Antecedens, & Consequentiam: quia ut esset formaliter bonitas ultimi finis, nec realiter nec virtualiter propter aliam bonitatem esse deberet; peculiaris autem bonitas attributorum, etsi non sit realiter propter E aliud (hoc enim dicit imperfectionem) virtualiter tamen est propter naturam divinam; hoc enim nullam importat imperfectionem, sicut nulla est imperfectio, quod à natura divina virtualiter dimanet. Unde ad confirmationem distinguo Majorem: Ille est finis ultimus, ad quem omnia possunt ordinari, & ipse ad nihil à se distinctum ordinatur, si nec formaliter, nec virtualiter ad aliud ordinetur, concedo Majorem: si ordinetur virtualiter, licèt non formaliter, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

57. Objicies tertiò: Deus est objectum formale & motivum charitatis, ut summè perfectus; Sed non est summè perfectus secundùm naturam solam, sed prout ex omnibus attributis, omnique divina perfectione integratur: Ergo ut sic est objectum formale & motivum charitatis.

58. Respondeo distinguendo Majorem: Deus est objectum formale & motivum charitatis, ut summè perfectus, perfectione omnis lineæ formaliter, nego Majorem: perfectione primæ lineæ, formaliter, & perfectione omnis lineæ virtualiter, seu radicaliter, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Sed Deus non est summè perfectus secundùm naturam solam, perfectione omnis lineæ formaliter, concedo Minorem: perfectione primæ lineæ formaliter, & perfectione omnis lineæ virtualiter, seu radicaliter, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis.

59. Objicies ultimò: Si divinæ relationes, & attributa, non pertinerent ad objectum formale & primarium charitatis, spectarent solùm ad ejus objectum materiale, & secundarium: Sed hoc dici nequit; aliàs non magis moverent ad dilectionem Dei, quàm creaturæ: Ergo nec illud.

60. Respondeo negando sequelam Majoris: sicut enim in Tractatu de visione beatifica diximus, *Disp. 5. art. 2. §. 2.* relationes, & attributa, non esse propriè objecta secundaria divinæ intellectionis, nec proinde visionis beatificæ, sed modos objecti formalis, & primarii, illud intimè & transcendentaliter in se claudentes: ita in præsenti dicimus, illa non esse objecta secundaria & materialia charitatis, sed modos, complementa, & affectiones, seu proprietates objecti formalis, & primarii, ab eo impræscindibiles, illudque transcendentaliter in se includere; subindeque magis intra propriam lineam ad dilectionem Dei movere, quàm creaturas, quæ sunt objecta purè materialia & secundaria charitatis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum charitas sit virtus unius speciei atomæ?

PAtet ex dictis articulo præcedenti, charitatem, ut versatur circa Deum, non posse specie multiplicari, cùm solam bonitatem divinæ naturæ, quæ nedum formaliter, sed etiam virtualiter una est, ut objectum formale respiciat. Quia tamen illa non solùm Deum, sed etiam proximum diligit, restat adhuc gravis difficultas, an specie multiplicetur; vel eadem specie charitas sit quâ amatur Deus, & quâ diligitur proximus? Pro cujus resolutione, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

61. DIco breviter, charitatem, ut se extendit ad Deum, & ad proximum, esse virtutem unius speciei atomæ. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma infrà quæst. 25. art 1. contra Gabrielem in 3. dist. 27. quæst. 1. art. 1. notabili 7. ubi asserit charitatem Theologicam non esse specie unam, sed specie multiplicari, & aliam specie charitatem esse quâ amatur Deus, & quâ diligitur proximus.

62. Probatur primò conclusio ex SS. Patribus, præsertim ex Augustino & Gregorio, qui apertè docent nostram sententiam. Ille enim in libris de

civitate Dei hæc scribit: *Ex una igitur eademque charitate Deum, proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos autem, & proximum propter Deum.* Iste verò 7. Moral. cap. 10. loquens de amore Dei & proximi, sic ait: *Sunt duo isti amores duæ quædam partes, sed unum totum est ex utrisque compositum; duo annuli, sed catena una; duæ actiones, sed una virtus; duo opera, sed una charitas; duo apud Deum merita, sed unum sine alio inveniri impossibile est.*

63. Probatur secundò ratione, quam insinuat S. Thomas in 3. dist. 27. quæst. 2. art. 4. & ad Annibaldum ibidem art. 2. *In omni genere motûs primus motor est unus: sed in genere virtutum, primus motor est charitas, quia movet omnes alias ad suum finem: ergo charitas est una virtus.*

64. Probatur tertiò ratione fundamentali, quam idem S. Doctor tradit ibidem, & infrà quæst. 25. art. 1. Unitas specifica habitûs sumitur ex unitate sui objecti formalis: At licèt charitas ad plura diligenda extendatur, omnia tamen attingit sub una ratione formali objectiva: Ergo est una specie atomâ virtus. Major patet: Minor probatur. Objectum formale charitatis est bonitas increata, & divina per essentiam, Deum in ratione ultimi finis constituens, ratione cujus diligit Deum propter se, & proximum propter Deum, ut patet ex dictis articulo præcedenti: At bonitas increata & divina per essentiam, Deum in ratione ultimi finis constituens, est una & indivisibilis: Ergo objectum formale charitatis, ratione cujus ad plura diligenda extenditur, unicum & indivisibile est.

65. Confirmatur exemplo quod ibidem S. Thomas adducit: Eadem est specie visio quâ videtur lumen, & quâ videtur color; quia color non videtur nisi ratione lucis, quæ est objectum motivum potentiæ visivæ: Atqui similiter proximus non diligitur per charitatem, nisi ratione bonitatis increatæ & divinæ per essentiam, quæ in ipso tanquam in effectu & imagine Dei relucet, & quæ, ut art. præcedenti ostendimus, est objectum formale & motivum charitatis: Ergo illa est virtus unius speciei atomæ.

66. Confirmatur ampliùs: Licèt fides plura credibilia attingat, & spes ad plura speranda se extendat; quia tamen omnia attinguntur sub eadem ratione formali sub qua, nimirum veracitate Dei, & ejus omnipotentia ut auxiliante, illæ virtutes specie non multiplicantur: Atqui similiter charitas, etsi ad plura diligenda se extendat, omnia tamen sub una ratione formali bonitatis divinæ & increatæ attingit: Ergo est una specie atomâ virtus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

67. OBjicies primò: Si charitas quâ amatur Deus, & quâ diligitur proximus, sit virtus unius speciei atomæ, maximè quia Deus, ejusque bonitas increata, est ratio diligendi proximum: Sed hæc ratio non valet: Ergo ruit præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur primò: nam colimus & honoramus Sanctos propter Deum, & tamen non est eadem virtus quâ colimus & honoramus Deũ, & quâ colimus & honoramus Sanctos; illa enim latria est, hæc dulia, quas diversas virtutes esse docet D. Thomas infrà qu. 103. art. 3. in arg. *sed contra*: Ergo licèt proximus diligatur propter Deum, seu quamvis Deus sit ratio diligendi proximum, non erit tamen eadem virtus quâ diligitur Deus, & quâ diligitur proximus. Secundò probatur eadem Minor: Sicut proximum amamus propter Deum, ita conclusiones cognoscimus propter principia; & sicut ratio amandi proximum est Deus, ita ratio cognoscendi conclusiones sunt principia; & tamen non est idem habitus intellectualis quo cognoscimus conclusiones & principia, hæc enim cognoscimus per habitum intelligentiæ, illas verò per habitum scientiæ: Ergo idem quod priùs.

68. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: licèt enim Sancti colantur propter Deum, non tamen tanquam propter rationem formalem specificantem virtutem quâ colitur Deus, sed tanquam propter finem extrinsecum illius; cùm Deus non sit formale objectum, sed solùm finis religionis & latriæ, quâ colitur; sed formale illius objectum sit æqualitas, saltem proportionalis, quæ ponitur in cultu Dei. Proximus verò diligitur propter Deum, tanquam propter rationem formalem specificantem virtutem quâ diligitur Deus, nempe charitatem, cùm hujus objectum formale sit Deus, seu bonitas increata & divina per essentiam; non secùs ac lumen est objectum formale visûs: unde sicut eadem specie est visio quâ videtur lumen, & quâ videtur color propter lumen; ita eadem specie est dilectio, quâ ex charitate diligitur Deus, & quâ diligitur proximus propter Deum, ut suprà dicebamus.

69. Hæc solutio non multùm differt ab ea quam adducit S. Thomas infrà quæst. 25. art. 1. ad 2. ubi ait: *Amor respicit bonum in communi: sed honor respicit proprium bonum honorati; defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune: sed honor diversificatur secundùm propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus: sed diversos honores diversis deferimus, secundùm propriam virtutem singulorum: & similiter Deo singularem honorem latriæ exhibemus, propter ejus singularem virtutem.*

70. Dices: Objectum charitatis non est bonitas divina, ut communis analogicè divinæ per essentiam, & divinæ per participationem, sed bonitas divina increata, ut est propria Dei, & divina per essentiam, sicut articulo præcedenti docuimus: Atqui etiam objectum religionis est excellentia increata, quatenus est Dei propria: Ergo nulla est disparitas à D. Thoma constituta inter amorem & honorem, quoad hoc quod est, proprium bonum, & bonum in communi respicere.

71. Respondeo primò, plures ex Theologis dicere, objectum formale religionis non esse Deum, aut divinam excellentiam, sed æqualitatem, saltem proportionalem, quæ ponitur in cultu Dei, ut in prima solutione innuimus. Sed hoc dato, respondeo secundò, distinguendo Majorem: Objectum specificativum charitatis, concedo Majorem: Objectum charitatis extensivum, nego Majorem; & datâ Minori, nego Consequentiam: nam juxta hanc sententiam, religionis objectum, non solùm primarium, & specificativum, sed etiam adæquatum, & extensivum, est excellentia divina, quatenus est propria Dei: etsi autem

objectum specificativum charitatis sit bonitas increata, quatenus est propria Dei; objectum tamen adæquatum extensivum est bonitas divina in communi, prout est communis analogicè Deo & creaturis. A

Ad secundam probationem Minoris principalis dicendum est, præmissas formales esse causas efficientes assensûs conclusionis; præmissas verò objectivas non esse rationem formalem proximam, sed tantùm remotam, & radicalem assentiendi conclusioni; proxima enim ratio formalis est veritas conclusionis, quatenus ex præmissis deducta, ut stat sub propria abstractione; bonitas autem divina non est ratio remota, sed proxima amabilitatis proximi, respectivè ad charitatem: unde licèt non sit idem habitus intellectualis, quo cognoscimus conclusiones & principia; est tamen idem habitus virtutis charitas quâ amatur Deus, & charitas quâ propter Deum diligitur proximus. B

72. Objicies secundò: Distinctio specifica actuum petit distinctionem specificam habituum, cùm habitus per actus, & actus per objecta specificentur: Sed dantur plures actus charitatis specie distincti: Ergo & plures habitus. Major patet: Minor verò multipliciter ostenditur. In primis enim amor Dei, & odium peccati, specie distinguntur, & tamen isti actus pertinent ad charitatem: Ergo dantur plures actus charitatis specie distincti. Secundò, Amor Dei specialiter sumptus, & gaudium de bonitate divina, ut ab ipso Deo possessa, distinguntur essentialiter, & tamen ad charitatem spectant: Ergo &c. Tertiò, Gaudium de Deo quatenus est possessus à beatis, essentialiter distinguitur à gaudio de bonis Dei, quatenus à Deo possessis; & tamen utrumque gaudium provenit à charitate, cùm non eliciatur à spe, quæ in beatis non remanet, ut disp. præcedenti art. 4. ostendimus: Ergo idem quod priùs. Denique amor efficax & amor inefficax Dei, distinguntur essentialiter; cùm primus essentialiter pugnet cum peccato mortali, & cum eo sit incompossibilis, secundus verò cum illo possit conjungi; & tamen uterque à charitate elicitur: Ergo dantur plures actus specie diversi, à charitate eliciti. C D

73. Respondeo distinguendo Majorem: Distinctio specifica actuum, quæ formalis est comparatione ad habitus, petit distinctionem specificam habituum, concedo Majorem. Distinctio specifica actuum, quæ solùm materialiter se habet comparatione ad habitus, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Posse elicere plures actus specie distinctos, convenit non solùm habitibus infusis, sed etiam acquisitis: metaphysica enim est unus specie atomâ habitus, & tamen omnes actus quos elicit, non sunt ejusdem speciei; nam actus quo assentitur conclusionibus demonstratis de Angelo, diversus est specie ab actu quo assentitur conclusionibus demonstratis de homine; & similiter assensus scientificus de passionibus accidentis, essentialiter distinguitur ab assensu scientifico de passionibus substantiæ. Sicut ergo metaphysica, quamvis unus specie atomâ habitus, ad actus specie diversos potest se extendere; quia nempe, licèt tales assensus adinvicem comparati, formaliter distinguantur, differunt tamen materialiter, comparatione ad habitum, eò quòd ab illo sub eadem ratione formali sub qua attinguntur: ita similiter charitas, licèt sit unus specie atomâ habitus, plures tamen actus specie diversos inter se elicere potest; quia talis diversitas specifica actuum se habet materialiter, comparatione ad habitum, eò quòd ab illo non prout differunt inspiciantur, sed quatenus conveniunt in eadem ratione formali sub qua, ab illo primariò inspecta; vel quia non primariò, & ex æquo, sed cum ordine primarij & secundarij ab illo respiciuntur. E

Neque hanc doctrinam & solutionem infringunt exempla in objectione adducta: nam amor Dei, & odium peccati, quatenus est Dei offensa, procedunt ab habitu charitatis, cum ordine primarij & secundarij, & eandem rationem formalem attingunt; odio enim peccatores prosequimur, ratione bonitatis divinæ amicabiliter dilectæ. Gaudium etiam, & amor specialiter sumptus, sunt de bonitate divina propter seipsam, unde cadunt sub eadem ratione formali: gaudium verò elicitum à beatis de Deo, prout ab ipsis possesso, est de Deo ut possesso ab ipsis, quatenus sunt aliquid Dei; unde etiam illud movetur à bonitate divina, primariò à charitate inspecta; quod sufficit ut secundariò à charitate eliciatur. Denique amor efficax & inefficax Dei, non æquè primò pertinent ad charitatem, sed efficax primariò, & inefficax secundariò: in peccatore autem iste elicitur ab auxilio, cùm virtutes non dentur pro actibus imperfectis. Unde quamvis illorum actuũ distinctio formalis sit, comparatione factâ inter ipsos, materialis tamen est, collatione factâ cum habitu charitatis à quo eliciuntur; quare ille habitus est specie atomâ unus. 74. 77.

Objicies tertiò: Charitas viæ & charitas patriæ distinguntur specie: Ergo charitas, prout ad viatores & comprehensores extenditur, non est unus specie atomâ habitus. Consequentia patet, Antecedens probatur: Tum quia charitas viæ regulatur per fidem, & cognitionem obscuram; charitas verò patriæ, per lumen gloriæ, & visionem claram; diversitas autem regulæ arguit in actibus regularis specificam distinctionem: Tum etiam quia amor viæ est liber, amor verò patriæ est necessarius; quod videtur sufficere ad inducendam diversitatem specificam in actus, & per consequens in habitus. 75.

Respondeo negando Antecedens. Et ad primam ejus probationem dico, quod cùm apprehensio intellectûs non sit ratio formalis objecti voluntatis, sed duntaxat conditio applicans (ut docent communiter nostri Thomistæ in Philosophia) diversitas cognitionis non sufficit ad inducendam diversitatem specificam in actus voluntatis, *nisi diversitati apprehensionis, diversitas apprehensorum conjungatur*, ut loquitur S. Doctor quæst. 25. de verit. art. 1. ad 6. id est nisi per diversas cognitiones, diversa bonitas voluntati proponatur & repræsentetur: quare cùm per cognitionem claram in patria, & per obscuram in via, idem bonum ut diligendum proponatur, ejusdem speciei est charitas viæ, & charitas patriæ; licèt cognitio per quam in duplici illo statu regulatur, sit specie diversa. Unde S. Thomas 1. 2. quæst. 67. art. 6. docet charitatem viæ non evacuari per gloriæ perfectionem, sed eandem numero manere. Et secundo loco sibi objicit: *Habitus & actus distinguntur secundum objecta: sed objectum amoris est bonum apprehensum: cùm ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, & alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quòd non maneat eadem charitas utrobique.* Cui objectioni sic respondet: *Ad secundum dicendum, quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in via* 76. 78.

& in patria; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, libertatem & necessitatem non distinguere essentialiter actus voluntatis, sed solùm accidentaliter, vel modaliter; quia sunt tantùm denominationes extrinsecæ, ut quidam docent, vel, ut alij probabiliùs sentiunt, modi quidam intrinseci respectu illorum: unde licèt amor viæ sit liber, & amor patriæ necessarius, non sequitur actus charitatis viæ & patriæ distingui essentialiter. Et quamvis hoc daretur, ex hoc non posset inferri, non esse eundem specie habitum charitatis in via & in patria: potest enim idem habitus, actus essentialiter distinctos elicere, dummodo sub eadem ratione formali contineantur, ut liquet ex dictis in solutione præcedentis objectionis.

ARTICVLVS V.

Vtrum charitas sit cæteris virtutibus excellentior, tam in esse physico, quàm morali?

77. NEgant Lutherus & sequaces, existimantes fidem, etiam in esse moris & virtutis consideratam, charitati præstare; cùm per fidem, inquiunt, non verò per charitatem justificemur. Calvinus verò lib. 3. instit. cap. 18. sect. 8. ait charitatem erga Deum esse simpliciter perfectiorem fide, & aliis virtutibus: charitatem verò erga proximum non esse simpliciter & intensivè perfectiorem fide, & cæteris virtutibus, sed tantùm extensivè; quoniam habet uberiores fructus, & latiùs patet, utpote movens & inducens homines ad actiones reliquarum virtutum exercendas: unde duplicem videtur constituere habitum charitatis, unum quo Deus, alterum quo proximus diligatur; quod præcedenti articulo impugnatum est. Ex Catholicis verò quidam existimant, quod licèt charitas omnibus virtutibus, in esse moris & virtutis, excellentior sit, tamen in genere entis & naturæ, fides, utpote ad genus intellectivum pertinens, est illâ perfectior. Sic docent Ferrariensis 3. contra Gent. cap. 26. & Marcus à Serra, hîc art. 6. dubio unico. Pro resolutione hujus difficultatis

78. Dico primò: Charitas in genere moris & virtutis, est simpliciter perfectior fide, & omnibus aliis virtutibus.

Conclusio est certa de fide: dicitur enim 1. ad Corinth. 13. *Major autem horum est charitas*; quod ad minus verificari debet de majori perfectione morali. Et Matth. 22. de præcepto charitatis ait Christus: *Hoc est primum & maximum mandatum*; utique quia est de actu maximæ virtutis. Item 1. ad Timoth. 1. dicitur: *Finis præcepti est charitas*: finis autem excellentior est his quæ ad ipsum referuntur. Denique Apostolus 1. ad Corinth. 12. loquens de charitate ait: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* Quæ verba expendens D. Thomas ibidem ait: *Dilectio est via quâ directiùs in Deum itur.* Cui concinit pius Idiota contempl. cap. 17. dicens: *Illa est via rectissima absque devio, via brevis absque tædio, via plana absque tumulo, via secura absque periculo, via jucunda cum bono socio, scilicet cum te Domine, amantissimo duce.*

A Confirmatur ex SS. Patribus, qui idem passim profitentur, tum in parabolam de decem virginibus, ubi uno ore per oleum, quod reliquis liquoribus supernatat, charitatem intelligunt: Tum in aliam, in qua agitur de vocatis ad nuptias, ubi per vestem nuptialem volunt significari ipsam charitatem, quam etiam vocant margaritam illam pretiosam Evangelij, pro qua Christus dicit omnia esse relinquenda, & tanquam lutum æstimanda. Denique docent magnitudinem animæ ex magnitudine charitatis esse metiendam. Ita D. Bernardus serm. 27. in Cantica, ubi hæc scribit: *Quantitas cujuscumque animæ æstimetur de mensura charitatis quam habet: ut verbi gratiâ, quæ multum habet charitatis, magna sit; quæ parum, parva; quæ verò nihil, nihil; dicente Apostolo: si charitatem non habuero, nihil sum.* 79.

B

Ratio etiam suffragatur: Nam ut discurrit D. Thomas hîc art. 6. cùm perfectio virtutis consistat in attingendo primam regulam humanorum actuum, qui est ultimus finis, virtutes Theologicæ, quæ Deum ut ultimum finem immediatè attingunt, nobiliores sunt moralibus, quæ circa media duntaxat versantur: ex virtutibus verò Theologicis, charitas est nobilior fide, & spe, cùm perfectiùs Deum attingat: *Nam fides & spes* (inquit S. Doctor) *attingunt quidem Deum, secundùm quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni: sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat*: juxta illud Joan. 4. *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Ubi tract. 9. Augustinus: *Nescio utrum magnificentiùs nobis charitas commendari possit, quàm ut diceretur*, Deus charitas est. *Brevis laus, & magna laus: brevis in sermone, sed magna intellectu! Quàm citò dicitur*, Deus charitas! *Breve est, si numeres: Si appendas, quantum est! &c.* 80.

C

Confirmatur: Fidei & spei quædam imperfectiones essentialiter annexæ sunt, ut spei amor concupiscentiæ, quo Deus amatur prout in commodum hominis cedit, & fidei obscuritas: At verò in charitate nullus ex his defectibus reperitur; siquidem fertur in Deum, prout est in se bonus, & summè perfectus, nullâ habitâ ratione nostri commodi; neque ullam habet ex se obscuritatem, nam in patria, ubi nulla suberit obscuritas ipsius objecti, illa perfectè vigebit. 81.

D

Confirmatur ampliùs: Fides & spes possunt consistere cum peccato, manent enim in peccatoribus, ut suprà satis declaravimus; at verò charitas illud omnino expellit, sicut lux tenebras; nec in peccatoribus, sed solùm in justis reperiri potest. Unde Gregorius super Ezechiël. *Antiquus inimicus castitatem in nobis, si sine charitate viderit, non timet: quia ipse carne non premitur, ut luxuriâ dissolvatur. Abstinentiam non timet: quia ipse cibo non utitur, qui necessitate corporis non urgetur. Distributionem terrenarum rerum non timet, si eidem operi charitas desit: quia divitiarum subsidiis nec ipse eget. Valde autem in nobis charitatem timet: quia hanc nos tenemus in terra, quam ipse tenere nolens, amisit in cœlo.* Ergo charitas est omnium virtutum excellentissima, & ut loquitur D. Irenæus, *omnium charismatum eminentissimum.* Unde Augustinus serm. 39. de tempore, admonens piam animam, salutis suæ studiosam: *Si non vacat* (inquit) *omnes paginas sanctas perscrutari, omnia involucra sermonum evolvere, omnia Scripturarum secreta penetrare;* 82.

E

tene charitatem, ubi pendent omnia: ita tenebis A *quod ibi didicisti, tenebis etiam quod nondum didicisti. Si enim nosti charitatem, aliquid nosti, unde & illud pendet quod forte non nosti; & in eo quod in scripturis intelligis, charitas patet; in eo quod non intelligis, charitas latet. Ille itaque tenet & quod patet & quod latet in divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus. Quapropter sectamini charitatem, dulce ac salubre vinculum mentium, sine qua dives pauper est; & cum qua pauper dives est. Hæc in adversitatibus tolerat, in prosperitatibus temperat, in duris passionibus fortis, in bonis operibus hilaris, in tentationibus tutissima, in hospitalitate latissima, inter veros fratres latissima, inter falsos patientissima. In Abel per Sacrificium grata, in Noë* B *per diluvium secura, in Abrahæ peregrinationibus fidelissima, in Moyse inter injurias lenissima, in David tribulationibus mansuetissima: in tribus pueris blandos ignes innocenter expectat, in Machabæis sævos ignes fortiter tolerat: casta in Susanna erga virum, in Anna post virum, in Maria præter virum. Libera in Paulo ad arguendum, humilis in Petro ad obediendum, humana in Christianis ad confitendum, divina in Christo ad ignoscendum.*

83. Dico secundò, charitatem, non solùm moraliter, & in ratione virtutis, sed etiam physicè & in C esse entis, esse perfectiorem fide, & aliis habitibus supernaturalibus intellectualibus, qui sunt in via.

Hanc conclusionem existimo esse de mente D. Thomæ hîc art. 6. ubi docet charitatem esse perfectiorem fide: quod enim loquatur de charitate non solùm in esse morali, sed etiam in esse entitativo, constat ex eo quod primo loco sibi objicit: *Altioris potentiæ altior est virtus, sicut & altior operatio: Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam: Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate, quæ est in voluntate.* Quod argumentum, ut patet, procedit contra excellentiam physicam, & non contra moralem: unde si S. Doctor non intenderet charitatem D esse perfectiorem fide, etiam physicè & entitativè, in vanum sibi illud opponeret; & unico verbo, facilique distinctione, illud dilueret, dicendo scilicet hîc tantùm sermonem esse de excellentia charitatis in esse virtutis, non verò in esse physico; quod tamen non facit, sed aliter argumento occurrit: respondet enim, quod quamvis intellectus sit potentia nobilior voluntate, non tamen oportet, quod omnis ejus operatio sit perfectior quacumque operatione voluntatis: *Et ideò*, inquit, *eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio, quàm dilectio; propter quod Philosophus in 7. Ethic. prætulit virtutes intellectuales moralibus: sed eorum quæ sunt supra nos, & præcipuè dilectio Dei, cognitioni præfertur: & ideò charitas est excellentior fide.* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat: nã hîc in via, ubi cognitio nostra est obscura & ænigmatica, amor superiorum perfectior est cognitione superiorum: Ergo cùm charitas & fides superiora respiciant, Deum scilicet, qui nobis superior est, charitas viæ perfectior erit fide; licèt charitas patriæ non sit perfectior lumine gloriæ, & visione beatificâ; quia ista Deum ut est in se perfectissimo modo attingunt, & fidei obscuritatem ac imperfectionem non habent.

84. Objicies primò contra primam conclusionem: Regula est nobilior regulato: Sed fides est regula charitatis, ipsam enim dirigit & regulat in suis actibus: Ergo est ipsâ perfectior.

Confirmatur: Fides per charitatem operatur, ut ait Apostolus ad Galat. 5. Sed id per quod aliud operatur, videtur esse eo inferius; sicut minister per quem dominus aliquid operatur, est ipsi inferior: Ergo charitas fidei inferior est.

Ad objectionem datâ Majori, nego Minorem: 85. licèt enim hîc in via charitas per accidens reguletur per fidem, & cognitionem obscuram: per se tamen, & ex natura sua, petit regulari per lumen gloriæ, & claram Dei visionem; cùm sit prima proprietas gratiæ sanctificantis, quæ est radix luminis gloriæ, & visionis beatificæ, & fons aquæ salientis in vitam æternam, ut dicitur Joan. 4.

Ad confirmationem dicendum cum S. Thoma hîc art. 6. ad 2. *quod fides non operatur per dilectionem, sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam: & ideò ratio non sequitur.*

Objicies secundò contra secundam conclusio- 86. nem: Genus intellectivum est perfectius entitativè genere appetibili, ut communiter docent nostri Thomistæ, & colligitur ex S. Doctore 1. p. quæst. 81. art. 3. Ergo omnes species contentæ sub genere intelligibili, & omnes habitus pertinentes ad potentiam intellectivam, sunt perfectiores entitativè quacumque specie, & quocumque habitu pertinente ad genus & potentiam appetitivam, intra eundem ordinem; subindeque fides entitativè, & in ordine physico, perfectior est charitate. Consequentia videtur legitima: nam eo ipso quòd aliquod genus sit perfectius, totaillius extensio debet esse perfectior, & consequenter omnes illius species debent excedere in perfectione species contentas sub genere imperfectiori. Ergo &c.

Respondeo, concesso Antecedente, negando 87. Consequentiam: licèt enim species perfectissima generis perfectioris debeat esse perfectior specie perfectissimâ generis inferioris, non tamen necessarium est, quod species non perfectissima generis perfectioris, excedat perfectissimam generis inferioris; sed interdum species perfectissima generis imperfectioris, potest esse nobilior aliquâ specie generis perfectioris, quia ratione differentiæ contrahentis genus imperfectius, excessus ille genericus compensari potest: v. g. licèt qualitas activa ex suo genere perfectior sit quàm passiva, tamen potest dari aliqua qualitas seu potentia passiva, quæ ratione differentiæ nobilior sit aliquâ qualitate activâ; calor enim est qualitas activa, potentiæ verò cognoscitivæ, inquantum recipiunt species, sunt passivæ, & tamen ratione differentiæ specificæ elevantur supra activitatem caloris, & aliorum accidentium materialium; & corpus corruptibile, si sit animatum, potest esse E perfectius corpore incorruptibili quod non vivit, licèt ratio corporis incorruptibilis perfectior sit de se quàm corpus corruptibile. Similiter ergo, licèt genus intellectivum sit perfectius entitativè genere appetibili, nihilominus charitas, ratione differentiæ specificæ, seu nobilioris modi tendendi in Deum, fidem, prophetiam, & alia dona intellectualia quæ dantur viatoribus, superare potest, & absolutè ipsis esse perfectior.

ARTICVLVS VI.

Virum charitas habitualis augeri possit in via, & quomodo ad ejus augmentum actus nostri concurrant?

OLim Begardi & Beguinæ censebant charitatem in hac vita habere certum quemdam terminum, quem interdum possit attingere, & ultra quem non possit ulteriùs progredi: quorum errorem Concilium Viennense Clement. *Ad nostrum* de hæreticis expressè damnavit. Unde

88. Dico primò, charitatem habitualem, quandiu sumus in statu viæ, augeri posse. Conclusio est certa de fide: colligitur enim apertè ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo ad Ephes. 4. *In charitate crescamus*: & ad Philip. 1. *Oro ut charitas vestra magis ac magis abundet*: Proverb. 4. *Justorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectum diem.* Ubi per diem perfectum significatur ille, quo beatificâ visione perfruemur. Unde Psal. 83. dicitur: *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion*: id est crescent in virtute & charitate, donec ad illam visionem perveniant. Et ad Galat. 6. *Bonum autem facientes non deficiamus: tempore enim suo metemus non deficientes: Ergo dum tempus habemus, operemur bonum.* Quibus verbis significat Apostolus, totum hujus vitæ tempus aptum esse ad benè operandum, & serendum quod metamus in altera. Denique Apocal. ultimo D. Joannes ait: *Qui justus est, justificetur adhuc*; & Sapiens Proverb. 4. *Ne verearis usque ad mortem justificari.* Quibus duobus posterioribus testimoniis Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 10. definit & explicat justitiæ seu charitatis augmentum, & ibidem ait: *Hoc justitiæ incrementum petit Sancta Ecclesia, cùm orat: da nobis fidei, spei, & charitatis augmentum.*

89. Favent etiam SS. Patres: Prosper enim in lib. sentent. D. Augustini, sentent. 102. sic ait: *In hac vita quæ tota tentatio est, etiam in sublimissimis Sanctis non apprehenditur illa perfectio, cui non superstt ascensio.* Hieronymus super Psal. 83. *Quicunque Sanctus quotidie in priora extenditur, & præteritorum obliviscitur.* Athanasius in vita S. Antonij refert, illum paulò ante mortem Discipulis hæc dixisse: *Hoc sit primum cunctis in commune mandatum, nullum in arrepti propositi vigore lassescere, sed quasi incipientem debere semper augere quod cœperit.* Item Leo Papa serm. 2. de Quadragesima ait: *Hæc est perfectorum vera justitia, ut nunquam præsumant se esse perfectos: ne ab itineris nondum finiti intentione cessantes, incidant in deficiendi periculum, ubi proficiendi deposuerint appetitum.* Denique D. Bernardus ait: *Vir bonus nunquam dicit satis est, sed semper esurit, sititque justitiam, & si semper viveret, semper de bono in melius proficeret.* Et iterum: *In via vitæ non progredi, regredi est, cùm nihil adhuc in eodem statu permaneat.* Item Epist. 91. & 253. ad eum sensum refert quod Angelos per scalam ascendentes ac descendentes vidit Jacob, neminem verò stantem; quia spiritum nostrum, sicut & corpus, vel crescere vel decrescere necesse est. In hunc etiam sensum dixit rectè Sapiens: *Cùm consummaverit homo, tunc incipiet.* Quasi diceret, in virtute & charitate nulla est consummatio, seu nullus terminus, sed in ea tanquam incipientes perpetuò versamur.

A Ratio etiam id suadet: nam ut discurrit D. Thomas hîc quæst. 23. art. 4. justi quandiu sunt in hac vita, tandiu sunt viatores: de ratione autem viæ est, ut quantò aliquis magis per eam progreditur, tantò magis ad terminum accedat: unde cùm charitas sit via quâ ad Deum tendimus, juxta illud Apost. ad Corinth. 12. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, de ratione charitatis viæ est ut possit augeri, ut quò magis augetur, eò magis procedamus, & accedamus ad Deum, cui non appropinquamus passibus corporis, sed affectibus mentis, ut ait Augustinus: alioquin si charitas viæ non posset augeri, sed haberet præfixum sibi aliquem terminum, cessaret jam viæ processus, & justi in hac vita viatores esse desinerent; quod est B maximum inconveniens, & sacris litteris, ratione- 90.
que apertè repugnans.

Addit S. Doctor quæst. 24. art. 7. non posse 91.
præfigi terminum augmento charitatis in hac vita, ratione ipsius formæ, cùm charitas sit participatio quædam infinita charitatis Dei; nec ex parte agentis, cùm causa producens charitatem sit infinitæ virtutis, scilicet Deus; nec ex parte subjecti, cùm semper charitate crescente, superexcrescat habilitas ad ulterius augmentum: Ergo in hac vita charitas non habet terminum augmenti, sed semper potest crescere & augeri.

Objiciebāt tamen hæretici Begardi: Si charitas 92.
in hac vita non habet terminum augmenti, sequitur quod quilibet justus possit æquare, vel superare in intensione gratiæ & charitatis Christum, aut B. Virginem. Sed negatur sequela: quamvis enim quilibet justus semper possit in gratia & charitate proficere, de facto tamen non excedet terminum ex divina præordinatione seu prædestinatione præfixum: unde cùm nullus ad tantam gratiam & charitatem prædestinatus sit, quantam Christus & B. Virgo possident, nullus eos in gratia & charitate excedere vel æquare potest.

Quæres, an charitas viæ possit pervenire ad 93.
perfectionem intensivam charitatis patriæ?

Respondeo, quod si sit sermo de charitate quam idem homo habet in via, & postea habebit in patria, charitas viæ nunquam pertingit ad perfectionem intensivam charitatis patriæ; quia cùm Deus præmiet ultra condignum, & præmium beatitudinis, saltem secundariò, consistat in dilectione & amore Dei, charitas quam in patriâ habet beatus, non manet in eo statu & gradu, in quo fuit in ultimo instanti viæ, sed aliquod incrementū accipit, cùm primùm homo beatus fit. Si verò comparatio fiat charitatis cujuslibet viatoris ad charitatem cujuslibet beati, existimo plurimos viatores habere charitatis habitum intensiorem, quàm plurimos Beatos & comprehensores; ut patet in Sanctis eximiis, qui longo vitæ tempore sacramenta cum magna devotione & creberrimè frequentant, plurimaque pro Deo patiuntur & agunt, & continuò ferè in intensis actibus amoris divini occupantur: hi enim longè superant habitum charitatis existentem in infantibus, cum sola gratia baptismali decedentibus; sicut & charitatem existentem in illis, qui brevi post conversionem & primam justificationem moriuntur, aut diu quidem vivunt, sed remissè operantur.

Adverte tamen, quod licèt interdum charitas 94.
viæ possit, in sensu explicato, pervenire ad perfectionem intensivam charitatis patriæ, ista tamen semper illam excedit in statu & modo operandi: quia charitas patriæ est conjuncta lumini

gloriæ, & visioni beatificæ, secundùm quam operatur, eique proportionatur; unde quantùm differt in perfectione visio clara Dei à cognitione obscura fidei, tantùm differt dilectio patriæ à dilectione viæ. Quare meritò D. Thomas hîc qu. 24. art. 7. ad 3. affirmat charitatem patriæ habere quantitatem alterius rationis, quæ non potest attingi per charitatem viæ, actualem scilicet: hæc enim sequitur cognitionem fidei, illa verò claram visionem, quâ præsuppositâ toto conatu fertur in Deum, sine ulla interruptione, sine amissionis periculo, sine ullius contrarij admixtione, cum summo gaudio, & longe majori communicatione cum Deo, quam fuerit in via.

95. Ex his facilè intelliges id quod de S. Joanne Baptista dixit Christus, Matth. 11. *Qui minor est in regno cœlorum, major est illo:* si enim hoc intelligatur de eo qui minor est in beatitudine patriæ cœlestis, ut aliqui ex SS. Patribus exponunt, sensus est, quod quilibet beatus major est quolibet viatore, non in intensione charitatis habitualis, sed in statu & modo operandi illius, & in præcipuis etiam perfectionibus beatificis, secundùm quas maximè judicandum est de excessu perfectionis beatorum supra viatores.

96. Dico secundo, hominem justum mediantibus suis actibus non concurrere efficienter physicè ad augmentum charitatis habitualis, sed dispositivè tantùm; illos tamen non esse solùm dispositiones morales, sed etiam physicas ad tale augmentum. Ita D. Thomas in 1. dist. 17. quæst. 2. art. 3. in corpore, ubi sic ait: *Non eodem modo se habet actus informatus charitate ad augmentum charitatis, & actus præcedens charitatem ad habendam charitatem: actus enim qui est ex charitate, ordinatur ad augmentum charitatis, & per modum dispositionis & per modum meriti: sed actus præcedens charitatem ordinatur ad consequendam charitatem solùm per modum dispositionis, & non per modum meriti; quia ante charitatem nullum potest esse meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam charitatem, vel augendam, per modum alicujus efficientiæ, sicut actus nostri ad habendos habitus acquisitos.* Quibus posterioribus verbis apertè denegat actibus nostris meritoriis efficientiam physicam in ordine ad augmentum charitatis; prioribus verò ponit in illis rationem meriti & dispositionis, subindeque dispositionem non solùm moralem, sed etiam physicam, respectu talis augmenti.

97. Ratio etiam suffragatur. In primis enim quod opera bona, ex gratia & charitate procedentia, non efficienter physicè, sed tantùm moraliter in augmentum gratiæ & charitatis influant, probatur breviter contra nostrum Martinem, docentem oppositum 1. 2. quæst. 112. art. 1. dubio 1. concluf. 3. Eadem est ratio augmenti alicujus habitûs, & productionis illius; cùm augmentum sit veluti continuata ipsius rei productio: Sed actus nostri non concurrunt effectivè ad productionem habitûs charitatis: Ergo actus nostri non concurrunt effectivè physicè, sed tantùm moraliter, ad augmentum charitatis. Minorem concedit Martinez, eamque communiter docent Theologi, & ratio manifesta convincit: cùm enim habitus charitatis sit prima gratiæ sanctificantis proprietas, non potest efficienter physicè produci, nisi ab eo qui potest efficienter physicè gratiam habitualem producere: Sed gratia habitualis non potest per actus nostros efficienter physicè produci, cùm à solo Deo infundatur, & nulla creatura quantumcumque perfecta, nec ipsa etiam Christi humanitas, possit eam efficienter principaliter causare, ut in Tractatu de gratia ostensum est: Ergo nec charitas per nostros actus produci potest. Disp. 4. art. 3.

98. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Ideò gratia quoad primum esse, & similiter charitas nostris actibus non efficiuntur, quia sunt dona per se infusa: Sed etiam augmentum gratiæ & charitatis est aliquid per se infusum, cùm sit ejusdem rationis cum primo esse harum formarum: Ergo actibus nostris meritoriis non causatur efficienter. Unde D. Thomas quæst. 1. de virtutibus art. 11. ad finem corporis, & expressiùs in resp. ad 14. ait quod *Charitas & aliæ virtutes infusæ non augentur activè ex actibus, sed tantum dispositivè & meritoriè.*

99. Respondet Martinez, augmentum illarum formarum esse ejusdem rationis cum illarum primo esse in genere entis, non autem in ratione effectûs, eò quòd ad primum esse illarum non supponatur forma illud physicè præcontinens; ad augmentum verò supponatur gratia & charitas in subjecto operante, ratione quarum continere potest augmentum, & illud efficienter causare.

100. Sed contra primò: Intensio formarum, in sententia D. Thomæ, & Discipulorum ejus, consistit in magis educi de potentia subjecti, magis illi uniri, & perfectiùs in eo radicari: Sed quod non potest formam educere de potentia subjecti, vel eam unire, aut radicare in subjecto, non potest illam magis educere, vel magis unire, aut facere quod magis in subjecto radicetur: Ergo augmentum intensivum gratiæ & charitatis est ejusdem rationis cum primo esse illarum, non tantùm in genere entis, sed etiam in ratione effectûs.

101. Contra secundò: Etsi ante augmentum supponantur gratia & charitas, non tamen supponuntur intensæ, sed in gradibus remissis: At gratia & charitas remissæ præcontinere nequeunt physicè augmentum conferendum in præmium; cùm effectus superare nequeat perfectionem causæ, in qua physicè & principaliter continetur: Ergo nihil in subjecto supponitur, dans ei physicam continentiam augmenti gratiæ & charitatis.

102. Dices: D. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 8. cùm sibi secundo loco objecisset: *Nihil agit ultra suam speciem: Sed principium meriti est gratia, vel charitas: Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri, quàm habeat.* Respondet: *Ad secundum dicendum, quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licèt sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis; non est tamen supra virtutem ipsius.* Ergo sentit augmentum gratiæ & charitatis, licèt excedat quantitatem gratiæ remissæ, non excedere tamen virtutem effectivam illius.

Sed facilè respondetur ex Cajetano ibidem, D. Thomam loqui de virtute meritoria gratiæ, non autem de virtute activa illius.

103. Secunda pars conclusionis, quæ asserit actus charitatis esse dispositiones physicas ad augmentum illius, probatur contra Suarem, & alios Recentiores, existimantes illos moraliter solùm ad ejus augmentum disponere: nam, ut suprà dicebamus, eadem est ratio augmenti alicujus habitûs, & productionis illius: Sed actus charitatis physicè disponunt ad primam infusionem gratiæ & charitatis, ut in Tract. de Gratia ostensum est: Ergo & ad ejus augmentum. Disp. 4. art. 3.

104. Confirmatur: D. Thomas hîc quæst. 24. art. 6. ad

ad augmentum charitatis requirit dispositionem proportionantem subjectum ad formam: ex quo infert in resp. ad 1. quod licèt quilibet actus charitatis mereatur ejus augmentum, non tamen posito quolibet actu remisso statim augetur charitas, sed solùm quando ponitur actus intensior habitu, ut constabit ex dicendis articulo sequenti: At si actus charitatis solùm moraliter & meritoriè concurrerent ad augmentum habitûs, non requireretur talis proportio & coaptatio inter actum & habitum, ut de se patet: Ergo juxta D. Thomam, actus charitatis sunt dispositiones physicæ, & non solùm morales, ad augmentum habitûs.

105. Dices: Si actus charitatis sint dispositiones physicæ ad ejus augmentum, subindeque requiratur actus intensior, ut detur augmentum, nunquam actui remisso correspondebit suum præmium; quia cùm ille actus intensior etiam mereatur, & disponat ad augmentum sibi correspondens, relinquitur actus remissus præcedens sine aliqua dispositione, quæ non sit occupata suo proprio augmento: Ergo vel nunquam dabitur illi præmium, vel eadem dispositio deserviet pro augmento actûs remissi, & actûs intensi, quod est ponere, aliquod augmentum dari sine dispositione physica sibi correspondente.

106. Hoc argumentum tangit præcipuam hujus disputationis difficultatem, quæ Theologorum ingenia mirum in modum exercet, & torquet. Unde bellè ait Goranus serm. 2. in Dominicam 22. post Pentecost. *Clerici disputant de augmento charitatis: sed sancti orant pro augmento charitatis &c.* Ut ergo plenè & dilucidè hæc difficultas resolvatur, duo à nobis breviter hîc discutienda sunt: primum est, an actus charitatis, etiam remissi, mereantur augmentum ejus: secundum, quandonam tale augmentum pro actibus remissis conferatur, an quando actus remissus elicitur, vel quando ponitur actus intensior habitu, aut ipsi æqualis, vel utrum usque ad finem vitæ differatur? Unde sit

ARTICVLVS VII.

An actus charitatis remissi augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ mereantur?

107. PArtem negantem tenent D. Bonaventura, & Durandus, quibus favent Victoria, Soto, & Vega, existimantes actus remissos charitatis esse quidem meritorios augmenti gratiæ, & gloriæ, sed non charitatis: supponunt enim isti Authores gratiam, & charitatem in adultis æquales non esse, nec sibi mutuò correspondere, sed aliquem posse in gratia esse valde perfectum, qui tamen in charitate erit satis imperfectus: sicut (inquiunt) in Christo gratia fuit infinita, & tamen in ipso non fuit infinita charitas. Bannez autem hîc qu. 24. art. 6. dubio 1. & in relect. de augmento charitatis, concedit quidem actus charitatis remissos mereri de condigno gratiæ, charitatis, & gloriæ augmentum, sed ait illud non esse distinctum ab eo quod debetur actibus intensioribus habitu, eundemque gradum gratiæ, charitatis, & gloriæ essentialis dari à Deo pluribus titulis; & ad summum actibus remissis majorem gloriam accidentalem correspondere. Pro explicatione veræ, & communis sententiæ, sit

§. I.

Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur.

DIco primò, actus charitatis remissos de condigno promereri gratiæ, charitatis, & gloriæ augmentum.

108. Probatur primò ex Scriptura: Nam Matthæi 10. & Marci 9. dicitur eum qui dederit calicem aquæ frigidæ in nomine Christi, non fore privandum mercede suâ: Atqui istud opus est valde remissum, & minimum inter opera pietatis: Ergo actibus etiam remissis charitatis correspondet merces vitæ æternæ, & augmentum gloriæ; subindeque etiam gratiæ & charitatis, quibus gloria mensuratur. Ibidem etiam dicit Christus Dominus: *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*, hoc est, omnia opera vestra bona, omnes cogitationes, quantumvis leves, & capillis similes, tamen numeratæ sunt apud Deum, ut iis dignam mercedem in die judicij largiatur, sicut explicat Ambrosius lib. 2. de Spiritu Sancto, his verbis: *Quid mihi prodest si Deus ipse omnes meos novit capillos? Illud mihi redundat, & proficit, si bonorum operum pervigil testis remunerationem gloriæ donet æternæ.*

109. Confirmatur ex illo 2. ad Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet.* Quorum verborum sensus legitimus est, juxta communem explicationem Doctorum, quod qui operatur remissè, recipiet remissum gradum gloriæ, & pro paucis operibus parvos gloriæ gradus consequetur. Unde S. Bernardus hunc locum explicans, ait: *Parva seminis detractio, magna segetis est diminutio.*

110. Probatur secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 10. ubi docet justos per bona opera, quibus mandata Dei & Ecclesiæ observant, crescere in gratia quâ justificati sunt: Sed ad observationem mandatorum non est necessarium quod justi operentur ex âctu intensiori, quàm sit habitus præexistens: Ergo ut crescant in gratia & charitate, subindeque in gloria, non requiritur quod actus meritorius ejusdem augmenti sit intensior habitu præexistente; & per consequens per actus remissos charitatis, augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ, de condigno merentur.

111. Confirmatur: In eodem Concilio, eadem sessione 6. can. 32. sic dicitur: *Si quis dixerit justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam, & Jesu Christi meritum fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit.* Sed quilibet actus charitatis, etiam remissus, est opus bonum, factum à justo, per Dei gratiam, & Jesu Christi meritum: Ergo est meritorius augmenti gratiæ & gloriæ.

112. Confirmatur ampliùs: Concilium Tridentinum, Scriptura, & Patres, meritum tribuentes nostris operibus, indistinctè loquuntur, neque inter actus intensos & remissos ullo modo distinguunt: At ubi jura non distinguunt, nec nos distinguere debemus: Ergo &c.

113. Probatur tertiò conclusio ex D. Thoma 1. 2. quæst. 114. art. 8. ad 3. ubi ait: *Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ.* Et hîc quæst. 24. art. 6. ad 1. dicit: *Quilibet actus charitatis, meretur charitatis augmentum.* Ex quibus verbis hoc argumentum formari potest: Meritum augmenti gratiæ & charitatis, non stat absque

merito augmenti gloriæ ; cùm gratia sit semen gloriæ, & charitas mensura luminis gloriæ, & visionis beatificæ, ut ex eodem S. Doctore infrà ostendemus: Sed D. Thomas in priori testimonio docet quoslibet actus charitatis mereri augmentum gratiæ, & in posteriori, mereri charitatis augmentum : Ergo sentit quemlibet actum charitatis, etiam remissum, promereri gloriæ, gratiæ, & charitatis augmentum.

114. Quartò probatur ratione : Actui charitatis remisso, hoc est non adæquanti intensionem habitûs, conveniunt omnes conditiones, ad meritum de condigno augmenti gratiæ & gloriæ necessariæ ; est enim supernaturalis, in obsequium Dei factus, ab homine grato procedens, & à charitate elicitus ; quæ solùm conditiones ad meritum de condigno requiruntur, ut in Tractatu de merito ostendimus : Ergo actus remissi charitatis sunt meritorij de condigno augmenti gratiæ & gloriæ. *Disp. 2. art. 2.*

115. Quintò suaderi potest eadem conclusio ex absurdo & inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia : Si enim per actus remissos justi non mererentur augmentum gratiæ & charitatis, sequeretur eum qui operaretur remissiùs, aliquando mereri, non verò eum qui operatur intensiùs, seu qui ferventiorem charitatis actum elicit : v. g. si in aliquo sit charitas ut unum, & operetur intensè ut duo, merebitur augmentum gratiæ & charitatis; si verò in alio sit charitas ut sex, & operetur intensè ut quatuor, aùt quinque, juxta Adversariorum sententiam, augmentum gratiæ & charitatis non merebitur; quod absurdissimũ esse, & à ratione penitùs alienum, nemo est qui non videat : sic enim idem actus, prout fieret à sanctiore, non esset meritorius ; prout verò fieret à minùs sancto, esset meritorius.

116. Denique probari potest specialiter contra Victoriam, Sotum, & Vegam, ac demonstrari, quod repugnet actus charitatis remissos mereri de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, nisi etiam augmentum charitatis mereantur. In primis enim, juxta D. Thomam 1. 2. quæst. 110. art. 4. ad 1. charitas dimanat à gratia, sicut potentiæ ab anima : Sed non stat augmentum essentiæ, absque incremento proprietatum, sicut non stat absque proprietatibus existere essentiam: Ergo non potest gratia habitualis crescere, absque augmento charitatis : subindeque repugnat actus charitatis remissos, mereri de condigno augmentum gratiæ, & tamen non mereri de condigno augmentum charitatis.

117. Confirmatur : Si augeretur gratia, & tamen charitas non augeretur, sequeretur quod ille qui magis esset dilectus à Deo, minùs diligeret Deũ, contra illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*; & istud Joan. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum.* Quibus verbis significatur, quod magis diligentes Deum, magis diliguntur à Deo: charitas enim est mutua amicitia inter Deum & hominem, ut art. 1. ostendimus. Sequela patet: Nam per gratiam homo diligitur à Deo, cùm gratia faciat hominem objectum congruum divinæ dilectionis, ut in Tract. de gratia declaravimus ; per charitatem verò homo diligit Deum, cùm illa sit principium proximum diligendi: Ergo si esset major gratia in aliquo, quàm charitas, & si habitus gratiæ sanctificantis augeretur, non aucto habitu charitatis, homo magis dilectus à Deo, non magis diligeret Deum. *Disp. 1. art. 7.*

118. Deinde quòd etiam repugnet hominem mereri augmentum gloriæ & visionis beatificæ, absque eo quòd mereatur augmentum charitatis, ostenditur ex D. Thoma qui variis in locis docet gloriam proportionari, & mensurari secundùm quantitatem charitatis, sed præsertim 1. p. qu. 12. art. 6. in corpore ubi ait : *Qui plus habebit de charitate, perfectiùs Deum videbit, & beatior erit.* Et ibidem docet, inæqualitatem visionis proximè reduci in luminis gloriæ inæqualitatem, & istam in inæqualitatem charitatis. Item 1. 2. qu. 114. art. 8. probat hominem suis actibus mereri augmentum charitatis & gratiæ, quia tale augmentum est via ad augmentum gloriæ; qui autem ultimum meretur terminum, meretur etiam intermedium. Demum in 1. dist. 17. qu. 2. art. 3. ad 2. & ad Annibaldum ibidem ad 3. cùm sibi objecisset : Qui potest ad majus, potest etiam ad minus: Sed homo quolibet actu charitatis meretur augmentum vitæ æternæ, quod est majus augmento charitatis : Ergo multò magis augmentum charitatis. Respondet negando esse majus, mereri augmentum vitæ æternæ, quàm augmentum charitatis, quia meritum augmenti charitatis est meritum augmenti vitæ æternæ, & èconverso. Censet ergo D. Thomas, hominem per actum intensum, vel remissum, non posse mereri augmentum gloriæ, & visionis beatificæ, nisi etiam augmentum charitatis mereatur.

Dico secundò : Actibus remissis non correspondet diversis titulis idem gradus gratiæ, charitatis, & gloriæ, qui debetur actui intensiori, ad augmentum habitûs disponenti, sed diversus. Ita communiter docent nostri Thomistæ, contra Bannem suprà citatum.

119. Probatur primò : Concilium Tridentinum, suprà citatum, definit justos crescere in gratia & charitate per bona opera, quibus mandata Dei & Ecclesiæ observant, subindeque per actus charitatis etiam remissos ; cùm ad observationem mandatorum non sit necessarium, quod homo eliciat actus intensiores habitu, ut suprà arguebamus: Atqui si actibus remissis, non corresponderet aliquis gradus gratiæ & charitatis, diversus ab eo qui respondet actui intensiori, ad augmentum habitûs disponenti, sed idem gradus daretur pluribus titulis, justus non posset dici cum proprietate per actus remissos charitatis crescere in gratia & charitate ; cùm forma non dicatur cum proprietate crescere & augeri, nisi crescat in intensione, & novum aliquem, quem antea non habebat, gradum acquirat : Ergo actibus charitatis remissis respondet aliquis gradus gratiæ & charitatis, diversus ab eo qui debetur actui intensiori, non verò idem, ut datus pluribus titulis.

120. Confirmatur : Idem Concilium sess. 6. cap. 16. ait. *Bene operantibus usque in finem proponenda est vita æterna, tanquam merces, ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddenda* : Ubi cùm nullum opus bonum excludatur à merito vitæ æternæ, colligitur non solùm actus charitatis intensos, sed etiam remissos, esse meritorios præmij vitæ æternæ, ejusque augmenti, ac per consequens augmenti gratiæ & charitatis: Atqui si idem gradus gloriæ, & gratiæ, ac charitatis, qui respondet actui intensiori, ad augmentum habitûs disponenti, responderet diversis titulis actibus remissis, non responderet ut merces ad æqualitatem justitiæ, & ut præmium ipsis adæquatum ; sicut denarius jam ex justitia debitus operanti pro opere unius

diei, non responderet ut merces operi alterius diei, quamvis diceretur debitus alio titulo; v. g. si aliquis laboraret in vinea alterius per tres dies, & mereretur quolibet die viginti asses, qui vellet remunerare laborem illum trium dierum, solvendo tantùm viginti asses, sed pluribus titulis, censeretur laborem duorum dierum, suâ mercede fraudare: Ergo idem quod priùs. A

121. Dices, ad salvandam cum rigore doctrinam Concilij, & ejus definitionem, sufficere quod fateamur, actibus remissis charitatis respondere novam gloriam accidentalem.

Sed contra: Concilium locis citatis indifferenter loquitur de bonis operibus, intensis, vel remissis: Ergo sicut bonis operibus intensioribus correspondet intensior gloria, non solùm accidentalis, sed etiam essentialis; ita & actibus remissis respondet novus gradus gloriæ essentialis, & non solùm nova gloria accidentalis. B

122. Probatur secundò conclusio: Pluribus operibus satisfactoriis non correspondet remissio ejusdem pœnæ pluribus titulis, sed majoris pœnæ condonatio: Ergo similiter pluribus actibus remissis charitatis non respondet, diversis titulis, idem gradus gratiæ, charitatis, & gloriæ, qui debetur actui intensiori, ad augmentum habitûs disponenti, sed diversus. Consequentia patet ex paritate rationis: eadem enim videtur esse ratio de merito, ac de satisfactione; cùm non minùs in merito, quàm in satisfactione, justitiæ æqualitas servanda sit. Antecedens etiam videtur manifestum: Si enim aliquis eadem intensione & charitate jejunet decies, plus satisfaciet pro peccatis, & pœnis eis debitis, quàm si solùm jejunet semel: Ergo pluribus operibus satisfactoriis non correspondet remissio ejusdem pœnæ, pluribus titulis, sed majoris pœnæ condonatio. C

123. Probatur tertiò: Diversa peccata puniuntur in inferno diversis pœnis particularibus, non verò eâdem pœnâ, ut pluribus titulis inflictâ: Ergo pluribus actibus remissis charitatis correspondere debet distinctus & particularis gradus gloriæ, non verò idem pluribus titulis. Antecedens est certum: Consequentia verò videtur manifesta. Nam ut rectè ait Victoria, relectione de augmento charitatis, parte primâ: *Indignum videtur divinâ bonitate, ut pro actu malo, quantumcumque remisso, recipiat quis pœnam* (scilicet particularem & distinctam) *& pro bono actu remisso non habeat mercedem*, scilicet distinctam à mercede actûs intensioris, ad augmentum habitûs disponentis, sed eandem diverso titulo. D

124. Quartò suaderi potest conclusio hac ratione: Actus intensus ut octo, elicitus ab habente charitatem ut decem, majoris est dignitatis, meliorisque conditionis, quàm actus intensus ut quatuor, elicitus ab habente charitatem ut unum; cùm ille istum in intensione excedat; & aliàs ratione majoris dignitatis subjecti operantis non decrescat, sed augeatur potiùs dignitas aut valor operis: Sed iste secundus actus est meritorius augmenti gratiæ, charitatis, & gloriæ, distincti ab augmento quod in præmium correspondet cuilibet alteri actui charitatis, sive antecedenti, sive subsequenti: Ergo etiam primus actus, etsi remissiôr habitu, meretur novum gradum gratiæ, charitatis, & gloriæ, ac diversum ab eo qui debetur actui intensiori, ad augmentum habitûs disponenti. E

125. Denique probatur conclusio ex absurdis & inconvenientibus, quæ sequuntur ex adversa sententia: Si enim per actus remissos homo non meretur gradum aliquem gloriæ, diversum ab eo qui actui intensiori ad augmentum habitûs disponenti debetur, sequitur hominem sanctissimum, qui per quinquaginta, vel sexaginta annos vitam sanctissimam duceret, eliciendo innumeros actus charitatis, solùm intensos ut octo, & tandem cùm actu charitatis intenso ut decem martyrium pateretur, non recepturum majus præmium essentiale, quàm hominem flagitiosissimum, qui per multos annos vitam egerit turpissimam, & omni vitiorum ac flagitiorum genere refertam, & solùm unico instanti ante mortem elicuit actum charitatis ut decem: quod rationi, ac divinæ justitiæ & æquitati parùm consonum videtur.

Sequitur etiam ex eadem sententia, quod si homo eliciat plures actus remissos, & nunquam actum ferventiorem, & sic moriatur, actus illi perpetuò carebunt suo præmio, & nequidem habebunt augmentum gratiæ & gloriæ pluribus titulis ipsis correspondens; subindeque sequitur quod justus omnino privabitur præmio, quod meruit de condigno: Sed hoc dici nequit; aliàs Deus in præmiando non esset tam liberalis, quàm justus in puniendo; si quidem non relinquit demeritum sine pœna, & relinqueret meritum sine præmio, ut rectè ratiocinatur Illustrissimus Avenionensium Archiepiscopus, hîc art. 6. cap. 3. ubi egregiè ac eruditè Bannis sententiam confutat.

§. II.

Solvuntur objectiones.

126. OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas in 1. dist. 17. qu. 2. art. 3. ad 2. sic ait: *Quilibet actus charitatis, inquantum est informatus tali habitu, ordinatur ad præmium substantiale, non tamen ad augmentum præmij, sed nec ad augmentum charitatis.* Idem habet ad Annibaldum ibidem art. 3. in corp. 2. & in 2. dist. 27. quæst. 1. art. 5. ad 2. ubi inquit: *Non oportet quod quilibet actus meritorius augmentum gratiæ mereatur, quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio, per quam ex actu consequitur augmentum habitûs, sed solùm in illo actu quo quis utitur gratiâ acceptâ, secundùm proportionem suarum virium, ita ut in nullo desit gratia Dei.* Ergo ex D. Thoma actus remissi charitatis non merentur augmentum gloriæ, nec gratiæ, nec charitatis.

127. Ad primum locum respondeo D. Thomam ibi loqui de actu primo charitatis, qui est ultima dispositio ad infusionem gratiæ, qui etiam si intensissimus sit, nec ad augmentum præmij, nec ad augmentum charitatis ordinatur, sed solùm ad præmium substantiale, cùm sit primus qui hominem dignum præmio gloriæ facit, & non præsupponat præmium debitum quod augeat, ut ait idem S. Doctor in 3. dist. 17. quæst. 2. art. 3. in corp. & ad 2.

128. Respondeo secundò, quod si D. Thomas verba illa dixit propter actum remissum, à charitate priùs infusa procedentem, solùm voluit talem actum non mereri augmentum charitatis, statim conferendum: ut enim ex actu statim sequatur augmentum habitûs, non sufficit ut sit talis augmenti meritorius, sed insuper requiritur ut sit causa, & sufficiens dispositio physica, qualis non est actus remissus, ut dicemus articulo sequenti. Et per hoc patet ad secundum testimonium: ibi enim manifestè loquitur S. Doctor de merito, cui statim redditur augmentum, ut constat ex

verbis illis: *Quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio, per quam ex actu consequitur augmentum habitus.* A

129. Objicies secundò cum Durando: Ille solùm dignus est accipiendi, qui benè utitur jam acceptis: Sed habens habitum intensum, & remissè operans, non utitur habitu debito modo, quia actus non proportionatur intensioni habitûs: Ergo per tales actus non meretur augmentum charitatis, sed solùm per illos, qui excedunt, vel adæquant habitûs intensionem.

130. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: cùm enim nullum sit præceptum divinum, aut naturale, operandi secundùm totam habitûs intensionem, utens habitu remissè, non indebito, B sed debito modo illo utitur, & actum undequaque bonum, id est nullâ circunstantiâ vitiatum, exercet, etsi non ita bonum, ac si habitu adæquatè uteretur, sicque potest esse dignus præmio augmenti charitatis; non secùs ac qui benè operatur, servans Dei præcepta, meretur præmium, etsi non faciat quod melius est, servans consilia.

131. Objicies tertiò: Inter meritum de condigno, & præmium, debet esse æqualitas: Sed hæc non reperitur inter actum remissum charitatis, & augmentum ejus, cùm incrementum habitûs actum remissum excedat: Ergo actus remissus charitatis non meretur de condigno augmentum habitûs.

132. Respondeo primò, inter meritum de condigno, C & præmium, non requiri æqualitatem mathematicam, sed sufficere proportionalem, ut docet D. Thomas in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. & 1.2. *Disp. 2. art. 4. & 5.* quæst. 114. art. 1. & nos in Tractatu de merito declaravimus: hæc autem inter actum charitatis remissum, & ejus augmentum reperitur; nam æqualitas proportionis meriti cum præmio illud excedente subsistit, ut patet in actionibus & passionibus hujus vitæ, quæ licèt citò transeant, & parùm durent, ratione tamen gratiæ & charitatis à qua procedunt, habent proportionem cum gloria & visione beatifica, quæ interminabilis est, & æternitate mensuratur, eamque de condigno promerentur, juxta illud Apostoli 2. ad Corinth. 4. *Quod momentaneum est & leve tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* D

133. Respondeo secundò, concessâ absolutè Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicatur, quod licèt incrementum habitûs excedat actum remissum, in genere physico, & secundùm suam physicam entitatem, non tamen excedit valorem moralem illius, sumptum ex gratia, aliisque capitibus, ex quibus dignitas actûs meritorij consurgit: sicut pœnarum acerbitas, in æternum duratura, physicè excedit temporaneam delectationem captam ex peccato mortali, non tamen illius gravitatem moralem; & sicut visio beatifica excedit physicam entitatem actûs charitatis, non tamen valorem meritorium illius, ut loco citato fusè expendimus. E

134. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Christus Dominus per actus consequentes illum quem in primo instanti conceptionis elicuit, verè meruit, & tamen non meruit aliquid de novo, sed tantùm id quod antea meruerat per primum actum, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: Ergo similiter poterit salvari verum meritum in actibus charitatis, etiam remissis, quamvis non correspondeat illis novus gradus gloriæ essentialis, sed idem pluribus titulis.

135. Confirmatur: Quando quis per pœnitentiam resurgit à peccato, gratia præcedens, & omnia bona opera meritoria quæ fecerat ante peccatum, verè & propriè reviviscunt per pœnitentiam, & tamen non datur pro illis novus gradus gratiæ, vel gloriæ essentialis, sed solùm datur novo titulo idem gradus gloriæ, qui correspondet pœnitentiæ, seu contritioni, & charitati per quam resurgit: Ergo similiter, ut salvetur actus charitatis remissos, esse verè & propriè meritorios augmenti gratiæ, charitatis, & gloriæ, non requiritur quod intuitu illorum detur à Deo novus gradus gratiæ, charitatis, & gloriæ, sed sufficit quod idem gradus qui actui intensiori correspondet, pluribus titulis tribuatur. Consequentia videtur legitima, ex paritate rationis. Antecedens verò expressè docetur à D. Thoma 3. p. quæst. 89. art. 5. ad 3. ubi ait: *Ille qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem præmium essentiale, secundùm quantitatem charitatis in qua invenitur: habebit tamen majus gaudium de operibus in prima charitate factis, quàm de operibus quæ in secunda fecit, quod pertinet ad præmium accidentale.* Sentit ergo S. Doctor, quod in tali casu non dabitur novum præmium essentiale, propter præcedentia opera, per pœnitentiam vivificata, sed solùm accidentale, ita tamen quod idem gradus gloriæ essentialis dabitur novo titulo.

Ad objectionem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: nam Christus Dominus per actus subsequentes meruit novo titulo id quod jam per primum actum meruerat, quia quilibet actus illius erat infinitè meritorius: unde per plures actus non meruit magis quàm per unum; quia infinito, qua ratione infinitum est, nulla potest fieri additio: hæc autem ratio non habet locum in meritis nostris, quæ finita sunt: unde non est simile. 136.

Ad confirmationem dicendum, quod argumentum illud tangit celebrem illam difficultatem, de qua disputant Theologi in Tractatu de pœnitentia, qualiter scilicet bona opera facta in gratia & charitate, & per peccatum subsequens mortificata, per pœnitentiam reviviscant: unde non est præsentis instituti illam hîc resolvere, & mentem D. Thomæ, quæ hac in parte paulò videtur obscurior, indagare: sed de hoc in dicto Tractatu de pœnitentia ex professo agendum erit. 137. *Disp. 8. art. 2.*

ARTICVLVS VIII.

Quando detur augmentum gratiæ & charitatis, actibus remissis debitum?

HÆc est difficilior pars hujus celebris controversiæ, quam in fine art. 6. proposuimus: licèt enim omnes ferè Theologi, paucis exceptis, quos articulo præcedenti impugnavimus, fateantur actus remissos mereri augmentum gratiæ & charitatis, sicut & vitam æternam, in explicando tamen tempore, quo gratiæ & charitatis augmentum, actibus remissis debitum, à Deo confertur, valde inter se divisi sunt: quidam enim attendentes ad solam rationem meriti de condigno, asserunt tale augmentum dari statimatque elicitur actus meritorius, sive intensus, sive remissus. Ita præter Nominales docent Suarez, Vazquez, Zumel, & alij, qui existimant ad augmentum gratiæ non requiri dispositionem physicam, sed sufficere moralem & meritoriam. 138.

Thomistæ verò, qui oppositum sentiunt, & qui utramque dispositionem ad augmentum gratiæ & charitatis cum S. Doctore requirunt, considerantes non solùm rationem meriti, sed etiam rationem dispositionis, quâ subjectum debet proportionari formæ recipiendæ, negant statim dari augmentum gratiæ & charitatis quod debetur actibus remissis, & dicunt illud differri quoadusque subjectum fuerit sufficienter dispositum, ut expressè docet S. Thomas, locis infrà referendis. Sed adhuc restat difficultas, & controversia inter illos, an homo per actus æquales vel intensiores habitu, quos elicit in hac vita, sufficienter ad ejus augmentum disponatur, vel solùm in ingressu gloriæ, seu in primo instanti visionis beatificæ, in quo eliciet actum charitatis, ad minus tantæ intensionis, quantæ fuit meritum actuum remissorum viæ. Pro resolutione hujus difficultatis,

139. Notandum est ex S. Thoma 3 p. quæst. 7. art. 11. quod gratia potest dupliciter considerari: primò in esse habitûs & qualitatis, secundùm physicam realitatem quam habet: secundò in esse gratiæ, quatenus videlicet justus per illam acceptatur ad gloriam, medijs bonis operibus meritorijs. Similiter etiam charitas potest considerari in esse habitûs & qualitatis: vel secundùm rationem propriam charitatis, id est amicitiæ erga Deum. Hoc præmisso, sit

§. I.

Tribus conclusionibus difficultas resolvitur.

140. DIco primò: Gratia in esse gratiæ, & similiter charitas in esse charitatis, statim augentur per actus etiam remissos. Ita docent Alvarez, Nugno, Marcus à Serra, Joannes à S. Thoma, & alij ex nostris Thomistis, sequiturque manifestè ex dictis articulo præcedenti: cùm enim justus per actus remissos charitatis de condigno mereatur augmentum gratiæ, charitatis, & gloriæ, ut ibidem ostendimus, mox ut actum remissum charitatis elicit, acquirit jus ad novum gradum gratiæ, charitatis, & gloriæ, & à Deo tunc acceptatur ad illum: Ergo per talem actum statim augetur gratia in esse gratiæ. Consequentia patet: nam ut notabili præcedenti declaravimus, gratiam augeri in esse gratiæ, nihil aliud est, quàm illam novum jus acquirere ad gloriam, & justum ratione illius ad majus præmium à Deo acceptari, seu destinari.

141. Dico secundò, gratia & charitas, in esse habitûs & qualitatis, non augentur statim per actus habitu remissiores.

Hæc conclusio docetur expressè à D. Thoma varijs in locis, præsertim 1. 2. quæst. 114. art. 8. ad 3. ubi sic ait: *Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut & gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cùm scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.* Quæ verba D. Thomæ de actibus remissis procedunt, ut patet ex argumento quod sibi objicit: Ergo censet augmentum gratiæ & charitatis, actibus remissis debitum, non conferri statim, saltem in esse habitûs & qualitatis, nec per actus remissos gratiam & charitatem statim augeri. Unde hìc quæst. 24. art. 6. ad 1. *Quilibet* (inquit) *actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.*

Respondet Zumel 1. 2. quæst. 114. art. 8. D. Thomam solùm negare, actibus charitatis remissis augeri statim gratiam & charitatem, dispositivè, & connaturaliter, non tamen excludere, quin statim illis actibus meritoriè augeantur.

Sed contra primò: Propositio D. Thomæ negativa est, & consequenter omnem modum augmenti charitatis & gratiæ statim collati, excludit. Secundò, Duo asserit S. Doctor: primum est augmentum gratiæ, actibus remissis debitum, non statim dari: secundum est, dari suo tempore, cùm scilicet aliquis fuerit sufficienter dispositus: Sed hoc secundum esset falsum, si statim tale augmentum daretur titulo meriti, alioquin dicendum esset actibus remissis duplex dari augmentum, unum titulo meriti, & aliud titulo congruæ dispositionis; quod absurdissimum est, sic enim actus remissi essent melioris conditionis, quàm intensi, cùm istis unum tantùm augmentum respondeat: Ergo illa interpretatio non est legitima, nec ad mentem S. Thomæ.

Potest insuper suaderi conclusio ratione fundamentali, quam idem S. Doctor loco secundo citato in corpore articuli insinuat. Solus ille actus 142. auget statim gratiam & charitatem, in esse physico qualitatis, in quo reperitur ratio meriti, & ratio proportionatæ dispositionis ad augmentum recipiendum: Sed actus remissi, etsi habeant rationem meriti, non habent tamen rationem proportionatæ dispositionis ad augmentum recipiendum: Ergo non augent statim gratiam & charitatem in esse physico qualitatis. Major probatur, Gratia habitualis in prima sui infusione datur dependenter à dispositionibus, & juxta earum proportionem, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 112. art. 2. constatque tum ex Tridentino sess. 6. cap. 7. dicente: *Justitiam in nobis recipientes, unusquisque secundùm propriam cujusque dispositionem:* tum ex D. Hieronymo in illud ad Ephes. 4. *Unicuique autem secundùm propriam mensuram*, ubi sic ait: *Gratia juxta mensuram credentibus datur, &c. Juxta mensuram vasculorum Deus infundit liquorem, tantùm muneris largiens, quantum potest ille cui donatur accipere:* Ergo etiam augmentum gratiæ, & charitatis, non solùm meritoriè, sed etiam dispositivè dependet à nostris actibus; per easdem enim causas per quas fiunt habitus, etiam augentur, & consequenter solùm per illos actus augebuntur gratia & charitas, in quibus præter rationem meriti invenietur ratio proportionatæ dispositionis ad illarum augmentum. Unde licèt Deus possit absque nostra dispositione augere, & majorem ac intensiorem reddere in nobis gratiam & charitatem, hoc tamen non erit propriè augmentum: sicut teste D. Thomâ 1. de cœlo lect. 7. non est propriè augmentum in elementis, quando per juxtapositionem absque eorum actione augentur, sed solùm in animalibus, & plantis, quorum augmento idem S. Doctor hìc quæstione 24. articulo 6. in corp. simile esse dicit augmentum spirituale charitatis: ideòque sicut augmentum viventium non fit, nisi per actum potentiæ vegetativæ & augmentativæ, physicè concurrentem ad illud; ita augmentum charitatis non fit nisi per actum charitatis, physicè ad illud disponentem & concurrentem.

143. Minor verò, quæ asserit actus remissos charitatis non habere rationem proportionatæ dispositionis ad ipsius augmentum, manifesta videtur: nam ut communiter docent Theologi cum S. Thoma 1. 2. quæst. 52. art. 3. actus naturales remissi non disponunt sufficienter ad augmentum habitûs acquisiti: Ergo cùm author gratiæ in supernaturalibus ad instar naturalium agentium incedat, & in supernaturalibus, quantùm fieri potest, juxta modum naturalium procedendum sit, actus supernaturales remissi non sunt dispositio-
144. nes sufficientes ad augmentum habitûs supernaturalis.

Respondebis negando consequentiam: quia habitus acquisiti dependent à nostris actibus in genere causæ efficientis physicæ, quæ non agit ultra propriam intensionem: habitus autem infusi non efficiuntur, nec augentur physicè nostris actibus,
145. sed tantùm moraliter: & ideò possunt augeri per actus supernaturales remissos.

Sed contra primò: Etsi actus fidei non causet efficienter physicè fidei habitum, nec augmentum ejus, tamen solus actus, habitu præexistente intensior, ad augmentum fidei sufficienter disponit in homine peccatore: Ergo quamvis charitas nec causetur, nec augeatur efficienter physicè nostris actibus, solus tamen actus præexistente
146. habitu intensior, erit sufficiens dispositio ad ejus augmentum.

Contra secundò: Quamvis gratia in prima sui infusione non efficiatur physicè nostris actibus, infunditur tamen juxta mensuram & intensionem illorum, eodem modo quo habitus acquisiti juxta suorum actuum intensionem causantur; & idem est de charitate dicendum: Ergo cùm eadem sit ratio augmenti habitûs, & productionis illius, eò quòd augmentum sit veluti continuata ipsius rei productio, gratia & charitas juxta suo-
147. rum actuum intensionem augentur, etsi per actus nostros efficienter physicè non augeantur.

Dices, esse discrimen inter primam gratiæ infusionem, & ipsius augmentum: nam respectu gratiæ, quatenus primò infusæ, actus nostri non comparantur ut merita, sed tantùm ut dispositiones; & ideò infunditur juxta illorum intensionem: respectu verò augmenti obtinent rationem
148. meriti; & ideò, licèt non sint proportionatæ dispositiones, statim consequuntur augmentum.

Sed contra primò: Forma quæ ex natura rei petit fieri in subjecto disposito, etiam in sui augmento prævium petit dispositionem; cùm augmentum formæ, & prima ejus productio, ejusdem sint rationis, ut suprà dicebamus, & per easdem causas aliquid augeatur & fiat: Sed gratia quoad suum fieri, & primum sui esse, petit ex natura rei prævias dispositiones, ut in Tractatu de
Disp. 4. art. 3. Gratia ostensum est: Ergo etiam in sui augmento prævias dispositiones exposcit; & consequenter, quamvis actus nostri sint meritorij augmenti gratiæ, illud tamen augmentum non infunde-
149. tur à Deo, nisi prævia dispositio illi proportionata præcedat.

Contra secundò: Juxta Suarem, & alios Recentiores, actus contritionis, & charitatis, quibus ad primam gratiam justificantem disponimur, eam de congruo promerentur; & tamen quamvis in ratione meriti crescant, nisi etiam in ratione dispositionis intensivè augeantur, non nisi æqualem gratiam inducunt: v. g. si actus charitatis sit tantùm intensus ut duo, quamvis in valore meritorio ex aliis capitibus crescat, non disponet nisi ad gratiam ut duo: Ergo quamvis actus nostri, respectu augmenti gratiæ, obtineant rationem meriti; quia tamen simul habent rationem dispositionis, præparantis animam ad illud recipiendum, illud non consequentur de facto, donec sufficienter ad illud disponant, seu nisi sint proportionatæ dispositiones respectu illius.

Dico tertiò: Augmentum gratiæ & charitatis, 150.
actibus remissis debitum, non datur in hac vita, quando homo æqualem, vel intensiorem actum charitatis elicit, sed differtur usque ad ingressum gloriæ, seu usque ad primum instans glorificationis, in quo homo prorumpit in actum ferventissimum charitatis, qui non habet rationem meriti, sed tantùm dispositionis ad recipiendum augmentum debitum actibus remissis, in via eliciti. Ita docent Thomistæ suprà citati, quibus subscribit Illustrissimus Dominus de Marinis, ubi suprà cap. 4.

Prima pars probatur: Tunc homo recipit aug- 151.
mentum gratiæ, actibus remissis debitum, quando sufficienter ad illud recipiendum disponitur, ut docet D. Thomas locis suprà adductis: Sed actus habitui præexistenti æqualis non disponit sufficienter ad augmentum ejus: Ergo non recipit homo augmentum actibus remissis debitum, quando elicit actum charitatis, æqualem habitui præexistenti. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur ex D. Thoma hîc art. 6. in corp. ubi ait: *Habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quousque conetur ad charitatis profectum, & tunc charitas augetur in actu.* Ergo sentit D. Thomas, solum actum intensiorem habitu esse sufficientem dispositionem ad augmentum habitûs recipiendum.

Nec obstat quod idem S. Doctor in 1. dist. 17. 152.
quæst. 2. art. 3. videatur docere oppositum, his verbis: *Quando actus charitatis procedit ex tota virtute habentis, & quantùm ad virtutem naturæ, & quantùm ad virtutem habitûs infusi; tunc unus actus disponit, & meretur augmentum charitatis, ut statim fiat.* Non obstat, inquam, cùm enim S. Doctor asserit hominem disponi ad augmentum habitûs recipiendum, per actum procedentem ex tota virtute habitûs infusi, & ex tota virtute naturæ, loquitur de natura elevata per auxilium transiens, ex quo simul cum habitu componitur causa adæquata actûs intensioris habitu. Unde ex verbis illis D. Thomæ non colligitur, actum adæquantem habitum ad illius augmentum statim recipiendum disponere. Et ratio etiam id suadet: Nam actus æquales non augent habitum naturalem & acquisitum, ut docent nostri Thomistæ 1. 2. quæst. 52. art. 3. Ergo cùm de supernaturalibus (ut suprà dicebamus) juxta modum naturalium, quantùm fieri potest, philosophandum sit, etiam actus supernaturales, habitui infuso & supernaturali æquales, non disponent sufficienter ad augmentum ejus statim recipiendum.

Secunda verò pars conclusionis, quæ asserit 153.
augmentum actibus remissis debitum, non dari, quando justus in hac vita actum ferventiorem charitatis elicit, breviter suadetur. Quando justus in hac vita in ferventiorem actum charitatis prorumpit, se disponit quidem per talem actum ad augmentum gratiæ & charitatis recipiendum, & de facto ipsum recipit, sed tunc tale augmentum datur solùm pro ipso actu ferventiori, & adæquatè ipsi correspondet, eodem planè modo, ac si nullus præcessisset actus remissus: Ergo tunc

non tribuitur augmentum actibus remissis debitum, sed illud tantùm quod actui intensiori debetur.

154. Respondent aliqui, quod licèt actus intensior charitatis, ratione sui disponat solùm ad augmentum sibi correspondens, & proportionatum, in virtute tamen actuum remissorum præcedentium, disponit ad recipiendos aliquos gradus gratiæ & charitatis, actibus remissis debitos: unde dicunt, quando ponitur actus intensior, non solùm conferri augmentum illi debitum, & correspondens, sed insuper dari gradus aliquos gratiæ & charitatis, actibus remissis debitos; v. g. si actus charitatis habitum præexistentem duobus gradibus superet, quando ille elicitur, quatuor B gradus gratiæ & charitatis conferuntur, duo pro præsenti dispositione, & duo propter actus remissos præcedentes; alij verò gradus, actibus remissis debiti, in ingressu gloriæ conferentur.

Sed contra primò: Vel actus intensior ad illos
155. gradus charitatis disponit in virtute præcedentium actuum remissorum, transitivè, vel intransitivè? Non primum: ad hoc enim necessarium erat, quod ex actibus præcedentibus aliquid à se distinctum reciperet, ratione cujus virtuosior, & potentior in ratione dispositionis redderetur; nihil autem actus intensior à præcedentibus actibus remissis recipi. Nec etiam secundum: tunc enim aliquid agit vel disponit in virtute alterius intransitivè, quando seipso est virtus illi subordinata, C sicut calor est virtus subordinata igni: actus autem intensior non est seipso virtus præcedentium actuum remissorum: Ergo in nullo vero sensu disponit in virtute præcedentium actuum remissorum ad duos illos gradus actibus remissis correspondentes.

156. Contra secundò: Si actus intensior disponat in virtute actuum remissorum præcedentium, debet disponere ad totum augmentum actibus remissis debitum, non verò solùm ad aliquos gradus gratiæ & charitatis illis debitos; v. g. si præcesserint viginti actus remissi charitatis, & actus sequens sit intensus ut decem, debet disponere ad triginta gradus gratiæ & charitatis: Sed hoc D ab illis Authoribus non admittitur: Ergo non loquuntur consequenter ad sua principia. Sequela Majoris patet: causalitas enim alicui competens non ratione sui, sed ratione alterius, debet illi proportionari, seu commensurari; nam accidens v. g. quia agit in virtute substantiæ, producit substantiam: Ergo si actus intensior ad augmentum charitatis disponat in virtute actuum remissorum præcedentium, debet in virtute illorum disponere ad totum augmentum illis debitum, quamvis ratione sui non possit nisi ad suæ intensionis gradus disponere.

157. Tertia denique pars, quæ asserit augmentum actibus remissis debitum, usque ad ingressum E gloriæ, seu primum instans glorificationis differri, sequitur ex dictis in præcedentibus: cùm enim actus remissi charitatis mereantur de condigno augmentum gratiæ & charitatis, ut articulo præcedenti ostendimus, & meritum de condigno nunquam frustretur suo præmio; si homo augmentum illud gratiæ & charitatis non recipit in hac vita, quando æqualem habitui, vel illo intensiorem actum charitatis elicit, ut jam ostendimus, supereſt solùm ut illud recipiat in altera vita, & in ingressu gloriæ, seu in primo instanti glorificationis. Unde D. Thomas 1. 2. qu. 114. art. 8. ad 3. de actibus remissis loquens, ait: *Quolibet actu* A *meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut & gratiæ consummationem, quæ est vita æterna.* Ergo sicut actibus remissis non meretur gratiæ consummationem, seu gloriam, statim, aut in hac vita conferendam, sed in alia vita, in qua erit dispositus per lumen gloriæ ad videndam Dei essentiam; ita nec meretur gratiæ & charitatis augmentum, statim, aut in hac vita tribuendum, sed in alia vita, & in ingressu gloriæ, seu in primo glorificationis instanti: tunc enim anima eliciet actum charitatis, ad minus tantæ intensionis, quantæ fuit meritum actuum remissorum viæ, & in illo actu sufficienter disponetur ad gratiæ & charitatis augmentum, quod meruerat in via per actus remissos; talique actui (non quidem ut merito, cùm non sit actus viatoris) sed ut physicæ dispositioni, respondebit augmentum gratiæ & charitatis, quod in eodem instanti habebit; sicut habetur forma in eodem instanti, in quo est ultima dispositio ad illam.

Neque hoc voluntariè, & absque fundamento 158.
dicitur, ut perperam nobis aliqui objiciunt: nam ut art. 6. dicebamus, charitas beatorum non manet in eodem statu intensionis, in quo fuit in ultimo instanti viæ, sed maximum incrementum accipit, cùm primùm homo fit beatus; quod non erit absque dispositione physica intensioris actûs dilectionis Dei, qui proinde tunc animam præparare & disponere potest ad recipiendum totum augmentum, actibus remissis, in via elicitis, debitum. Unde D. Thomas in supplem. qu. 93. art. 3. ait, *mansiones distingui in cœlo, secundùm charitatem patriæ, quæ quantò in aliquo erit perfectior, tantò reddet eum capaciorem divinæ charitatis, secundùm cujus augmentum augebitur perfectio divinæ visionis.* Quibus verbis apertè declarat, actum charitatis patriæ se habere ut principium proximum, animam disponens ut sit capacior charitatis divinæ, ejusque augmentum recipiat, quod in hac vita, defectu dispositionis physicæ, eam ultimò ad illud recipiendum præparantis, infusum non fuerat.

Addo quod altera vita est tempus recipiendi præmium adæquatum, quod homo merit per actus præcedentes in via: Ergo præmium quod non confertur in hoc sæculo, debet conferri in alio.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam & secundam 159.
conclusionem: Repugnat gratiam augeri in esse gratiæ, & non augeri in esse qualitatis: Ergo duæ primæ conclusiones inter se pugnant. Consequentia patet: nam in prima diximus, per actus remissos gratiam statim augeri in esse gratiæ; & in secunda asseruimus eam non augeri tunc in esse habitûs & qualitatis. Antecedens verò probatur: Gratiam augeri in esse gratiæ, est eam augeri in ratione juris & acceptationis ad gloriam: Sed repugnat eam in ista ratione augeri, nisi etiam in ratione habitûs & qualitatis augeatur: Ergo repugnat gratiam augeri in esse gratiæ, & non augeri in esse qualitatis. Major patet: Minor probatur. Dare jus ad gloriam, non est denominatio extrinseca in gratia, sed prædicatum intrinsecum, quod consequitur ad physicam ejus entitatem: Ergo repugnat gratiam, ut dantem jus ad gloriam, augeri, nisi etiam physicè, & in ratione habitûs & qualitatis augeatur.

160. Confirmatur primò : Quia cognoscibilitas sequitur immaterialitatem , repugnat augeri entis cognoscibilitatem , non auctâ illius immaterialitate : Sed jus & acceptatio ad gloriam , à gratia habituali proveniens , consequitur ad ejus physicam entitatem : Ergo repugnat illam , ut dantem jus ad gloriam, augeri, nisi etiam physica ejus entitas augeatur.

161. Confirmatur secundò : Non potest augeri ratio specifica , nisi etiam ratio generica augeatur, v. g. si intenditur albedo , debet etiam intendi color : Sed ratio habitûs & qualitatis est generica ad rationem gratiæ, ut patet : Ergo illa non potest augeri in esse gratiæ, nisi statim in esse habitûs & charitatis augeatur.

162. Confirmatur tertiò : Si per actus remissos statim augetur gratia in esse gratiæ , & tamen non augeatur in esse habitûs & qualitatis , nisi in ingressu gloriæ , seu in primo glorificationis instanti; ut in tertia conclusione asseruimus , sequitur quod in hac vita nunquam salvetur æqualitas inter gratiam in esse gratiæ , & in esse habitûs & qualitatis , postquam homo justus aliquos actus remissos charitatis elicuit : Sed hoc videtur absurdum : Ergo & illud.

163. Ad objectionem respondeo , negando Antecedens. Ad cujus probationem, distinguo Majorem: Gratiam augeri in esse gratiæ, est eam augeri in ratione juris physici ad gloriam , ut hæreditatem , nego Majorem : est eam augeri in ratione juris moralis ad gloriam , ut præmium & coronam , concedo Majorem : & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio : Quando dicimus per actus remissos gratiam in esse gratiæ statim augeri, non intendimus illam per tales actus augeri in esse gratiæ intrinsecè , seu acquirere majus jus intrinsecum ad majorem gloriam ut hæreditatem; cùm enim tale jus sit filiationis divinæ, non datur nisi auctâ formâ intrinsecâ, dante & constituente rationem filij : sed tantùm volumus per illos actus meritorios dari jus morale & meritorium ad majorem gloriam recipiendam , mediatè, id est mediante actu intensiori , qui in primo instanti glorificationis elicitur , & disponit physicè ad recipiendum augmentum gratiæ & gloriæ , actibus remissis in via elicitis debitum, ut in tertia conclusione declaravimus.

164. Ex quo patet solutio ad primam confirmationem : concessa enim Majori , Minor distinguenda est : Jus physicum & intrinsecum ad gloriam ut hæreditatem consequitur ad physicam gratiæ entitatem , concedo Minorem : Jus morale & extrinsecum ad gloriam , ut præmium & coronam, sequitur ad physicam gratiæ entitatem, nego Minorem ; istud enim jus sequitur immediatè ad actus meritorios de condigno vitæ æternæ, quales sunt actus remissi charitatis , ut articulo præcedenti ostendimus : unde licèt parvulis, cum gratia baptismali decedentibus , detur gloria per modum hæreditatis, non tamen per modum præmij & coronæ, quia nulla habent propria merita.

165. Ad secundam, concessa Majori, distinguo Minorem: Ratio habitûs & qualitatis est generica ad rationem gratiæ , physicè spectatæ , concedo Minorem : consideratæ esse moris, nego Minorem. Similiter distinguo Consequens : Ergo illa non potest augeri in esse gratiæ , nisi statim in esse habitûs & qualitatis augeatur , in esse gratiæ physicè spectatæ , concedo : in esse gratiæ moraliter consideratæ , nego. Gratia igitur in esse gratiæ consideratur dupliciter : primò in esse physico , secundùm quod est ultima differentia contrahens habitum ad talem speciem : secundò in esse morali , quatenus mediantibus operibus meritoriis , per illam acceptatur homo ad gloriam ut coronam. Unde dicimus, quod quando gratia secundùm propriam rationem specificam gratiæ augetur in esse physico , etiam debet augeri in ratione habitûs ; non tamen necessarium est, quod augeatur gratia in esse habitûs , quando augetur in esse gratiæ , in genere morali. Est exemplum in habituali gratia Christi , quæ quidem in esse physico finita est, etiam secundùm differentiam specificam gratiæ, ut 3. p. qu. 7. art. 11. docent communiter Theologi cum S. Thoma, tamen secundùm moralem dignitatem, inquantum nempe est principium infiniti meriti, & satisfactionis infinitæ , est in genere gratiæ infinita, ratione suppositi operantis , ut ibidem docet S. Doctor.

166. Ad tertiam confirmationem dico, nullum esse inconveniens , quod in via non semper salvetur æqualitas & proportio inter quantitatem gratiæ in esse habitûs , & quantitatem ejusdem in esse gratiæ , seu meriti ; sed sufficere quod servetur in patria, ubi etiam servabitur æqualitas inter quantitatem gratiæ , & quantitatem gloriæ ; nam in patria omnia consummata erunt & perfecta. Imò in Christo non salvatur , nec salvari potest talis æqualitas & proportio ; cùm repugnet gratiam Christi in esse habitûs & qualitatis esse infinitam , licèt per illam meruerit præmium infinitum , saltem in esse moris, seu infiniti valoris & pretij , de quo Tractatu de Incarnatione , quando de gratia Christi disseremus.

167. Objicies secundò contra secundam conclusionem. Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 16. & can. 24. docet justificatos de die in diem per bona opera , subindeque per actus remissos charitatis , crescere in accepta justitia, & magis justificari , ac sanctiores fieri : Ergo censet per actus remissos charitatis, gratiam in esse physico qualitatis statim augeri.

168. Sed negatur consequentia : ut enim justi censeantur per actus etiam remissos de die in diem crescere in accepta justitia, & magis justificari, ac sanctiores fieri , non oportet gratiam & charitatem in illis physicè actu augeri, majoremque fieri secundùm intensionem , sed sufficit illam fieri majorem moraliter & jus ad majorem gloriam & charitatem , suo tempore conferendam, acquirere : sicut peccatores per actus remissos vitiorum dicuntur crescere in injustitia , & pejores fieri, licèt per tales actus nihil reale physicum in ipsis producatur; habitus enim vitiosi, sicut & virtutes acquisitæ, physicè non extenduntur, nec augentur per actus remissos, sed solùm per actus habitu intensiores, ut communiter docent Theologi.

169. Objicies tertiò : Id quod cadit sub merito de condigno , confertur infallibiliter : Sed actus remissi merentur de condigno augmentum gratiæ & charitatis, ut statim conferendum : Ergo tale augmentum statim confertur. Major patet : Minor probatur. Actus remissi adæquant suo valore augmentum gratiæ & charitatis, prout conferendum statim ; cùm in illo statim dando non sit major æstimabilitas , quàm in illo secundùm se sumpto: Ergo de condigno merentur tale augmentum, prout statim conferendum.

Confirmatur

180. Confirmatur: Actus intensus ut sex, elicitus ab habente charitatem ut octo, majoris est dignitatis actu intenso ut quatuor, elicito ab habente charitatem ut duo: Sed iste secundus actus meretur augmentum gratiæ & charitatis, ut statim conferendum: Ergo & primus.

181. Confirmatur ampliùs: Actus intensus ut sex habet, quantùm est de se, ut sit meritorius de condigno augmenti gratiæ & charitatis, ut statim conferendi; Sed hanc vim non amittit ex eo quod in subjecto intensior gratia præcedat, aliàs pejoris conditionis redderetur ob majorem sanctitatem subjecti, ut articulo præcedenti contra Bannem arguebamus: Ergo etiam in subjecto, in quo major gratia præcedit, & quod habet charitatem ut octo, meretur augmentum gratiæ & charitatis, ut statim conferendum.

182. Ad objectionem, concessa Majori, neganda est Minor. Ad cujus probationem, nego Antecedens: actus enim charitatis non adæquant suo valore præmium, nisi connaturaliter conferendum: augmentum verò gratiæ & charitatis non datur connaturaliter, nisi proportionata dispositio præcedat, qualem dispositionem non esse actum remissum, vel æqualem, sed solùm actum habitu intensiorem, suprà ostendimus; & ideò actus remissi charitatis cum tali augmento ut statim conferendo non adæquantur moraliter. Unde

183. Ad primam confirmationem dicatur, ex eo quòd actus intensus ut sex, elicitus ab habente charitatem ut octo, majoris sit dignitatis actu intenso ut quatuor, elicito ab habente charitatem ut duo, solùm colligi talem actum esse majoris augmenti gratiæ & charitatis meritorium, non tamen augmenti ut statim conferendi, propter rationem jam dictam.

184. Ad secundam verò, concessa Majori, nego Minorem: si enim actus charitatis ut sex eliciatur à subjecto, habente charitatem habitualem intensam ut octo, per accidens non erit meritorius de condigno augmenti gratiæ & charitatis, statim conferendi: hoc tamen non provenit ex eo quòd, ratione majoris dignitatis subjecti, pejoris conditionis fiat quantùm ad dignitatem; sed ex eo quòd augmentum statim conferendum alterius sit rationis & conditionis, & præter meritum A proportionatam dispositionem in subjecto requirat, ut jam diximus.

185. Objicies quartò contra tertiam conclusionem: Si actus ferventissimus charitatis, quem homo in primo instanti glorificationis elicit, disponeret ad augmentum gratiæ & charitatis, actibus remissis in via elicitis debitum, disponeret etiam consequenter ad augmentum luminis gloriæ, tali gratiæ & charitati correspondens: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: Minor probatur. Actus charitatis quem homo B in primo instanti glorificationis elicit, non procedit à fide, quæ in patria non remanet, nec per eam regulatur, sed per visionem beatam: Ergo priùs intelligitur lumen gloriæ, seu visio beatifica in subjecto, quàm talis actus charitatis in voluntate; & aliunde visio illa semel data non potest ampliùs augeri: Ergo cùm nihil disponat ad formam quam præsupponit in subjecto, & à qua dependet & profluit, talis actus charitatis ad augmentum luminis gloriæ disponere nequit.

186. C Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: licèt enim actus ille charitatis, quem homo in primo instanti glorificationis elicit, & per quem ad recipiendum augmentum gratiæ & charitatis, actibus remissis in via elicitis debitum, physicè se disponit, procedat à visione beata, & per ipsam reguletur; hoc tamen non obstat quin possit eam in genere causæ dispositivæ præcedere, subindeque ad augmentum luminis gloriæ physicè animam disponere: D sicut quælibet dispositio ultima præcedit formam in genere causæ dispositivæ, & ab illa procedit, ac in genere causæ efficientis dependet: *Calor enim, qui est dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis*, inquit S. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 13. ad 2. & organizatio corporis est dispositio ad receptionem animæ, & tamen corpus non habet esse organicum, nisi ab anima, ut docet idem S. Doctor 1. p. quæst. 76. art. 4. ad 1. Eandem doctrinam, ac mutuam causarum dependentiam, & causalitatem, pluribus alijs exemplis in Tractatu de justificatione elucidavimus: unde hîc diutiùs immorari non expedit. *Disp. 1. art. 8.*

TRACTATVS UNDECIMVS.

De quatuor Virtutibus Cardinalibus & vitijs oppositis.

Ad quæstionem 57. D. Thomæ, & alias sequentes.

PRÆFATIO.

NON satis de virtute bene mereri me arbitrarer, nisi post explicatas & commendatas virtutes Theologicas, brevem Synopsim & compendiosam tractationem subjungerem virtutum moralium, ac præcipuè earum quas Cardinales vocant, quibus cæteræ veluti cardinibus innituntur, & quæ cujusque sortis hominum negotia omnia & otia moderantur. Quare hoc unicum erit Disputationum quas aggredior Argumentum: Virtutum scilicet quatuor moralium, quæ principem locum obtinent, & earum omnium Quæstionum, quas supra centum D. Thomas in secunda secundæ instituit, expedita & dilucida explicatio. Atque ut primùm à nomine incipiam: solent hæ virtutes Cardinales vocari, quòd inter cæteras morales præcipuæ sint, & primariæ actionum nostrarum moderatrices, eâ prope ratione, quâ D. Gregorius domorum vel Ecclesiarum præpositos & rectores Cardinales nuncupavit, & quod solet dici ad alios regendos præponi, ipse inusitato vocabulo, incardinari *vocavit.*

Quòd verò ad partitionem attinet: quatuor esse duntaxat eas virtutes omnino necesse est; cùm potentiæ & facultates animæ virtutum capaces, quatuor duntaxat sint, quarum quælibet earum virtutum unam sibi vendicat, velut aliarum, quæ in eadem facultate recipiuntur, immobilem cardinem. Prudentia cæteris superior, in prima & principe potentia, scilicet intellectu, sedem obtinet: Justitia voluntatem regit, fortitudo appetitum irascibilem coërcet, temperantia concupiscibilem moderatur. Jam verò si earum officia & munera exigas, ita paucis accipe. Prudentia rationis rectitudinem in rebus omnibus constituit: Justitia æqualitatem efficit in his operationibus quæ circa alios versantur: Fortitudo robur & firmitatem habet, quibus timores compescit, & pericula non detrectat: Temperantia demum eas appetitiones, quæ in delectabile bonum toto impetu feruntur, veluti injectis habenis moderatur.

Hæc, quæ ad nomen, partitionem, & munera virtutum Cardinalium attinent, paucis explicari potuerunt. At quis eas laudes, quibus Sancti Patres eas virtutes exornarunt, vel integro volumine complecteretur? Sed cùm non minùs indecorum esset omnes præterire, quàm difficile omnes prosequi: quasdam leviter & veluti summâ manu decerpam. D. Gregorius Cardinales virtutes egregiè quatuor spiritualis ædificij angulos vocat, quos si contingeret turbinibus concuti & everti, domus tota pessum iret. D. Nilus eas esse dixit quatuor aromatum species, quibus cœleste Thimiama conficitur, & quæ cœlestes animas, mentesque, ac Deum ipsum, gratissimo odore perfundunt. Hildebertus Cenomanensis quatuor rotas vocat currus mystici, quo anima post partam victoriam in speciem triumphi vehitur. Olympidorus quatuor Cardinales ac præcipuos ventos, quibus animæ regio perflatur, ut inde

2. Moral. cap. 3. l. de Orat. cap. 1. Epist. 31. In cap 1. Eccles.

aromata largissimè fluant. *Sed demum fusiùs D. Ambrosius quatuor virtutes Cardinales, quatuor spiritualis Paradisi fluenta vocat. Confert enim sapientiæ & vitæ fontem, ut Scriptura vocat, cum celeberrimo illo Paradisi fonte; atque ut quatuor insignes fluvij, Phison, Geon, Tygris, Euphrates, è Paradisi fonte manabant, amœnissimam regi nem rigaturi: ita virtutes* (inquit) *quatuor Cardinales, ad irrigandam & fœcundandam tellurem animæ, è Sapientiæ fonte dimanant. Sed postea, eâ collatione semel institutâ, earum virtutum cum his fluminibus analogiam eleganter & fusè prosequitur. Prudentiam, inquit, per Phison velut per imaginem aut symbolum quoddam expressam fuisse, ob insignes divitias, pulchritudinem, & oblimationem quam animæ confert. Geon temperantiam refert: ut enim hîc fluvius Æthiopiæ terram alluit, ita temperantia* abluit corpus abjectum, & carnis vilissimæ restinguit incendium. *Fortitudinem Tygris rapidissimus repræsentat:* Hæc *enim* quodam cursu rapido resistentia quæque transverberat, nec aliquibus cursus ejus impedimentorum hæret obstaculis. *Demum justitiæ speciem aliquam Euphrates exhibet; quòd vel solo Euphratis nomine fœcunditas, ubertas, lætitia, designentur. Quid verò justitiæ virtute fœlicius, quæ virtutum est fœcunda propago, quæ fructuum honoris & honestatis abundantiâ animam pascit, quæ demum summâ lætitiâ, tum ipsum qui eâ præditus est, tum & cæteros etiam perfundit? Sed nefas esset non aliqua D. Ambrosij verba subnectere. Hæc pauca accipe.* Fons vitæ *(inquit)* sapientia, fons gratiæ spiritualis, ita fons virtutum est cæterarum, quæ nos ad æternæ cursum dirigunt vitæ. Ex anima igitur quæ culta est, fons iste procedit ut irriget Paradisum, hoc est quædam diversarum fruteta virtutum, quarum sunt initia in quæ sapientia dividitur. Quæ sunt quatuor initia ista virtutum, nisi unum prudentiæ, aliud temperantiæ, tertium fortitudinis, quartum justitiæ? Itaque sicut fons est sapientia, sic flumina quatuor sunt fluenta virtutum &c. *Item lib. 1. de officijs cap. 24. postquam Abraham, Joseph, Job, & Davidis varias recensuit virtutes, ut coronidem illis imponat, addit:* Quod his viris principalium virtutum officium defuit? Quarum primo loco constituerunt prudentiam, quæ in veri investigatione versatur, & scientiæ plenioris infundit cupiditatem; secundò justitiam, quæ suum unicuique tribuit, alienum non vendicat, utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat; tertiò fortitudinem, quæ & in rebus bellicis excelsi animi magnitudine, & domi eminet, corporisque præstat viribus; quartò temperantiam, quæ modum ordinemque servat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur.

Lib. de Parad. cap. 3.



DISPVTATIO PRIMA

De Prudentia & partibus ejus.

QVAMVIS prudentia in intellectu sit, & per consequens simpliciter virtus intellectualis; quia tamen non sistit in solo intellectu, sed extenditur ad rectificandum appetitum, meritò à purè intellectualibus secernitur, & inter morales collocatur, veluti illarum regula, dux, & magistra: unde Philosophus 6. Ethic. prudentiam *animæ ex virtute operantis veluti oculum* esse dicit, Chrysostomus in Psalm. 13. *Lucernam animæ, Reginam cogitationum, magistram eorum quæ bona sunt & honesta*; & Maximus Tyrius dissert. 40. prudentiam ait non aliter quàm matremfamilias ex rationis præscripto omnia dirigere in familia proborum. Quod videtur sumpsisse à Philosopho, qui 1. magnorum moralium in ipso fine prudentiam commendat, tanquam architectum quendam virtutum, & sapientiæ velut atrienſem, toti virtutum familiæ præfectum, dispensantemque in ea, & præscribentem munera singularum, ut sapientiæ tanquam dominæ, cohibito affectuum tumultu, & omnibus domi rectè compositis, otium ad functiones suas, & liberum, enubilatis ijs quæ officere poterant, altissimarum rerum prospectum paret. Porro ut hujus illustris virtutis naturam clarè percipiamus, definitio ejus breviter explicanda est; Deinde quæ sint partes integrales, subjectivæ, & potentiales illius, exponemus.

A gem, dirigit actus humanos & liberos, qui sunt ipsa agibilia.

Tertiò notandum est, quod nomine agibilium 3.
intelligenda sunt primò & præcipuè moralia, id est quæ ad bonos mores pertinent (à quibus boni simpliciter denominamur) & ad finem moraliter bonum, id est honestum conducunt; secundariò verò & minùs principaliter quædam alia, quæ pertinent ad bonum & commodum vitæ humanæ, & ad benè vivendi quomodocumque rationem. Prudentia enim monastica v. g. non solùm valet ad dirigendos mores uniuscujusque in ordine ad honestatem, sed etiam ad quærenda aliqua B licita vitæ commoda, vel ad vitanda incommoda & pericula; ad captandam aliorum benevolentiam, & vitandam offensionem; ad discernenda aliorum ingenia, & vivendum cum illis pacificè, & similia. Unde Paulus Actor. 23. prudenter egit, quando ut impetum Judæorum declinaret, in mortem ipsius conspirantium, injecit quæstionem de resurrectione mortuorum, ut Pharisæos & Sadducæos inter se committendo, utrorumque vim contra se frangeret. Prudenter, inquam, egit, sive hoc fecerit ex altiori & honesto fine, ut C Evangelium diutiùs prædicaret, sive tantùm ut vitæ suæ consuleret. Christus etiam prudentissimè respondit Pharisæis & Herodianis, *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari, & quæ sunt Dei Deo*, ut invidiam quam ipsi conflare volebant, declinaret; fuissetque responsum illud prudens, quamvis Christus nihil aliud intendisset, quàm Judæorum calliditatem eludere.

Idem patet in prudentia œconomica, politica, 4.
& militari: prudentia enim œconomica non eò solùm pertinet, ut familia honestè vivat, curando ut omnes domestici mores suos conforment ad præscriptum rectæ rationis, verùm etiam ut familiæ benè & commodè sit in ijs quæ ad victum & vestitum, aliasque vitæ humanæ necessitates spectant, juxta illud Christi Lucæ 12. *Fidelis dispensator & prudens, quem constituit Dominus supra familiam suam, ut det illi in tempore tritici mensuram.* Prudentia etiam politica non solùm curat ut cives honestè vivant servando leges, verùm etiam ut abundent copiâ rerum necessariarum, & ut concorditer vivant & pacificè. Item E prudentia militaris non curat solùm ut milites honestè vivant, & virtutem fortitudinis, aliasque suo statui convenientes exerceant, sed etiam ut adhibeantur quæcumque alia ad bellum benè gerendum, & victoriam consequendam necessaria: cujusmodi sunt, providere sapienter de commeatu, captare opportunum locum, tempus, & occasionem pugnandi, & alia hujusmodi.

ARTICVLVS PRIMVS.

Definitio prudentiæ explicatur.

1. DEfinitur prudentia à Philosopho 6. Ethic. D cap. 5. *Recta ratio agibilium.* Circa quam definitionem primò observandum est, quòd duplex potest esse ratio agibilium, una generalis & communis, per quam regulæ benè operandi traduntur; alia particularis, quâ in singulis actionibus præscribitur quid hîc & nunc liceat, vel expediat, aut debeat fieri secundùm rectam rationem. Prima non pertinet ad prudentiam, sed ad Theologiam, vel Philosophiam moralem: secunda verò spectat ad prudentiam, quæ non circa universalia, sed duntaxat circa singularia versatur.

2. Secundò advertendum est, quòd ratio agibilium adhuc potest esse duplex: alia quæ se tenet ex parte potentiæ per modum habitûs operativi, & hæc est prudentia: alia quæ se habet per modum objecti inspecti & considerati, & ista est lex, quæ non est virtus, neque habitus operativus, sed comparatur ad prudentiam, ut idea artificis ad artem: nam sicut ars inspiciendo ideam, perficit artefactum, sic prudentia attendendo ad le-

ARTICVLVS II.

Quæ sint partes integrales, subjectivæ, & potentiales prudentiæ?

5. TRiplex genus partium in qualibet virtute distingui solet: aliæ vocantur integrales; aliæ subjectivæ; aliæ potentiales. Partes integrales dicuntur non aliqui habitus aut actus partiales, ex quibus ipsa virtutis essentia coalescat (est enim quælibet virtus una simplex qualitas omnino indivisibilis) sed quædam conditiones, aut dispositiones, aut actus, quibus perficitur opus virtutis. B Partes subjectivæ sunt species virtutis, de quibus illa essentialiter prædicatur, sicut animal de homine, equo, leone &c. unde totum id quod est de ratione virtutis divisæ, debet in singulis ejus partibus subjectivis reperiri. Partes denique potentiales vocantur quædam virtutes minùs principales, quæ alteri principaliori adjunguntur, cujus rationem non perfectè attingunt, sicut partes subjectivæ; habent tamen cum illa connexionem, vel quia ordinantur ad actus minùs principales in eadem materia, vel quia in modo procedendi, & moderandi passiones & actus appetitûs, assimilantur modo proprio talis virtutis.

6. Partes igitur integrales prudentiæ à D. Thoma C 2. 2. quæst. 49. octo assignantur, nempe memoria, intellectus, vel intelligentia, docilitas, solertia, ratio, providentia, circunspectio, & cautio. Ex quibus quinque priores spectant ad prudentiam secundùm quod est cognoscitiva, consiliando per eubuliam, & judicando per sinesim, vel gnomen; nam omnes illæ deserviunt perfecto consilio & judicio. Tres verò posteriores pertinent ad prudẽtiam secundùm principalem actum, qui est præcipere, vel applicare ad opus.

Memoria ergo est recordatio præteritorum, quæ plurimùm valet ad prudentiam. Intellectus sive intelligentia dicit præsentium notitiam: ut enim prudenter judicemus, necesse est præsentem D statum rei nobis esse probè perspectum. Docilitas importat affectum & promptitudinem ad discendum, quæ etiam multùm juvat ad prudentiam. Solertia deservit ad hoc ut homo per seipsum inquirendo, citò assequatur perfectam rei æstimationem. Ratio dicit aptitudinem ratiocinandi, & aliud ex alio legitimè colligendi; unde non sumitur pro ipsa potentia ratiocinativa, sed magis pro bona ejus dispositione & usu. Providentia importat prospectum futurorum, vel, ut alij volunt, dicit rectam ordinationem eorum quæ sunt ad finem. Circunspectio dicit attentionem ad omnia quæ occurrunt, & conferentiam illius quod in finem ordinatur cum his quæ circunstant, ne quid ex necessarijs desit in opere. E Cautio denique importat attentionem ad præcavenda mala, quæ bonis admisceri possunt.

7. Partes verò subjectivæ prudentiæ, seu species ejus, sunt duæ, nimirum prudentia monastica, quâ unusquisque regit seipsum, suosque actus, intendens bonum proprij suppositi in ordine ad finem humanæ vitæ; & polyarchica, per quam multitudo gubernatur. Et hæc subdividitur in quatuor species, nempe in regnativam, politicam, œconomicam, & militarem, de quibus disserit S. Thomas 2. 2. quæst. 50.

Prudentia regnativa est ipsa Regis prudentia, quâ civitatem vel regnum regit. Politica est illa A quâ homines seipsos regunt in obediendo præfectis in ordine ad bonum commune. Oeconomica est illa quæ respicit administrationem bonorum familiæ. Militaris denique ea est quæ dirigit milites ad hostes oppugnandos, vel eorum insultus repellendos.

Regnativa rursus subdividitur in Monarchicam, quâ unus multitudini præsidet; Aristocraticam, quâ pauci, & magnates; & Democraticam, quâ multi, ut populus, gubernant in Republica.

Partes tandem potentiales prudentiæ, sive quæ 8. ordinantur ad actus minùs principales, deservientes principalissimo, sunt tres, nempe Eubulia, Sinesis, & Gnome. Etenim in intellectu practico in ordine ad agibilia, præter universalia judicia circa finem, quæ rectificat synderesis, tres tantùm sunt actus versantes circa media, nimirum consilium, judicium, & imperium; ex quibus perfectissimus est imperium, ad quod tam judicium quàm consilium ordinantur; unde illud pertinet immediatè ad ipsam prudentiam, quæ inter virtutes media respicientes est perfectissima, ut fusè ostendimus in Tractatu de actibus humanis disp. 11. quæ est de usu & imperio. Pro rectificando verò consilio ponitur Eubulia, quæ idcirco bene consiliativa dicitur. Ad rectificandum verò judicium ponuntur duæ virtutes, nempe Sinesis & Gnome, quarum prima judicat secundùm communes leges, & ideò est directiva communis justitiæ legalis; altera verò judicat secundùm rationem naturalem de his, in quibus deficit lex communis; à qua proinde dirigitur epiκeia, quæ est altior justitia, quàm legalis communiter dicta. De his partibus prudentiæ, seu virtutibus illi annexis agit S. Thomas 2. 2. quæst. 51. ubi fusè prosequitur quæ nos breviter & compendiosè expendimus.

Porro quàm virtus hæc homini necessaria sit, 9. tum sacri tum prophani Authores passim docent; eamque unanimi consensu, certatimque commendant. Sic Proverb. 3. *beatus vir* dicitur *qui affluit prudentiâ*, vel Hebraïcè, *beatitudines viri*, ut multiplex beatitudo viri prudentis commendetur. Sic Ambrosius lib. de Paradiso, quadruplicem fluvium inde promanantem explicans: *Phison prudentia est* (inquit) *& ideò aurum optimum habet.* Et paulò infrà: *Bene utique primo loco fluvius hic positus est, quia non unam gentem circunfluit: non enim angusta quædam, sed dives utilitatum prudentia est quæ pluribus prosit: ideò prima ut si quis de Paradiso fuerit egressus, velut quoddam eum prudentiæ flumen excipiat, ne citò possit arescere, sed per hanc ad Paradisum facilè revertatur.* Et lib. 1. de officijs cap. 27. *Primus officij fons est prudentia, qui fons & in cæteras virtutes derivatur: neque enim potest justitia sine prudentia esse, cùm examinare quid justum quidve injustum sit, non mediocris sit prudentiæ.* Augustinus lib. de moribus Ecclesiæ cap. 24. *Non diutius de prudentia differendum est, ad quam dignoscentia pertinet appetendorum ac vitandorum; quæ si desit, nihil eorum de quibus jam dictum est* (ad justitiam, fortitudinem, temperantiam pertinentium) *effici potest.* Basilius in constitutionibus monasticis cap. 15. *Prudentiâ remotâ nihil cujusvis generis est, quod licèt bonum videatur, non in vitium recidat, si aut alieno tempore, aut non adhibitâ moderatione fiat; ratio verò & prudentia ubi rebus bonis idoneum tempus ac modum definiunt, mirabile est quantus ex earum usu fructus*

redundet &c. Demum Tullius quæst. 2. Tusculana: *Sine prudentia ne intelligi quidem ulla virtus potest &c.*

DISPVTATIO II.

De Justitia, & partibus ejus.

JVSTITIA secunda Cardinalium virtutum, prima est & præstantissima inter morales: unde Philosophus 5. Ethicorum cap. 1. *Præclarissima virtutum* (inquit) *est justitia, & neque Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis. Hæc* (ait Ambrosius) *virtus publica est, alijs nata, non sibi: foris tota est, & quidquid habet, quadam inclementiâ sui, dum rapitur amore communi, transfundit in proximos. Hæc* (subdit Ribadeneira lib. 2. de Principe Christiano cap. 3.) *principio fundavit regna, fundata stabilivit, stabilita auxit, ornavitque, & quam obtinent amplitudinem, majestatemque concessit. Hæc populi vulneribus medetur, seditiones restinguit, exasperatos animos mitigat, pacem firmat, bellis obstitit, Reges glorioso facit, regnis securitatem præstat, & in primis Deum honorat ac reveretur, cui nullum potest esse sacrificium gratius, nulla hostia acceptior, quam victima justitiæ, cujus vinculo cœlum cum terra, suprema cum infimis, & extremæ, maximèque divulsæ mundi partes, inter se conjunguntur.* Demum ut scitè ait Porphyrius lib. 3. de abstinentia, *Justitia virtutum omnium obsonium est:* nam sicut fames, juxta Socratem, ciborum omnium condimentum est; ita justitia omnibus virtutibus gratiam atque saporem conciliat. De hac ergo tam præclara & illustri virtute, cujus (inquit Philo lib. de creat. princ.) tanta excellentia est, *ut nullus Poëta, nullus Scriptor satis laudaverit*, breviter hîc agendum est, & priùs ejus definitio explicanda, deinde partes ipsius recensendæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Explicatur definitio justitiæ.

1. JVstitia sumitur duobus modis: Primò largè, pro collectione omnium virtutum, sive prout dicit statum omnium virtutum collectione perfectum; & hæc vocatur justitia generalis, de qua Christus Matth. 5. dicebat: *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum:* & Matth. 1. Joseph vocatur justus, id est perfectus in omni virtute, seu omnibus virtutibus exornatus. Unde quia radix omnium virtutum est gratia & charitas, multoties illæ nomen justitiæ sibi assumunt, ut patet ex Augustino de natura & gratia cap. 38. & cap. ultimo, ubi sic ait: *Charitas inchoata, inchoata justitia est: Charitas magna, magna justitia est: Charitas perfecta, perfecta justitia est:* & omnes in gratia constitutos, vocamus justos, propter ipsam gratiam. Secundò justitia sumitur strictè & determinatè pro virtute aliqua morali, quę est ad alterum, ponitque æqualitatem juris inter personas diversas: unde definitur ab Aristotele 5. Ethic. cap. 1. & à Cicerone libro de officijs cap. de justitia, necnon ab Ulpiano lege *justitia* ff. de justitia & jure: *Perpetua & constans voluntas, jus suum unicuique tribuens.* Quæ definitio perfectè declarat naturam justitiæ, ut ostendit D. Thomas 2. 2. quæst. 58. art. 1. nam per hæc verba: *Perpetua & constans voluntas*, indicatur quòd justitia sit virtus, cùm sit voluntaria, sive ex electione, ac firma & stabilis, quæ sunt conditiones virtutis ut sic; imò innuitur quòd ejus subjectum sit voluntas, in qua sola justitia ex moralibus virtutibus subjectatur, ut patet ex dictis in Tractatu de virtutibus in communi. Per reliqua verò verba, scilicet *jus suum unicuique tribuens*, indicatur proprium objectum justitiæ, sive materia circa quam versatur: aliæ quippe virtutes morales sunt præcipuè in ordine ad operantem, & ad proprias ejus operationes; justitia autem est præcipuè circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, & jus alienum ut ad æqualitatem servandum, tanquam proprium objectum respicit. Unde medium justitiæ, dicitur *medium rei*; medium verò aliarum virtutum, *medium rationis:* non quòd ipsa justitia non attendat etiam medium constitutum per prudentiam, atque adeò medium rationis; sed quia hæc in materia justitiæ non aliter constituit medium, quàm per æqualitatem secundùm rem, ut scilicet tantùm reddatur, quantùm reipsa debetur: cùm tamen in materia temperantiæ & fortitudinis medium non sit æqualitas à rebus determinata, sed quam prudentia attentis omnibus circunstantijs constituit, quæ proinde modò erit plus, modò minùs, modò sic, modò aliter, secundùm quod circunstantiæ temporis, loci, personarum &c. variantur. Disp. 4. art. 2. & 3.

2. Porro jus quod est objectum justitiæ, adæquatè dividitur in jus naturale, & jus positivum, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 57. art. 2. Jus enim, sive justum, est illud quod est adæquatum seu commensuratum alteri: dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum, nimirum vel ex ipsa natura rei, putà cùm aliquis tantùm dat, ut tantumdem recipiat, & hoc vocatur *jus naturale*; vel ex aliquo condicto, sive privato, sive publico, & hoc appellatur *jus positivum*, quod subdividitur in divinum & humanum, rursusque humanum in Canonicum & Civile: nam licèt apud Philosophos jus humanum non sit nisi quod dicitur civile sive temporale, eò quòd apud illos sola externa & merè temporalis politia comperta esset; tamen apud Christianos, qui agnoscunt duplicem hominis societatem, pro duplici proximo fine in quem homo dirigi potest, duplex quoque jus positivum, à duplici potestate fines illos intendente promanans, est agnoscendum.

3. Si autem quæras, quid sit jus gentium, & an à jure naturali & positivo distinguatur? Ad primam partem quæsiti respondeo, jus gentium dici illud quod est omnibus gentibus benè institutis commune, & earum consensu vel saltem usu inductum. Nam sicut omnes gentes, tametsi regnis & provincijs divisæ, habent semper moralem aliquam unitatem, & mutuâ communicatione indigent; ita etiam indigent jure aliquo & legibus, saltem usu ipso latis, & tantopere diffusis, quantùm communicatio illa quam dirigunt. Ad secundam verò quæstionem dico jus gentium contineri sub jure positivo humano, quamvis aliquid participet de jure naturali.

4. Prima pars hujus resolutionis probatur primò ex D. Thoma 2. 2. quæst. 57. art. 3. ubi expressè docet jus gentium non esse jus naturale ; quod etiam apertè indicat 1. 2. quæst. 94. art. 5. ad 3. & quæst. 95. art. 4. & 2. 2. quæst. 66. art. 2. ad 1.

Probatur secundò : Id quod ex libera hominum constitutione dependet, est jus positivum : Sed jus gentium ex libera hominum constitutione dependet : Ergo non est jus naturale, sed positivum. Major patet, Minor probatur ex Justiniano in institutis, de jure naturali, gentium & civili, ubi ait : *Jus gentium omni humano generi commune est : nam usu exigente, & humanis necessitatibus, gentes humanæ jura quædam sibi constituerunt.* Idemque habetur in cap. *Omnis lex.* Et Caïus in Lege *Omnes populi* ff. de justitia & jure : *Quod naturalis ratio* (inquit) *inter homines constituit, id apud omnes æquè custoditur, vocaturque jus gentium.* Ergo jus gentium non est determinatum ex rei natura, sed ex hominum beneplacito, conformi naturali juri.

Tertiò : Jus naturale est immutabile & indispensabile : Sed jus gentium potest variari, & in rigore in illo dispensari hominum authoritate ; nam cùm jure gentium sit introductum, ut capti in bello justo sint servi capientium, de facto in fidei favorem in hoc est dispensatum ; dum statutum est ab Ecclesia, ne Christiani ab alijs Christianis capti in bello justo, sint servi capientium, nec capientes habent verum dominium supra captos : Ergo jus gentium non est jus naturale, sed positivum.

5. Secunda pars, quæ asserit jus gentium aliquid participare de jure naturali, colligitur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 95. art. 4. ad 1. ubi ait : *Jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundùm quod est rationale, inquantum derivatur à lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multùm remota à principijs, unde de facili homines in hujusmodi consenserunt : distinguitur tamen à lege naturali, maximè ab eo quod est omnibus animalibus commune.* Ergo licèt jus gentium sub jure positivo contineatur, aliquid tamen de jure naturali participat. Quare Bannez 2. 2. quæst. 57. art. 3. dubio 3. concluſ. 3. dicit jus gentium esse quasi medium, affinitatem habens cum jure naturali & civili positivo : quia cum jure naturali convenit primò in hoc quòd neutrum jus oportet esse scriptum : secundò, quòd ad sui promulgationem non requiritur convocatio hominum, sed in omnibus nationibus absque præcone acceptatur : tertiò, quia jus gentium habet modum juris naturæ, quia jus naturæ est principium vel conclusio necessaria ; at vero jus gentium est quasi modus quidam maximè necessarius ut jus naturæ servetur : quartò conveniunt in hoc quòd jus naturæ & jus gentium ubique apud omnes gentes custoditur, & si oppositum fiat, omnes judicant malè fieri. Similia tradit Medina 1. 2. quæst. 95. art. 4.

ARTICVLVS II.

Partes integrales, subjectivæ, & potentiales justitiæ recensentur.

6. DVæ tantùm dantur partes integrales justitiæ, scilicet boni operatio, & mali vitatio ; non quidem secundùm quòd bonum & malum sumuntur in communi, quia sic pertinent ad omnem virtutem ; sed prout bonum habet rationem debiti ad proximum, & malum rationem nocivi ; sic enim spectant ad justitiam, & ex illo duplici actu completum munus & finis justitiæ coalescit. Cùm enim perfecti agentis sit, & rem constituere, & constitutam conservare, oportet ut ad eandem justitiam, cujus est constituere æqualitatem ad alterum, tribuendo illi quod suum est, pertineat etiam conservare æqualitatem constitutam, vitando & removendo mala injustitiæ, per quæ destruitur. Primum dicitur *facere bonum* ; secundum *declinare à malo* ; unde sine his duobus non est justitiæ opus integrum & perfectum.

7. Partes verò subjectivæ justitiæ, seu illius species sunt tres, nimirum justitia commutativa, distributiva, & legalis. Prima est justitia partis ad partem ; secunda totius ad partes ; tertia partium ad totum. Cùm enim munus justitiæ sit æqualitatem inter aliqua constituere, ut scilicet unumquodque alteri reddat quod ipsi debetur, juxta diversas habitudines illorum, inter quæ ponitur æqualitas, distinctæ species justitiæ consurgunt. Hujusmodi autem habitudo tantùm est triplex, nempe vel partis ad partem, ut unaquæque det alteri quod suum est ; & hæc est justitia commutativa, ad quam pertinent commutationes, emptiones, venditiones, & omnes contractus ex quibus consurgit obligatio unius partis ad alteram. Vel potest esse habitudo totius ad suas partes, ita quòd ipsum totum unicuique parti tribuat quod ei competit ; & hæc vocatur justitia distributiva, ad quam spectat distributio præmiorum, & bonorum communium : utraque verò dicitur justitia particularis, quia attendit bonum partium. Vel denique prædicta habitudo potest esse partium ad suum totum, ut scilicet unaquæque pars ita se habeat, sicut bono totius expedit, tribuatque communitati quod debet ; & ista appellatur justitia legalis, quia potissimùm curat, ut leges in suo robore conserventur, & observentur, quatenus, mediâ hac observatione, ipsum bonum commune cõservatur ; dividiturque in eam quæ respicit bonum commune & legum observantiam, attendendo ad verba legis, & non nisi juxta illa ad intentum legislatoris ; quæ retinet nomen communis justitiæ legalis, & dirigitur à Sinesi, quæ est virtus judicativa secundùm leges & regulas communes ; & in eam quæ prætermittendo verba legis, solùm attendit legislatoris intentionem & animum, ut ita fiat sicut in hoc casu attentis omnibus circunstantijs fieri vellet ; & ista vocatur Epixeia, & dirigitur à virtute judicativa supra communes regulas, scilicet Gnome, ut in fine articuli præcedentis dicebamus.

8. Partes demum potentiales justitiæ sunt novem, nimirum religio, pœnitentia, pietas, observantia, gratitudo, vindicativa, veritas, amicitia, & liberalitas ; cujus novenarij numeri hæc ratio reddi potest. Virtus ordinata ad alterum, solùm potest deficere à perfecta justitia, vel quia id quod alteri reddit, deficit à ratione æqualis, vel quia deficit à ratione debiti. Primo modo deficiunt virtutes quæ sunt ad Deum ; quidquid enim homo illi reddat, reddit minus quàm debet. Hujusmodi verò sunt religio, quæ tribuit Deo reverentiam & cultum, & pœnitentia, quæ exhibet illi pro peccatis satisfactionem. Similiter à ratione æqualis deficiunt virtutes quæ respiciunt patriam, & parentes, & personas in aliqua digni-

tate constitutas, & virtute, sapientiâ, aliâve prærogativâ insignes, nempe pietas & observantia, quia neque his à quibus naturale esse accepimus, neque his qui nobis exhibent documenta & exempla virtutum, possumus æquale reddere.

Secundo modo deficiunt virtutes, quarum materia non cadit sub debito rigoroso, quod est debitum legale, sed dicuntur debiti earum actus ex sola decentia & honestate virtutis, quod appellatur debitum morale. In quo debito est duplex gradus: nam vel potest esse necessarium simpliciter, ita ut sine illo honestas morum conservari non possit; vel solùm ad melius esse, sine quo proinde rectitudo morum potest consistere, licèt non perfectè. Et rursus necessarium simpliciter potest attendi vel ex parte debentis; & sic ponitur veritas, pertinet enim ad tale debitum, ut qualis homo est, talem se exhibeat alteri in factis & in verbis, in quo consistit veritas, seu veracitas: vel potest attendi ex parte ejus cui debetur, prout aliquis recompensatur secùdùm id quod fecit; quandoque quidem in bonis, & ad hoc ponitur gratitudo; quandoque verò in malis, & ad hoc ponitur vindicativa. Pro debito necessario solùm ad melius, ponuntur duæ virtutes, nempe amicitia, per quam homo tam verbis quàm factis convenienter se habet ad alios quibus convivit; & liberalitas, per quam convenienter dat, non alio titulo, nisi quia ipsum dantem decet: unde in his duabus virtutibus minimum est de ratione debiti.

9. De justitia eleganter disserit Ambrosius lib. de paradiso cap. 3. ubi eam comparat Euphrati, qui est unus è quatuor fluminibus è paradisi fonte promanantibus: *Euphrates* (inquit) *fœcunditas atque abundantia fructuum nuncupatur, præferens quoddam insigne justitiæ, quæ omnem pascit animam. Nulla enim virtutum latiores videntur habere fructus quàm justitia, quæ magis alijs quàm sibi prodest; & utilitates suas negligit, communia emolumenta præponens &c. Causam autem cur cæteri quâ commeant fluvij describuntur, illam accipimus, quia ejus aqua vitalis asseritur, & quæ foveat ac augeat: Deinde quia ubi prudentia, ibi & malitia; ubi fortitudo, ibi iracundia; ubi temperantia, ibi & intemperantia plerumque est, aut alia vitia: ubi autem justitia, ibi concordia virtutum est cæterarum; ideò non ex locis quà fluit, hoc est non ex parte, cognoscitur: non enim pars est justitia, sed quasi mater est omnium &c.*

DISPVTATIO III.

De religione, & actibus ejus.

AGIMVS priùs & specialiter de religione, quàm de alijs virtutibus justitiæ annexis: tum quia primum tenet locum inter justitias potentiales: tum etiam quia inter virtutes morales præstantissima est. Isidorus Pelusiota lib. 3. Epist. 268. ait quod quemadmodum in corpore valentior pulchritudinis pars est oculorum pulchritudo; ita etiam in animo præcipua pulchritudinis pars est pietas, seu religio. Et Philo lib. de charitate ferè in fine, adjungi ait huic uni virtuti omnes alias, & ab ea non magis divelli posse, quàm umbram à corpore quod in Sole versatur. Additque eò per illam subveni homi-

A nem, ut qui eâ excultus fuerit, divinus quodammodo efficiatur, & ipsius Dei existimatione non minùs honoretur, quàm totus populus, & totius qui gentis dignitatem obtineat. Ratio verò tantæ in hac virtute præstantiæ est, quia hominem, à Deo quasi per creationem abjunctum, eidem per cultum debitum religat, ut egregiè declarat S. Thomas opusc. 19. contra impugnantes religionem cap. 1. ubi sic discurrit: *Religio iteratam ligationem importans, ostendit ad illum aliquem ligari, cui primò conjunctus fuerat, & ab eo distare incœpit; & quia omnis creatura priùs in Deo extitit, quàm in seipsa, & ab eo processit, quodam-*
B *modo ab eo distare incipiens secundùm essentiam per creationem; ideò rationalis creatura ad ipsum Deum debet religari, cui primò conjuncta fuerat, antequam esset, ut sic ad locum, unde exeunt flumina, revertantur.* Religio ergo, juxta D. Thomam, *à religando* dicitur, quia homines quodammodo Deo religat: vel *à relegendo*, ut vult Cicero, quia religiosus debet ea quæ sunt divini cultûs frequenter legere, & in corde revolvere: vel ut docet Augustinus 10. de civit. cap. 4. *à religendo*, quia Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes. His præmissis, ut hujus præstantissimæ virtutis naturam percipiamus, ejus definitionem breviter explicare, & præcipuos ejus actus recensere oportet.
C

ARTICVLVS PRIMVS.

Explicatur definitio religionis.

DEfinitur communiter religio: *Virtus quæ debitum cultum Deo tribuit, tanquam primo omnium principio.* Dicitur primò *virtus*, quia est habitus bonus, & principium operationis laudabilis: est enim bonum & laudabile Deum colere debito seu convenienti modo. Unde hac particulâ rejicitur superstitio, seu falsa religio, quæ non est virtus, sed vitium rectæ rationi oppositum: quia vel falsum Deum pro vero colit, ut
D faciunt Ethnici & Pagani; vel licèt verum Deum colat, non tamen honesto & convenienti modo, sed vel superfluis cæremonijs à Deo rejectis, ut faciunt Judæi; vel inutilibus ad salutem animæ, & in errore contra fidem fundatis, ut Turcæ, Hæretici, & similes. Quare particula *debitum*, significat hoc loco idem quod conveniens. Nomine verò *cultus* non solùm importatur protestatio excellentiæ divinæ; sed etiam submissio seu subjectio hominis ad Deum: cultus enim, strictè sumptus & propriè, addit honori simplici submissionem quandam ejus qui honorem exhibet, ita ut seipsum inferiorem profiteatur eo quem
E honorat. Unde fit ut cultus non possit esse nisi circa excellentiorem; cùm tamen honor id non postulet: & ideò Deus Sanctos suos honorat, palam faciens eorum excellentiam; non tamen propriè colit, quia nullo modo tali excellentiæ se subjicit. Nota etiam quòd quamvis hoc quod est, Deo se submittere, videatur proprium humilitatis, non tamen secundùm eam rationem, secundùm quam religioni tribuitur: nam humilitas respicit talem submissionem præcisè quia congruit nostræ utilitati, ut nos intra limites conditionis nostræ contineamus, ne per elationem extra eos feramur; religio verò respicit illam præcisè ut declarativam & protestativam divinæ eminentiæ, & ut ipsam tali submissione honoremus. Denique in definitione adducta subditur,

tanquam

tanquam primo omnium principio, quia honor A
qui Deo exhibetur ut patri, & principio nostræ originis, pertinet ad virtutem pietatis; qui verò ipsi ob beneficia ab eo accepta tribuitur, spectat ad virtutem gratitudinis, quæ formaliter respicit beneficium: sed cultus, qui Deo debetur ob singularem & infinitam excellentiam in omni genere perfectionis, ex qua ipsi competit esse primum principium, supremumque omnium Dominum, à virtute religionis exhibetur. Unde objectum materiale hujus virtutis est cultus Deo conveniens, consistens in actionibus internis vel externis, quibus Dei excellentiam protestamur, adorando, laudando, sacrificando, &c. objectum verò formale illius est specialis honestas, seu convenientia cum recta ratione, quæ est in eo quod B
supremæ excellentiæ divinæ reddatur honor, & cultus illi conveniens. Quæ ratio distinguit virtutem religionis ab aliis virtutibus, seu Theologicis, seu moralibus; quippe quæ non versantur circa tale objectum formale, nec exercentur ad exhibendum Deo honorem, ob supremam ejus excellentiam, sed propter alia motiva particularia, putà ob supremam ejus veracitatem, aut infinitam bonitatem.

2. Ex his intelliges, quanta sit præstantia virtutis religionis supra alias morales: nulla quippe earum habet objectum ita elevatum, sicut est divi- C
nus cultus, ratione cujus ipsa religio Deum quodammodo attingit. Unde Divus Thomas hîc qu. 81. art. 6. in corp. sic discurrit: *Ea quæ sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem; & ideò quantò sunt fini propinquiora, tantò sunt meliora: virtutes autem morales sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem: religio autem magis de propinquo accedit ad Deum, quàm aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directè & immediatè ordinantur in honorem divinum: & ideò religio præeminet inter alias virtutes morales.*

3. Intelliges etiam, religionem non esse virtutem theologicam, sed moralem: nam virtus theolo- D
gica habet ipsum Deum pro objecto quod & immediato, ut patet in fide, spe, & charitate; illæ enim respiciunt & attingunt Deum immediatè, & tanquam objectum quod; fides quidem ut supremam veritatem; spes ut summum bonum nostrum; charitas verò ut summũ bonum in seipso, summèque amabilem propter se. At religio aliquid creatum immediatè respicit, nimirum cultum qui Deo offertur, ut termino & fini cui; divina autem excellentia est solùm ratio ob quam Deo debetur talis cultus, non verò objectum formale & immediatum religionis. Potestque id explicari & illustrari exemplo justitiæ commutativæ, quam unus homo habet ad alium: sicut enim objectum talis justitiæ, nec est ipse pro- E
ximus, nec jus existens in illo, sed res quæ ex tali jure proximo debetur; sic objectum religionis, quæ est justitia hominis ad Deum, neque est ipse Deus, nec jus quod habet, ratione summæ excellentiæ, ut summè à creaturis colatur, sed ipse creatus cultus, debitus propter talem excellentiam.

ARTICVLVS II.

De actibus internis religionis.

DVo tantùm sunt actus interni religionis, de 4.
quibus agit S. Thomas hîc quæst. 82. & 83. Primus est devotio, quæ est voluntaria quædam promptitudo ad Dei cultum & famulatum: non enim qualiscumque voluntas serviendi Deo, vel oblatio ad ejus famulatum, meretur nomen devotionis, sed illa tantùm quæ cum promptitudine & fervore spiritûs conjuncta est: unde promptitudinem illam cum devotione jungit Scriptura Exodi 35. ubi sic dicitur: *Egressaque omnis multitudo filiorum Israël obtulerunt mente promptissimâ atque devotâ primitias Domino.* Utramque etiam SS. Patres simul conjungunt, ut Ambrosius lib. 1. de Cain & Abel cap. 8. ubi de Abraham Patriarcha loquens sic ait: *Adhuc cognosce celeris studia devotionis. Cucurrit, inquit, & accepit vitulum unum tenerum & bonum, & dedit puero, & festinavit facere eum. Veique impigra devotio, & ideò fuit munus ejus acceptum.* Talem verò devotionem, & animi promptitudinem, in his quæ ad Dei obsequium pertinent, esse actum religionis formaliter & propriè, probat S. Thomas loco citato quæst. 82. art. 2. hoc discursu. Ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, & promptam habere voluntatem ad illud faciendum; quia utriusque actus est idem objectum & motivum formale: Sed operari ea quæ spectant ad Dei cultum & famulatum, pertinet propriè ad religionem: Ergo ad illum quoque pertinet habere promptam voluntatem ad illa exequenda, quod est esse devotum.

Neque valet, si dicas, illud multò magis pertinere ad charitatem, quæ nos impellit ut Deo nos totos tradamus, illique toto corde, totâ animâ, totâ mente, totisque viribus adhæreamus, & serviamus. Respondetur enim, diversum esse utriusque virtutis motivum: nam charitas intendit Deo ut amico placere, illique ut tali nos unire, & ad bona opera prompto & ferventi animo exercenda impellit, quatenus illa Deo grata sunt: religio verò intendit Deo servire propter supremam ipsius excellentiam, cultu & honore supremo dignam. Similiter licèt spes, obedientia, gratitudo, & aliæ quædam virtutes nos inclinent ad famulandum & obsequendum Deo, id tamen faciunt ex alio motivo, quàm ex sola speciali honestate, quæ est in ipso cultu divino, sive quia Deus ob supremam suæ naturæ excellentiam est dignus cui prompto animo servire velimus.

Secundus actus internus religionis est oratio, ut 5.
docet S. Thomas hîc quæst. 83. art. 3. ubi sic discurrit: *Ad religionem propriè pertinet, reverentiam & honorem Deo exhibere; & ideò omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem: per orationem autem homò Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subjicit, & profitetur orando se eo indigere, sicut authore suorum bonorum: unde manifestum est quòd oratio est propriè religionis actus.*

Ut hæc doctrina clariùs percipiatur, & declaretur quâ ratione oratio, quæ pertinet ad intellectum, utpote quædam interna locutio & manifestatio, sit propriè actus religionis, quæ resides

in voluntate, cùm sit pars potentialis justitiæ observandum est cum Cajetano hîc quæst. 81. art. 4. D. Thomam in assignando virtutibus proprios actus potiùs respexisse ad identitatem ipsarum virtutum, quàm ad identitatem potentiarum: & ideò omnem actum qui non respicit nisi unicam virtutem, appellat proprium talis virtutis, in quacunque potentia sit. Quod si plures virtutes respiciat, illius vocat proprium, à qua habet primam speciem boni & virtuosi actûs, ac proinde cujus finem primariò respicit. Hac ratione idem S. Doctor suprà quæst. 3. art. 1. confessionem externam dicit esse actum proprium fidei, quamvis illa sit in potentia externa, & hæc in intellectu; quia prima bonitas talis confessionis ex fide est, & ejus finem respicit, non verò ex alia virtute. Et generaliter omnes actus externos, sive virtutis, sive vitij, attribuimus ut proprios illis habitibus, à quibus sumunt primam speciem deformitatis, vel rectitudinis, ut comestionem temperantiæ, externum luxum luxuriæ &c. non curando an sint in eadem potentia, vel in diversis. Quia ergo prima & essentialis bonitas orationis tota est à religione, quia est bonitas reverentiæ & cultûs, oratio dicitur propriè actus religionis, quamvis sit in distincta potentia. Et ex hoc dicitur etiam actus religionis elicitivè, quia ut bene observat Bannez suprà quæst. 3. citatâ, & Alvarez 1. 2. disp. 92. dupliciter potest aliquis actus dici elicitus ab aliqua virtute; vel propriè & strictè, quia est immediata ejus operatio, ac proinde manet in eadem potentia; vel largè, ex eo solùm quod non fit mediâ aliâ virtute, quamvis mediet alia potentia; dicitur enim talis actus elicitus, quia non est propriè imperatus: nam actus propriè imperatus ab aliqua virtute dicitur ille, qui fit mediâ aliâ virtute eliciente; sicut actus qui elicitur ab humilitate propter Deum, dicitur imperari à charitate; & ideò ubi una tantùm est virtus, qualitercumque influat in actum, dicitur hic procedere ab ea elicitivè. Hoc secundo modo oratio dicitur elici à religione; primo verò devotio, quæ in voluntate existit.

6. Oratio definitur *Petitio decentium à Deo.* Subjectatur verò in intellectu: quia orare, quantùm ad substantiam actûs, nihil est aliud quàm internum nostrum conceptum ad Deum ordinare, ipsi exprimere, intimare, ac notum facere; quod est munus intellectûs: quare si quis solâ voluntate desideret, non tamen ordinet in Deum desiderium suum, intellectualiter illi loquendo, non erit ibi vera oratio; sicut in oratione externa non sufficit appetitus boni, nisi ille verbis & locutione ei cui oratio fit manifestetur. Unde alij sic definiunt orationem: *Oratio est desiderij coram Deo explicatio, ut aliquid ab eo impetremus.*

7. Quatuor verò in oratione velut partes integrales numerat Apostolus 1. ad Timoth. 2. *orationem, postulationem, obsecrationem, & gratiarum actionem.* Nam qui orat, primò accedit mente ad Deum: & hæc pars vocatur ab Apostolo specialiter *oratio*, soletque pro ea sumpta oratio definiri: *Ascensus seu elevatio mentis in Deum.* Deinde petit exprimendo suum desiderium: & hæc dicitur *postulatio*, vel *supplicatio.* Tertiò proponit rationem impetrandi ex parte Dei, quæ est ejus sanctitas, & Christi merita, per quæ petimus exaudiri: & hæc dicitur *obsecratio.* Tandem adhibet rationem impetrandi ex parte nostra: & A hæc est gratiarum actio; quia de acceptis beneficiis gratias agentes, impetramus potiora. Hæc D. Thomas hîc quæst. 83. art. 17.

8. Dignitatem, efficaciam, & necessitatem orationis, mirum in modum SS. Patres commendant, ut frequens illius exercitium fidelibus persuadeant. Dionysius Areopagita lib. de divin. nomin. pulcherrimo symbolo, & erudienti hieroglyphico aureæ catenulæ è cœlis emissæ, ad sydera, & ad ipsum Deum nos trahentis, orationem depinxit & adumbravit. Ei concinit Clemens Alexandrinus lib. 7. Stromatum, ubi rationem assignans, cur primi cultores Christianæ religionis, manibus in cœlum elevatis orarent, subjungit: *Vi promptitudine & alacritate spiritûs assequamur* B *essentiam, quæ apprehenditur intelligentiâ; & unà cum verbo corpus à terra educere conantes, erectam & elevatam animam desiderio meliorum cogimus in sancta progredi, magno animo corporis vinculum despicientes.*

Chrysostomus lib. 2. de orando Deum, docet quòd sicut corpus humanum absque nervis motum aliquem habere non potest, ita neque anima absque oratione, subindeque quòd anima oratione destituta, est veluti paralytica. *Quemadmodum* (inquit) *corpus nervis cohæret, currit, stat, vivit, & compactum est, adeò ut si nervos incidas, universam corporis harmoniam dissolves: ita animæ per sanctas preces sibi constant & compinguntur, ac pietatis cursum facilè peragunt. Quòd* C *si teipsum destituveris precatione, perinde feceris ac si piscem ex aquis extraxeris: ut enim pisci vita est aqua, ita tibi deprecatio. Per hanc datur velut ex aquis subvolare, cœlumque transcendere, ac prope Dominum fieri.*

Bernardus serm. 49. in Cantica asserit quòd oratio est cella vinaria, in quam Sponsus introducit Sponsam, hoc est animam dilectam, & ubi inebriatur vino devotionis, quod lætificat cor, & torrente voluptatis potatur.

Augustinus serm. 126. de tempore: *Oratio justi* (inquit) *clavis est cœli: ascendit precatio, &* D *descendit Dei miseratio. Licèt alta sit terra, altum cœlum, audit tamen Dominus hominis linguam, si mundam habeat conscientiam.* Et alibi in laudes orationis totus effusus, sic exclamat: *Quid oratione præclarius? Oratio est animæ sancta præsidium, Angelo bono solatium, Diabolo supplicium, gratum Deo obsequium, columna sanctarum virtutum, animæ scala, fundamentum fidei, religionis laus, perfecta gloria, spes certa, sanitas incorrupta. O oratio sancta! beatus qui te amat, sed* E *beatior qui te frequentat.*

Demum Cassiodorus ad versum illum Psalmi 140. *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*, hæc scribit: *Incensum est odoriferi pigmenti suavis adustio, quæ carbonibus concremata, gratissimum fumum porrigit ad superna, & odorantes delectabili jucunditate permulcet: sic fidelium oratio, igne charitatis incensa, divinis conspectibus ingeritur, quæ magis humilitatis & compunctionis pondere sublevatur. Virtutibus enim Dominus nostris, tanquam bonis delectatur odoribus; nam & orationem sanctam velut odorem suavissimum suscipere Dominum in Apocalypsi legitur, ubi dictum est: Stetit Angelus super aram Domini, habens thuribulum aureum in manu sua, & ascendit fumus supplicationum de manu Angeli in conspectu Domini, ut daret de orationibus Sanctorum.* Aut ut vulgatus

textus habet: *Stetit Angelus ante altare, habens thuribulum aureum, & data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus Sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei; & ascendit fumus incensorum de orationibus Sanctorum, de manu Angeli, coram Deo.*

9. Ad eundem Psalmistæ versiculũ egregiè observat Bellarminus, qualitates bonæ orationis rectè designari similitudine Thimiamatis, quod offerebatur in tẽplo ex præcepto Dei mane & vespere, ut habetur Exodi 30. *Illud enim* (inquit) *habebat qualitates: Primò cõstabat ex quatuor generibus aromatum, nimirum thure, galbano, oniche, & stacte, ut monet S. Hilarius: hinc efficiebatur odor suavissimus. Secundò offerebatur in templi parte nobilissima & interiori, quæ dicebatur Sancta Sanctorum, ubi erant tabulæ Testamenti, & altare aureum. Tertiò offerebatur per Summum Sacerdotem. Quartò ponebatur super ignem, & inde excitabatur fumus rectà sursum ascendens. Quatuor aromata sunt quatuor virtutes, fides, fiducia, charitas, & humilitas. Ex his componitur oratio Deo gratissima. Templum Dei est homo.* Vos estis (*inquit Apostolus*) templum Dei, *1. ad Corinth. 6. sed pars interior est anima, in cujus mente est lex Domini, digito Dei scripta; & in cujus voluntate est altare aureum, cor videlicet mundum, & ornatum gratiâ Dei. Summus Sacerdos est Christus: per illum enim, ut Advocatum nostrum, semper orare debemus, & ideò singulas preces sic concludimus:* Per Dominum nostrum Iesum Christum. *Denique ignis, qui fumum suavissimum, & directè sursum ascendentem excitat, est fervor desiderij: sed in recta ascensione notatur recta intentio, & jugis attentio. Qui enim orant ut videantur ab hominibus, illi aurâ temporali detorquent incensum, ut non rectà ascendat: illi etiam qui evagationes mentis habent, non dirigunt orationem ut debent; evagationes enim veluti flatus ventorum distrahunt & dissipant fumum orationis, ut non rectà sursum ascendat; & quia valde difficile est liberari ab omni evagatione mentis, ideò Propheta hujus rei meminit, dicens:* Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Hæc Bellarminus.

Articvlvs III.

De actibus externis religionis.

PRæter duos actus internos religionis, jam explicatos, plures sunt externi, nimirum adoratio, sacrificium, oblatio, votum, juramentum, adjuratio divini nominis, ejusque per laudem assumptio: de quibus breviter hîc agendum est.

10. Adoratio definiri potest: *Honor externo corporis gestu Deo exhibitus.* Relictâ enim quæstione, an sit verè & propriè adoratio illa quæ interiùs in sola mente concluditur (quam tractat Vazquez tomo 1. in 3. p. disp. 93.) actio illacui nomen adorationis per prius accommodatum fuit, est quæcumque actio exterior, per corpus exercita, ad significandum internam reverentiam & venerationem, cujusmodi sunt genuflexio, discoopertio capitis, corporis inclinatio &c. Quamvis enim actus isti externi, secundùm se præcisè, ad bonum & malum sint indifferentes, ac proinde ad religionem non pertineant, nisi ut respiciunt internam devotionem, & possint adoratio appellari; ipsum tamen adorationis nomen non tribuitur actui interno, nisi in ordine ad prædictos motus, & ut eos includit: sicut nomen restitutionis non tribuitur absolutè voluntati restituendi, nisi in ordine ad exteriorem actum, vel potiùs tribuitur ipsi externo actui, ut stat sub tali voluntate.

Porro hæc obligatio colendi Deum externâ adoratione, juris est naturalis: Tum quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet & sensibili, ideòque duplicem adorationem Deo offerre tenemur, nimirum spiritalem, quæ consistit in interiori mentis devotione, & corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione, ut discurrit S. Doctor 2. 2. quæst. 84. art. 2. in corp. Tum etiam, quia cùm homines socialiter vivant, debent non solùm Deo, vel Angelis, sed aliis quoque hominibus, suam erga Deum submissionem significare, seque esse veri Dei cultores & adoratores; quod facere nequeunt per actus purè internos & spiritales, hominibus incognitos.

11. Sacrificium est *oblatio rei sensibilis, à legitimo ministro Deo facta, per realem immutationem, ad testandum supremum illius dominium, in vitam & in mortem.*

Dicitur primò *oblatio*, quia hæc largè sumpta, est genus ad sacrificium & simplicem oblationem, nam in omni sacrificio aliquid Deo offertur. Additur *rei sensibilis*, ut excludatur interna oblatio, quâ mens se Deo offert, quæ non est propriè sacrificium, licèt interdum in Scriptura hoc nomine appelletur, ut Psal. 50. *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Subditur *à legitimo ministro*, quia cùm sacrificium sit excellentissimus & publicus Dei cultus, par est ut non fiat nisi à persona, publicâ authoritate ad id destinata, qualis est Sacerdos. Hinc Ozias Rex, cùm non esset Sacerdos, & tamen sacrificium offerre vellet, à Deo punitus est, & leprâ percussus, quòd Sacerdotis officium usurparet 2. Paralip. 2. Additur *Deo facta*, quia sacrificium soli Deo debetur, nec hujusmodi cultum licet ulli creaturæ offerre. *Per realem immutationem*, quia ea quæ sacrificantur, in ipso sacrificio immutari debent, vel mactatione, vel combustione, vel fractione, &c. ut fic meliùs significetur illud offerri Deo, ut primo principio totius entis, qui potest suo supremo dominio res creatas destruere. Reliquæ particulæ, *ad testandum supremum illius dominium in vitam & in mortem*, positæ sunt ad declarandam specialem rationem cultûs, qui per actum sacrificandi intenditur & exhibetur, nempe ut profiteamur Deum esse authorem nostri esse, & dominum vitæ & necis; illâque hostiæ destructione, quasi vice nostri oblatæ, protestemur nos quidquid sumus illi debere, dignumque esse, ut si opus foret, & si ipse vellet, totum in ejus honorem insumeretur. Cùm enim ut rectè dicit Eusebius lib. 1. demonst. Evangelicæ cap. ultimo, naturali ratione viderent homines suam se vitam Deo debere offerre; quia tamen non conveniebat, neque Deus permittebat homines ipsos sacrificari, lege naturæ introductum est, ut homines vice sui ipsorum, animalia, vel alias res sensibiles Deo immolarent, protestando se eodem modo vitam suam oblaturos, si oporteret.

12. Ex his intelliges differentiam quæ reperitur inter adorationem, oblationem simplicem, & sacrificium: nam adoratio exhibet cultum Deo tanquam superiori, unde per illam homo suam erga Deũ submissionem significat: oblatio, ut domino

rerum omnium exteriorum, & ideò ipsi rem aliquam exteriorem offert, in quo distinguitur ab adoratione; sacrificium verò tanquam supremo vitæ & necis Domino, unde ad hoc significandum, res oblata destrui, vel saltem aliquo modo immutari debet. A

13. Dices primò, Si hæc definitio esset bona, sequeretur martyrium esse verum sacrificium, est enim oblatio exterior, quâ Martyr seipsum immolat Deo, in protestationem supremi dominij quod Deus in suam ipsius vitam & mortem habet: Sed hoc non admittunt communiter Theologi: Ergo &c.

Respondeo negando sequelam Majoris: ad proprium enim sacrificium requiritur, ut sacrificans activè, saltem indirectè concurrat ad immolationem victimæ; nam essentia sacrificij formaliter consistit in activa immolatione victimæ in divini cultûs protestationem facta: Martyr verò ne indirectè quidem activè concurrit ad immolationem sui corporis, sed merè passivè, sustinendo tantùm passionem & mortem à tyranno illatam: cùm enim non habeat vitæ suæ dominium, non potest illam activè destruere, sed tantùm illius destructionem pati. Hinc evidens infertur discrimen inter Martyrum & Christi mortem, quæ fuit proprijssimum sacrificium: Christus enim activè, saltem indirectè, operatus est suæ humanitatis immolationem; quia dum actu patiebatur, poterat non pati, & impedire omnes passiones, & mortem à Judæis illatam, non solùm subtrahendo se è manibus Judæorum, sed etiam non permittendo ut humanitas sua tormenta sentiret, per dotem impassibilitatis, quam communicare saltem ad tempus poterat corpori. Unde non solùm Christus habuit libertatem antecedentem vitandi passiones & mortem, sed etiam concomitantem, in actu patiendi & moriendi, quam potestatem non habent Martyres, qui illatos à tyranno cruciatus & mortem impedire non possunt. B C

14. Dices secundò, Multa fuerunt sacrificia, tum in lege naturæ, tum in lege scripta, in quibus nulla fiebat destructio vel immutatio rei oblatæ, ut sacrificium Melchisedech qui obtulit panem & vinum in sacrificium, Genes. 14. nullâ mentione factâ de actione immutativa panis & vini. Similiter Levitici 23. panes primitiarum, & duo agni, sacrificari dicuntur; & tamen hæc postquam elevata erant à Sacerdote, coram Domino, cedebant in usum Sacerdotum: neque ibi præscribitur alia immutatio. Addi potest oblatio hirci viventis, Levitici 16. quem Sacerdos non aliter offerebat, quàm posità utrâque manu super caput ejus, confitens omnes iniquitates filiorum Israël, & universa delicta atque peccata eorum, quæ imprecans capiti ejus, emittebat illum in desertum. Demum in nova lege in celebratione Missæ Christus offertur Deo in sacrificium, & tamen cùm corpus ejus sit glorioſum & impassibile, non destruitur, nec immutatur: Ergo ad sacrificium non requiritur vera & realis immutatio victimæ, sed sufficit ejus oblatio. D E

15. Respondeo negando Antecedens, nullum enim proferri potest exemplum sacrificij ex Scriptura, in quo non facile sit intelligere fuisse factam aliquam destructionem vel immutationem rei oblatæ. Nam de sacrificio Melchisedech affirmant celebriores Interpreres in cap. 14. Genesis, ipsum aliquid panis igni tradidisse, & aliquid vini libamine consumpsisse, ut fieri solebat in sacrificijs pacificis, id est ad gratiarum actionem institutis. Idem dicendum de panibus propositionis, & de panibus primitiarum; non tantùm enim panes illi coquebantur à Sacerdotibus, sed & aliqua eorum particula igni comburebatur, ut de panibus propositionis indicat textus Hebraicus Levitici 24. versu 9. ubi pro eo quod vulgatus Interpres ait de panibus propositionis, *Sanctum sanctorum est de sacrificijs Domini*, sic habet: קדש קדשים הוא לו מאשי יהוה *Sanctitas sanctitatum hoc ei de ignitionibus Domini.* Ignitio autem propriè significat combustionem & non coctionem panum. Similiter duo illi agni de quibus fit mentio Levitici 23. non tantùm elevabantur coram Deo, sed etiam occidebantur in Dei honorem, & posteà in esum Sacerdotum cedebant, ut ibidem docent Interpretes. Nec obest quod Scriptura non faciat mentionem hujusmodi omnium actionum, quia non omnia semper exprimit, ut vel ex eo patet, quòd Apostolus ad Hebræos 9. referens id quod Moyses fecerat Exodi 24. sanciens vetus Testamentum, ait Moysem accepisse sanguinem vitulorum, & hircorum, cum aqua & lana coccinea, & hyssopo: ipsum quoque librum aspersisse. Cùm tamen in Exodo nihil de hyssopo, & lana coccinea, deque aqua & aspersione libri scriptum esset, sed id solâ traditione constaret, essetque Judæis adeò notum, ut Apostolo nullâ probatione opus fuerit.

16. De hirco autem vivente, & in desertum emisso, cujus fit mentio Levit. 16 dici potest, illum non fuisse integrum sacrificium, sed partem unius integri sacrificij: duo enim hirci jubentur ibi offerri pro peccato populi, quorum unus occidatur, alter dimittatur in desertum, modo suprà dicto. Sicut Levit. 14. initio, jubentur offerri duo passeres pro lepræ mundatione: quorum unus immoletur, alter vivus dimittatur, & in agrum avolare sinatur. Nimirum ad repræsentandam Christi mortem, per hircum & passerem occisum: resurrectionem verò, per hircum, & passerem vivum. Vel quod Christus quà homo tantùm, passus, & mortuus sit: manens quà Deus, impassibilis & vivus.

17. Demum ad id quod subditur de sacrificio Missæ, dicendum est corpus & sanguinem Christi destrui moraliter in Eucharistia, quatenus vi verborum ponuntur sub speciebus panis & vini in statu deteriori, inepto usibus suis naturalibus & humanis, atque tendente ad consumptionem & destructionem: cùm enim ibi ponantur modo indivisibili, ponuntur modo naturaliter inepto functionibus & usibus eorum proprijs. Item cùm ibidem constituantur per modum cibi & potûs, tendunt ad usum quo destruantur, & desinant esse, speciebus corruptis. Demum in sacrificio Missæ fit immolatio mystica ipsius Christi, quatenus vi verborum ponitur corpus sub specie panis, & sanguis sub specie vini, ad repræsentandam separationem utriusque, factam in cruce & in morte Christi. Unde in tali sacrificio fit mystica quædam sanguinis *per gladium verborum* effusio, ut Cyrillus loquitur: sicut sacrificia veteris legis, non sine physica sanguinis effusione, per victimæ realem occisionem peragebantur. De quo fusiùs in Tractatu de Eucharistia, cùm de sacrificio Missæ disseremus. *Disp. 11. art. 1.*

18. Explicatâ essentiâ & definitione sacrificij in communi, superest ut tradamus varias ejus spe-

cies & diuisiones, ac multiplicia veteris legis sacrificia, breviter hîc recensеamus. Sacrificium ergo jam descriptum, multipliciter dividitur. Primo ratione materiæ dividitur in victimam, sive hostiam, immolationem, & libamen: quando enim fiebat ex animalibus occisis aut consumptis, dicebatur victima, sive hostia; quæ nomina ab hostibus victis, aut vincendis, & debellandis, derivata sunt, eò quòd ad victoriam reportandam, vel ad gratias agendas pro illa reportata, offerri solebant. Quando autem fiebat ex rebus inanimis solidis, dicebatur immolatio, nomine deducto à mola, in qua fruges terebantur: quando ex liquidis, dicebatur libamen, eò quòd vinum, oleum, & alij liquores libarentur, id est sui effusione offerrentur Deo, ad significandum supremum quod habet in vitam & in mortem dominiũ. Exempla hujusmodi omnium differentiarum extant in lege Mosaïca: nam animalia munda occidebantur, id est oves, agni, boves, vituli, hœdi, capreæ, columbæ, passeres, & turtures; & multæ res inanimatæ solidæ offerebantur in sacrificium, nimirum panis qui in frusta secabatur, vel ex aliqua sui parte comburebatur, reliquo cedente in esum Sacerdotum, aut offerentium; simila quæ sartagine, clibano, vel craticulâ coquebatur; sal quod in ignem conjiciebatur; thus quod adolebatur; manipulus spicarum qui torrebatur; & triticum quod molâ vel pistillo conterebatur: liquida quoque nonnulla sui effusione offerebantur, ut sanguis, aqua, vinum, oleum.

19. Secundò ratione formæ, seu modi quo fiebat, dividi potest sacrificium in cruentum & incruentum. Priùs fiebat sanguinis effusione, ut in occisione animalium; posteriùs sine illa, ut in aliis oblationibus. Utriusque generis fuerunt multa sacrificia, non modò in lege Mosaïca, ut patet ex dictis, verùm etiam in lege naturæ: nam Abel, Noë, Abraham sacrificarunt animalia per ipsorum occisionem, Genes. 4. 8. & 15. Melchisedech verò Rex Salem, & Sacerdos Altissimi, dicitur panem & vinum obtulisse in sacrificium, Genes. 14. Valuitque hæc differentia veterum sacrificiorum ad repræsentandum duplex Christi sacrificium; unum cruentum in cruce peractum, secundùm quod Christus dici potest Sacerdos secundùm ordinem Aaron; alterum incruentum in Eucharistia, secundùm quod dicitur Sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech. Unde Theodoretus: *Typum Melchisedech gerebat Sacerdotij Dominici: ideòque Abrahæ panes, vinum, & massam farinæ vicissim dedit, prout moris erat, Deo talia offerens; animadvertebat enim & in hoc typum patefieri.* Quæst. 61. in Genes.

20. Tertiò dividebatur olim sacrificium ratione formæ, in holocaustum, hostiam pacificam, & sacrificiũ pro peccato. Holocaustum erat in quo tota res comburebatur, ut in fumum resoluta ad Deum ascenderet; eratque perfectissimum sacrificium, quia in illo expressiùs significatur omnia ipsius Dei esse. In aliis duobus sacrificiis partim cremabatur, partim verò sacerdotibus, aut offerentibus reservabatur. Distinguebantur verò, quia hostia pacifica offerebatur pro beneficiis acceptis, vel accipiendis; sacrificium verò pro peccato in ipsius expiationem.

Demum ex fine dividebatur in sacrificium propitiatorium, seu hostiam, quæ pro peccatis præteritis offerebatur. Eucharisticum, quod & honorarium seu gratiarum actionis dicebatur, offerebatur pro acceptis beneficiis in communi: pro beneficijs verò in particulari, erat hostia pacifica, ut fuit agnus Paschalis in memoriam specialis beneficij Ægyptiacæ liberationis. Impetratorium, quod erat pro futuris donis impetrandis, vel malis vitandis & præcavendis.

Cæterùm in lege gratiæ omnia hæc sacrificia cessarunt, essetque superstitiosum aliquo ex illis uti: quia adest perfectissima hostia, & sacrificium corporis & sanguinis Christi Domini, quod in tot illis legalibus sacrificiis figurabatur, atque ita debent cessare figuræ, existente veritate. Unde ait Ecclesia in quadam collecta: *Deus qui legalium differentiam hostiarum, unius sacrificij perfectione sanxisti &c.* Et Tridentinum sess. 22. cap. 1. exponens de Sacrificio Missæ prophetiam Malachiæ de oblatione munda in omni loco offerenda nomini Domini, concludit: *Hæc denique illa est quæ per varias sacrificiorum, naturæ, & legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quæ bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio & perfectio complectitur.*

21. Oblatio, ut distincta à sacrificio, est actus quo res externas Deo offerimus sine mutatione earum facta. Ita S. Thomas 2. 2. quæst. 86. art. 1. in corp. ubi sic habet: *Nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur, ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquid sacrum quod inde fieri debeat, consumendum, & oblatio est, & sacrificium. Unde Exodi 29. dicitur: Offeres totum arietem in incensum super altare: oblatio est Domino odor suavissimus victimæ Dei. Et Levit. 2. dicitur: Anima cùm obtulerit oblationem sacrificij Domino, similа erit ejus oblatio. Si verò sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usu ministrorum expendendum, erit oblatio, & non sacrificium.*

22. Hujusmodi simplicis oblationis fit sæpe mentio in Scriptura: nam Levit. 13. præcipitur oblatio de manipulis novarum spicarum: & Deuteron. 26. jubentur filij Israël tollere de cunctis frugibus suis primitias in cartallo, & ferre ad sacerdotem, qui ponat ante altare Domini. Et ad Hebræos 5. sic dicitur: *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona & sacrificia pro peccatis.* Ubi per dona, quæ distinguit Apostolus à sacrificiis, intelligit simplices oblationes primitiarum, aliarumque rerum, quæ non adolebantur aut consumebantur in sacrificium, sed integræ Deo offerebantur ad usum sacerdotum & templi, ut Theophilactus & alij Patres exponunt.

23. Votum definitur à D. Thoma 2. 2. quæst. 88. art. 2. & art. 5. in corp. *Promissio Deo facta ad ejusdem Dei cultum.* Dicitur *promissio*, quia est voluntas obligatoria, differtque à simplici proposito, quod est sola voluntas & destinatio aliquid faciendi. Unde idem Sanctus Doctor loco citato articulo primo comparat promissionem cum imperio, in eo quod quemadmodum aliquis per imperium obligat alium, in quem habet potestatem, ita per promissionem obligat seipsum ad aliquid faciendum, vel omittendum; eademque de causa dici solet, votum esse legem privatam, quam quisque sibi ipsi imponit, & quâ seipsum obligat ad aliquid. Dicitur autem hæc promissio fieri Deo: quia licèt non modò votum coram

Sanctis & Prælatis fieri possit, ut eorum reverentia moveat ad ejus observationem, sed ipsa etiam promissio possit ad ipsos immediatè dirigi, atque ad eorum cultum & observantiam referri, ut patet in voto solemni quod in nostro Ordine emittitur, in quo sic dicitur: *Promitto obedientiam Deo, & B. Mariæ, & B. Dominico* &c. nihilominus hæc promissio prout fit Sanctis, non habet rationem voti formaliter, sed tantùm materialiter, ut docet S. Thomas loco citato art. 3. ad 3. quatenus ut sit verè & propriè votum, debet adjungi tacitè vel expressè alia promissio, quâ promittimus Deo nos id facturos quod promittimus Sanctis: & hæc promissio, quæ fit Deo, est votum, & pertinet ad religionem; quæ verò fit Sanctis, non est votum per se, sed materia voti, seu alterius promissionis Deo factæ, & illi veluti materiæ rationem voti formaliter afferentis; unde non cadit sub religione, sed sub dulia, hyperdulia, justitia, vel fidelitate, ut dicunt Salmanticenses in Tractatu de Virtutibus, exponentes generalem divisionem omnium virtutum. Dicitur tertiò hæc promissio fieri Deo, ad ejusdem Dei cultum: quia cùm votum sit actus religionis & latriæ, est ordinatio eorum quæ quis vovet in divinum cultum & obsequium. Unde existimo quòd si quis promittendo Deo perpetuam castitatem, nullo modo intenderet Dei honorem, sed tantùm majorem temporalem commoditatem, aut quid aliud, illè non propriè voveret, neque talis promissio esset indispensabilis ab Episcopo, sicut est verum votum perpetuæ castitatis.

24. Juramentum est *attestatio divini numinis, vel invocatio divini testimonij, ad fidem faciendam, promissionemve firmandam.* Unde secundùm substantiam est actus intellectûs, quædamque locutio, quâ Deum vocamus in testem ad confirmandam veritatem, fidelitatemque nostram in verbis & promissis: & quia hujusmodi invocatione profitemur divinam excellentiam, spectat elicitivè ad religionem, sicut de oratione & voto diximus. Debet autem juramentum, ut religiosum sit, tria observare, nempe veritatem, justitiam, & judicium, secundùm illud Jeremiæ 4. *Iurabis, vivit Dominus, in veritate, & in judicio, & in justitia.* Veritas requiritur, quia Deus non nisi verum potest testificari: justitia, quia non vult suo testimonio alicui injustè noceri: judicium, quia Dei testificatio irreligiosè adducitur super re admodum levi, vel ubi nulla est necessitas.

25. Adjuratio fit cùm aliquem ad quippiam faciendum, vel omittendum obtestamur per Deum ipsum, ut ejus amor, timor, aut reverentia efficaciter eum promoveat, ne alioqui videatur non satis magni facere supremam ejus majestatem; vel ut ejus timorem illi incutiamus. Hunc verò actum pertinere ad religionem patet: quia per se facit ad cultum Dei, quem honoramus hoc ipso quòd majestatem ejus reverenter interponimus, ut alius ejus respectu, vel terrore moveatur. Esse autem specialem ejus actum, & distinctum ab aliis, dubitari nequit, nisi de duobus, juramento scilicet & oratione. Differt nihilominus à juramento, quia juramentum usurpamus ad nos ipsos obligandos, vel ad aliquid confirmandum per Dei veracitatem & authoritatem; adjuramus autem, ut alium obligemus aut adigamus ad aliquid faciendum, vel ad quidpiam omittendum, propter reverentiam aut terrorem divinæ majestatis. Ab oratione verò differt, quia adjuratio fieri potest imperando, non deprecando, & tunc saltem est actus specialis, & omnino diversus ab oratione; quando verò fit deprecando, addit simplici orationi obtestationem.

Ultimus actus religionis est invocatio, seu assumptio divini nominis per laudem: de qua agit S. Thomas 2. 2. quæst. 91. art. 1. ubi docet divini numinis laudes, hymnis, canticis, aliisque similibus modis celebrandas esse; non quidem ut Deo, qui cordium est scrutator, quam de ipso habemus opinionem significemus; sed ut nostros, audientiumque animos ad eum amandum, venerandumque excitemus. Et quamvis Deus ut est in seipso, utpote ineffabilis & incomprehensibilis, propriè laudari non valeat, sed sit major omni laude, secundùm effectus tamen, qui ab illo in nos proveniunt, possumus ipsum laudare, juxta illud Isaïæ 63. *Laudem Domini annunciabo super omnibus quæ reddidit nobis Dominus*, ut declarat S. Doctor art. citato in resp. ad 1. 26.

DISPVTATIO IV.

De alijs virtutibus justitiæ annexis.

EXplicatâ definitione religionis, & præcipuis ejus actibus, tam internis, quàm externis, breviter agendum est de aliis virtutibus justitiæ annexis, quæ partes ejus potentiales appellari solent. Unde sit

ARTICVLVS UNICVS.

Aliæ partes potentiales justitiæ breviter explicantur.

PRæter religionem, quæ inter partes potentiales justitiæ primum locum obtinet, plures aliæ assignari solent, nimirum pœnitentia, pietas, observantia, obedientia, gratitudo, vindicatio, veritas, amicitia, & liberalitas, de quibus agit S. Doctor 2. 2. à quæst. 101. usque ad 123. præterquam de pœnitentia, cujus tractationem rejecit ad quæst. 85. tertiæ partis, ubi etiam nos de illa dicemus.

Post religionem ergo, & pœnitentiam, quæ sunt in ordine ad Deum, sequitur pietas, per quam parentibus debitus cultus officiumque tribuitur: parentes enim sunt veluti secundarij quidam dij respectu filiorum, tanquam secundaria principia essentiæ & vitæ; unde repræsentant filiis quodammodo ipsum Deum, qui est primarius & summus omnium Pater. Et ob hanc rationem (ut rectè observat Philo in lib. de Decalog.) post præcepta primæ tabulæ, quæ ad cultum Dei pertinent, primum secundæ tabulæ institutum fuit de honore parentibus exhibendo. Quia verò in consanguineis parentum sanguis invenitur, idcirco pietas aliquatenus quoque ad consanguineos extenditur, tanquam respersos primario illo & fontali jure, quo parentibus obstringimur. Illa quoque respicit patriam: quia hæc etiam aliquo modo est ortûs principium, & quia parentes fovet, & opportuna ad ortum & educationem præbet. Unde Hierocles dissertatione de observantia in patriam, sic ait: *Est patria, per Iovem, vel alteruter quidam Deus, & primus maximusque parens.*

Quare qui nomen ei imposuit à re ipsa, non temerè patriam nominavit, vocabulo quidem à patre deducto, pronuntiato tamen fœminina terminatione, ut ex utroque parente mixtum esset. Atque hæc ratio significat, patriam unam ex æquo duobus parentibus colendam esse. Præferenda igitur omnino est patria utrivis parentum seorsim; & ne simul quidem parentes ambos par est majoris fieri, sed æquali honore dignari.

2. Pietatem sequitur observantia, per quam homines aliquâ dignitate antecellentes, cultu quodam & honore prosequimur: sicut enim parentibus & patriæ, quia sunt principia naturalis esse & educationis, debemus peculiare obsequium & cultum, pro quo exhibendo constituitur pietas; ita superioribus, quia authores sunt nostræ gubernationis & directionis, per leges, per præcepta, per consilia, per doctrinam, &c. debemus specialem honorem, ad quem præstandum ponitur observantia. Nec solùm personas in dignitate jam constitutas, à quibus de facto gubernamur, observantiæ cultu prosequimur, sed etiam omnes virtute, sapientiâ, aliâve perfectione insignes, quatenus ratione talis perfectionis apti sunt nos dirigere, & idonei ad nobis prælucendum, dignique ad quorum exemplar conformare nos nitamur; subindeque honorem & cultum merentur, tametsi non tantum, quantum ij qui actu nobis impendunt gubernationis beneficium, pollentque in nos authoritate & potestate: iis siquidem colendis & observandis arctiùs astringimur, quippe qui actu in nos conferant gubernationis beneficium. Cave tamen ne putes observantiam respicere hujusmodi beneficium, & in ejus compensationem intendere, id enim spectat ad gratitudinem. Observantia itaque respicit beneficij illius fontem, seu excellentiam & dotem, ex qua tale beneficium prodit, vel prodire aptum est.

3. Comes observantiæ est obedientia; utraque enim respicit superiorem, cum hoc tamen discrimine, quòd observantia illum ut præcellentem respicit; obedientia verò ipsum inspicit ut potentem obligare ad aliquid faciendum, vel prætermittendum; unde per se respicit præceptum, ut præceptum est, eaque intentione operatur, ut illud impleat, subindeque specialis est virtus; quia etsi ad omnium materias se extendat, in omnibus tamen unam inspicit rationem formalem, quæ est superioris præceptum, in cujus adimpletione, formalissimè ut tali, splendet specialis honestas, præter honestatem ipsius rei præceptæ.

Vis autem præcipiendi supponit jus & potestatem regendi, quæ ex triplici capite provenire potest. Primò ex ratione causæ & effectûs; nam causa naturaliter habet potestatem in suum effectum; & hac ratione Deus potest imperare omni creaturæ rationali, quia est author illius, ipsa verò opus Dei & figmentum: idemque suo modo competit parentibus in filios. Secundò id convenit ratione totius & partis, eò quòd pars naturaliter subsit toti, & regatur ab illo; & hoc modo Respublica habet authoritatem & potestatem in singula membra. Tertiò provenit ex ratione agentis & patientis, vel instrumenti; agentis enim est movere & dirigere patiens, sicut & causæ principalis suum instrumentum: sic marito competit potestas in uxorem, domino in servum, hero in famulum &c.

4. Assignantur pro perfecta obedientia tres conditiones. Prima est quòd sit cœca; non quòd homo non videat quid exequatur, quomodo enim alioqui ageret? aut quod temerariè & cœco modo irruat in executionem, sive honesta, sive illicita sit (id enim longissimè abest ab eo qui ex virtute, & secundùm rectæ rationis regulam operatur) sed quòd rationes præcepti, seu motiva quæ superiorem induxerunt ad præcipiendum, non perscrutetur, satisque ei sit, quidquid præcipiatur, dum illicitum esse non constat, præcipi ab eo qui locum Dei tenet. Unde Gregorius in 1. Regum lib. 2. cap. 4. *Vera obedientia nec præpositorum intentionem discutit, nec præcepta discernit; quia qui omne vitæ suæ judicium majori subdidit, in hoc solo gaudet, si quod sibi præcipitur operatur; nescit enim judicare quisquis perfectè didicit obedire.* Hanc obedientiam S. Dorotheus doctr. 1. sub finem, vocat *indiscretam & absque ullo delectu*, quasi diceret exoculatam & cœcam; nam oculus mentis est discretio, ut Cassianus collat. 2. cap. 2. notavit. Eam valde commendat Umbertus lib. 3. de erudit. relig. p. 2. cap. 16. ubi rectè admonet non posse regularem fieri ut jumentum apud Deum, nisi, quod alligatis ad molam trusatilem volvendam equis solemne est, sensus ac judicij sui oculos occlusos, imò, ut ipse loquitur, erutos habeat.

Secunda conditio obedientiæ est ut sit prompta ad exequendum, ut nec præceptum differat, nec tergiversetur, neque excuset, nec lentè & cum torpore ad opus accedat. Imò præventio præcepti, seu executio actûs, quia cognoscitur placere superiori, etiamsi nondum præceptum promenti, præstantissimum obedientiæ exercitium continet, estque actus heroïcus illius: sicut enim qui ante tempus condictum anticipat solutionem, elicit actum perfectæ justitiæ, ita qui præoccupat jussum, elicit verè actum obedientiæ, & quidem perfectissimum. Unde Bernardus serm. 41. de diversis: *Fidelis obediens* (inquit) *nescit moras, ignorat tarditatem, præripit præcipientem; parat oculos visui, aures auditui, linguam voci, manus operi, itineri pedes; totum se colligit ut imperantis colligat voluntatem.* Id est ut intelligat quæ sit ejus voluntas.

Tertia est, ut sit fortis in opere præcepto aggrediendo, & perseverando in illo, ne propter rei difficultatem ab obediendo resiliat; exemplo Salvatoris & Redemptoris nostri, qui *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*, ut ait Apostolus. Sive qui (ut loquitur Bernardus) *ne perderet obedientiam, perdidit vitam.*

5. Obedientiam S. Augustinus & D. Thomas cæteris virtutibus moralibus præferre videntur, eique palmam concedere: ille enim lib. 1. contra Adverss. cap. 14. *Obedientia* (inquit) *maxima est virtus, & ut sic dixerim omnium origo materque virtutum, in ea natura, cui sic datum est arbitrium liberæ voluntatis, ut eam tamen necesse sit vivere sub potestate melioris.* Iste verò hîc quæst. 104. art. 3. hæc scribit: *Per se loquendo laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.* Existimo tamen illos SS. Doctores non velle præferre obedientiam religioni (præsertim cùm S. Thomas hîc quæst. 81. art. 6. religionem omnibus virtutibus moralibus absolutè anteponat) sed eam esse obedientiæ præstantiam arbitrari, ut solis virtutibus Theologicis, & religioni cedere videatur.

6. Sexta pars potentialis justitiæ est gratitudo, ad cujus munus pertinet beneficium ab alio acceptum recognoscere, & pro eo aliquid benefactori rependere, nempe gratiarum actionem, obse-

quium, cultum, vel aliud beneficium. Hoc enim rationi consentaneum est, ut ostendit D. Thomas hîc quæst. 106. art. 3. hoc discursu: *Omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur, unde Dionysius dicit 1. cap. de divin. nomin. quòd Deus omnia in se convertit tanquam omnium causa: semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quòd benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati, & ideo naturalis ordo requirit, ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque, & sicut de patre dictum est suprà, benefactori, inquantum hujusmodi, debetur honor & reverentia, eò quòd habet rationem principij.*

Tres autem veluti gradus gratitudinis distinguit ibidem art. 2. Primus est beneficium agnoscere, & memoriâ tenere. Secundus est verbis hoc ipsum declarare, benefactorem laudando, & gratias ei agendo. Tertius, facto, seu rebus aliquid retribuere, pro loci, temporis, aliarumque circunstantiarum ratione, sive hoc sit honor & reverentia, sive auxilium, & sustentatio. De gratitudine quam Deo debemus, ob beneficia ab eo accepta, eleganter differit Bernardus serm. de quadruplici debito, ubi hæc habet: *Cùm ei donavero quidquid sum, quidquid possum, nonne istud totum est sicut stella ad Solem, gutta ad fluvium, lapis ad montem, granum ad acervum? Non habeo nisi minuta Deo, imò minutissima, corpus & animam, vel potiùs unum minutum, voluntatem meam; & non dabo illam ad voluntatem illius qui tantus tantillum tantis beneficiis prævenit, qui toto se totum me comparavit?*

7. Septima est vindicatio, quæ quodammodo se habet ad mala accepta, sicut gratitudo ad beneficia, quatenus utriusque est vicem rependere: sicut enim gratitudo bonum reddit pro bono, ita vindicatio malum pro malo, scilicet malum pœnæ pro malo culpæ; idque ut rectus ordo servetur, & quod extra ordinem recti per culpam prolapsum est, ad illum per pœnam revocetur. Sic Deus peccatores, qui ab ordine pulcherrimo justitiæ & legum divinarum, per culpam prolapsi sunt peccando, ad ordinem ipsius justitiæ reducet puniendo; ut nihil in mundo remaneat informe, sed omnia pulchrè suis locis & gradibus adaptentur. Unde Augustinus concione 1. in Psal. 58. *Iniquitas omnis, parva, magnave sit, puniatur necesse est, aut ab homine puniente, aut à Deo vindicante.*

Sed advertendum est cum Cajetano, hoc peculiare esse in virtute vindicationis, quòd persona in qua residet non possit per seipsam consummare actionem propriam talis virtutis (intellige de consummatione includente etiam actum externum; nam intrinseca bonitas in ipso virtutis subjecto completè habetur) quia materia ejus est malum pœnæ, quod nullus privatâ authoritate infligere potest: unde executio vindicativæ justitiæ solùm debet fieri à judice, cui est authoritas puniendi malefactores.

8. Octava est veritas, seu veracitas, quæ nos facit dicere verum, vel (quod idem est) veritatem & notitiam intellectu conceptam facit nos ad extra fideliter significare, rectè utendo verbis & signis, quæ nobis data sunt ad manifestandum alteri internos conceptus & judicia, ita ut his exteriora signa conformentur; hoc enim vocatur dicere verum. In quo datur specialis honestas, requirens specialem virtutem affinem justitiæ: est enim fidelis hæc manifestatio valde necessaria ad humanam societatem, atque adeò debita, debito saltem honestatis, his quibus convivimus, & cum quibus conversamur. Ad eam reducitur fides, seu fidelitas in promissis: est enim veritatis, seu veracitatis pars, quod factum promissioni respondeat.

9. Nona est amicitia, seu affabilitas, quæ est virtus, quâ quispiam convenienter se habet ad alios homines in communi conversatione, tam in dictis, quàm in factis, ita scilicet ut neminem verbis aut gestis offendat, & vicissim ipse aliorum dicta & facta sine offensione admittat. Ad quod licèt non teneamur debito rigoroso, benè tamen debito honestatis, sicut tenemur verum dicere, cùm fuerit loquendum.

De hac virtute sic egregiè Ambrosius lib. 1. de officijs cap. 7. *Nihil tam utile quàm diligi, nihil tam inutile quàm non amari: nam odio haberi exitiale ac nimis capitale arbitror. Itaque id agamus ut omni sedulitate commendemus existimationem opinionemque nostram; ac primùm placiditate mentis & animi benignitate insluamus in affectum hominum: popularis enim & grata est omnibus bonitas, nihilque quod tam facilè illabatur humanis sensibus. Ea, si mansuetudine morum, facilitate animi, moderatione præcepti, affabilitate sermonis, verborumque honore, patienti quoque sermonum voce, modestiæque adjuvetur gratiâ, incredibile quantùm procedit ad cumulum dilectionis. Legimus enim non solùm in privatis, sed etiam in ipsis Regibus, quantùm facilitas blandæ affabilitatis profuerit, aut superbia, verborumque obfuerit tumor, ut regna ipsa labefactaret.* Quod exemplo Moysis & Davidis quantùm ad affabilitatem probat: *Quorum ille* (inquit) *sic sibi totius plebis mentes devinxerat, ut plus eum pro mansuetudine quàm pro factis admirarentur: iste tam facilis affectus, & mansuetus in imperio, ut eum & filiis parentes, & parentibus filij anteferrent; indeque Saül graviter indignatus contra Ionatham quòd apud eum plus valere amicitiam David, quàm pietatem paternam judicabat.*

10. Ultima pars potentialis justitiæ est liberalitas, quæ versatur circa divitias, illas ut decet expendendo, & aliis distribuendo: hæc enim non est vera species justitiæ, sed pars ejus potentialis, seu virtus justitiæ annexa; quia liberalis dat quod est suum, quodque non debetur alteri, nisi ex quadam honestate seu decentia; justitia verò præstat alteri quod ei legaliter debetur.

Observanda verò est distinctio actûs liberalitatis ab actu beneficentiæ, vel charitatis, & misericordiæ: nam quatenus donatio fit reprimendo concupiscentiam pecuniæ, ne ipsa plus æquo ametur, & propterea retineatur, est actus liberalitatis; quatenus fit ex bono affectu in eum cui donatur, est actus beneficentiæ, vel charitatis; quatenus verò fit ex intentione relevandi miseriam alterius, est actus misericordiæ.

DISPVTATIO V.

De fortitudine, & virtutibus illi annexis.

PRæter virtutes, quæ nobiliores & spirituales animæ nostræ potentias (intellectum scilicet & voluntatem) perficiunt, dantur aliæ, quæ coërcent, vel rectificant passiones appetitûs irascibilis & concupiscibilis, ne bonum rationis impediant, & ab ejus electione & prosecutione voluntatem avertant. Ut enim egregiè suo more discurrit S. Thomas hîc qu. 123. art. 1. *Ad virtutem humanam pertinet, ut bonũ faciat hominem, & opus*

opus ejus secundùm rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit: uno modo secundùm quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales: alio modo secundùm quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam: tertio modo secundùm quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur: uno modo per hoc quod trahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat; & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ: alio modo per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundùm rationem, propter aliquod difficile quod incumbit; & ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, quâ scilicet hujusmodi difficultatibus resistat, sicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat & repellit.

Porro quia difficilius est sustinere tristia, & ad ardua ferri (quod præstat fortitudo, frænando passiones circa hæc objecta) quàm à delectabilibus abstinere, eisque frui cum ea moderatione, quàm temperantia indicit, ut Philosophus 3. Ethic. cap 9. observat, idcirco priori loco statuitur fortitudo, posteriori temperantia, de qua disputatione sequenti dicemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Definitio fortitudinis explicatur.

1. FOrtitudo ex Tullio hoc modo definitur: *Fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio.* Vel aptiùs ex D. Thoma: *Fortitudo est virtus existens in irascibili, coercitiva timoris, & audaciæ moderativa, instantibus periculis.*

Dicitur primò *virtus*, quia ut idem S. Doctor hîc quæst. 123. art. 2. ostendit, fortitudo specialis virtus est, importans specialem honestatem. Ubi enim est peculiaris difficultas in retinendo rationis præscripto, ibi nobis opus est peculiari virtute: At in periculis mortis adest specialissima difficultas, ut quis decenter & juxta rationis præscriptum, tam interiùs, quàm exteriùs se gerat; nam vel excitatur ingens timor ad mali fugam, quem difficillimum est ita coercere, ut non perturbet, & ad aliquid indecorum compellat; vel excitatur motus audaciæ ad mali repulsam, qui etiam moderandus est, ne temerè in periculum præcipitet; vel utraque affectatio alternantibus animi motibus, & veluti inter se confligentibus exoritur; & tunc utramque simul juxta rationis regulam temperare oportet: Opus igitur erit peculiari virtute, quæ has difficultates superet, prædictosque motus secundùm rationem moderetur.

Dicitur secundò, *existens in irascibili*, ut non solùm à concupiscibili excludatur fortitudo, sed etiam à voluntate, in qua nullam ponimus virtutem, quæ sit primariò ad moderandas animæ passiones. Enimverò virtus ibi duntaxat ponenda est, ubi ejus bonum consummatur: bonum autem prædictæ moderationis non consummatur in voluntate, sed in appetitu sensitivo, cujus sunt actus ipsæ passiones. De quo fusè in Tract. de virtutibus in communi, disp. 2. art. 2.

Tertiò dicitur *coërcitiva timoris, & audaciæ moderativa*: quia sicut pericula non aliter separant voluntatem à bono rationis, nisi vel incutiendo nimium timorem, quo plus æquo formidantur, vel nimiam audaciam, quâ immoderatè & imprudenter invaduntur; sic fortitudo non aliter firmat animum in illis, quàm reducendo utramque passionem ad debitam mensuram. Magis tamen spectat ad fortitudinem diminuere timorem, quàm audaciam; quia magis est ad stimulandum & roborandum, quàm ad detinendum & coërcendum: sicut temperantia è converso magis est ad detinendum & refrænandum, quàm ad firmandum & stimulandum; ideòque ista ponitur in concupiscibili, quæ maximè indiget fræno, propter vim & allicientiam boni concupiscibilis; illa verò in irascibili, cui propter difficultatem objecti ardui potissimùm calcaribus opus est.

Ex his facilè intelliges, quodnam sit objectum 2. materiale & formale virtutis fortitudinis: objectum enim materiale illius duplex est, unum remotum, & aliud proximum: illud periculis & malis, præsertim gravissimis, cujusmodi sunt mortis pericula, continetur: istud verò consistit in affectibus timoris & audaciæ, quæ circa illa pericula versantur. Objectum verò formale fortitudinis est specialis illa honestas, quæ in hujusmodi passionum moderatione relucet.

ARTICVLVS II.

Actus virtutis fortitudinis.

ASsignatur fortitudini duplex actus, scilicet 3. aggredi, & sustinere: ratio enim dictat aliquando pugnandum esse pro boni defensione, ut impugnatores arceantur, & exterminentur; & tunc opus est aggressione forti & prudenti, quæ fit per audaciam moderatam: aliquando verò, & frequentiùs dictat esse patienter sustinendum, ut manifestetur affectus voluntatis erga bonum virtutis, qui tantus est, tantique tale bonum æstimat, ut quantumvis impugnatus, ab illo non recedat.

Si autem quæras, quis ex illis duobus actibus 4. difficilior & principalior sit? Respondeo perpessionem aggressione esse potiorem. Ita expressè docet Aristoteles 3. Ethic. cap. 9. relatus à D. Thoma hîc quæst. 123. art. 6. his verbis: *Sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. fortitudo est magis circa timores reprimendos, quàm circa audacias moderandas: difficilius enim est timorem reprimere, quàm audaciam moderari, eò quòd ipsum periculum, quod est objectum audaciæ & timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundùm quod moderatur audacias: sed sustinere sequitur repressionem timoris, & ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quàm aggredi.*

Idem confirmat 3. Ethic. lect. 18. hoc discursu: *Timor* (inquit) *imminet homini ab aliquo fortiori contra ipsum insurgente; audacia autem consurgit ex eo quod aliquis æstimat eum quem invadit, suam non excedere potestatem. Difficilius porro est stare contra fortiorem, quàm insurgere in æqualem, vel minorem.*

Accedit quod ille qui sustinet, sentit jam pericula imminentia; qui verò aggreditur, habet ea ut futura: difficilius autem est, majusque proinde fortitudinis signum, non moveri à præsentibus, quàm à futuris.

Addo etiam, quòd aggressio est plenè voluntaria, quod non parùm imminuit difficultatem, atque etiam laudabilitatem. Unde de sustinentia universè valet, quod sigillatim de sustinentia rapinæ, ad voluntariam rei suæ erogationem comparata, dixit S. Chrysostomus homil. 10. in 1. ad Thessal. *Raptorem propter Deum patienter ferre, majus est, quàm sponte benefacere. Quamobrem? eò quòd hoc quidem animi fructus est & voluntatis, unde & facilè fit: istud verò vis est & violentia. Et facilius quis mille talenta sponte dabit, & nihil se passum esse putabit, quàm ut tres obolos, præter animi sententiam abreptos, mansuetè ferat. Itaque istud magis est animi Philosophia.* Item Gregorius homil. 35. in Evang. expendens illud Proverb. 16. *Melior est patiens viro forti, & qui dominatur animo suo, expugnatore urbium*, subdit. *Minor est ergo victoria urbes expugnare, quia extra sunt quæ vincuntur; majus autem est quod per patientiam vincitur, quia ipsè à se animus superatur, & semetipsum sibimetipsi subjicit, quando eum patientia in humilitate tolerantiæ sternit.* Demum Ambrosius 1. de officijs cap. 36. *Revera jure fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, iram continet, nullis illecebris emollitur ac inflectitur; non adversis perturbatur, non extollitur secundis, & quasi vento quodam, variarum rerum circumfertur mutatione. Quid autem excelsius & magnificentius, quàm exercere mentem, afficere carnem, & in servitutem redigere, ut obediat imperio, ut consilijs obtemperet, ut impigrè in adeundis laboribus exequatur propositum animi ac voluntatem &c.*

5. Ex his intelliges, actum principalissimum fortitudinis esse martyrium; quippe cùm illud non in aggrediendo, sed in sustinendo consistat: unde D. Thomas hîc quæst. 154. art. 2. ad 3. sic ait: *Principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi.*

ARTICVLVS III.

Virtutes fortitudini annexæ.

6. VIrtutes fortitudini annexæ quatuor recensentur à D. Thoma quæst. 128. art. unico, videlicet magnanimitas, magnificentia, patientia, & perseverantia. Quam divisionem sumpsit ex Tullio lib. 2. de invent. cap. 2. Ad has verò quatuor reducit plures alias à Macrobio & Andronico enumeratas. Nam Macrobius lib. 1. in somnium Scipionis ponit septem partes fortitudinis, scilicet magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt Eupsychia, Lema (non autem, ut corruptè legitur in multis exemplaribus, Lenia) vox autem Græca *Lima*, latinè significat animi confidentiam & promptam audaciam; magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia.

7. Notat verò D. Thomas hujusmodi virtutes spectari posse, vel prout versantur circa materiam fortitudinis, id est circa pericula gravissima, qualia sunt pericula mortis; vel prout versantur circa materiam minùs difficilem quàm sit materia fortitudinis, in eaque fortitudinem imitantur. Si primo modo considerentur, vult eas esse partes integrales fortitudinis, id est virtutes necessarias ad officium integrum fortitudinis, duasque priores se tenere ex parte aggressionis, posteriores verò ex parte sustinentiæ. Ex parte enim aggressionis primò requiritur, quod fortis magnum habeat animum ad magna & ardua securè aggredienda; & hæc est *magnanimitas*: secundò, quòd non deficiat in executione illorum, & ita est *magnificentia*, quæ est virtus magnorum operum factiva. Ex parte verò sustinentiæ requiritur primò, ut animus difficultate præsentium malorum non frangatur per tristitiam, decidatque à sua magnitudine, & hæc est *patientia*: deinde ut ex diuturna difficilium passione non fatigetur, nec ab illorum sustinentia desistat, & ita est perseverantia.

Si autem virtutes illæ spectentur prout versantur circa pericula minora, quàm sint mortis pericula, & alia minùs gravia & molesta, ac denique circa materias in quibus minus est difficultatis, sunt partes potentiales fortitudinis, quia ipsam imitantur, licèt ejus rationem non assequantur. Hæc D. Thomas, qui earumdem virtutum naturam ita luculenter exponit quæst. 129. & sequentibus, ut in illis diutiùs immorari non sit opus.

Solùm hîc subjiciam quæ de virtute perseverantiæ docet Bernardus Epist. 129. ubi illam quodammodo fortitudinis ornamentum, cæterarumque item virtutum quoddam coronamentum esse docet, his verbis. *Quid restat* (inquit) *nisi ut admoneamini de perseverantia, quæ sola meretur viris gloriam, coronam virtutibus? Prorsus absque perseverantia nec is qui pugnat victoriam, nec palmam victor consequitur. Vigor virium, virtutum consummatio est; nutrix ad meritum, & mediatrix ad præmium. Soror est patientiæ, constantiæ filia, propugnaculum sanctitatis. Tolle perseverantiam, nec obsequium mercedem habet, nec beneficium gratiam, nec laudem fortitudo.*

DISPVTATIO VI.

De temperantia, & partibus ejus.

HÆc est postrema inter Cardinales virtutes, de qua Philosophus 3. Ethic. cap. 10. & D. Thomas hîc à quæst. 141. usque ad 171. De hac etiam eleganter disserit S. Prosper lib. 2. de vita contempl. cap. 19. ubi sic ait: *Temperantia moderatum, pudicum, verecundum, serium facit. Hæc si habitat in animo, libidines frænat, affectus temperat, desideria sancta multiplicat, vitiosa castigat; omnia intra nos confusa ordinat, ordinata corroborat; cogitationes pravas removet, inserit sanctas; ignem libidinosæ voluptatis extinguit, animi teporem desiderio futuræ remunerationis accendit, mentem placidâ tranquillitate componit, & totam semper ab omni vitiorum tempestate defendit.*

De hac ergo mirabili ac perutili virtute breviter hîc agemus: & primò quidem objectum ejus materiale & formale exponemus; deinde de partibus ejus subjectivis & potentialibus disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Assignatur objectum materiale & formale temperantiæ.

1. TEmperantia sumitur dupliciter: primò latè, prout in qualibet materia constituit actus humanos in debita mensura; quo pacto non est habitus specialis, sed generalis conditio omnium virtutum: secundò strictè, prout determinatè habet refrænare appetitum sensitivum in concupiscentijs & delectationibus corporalibus, quæ maximam vim habent deducendi à bono rationis; & sic est virtus specialis. Ubi enim specialis honestas reperitur, specialis virtus requiritur: At sicut specialis honestas est, quòd suum cuique reddatur, quòdque nemo injustè lædatur, sic & in eo quòd homo rectè ac moderatè se gerat circa delectationes corporeas, non obsequendo sensui, sed rationi: Ergo sicut justitia est aliqua virtus specialis, ita & temperantia, ut docet D. Thomas hîc quæst. 141. art. 2.

2. Materiale objectum talis virtutis sunt quidem delectationes corporeæ, non tamen omnes, sed illæ duntaxat quæ ex cibo & potu, & rebus venereis percipiuntur, ut docet idem S. Doctor eadem quæst. art. 4. ubi sic discurrit: *Temperantia est circa concupiscentias & delectationes, sicut fortitudo est circa timores & audacias: fortitudo autem est circa timores & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis: unde similiter oportet quòd temperantia sit circa concupiscentias maximarum delectationum: & quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quantò consequuntur operationes magis naturales. Maximè autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conservatur natura individui per cibum & potum, & natura speciei per conjunctionem maris & fœminæ: & ideò circa delectationes ciborum & potuum, & circa delectationes venereorum, est propriè temperantia.*

Ex hoc infert in calce ejusdem articuli, quòd quia delectationes quæ ex cibo & potu, ac rebus venereis percipiuntur, consequuntur sensum tactûs, delectationes tactûs sunt propriè objectum materiale temperantiæ. Quam doctrinam desumpsit ex Aristotele 3. Ethic. cap. 10. ubi hæc scribit: *Circa hujusmodi igitur voluptates temperantia & intemperantia versatur, quæ cæteris quoque animalibus communes sunt, servilesque ob id & ferinæ habentur. Hæc autem sunt tactûs & gustatûs, sed gustatu parùm, vel nihil uti videntur; quippe cùm gustatus judicium saporis sit id quod faciunt ij qui vel vina explorant, vel obsonia condiunt. At non admodum his oblectantur, vel non quatenus intemperantes, sed fruitione ipsa quæ tota per tactum efficitur in cibis, in potibus, & ijs quæ venerea nuncupantur. Unde gulæ deditus quidam Philoxenus Eryxius, guttur sibi longius gruis collo dari optabat, utpote qui tactu oblectaretur, circa quem intemperantia versatur.* Quibus verbis apertè Philosophus docet temperantiam propriè circa tactibilia versari, non quòd non versetur circa gustatilia, sed quia delectationes gustûs ex sensu tactûs consequuntur, ut confirmat vox illa Philoxeni, grue quàm homine dignior, collum gruis, ut diutiùs ipsi saperent cibi, exposcentis.

A Advertendum tamen est, quòd licèt virtus temperantiæ primariò & per se circa tactibilia versetur, secundariò tamen in moderanda oblectatione aliorum sensuum versari potest, nimirum quatenus illorum objecta ad voluptatem tactûs vel gustûs, mediante imaginatione incitant: ejusdem enim virtutis est moderari finem, & ea quæ sunt ad finem. Unde per accidens aliqui possunt dici intemperantes ex delectationibus circa odores, & alia à tactibilibus & gustabilibus sensibilia, nimirum quia interdum odores v. g. connexionem habent cum objecto sapido vel tactili, excitando species quibus hujusmodi objectum apprehendatur, & appetitum delectatione perfundat. Quo pacto notat Philosophus bruta interdum affici B delectatione ex visu vel auditu alicujus objecti: sic enim leo, audito bovis mugitu, delectatur; non quòd ille sonus ei gratus sit, sed quòd prædam & pabulum adventare animadvertat: unde vice versâ, etiamsi prædam videat, audiatve, aut olfaciat, tamen si potiri nequeat, irrugit, atque tristatur. Similiterque canis, licèt odore leporis delectari videatur, non tamen propter ipsum odorem, sed propter cibum quem sperat, cujus sensum accipit per odorem.

Ex dictis liquet, objectum formale temperantiæ esse bonitatem seu honestatem specialem, quæ reperitur in eo quod homo delectationibus ciborum & venereorum moderatè utatur, & secundùm præscriptum rationis. Si autem quæras quid illud præscriptum ferat? Respondet D. Augustinus libro de moribus Ecclesiæ cap. 21. *Habet vir temperans in rebus mortalibus & fluentibus vitæ regulam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantùm satis est, usurpet, utentis modestiâ, non amantis affectu.* Hac ratione aliqui à Clemente Alexandrino 2. pedag. cap. 1. reprehenduntur, quòd sint ut edant & saturentur. Alij autem laudantur, quòd edant ut sint. Et lib. 3. cap. 7. idem Clemens mensuram talium delectationum asserit esse corpus, æquè ac pes est calcei mensura: id est, mensura illarum est necessitas corporis, sicut calcei mensura est necessitas pedis. Unde Seneca Epist. 88. *Temperantia voluptatibus imperat, illas odit atque abigit, alias dispensat, & ad sanum modum dirigit, nec unquam ad illas propter ipsas venit: scit optimum esse modum cupitorum, non quantùm velis, sed quantùm debeas sumere.* Et D. Thomas 2. 2. quæst. 141. art. 6. in corp. *Omnia delectabilia* (inquit) *quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem, sicut ad finem: & ideò temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantùm eis utatur, quantùm necessitas hujus vitæ requirit.* Regula ergo temperantiæ in rebus venereis hæc est, E ut extra legitimum matrimonium planè ab illis abstineatur; & in matrimonio eatenus quisque illis utatur, quatenus recta ratio dictat esse conveniens ad prolis susceptionem. At in cibo & potu sumendo regula temperantiæ est, ut sumatur quantùm est opus ad bonam corporis valetudinem, & idoneam mentis ad suas functiones dispositionem: hic enim est finis propter quem cibus & potus est institutus. Quare nec plus, nec alio modo, neque etiam minus sumendum est, nisi major ratio gravioris mali vitandi, aut majoris boni obtinendi dictet aliter esse faciendum. Quo modo potest aliquis medicinæ causâ, ex præscripto Medicorum, varia edulia ad vomitum

excitandum copiosè sumere, aut vinum generosum, ad venenum aliquod frigidum expellendum, largiter bibere. Contra etiam potest ad satisfaciendum pro peccatis, vel ad carnem magis domandam, & subjiciendam rationi, vel ad meliùs vacandum contemplationi, aliosque fines bonos, abstinere à cibo & potu, alioqui moderato; ut fit per abstinentiam, quæ est usus minoris cibi in quantitate aut qualitate, quàm ratio temperantiæ per se postulat; & per jejunium, quod continet rationem victûs duriorem, & abstinentiam longiorem, in eo consistentem, quod à quibusdam ciborum generibus abstineatur, & semel tantùm ac seriùs refectio sumatur, ut Ecclesiæ consuetudine receptum est.

5. Ex his intelliges, temperantiam sic posse rectè definiri, vel describi: *Temperantia est virtus, quæ moderatur appetitum circa delectabilia secundum tactum & gustum, prout rectam rationem decet, ob specialem honestatem quæ est in tali moderatione.* Vel ut ait Augustinus lib. 1. de libero arbit. cap. 13. *Temperantia est animæ affectio coërcens & cohibens appetitum ab ijs rebus quæ turpiter appetuntur.* Vel ut scribit Ambrosius lib. 1. de Jacob & de vita beata cap. 2. *Temperantia est virtus quæ maximè istarum passionum restinguit ardorem, quæ primùm sobrietate atque moderatione animum temperat, mentem informat, deinde etiam deliciarum abstinentiâ restringit habenas corporalis ferocitatis &c.*

A quemcumque, sed inebriare valentem, & cerebrum perturbare, uti est vinum, in quo oportet maximè observare debitam mensuram, eò quòd quilibet excessus vini, etiam modicus, valdè nocivus & vituperabilis est, & plusquam excessus cibi, etiam major. Dixi sobrietatem versari circa potum inebriare valentem: quia hunc solùm moderatur sobrietas, eò quòd speciali modo, nimirum perturbando mentem, bonum rationis impediat. Potus verò non inebrians, ut aqua, non est materia istius virtutis, neque ejus excessus dici potest ebrietas, quæ est vitium oppositum sobrietati, sed magis contrariatur abstinentiæ, & ad gulam reducendus est.

B Ex his patet sobrietatem esse virtutem specia- 9.
lem, distinctam scilicet ab abstinentia, & ab alijs temperantiæ speciebus, propter speciale impedimentum usûs rationis quod affert potus inebrians, ad quod removendum hæc virtus ordinatur. Adde etiam propter specialem difficultatem, quæ est in vitando excessu circa vinum: multi enim qui à cibo immoderato abstinent, peccant tamen circa excessum vini, & ab illo solent homines difficiliùs abstinere.

Notat verò D. Thomas hîc quæst. 149. art. 4. 10.
sobrietatem esse quidem omnibus necessariam, sed multò magis quinque generibus personarum. Primò scilicet juvenibus, quia in eis major est
C pronitas ad concupiscentias, quas oportet refrænari per sobrietatem & abstinentiam à vino immoderato, quo libidinis faces accenduntur. Secundò mulieribus, propter mentis debilitatem, quæ facilè vini potu turbatur, ex quo proclive illis est labi ad indecora. Tertiò senibus, in quibus ratio vigere debet, ut alios erudire valeant. Quartò Episcopis, & quibuslibet Ecclesiæ Ministris, qui mente devotâ debent spiritualibus officijs insistere. Quintò Regibus & Magistratibus, qui per sapientiam, vigilantiam, & justitiam, debent populum sibi subditum regere. Quocirca illis omnibus specialiter sobrietas in Scriptura præcipitur. Juvenibus quidem ad Titum 2. *Juvenes similiter hortare ut sobrij sint.* Mulieribus, 1. ad
D Timoth. 3. *Mulieres similiter pudicas, non detrahentes, sobrias, fideles in omnibus.* Senibus, ad Titum 2. *Senes ut sobrij sint, pudici, prudentes.* Episcopis, 1. ad Timoth. 3. *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, &c.* Regibus denique, Proverb. 13. *Noli Regibus dare vinum, quia nullum secretum est, ubi regnat ebrietas, & ne fortè bibant, & obliviscantur judiciorum, & mutent causam filiorum pauperis.*

Tertia species temperantiæ est castitas, quæ af- 11.
fectum moderatur & cohibet circa delectationes venereas, sicut abstinentia moderatur affectum &
E usum circa cibum, & sobrietas circa potum. Unde castitas est virtus specialis distincta ab abstinentia & sobrietate, ut docet S. Thomas hîc quæst. 151. art. 3. probatque ex eo quod versatur circa rationem delectationis valde differentem; Nam ut ait Aristoteles relatus ibidem à S. Doctore, delectationes proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones: Atqui longè differentes sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus naturâ individui conservatur, & operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei: Ergo castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum, & à sobrietate, quæ est circa

ARTICVLVS II.

Partes subjectivæ temperantiæ.

6. QVatuor partes subjectivas seu species temperantiæ assignat D. Thomas hîc quæst. 143. scilicet abstinentiam, sobrietatem, castitatem, & pudicitiam. *Oportet enim* (inquit) *diversificari species virtutum, secundùm diversitatem materiæ, vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactûs, quæ dividuntur in duo genera: nam quædam ordinantur ad nutrimentum, & in his quantùm ad cibum est abstinentia, quantùm autem ad potum, propriè sobrietas. Quædam verò ordinantur ad vim generativam: & in his quantùm ad delectationem principalem ipsius coïtûs est castitas; quantùm autem ad delectationes circunstantes, putà quæ sunt in osculis, tactibus, & amplexibus, attenditur pudicitia.*

7. Abstinentia ergo est virtus cupiditates & delectationes esculentorum inordinatas refrænans, & in ipso esu debitam moderationem constituens. Unde proprius actus hujus virtutis est subtractio ciborum, secundùm rationem regulata, & in eo consistens, quòd homo à cibis abstineat prout oportet, pro congruentia hominum cum quibus vivit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate. Quod ut meliùs percipiatur, Advertendum est quòd hæc subtractio dupliciter fieri potest: primò subtrahendo ea tantùm quæ temperantia non permittit, & in quibus foret excessus vitiosus per immoderantiam cibi; & hæc dicitur propriè actus temperantiæ: secundò privando se voluntariè eâ quantitate vel qualitate ciborum, quam temperantia permittit, quæque si sumerentur, nullus foret excessus; & hæc magis propriè vocatur abstinentia.

8. Sobrietas propriè loquendo est species aliqua temperantiæ, quæ versatur circa potum, non

delectationem & usum poculentorum.

12. Virtutem hanc miris exornant encomiis SS. Patres, præsertim Origenes libro de singularitate Clericorum, ubi hæc scribit: *Castitas munimen invictum est sanctimoniæ, & expugnatio fortis infamiæ, fortitudinis firmitas, & lasciviæ petulantis infirmitas; probitatis præsidium, & improbitatis excidium; animæ victoria, & corporis præda; ubertas gloriarum, sterilitas criminum; pronuba sanctitatis, & repudium turpitudinis; sinceritatis indicium, & abolitio scandalorum; exercitium continentiæ, & evacuatio tota luxuriæ; pax secura virtutum, & debellatio inquieta bellorum; puritatis culmen, & libidinis carcer; honestatis portus, & ignominiæ naufragalis locus; virginitatis mater, & hostis immunditiæ; lorica pudoris, & spolium probrositatis, corruptionis exitium, murus rigoris, & destructio vulgaritatis; severitatis gladius triumphator, & dissolutionis occisor; armatura virium, & exarmatura fluxorum; integritatis dignitas, & fornicationis addictio; claritatis fastigium, & dedecoris præcipitium; voluntas bonorum operum, & afflictio vitiorum; refrigerium pudicitiæ, pœna petulantiæ; acquisitio triumphorum, & facinorum detrimentum; requies salutis, & perditionis exilium; vita spiritus, & carnis interitus; status qualitatis angelicæ, & funus humanæ substantiæ. Hujus retinaculis omnis obscœnitas frænatur, & compedibus ejus calces furentis libidinis statuuntur. In hanc velut in scopulos franguntur impetus qualescunque sanguinis inundantis, & in illa sedatur spumans humoris insania corporalis.*

13. Porro castitas alia est conjugalis, alia vidualis, alia juvenilis, & alia virginalis. Conjugalis est illa, per quam conjuges servant regulam à ratione præscriptam in usu venereorum. Vidualis, quâ totaliter quis abstinet à venereis, non quidem pro omni tempore, sed post transactum matrimonium. Juvenilis, quâ juvenes eo tempore quod præcedit matrimonium castè vivunt. Virginalis denique, quâ aliquis toto tempore vitæ conservat se immunem ab experimento omnis venereæ voluptatis. Et ista consistit partim, & materialiter, in quadam carnis integritate & incorruptione; partim, & præcipuè, ac formaliter, in proposito abstinendi perpetuò ab omni delectatione venerea, ut docet S. Thomas hîc quæst. 152. art. 1. in corp. & in solut. ad 1. & 2. ubi etiam virginitatem sic definit ex Ambrosio lib. de Virginibus: *Castitas virginalis est expers corruptionis integritas*; & ex D. Augustino lib. de sancta virginitate cap. 13. *Virginitas est in carne incorruptibili incorruptionis perpetuæ meditatio*: id est propositum rationis, seu voluntatis (ut exponit S. Thomas) vel jugis attentio, & cura illam conservandi, vitandique quidquid illi opponitur: quæ attentio, & cura diligens atque sollicita, ad illius conservationem necessaria est.

14. Nota verò propositum voluntatis, semel amissum, posse iterum reparari; sicut aliæ virtutes infusæ, quæ per peccatum deperduntur, restaurantur per pœnitentiam: at verò immunitas, vel inexperientia à delectatione carnali voluntaria, semel deperdita per contrariam experientiam, non est reparabilis, etiam de potentia Dei absoluta; quia impossibile est, eum qui expertus fuerit prædictam delectationem, fieri inexpertum, sicut quod ea quæ facta jam sunt, non fuerint facta. Unde est illud D. Hieronymi in Epist. ad Eustoch. *Cùm cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare*; scilicet quantùm ad prædictam immunitatem & inexperientiam, sine qua non salvatur absolutè virginitas; & ideò qui semel eam amisit, nunquam poterit virgo simpliciter denominari, quia ut ab aliqua virtute simpliciter quis denominetur, non sufficit habere illud quod est in ea formale, scilicet mentis propositum, si desit propria & per se talis virtutis materia.

15. Nota etiam cùm D. Thoma suprà citato, virginitatis nomen à virore deduci: nam sicut illud dicitur virens, quod non est exabundantia caloris adustum; ita quæ concupiscentiæ adustionem per venereum delectationem & operationem expertæ non sunt, virgines vocantur, quasi in suo nativo virore persistentes. Unde Ambrosius suprà relatus dicit, quod virginitas est *expers contagionis integritas*. Additque ibidem: *Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à Rege, probatur à Iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo?* Quibus verbis excellentissimam pulchritudinem virginitati attribuit. Cujus egregiam rationem assignant Salmanticenses: Temperantiæ enim & castitati (inquiunt) antonomasticè attribuitur decor spiritualis: quia sicut pulchritudo corporis in eo consistit, ut membra ejus sint proportionata, cum quadam debiti coloris claritate; ita moralis & spiritualis pulchritudo & decor, in eo sita sunt, ut voluntariæ actiones sint benè commensuratæ & ordinatæ secundùm rationis claritatem & lumen, in quo ipsa honestas & temperantia consistit: Cùm ergo virginitas perfectissimum castitatis & honestatis gradum teneat, non mirum, quòd illi excellentissima pulchritudo tribuatur. *In Tract. de virtutibus.*

16. Notandum denique ex doctrina quam tradit D. Thomas hîc quæst. 152. art. 2. quòd licèt castitas communiter dicta, sit virtus per seipsam, hoc est independenter ab aliquo fine extrinseco, ex eo duntaxat quòd illicitas delectationes comprimit, & licitas juxta rationis præscriptum moderatur: virginitas tamen, ut virtuosa sit, requirit finem extrinsecum, ipsâ, aut saltem communi castitate, præstantiorem, quo præsuppositio tanquam connotato, omnimoda abstinentia à venereis, quæ virginitatis est materia, licita & honesta reddatur. Et ratio est, quia usus venereorum moderatus, per seipsum, abstrahendo à quocumque fine extrinseco, est bonus & honestus, utpote intentus à natura, deservienque magno ejus bono, quod est conservatio & propagatio; & ideò castitas respiciens talem usum, ex seipsa, independenter ab alio fine extrinseco, habet quòd sit virtus. At verò omnimoda abstinentia à venereis, spectata secundùm se, & sistendo in illa, nullam importat honestatem, quia secundùm se, ratione, ut sic dicamus, solius sterilitatis, naturæ non proficit, nec commodum affert: honestatur autem ex fine cui deservit, qui est vacare Deo, aut rebus divinis, pro quo necesse est à terrenis & temporalibus feriari, secundùm illud 1. ad Corinth. 7. *Mulier innupta & virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta &c.* Unde dixit Augustinus lib. de virginit. cap. 8. *Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quòd virgines sunt* (hoc est nudam sterilitatem & infœcunditatem) *sed quòd Deo dicatæ, piâ continentiâ virgines sunt*: id est ad finem religionis & contemplationis.

17. Hoc adeò verum est, ut in statu innocentiæ & justitiæ originalis, si permansisset, omnimo la

continentia à venereis non fuisset virtuosa aut laudabilis, quia ad talem finem non fuisset necessaria, eò quod usus illorum nullum contemplationi impedimentum præbuisset, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 98. art. 2. ad 3. tunc enim actus conjugalis exclusisset ardorem libidinis, mentisque evagationem & inquietudinem, & filiorum procreatio & educatio curas omnes & sollicitudines. In statu verò naturæ corruptæ & lapsæ, in quo versamur, cùm hæc omnia quæ matrimonium consequuntur, magnum divinæ contemplationi præstent impedimentum, virtuosissimum est, & eximiâ laude dignum, ad obtinendum hujusmodi finem, à venereis delectationibus prorsus abstinere, etiam cum carentia fœcunditatis, quam natura tam vehementer desiderat, eò quòd finis ille altior sit, & majus bonum, quam ipsa fœcunditas, prout ab hoc vel illo supposito particulari dependet. Unde SS. Patres virginitatem, quæ nunc à pluribus ad vacandum divinorum contemplationi servatur, miris laudibus & encomijs celebrant, eamque fœcunditati carnis, & pudicitiæ conjugali præponunt. Augustinus enim lib. de sancta virginit. cap. 13. *Virginalis integritas* (inquit) *& per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, Angelica portio est, & in carne corruptibili incorruptionis perpetuæ meditatio. Cedat huic omnis fœcunditas carnis, omnis pudicitia conjugalis.* Cyprianus lib. de disciplina & habitu Virginum: *Virginitas flos est Ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, læta indoles, laudis & honoris opus integrum, atque incorruptum, Dei imago, respondens ad sanctimoniam Domini, illustrior portio gregis Christi.* Ambrosius libro de viduis: *Supergreditur virginitas conditionem humanæ naturæ, per quam homines Angelis assimilantur: major tamen est victoria hominum, quàm Angelorum; Angeli enim sine carne vivunt, Virgines verò in carne triumphant.* Chrysostomus lib. de virginit. cap. 11. *Viden virginitatis decus? Eorum qui in terris degunt cum cœlitibus similitudinem vitæ molitur; corpore vestitos vinci ab incorporeis copijs non permittit; mortales Angelorum æmulos reddit.* Demum S. Athanasius lib. de virginitate, sive de meditatione: *Magna virtus continentia, ingens gloriatio puritas, magna encomia virginis. O virginitas opulentia deficiens! O virginitas corona immarcescibilis! O virginitas templum Dei, & domicilium Spiritus Sanctis! O virginitas margarita speciosa, vulgo inconspicua, & quæ non nisi à paucis invenitur! O continentia amica Dei, & à Sanctis deprædicata! O continentia apud multos odiosa, sed apud dignos spectata! O continentia mortem & infernum profligans, & quæ ab immortalitate possidetur! O continentia Angelorum vita, & Sanctorum corona! Beatus est qui te tenet, beatus qui obdurat in tolerantia, quoniam paux ilulum fatigatus, multùm in te gaudebit.*

18. Ad majorem hujus eximiæ virtutis commendationem, observandum est cum Paraldo Episcopo Lugdunensi, in summa virtutum & vitiorum, lilium inter cæteros flores esse symbolum virginitatis, non solùm ratione eximij candoris & decoris quo fulget, sed etiam quia sicut lilium sex habet folia candida, & aliqua grana quasi aurea in medio posita; ita etiam in virginitate sunt veluti sex folia, quæ valent ad conservandum lilium puritatis. Primum est sobrietas: & hoc lacerat excessus in cibo & potu, quasi quædam spina; crapula enim & ebrietas est via ad luxuriam, ut patet in Loth, qui inebriatus perpetravit incestum; unde dicit Apostolus: *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.*

Secundùm folium lilij virginitatis est labor. Spina illud lacerans est otium & ignavia, quæ sunt via ad luxuriam: quare dicitur Ezechiel. 16. *Hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ, superbia, saturitas panis, abundantia, & otium.* Unde Chrysostomus super Matth. *Vitium libidinis facilè ex vacantia & otio nascitur: nam definitio amoris hæc est, animæ vacantis passio,* juxta illud Ovidij:

Otia si tollas, periere cupidinis arcus.

Cui consonat istud:

Quæritur Ægistus, quare sit factus adulter:
In promptu causa est, desidiosus erat.

Tertium folium est habitus asper & humilis. Spina lacerans est habitus superbus & mollis, qui incitat ad luxuriam: Numer. 25. filij Israel fornicati sunt cum mulieribus Moabitis, quæ se ornaverant: & 1. ad Timoth. 2. *Non in tortis crinibus, aut auro, vel veste pretiosa &c.*

Quartum est custodia sensuum, præcipuè illorum qui nobis remota ostendunt, ut visus & auditus. Spina lacerans hujusmodi folium est curiositas, & desiderium videndi nova, vel audiendi vana; ut patet in Dina, filia Jacob, quæ egressa ut videret mulieres regionis Sichimorum, corrupta est à Sichem filio Emor.

Quintum est modestia sermonis. Spina lacerans est loquacitas, vel turpitudo sermonis. Seneca: *A verbis turpibus abstineto, quia licentia eorum impudentiam nutrit.* Proverb. 7. *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio ad capiendas animas garrulas.* 1. ad Corinth. 5. *Corrumpunt bonos mores confabulationes pessimæ, vel colloquia mala.* Hieronymus: *Sit sermo virginis prudens, modestus, & rarus, nec tam eloquentiâ pretiosus, quàm pudore.*

Sextum folium est fuga occasionum peccandi. Spina lacerans est nimia familiaritas & conversatio cum viris: opportunitas enim peccandi est via ad luxuriam, ut patet in Thamar, corrupta ab Amon fratre suo, quia sola cum solo fuit in thalamo: 2. Regum 13. Genesis 18. *Ne stes in omni loco circa regionem.* Bernardus: *Solent virgines quæ verè virgines sunt, semper esse pavidæ, & nunquam esse securæ, & ut caveant timenda, etiam tuta pertimescere.*

Grana aurea lilij virginitatis sunt tres modi diligendi Deum, quos distinguit Bernardus, dicens: *Disce amare dulciter, amare prudenter, amare fortiter. Dulciter ne illecti, prudenter ne decepti, fortiter ne oppressi ab amore Domini avertamur.* Vel per grana aurea possunt intelligi varij motus divini amoris, ex diversis causis procedentes: amandus est enim Deus, quia Creator, quia Redemptor, quia remunerator &c. Hæc Paraldus libro citato.

Ultima species temperantiæ est pudicitia, quæ in hoc à castitate distinguitur, quod ista habet moderari & rationi subjicere delectationes ex commixtione venerea consurgentes; illa verò moderatur, & subjicit rationi delectationes, quæ talem actum circunstant, putà quæ sunt in osculis, tactibus, & amplexibus impudicis: unde *pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus omnino ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circunstantiam quandam,* ut ait S. Doctor hîc quæst. 151. art. 4.

Ad virtutem istam spectat egregium illud Tertulliani elogium initio libri de pudicit. *Pudicitia flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, præjudicium omnis bonæ mentis.*

ARTICVLVS III.

Partes potentiales temperantiæ.

19. PArtes potentiales alicujus virtutis illæ dicuntur, quæ modum, quem ipsa virtus ponit circa materiam principalem, vel difficiliorem, observant in alijs materijs, quæ minùs habent difficultatis: unde cùm proprium temperantiæ B sit refrænare & reprimere impetus passionum circa delectationes tactûs, quæ difficiliùs compescuntur, virtutes refrænantes impetus nostrarum passionum & affectionum circa alias materias, vel actiones externas moderantes, possunt illi tanquam virtutes secundariæ adjungi, & partes potentiales temperantiæ appellari. Illæ verò à D. Thoma quatuor numerantur, nimirum continentia, mansuetudo, clementia, & modestia: sub qua plures aliæ paragrapho sequenti recensendæ, continentur.

20. Continentia, quæ primo loco ponitur, non sumitur hîc pro virtute refrænante & reprimente passiones, quæ sunt circa venerea, quo pacto convertitur cum castitate; sed pro quodam habitu, per quem voluntas resistit passionibus concupiscibilis, taliterque in bono firmatur, ut quantumvis hujusmodi passiones exurgant & intumescant, non trahatur ab illis contra rectum judicium rationis. Unde munus hujus habitûs est non passiones refrænare aut compescere, sicut facit virtus continentiæ, sed duntaxat firmare & detinere voluntatem, ut illarum impetus non sequatur. Ex quo fit illum non esse simpliciter virtutem, quamvis ad genus virtutis reducatur ut aliquid imperfectum: est enim de ratione virtutis, facere opus perfectum, atque adeò rectificare adæquatum ejus principium; quod sane principium, in actibus qui sunt circa passionum objecta, D non est sola voluntas, sed etiam appetitus sensitivus: unde quia continentia non perficit hujusmodi appetitum ad rectè appetendum, sed relinquit in eo passiones immoderatas, licèt voluntatem firmet ac detineat, ne sequatur ipsas passiones, ideò deficit à ratione perfectæ virtutis, & est veluti semivirtus, ut docet S. Thomas hîc quæst. 155. art. 1.

21. Mansuetudo, quæ etiam mititas vocatur, est virtus, quæ passionem iræ ita componit & moderatur, ut non permittat eam exurgere, nisi cùm oportet, & in ea mensura in qua fuerit necessarium. Licèt enim nunquam iræ ita dandus sit locus, E ut judicium rationis perturbet, interdum tamen honestum & necesse est moderatè irasci ad serviendum justitiæ, vel pro juvanda fortitudine, quæ utitur irâ in suo actu aggressionis: & ita Christus iram excitavit, dum, facto ex funiculis flagello, mercatores ejecit è templo. Unde Aristoteles 4. Ethic. cap. 5. *Qui igitur* (inquit) *ob quæ oportet, & quibus oportet irascitur, addo etiam quomodo, & quando, & quousque debet, laudatur, esseque is mansuetus potest, quippe cùm mansuetudo ipsa laude afficiatur. Mansuetus enim ille est, qui perturbatione vacat, & ab affectu minimè ducitur, sed quemadmodum ratio ipsa statuerit, ita & ob id, & tandiu succenset.*

22. Mansuetudini affinis est clementia: unde aliqui A eas non distingunt. Sed revera differunt; ut docet S. Thomas hîc quæst. 157. art. 1. Licèt enim utraque mitiget iram circa vindictam, sub diversa tamen ratione id præstant; mansuetudo quidem, quatenus id decet animum iræ dominantem: clementia verò, quatenus id consentaneum est homini in potestate constituto. Unde Seneca lib. 2. de clementia cap. 3. definit clementiam, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi*: vel *lenitatem superioris adversùs inferiorem in constituendis pœnis.* Decet enim illum non uti totâ suâ potestate in illo munere, sed aliquid de pœna remittere, & infra meritum punire: sicut è contrario decet in præmio retribuendo aliquid addere, & supra condignum remunerare: ut ita humani Principes, aut Judices Deum imitentur, qui præmiat ultra condignum, & ad id ex propria inclinatione, & innata bonitate tendit; punit autem citra condignum, & non nisi provocatus nostris demeritis, ac veluti coactus, juxta illud Tertulliani lib. 2. contra Marcionem, *Deus ex seipso bonus est, ex nobis justus* (justitiâ vindicativâ.) *Prior est bonitas Dei secundùm naturam, posterior severitas secundùm causam: illa propria, hæc accommodata; illa edita, hæc adhibita.*

Ex his intelliges, mansuetudinem communem esse omnibus personis: clementiam verò propriam esse Superiorum & Judicum, quibus determinatio pœnæ pro delicto incumbit; specialiterque spectat ad Principem, quem valde decet pœnas & supplicia in sibi subjectos benignè mi- *De Ponto Eleg. 5.* tigare. Unde Ovidius,

Regia (crede mihi) res est succurrere lapsis,
Convenit & tanto, quantus & ipse viro.

Enituit virtus hæc præcipuè in Theodosio, cujus tanta fuit erga hostes benignitas & clementia, ut de ipso hæc referat Ambrosius in oratione de ejus obitu: *Beneficium se putabat accepisse, cùm rogaretur ignoscere, & tunc propior erat veniæ, cùm fuisset commotio major iracundiæ. Et optabatur in eo quod in alijs timebatur, ut irasceretur. Sæpe trementes vidimus quos objurgabat, & convictos sceleris, cùm desperassent, solutos à crimine. Vincere enim volebat, non plectere, æquitatis judex, non pœnæ arbiter, qui nunquam veniam confitenti negaret.*

23. Quarta virtus temperantiæ annexa est modestia, à modo dicta, quia nimirum modum statuit, qui in humanis affectionibus & actionibus, in gestu corporis, ejusque cultu & vestitu, servari debet; ita ut hæc omnia decenter & congruenter se habeant, secundùm personæ statum: modestus enim dicitur, qui circa illa omnia moderatè & congruenter se habet, modumque sibi convenientem tenet. Virtutis hujus summum decus neminem fugit: nam modestiam esse *Dei portionem*, id est partem notarum habitationis Dei in homine, egregiè dixit Ambrosius 1. offic. cap. 18. Erumpit etiam foras ejus decor, & ut verbis Tertulliani utar lib. de cultu fœmineo cap. 13. *Emanat ab animo in habitum, & eructat à conscientia in superficiem, ut & foris inspiciat quasi suppellectilem suam.* Unde Ambrosius serm. 10. in Psal. 128. egregiè ostendit, virum modestum, vel si videatur, prodesse; adductaque ejus animalis similitudine, quod si ab icterico conspiciatur, sanat conspicientem, demonstrat probi hominis, rectèque compositi, vel aspectum esse contuentibus salutarem. Hinc Basilius lib. de virginitate, virginem instruens ait, eam dum procedit in publicum, talem se & habitu & incessu, & toto corporis motu debere exhibere, ut *qui illi*

fortè obvij fuerint, ac si vivum Dei simulacrum aspicerent, faciem ad reverentiam atque admirationem sanctitatis inclinent; honestæque virtutis admoniti, mentem pudicam & sobriam referant; & reminiscatur quisque protinus Dei, dum eam cernit effigiem, quæ se ad ejus perficienda mandata semper exercet. Atque, ut breviter dixerim, omnium aspicientium virginem & affectus, & animus ad virtutis transferatur amorem. Consentanèe ad hæc S. Ignatius Epist. ad Trallianos, Præsulis modestiam vocat, *magnam aliorum disciplinam.*

A

B

ARTICVLVS IV.

De varijs modestiæ speciebus.

24. QVatuor vel quinque modestiæ species distinguit D. Thomas hîc quæst. 160. art. 2. nimirum humilitatem, studiositatem, modestiam morum, ad quam Eutrapelia reducitur, & modestiam cultûs. Ratio verò hujus divisionis est, quia ultra passiones concupiscentiæ, quas moderantur temperantia & continentia; & ultra passiones iræ, quas mansuetudo & clementia refrænant, quatuor alia sunt, in quibus etsi non adeò difficile est mediocritatem rationis servare, quàm in passionibus iræ & concupiscentiæ, egent tamen moderamine, & virtute aliquâ per quam cohibeantur. Primum est affectus spei tendentis ad excelsa, & hunc moderatur humilitas: studium sive appetitus cognoscendi, & ad hujus moderationem ponitur studiositas: motus & gestus corporales, pertinentes ad externam conversationem, tam in factis, quàm in dictis; pro quibus in rebus serijs ponitur modestia morum, in ludicris autem eutrapelia: & denique exterior apparatus vestium, utensilium, & hujusmodi; & horum moderatio spectat ad modestiam cultûs, sive apparatûs exterioris.

C

25. Prima ergo species modestiæ est humilitas, quæ sic à D. Thoma definitur: *Humilitas est virtus, quâ quis considerans suum defectum, tenet se in infimis, secundùm modum suum.* Dicitur *Virtus:* quia cùm honestum sit unumquemque amplecti quod sibi congruit, & continere se intra propriam mensuram, habitus quo ad id inclinamur, non potest non esse vera virtus. Subditur: *Quo quis considerans suum defectum*, quia licèt humilitas dicat formaliter habituale propositum, quo vis affectiva abjectionem unicuique convenientem amplectitur; præsuppositivè tamen importat cognitionem, quâ quis defectus suos considerans, reputat se indignum æstimatione & honore, dignumque abjectione & aspectu. Unde sic definitur à D. Bernardo: *Humilitas est virtus, quâ quis verissimâ sui cognitione sibi ipsi vilescit.* Tandem dicitur: *Tenet se in infimis, secundùm modum suum*, ut denotetur, materiam intrinsecam humilitatis esse internum animi motum & affectum, quem refrænat, ne tendat in sui celsitudinem supra id quod oportet, sed intra mensuram ex proprijs meritis sibi debitam se contineat.

D

E

Lib. de gradibus humilitatis.

26. Ex his colliges primò contra Theophylum Raynaudum lib. 6. de virtutibus sect. 2. cap. 13. quòd licèt humilitas & magnanimitas habeant cohibere affectum hominis, ne inordinatè tendat in excelsa, nihilominùs inter se distinguntur, quia diversimodè id præstant: ut eruditè demonstrant Salmanticenses in explicatione arboris prædicamentalis, sive in generali divisione omnium virtutum, quam in fine Tomi primi in primam secundæ subjecerunt. Nam magnanimitas (inquiunt) primariò id facit impellendo & confortando ipsum appetitum, ut per vires à Deo receptas, vel promissas, tendat ad magna: secundariò verò illum detinet, ne in improportionata extollatur. Humilitas ècontra primariò refrænat appetitum, ne tendat in ardua & excelsa, quærens propriam exaltationem: secundariò autem confirmat ipsum, ne dum videt propriam insufficientiam & impotentiam, à magnorum prosecutione, divini immemor auxilij, nimis deficiat. Unde magnanimitati magis adversatur pusillanimitas, quæ est vitium per defectum, quàm præsumptio, quæ est per excessum. Humilitati autem magis opponitur superbia, quæ est vitium per excessum, quàm nimia sui abjectio, quæ est vitium per defectum.

Differunt etiam illæ virtutes penes rationes motivas & regulativas. Nam magnanimitas sumit motivum & regulam operandi ab eo quod est Dei in nobis: videns enim in se magnanimus magna Dei dona, aut saltem magna auxilia sibi promissa, sumit inde motivum & regulam operandi magna, eorum arduitati non succumbens, quia scit non superexcedere talia dona vel auxilia; dumque magna agit, reputat se, non propter se, sed propter illa quæ ex Deo accepit, magno honore dignum, & quidquid minus est honoris & laudis (uti est quidquid potest ab homine retribui) tanquam illis inadæquatum contemnit. Cæterùm humilitas sumit motivum & regulam suæ operationis ab eo quod in nobis est ex nobis ipsis, videnſque nos ex nobis solùm habere defectum, imperfectionem, & culpam, quibus non excellentia & honor, sed vilipensio & contemptus debetur, cohibet animum, ne ad illa tanquam ad aliquid sibi secundùm se debitum tendat, & ne ista tanquam se indigna refugiat. Unde nulla ex his virtutibus alteri contradicit, licèt videantur contrario modo procedere: quia optimè stat, ut idem homo ex Dei donis ad magna tendat, quod est esse magnanimum; & ex sibi proprijs ad ima se dejiciat, quod est esse humilem. Et ideò Apostolus, qui ut magnanimus aiebat: *Omnia possum in eo qui me confortat*, ut humilis prædicabat: *Non quasi sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis.* Hæc Salmanticenses loco citato.

27. Colliges secundò cum ijsdem Authoribus, quod licèt humilitas & religio magnam habeant inter se similitudinem & affinitatem, eò quòd utraque importet professionem divinæ excellentiæ, & nostræ erga Deum subjectionis; differunt tamen, quia quod respectu unius est formale & primarium, respectu alterius est quasi materiale & consequens. Actus enim religionis primariò continet testificationem divinæ excellentiæ, & secundariò nostræ vilitatis, quatenus hæc arguitur ex omnimoda dependentia à supremo illo principio. Econtra verò actus humilitatis primariò dicit confessionem nostræ vilitatis & inferioritatis; implicitè autem & ex consequenti testamur illo excellentiam primi principij, cui nos omnino submittimus, tanquam sine cujus influxu sub nihilo maneremus. Itaque humilis submittit se Deo, & ejus excellentiæ, ut seipsum deprimat, & intra mensuram propriam contineat: religiosus autem humiliat & deprimit se coram Deo, ut ejus excellentiam exaltet, & cultu illo influentiam Dei in omnes creaturas, ac supremum ejus dominium profiteatur.

Colliges

28. Colliges tertiò, duos esse in nobis habitus humilitatis, alium qui refrænat passionem spei circa propriam excellentiam, sumptam absolutè sine respectu ad alterum; & hujus subjectum est appetitus sensitivus irascibilis, in quo residet talis passio: alium verò moderantem affectum voluntatis circa propriam excellentiam, secundùm quod hæc primariò metiri debet ex subjectione ad Deum, tanquam ad supremum excellentem, & secundariò ex subjectione ad alios, secundùm id quod ex Deo habent. Et hæc est præstantissima humilitas, de qua præcipuè locuti sumus, & quam ad religionem valde accedere diximus, quamque D. Thomas cæteris virtutibus moralibus videtur præferre hîc quæst. 161. art. 5. his verbis: *Post virtutes Theologicas & virtutes intellectuales, quæ respiciunt rationem, & post justitiam, præsertim legalem, potior cæteris est humilitas.* Quod intelligendum esse puto de virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, non verò de aliis, præsertim verò de justitia legali, & de religione, cùm illam D. Thomas expressè excipiat, & istam quæst. 81. art. 6. omnibus virtutibus moralibus præponat: *Quia* (inquit) *religio magis de propinquo accedit ad Deum, quàm aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directè & immediatè ordinantur in honorem divinum.* Vel etiam dici potest, D. Thomam loco citato non præferre humilitatem omnibus aliis virtutibus, tanquam perfectiorem absolutè & simpliciter, sed solùm quantùm ad aliquid: omnes enim virtutes morales ita se mutuò excedunt, secundùm diversas rationes, ut nullam possis simpliciter inferiorem vocare. Unde Gregorius lib. 1. homil. 6. super Ezechielem: *Aliter olet flos uvæ, quia magna est virtus & opinio Prædicatorum qui inebriant mentes audientium. Aliter flos olivæ, quia suave est opus misericordiæ, quod more olei refovet & lucet. Aliter flos rosæ, quia mira est fragrantia quæ rutilat & redolet ex cruore Martyrum. Aliter flos lilii, quia candida vita carnis est de incorruptione virginitatis. Aliter flos violæ, quia magna est virtus humilium, qui ex desiderio loca ultima tenentes, se per humilitatem à terra in altum non sublevant, & cœlestis regni purpuram in mente servant. Aliter redolet spica cùm ad maturitatem perducitur, quia bonorum operum perfectio ad satietatem eorum qui justitiam esuriunt præparatur.*

29. De humilitate eleganter differunt SS. Patres, eamque variis laudibus efferunt: eam enim primum religionis introitum, Christianæ Philosophiæ primum fundamentum, medicinam tumoris, custodem virtutum, læsæ charitatis reparationem, virtutum sublimitatem, in ornatu summi Sacerdotis splendidiorem gemmam appellant. Addunt, quòd superbia fecit ex Angelo Dæmonem, humilitas facit ex homine Angelum. Quòd humilitas claritatis est meritum, & claritas humilitatis præmium. Quòd gratia pluvia est, quæ confluit ad humilitatem convallis, denatat de tumoribus collis. Denique, quòd humilitas omnium virtutum minima est, & omnium maxima; quia quò profundiùs hominem dejicit, eò altiùs erigit & extollit. In quo reperitur falsa Senecæ Epist. 16. sententia, nimirum quòd *in pusillo nemo magnus esse potest*: nam in hac pusillitate, quâ quis minimum se existimat, vera magnitudo consistit: *Nimia enim* (inquit Cassiodorus) *magnitudo est, suam intelligere parvitatem, & vilem esse ante Dominum, à quo est totius magnitudinis census.* Vel ut loquitur Chrysostomus: *Humilitas nunquam est sine magnitudine animi, nec superbia sinè pusillanimitate.* Cui concinit Fulgentius dicens: *Sicut superbus elatione fit humilis, ita humilis fit in humilitate sublimis.* Unde cum Bernardo serm. 2. de Ascensione concludendum est: *Per humilitatem ascendamus ad sublimitatem, quia hæc est via, & non alia præter ipsam: qui aliter vadit, cadit potiùs quàm ascendit, quia sola est humilitas quæ exaltat, sola quæ ducit ad vitam. Christus cùm per naturam Divinitatis non haberet quò ascenderet, quia ultra Deum nihil est, tamen per descensum quomodo cresceret invenit, veniens incarnari, pati, & mori, ne moreremur in æternum, propter quod & Deus exaltavit illum.*

30. Secunda species modestiæ dicitur studiositas, à studio circa quod versatur, duoque habet præcipua munera. Primum est frænandi ac temperandi scientiæ desiderium, quo naturâ duce omnes ad cognitionem rerum, & delectationem ex ea comparandam impellimur. Omnes enim homines naturaliter scire desiderant, ut dicitur initio Metaphysicæ; idque unicuique evidens fore affirmat Seneca lib. de vita beata cap. 32. *Si se ipse consuluerit, quantam cupiditatem habeat ignota noscendi, quàm ad omnes fabulas excitetur. Navigant quidam, & labores peregrinationis longissimæ unâ mercede perpetiuntur, cognoscendi aliquid abditum ignotumque. Hæc res ad spectacula populos contrahit. Hæc cogit præclusa rimari, secretiora exquirere, antiquitates evolvere, mores barbararum audire gentium. Curiosum nobis natura ingenium dedit, & artis sibi ac pulchritudinis suæ conscia, spectatores nos tantis rerum spectaculis genuit, perditura fructum sui, si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta, tam nitida, & non uno genere formosa, solitudini ostenderet.* Ne igitur naturale hoc sciendi desiderium plus justò majus sit & ardentius, abripiatque animam ad eorum cognitionem tentandam, quæ homini consentanea non sit, necesse est studiositatem intercedere, quæ frænet voluntatem, ne intellectum ad ea scrutanda applicet, iisque animum nutrire & excolere velit.

31. Alterum studiositatis munus est excutiendi pigritiam & torporem, quo plures retrahuntur à studio, & à necessariarum rerum cognitione præpediuntur; & excitandi ac impellendi appetitum, ne propter laborem & fatigationem, quæ studio admiscentur, ab illo retrahatur, aut sufficientem renuat diligentiam adhibere. Et quia hoc posterius plerisque accidit, nominata fuit hæc virtus ab officio impellendi, potiùs quàm ab officio refrænandi.

Tertia species modestiæ est illa quæ dicitur modestia morum, seu decentia externa, quia nimirum decorum ac decentiam servat in incessu, voce, compositione vultûs, & motus ac gestus corporis, omnesque actiones exteriores, juxta præscriptum rectæ rationis temperat; ita ut congruant personæ tum in se consideratæ, tum etiam in ordine ad locum, tempus, personas circunstantes, & præsentem exigentiam rerum: Nam ut dicitur Eccl. 19 *Ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei cognoscitur sensatus: amictus corporis, & risus dentium, & ingressus hominis, enuntiant de illo.*

32. Quarta species est Eutrapelia, quæ latinè dici potest jucunditas, vel urbanitas, quia in ludicris & jocosis tenet modum, sicut modestia morum in rebus seriis, potestque sic definiri: Eutrapelia est *virtus quæ in ludicris decorum servat, vel quæ jocis & ludis modum rationis imponit.*

Hujus virtutis necessitatem ex eo demonstrat S. Thomas hîc quæst. 168. art. 2. quòd sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuò laborare, propter limitationem suæ virtutis ; ita ex parte animæ eget similiter quiete, & honesta relaxatione à labore ; quia etiam virtus animę est limitata, & determinatis actionibus proportionata ; ideòque quando extra modum suum in aliquas operationes intellectuales se extendit, laborat & fatigatur; præsertim cùm illæ operationes à viribus sensitivis & corporalibus organis dependeant. Unde Statius 4. Syl.

Nostra fatiscit,
Laxaturque chelys ; vires instigat, alitque
Tempestiva quies, major post otia virtus.

Idipsum declarat Seneca Epist. 58. comparatione cœlatoris, oculos fatigatos aspectu viriditatis smaragdi pascentis ac recreantis : & Nazianzenus exemplo Venatorum, aut Musicorum, qui solent chordas quieti tradere, easque remittere, ne rumpantur. Eodem exemplo usus est S. Joannes Evangelista, ut refertur in collationibus Patrum, collat. 24. cap. 21. ubi legitur quòd B. Joannes Evangelista, cùm quidam scandalizarentur, quod eum cum Discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cùm pluries fecisset, quæsivit utrum hoc continuè facere posset ; qui respondit quod si hoc continuè faceret, arcus frangeretur: unde B. Joannes subintulit, quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam à sua intentione relaxaretur. Perspicuum igitur est, quietem, & honestam relaxationem à labore, quæ fit per jocos, vel ludos, infirmitati nostræ atque fragilitati interdum esse necessariam, subindeque aliquam requiri virtutem, quæ mensuram & modum in jocis & ludis ponat, & quantitatem ac modum honestæ recreationis præscribat. Hæc autem moderatio in joco & ludo, actionibusque ludicris, fit per virtutem quæ vocatur *Eutrapelia*, id est virtus quæ in ludicris decorum servat, quæque ludo & jocis modum imponit. Unde Plutarchus observ. 2. sympos. quæst. 1. bellè annotavit, jocos *sales* appellari, nempe quòd ut sale condiuntur cibi, sic jocis ac ludo oblectandus sit animus, non tamen nisi ea quâ par est moderatione; sicut sal usurpatur ut condimentum, non ut cibus.

33. Ultima species modestiæ vocatur modestia cultûs, seu exterioris apparatûs, quæ ex D. Thoma hîc quæst. 169. art. 1. potest sic definiri : *Modestia cultûs est virtus, quæ in corporis cultu, rerumque externarum apparatu, mensuram rationis ac modum servat.* Sicut enim motus & gestus corporis possunt benè & malè disponi, ob idque opus fuit virtute, quæ in illis modum rationis constitueret : ita in externo rerum usu, prout ad cultum & ornatum corporis, externumque apparatum domûs, lecti, famulorum, & similium spectat, potest esse excessus & defectus, ad cujus proinde debitam moderationem necessaria est aliqua virtus, quæ omnia prædicta juxta præscriptum rationis disponat, & hanc vocamus modestiam cultûs, seu exterioris apparatûs.

34. Hanc modestiam præsertim mulieribus valde commendant Apostolorum Principes. Petrus enim Epist. 1. cap. 3. de mulieribus Christianis sic loquitur : *Quarum non sit extrinsecùs capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus : sed qui absconditus est cordis homo, in incorruptibilitate quieti & modesti spiritûs, qui est in conspectu Dei locuples. Sic enim aliquando & sanctæ mulieres ornabant se, subjectæ propriis viris.* Paulus verò 1. ad Timoth. 2. *Mulieres* (inquit) *in habitu ornato, cum verecundia & sobrietate* (id est convenienti moderatione) *ornantes se, & non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa, sed quod decet mulieres promittentes pietatem per bona opera.*

His adjungo Tertullianum & Augustinum. Ille enim in libro de velandis virginibus, sic eas alloquitur : *Vestite vos serico probitatis, byssino sanctitatis, purpurâ pudicitiæ. Taliter pigmentatæ, Deum habebitis amatorem.* Iste verò Epist. 73. ad Possidium : *Verus* (inquit) *ornatus Christianorum, non tantùm nullus fucus mendax, verum ne auri quidem, vestisque pompa, sed mores boni sunt.*

DISPVTATIO VII.

De vitijs oppositis Virtutibus Cardinalibus.

CVm eadem sit doctrina contrariorum, & opposita juxta se posita magis reluceant; ut virtutum, quas articulis præcedentibus descripsimus, splendor magis eniteat, de vitiis ipsis oppositis, breviter hîc disserendum esse censuimus.

ARTICVLVS PRIMVS.

De vitiis oppositis prudentiæ, & virtutibus ipsi annexis.

PRudentiæ, & virtutibus ipsi annexis, aliqua vitia opponuntur per defectum, & alia per excessum. Primò ipsi opponitur imprudentia, quæ in quatuor species dividitur, nempe præcipitationem, quæ adversatur rectitudini consilij, atque adeo eubuliæ ; inconsiderationem, quæ opponitur rectitudini judicij, subindeque synesi & gnome ; inconstantiam, & negligentiam, quæ opponuntur rectitudini & efficacitati imperij, ac proinde ipsi prudentiæ immediatè, cùm illa præceptiva sit, & proprius ejus actus, imperium, ut disp. 1. art. 1. diximus.

Per excessum ipsi opponuntur ea vitia, quæ falsam imaginem prudentiæ & sagacitatis præ se ferunt, ut prudentia carnis, qua quis vivit & sapit secundùm carnem, rectèque judicat secundùm illam, id est secundùm motus, & instinctus naturæ corruptæ, ad bona carnalia & temporalia, cum affectu qui vehementem illorum æstimationem sequi solet. Astutia, quâ quis novit modos occultos ad alios fallendos. Dolus, qui est astutiæ executio, sive fiat per verba, sive per facta. Fraus, quæ magis pertinet ad executionem astutiæ, secundùm quod fit per facta, ut quando mensura est minor justo, vel moneta adulterina. Solicitudo nimia temporalium, quæ est nimia occupatio in illis acquirendis, aut conservandis, proveniens ex inordinato amore habendi, vel timore amittendi. Et solicitudo nimia futurorum, præsertim cum anxietate, & parvâ fiduciâ divinæ providentiæ. De quibus omnibus differit S. Thomas hîc qu. 55.

Præterea sunt aliqua vitia, quæ indirectè sive obliquè contrariantur prudentiæ, quia nimirum causis & adjumentis ejus opponuntur. Sicut enim ad prudenter judicandum multùm juvant

memoria præteritorum, intelligentia, docilitas, A solertia sive sagacitas, prævisio futurorum, bona ratiocinatio, circumspectio, cautio & attentio, ac diligens studium rectè judicandi, & alia quæ disp. 1 art. 2. enumeravimus: sic è contrario plurimùm obsunt oblivio, præcipitatio, inconsideratio, hebetudo, negligentia, & alia superioribus perfectionibus opposita. De quibus S. Doctor hîc qu. 53. & 54.

ARTICVLVS II.

De vitiis oppositis justitiæ strictè sumptæ.

3. HAbet hoc speciale justitia strictè sumpta, B quòd nullum adversatur ei vitium per excessum, sed tantùm per defectum, ut docet D. Thomas quæst. de virtutibus art. 13. ad 12. ubi inquit: *Aliæ virtutes morales sunt inter duo vitia, non autem justitia, quæ tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem.* Et in 3. dist. 33. quæst. 1. art. 3. quæstiunc. 1. ad 5. *Non oportet* (inquit) *quòd justitiæ habitus sit medius inter duas malitias, ut in 5. Ethic. dicitur, sed quòd medium attingat in materia sua.* Ratio etiam id suadet: Nam contra justitiam nunquam peccatur, reddendo alteri plusquam debetur, sed au- C ferendo ab eo quod suum est, aut non reddendo quod ei debetur, vel minus reddendo quàm debeatur; quod totum ad defectum & non ad excessum pertinet: Ergo nequit in hac materia reperiri vitium per excessum à justitia, sed tantùm per defectum.

4. Justitiæ ergo legali contrariatur solùm legalis injustitia, quæ illegalitas dici potest. Vitium verò oppositum justitiæ distributivæ est acceptio personarum, quando scilicet distribuens bona communia partibus communitatis, non attendit præcisè merita, aut indigentiam uniuscujusque, sed ipsam personæ rationem; ac proinde distribuit, non secundùm merita personarum, sed affectum D ad ipsas personas accipit pro mensura distributionis. Justitiæ autem commutativæ contrariantur omnia illa vitia vel peccata, quæ inferunt proximo nocumentum; sive in vita, sicut homicidium; sive in honore, ut contumelia, convitium, improperium; sive in bonis externis, ut furtum, rapina, fraus, usura, & similia. De quibus S. Doctor hîc à quæst. 64. usque ad 78.

ARTICVLVS III.

De vitiis oppositis religioni, quæ est prima pars potentialis justitiæ.

5. DVo opponuntur vitia religioni, unum per E excessum, aliud per defectum. Primum est superstitio, quæ dicitur opponi religioni per excessum, non quòd plus veri cultûs Deo tribuat quàm ipsi debetur (repugnat enim Deum posse nimis coli, vel majori cultu quàm ipsi debeatur; quin potiùs quicunque ipsi potest à nobis exhiberi, est infinitè minor ipsius Majestate, juxta illud Eccl. 43. *Glorificantes Deum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc*) sed quia excedit in modo colendi, adhibendo aliquid ad ejus cultum, quod non convenit, vel quia falsum aut superfluum cultum confingit. Dupliciter autem contingit excessus in cultu religioso, nimirum vel deferendo hunc cultum cui non congruit; & hic modus superstitionis vocatur superstitio ex parte rei cultæ, dividiturque in tres species, idololatriam, divinationem, & observationem, sub qua magia comprehenditur: vel secundò colendo quidem verum Numen, sed modo disconvenienti, ut si quis velit nunc Deum colere cæremoniis & sacrificiis Judaïcis, per eum reprobatis. Et hic modus superstitionis appellatur superstitio cultûs incongrui; & subdividitur in superstitionem falsi cultûs, & in superstitionem cultûs superflui. Cultus vocatur falsus, vel quia continet falsam aliquam significationem, ut cæremoniæ Judaïcæ, si nunc usurpentur ad significandum Messiam esse venturum; vel quia simulat verum cultum, ut si quis fictis miraculis velit honorem Dei promovere; vel prætextu colendi Deum, mutet substantiam sacramentorum, aut sacrificium celebret aliter quàm Christus instituit, falsumque sacrificium loco veri substituat. Dicitur verò superfluus, quando ponitur religio in quibusdam ineptis & inutilibus, atque ab Ecclesiæ more discrepantibus, licèt alioqui mendacium & falsum non significent. Quo vitio solent præcipuè rustici & idiotæ laborare, quando suam devotionem, præter Ecclesiæ morem receptum, in certo numero precum, candelarum, stationum, girationum, & similium constituunt; ita ut existiment nihil fieri, si numerus ille deficiat aut excedat. Utrumque vitium Christus reprehendit Joan. 4. cùm dixit: *Spiritus est Deus, & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate oportet adorare.* Falsus enim cultus opponitur veritati, superfluus autem spiritui, quia externis rebus solùm insistens, nihil ad cultum internum proficit.

6. Alterum vitium oppositum religioni per defectum, dicitur irreligiositas, & continet hæc quinque: sacrilegium, quo vis aliqua & injuria infertur rebus, aut personis, Deo ejusve cultui consecratis: tentationem Dei, quando quis absque justa causa aliquid facit, vel dicit ad capiendum experimentum divinæ potentiæ, sapientiæ, justitiæ, misericordiæ &c. perjurium, quod est dictum humanum, falsum in se, vel jurantis opinione, jurejurando asseveratum: simoniam, per quam res sacræ sine vi indignè tractantur, commutando illas rebus temporalibus: infidelitatem, quæ frangit fidem Deo in voto promissam: & blasphemiam, per quam derogatur divinæ excellentiæ & sanctitati.

ARTICVLVS IV.

De vitiis oppositis aliis partibus potentialibus justitiæ.

A Liæ partes potentiales justitiæ sunt pœnitentia, pietas, observantia, obedientia, gratitudo, vindicativa, veritas, amicitia, & liberalitas, de quibus disputatione quartâ disseruimus.

7. Vitium oppositum pœnitentiæ per defectum, est impœnitentia. Si quod verò opponitur illi per excessum, est innominatum, vel pœnitentia indiscreta dici potest.

8. Pietati per defectum contrariatur impietas strictè sumpta (in lata enim acceptione impietas dicitur quodcumque peccatum mortale, & impius quicumque mortaliter peccans.) Per excessum verò, nimius & inordinatus amor parentum & consanguineorum ipsi opponitur.

Duplex etiam est vitium seu peccatum observantiæ oppositum: unum per defectum, quo nimirum personis in dignitate constitutis honor debitus non redditur: aliud per excessum, quo cultus ipsis defertur supra illarum dignitatem & exigentiam. Quo vitio laborabant illi Ethnici, qui Apotheosim, seu cultum divinum Imperatoribus exhibebant, & per eorum numina jurabant, ut palpo ille qui dicebat.

Iurandasque tuum per numen ponimus aras.

Hanc pernicioſam & ſacrilegam adulationem, acriter & eleganter redarguit Tertullianus in Apologetico cap. 33. ubi ſic ait: *Non enim Deum Imperatorem dicam: vel quia mentiri neſcio, vel quia illum deridere non audeo, vel quia nec ipſe ſe Deum volet dici, ſi homo ſit. Intereſt homini, Deo cedere. Satis habebat appellari Imperator. Grande & hoc nomen eſt quod à Deo traditur. Negat illum Imperatorem, qui Deum dicit. Niſi homo ſit, non eſt Imperator. Hominem ſe eſſe etiam triumphans in illo ſublimi curru admonetur. Suggeritur enim ei à tergo, reſpice poſt te, hominem memento te. Et utique hoc magis gaudet, tantâ ſe gloriâ coruſcare, ut illi admonitio conditionis ſuæ ſit neceſſaria. Minor erat, ſi tunc Deus diceretur. Major eſt qui revocatur, ne ſe Deum exiſtimet. Auguſtus Imperij formator, ne Dominum quidem dici ſe volebat; & hoc enim Dei eſt cognomen. Dicam planè Imperatorem Dominum, ſed more communi, ſed quando non cogor, ut Dominum, Dei vice dicam.*

10. Obedientiæ per defectum contrariatur inobedientia ſtrictè ſumpta, ſecundùm quod procedit ex intentione agendi contra præceptum, atque adeò ex contemptu præcepti & præcipientis. Si quod autem opponitur illi per excessum, proprio nomine caret.

11. Contra inobedientiam acriter invehitur Seneca lib. 3. de ira cap. 16. dicens quod *illa in tormentum ſuum proficit, & imperia graviora ſentit, quò contumacius patitur. Sic laqueos fera dum jactat, aſtringit. Sic aves viſcum cùm trepidantes excutiunt, plumis omnibus illinunt. Nullum tam arctum eſt jugum, quod non minùs lædat ducentem, quàm repugnantem. Vnum eſt levamen malorum ingentium, pati, & neceſſitatibus ſuis obſequi.* Addit Nazianzenus orat. 9. quòd ſicut obedientiæ lege omnia ſimul terreſtria, atque cœleſtia conſervantur; ita inobedientiæ peſtis & terras vaſtat, & cœlum ipſum, cùm in illud pervaſit, fœdè depopulata eſt.

12. Vitium gratitudini contrarium per excessum, non eſt nominatum: contrarium verò per defectum dicitur ingratitudo, quæ ut ait D. Bernardus ſerm. 51. in Cant. eſt *ventus urens, ſiccans ſibi fontem pietatis, rorem miſericordiæ, fluenta gratiæ.*

Per excessum opponitur vindicationi crudelitas, ſeu ſævitia, quæ excedit menſuram honeſtæ vindicationis: per defectum verò vitium innominatum, quod poteſt dici *remiſſio*, ut docet S. Thomas hîc quæſt. 108. art. 2. ad 3.

13. Veritati ſeu veracitati opponitur vitium mentiendi, conſiſtitque mendacij malitia in ea contrarietate, quæ inter judicium internum, & verba ſeu alia ſigna ipſum exprimentia reperitur, dum ſcilicet quæ mens negat, lingua affirmat, vel è contra. Unde mentiri dicitur quaſi *contra mentem ire.*

14. Per excessum opponitur amicitiæ vitium adulandi, quo nimis blandè aliquis in convictu ſe habet, omnia probans, omnia laudans, & in omnibus aliorum voluntati ſe accommodans. Per defectum verò ipſi adverſatur litigium, quod pertur-
A bat vitam ſocialem, paritque pugnas & contentiones.

Liberalitati demum per defectum opponitur 15.
avaritia, ſeu nimia cupiditas divitiarum: per excessum verò prodigalitas, quæ dat pluſquam oportet, aut his quibus non oportet.

ARTICVLVS V.

De vitiis oppoſitis fortitudini, & partibus potentialibus illius.

VItia fortitudini oppoſita tria numerantur à 16.
D. Thoma hîc quæſt. 125. 126. & 127. Nimirum timiditas, ſeu ignavia; intimiditas ſeu vacuitas timoris, quam Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 7. vocat *aphoſian*; & temeritas ſeu nimia audacia. Timiditas eſt excessus in timendo pericula, & gravia, & defectus in audendo contra illa. Intimiditas eſt quando aliquis non timet quod ſecundùm rationem timendum eſt. Temeritas denique, cùm quis excedit in audendo, & aggreditur quod non convenit, vel quomodo, aut quando non convenit.

Magnanimitati verò, quæ eſt prima pars po- 17.
tentialis fortitudinis, quatuor vitia contrariantur. Nam ex parte objecti primarij, quod eſt opus magnum, opponitur illi præſumptio, quæ tendit ad magna improportionata, & ſupra vires agentis. Ex parte objecti ſecundarij, ſcilicet honoris, opponitur magnanimitati ambitio, quæ eſt appetitus honoris inordinatus. Ex parte verò gloriæ, quæ eſt honoris effectus, adverſatur ipſi inordinatus ipſius gloriæ appetitus, qui ſumpto nomine ab objecto, inanis ſeu vana gloria appellatur. Denique ex parte ipſius quærentis gloriam, quia non refert illam ad Dei honorem, & ædificationem proximorum, magnanimitati opponitur ſuperbia, vitium capitale, cui D. Gregorius lib. 31. Moral. cap. 31. ſeptem filias aſſignat, nimirum inobedientiam, jactantiam, hypocriſim, contentionem, pertinaciam, diſcordiam, & novitatum præſumptionem. Quatuor prædicta vitia opponuntur magnanimitati per excessum. Per defectum verò opponitur ei puſillanimitas, quæ animum inordinatè retrahit à magnis ſuæ virtuti congruentibus.

Magnificentiæ, quæ eſt ſecunda pars potentia- 18.
lis fortitudinis, per defectum opponitur parvificentia, ut docet D. Thomas hîc quæſt. 135. art. 1. Vitium verò per excessum ei oppoſitum appellatur ab Ariſtotele 4. Ethic. cap. 2. *Bonauſia*, & à D. Thoma *conſumptio*, quia ſicut ignis in fornace omnia conſumit.

Vitium contrarium per defectum patientiæ, quæ 19.
eſt tertia pars potentialis fortitudinis, eſt impatientia: per excessum, ſi quod eſt, proprio nomine caret.

Vitium denique quod per defectum opponitur 20.
perſeverantiæ, quæ eſt ultima pars potentialis fortitudinis, dicitur mollities (non illa quæ eſt luxuriæ ſpecies, de qua infrà) ſed alia, per quam facilè quis recedit à bono inchoato, propter timorem deficiendi, vel propter triſtitiam proveniente ex defectu delectationis. Et vocatur *mollities*, quia cedit debili moventi, ſcilicet prædicto timori, vel triſtitiæ. Per excessum verò perſeverantiæ opponitur pertinacia, quâ quis nimiùm propriæ ſententiæ adhærens, non deſiſtit ab incœpto cùm oportet.

Articvlvs VI.

De vitiis oppositis temperantiæ, & partibus ejus subjectivis, nimirum abstinentiæ, sobrietati, castitati, & pudicitiæ.

21. SAnctus Thomas hîc quæst. 142. duo vitia ponit temperantiæ opposita: unum per excessum, quod vocat intemperantiam: alterum per defectum, quod vocat insensibilitatem, seu stuporem; quando aliquis sic abhorret & fugit gustûs & tactûs delectationes, ut nolit eis uti, quando, & quantùm, & quomodo rectæ rationi convenit. Prius vitium communius est, & maximè probrosum, ut docet idem S. Doctor art. 4. ejusdem quæstionis, quia maximè repugnat excellentiæ hominis; versatur enim circa delectationes nobis communes cum brutis, illisque nos assimilat, aut deteriores reddit, quando facit nos ab ejusmodi delectationibus superari, & rationis lumen excæcat, atque hominem hebetat. Unde Seneca Epist. 29. *Duæ sunt voluptates gustûs & tactûs, hominibus communes & bestijs: & ideò in pecudum numero habendi sunt, qui his ferinis voluptatibus deserviunt. Dum quidam stolidus, audiente Pytagorâ, diceret malle se cum mulieribus, quàm cum Philosophis conversari; & sues* (inquit) *in cœno quàm in floribus volutari.*

22. Abstinentiæ opponitur gulæ vitium, id est inordinatus appetitus & usus cibi. Quod vitium committitur quinque præcipuè modis, à D. Thoma hîc quæst. 148. art. 4. enumeratis, & hoc versu comprehensis.

Præpropere, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Quinque enim modis (ut ait S. Gregorius Magnus, verbis ibidem à D. Thoma relatis) *nos gulæ vitium tentat. Aliquando scilicet indigentiæ tempora prævenit. Aliquando lautiores cibos quærit. Aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratiùs appetit. Aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit. Aliquando ipso æstu immensi desiderij aliquis peccat.* Ratio hujus divisionis hæc redditur à D. Thoma in corp. ejusdem articuli: Gula enim importat inordinatam concupiscentiam edendi: in esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, & ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter: uno quidem modo quantùm ad ipsum cibum qui sumitur; & sic quantùm ad substantiam vel speciem sibi quærit aliquos cibos lautos, id est pretiosos, nimirum supra quam conditio personæ permittat, ut si vir plebeius nolit comedere nisi perdices, & phasianos. Quantùm ad qualitatem, quærit cibos nimis accuratè præparatos, ut si idem nolit quidquam comedere, nisi saccaro conditum. Quantùm ad quantitatem, excedit in nimis edendo, nimirum plusquam natura requirat, aut permittat lex abstinentiæ. Alio modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantùm ad ipsam sumptionem cibi: vel quia quis prævenit debitum tempus comedendi, præpropere comedendo; quò etiam pertinet si sæpiùs comedat, quàm par sit; vel si edat in loco indebito, putà in templo, & tempore sacri, nolens expectare donec domum redierit: vel etiam quia non servat modum debitum in edendo, putà si voraciter comedat, canum aut leonum more.

23. Ex hoc vitio capitali oriuntur quinque alia, quæ D. Thomas art. 6. ejusdem quæstionis exponit, & post D. Gregorium gulæ filias appellat, nimirum incepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis. Nam, inquit, ex immoderatione cibi & potûs hebetatur animus, propter fumositates ciborum perturbantes caput: sicut è contra abstinentia confert ad sapientiam & intelligentiam, juxta illud Eccles. 2. *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Deinde quasi sopito per immoderantiam cibi & potûs gubernaculo rationis, erumpit animus in ineptam lætitiam, corpore bene pasto, & in verba inordinata, seu multiloquium, & in scurrilitatem, id est jocularitatem quandam provenientem ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita nec gestus exteriores. Ex eadem denique immoderatione cibi & potûs oritur immunditia, sive quoad inordinatam emissionem quarundam superfluitatum, & fœdarum excretionum, sive specialiter quoad emissionem seminis.

Vitium oppositum sobrietati dicitur ebrietas, id est immoderatus usque ad violentam usûs rationis privationem, vini potus, vel alterius liquoris inebriare valentis: ut enim rectè ait Hieronymus in cap. 5. Epistolæ ad Galatas. *Ebrietas tam ex vino, quàm ex cæteris bibendi generibus, quæ vario modo conficiuntur, potest accidere. Ex quo de Sancto Joanne Baptista dicitur, vinum & siceram non bibet.* Hoc vitium ex genere suo esse mortale docent communiter Theologi, & ex eo probant, quia ebrietas continet gravem inordinationem, in eo quod homo ex rationis gradu, quo præstat cæteris animalibus, & ad Angelos, Deumque ipsum accedit, voluntariè & violenter seipsum dejicit usque ad brutorum statum & stoliditatem, privans se non solùm usu rationis, sed etiam proximâ utendi potestate, ita ut vigilans eâ uti non possit. Quod quàm grave & turpe sit rectè ponderat Basilius homil. 14. in ebrietatem & luxum, his verbis: *Qua in re dic ô homo miser à brutis differs? Nonne rationis munere, quam à Deo omnium conditore accepisti, reliquæ creaturæ omnis factus Dominus & Imperator? Hoc igitur te mentis lumine per ebrietatem privans, inter bestias ratione carentes annumerari poteris, similisque illis videri, &c.* In hoc turpe vitium vehementer etiâ ac eleganter invehitur Ambrosius in libro de Elia & jejunio, ubi ebrietatem appellat *fomentum libidinis, incentivum insaniæ, venenum sapientiæ:* aitque quòd sicut veneno caro vulneratur, ita mens vino; & quod ebrietas non solùm noxia est ad corporis sanitatem, sed etiam menti crimen adjungit.

Vitium oppositum castitati est luxuria, quæ est peccatum ex genere suo mortale, & capitale: mortale quidem, quia graviter adversatur rei valde necessariæ ad bonum commune, nimirum conservationi humani generis, quæ majoris est momenti, quàm conservatio individui: capitale verò, quia multa alia vitia ex illo oriuntur in genere causæ finalis, vel efficientis, propter vehementem delectationem cum qua conjunctum est, quâve homines alliciuntur ad multa alia peccata perpetranda, aut in alia vitia incurrunt. Sunt autem hæc præcipuè octo enumerata à D. Thoma hîc quæst. 153. art. 5. post Gregorium Magnum lib. 31. Moral. cap. 31. nimirum cœcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, & horror futuri.

Rationem hujus divisionis assignat D. Thomas ibidem: Quando enim (inquit) potentiæ inferiores vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est ut superiores vires impediantur & deor-

dinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer afficitur & intendit suo objecto delectabili, propter vehementiam passionis & delectationis: unde consequens est ut per luxuriam maximè superiores vires deordinentur, videlicet ratio & voluntas. Sunt autem quatuor actus rationis sive intellectûs in agendis, & duo voluntatis. Nam ad intellectum pertinet primò cognoscere finem bonum: & convenienter prosequendum: & iste actus impeditur per luxuriam, quæ ad illicitas delectationes prosequendas inducit, juxta illud Danielis 13. *Species decepit te, & concupiscentia subvertit cor tuum:* & quantùm ad hoc ponitur cœcitas mentis. Secundò ad rationem pertinet consilium de his quæ sunt agenda propter finem; & hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ, quæ præceps, moræque impatiens est, & non admittit accuratam mediorum consultationem, & collationem cum fine; juxta illud Terentij in Eunucho, de amore libidinoso: *Quæres in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes:* & quantùm ad hoc ponitur præcipitatio, id est subtractio consilij. Tertiò ad rationem pertinet judicium de agendis; & hoc etiam impeditur per luxuriam, avertentem animum à consideratione eorum quæ ad rectè judicandum faciunt; juxta illud Daniel. 13. de senibus luxuriosis: *Averterunt sensum suum, & declinaverunt oculos suos, ut non viderent cœlum, neque recordarentur judiciorum justorum:* & quantùm ad hoc ponitur inconsideratio. Quartò ad rationem pertinet præceptum de agendo, cùm imperium sit actus rationis & prudentiæ, ut docet idem S. Doctor 1. 2. quæst. 17. art. 1. & hoc etiam impeditur per luxuriam, quatenus homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod rectè decrevit esse faciendum. Unde Terentius in Eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica: *Hæc verba* (inquit) *vna falsa lacrymula restinguet.* Quintò ad voluntatem pertinet appetitus finis: & hunc impedit concupiscentia, trahendo ad amorem sui, id est ad amorem carnis suæ & sensualitatis tam immoderatum, ut tandem nihil aliud quærat, quàm ei placere, & per illicitas voluptates ei satisfacere, atque in illis quodammodo suum ultimum finem constituat. Ex quo etiam sequitur odium Dei, inquantum scilicet prohibet & severè punit ejusmodi voluptates tantopere concupitas. Sextò denique ad voluntatem pertinet appetitus eorum quæ sunt ad finem, id est mediorum convenientium ad bonum finem assequendum, præcipuè verò æternam beatitudinem; & hic impeditur per luxuriam, ingenerantem affectum præsentis sæculi, & horrorem futuri; id est amorem vitæ præsentis, in qua sola homo frui potest carnis voluptatibus, velletque semper in ea manere, ut semper frueretur; & horrorem vitæ futuræ, in qua illis privandus est, & gravibus æternisque suppliciis puniendus: unde fit ut voluptuosi mortem vehementer abhorreant. Ingenerat etiam desperationem, sive potiùs æternæ beatitudinis contemptum, quia dum nimis detinetur homo carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

26. His octo vitiis, ex luxuria manantibus, quæ interna sunt, addit Isidorus alia quatuor externa, & ad locutionem pertinentia: nimirum turpiloquia, scurrilia, sive leviter & inconsideratè dicta, ludicra seu faceta, & stultiloquia. Nam ut rectè observat D. Thomas loco citato in resp. ad 4. qui vehementeris voluptatibus sunt dediti, & quorum cor turpibus concupiscentiis plenum est, erumpunt facilè in verba obscœna: *Ex abundantia enim cordis os loquitur*, Matth. 12. Et quia laborant inconsideratione & præcipitatione mentis, facilè prorumpunt in verba leviter & inconsideratè dicta, quæ dicuntur scurrilia. Et quia toti sunt in quærendis delectationibus, ludicra verba seu faceta sectantur. Ac demum, quia laborant cœcitate mentis, incidunt frequenter in stultiloquia, præsertim loquendo de suis delectationibus, quas quibuscunque aliis rebus præferunt.

27. Numerat idem S. Doctor quæst. 54. art. 1. sex luxuriæ species ab antiquioribus assignatas, scilicet fornicationem, quæ est soluti cum soluta; adulterium, quod committitur cum conjugata vel conjugato; incestum, qui est cum consanguinea vel affine; stuprum, quod est cum virgine; raptum, quo infertur vis non consentienti; & vitium contra naturam, quod est circa actus illos luxuriosos, ex quibus non potest sequi generatio, & subdividitur in mollitiem, sodomiam, & bestialitatem, quas Tertullianus luxuriæ monstra, & libidinum furias appellat. His addit art. 10. sacrilegium, seu sacrilegum concubitum, qui est cum persona Deo consecrata, illumque reducit ad adulterium, quia similes personæ censentur quodam spirituali matrimonio Deo conjunctæ.

28. Hoc vitium eleganter describit Hieronymus in quadam Epistola, his verbis: *Ignis infernalis est luxuria, cujus materia gula, cujus flamma superbia, cujus scintillæ prava colloquia, cujus fumus infamia, cujus cinis immunditia, cujus finis gehenna.* Bernardus verò super Cantica luxuriæ currum sic constituit: *luxuriæ currus quadrigâ volvitur vitiorum, ingluvie videlicet ventris, libidine coïtûs, mollitie vestium, otij, soporisque resolutione. Trahitur equis æquè duobus, prosperitate vitæ, & rerum abundantiâ; & qui his præsident duo, ignaviæ torpor, & infida securitas.*

29. Denique vitium pudicitiæ contrarium, *impudicitia* appellatur, & reducitur ad illam luxuriæ speciem, ad cujus peccatum disponit; eò quòd impudici aspectus, tactus, amplexus, & oscula, circa quæ est impudicitia, eatenus sunt luxuriosa, quatenus ad illicitam copulam, vel mollitiem disponunt, estque in illis quædam istarum inchoatio. Unde Eucherius homil. in initio Quadragesimæ appellat osculum, *Arrham peccati*, additque etiam esse *morsum Diaboli*. Similia in illud intorquet Basilius lib. de vera virginitate, ubi sic ait: *Formosorum oscula cavere oportet, non secus quàm animalium venenatorum morsus: diffunditur enim venenum ex osculo per omne corpus.*

ARTICVLVS VII.

De vitiis oppositis partibus potentialibus temperantiæ.

QVatuor sunt partes potentiales temperantiæ, seu quatuor virtutes illi annexæ; nimirum continentia, mansuetudo, clementia, & modestia, quas disp. 6. art. 3. exposuimus, & art. 4. plures modestiæ species recensuimus, nempe humilitatem, studiositatem, modestiam morum, eutrapeliam, & modestiam cultûs seu apparatûs exterioris.

30. Continentiæ ergo, prout hîc accipitur, nimirum pro habitu quo voluntas resistit passionibus concupiscibilis, & taliter in bono firmatur, quòd non sinit se ab illis trahi contra rectum rationis

judicium, opponitur vitium incontinentiæ, quo aliquis facilè cedit passionibus vehementibus appetitûs concupiscibilis, ut docet D. Thomas hîc quæst. 156. art. 1. ubi addit dupliciter contingere quòd homo cedat passionibus vehementibus: primò antequam ratio consultet & maturè deliberet, ob passionis celeritatem, aut vehementiam; & hæc incontinentia vocatur *effrænata*: secundò quando licèt maturè consultaverit, tamen non persistit in eo quod deliberavit, ob infirmitatem propositi voluntatis; & hæc incontinentia appellatur *debilitas*. Primum contingit frequenter cholericis, qui habent motus celeres; & melancholicis, qui habent vehemētes: secundum phlegmaticis, & molle ac fœmineum temperamentum habentibus.

31. Mansuetudini per excessum ex parte materiæ opponitur iracundia, id est excessus iræ, & immodicus appetitus vindictæ. Quod vitium inter capitalia numeratur, eò quòd multa alia ex illo oriantur, & præcipuè sex illa quæ recensentur à D. Thoma hîc quæst. 158. art. 7. post Gregorium Magnum 3. Moral. & ab utroque vocantur filiæ iræ: nimirum rixa, tumor mentis, contumelia, clamor inordinatus, indignatio, atque blasphemia.

32. De hoc vitio hæc scribit Cassianus collat. 16. cap. 7. *Sicut nihil præponendum est charitati, ita furori vel iracundiæ nihil est è contrario postponendum: omnia namque, quamvis utilia & necessaria videantur, spernenda tamen sunt, ut iræ perturbatio devitetur.* Seneca etiam initio primi libri de ira, Novatum laudat, quòd hunc præcipuè affectum pertimuerit. *Non immeritò* (inquit) *mihi videris hunc præcipuè affectum pertimuisse, maximè ex omnibus tetrum ac rabidum. Iram quidam è sapientibus viris dixerunt brevem insaniã; aquè enim impotens sui est, decoris oblita, necessitudinis immemor, rationi consiliisque præclusa, ad despectum æqui verique inhabilis, ruinis simillima, quæ super id quod oppressere franguntur.* Subjicit & insignem irati hominis picturam, ut ex tam tetra & horrida hujus vitij facie, ejus deformitatem horreamus. *Vt scias* (inquit) *non esse sanos quos ira possidet, ipsum illorum habitum intuere. Nam ut furentium certa jndicia sunt audax & minax vultus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquieta manus, color versus, crebra & vehementius acta suspiria; ita irascentium eadem signa sunt. Flagrant & micant oculi; multus ore toto rubor, exæstuante ab imis præcordiis sanguine; labia quatiuntur; dentes comprimuntur; horrent ac subriguntur capilli; spiritus coactus ac stridens; articulorum sejpsos torquentium sonus; gemitus, mugitusque, & parùm explanatis vocibus sermo præruptus; & complosæ sæpiùs manus; & pulsata humus pedibus; & totum concitum corpus, magnasque minas agens; fœda visu & horrenda facies depravantium se atque intumescentium. Nescias utrum magis detestabile vitium sit, an deforme. Cætera licet abscondere, & in abdito alere: ira se profert, & in faciem exit, quantòque major est, hoc efferveseit manifestiùs.* Tandem concludit quod *non est ullius affectus facies turbatior. Pulcherrima ora fœdavit, torvos vultus ex tranquillissimis reddit. Liquit decor omnis iratos.*

33. Aliud vitium oppositum mansuetudini per defectum ex parte materiæ, potest dici inirascentia, sive lentitudo; quia per illud nimis lentè homo se habet circa malum irritans, nec ad illud repellendum, superandum, vel ulciscendum, debitam iram assumit, quæ ut ait Diadochus de perfect. Spirit. cap. 61. *tanquam telum naturæ nostræ ab Authore nostro tributum est.*

Hoc vitium reprehendit Aristoteles, scribens in hunc modum: *Defectus sive iræ vacuitas quædam sit, sive quippiam aliud, vituperatur. Nam qui & ob quæ oportet, & sicut oportet, & quando, & in quos oportet, non irascuntur, hi profecto esse stolidi videntur. Qui enim non irascitur, neque videtur sentire, neque dolore affici, neque esse idoneus ad ulciscendum.*

Clementiæ opponitur crudelitas per excessum, & nimia lenitas per defectum. Illa est atrocitas animi in pœnis exigendis, abutens potestate legitimâ puniendi, & causam quidem puniendi habens, sed modum excedens. Ista est nimia pœnæ remissio, ex toto, vel ex parte, contra bonum delinquentis, aut supra quam par sit ad exemplum aliorum, & ad bonum Reipublicæ; cui expedit nocentes puniri, ut alij à malis similibus avertantur, & læsis satisfiat. Differt autem crudelitas à sævitia, sive à feritate, juxta S. Thomam hîc qu. 159. art. 2. quia feritas vel sævitia dicitur, secundùm quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solùm punit, quia delectatur hominum cruciatu; more ferarum, quæ nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non verò ex aliqua justitiæ causa, cujus consideratio pertinet ad rationem: crudelitas verò attendit quidem culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. 34.

Verus igitur & pius Judex ab utroque isto vitioso extremo (crudelitate scilicet & nimia lenitate) debet recedere, & clementiæ admiscere, cùm expedit, justam severitatem; ipsamque severitatem, cùm oportet, clementiâ temperare, ut rectè admonet Gregorius Magnus lib. 19. Moral. cap. 12. his verbis: *Sunt nonnulli ita districti, ut omnem etiam mansuetudinem benignitatis amittant; & sunt nonnulli ita mansueti, ut perdant districti juris regiminis. Vnde cunctis rectoribus utraque summoperè sunt tenenda, ut nec in disciplinæ vigore benignitatem mansuetudinis, nec rursus in mansuetudine districtionem deserant disciplinæ: quatenus nec à compassione pietatis obdurescant, cùm contumaces corrigunt; nec disciplinæ vigorem molliant, cùm infirmorum animos consolantur. Regat ergo disciplinæ vigor mansuetudinem, & mansuetudo ornet vigorem; & sic alterum commendetur ex altero, ut nec vigor sit rigidus, nec mansuetudo dissoluta.* Et rursus lib. 20. cap. 8. *Disciplina vel misericordia multum destituitur, si una sine altera teneatur. Sed circa subditos suos ineſſe Rectoribus debet & justè consolans misericordia, & piè saviens disciplina. Hinc est quod semivivi illius vulneribus, qui à Samaritano in stabulum ductus est, & vinum adhibetur & oleum; ut per vinum mordeantur vulnera, per oleum foveantur: quatenus unusquisque, qui sanandis vulneribus præest, in vino morsum districtionis adhibeat, in oleo mollitiem pietatis: per vinum mundentur putrida, per oleum sananda foveantur. Miscenda est ergo lenitas cum severitate, faciendumque quoddam ex utroque temperamentum; ut neque multâ asperitate exulcerentur subditi, neque nimiâ benignitate solvantur. Hoc nimirum illa tabernaculi arca significat, in qua cum tabulis virga simul ac manna est: quia cùm Scripturæ sacræ scientia est in boni Rectoris pectore, si est virga districtionis, sit & manna dulcedinis. Hinc etiam David ait: Virga tua & baculus tuus ipsa me consolata sunt. Virgâ etenim percutimur, &* 35.

baculo sustentamur. Si ergo est districtio virgæ quæ feriat, sit & consolatio baculi quæ sustentet. Sit itaque amor, sed non emolliens; sit rigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderatè sæviens; sit pietas, sed non plusquam expediat parcens.

36. Modestiæ opponitur immodestia, quæ in humanis affectionibus & actionibus nullum servat modum: & cùm variæ sint modestiæ species, plura etiam sunt vitia illis opposita. Humilitati enim, quæ est prima ejus species, per excessum opponitur superbia, id est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, vitium capitale, seu potiùs omnium aliorum fons & origo, & ut loquitur Cassiodorus super Psal. 18. *Omnium malorum mater, scelerum fons, vena nequitiæ.* Unde Gregorius lib. 23. Moral. cap. 7. *Ipsa vitiorum Regina superbia, cùm devictum plenè cor cœperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.* Quatuor autem ibidem ejus species enumerat. Prima est, *cùm aliquis bonum à seipso habere existimat.* Secunda, *cùm etsi datum desuper credat, putat tamen suis meritis accepisse.* Tertia, *cùm jactat se habere quod non habet.* Quarta, *cùm cæteris despectis, singulariter videri appetit habere quod non habet.*

37. *De claustro animæ lib. 1. cap. 6.* Similiter quatuor sunt quæ trahunt superbiæ currum, ut rectè exponit Hugo Victorinus: *Amor dominandi, amor propriæ laudis, contemptus, & inobedientia. Rotæ verò sunt, jactantia mentis, & arrogantia, verbositas, & levitas. Auriga in hoc curru potest esse spiritus superbiæ. Amatores mundi sunt qui feruntur in hoc curru. Infrænes sunt equi, volubiles rotæ, auriga perversus, & qui portatur infirmus.*

Apostolus 1. ad Timoth. 6. monet Discipulum, ut præcipiat divitibus hujus sæculi non superbè sapere, quia divitiæ ut plurimum superbiam generant. Unde Augustinus serm. 5. de verbis Domini cap. 9. *Omne pomum, omne granum, omne frumentum, omne lignum habet suum vermem: alius est vermis mali, alius pyri, alius fabæ, alius tritici; vermis divitiarum superbia. Ergo præcipe divitibus hujus mundi, non superbè sapere. Excusit vitium, docet usum.*

38. De jactantia quæ est una ex filiabus superbiæ eleganter disserit Bernardus Tractatu de gradibus humilitatis, gradu 4. ubi sic ait: *Vt vesica collecto turgida vento, punctoque perforata exiguo, si stringitur, crepitat dum detumescit; ac ventus egrediens, non passim effusus, sed strictim emissus, crebros quosdam sonitus reddit: sic ventus vanitatis non inveniens quà plenius egrediatur, inter angustias faucium per cachinnos excutitur: postquam autem vesica grossescere cœperit, vel vanitas crescere, necesse ut ampliori foramine laxato sinu ventositas eructetur; alioqui rumpetur: Esurit & sitit auditores quibus suas jactitet vanitates, quibus omne quod sentit effundat, quibus, qualis, & quantus sit innotescat: Dicas rivum vanitatis os ejus &c.*

Aliud vitium per defectum humilitati opponitur, videlicet nimia sui abjectio. Humilitas enim non inclinat ad quamcumque sui demissionem, sed ad prudentem & moderatam, & juxta rectam rationem; à qua deficeret qui cum injuria sui statûs aut officij se alteri subjiceret, infraque illum A demitteret. Ut si Rex sibi rusticum præponeret, aut Episcopus presbyterum; vel si superior nimiâ sui demissione officeret authoritati & reverentiæ necessariæ ad subditos bene regendos, & in officio continendos.

Studiositati similiter duplex opponitur vitium: 39.
aliud per excessum, quod vocatur *curiositas*, estque affectus nimius sciendi aut cognoscendi ea quæ ad nos scire non pertinet, vel quæ captum nostrum superant, idque affectu solius cognitionis; nam si ex alio malo fine hoc fiat, pertinet hoc ad alia vitia, quorum proprij sunt illi fines: aliud per defectum, quod vocatur *negligentia*, & est quidam torpor & remissio animi, ad addiscenda B illa quæ unusquisque scire tenetur, & quæ sibi incumbunt.

Eutrapeliæ verò, quæ in ludicris decorum ser- 40.
vat, quæque ludo & jocis modum imponit, per excessum opponitur scurrilitas in verbis, & immoderatio in ludo & jocis. Per defectum verò nimia quædam austeritas, qualis in illis est, quos duros & agrestes vocamus, ut ait Aristoteles 4. Ethic. cap. 8. & quam idcirco D. Thomas hîc qu. 168. art. 4. *duritiam*, vel *agrestitatem* appellat.

Notandum verò est, quòd licèt utrumque extremum sit vitiosum, excessus tamen pejor est; quia humanæ vitæ officia magis impedit superfluus ludus, quàm delectationis ex ludo capiendæ C defectus. Unde Philosophus apud D. Thomam, articulo citato, ait quòd *pauci amici propter delectationem sunt habendi: quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo.*

Denique modestiæ morum, quæ specialiter mo- 41.
destia externa appellari solet, opponitur externa indecentia in motibus corporis, sive in ejus compositione, gestibus, & actionibus exterioribus, quæ etiam specialiter immodestiæ nomine solet intelligi. Modestiæ verò cultûs, seu apparatûs exterioris, per excessum opponitur luxus, & per defectum sordiditas. Unde Ambrosius lib. 1. offic. cap. 19. *Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis, quàm expetitus; non pretiosis & albentibus adjutus vestimentis, sed communibus* (scilicet juxta cujusque gradum) *ut honestati, vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori,* superfluo videlicet, aut curioso, & nimis exquisito. D

Hac brevi & compendiosâ Virtutum Cardinalium tractatione, volui (Amice Lector) secundam hujus Theologici cursûs partem absolvere, ut brevem tibi omnium earum quæstionum, quæ Divus Thomas secunda secundæ fusè pertractat, synopsim exhiberem; priusquam in tertia parte de ineffabili agerem Incarnationis mysterio, quo non solùm fides nostra mirum in modum instruitur, E spes erigitur, accenditur charitas, sed etiam omnium virtutum moralium absolutissimum exemplar nobis exhibetur. *Transeamus* ergo *usque Bethleem, & videamus hoc Verbum quod factum est, quod Dominus ostendit nobis.* Contemplemur obscurissimum illud & sacratissimum fidei nostræ ænigma, in quo, ut bellè ait Bernardus, *agnoscitur longitudo brevis, latitudo angusta, altitudo subdita, profunditas plana, lux non lucens, Verbum infans, aqua sitiens, panis esuriens, tristitia lætificans, pavor confortans, passio salvans, mors vivificans, infirmitas roborans.*

Luca 2.

Hæmil. 2. super Missus est.

Finis secundæ partis Clypei Theologiæ Thomisticæ.

TERTIA PARS CLYPEI THEOLOGIÆ THOMISTICÆ.

DE DEO INCARNATO, ET SACRAMENTORVM AVTHORE.

TRACTATVS PRIMVS.

De Incarnatione Verbi Divini.

A quæstione prima tertiæ partis, usque ad vigesimam septimam.

PRÆFATIO.

NVLLVM est inter Religionis mysteria, quæ hactenus in duplici parte Summæ S. Thomæ pro viribus explicui, argumentum dignius, aut difficilius, & quod arduas magis in Scholis quæstiones, aut olim plures & graviores in Ecclesia hæreses excitaverit, Incarnationis mysterio, quod in hac tertia parte explicandum suscipio. Vix sibi D. Paulus dignum satis nomen reperire videbatur, quo mysterium hoc ineffabile commendaret, nisi congestis & cumulatis quæcumque in animum, quadam contentione enitentem, subire poterant: Magnum pietatis Sacramentum *esse diceret,* quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est Gentibus, creditum est in mundo, assumptum in gloria 1. *ad Timoth. 3. Cæteri Patres, quantùm quisquis eniti potuit, Apostolum secuti sunt, apud quos nihil frequentius reperias ijs commendationibus, quibus eloquentiam omnem advocarunt, quamvis ita commendent, ut obscuritatis & periculi simul moneant, nisi rationem, in his mysterijs cœcam, fides ducat, & veluti admotis habenis regat. D. Dionysius* ineffabilem Iesu in carne apparitionem *vocat*; *Cyrillus Alexandrinus*, Ænigma sacratissimum; *Damascenus*, Novum omnium novorum, & solum sub Sole novum; *Augustinus*, Mirabilem mixturam; *Gregorius*, secretum ineffabile, quod ipsos etiam volucres cœli latet, *id est Angelos, quantâlibet intelligendi vi polleant, quodque diu ante prænuntiari debuit, ne præter obscuritatem, quâ vix diu luctantem rationem vincere potuit, inauditâ novitate repelleretur. Vnde eodem S. Doctore interprete, Job 9. Prophetæ cursores vocantur, quòd cursoris officium sit ventura nuntiare: quamvis quia non eis tanta felicitas contigit, ut ad id quod nuntiabant pervenirent, ideò subditur:* Fugerunt & non viderunt bonum, sed pertransierunt tanquam poma portantes: *Nimirum* (*inquit idem Gregorius*) Divinæ Incarnationis mysterium prophetantes, ipsi quidem spei odore potiti sunt, sed nobis fructum de ejusdem spei perfectione detulerunt. *Promptum esset plura ejusmodi congerere in argumento quod Sanctorum Patrum libros penes im-*

mensos replet. Verùm temperandus est calamus in argumento communi, & ut propiùs ad nostra veniam, plurimùm mihi vires & animum addit, quod in hoc sacro ænigmate explicando, Oedippo acutiorem, & majorem Salomone, D. Thomam habeam; cujus hanc potissimùm tertiam partem Christus Dominus his verbis tertiò probavit, quæ facilè omnium hominum ac beatarum mentium commendationem superent, BENE SCRIPSISTI DE ME THOMA. *Et cùm singulæ partes suam laudem habeant, hoc habet præcipuum tertia pars, ut ineffabile Verbi mysterium, per litteram intelligibile effecerit; & quod de D. Joanne Evangelium scribente Rupertus dixit Joan. cap. 1.* Eadem veritas quæ de terra orta est, carnem de Virgine assumens, eadem de virginali *Thomæ* anima genita, vocem corpoream induerit; & secundo ac intelligibili partu, Verbum incarnatum mentibus conspicuum ediderit. *Duce igitur meo Angelico Præceptore, non dubitabo* (AMICE LECTOR) *polliceri hanc Tractationem de Incarnationis Mysterio, nihilo cæteris inferiorem esse, quin etiam alijs quas hactenus in lucem edidi, hanc avidiùs excipiendam spero, quòd me amicorum quidam datis litteris sollicitaverint, ut hanc partem festinarem, quam plurimùm expetebant, qui in Academijs consequendæ laureæ Doctoratûs operam navant, & qui ex nostris commentarijs, non nihil adjumenti percipiunt, in quibus sin profundiùs, faciliùs tamen & pleniùs, difficultates resolvuntur, & quæ multi Scholæ Thomisticæ studiosi, instar Breviarij Theologici habent. Vale, & dum brevi integro Theologiæ Cursui finem impono, me tuis apud Deum precibus juva.*

ORDO HVJVS PARTIS.

POSTQVAM D. Thomas de Deo, *ut est finis creaturarum intellectualium, & beatitudo hominis objectiva, deque medijs internis quibus illam assequimur, nempe actibus humanis, & earum principijs, virtutibus scilicet in genere, & de vitijs ac peccatis, ipsis oppositis; nec non de legibus, per quas dirigimur, & de gratia, per quam ad benè operandum juvamur, & tandem de singulis virtutibus in particulari, tribus scilicet Theologicis, & quatuor Cardinalibus, iisque annexis, fusè totâ secundâ Summæ Theologicæ parte disseruit: explicationem mediorum externorum, seu ex sola Dei institutione pendentium, tertiâ parte aggreditur; & agit primò de Incarnatione, postea de Sacramentis, tam in genere, quam in particulari, & tandem de assecutione gloriæ in ultima resurrectione, ad quam per ipsum Salvatorem, & Sacramenta quibus nos à peccatis purgat, pervenimus. Verùm totum hoc opus Sanctus Doctor perficere non potuit, cùm ejus conatus, morte præveniente, impediti fuerint, magnoque orbis damno tantum lumen extinctum, quod fulgentissimis suis radijs mundum illustrabat, relictisque à se monumentis perpetuò illustrabit. Nos igitur qui in hac postrema Clypei Theologiæ Thomisticæ parte, æquè ac in præcedentibus, doctrinam ac methodum S. Thomæ sequi statuimus, initium facimus à mysterio Incarnationis, cui Tractatui succedent alij de Sacramentis tam in genere quàm in particulari, in quibus quæ à Theologis in Scholis hac nostra tempestate agitari solent, eâ quâ poterimus claritate & brevitate prosequemur: Tum ne Scholæ Thomisticæ studiosi, prolixâ aliorum Authorum lectione, qui de illis materiis longiores, & copiosâ eruditione plenos, edidere tractatus, plus æquo distrahantur: Tum etiam, ut prudenti D. Bernardi consilio obtemperemus, qui serm. 1. Natalis Domini admonet;* faciendum esse breve verbum, quando Deus Pater Verbum fecit abbreviatum.

DISPVTATIO PROOEMIALIS

Contra Hæreticorum & Iudæorum errores.

PRIVSQVAM difficultates Theologicas, quæ in hoc Tractatu frequentissimæ & celeberrimæ sunt, aggrediamur, & cum Doctoribus Catholicis disputemus, hanc disputationem in ipsius limine, ut cæteris præambulam instituimus, ut Hæreticorum & Judæorum confutatis erroribus, fidei veritas circa Incarnationis mysterium, clariùs eluceat, & firmiùs stabiliatur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Declaratur breviter, quid Incarnationis nomine significetur.

INcarnationis nomine significatur unio humanitatis & divinitatis in una Christi persona, licèt enim humanitas ex carne componatur & spiritu, non incongruè tamen nomine carnis, assumptio humanitatis ad Verbum exprimitur. Primò, quia hoc fundamentum habet in frequenti usu Scripturæ Sacræ, in qua nomine carnis totus homo significari solet, acceptâ parte pro toto, ut Genes. 6. *Omnis caro corruperat viam suam.* Id est omnis homo, pravis & corruptis erat moribus. Lucæ 3. *Videbit omnis caro salutare Dei.* Et ad Roman. 3. *In operibus legis non justificabitur omnis caro.* Hoc est nullus homo per solam legem Moysis, salvus fieri potest, sine Christo. Secundò, ad ostendendam veritatem Incarnationis, contra Manichæos, negantes Verbum Divinum, veram carnem assumpsisse. Tertiò, ad demonstrandam magnitudinem charitatis Dei erga homines, qui adeò se humiliavit & exinanivit, ut tam vilem & abjectam carnis naturam, ad illos redimendos assumpserit. Propter quod hoc mysterium Paulus 1. ad Timoth. 3. dicit, *Magnum esse pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Hanc rationem Theophilactus, relatus à D. Thoma in Catena aurea, his verbis expressit: *Evangelista volens ostendere mirabilem Dei condescensum, carnem commemorat, ut illius admiremur misericordiam, quoniam propter nostram salutem, quod omnino remotum est, & distans ab illius natura, assumpsit, scilicet carnem, anima namque habet aliquam propinquitatem ad Deum.* Quartò, sub hoc nomine, aliud mirabile insinuatur; nempe Deum infirmitates nostras & imbecillitates, quæ voce carnis significari solent, assumpsisse, ut homini, qui peccando spiritum amiserat, & carnalis factus erat, Verbum caro factum, eundem spiritum restitueret, ipsumque de carnali in spiritualem transformaret. Unde Apostolus ad Hebræos 5. de Christo loquens ait: *Qui in diebus carnis suæ, preces, supplicationesque offerens, exauditus est.* Id est in diebus mortalitatis & passibilitatis suæ. Denique, quoniam vera caro animam in se complectitur, cùm carnem vivam, animatam esse necesse sit, incarnationis nomine, convenienter totius humanitatis assumptio significata est. Veruntamen ne nomen carnis, ab aliquo in deteriorem partem sumeretur, Ecclesia quæ de Filio Dei in Symbolo dicit, *Et incarnatus est*, statim subdit, *Et homo factus est*; & Sancti Patres, licèt frequenter vocent hoc mysterium *Incarnationem*, interdum tamen aliis illud nominibus insigniunt; Damascenus enim lib. 1. de fide cap. 3. & lib. 3. cap. 6. ipsum ἐνανθρώπησιν, id est inhumanationem, vocat; Hilarius verò in Prologum Psalmorum, *corporationem*, seu *incorporationem* appellat: quâ voce usus est etiam Tertullianus libro de carne Christi, circa principium.

ARTICVLVS II.

Varij Hæreticorum errores, circa Incarnationis mysterium, breviter referuntur, ac refelluntur.

CVm Incarnationis mysterium sit præcipuum nostræ religionis fundamentum, ejusque cognitio, medium ad obtinendum salutem necessarium, ut in Tractatu de fide ostensum est, non mirum, si diabolus, variis Hæreticorum erroribus, ejus veritatem, aut penitus destruere, aut adulterare & corrumpere, vel saltem aliqua ex parte diminuere & obscurare tentaverit. Unde Fulgentius lib. 1. ad Trasimundum cap. 4. *Certum est* (inquit) *penè omnes hæreticæ pravitatis errores, hinc quibusdam multipliciter subrepsisse, dum magnum pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est spiritu, apparuit Angelis, prædicatum est gentibus, creditum est in hoc mundo, assumptū est in gloria, nonnulli aut non sicut est credunt, aut omnino non credunt; & ille lapis qui ab ædificantibus reprobatus, in caput factus est anguli, quibusdam pravæ credulitatis cœcitate possessis, lapis offensionis & petra scandali efficitur.* *Disp. 6. art. 5.*

Hanc errorum contra hujus mysterij veritatem pugnantium multiplicitatem, eleganter descripsit Leo Papa serm. 8. de Nativitate, his verbis: *Omnium ferè falsa credentium opinionibus, quæ etiam Sancti Spiritus negationem proruunt, retractatis, neminem penè deviasse cognoscimus, nisi qui duarum in Christo naturarum veritatem sub unius personæ confessione non credidit. Alij etenim Domino solam humanitatem, alij solam adscripsere deitatem. Alij veram quidem in ipso divinitatem, sed carnem dixerunt fuisse simulatam. Alij professi sunt veram eum suscepisse carnem, sed Dei Patris non habuisse naturam, & deitati ejus, quæ erant humanæ substantiæ deputantes, majorem sibi Deum, minoremque finxerunt; cùm gradus in divinitate esse non possit. Quoniam quidquid Deo minus est, Deus non est. Alij cognoscentes Patris & Filij nullam esse di-*

stantiam; quia non poterunt unitatem deitatis intelligere, nisi in unitate personæ, eundem asseruerunt esse Patrem quem Filium, & nasci, & nutriri, pati & mori, sepeliri & resurgere, ad eundem pertinere, qui per omnia & hominis personam impleret & Verbi. Quidam putaverunt Dominum Iesum Christum non nostræ substantiæ corpus habuisse, sed ab elementis superioribus ac subtilioribus sumptum. Quidam autem æstimaverunt in carne Christi humanam animam non habitasse, nec fuisse; sed partes animæ ipsam Verbi implesse deitatem. Quorum impudentia in hoc transiit, ut animam quidem fuisse in Domino faterentur, sed eandem dicerent mente caruisse, quia sufficeret homini sua deitas ad omnia rationis officia. Postremò iidem asserere præsumpserunt, partem quandam Verbi in carnem fuisse conversam; ut in unius dogmatis varietate multiplici, non carnis tantùm, animæque natura, sed etiam ipsius Verbi solveretur essentia.

Varios hos ac multiplices circa mysterium Incarnationis errores, cum D. Thoma in caput primum Matthæi, ad tres classes revocari posse existimo. Prima est errantium circa divinitatem Christi; secunda errantium circa ejus humanitatem; tertia eorum qui circa ipsam utriusque naturæ unionem erraverunt.

3. Ad primam classem pertinent Ebion, Cherintus, Paulus Samozatenus, Photinus, & alij, qui in Christo solùm naturam humanam confitebantur: divinitatem verò, non per naturam, sed per quandam excellentem divinæ gloriæ participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingebant.

4. Contra hunc errorem militant in primis varia Scripturæ testimonia, quibus Christus verus Deus, verusque ac unigenitus Dei Filius asseritur: 1. Joan. 5. *Simus in vero filio ejus: hic est verus Deus, & vita æterna.* Ad Roman. 9. *Ex quibus* (scilicet Patriarchis) *Christus est secundùm carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* Joan. 3. *Vnigenitus filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Item ad Hebræos 1. dicitur filius Dei naturalis, & Angeli, licèt sint filij adoptivi, tamen ejus respectu dicuntur servi & ministri. Denique Christus ipse apertè profitetur aliâ se constare naturâ, quàm humanâ quam præ se ferebat: sic enim ait Joan. 6. *Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi*; nullo autem modo potest dici de cœlo descendisse natura humana, quæ nunquam in cœlo fuerat. Et Joan. 8. *Antequam Abraham fieret, ego sum*: non utique secundùm naturam humanam, in qua triginta quatuor annos nondum expleverat, sed secundùm divinam, quæ est ab æterno, & antequam mundus fieret. Demum Christus ait Joannis 10. *Ego & Pater unum sumus*, quod Judæi ipsi intellexerunt dictum de unitate naturæ divinæ.

Præterea, ut discurrit D. Thomas opusc. 2. quod Compendium Theologiæ inscribit cap. 202. di-
„citur Joan. 1. *In principio erat Verbum*, & postea
„subditur, *Verbum caro factum est*: Verbum er-
„go quod erat in principio apud Deum, carnem
„assumpsit, non autè homo, qui ante non fuerat,
„per gratiam adoptionis deificatus est. Item Do-
„minus dicit Joan. 6. *descendi de cœlo, non ut*
„*faciam voluntatem meam, sed ejus qui misit me.*
„Secundùm autem Photini errorem, non con-
„veniret Christo descendisse, sed solùm ascen-
„disse, cùm tamen Apostolus dicat ad Ephes. 4.
„*Quod autem ascendit, quid est nisi quia & descendit primùm in inferiores partes terræ?* Ex quo
„manifestè datur intelligi, quod in Christo non
„haberet locum ascensio, nisi descensio præces-
„sisset.

Simili discursu utitur 4. contra Gent. cap. 28.
„ubi eundem Photini errorem impugnans, sic
„ait: Non enim secundùm positionem hujusmo-
„di Deus carnem assumpsisset ut fieret homo, sed
„magis homo carnalis, Deus factus fuisset; &
„sic non verum esset quod Joannes dicit, *Verbum*
„*caro factum est*; sed magis è converso caro Ver-
„bum facta fuisset. Similiter etiam non conve-
„nirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed
„magis homini glorificatio & ascensio; & sic non
„verum esset quod Apostolus dicit: *Qui cùm in*
„*forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam*
„*servi accipiens.*

Ad secundam classem pertinet in primis error 5.
Manichæorum, qui cùm existimarent omnem creaturam corpoream à diabolo fuisse creatam, nec fuisse conveniens, ut Dei Filius, diaboli creaturam assumeret, dicebant Christum non habuisse veram carnem, sed phantasticam tantùm; subindeque omnia quæ in Evangelio de Christo narrantur, ad humanam naturam pertinentia, in phantasia, & non in veritate facta fuisse asserebant, ipsumque proinde non esse verè, sed apparenter tantùm natum de Virgine, circumcisum, crucifixum, mortuum, &c. quod est totam Evangelij veritatem destruere, ut notat Sanctus Thomas cap. 207. opusculi citati. Deinde, ut idem S. Doctor ibidem discurrit, Christus de se dicit, *In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Non fuisset autem veritatis testis, sed magis falsitatis, si in se demonstrasset quod non erat. Unde idem Salvator suspicionem phantastici corporis, à mentibus Discipulorum removere voluit, Matth. 14. ubi Discipulis videntibus eum supra mare ambulantem, & ad ejus, ut phantasmatis, aspectum exclamantibus, dixit: *Habete fiduciam, ego sum, nolite timere*; & Lucæ ultimo, ubi, etiam illis conturbatis & conterritis, ac existimantibus se spiritum videre, ait: *Palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Secundò ad hunc ordinem pertinet error Valen- 6.
tini, qui licèt verum corpus Christum habuisse confiteretur, dicebat tamen eum carnem non assumpsisse de Virgine, sed attulisse corpus de cœlo formatum, quod transivit per Virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua transit per canalem. Quod manifestè Scripturæ repugnat, Paulus enim ad Roman. 1. de Christo ait, *Factus est ei ex semine David, secundùm carnem.* Et ad Galat. 4. *Deus misit filium suum, factum ex muliere.* Non posset autem dici factus, vel natus de Virgine, si solùm per eam sicut per fistulam transiisset, nihil ex ea assumens: Ex ea igitur corpus assumpsit, non verò de cœlo formatum attulit. Unde quando idem Apostolus 1. ad Corinth. 15. ait: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis*, intelligit secundùm divinitatē, quæ dicitur specialiter esse in cœlo, quòd in cœlo Deus se manifestet, ut explicat S. Thomas opusculo citato cap. 208.

Tertiò ad eandem classem reducendus est error 7.
Arrij, qui ut refert idem S. Doctor ibidē cap. 204. & 4. contra Gent. cap. 32. docuit quod Christus Dominus non habuit animam humanam nostræ similem, sed Verbum ei fuerit pro anima, atque ita quod solùm carnem assumpsit. Qui error facilè refellitur, tum quia, cùm Verbum Divinum sit

Deus, non potest esse forma corporis; tum etiam, quia cùm Christus sit verus homo, debet integram naturam humanam habere; unde cùm illa non solùm corpore, sed etiam animâ constet, Christus non solùm corpus, sed etiam animam rationalem nostræ similem habuit. Addit S. Doctor locis citatis, quod de Christi anima plura dicuntur in Scriptura, quæ non possunt Verbo Divino competere: dicitur enim Matth. 26. *Tristis est anima mea usque ad mortem*, & Joan. 12. *Nunc anima mea turbata est.* Tristitia verò & timor, sunt passiones animæ sentientis, & Verbo Divino convenire nequeunt; tum quia ex Scriptura est verus Deus, tum etiam, quia Arrius ipse, qui ipsum non Deum, sed creaturam esse profitebatur, dicebat tamen illum in beatitudine, & omni perfectione superiorem esse omni spiritui creato.

Quartò ad eundem ordinem pertinet error Appollinaris, qui referente D. Thomâ in prædicto opusculo, cap 205. coactus quidem fuit vi testimoniorum quæ citavimus, admittere naturam humanam esse in Christo, at negavit esse mentem humanam, sed Verbum Divinum voluit esse mentem Christi unicam. Qui etiam error facilè convellitur: Primò quia cùm in Christo sit duplex natura, divina & humana, debent esse gemina in illo, quæ utrique ex illis naturis seorsim sumptis conveniunt, subindeque duplex intellectus: unus divinus & increatus, alter humanus & creatus. Secundò, quia fuisset contra finem Incarnationis, si Verbum Divinum partem intellectivam hominis non assumpsisset: nam finis Incarnationis est reparatio humanæ naturæ, quæ principaliùs incipit reparari quantùm ad intellectivam partem, quæ particeps peccati esse potest. Tertiò, quia Christus in Scriptura dicitur orasse & admiratus fuisse: oratio autem cùm sit inferioris ad superiorem, divinitati tribui non potest, sicut nec admiratio, quæ ignorantiam includit vel supponit. Unde rectè concludit S. Doctor, quod sicut pavor & tristitia cogunt nos ponere animam sensitivam in Christo, sic oratio & admiratio, nos inducunt & cogunt, in illo admittere mentem seu partem intellectivâ humanam, cujus est admirari & orare.

Similis præcedenti fuit error Monothelitarum, qui in Christo nonnisi unicam voluntatem voluerunt agnoscere; unde similibus argumentis confutandus est. Addi etiam potest, quod Christus apertè profitetur in Scriptura, in se esse voluntatem aliquam, à voluntate Patris diversam: ait enim Lucæ 22. alloquens Patrem: *Non mea voluntas sed tua fiat.* Et Joan. 6. *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* At secundùm divinitatem una est voluntas Filij Dei, & Patris: Ergo Christus, præter voluntatem divinam, habuit humanâ, subindeque in ipso fuit gemina volũtas, sicut & duplex natura.

Ad tertiam classem eorum, qui circa divinæ & humanæ naturæ unionem erraverunt, pertinet in primis error Appollinaris, qui ut referunt D. Augustinus in lib. de hæresibus, num. 55. & D. Thomas 4. contra Gent. cap. 31. dixit Incarnationem fuisse factam, non per assumptionem humanitatis ad Verbum, sed per conversionem Verbi Divini in carnem; occasionem hujus erroris sumens ex eo quod dicitur Joan. 1. *Verbum caro factum est*, quod sic intelligendum putavit, quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem; sicut & intelligitur illud quod legitur Joan. 2. *Vt gustavit architriclynus aquam vinum factam*, quod eâ ratione dicitur, quia conversa est aqua in vinum.

Hujus erroris impossibilitas, seu potiùs dementia, patet: Tum ex eo quod Verbum Divinum, cùm sit Deus, & ens increatum, indefectibile & intransmutabile, in aliud converti non potest. Tum etiam, quia si conversum fuisset Verbum in hominem, quemadmodum lignum in ignem, aqua in vinum, aut virga Moysis in draconem, sequeretur quòd Christus, qui esset terminus illius conversionis Dei in hominem, non esset Deus: quemadmodum aqua conversa in vinum, non est aqua, sed vinum, & sicut factâ conversione virgæ Moysis in serpentem, non erat ampliùs virga, sed tantùm serpens. At quod Christus, factâ Incarnatione, permaneat Deus, asserit passim Scriptura, quæ ipsum Deum simul & hominem appellat, locis suprà citatis, & Apostolus ad Hæbræos 13. ait: *Iesus Christus heri, & hodie, ipse & in secula*; id est, Christus est idem qui fuit Deus & homo, & permanet in æternum. Hunc Appollinaris errorem rejicit Athanasius in Symbolo, ubi ait, quod Christus est unus, *non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.*

Ad eandem classem pertinet error aliorum Hæreticorum, qui dicebant in Incarnatione humanam naturam per assumptionem Verbi fuisse consumptam, ac in divinam transmutatam: qui error, cùm sit similis præcedenti, similibus rationibus confutandus est.

Ad illum etiam ordinem spectat error Nestorij, qui cùm videret Christum in Scriptura verum Dei filium, & hominem esse sæpe asseri, nec fateri vellet eundem esse hominem & Deum, seu divinam & humanam naturam, in unam coaluisse personam, blasphemavit, sub hoc nomine Jesu Christi, duas intelligendo personas; alteram filium Dei ante sæcula à Patre genitum; alteram filium Virginis, in sæculo natum. Dicebat tamen in hoc filio Virginis repræsentari filium Dei, & filium Dei in filio Virginis operari, & affectu summo, non verò unitate personali, duas illas personas inter se cohærere, ideòque filium Virginis, nuncupatoriè, & denominatione extrinsecâ, Deum appellari, non quòd re vera Deus esset, sed tantùm quòd Deum repræsentaret, aut Deus in eo per affectum, vel operationem, ut in suo templo habitaret.

Prima pars hujus erroris rejicitur in Concilio Ephesino, contra Nestorium coacto, parte primâ cap. 4. paginâ 62. ubi sic dicitur: *Porro arbitrari hanc vocem Christus, seorsim huic, seorsim illi, id est filio Dei, & filio Virginis, in duas personas inter se coactis, convenire, stultum est, imò & impium & blasphemum: unus enim est Dominus Jesus Christus, non divisus, neque dissectus, juxta Paulum 1. ad Corinth. 1. Nunquid divisus est Christus?* Secunda verò pars damnatur in 5. Synodo Generali, actione ultimâ, can. 4. his verbis: *Si quis dixerit Deum & hominem, tantùm secundùm repræsentationem, aut habitudinem honoris, vel operationis, vel affectus, unitum esse, & non secundùm hypostasim, id est unitatem personæ, anathema sit.* Hunc etiam errorem fusè & lato calamo impugnat S. Thomas 4. contra Gentes cap. 34. varijs rationibus, quæ ibidem videri poterunt.

Ad eandem classem reducitur error Eutichetis, qui ut unitatem personæ contra Nestorium servaret in Christo, dixit in illo esse etiam solùm unam naturam: ita quod quamvis ante unionem essent duæ naturæ distinctæ, divina & humana, in unione tamen coïerunt in unam naturam, & sic dicebat Christi personam ex duabus

naturis esse, non autem in naturis subsistere. Qui error à Concilio Calcedonensi damnatus est: nam in Symbolo fidei sic habetur: *Confitemur in novissimis diebus, Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfusè, immutabiliter, indivisè, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublatâ differentiâ naturarum, propter unionem.* Et Athanasius in Symbolo dicit quod Christus est unus, *non confusione substantiæ, sed unitate personæ.*

35. Ex his ergo patet, fidem Catholicam agnoscere in Christo divinam simul & humanam naturam, in eadem Verbi Divini persona intimè conjunctas, & indissolubili fœdere copulatas. Unde Leo Papa serm. 7. de Nativitate Domini, ait: *Verum esse hujus mysterij adoratorem, qui nec de Incarnatione Domini aliquid falsum, nec de Deitate aliquid sentit indignum: paris enim periculi malum est, si illi aut naturæ nostræ veritas, aut paternæ gloriæ negetur æqualitas.*

Articvlvs III.

Judæorum error existimantium Messiam nondum venisse, testimoniis veteris testamenti confutatur.

36. Messiam promissum jam venisse, nullus qui Christiano nomine gloriatur, quantumvis hæreticus, negare potest; tum quia hoc potissimùm differt Christiana fides, à Judæorum perfidia: tum etiam quia Christus disertis verbis id affirmavit, Joan. 4. Cùm enim Samaritana dixisset, *Scio quia Messias venit qui dicitur Christus; dixit ei Jesus: Ego sum qui loquor tecum.* Et hanc veritatem inter alias confessus est Petrus, Matth. 16. illis verbis: *Tu es Christus Filius Dei vivi,* & Martha Joan. 11. dicens: *Tu es Christus Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti.* Itaque solùm contra Judæos, ex veteri Testamento, quod ipsi duntaxat admittunt, hæc veritas breviter hîc demonstranda est.

37. Licèt autem in hujus rei confirmationem, plura proferri possint veteris testamenti testimonia, duo tamen, quæ sunt famosiora & illustriora, sufficient. Primum habetur Genes. 49. ubi Patriarcha Jacob moriturus, & filiis suis benedicens, spiritu prophetico dixit Judæ, adventum Messiæ prædicens: *Non auferetur sceptrum de Juda, & dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, & ipse erit expectatio Gentium.* Ubi sermonem esse de Messia, patet ex verbo Hebraïco *Siloh*, quod interpretatur missus, seu mittendus, sicut de piscina Siloë dicitur Joan. 9. hoc enim nomen propriè convenit Messiæ, qui antonomasticè missus, seu mittendus dicitur; unde Paraphrastes Caldaïcus, magnæ apud Hebræos authoritatis, pro *Siloh*, Messiæ nomen habet, sic enim legit: *Non auferetur Sceptrum de Juda &c. donec veniat Rex Messias.* Constat etiam ex his quæ sequuntur, *Et ipse erit expectatio Gentium,* sive ut habet Oleaster: *Et erit illi obedientia populorum:* hæc enim verba, neque ad Saülem, qui non fuit de Tribu Juda, sed de Tribu Benjamin, neque ad Davidem, Salomonem, vel Jeroboam, aut alium ex Regibus Israël, adaptari possunt, cùm nullus ex illis fuerit expectatio Gentium, aut illi data sit obedientia à Gentibus; sed soli Messiæ, de quo dicitur Isaïæ 11. *Radix Jesse qui stat in signum populorum, ipsum gentes deprecabuntur.* Duo ergo in hac prophetia Jacob prædicuntur, primum est, fore ut Judas, quem singulariter Jacob alloquebatur, regnaret in suis posteris, quod in Davide & successoribus ejus implerum est: Secundum, quod deinceps non deficeret Rex & Dux de femore ejus: id est quod nullus deinceps esset Rex aut Dux, qui non esset de prognatis ejus, donec veniret Messias. Quæ prophetia ut vera sit, necesse est jam venisse Messiam, cùm neminem jamdiu de Judæ prognatis regnare, aut Ducem esse, & regnum Juda penitus esse extinctum, manifestum sit.

38. Gravis tamen difficultas est, quomodo regia potestas, in Judæ prognatis, à Davide usque ad Christi adventum, quem Messiam esse contendimus, semper manserit. Ratio dubitandi est primò, quia post Jechoniam cessaverunt Reges in Judæa, ut patet ex Jeremiæ 22. ubi de Jechonia dicitur: *Scribe virum istum sterilem.... nec enim de semine ejus vir qui sedeat super solium David, & potestatem habeat ultrà in Juda.* Secundò, quia Machabæi annis 165. regnarunt: illi autem, cùm essent Sacerdotes, non erant prognati ex Juda, sed ex Levi: Ergo regia potestas, jamdiu ante Christi adventum, à stirpe Judæ defecerat.

39. Ad primum respondetur, quod licèt in Jechonia defecerit filius, qui sederit super solium David, titulo & majestate Regis, non tamen qui sederit ut Princeps, seu Dux; constat enim quod Zorobabel, & deinceps ejus successores, descendebant ex Jechonia, ut dicitur Matthæi 1. & primi Paralip. 3. Fuit verò Zorobabel Dux in Juda, ut dicitur Aggæi 1. Prophetia autem Jacob non restringitur ad titulum Regis, sed etiam Ducis, dicitur enim: *Non auferetur sceptrum de Juda,* ET DVX *de femore ejus, donec veniat qui mittendus est.*

40. Ad secundum quod difficilius est, respondent aliqui Scripturæ Interpretes, quòd quãdo in prædicta prophetia dicitur: *Non auferetur sceptrum de Juda,* per Juda non debet intelligi sola Tribus Juda, sed tota gens Judaïca: unde ad veritatem illius, sufficere dicunt, quod aliquis Hebræorum (sive ille fuerit ex Tribu Juda, sive ex Tribu Levi, aut quacunque alia) à Davide usque ad Herodem alienigenam, & adventum Christi, sceptrum seu principatum Judæorum tenuerit.

41. Sed hæc responsio aliis displicet, & meritò, hæc enim verba, *Non auferetur sceptrum de Juda &c.* ad illum singulariter dirigebantur, ut patet ex verbis immediatè præcedentibus, *Juda te laudabunt fratres tui..... adorabunt te filij Patris tui,* & ex aliis immediatè sequentibus, *Ligans ad vineam pullum suum &c.* quæ dicta sunt ob fertilitatem terræ Chanaam, quæ Tribui Juda sorte obvenit: Ergo cùm prima & extrema verba prophetiæ, pertineant ad Judam singulariter, absurdum est existimare, media non ad eundem, sed ad universum populũ Judaïcum pertinere. Addo quod, quando Jacob filiis suis sigillatim benedicebat, dicebat unicuique propria, nec quod erat unius Tribûs, ad aliam transferebat, unde

42. Meliùs respondetur cum D. Hieronymo in cap. 1. Sophoniæ, quem sequuntur Lyranus, Abulensis, Baronius, & plures alij, Machabæos fuisse progenitos ex Juda, ex parte matris, licèt ex parte patris essent prognati ex Levi: quamvis enim alij non possent jungi matrimomio, nisi contribulibus suis, licebat tamen Tribui Judæ, & Tribui Levi, propter nobilitatem, mutua inire connubia, ut testatur Philo Judæus libro 2. de monarchia, non longè ante finem, & colligitur ex Scriptura:

nam Exodi 6. dicitur Aaronem, primum Summum Pontificem, duxisse in matrimonium Elizabetham, filiam Aminadab, Principis Tribûs Judæ, & 2. Paralip. 22. Joïadam Pontificem junxisse sibi matrimonio Josabeth, filiam Regis Juda. Et Lucæ 1. Elizabeth, quæ erat de filiabus Aaron, dicitur cognata Mariæ, quæ erat ex Tribu Juda, sicut & Joseph vir ejus; unde juxta hanc solutionem, patet quod à tempore Davidis, usque ad Herodem, & adventum Christi, fuerunt Reges vel Duces ex Tribu Juda, ex materno saltem genere, quod sufficit ad salvandam prædictam prophetiam Patriarchæ Jacob, *Non auferetur sceptrum de Juda, & Dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est.*

23. Dices, Si sufficiat maternum genus, seu linea fœminina, ut dicatur non cessasse sceptrum in Juda, non verificabitur defecisse sceptrum tempore Christi: Herodes enim duxit uxorem Mariamnem, neptem Hircani Pontificis, quæ erat legitima hæres regni, & ex illa natus est Aristobulus, ex quo Herodes Agrippa, qui regnavit apud Judæos tanquam legitimus Rex, post mortem Christi, ut habetur Actor. 12. & 26. Ergo hæc interpretatio legitima non est.

24. Respondeo quod licèt Herodes duxerit uxorem Mariamnem, quæ erat legitima hæres regni, ipsi tamen personæ Herodis, collatum est regnum Judææ, non uxori ejus, primò quidem ex Senatusconsulto, & beneficio Cæsaris Augusti, deinde ex populi consensu, qui acceptavit illum in Regem, eique juramentum præstitit, ut refert Josephus lib. 17. antiquit. cap. 3. ubi etiam narrat, hac de causa animadvertisse Herodem in quosdam Pharisæos, qui ipsi obedire, & juramentum præstare recusarunt. Similiter, quod Herodes Agrippa qui per lineam maternam (ex parte scilicet Mariamnæ quæ ejus avia erat) descendebat ex Tribu Juda, post mortem & ascensionem Christi, in Judæa regnaverit, non obest veritati Prophetiæ Jacob: nam semel ablato sceptro à Tribu Juda, ut factum est in primo Herode, jam adimpleta erat prohetia illa, quæ solùm dicebat, quod non auferretur sceptrum de Juda, quoadusque Messias veniret: quod verò semel ablatum, iterum non rediret ad Tribum Juda, ad talem prophetiam non pertinebat.

25. Aliud testimonium habetur Daniël 9. ubi Angelus Gabriel, ipsum Danielem instruit de tempore adventûs Christi, dicens: *Septuaginta Hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum, & super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, & finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas, & adducatur justitia sempiterna, & impleatur visio & prophetia, & ungatur Sanctus Sanctorum.* Deinde subdit Angelus, occidendum esse Christum, & negandum à suo populo, & desolandam esse civitatem Jerusalem, ultimâ desolatione. In qua prophetia, in primis certum est, sermonem esse de vero Messia: nominatur enim Christus, *Sanctus Sanctorum*, & subditur, quod per ipsum delendum est peccatum, & prophetiæ adimplendæ: quæ omnia soli vero Messiæ convenire, manifestum est. Nec obest quod objiciunt Judæi, Danielem non postulasse revelari sibi adventum Messiæ, sed temporalem Judæorum liberationem: nam præterquam quod Deus solet interdum plus concedere quàm rogetur, satis verisimile est, Danielem non tantùm temporalem populi libertatem, sed multò magis spiritualem, futuram per Messiam, desiderasse, quod satis A indicavit Angelus dicens: *Ego veni ut indicarem tibi, quia vir desideriorum es.*

Deinde certum est, Gabriëlem Hebraïcè Daniëli Hebræo loquentem, sine dubio hebdomadas sumpsisse aliquo sensu quo solebant accipi ab Hebræis, & quo sumebantur alibi in Scriptura; alioqui nihil certi ex hac temporis revelatione & definitione potuisset colligi à Daniële: At in Scriptura, duobus tantùm modis sumi solet hebdomada, primò pro spatio septem dierum, ut Levitici 23. *Numerabitis septem hebdomadas plenas, usque ad alteram diem expletionis hebdomadæ septimæ, id est quinquaginta dies:* secundò, pro tempore septem annorum, & hoc modo usurpa- B tur Levitici 25. *Numerabis quoque tibi septem hebdomadas annorum, id est septies septem, quæ simul faciunt quadraginta novem.* Debent ergo hebdomadæ Daniëli revelatæ, altero ex his duobus modis accipi, nempe pro septimanis dierum, vel annorum: quocunque autem ex his modis accipiantur, manifestum est illas jampridem elapsas esse, ac impletam Danielis prophetiam, subindeque Messiam à multis sæculis venisse: nam septuaginta hebdomadæ dierum, vix unum annum & dimidium conficiunt, septuaginta verò hebdomadæ annorum, efficiunt solùm annos 490. quod annorum intervallum reperitur fluxisse, à tempore quo loquebatur Angelus Daniëli, usque ad C Christum Dominũ. Verùm quia sunt variæ explicationes & controversiæ circa initium ac terminum temporis, quo inchoandus, & in quo finiendus est talium hebdomadum numerus, & in his immorari, nec vacat, nec expedit, independenter ab ea varietate explicationum, & opinionum, ostendo breviter, ex tali prophetia apertè colligi, jam à multis sæculis venisse Messiam: nam Angelus, post verba suprà relata, subdit, quod ille Sanctus Sanctorum Christus occidetur, & non erit populus ejus qui eum negaturus est, & quod in pœnam hujus sceleris, civitatem, & Sanctuarium dissipabit populus, cum duce venturo, & finis ejus vastitas & desolatio. Atqui manifestum D est, Sanctuarium & templum de quo Angelus loquebatur, jampridem fuisse dissipatum, scilicet post Jesu Christi necem, ejusque desolationem ac dissipationem, per multa sæcula adhuc durare: Necesse est ergo, quod jampridem factum sit scelus, cujus ultio & pœna prædicta ab Angelo est executioni mãdata; At scelus illud ex Prophetia, est occisio Christi, ejusq; à suo populo abjectio: Ergo jam à pluribus sæculis occisus est, & à populo suo rejectus Messias, in veteri testamento promissus.

Confirmatur: De Messia dicitur Aggæi 2. *Veniet desideratus cunctis gentibus, & implebo domum istam* (templum scilicet Jerosolymitanum) *gloriâ:* Ergo cùm à tam longo tempore, illud tem- E plum penitùs eversum sit (à tempore scilicet Titi & Vespasiani) non potest jam ampliùs expectari Christus, qui templum illud impleturus sit gloriâ, sed supponi debet quod tempore sui adventûs & nativitatis, tale templum extiterit, & nondum eversum ac dissipatum fuerit.

Addo quod ibidem Propheta subdit: *Magna erit gloria domûs istius novissimæ, plusquam primæ.* Quod cùm non possit intelligi de majori gloria, ratione ædificiorum, lignorum, vasorum; vel etiam gloriæ, quæ in dedicatione primi templi replevit templum, ut habetur 3. Regum 8. & 2. Paralip. 7. in his enim primum templum, novissimum incomparabiliter superavit, erit intelligendum de alia gloria, quæ alia non est quàm præ-

sentia Christi, qui in novissimo templo sæpè docuit & prædicavit.

Plura alia argumenta moralia, ad probandum Christum esse verum Deum, verumque Messiam à Deo promissum, adduximus in Tractatu de fide, in digressione de signis credibilitatis fidei nostræ, quæ ibidem videri poterunt.

DISPVTATIO II.

De possibilitate Incarnationis.

QVamvis D. Thomas, relictâ quæstione de possibilitate hujus mysterij, statim agat de ejus convenientia, idque rationabiliter: Tum quia nulla scientia probat, saltem ex necessitate, sed supponit suum objectum esse possibile: Tum etiam, quia cùm in convenientia includatur possibilitas, sicut superius in inferiori, demonstratâ convenientiâ Incarnationis, ejus possibilitas sufficienter ostenditur. Quia tamen Commentatores à possibilitate Tractatum istum incipiunt, nec parùm difficile est argumentis adversùs eam fieri solitis satisfacere, ut demus aliquid consuetudini, & argumenta illa diluamus, agimus de possibilitate Incarnationis, priusquam de ejus convenientia & necessitate disseramus: nihil verò dicemus de ejus existentia, cùm illa sufficienter constet ex dictis art. 3. disputationis præcedentis, ubi Messiam jam venisse, subindeque Incarnationis mysterium de facto completum & peractum esse, ostendimus.

Articvlvs Primvs.

Vtrum Incarnatio sit possibilis?

CVm mysterium Incarnationis sit planè supernaturale, nullumque habeat in rebus naturalibus vestigium, aut medium quo possit convinci, ejus possibilitas ratione naturali demonstrari nequit, sed tantùm probabiliter suaderi, tum ratione probabili, tum solutione argumentorum, quæ ejus impossibilitatem videntur ostendere, unde utrũque hîc breviter præstandum erit.

§. I.

Ratione probabili possibilitas Incarnationis suadetur.

1. HAnc rationem insinuavit Archangelus Gabriel Lucæ 1. cùm Beatam Virginem alloquens, eamque de hujus mysterij possibilitate instruens, dixit, *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*: Illis enim verbis declaravit, omne illud esse Deo possibile, quod intellectu capi potest, ut non implicans contradictionem: Sed Deum incarnari, sive fieri hominem, ac assumere ad suam subsistentiam naturam creatam, nullam implicat contradictionem: Quæro enim unde illa proveniat? vel ex parte subsistentiæ divinæ, ad quam fit assumptio, vel ex parte naturæ creatæ ad eam assumptæ? Non primum, siquidem cùm subsistentia divina sit infinita, subindeque eminenter contineat omnem perfectionem subsistentiæ creatæ, potest, seclusis imperfectionibus, effectum illius supplere, atque adeò terminare naturam, quam terminaret subsistentia creata, si adesset: sicut ex eo quod Deus in ratione primæ causæ, contineat eminenter omnem perfectionem causæ secundæ, potest absque ulla imperfectione efficere quod illa efficit. Neque etiam secundum, etenim cùm natura humana realiter distinguatur à sua subsistentia, sitque illâ prior, quia est ejus subjectum, & prius non dependeat à posteriori, potest divinitùs ab ea separari, & consequenter ad divinam subsistentiam assumi: Ergo incarnatio possibilis est.

2. Dices primò: Essentia Divina continet eminenter omnem perfectionem humanitatis, animæ, intellectûs, ac luminis gloriæ, nec tamen propterea potest supplere formaliter vices talium rerum, ut communiter docent Theologi: Ergo ex eo quod nulla sit perfectio in subsistentia creata, quam non contineat eminenter divina, non rectè concludimus, quod non implicet subsistentiam divinam terminare naturam creatam, subsistentiæ ejus vicem supplendo.

3. Sed negatur consequentia & paritas, quia omnia illa quæ ibi recensetur, ita involvunt imperfectionem, ut non possint ab ea absolvi & præscindi: nam habere rationem naturæ potentialis, actuabilis per subsistentiam, existentiam, & operationem, potentiæ, & habitûs, ex proprio conceptu maximam importat imperfectionem ab illis inseparabilem & impræscindibilem: terminare verò naturam creatam, ac supplere vices subsistentiæ ejus, nullam dicit imperfectionem potentialitatis vel informationis in suo conceptu, à qua non possit absolvi & præscindi, ut ex solutione argumentorum patebit.

4. Dices secundò: Licèt subsistentia divina sit infinita, habet tamen actum seu terminationem sibi adæquatam, nempe terminationem naturæ divinæ, quæ est simpliciter infinita: Ergo sicut paternitate divinâ, licèt infinitâ, non potest alius esse aut dici pater, quia habet terminum seu filium sibi correspondentem, infinitum; ita nec etiam divina subsistentia, poterit alienam naturam terminare, ob suam infinitatem.

5. Sed contra, Licèt nulla res possit se extendere ultra actum vel terminum sibi adæquatum absolutè, potest tamen se extendere ultra actum vel terminum sibi adæquatum, primarium. Exemplũ est in divina scientia & potentia, quæ propter suam infinitatem non possunt habere pro objecto sibi adæquato primario, nisi Deum, & tamen ad creaturas secundariò se extendunt; Deus enim per suam infinitam scientiam se & creaturas comprehendit, & per intellectum, qui est in Patre potentia generativa Verbi ad intra, producit ad extra creaturas. Nec valet exemplum de paternitate divina, licèt enim paternitate divinâ nulla alia persona divina, quàm prima, possit esse aut denominari pater, eò quòd denominationes quæ oriuntur à relationibus communicari nequeant, non communicato fundamento; fundamentum autem divinæ paternitatis, activa scilicet Verbi Divini generatio, nulli alteri personæ divinæ quàm primæ competere possit; nihilominus paternitas divina communicari potest ad extra, sicut communicatur ipsa filiatio; cùm non minùs Pater quàm Filius possit humanam assumere naturam; ac proinde sicut Filius communicando suam subsistentiam, communicat filiationem divinam; ita & Pater communicando suam hypostasim, suam etiam paternitatem, & Patris denominationem communicaret; nam homo ille à prima persona assumptus, non esset Filius, aut Spiritus Sanctus: Ergo esset Pater æternus.

Dices

6. Dices tertiò: Inter terminum & rem terminatam debet esse aliqua proportio: At nulla proportio esse potest, inter naturam humanam, & divinam subsistentiam, cùm infinitè distent: Ergo licèt subsistentia divina, sit infinita, tamen humanam naturam terminare nequit. A

7. Confirmatur: Magis distant Deus & homo, quàm substantia & accidens; cùm illa in infinitum inter se distent, non verò ista: Sed accidens non potest existere per existentiam substantiæ, vel substantia per existentiam accidentis: Ergo à fortiori natura humana per existentiam & subsistentiam Dei, existere & subsistere nequit.

8. Confirmatur ampliùs: Eadem improportio est inter naturam creatam, & divinam subsistentiam, ac inter intellectum creatum, & intellectionem divinam: Sed implicat quod intellectus creatus intelligat per intellectionem divinam, ut docuimus in Tractatu de beatitudine, in quo ostendimus, hominem per increatam Dei visionem & intellectionem non posse beatificari: Ergo similiter implicat, quod natura humana, per increatam Dei subsistentiam terminetur & subsistat. B

Disp. 3. art. 5. §. 1.

9. Ad instantiam, concessa Majori, nego Minorem: ad cujus probationem dicendum cum S. Thoma in 3. dist. 1. quæst. 1. art. 1. ad 3. quod licèt finiti ad infinitum nulla sit proportio atithmetica, bene tamen geometrica; ad hanc enim sufficit, quòd finitum sit perfectibile per infinitum: unde cùm natura creata, per subsistentiam increatam perfectibilis sit, habet cum illa proportionem geometricam, quæ per distantiam infinitam non dissolvitur, imò magis juvatur, cùm sola subsistentia infinita & increata, alienam naturam perficere, complere, & terminare possit, ut infra dicemus. Infinitus ergo divinæ subsistentiæ supra naturam humanam excessus, est solùm in ratione entis, non verò in ratione termini & terminabilis: sic enim sunt proportionata, quia subsistentia divina, non terminat naturam humanam infinito & illimitato modo, sicut terminat naturam divinam, sed finito & limitato, sicut ipsa natura humana exposcit; eoque proportionali modo, quo essentia divina, per modum verbi & speciei expressæ, terminat intellectum creatum in beatitudine, ut in Tractatu de visione beata docuimus. Ex quo patet responsio ad primam confirmationem, dicendum enim est, quod licèt magis distent in esse entis Deus & homo, quàm substantia & accidens, non tamen in ratione termini & terminabilis: sicut materia & forma, magis distant in ratione entis, quam duæ albedines, non tamen in ratione actûs & potentiæ. C D

Disp. 2. art. 2.

10. Ad secundùm similiter distinguo Majorem: Eadem improportio est inter naturam creatam & divinam subsistentiam, ac inter intellectum creatum, & divinam intellectionem: si natura creata & divina subsistentia, in ratione entis spectentur, concedo; si considerentur in ratione termini & terminabilis, nego. Addo, notabile esse discrimen inter subsistentiam & intellectionem: intellectio enim, cùm sit actio vitalis, debet necessariò procedere à principio, quod per eam denominatur intelligens, quod repugnat intellectioni increatæ, respectu nostri intellectûs: subsistentia verò, cùm non sit actio, sed terminus, vel complementum naturæ, non debet procedere necessariò à natura quam terminat, sed potest à Deo provenire: unde licèt implicet contradictionem, quod intellectus creatus, intelligat per divinam intellectionem, non tamen quod natura humana, per divinam subsistentiam terminetur. E

§. II.

Alia difficilis objectio solvitur.

11. CONtra possibilitatem Incarnationis objici potest hoc difficile argumentum: Deus non potest supplere vices subsistentiæ creatæ: Ergo nec incarnari. Consequentia patet ex dictis §. præcedenti, Antecedens probatur. Implicat divinam subsistentiam habere rationem formæ, seu causæ formalis, quia de ratione formæ est esse partem, subindeque aliquid incompletum, ac dependens à toto composito, quod Deo repugnat: Sed Deus non potest supplere vices subsistentiæ creatæ, & constituere naturam creatam subsistentem, nisi per modum formæ; quia subsistentia creata est essentialiter forma naturæ creatæ, cùm eam intrinsecè actuet, compleat, & perficiat: Ergo implicat Deum, seu divinam subsistentiam, supplere vices subsistentiæ creatæ.

12. Huic argumento communiter respondèt nostri Thomistæ, negando Antecedens, ad cujus probationem, concessa Majori, negant Minorem, & ad probationem illius, dicunt subsistentiam creatam non habere essentialiter quod sit forma naturæ creatæ, sed solùm quod sit ejus terminus intrinsecus, sicut punctum constituit lineam terminatam formaliter, & tamen non est forma lineæ, sed terminus ejus. Unde ut Deus suppleat vices subsistentiæ creatæ, & constituat naturam creatam subsistentem & terminatam, non oportet quod divina subsistentia habeat rationem formæ, seu causæ formalis, respectu illius, sed sufficit quod exerceat solam rationem termini.

13. Verùm hæc solutio, nisi magis explicetur, non videtur legitima; licèt enim subsistentia creata non habeat rationem formæ physicæ, respectu naturæ quam terminat, habet tamen rationem formæ metaphysicæ, non verò rationem puri termini, quod multipliciter demonstrari potest. In primis enim suppositum dependet à subsistentia, non quomodocumque, sed tanquam ab actu se communicante: Ergo cùm actus & forma metaphysica sint idem, non potest denegari subsistentiæ creatæ causalitas formalis metaphysica. Secundò, Subsistentia facit naturam formaliter subsistere, quidni ergo dicetur causa formalis subsistendi? Tertiò, Omne constitutivum est causa formalis metaphysica constituti: Subsistentia est constitutiva suppositi: Ergo & ejus causa formalis, saltem metaphysica. Quartò, Existentia est causa formalis existendi: Ergo & subsistentia erit causa formalis subsistendi. Quintò, Nemo negabit naturam in supposito habere rationem materiæ, seu causæ materialis, respectu subsistentiæ per quam completur & actuatur: Ergo nec negare debet talem subsistentiam habere rationem formæ metaphysicæ, seu causæ formalis respectu illius; cùm causalitas materialis & formalis sibi invicem correspondeant. Denique, quamvis fortè non omnis dependentia inferat causalitatem, tamen essentialissima, & maximè propria, qualis est rei constitutę à suo constitutivo, subindeque suppositi ab ipsa subsistentia, procul dubio illam infert: Sed talis causalitas, cùm sit intrinseca, non potest esse alia quàm formalis, non potest enim esse materialis, ut patet, cùm subsistentia non se habeat

per modum potentiæ receptibilis, sed ad modum actûs perficientis, respectu naturæ quam terminat: Ergo &c.

14. Meliùs ergo ad argumentum respondetur, negando Antecedens, & ad ejus probationem, sic distinguendo Majorem: Implicat Deum, seu divinam subsistentiam, habere rationem formæ, seu causæ formalis, physicæ, concedo: metaphysicæ, nego. Similiter distinguo Minorem: Deus non potest supplere vices subsistentiæ creatæ, & constituere naturam creatam subsistentem, nisi per modum formæ, metaphysicæ, concedo Minorem: physicæ, nego Minorem, & Consequentiam.

15. Explicatur & magis illustratur hæc solutio: Triplex datur genus formæ, seu causæ formalis, nempe physicæ, metaphysicæ, & intelligibilis, inter quas hoc intercedit discrimen, quòd forma physica, cùm sit essentialiter pars, subindeque aliquid incompletum, & dependens à toto, & ab alia comparte, essentialiter involvit imperfectionem à qua præscindi & denudari non potest: forma verò metaphysica, cùm non se habeat propriè per modum partis, sed per modum actûs, & constitutivi, nullam in suo conceptu formali dicit imperfectionem, sed potiùs summam actualitatem & perfectionem: Idem dicendum est de forma intelligibili, illa enim non ordinatur ad componendum unum tertium, sicut forma naturalis, sed solùm ad repræsentandum objectum, cujus est formalis similitudo, & ad determinandum & perficiendum intellectum, ad intelligendum; quod tantò meliùs & perfectiùs præstat, quantò completior & actualior est, ut in Tractatu de visione beata fusè declaravimus. *Disp. 2. art. 3. §. 2.* Unde licèt implicet Deum supplere vices causæ formalis physicæ, non repugnat tamen, ipsum formæ metaphysicæ & intelligibilis munus obire, sed de facto in mysterio Incarnationis primum præstat, secundum verò in beatitudine, in qua essentia divina unitur intellectui beatorum, per modum speciei impressæ, & expressæ, ut loco citato fusè ostendimus.

16. Advertendum tamen, quod sicut Deus & Angeli, licèt revera sint formæ, non solent tamen hoc nomine appellari, ne ipsorum perfectioni derogetur; ita subsistentia & existentia, licèt munus causæ formalis exerceant, respectu naturæ quam complent & terminant, propter rationem oppositam, ne scilicet habere videantur plus entitatis quàm de facto habent, non solent vocari formæ naturæ, sed actus, modi, termini, & complementa illius; quæ tamen rationes, seu denominationes, causalitatem quandam formalem involvunt, ut ex suprà dictis patet. Unde si quandoque in decursu hujus Tractatûs dicamus, subsistentiam habere rationem puri termini, respectu naturæ humanæ, nullamque erga illam exercere causalitatem, per hoc solùm rationem formæ physicæ, quæ involvit imperfectionem incompletionis & informationis, non verò rationem actûs & formæ metaphysicæ, quæ ab omni imperfectione depurari potest, excludere intendimus.

§. III.

Aliud argumentum difficile, ex immutabilitate Dei desumptum, proponitur, & variæ ejus solutiones referuntur, ac refelluntur.

17. HOc argumentum potest sic breviter proponi: Implicat Deum intrinsecè mutari: Sed per Incarnationem mutaretur intrinsecè: Ergo A impossibile est Deum incarnari. Major est certa, & patet ex dictis in Tractatu de attributis, explicando attributum immutabilitatis. *Disp. 4. art. 6.* Minor probatur. Mutari est aliter se habere intrinsecè nunc quàm priùs: Sed si Deus incarnaretur, aliter se haberet intrinsecè quàm priùs; nam fieret intrinsecè homo, cùm antea intrinsecè homo non esset: Ergo mutaretur intrinsecè.

18. Mirum est quantùm hæc difficultas Theologorum ingenia torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos abire compellat. In primis enim Valentia hîc disp. 1. quæst. 1. puncto 2. ait quod ut aliquid intrinsecè mutetur, debet acquirere aliquid quod antea nec formaliter nec eminenter B habebat: unde cùm Deus ante Incarnationem eminenter humanitatem præhaberet, non fuit mutatus, quamvis per Incarnationem eam sibi unierit formaliter.

19. Sed hic modus dicendi non videtur sufficiens ad conciliandam divinæ naturæ immutabilitatem cum mysterio Incarnationis: Illud enim quod est eminenter tantùm tale, si postea fiat formaliter tale, verè mutatur: v. g. Sol continet eminenter calorem, ut docet S. Thomas quæst. 7. de potentia art. 7. ad 3. & tamen si fieret formaliter calidus, verè alteraretur & mutaretur. Angelus habet eminenter virtutes morales moderatrices passionum, nihilominus, si formaliter illas recipe- C ret, verè mutaretur. Item si Deus de novo intelligeret per intellectionem creatam, aut accidens aliquod creatum de novo immediatè reciperet, intrinsecè mutaretur, ut omnes fatentur, & tamen intellectio creata, & quodlibet aliud accidens, eminenter continetur in Deo: Ergo mutationi intrinsecæ non obstat continentia eminentialis formæ de novo acquisitæ, & noviter advenientis subjecto, quantùm ad esse formale.

20. Confirmatur: Ad mutationem intrinsecam sufficit quod subjectum sit aliquo modo in potentia ad aliquam formam, intrinsecè in illo recipiendam; mutatio enim nihil est aliud quàm transitus entis existentis in potentia, secundùm D quod in potentia: Sed subjectum eminenter præcontinens formam, & illam non habens formaliter, est aliquo modo in potentia ad illam, cùm sit potens illam recipere formaliter: Ergo intrinsecè mutatur, per receptionem illius, quantùm ad esse formale.

21. Secundò aliqui respondent, per Incarnationem Verbum non mutari intrinsecè, quia per illam non perficitur, nec in suo esse, nec in suis operationibus, cùm æquè bene sine humanitate existeret, & suas exerceret operationes ab humanitate separatum, ac illi intrinsecè unitum. Ita Franciscus Amicus, disputatione 1. de Incarnatione sect. 1.

22. Sed non placet etiam hæc solutio: Aqua enim E per calorem mutatur intrinsecè, & tamen ab eo non perficitur, & si Deus de novo per intellectionem aut volitionem creatam intelligeret, aut vellet, intrinsecè mutaretur, & tamen per talem intellectionem aut volitionem non perficeretur: Ergo ex eo quòd Verbum Divinum per humanitatem assumptam non perficiatur, malè infertur ipsum non mutari intrinsecè, si semel conceditur humanitatem, intrinsecè afficere Verbum Divinum, seu in eo intrinsecè recipi.

23. Confirmatur: Dato quod Verbum intrinsecè recipiat humanitatem, ut verum subjectum illius, salvatur in transitu Verbi de non esse hominis ad esse hominis, tota definitio mutationis

intrinsecæ: Ergo hoc admisso, intrinsecè mutatur, quamvis non perficiatur intrinsecè in suo esse increato, vel in proprijs operationibus. Consequentia patet, Antecedens probatur. Transitus ille est actus entis in potentia prout in potentia passiva & receptiva formæ: Sed hæc est mutationis definitio: Ergo in illo transitu salvatur integra & adæquata definitio mutationis.

Tertio respondent aliqui, Verbum Divinum non esse per Incarnationem mutatum, quia non est intrinsecè, sed extrinsecè tantùm humanitati unitum. Sed hoc facilè rejicitur, quia ex hoc sequeretur Verbum extrinsecâ tantùm denominatione esse hominem, subindeque non esse hominem ejusdem rationis cum alijs hominibus, quod absurdum & erroneum est.

Quartò alij inde excludunt intrinsecam mutationem à Verbo, quia unitur humanitati assumptæ, per modum quendam unionis, qui in sola humanitate recipitur. Verùm, præterquam quod
Disp. 6. art. 3. modus ille dicendi falsum supponit, quia, ut infrà ostendemus, nullus inter Verbum & humanitatem mediat modus substantialis unionis, sed illa extrema immediatè inter se conjunguntur; adhuc tamen non solvitur difficultas: Nam licèt unio animæ rationalis cum corpore in eo solo reciperetur, ut aliqui existimant, aut in sola anima, tamen utrumque mutaretur per intimam adjunctionem alterius: Ergo similiter Verbum mutabitur per Incarnationem, si nihil aliud obstet mutationi.

Demum respondent alij apud Cardinalem Delugo disp. 1. de Incarnat. sect. 6. num. 71. humanitatem mutari in Incarnatione, quia unionem sustentat; Verbum autem non mutari, quia licèt sit subjectum unionis, illam tamen, nec humanitatem assumptam sustentat.

Sed neque hic modus dicendi placet: Primò, quia falsum est quod Verbum humanitatem assumptam non sustentet, nam quæcumque natura creata sustentatur in supposito in quo subsistit: Sed humanitas subsistit in Verbo, supplente vices subsistentiæ creatæ: Ergo ab illo sustentatur. Licèt Verbum propterea dici non debeat subjectum sustentationis respectu humanitatis, quia ad rationem subjecti non sufficit sola sustentatio formæ, sine receptione illius; Deus enim accidentia in Eucharistia sustentat, & tamen quia ea non recipit, non potest dici esse illorum subjectum.

Secundò, Esto Verbum Divinum non sustentet humanitatem assumptam, ex eo tamen non rectè colligitur, ipsum non mutari per Incarnationem: Etenim (ut rectè arguit prædictus Cardinalis) materia prima non solùm mutatur per formas materiales quas sustentat, sed etiam per animam rationalem, quam propriè non sustentat ut subjectum (cùm anima rationalis per se subsistens sit, & à materia independens) sed potiùs magis ab illa materia continetur & sustentatur; quod proprium est formis separatis & per se subsistentibus, ut dicitur de Angelis: Ergo ut aliquid mutetur per formam, non requiritur necessariò quod illam sustentet, sed sufficit quod illam in se recipiat, & esse quod ab illa præstatur; & per consequens, si Verbum est subjectum humanitatem recipiens, quamvis illam non sustentet, intrinsecè mutatur per Incarnationem.

27. Nec valet si dicas, materiam ideò mutari per animam rationalem, quia licèt illam quoad substantiam non sustentet, sustentat tamen unionem ejus cum ipsa; Verbum autem nec humanitatem, nec unionem sustentat, & ideò non mutatur per illam. Non valet, inquam, non enim solùm per unionem animæ rationalis mutatur materia, sed etiam & potissimè per ipsam animam rationalem, & tamen licèt sustentet unionem, non sustentat propriè animam rationalem: Ergo de ratione formæ realiter immutantis, non est sustentari, nec de conceptu subjecti ut mutabilis per formam, est illius sustentatio. Consequentia evidens est, Antecedens probatur. Ab eo mutatur materia, à quo realiter informatur, actuatur, & perficitur: Sed principaliùs per entitatem animæ informatur, actuatur, & perficitur, quàm per unionem: hæc enim solùm est conditio ad perficiendam & informandam materiam, entitas verò animæ, ut ratio formalis se habet: Ergo principaliùs per entitatem animæ rationalis, quàm per unionem materia mutatur.

§. IV.

Sententia P. Martinoni rejicitur, & ostenditur Verbum Divinum, per unionem cum humanitate, non solùm non esse intrinsecè mutatum, sed nec etiam innovatum.

28. PAter Martinonus, novissimus Societatis scriptor, ut à difficultate proposita faciliùs se expediat, docet hîc disp. 1. sect. 4. num. 35. & sequentibus, admitti posse in Incarnatione Verbum Divinum verè fuisse innovatum, licèt non intrinsecè mutatum; quia (inquit) ex unione ad humanitatem, nullum commodum, vel incommodum, ornamentum, aut dedecus, incrementum aut detrimentum in suo esse intrinseco suscepit, aut sustinuit.

29. Sed hic modus dicendi admittendus non est. In primis enim quod ille Author asserit, nempe Verbum per Incarnationem verè fuisse innovatum, pias aures offendit; quia æquè malè sonat Verbum esse innovatum, ac esse immutatum; cùm hæc videantur sinonima, & ubicunque Scriptura asserit aliquid innovari, liceat pro hac voce *innovari*, substituere hoc verbum *immutari*: v. g. cùm Machab. 1. dicitur quod est innovata civitas Jerusalem, licet substituere *est immutata*, & cùm Propheta ait Psal. 72. *Emittes spiritum tuum, & creabuntur, & renovabis faciem terræ*, loco *renovabis*, potest poni, *immutabis*, & sic de alijs.

30. Confirmatur: Immutari nihil aliud sonat, quàm alio modo se habere nunc quàm priùs: Sed quod innovatur, alio modo se habet nunc quàm priùs: Ergo quod innovatur, mutatur. Major patet, Minor probatur. Quod innovatur, novo modo se habet, ut ex ipsis terminis constat: Sed quod novo modo se habet, alio modo se habet nunc quàm antea: Ergo quod innovatur, alio modo se habet nunc quàm priùs.

31. Deinde, Quidquid potest innovari, potest veterascere, cùm novitas & vetustas sint correlativa, & omnis innovatio supponat vetustatem quæ transeat: Sed absurdum est dicere Deum posse veterascere: Ergo & innovari. Unde egregiè Tertullianus lib. 1. contra Marcionem: *Deus si est vetus, non erit: novitas initium testificatur, vetustas finem minatur: Deus autem tam alienus est ab initio & fine, quàm à tempore arbitro & metatore initij & finis.*

32. Tertiò, Esto innovatio non sit vera & rigorosa mutatio, est tamen quædam umbra & similitudo mutationis: Sed in Deo non solùm non est vera & rigorosa mutatio, sed nec etiam vicissitudinis obumbratio, ut dicitur Jacobi 1. Ergo nec inno-

vatio. Unde Sapient. 7. de Sapientia æterna dicitur: *Cùm sit una, omnia potest, & in se permanens, omnia innovat*: id est licèt omnis innovatio quæ est in alijs rebus, sit à sapientia æterna, nulla tamen innovatio est in sapientia æterna: quod non verè diceretur, si Verbum Divinum, quod est Sapientia Patris æterni, in Incarnatione, per unionem cum humanitate fuisset innovatum.

33. Denique idem Author malè infert Verbum Divinum non fuisse in Incarnatione intrinsecè mutatum, ex eo quòd ex unione ad humanitatem, nullum commodum, vel incommodum, incrementum, aut detrimentum in suo esse receperit: cùm enim mutatio nihil aliud sit quàm transitus entis existentis in potentia, prout in potentia, ut aliquid intrinsecè mutetur, sufficit quod recipiat formam aliquam ad quam erat in potentia receptiva, quamvis illa nec commodum nec incommodum, nec augmentum nec diminutionem inducat. Unde si Verbum per Incarnationem intrinsecè in seipso humanitatem recepit, vel unionem cum humanitate, quamvis nullum commodum vel incommodum senserit, fuit intrinsecè per Incarnationem mutatum.

§. V.

Patris Martinoni fundamenta solvuntur.

34. PRimum Patris Martinoni fundamentum sumitur ex illa Antiphona, quam canit Ecclesia in octava nativitatis Christi: *Mirabile mysterium declaratur hodie, innovantur naturæ, Deus homo factus est, id quod fuit permansit, & quod non erat assumpsit*, &c. Quibus verbis, clarè videtur enuntiare Ecclesia, quod utraque Christi natura, divina scilicet & humana, per Incarnationem fuit innovata, cùm dicat in plurali, *innovantur naturæ*, & hanc innovationem statim exponat, addens, *Deus homo factus est.*

35. Secundum fundamentum est ex authoritate D. Leonis serm. 20. de nativitate, ubi ait, *Qui ingreditur hæc infima Dominus noster Iesus Christus, novo ordine, novâ nativitate generatur: novo ordine, quia invisibilis in suis, factus est visibilis in nostris: nativitate novâ, quia conceptus à Virgine sine paternæ carnis concupiscentia, sine maternæ integritatis injuria.* Idemque repetit in Epistola ad Flavianum.

36. Tertiò plurimi Patres intellexerunt de Incarnatione illud Jeremiæ 31. *Creavit Dominus novum super terram, fœmina circundabit virum.* At si est novum quid in Incarnatione, Deus est innovatus: Ergo &c.

37. Quartò arguit ratione: Sicut (inquit) novum fuit homini fieri Deum, ita & Deo novum fuit fieri hominem; & sicut natura humana, novo & inusitato modo se habuit, cùm fuit unita personaliter Verbo; ita & Verbum, cùm fuit unitum humanitati: Ergo sicut natura humana, ita & Verbum Divinum, in Incarnatione innovatum est.

38. Hæc tamen levia & frivola sunt, ac facilè dilui possunt. Ad primum enim respondetur, sensum illorum verborum, *innovantur naturæ*, esse quod aliquid insolitum omnibus rebus seu naturis contigit, quando Deus homo factus est, quia ut disputatione sequenti exponemus, per Incarnationis mysterium, omnia instaurata & veluti renovata sunt, propter novam dignitatem & excellentiam omnibus collatam, juxta illud Pauli ad Ephes. 1. *Deus proposuit in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis & quæ in terra sunt.* Si quis autem contendat, prædicta verba ad divinam & humanam naturam referri, dicendum est, illa debere intelligi de novitate duntaxat extrinseca, & impropria, non verò de propria & intrinseca. Tum quia ipse Adversarius num. 39. ait absurdum esse cogitare quod innovatio aliqua contingere potuerit Verbo, secundùm naturam & substantiam divinam: malè ergo infert Verbum esse innovatum intrinsecè, ex verbis illis Ecclesiæ, quæ si veram & intrinsecam innovationem in Verbo significent, disertè dicunt Deum esse innovatum secundùm naturam, seu naturam Dei per mysterium Incarnationis innovatam esse. Tum etiam, quia ipsa etiam humana Christi natura, non est propriè & intrinsecè per Incarnationem innovata: quod enim verè & propriè innovatur, transit à veteri statu in quo aliquo tempore fuit, ad novum; humanitas verò Christi non extitit ullo tempore ante Incarnationem, sed in ipso primo instanti quo fuit formata, fuit Verbo unita, ut infrà dicemus. Addo quod, si ex parte humanitatis, admitti deberet innovatio propria & intrinseca, ponenda esset innovatio intrinsecè immutans: unde verba illa Ecclesiæ, *innovantur naturæ*, non solùm innovationem, sed etiam mutationem in divina & humana Christi natura exprimerent, quod absurdum & erroneum est. Nec obstat quod D. Thomas paragrapho sequenti referendus, doceat in mysterio Incarnationis intervenire mutationem ex parte naturæ humanæ quæ assumitur; loquitur enim de mutatione impropria & largè sumpta, & solùm intendit in hoc mysterio humanitatem perfici à Verbo, & non Verbum ab humanitate; non verò de mutatione stricta & propria; quia ut docent Philosophi in secundo physicorum, de ratione mutationis strictæ & rigorosæ est, quod subjectum in aliquo instanti manserit sub privatione formæ aut perfectionis per quam mutari dicitur, ut de non esse formæ ad esse illius transire dicatur.

39. Ad secundum dicendum, D. Leonem verbis relatis solùm voluisse asserere, quod temporalis Christi nativitas est nova, si comparetur ad aliorum hominum nativitates, ut patet ex verbis quæ habet paginâ sequenti, ubi totum suum discursum sic concludit: *Est nobis cum Christo natura consimilis, sed origo dissimilis, quia Christus natus est ex Virgine, per Spiritus Sancti operationem, nos generatione carnali ab utroque parente ortum habemus: oportuit enim quod Christus novo ordine nasceretur, qui novam impollutæ sinceritatis gratiam, humanis corporibus inferret.*

40. Ad tertium dico, verbis illis Jeremiæ, *Creavit Dominus novum super terram &c.* significari quidem per Incarnationis mysterium, plura nova & insolita contigisse; tunc enim fœmina virum suo utero circundedit, cùm Maria concepit, & novem mensibus in utero portavit Christum, qui à primo suæ conceptionis instanti fuit vir, cùm tunc usum rationis habuerit, & scientiâ, prudentiâ, ac sapientiâ repletus fuerit; non tamen per hæc verba Scripturam asserere, vel intendere, quod ipse Deus per tale mysterium innovatus sit.

41. Ad quartum dicatur fuisse novum & inusitatum Verbo uniri naturæ humanæ in unitate personæ, sicut fuit Deo novum & inusitatum agere ad ex-

tra, quando creavit mundum; unde sicut actio Dei ad extra, non ponit in Deo innovationem intrinsecam, sed tantùm extrinsecam, ratione novæ terminationis ad creaturas; ita nec terminatio activa subsistentiæ Verbi Divini, respectu humanitatis assumptæ, nullam importat in ipso innovationem intrinsecam, sed duntaxat extrinsecam, & purè terminativam, quæ sicut ad intrinsecam mutationem non sufficit, ita nec ad innovationem intrinsecam sufficiens debet censeri, ut magis ex dicendis paragrapho sequenti patebit.

§. VI.

Traditur vera solutio difficultatis propositæ.

PRo vera solutione hujus gravissimæ difficultatis, dicendum est, ideò Verbum per Incarnationem intrinsecè mutatum non esse, quia non est humanitatis subjectum, nec unionis realiter ab illo distinctæ, sed solùm intrinsecus terminus; nec factum fuit homo ratione potentiæ passivæ recipiendo humanitatem, vel aliquid a se distinctum, sed solùm ratione terminationis, terminando scilicet & personando naturam humanam: Ut autem Verbum intrinsecè mutaretur, necesse erat ut fieret humanitatis subjectum, illam recipiendo intrinsecè, ratione potentiæ passivæ & receptivæ; cùm enim mutatio sit actus existentis in potentia, prout in potentia, ut aliquid mutetur intrinsecè, requiritur quod intrinsecè recipiat terminum mutatione productum.

Hanc rationem assignat D. Thomas in 3. dist. 1. quæst. 1. art. 1. ad 1. ubi ait: *Ad primum dicendum quod contingit aliquando in relativis aliquid relativè dici, non quia ipsum referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum, ut dicitur in 5. Metaph. sicut scibile relativè dicitur ad scientiam; & in talibus aliquid incipit dici de novo quod priùs non dicebatur, nullâ mutatione factâ circa ipsum, sed circa alterum, nullâ enim mutatione factâ circa scibile, incipit à me esse scitum, per mei mutationem; & similiter dicitur res scibilis, non per potentiam passivam quæ sit in ipsa, sed per potentiam quæ est in sciente; & sic est in proposito, non enim potest esse ut creator ad creaturam referatur, nisi quia creatura ad ipsum refertur, in qua relatio realiter existit; & ideò Deus dicitur uniri, non per mutationem sui, sed ejus cui unitur; & similiter cùm dicitur unibilis, hoc dicitur, non per potentiam aliquam passivam in Deo existentem, sed per potentiam quæ in creatura est, ut uniri possit.* Eandem solutionem tradit hîc quæst. 16. art. 6. ad 2. ubi docet tunc solùm intervenire mutationem in eo quod de novo fit aliud, quando illud est absolutum: *Non enim* (inquit) *potest albedo aut magnitudo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutetur ad albedinem vel magnitudinem; ea verò quæ relativè dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo, absque ejus mutatione: sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione, per motum illius qui fit ei sinister...esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam, & ideò esse hominem prædicatur de novo de Deo, absque ejus mutatione, per mutationem humanæ naturæ quæ assumitur in divinam personam.*

Porro hujus responsionis sensus non est ille quem imaginatur Valentia, qui existimat D. Thomam locis citatis docuisse, quod homo non sit quid absolutum, sed aliquid relativè de Deo dictum; hoc enim apertè falsum est, sed tantùm Doctor Sanctus, ut immutabilitatem Dei cum ejus incarnatione conciliet, comparat in illis locis denominationem hominis respectu Dei, cum denominationibus relativorum tertij generis, non quantùm ad subsistantiam (ut putavit Valentia) sed quantùm ad modum: ita ut integer solutionis sensus sit, quòd quando forma est omnino absoluta, hoc est & quoad rem ipsam, & quoad modum denominandi, tunc necessariò infert mutationem in subjecto cui advenit de novo: si autem forma relativa sit, vel quoad rem, quia reipsâ est relatio, vel quoad modum, quia licèt absoluta in re, denominat tamen per modum relativi, tunc non inducit mutationem: sic autem est, quod etsi forma hominis sit absoluta in re, non tamen denominat per modum absoluti, sed relativi; qui modus consistit, ut ipsemet S. Doctor explicat loco ex tertio sententiarum adducto, in hoc quod forma hominis non denominat Deum ratione alicujus potentiæ passivę in ipso existentis, sicut denominant aliæ formæ absolutæ sua receptiva creata, sed ratione potentiæ passivæ quæ est in ipsa natura humana, ad hoc ut uniatur Deo: sicut in relativis tertij generis, res non dicitur scibilis per potentiam passivam quæ sit in ipsa, sed per potentiam quæ est in sciente: Ex quo rectè concluditur, quod sicut res creata, absque ulla sui mutatione, per solam scientis mutationem, scita denominatur; ita & Deus dicitur homo, per solam humanæ naturæ mutationem, eò quòd omnis mutationis subjectum, necesse sit esse in potentia ad illud per quod mutatur. Unde ad argumentum initio paragraphi tertij propositum, in forma respondeo, concessa Majori, negando Minorem; licèt enim Verbum factum fuerit intrinsecè homo, quod ante incarnationem non erat, quia tamen non factum fuit homo, recipiendo in se humanitatem, ratione potentiæ passivæ, sed illam terminando & personando, absque ulla potentialitate, non se habuit aliter intrinsecè in se post incarnationem, quàm antea.

Dices primò: Si per impossibile persona Angeli humanæ naturæ uniretur, mutaretur intrinsecè, & tamen illam in se non reciperet, sed duntaxat terminaret. Item si personalitas creata produceretur separata à natura, & postea illi uniretur, intrinsecè mutaretur, & tamen personalitas creata, non esset subjectum naturæ, sed tantùm terminus: Ergo quòd Verbum sit homo, non recipiendo, sed terminando humanitatẽ, non tollit quominus per incarnationem intrinsecè sit mutatum. Idem argumentum potest fieri de anima rationali, quæ in resurrectione, cum sui mutatione unietur de novo materiæ, etiam si non habeat rationem subjecti respectu illius.

Respondeo, dato Antecedente, negando consequentiam & paritatem, triplex enim potest assignari ratio discriminis. Prima est, quia personalitas creata, cùm sit entitas quædam incompleta, & modalis, ex unione ad naturam completur & perficitur, unde quamvis non recipiat naturam, tamen ex unione ad illam mutatur. Personalitas autem increata Verbi Divini, cùm sit completissima, non completur nec perficitur per unionem ad naturam humanam, sed potiùs illam complet & perficit; subindeque cùm illam in se non recipiat, sed tantùm terminet, non mutatur intrinsecè ex unione ad illam.

Secunda est, quia substantia creata non solùm terminat naturam, sed etiam in illa recipitur,

forma verò mutatur receptione sui in subjecto: Verbum autem Divinum, nec recipit humanitatem, nec recipitur in illa, sed est purus terminus illius, & idcircò non mutatur. Tertia est, quia Verbum unitur humanitati immediatè, & sine unione ab illo realiter distincta, & in ipso recepta: Angelus autem, si uniretur naturæ humanæ, non conjungeretur illi immediatè, sed mediante aliquo nexu seu modo unionis, in ipso recepto; unde licèt non mutaretur intrinsecè per humanitatem terminatam, benè tamen per unionem receptam. Idem dicendum de personalitate creata, quæ produceretur separata à natura, & postea illi uniretur, & de anima rationali, cùm in resurrectione de novo unietur corpori, saltem in illorum sententia, qui modum unionis inter materiam & formam admittunt.

48. Dices secundò: Verbum est humanitatis subjectum, & non solùm terminus: Ergo acquirendo humanitatem de novo, est intrinsecè mutatum. Consequentia patet ex suprà dictis, Antecedens probatur. Habens formam in se, est subjectum talis formæ: Sed Verbum habet in se humanitatem, cùm sit verè & intrinsecè homo, & homo idem sit quod habens humanitatem: Ergo verè & realiter est humanitatis subjectum.

49. Confirmatur: Ut Verbum dicatur intrinsecè homo, debet natura humana fieri ei intrinseca: Sed non potest fieri illi intrinseca, nisi recipiatur in illo; impossibile enim est, aliquid extrinsecum alteri, fieri ipsi intrinsecum, absque intrinseca sui receptione: Ergo &c.

50. Ad instantiam, nego Antecedens, ad cujus probationem, nego Majorem; nam habere formam abstrahit ab hoc quod est habere illam receptivè, & habere illam personaliter, seu terminativè: habens formam primo modo, est subjectum illius, habens verò illam secundo modo, non est ejus subjectum, sed terminus: quare cùm Verbum Divinum non sit habens naturam humanam receptivè, aut subjectivè, sed personaliter tantùm & terminativè, non est humanitatis subjectum, sed terminus ejus intrinsecus, eam intrinsecè perficiens, complens, ac terminans, quod sufficit ut natura humana dicatur ei intrinseca. Unde ad confirmationem, concessâ Majori, neganda est Minor; aliquid enim extrinsecum, potest alteri fieri intrinsecum, absque intrinseca sui receptione, per hoc scilicet quod ei intimè conjungatur, vel ab ipso intrinsecè terminetur: Verbum autem intrinsecè terminat humanitatem, & illi intimè & immediatè unitur, ad unum per se cum illa constituendum.

ARTICVLVS II.

Vtrum possibilitas Incarnationis, seu unionis subsistentiæ divinæ cum natura creata, naturali lumine, ab intellectu creato evidenter cognosci possit?

§. I.

Quibusdam præmissis, difficultas duplici conclusione resolvitur.

51. CErtum est, Incarnationem, prout importat unionem Verbi Divini cum natura humana, à nulla mente creata posse lumine naturali cognosci ut possibilem, cùm nulla mens creata possit lumine naturali cognoscere Trinitatem personarum esse in Deo: ut enim dicitur Matth. 11. *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius, & cui voluerit Filius revelare.* Unde Basilius Epist. 43. vocat Trinitatem, *ænigma novum*, Gregorius Nissenus, *ænigma à communi sensu abhorrens*, & Hormisda Papa in Epist. ad Justinum Imperat. cap. 1. *secretum Trinitatis* (inquit) *nec ulla visibilium nec invisibilium creaturarum potuit investigare natura.* Unde solùm difficultas est, an saltem possibilitas unionis subsistentiæ divinæ, secundùm se & absolutè consideratæ, & prout abstrahit à subsistentijs relativis, & personis in particulari, possit lumine naturali cognosci?

Partem affirmantem tenet Valentia hîc puncto 51.
2. ubi licèt concedat existentiam Incarnationis non posse ab ullo intellectu creato lumine naturali cognosci, vult tamen ejus possibilitatem posse ab illo cognosci evidenter, cognitione saltem imperfectâ, cùm ad hoc sufficiat (inquit) solvere evidenter omnia argumenta, quæ fiunt ad ostendendum illam esse impossibilem. Medina verò hîc quæst. 2. introductoriâ, distinctione utens, fatetur quidem id esse impossibile, absolutè loquendo, & non suppositâ revelatione hujus mysterij, contendit tamen revelatione illius præsuppositâ, id esse possibile. Contra hos Authores, pro adversa, quæ communis est sententia.

Dico primò: Solo lumine naturæ, non potest, etiam notitiâ imperfectâ, possibilitas Incarnationis, seu unionis subsistentiæ divinæ cum aliqua natura creata, evidenter cognosci.

Probatur primò ex Scriptura, nam ad Ephes. 53.
3. Incarnatio vocatur *Sacramentum absconditum à sæculis in Deo*, id est, in sola Dei notitia, ut explicat Glossa. Ad Colossenses 1. *Mysterium absconditum à sæculis*, & 1. ad Corinth. 2. *Sapientia in mysterio abscondita.* Et Apocal. 5. liber quem nemo in cœlo aut in terra aperire poterat, & cujus solus Deus potuit signacula solvere, per suam revelationem.

Favent etiam Concilia & SS. Patres, in Ephe- 54.
sino enim parte 3. cap. 13. Incarnatio vocatur *indeprehensibilis & inenarrabilis*, à Cyrillo Alexandrino in Epist. ad Reginas, *ænigma sacratissimum quod nulla mens creata potest intelligere*, & Chrysostomus homil. 4. in Matth. invehitur in eos qui putant hoc mysterium posse humanis cogitationibus comprehendi, aut humanis vocibus explicari. Item Leo Papa, maximus hujus mysterij Interpres, ait Serm. 9. de nativit. *Vtramque substantiam Dei & hominis, in unam convenisse personam, nisi fides credat, sermo non explicat.* Et Augustinus Epist. 3. ad Volusianum de hoc mysterio dicit: *Fateamur Deum aliquid posse, quod nos agnoscamus investigare non posse.* Denique Dionysius cap. 2. de divin. nomin. sic habet: *Iesu in carne apparitio, & ineffabilis est sermone omni, & omni ignota intelligentiæ, ipsi quoque antiquissimorum Angelorum Primati non satis perspecta.*

Dicet fortè aliquis, hæc testimonia posse ita explicari, quod non potuit sine revelatione cognosci quod erat facta aut futura Incarnatio, sed non quod non potuerit cognosci possibilis. 55.

Sed contra, Quando aliquod mysterium dicitur incognoscibile, incomprehensibile, & investigabile menti creatæ, tunc innuitur, quod illud

nedum ut existens, aut futurum, sed neque etiam ut possibile, ab intellectu creato, lumine naturali cognosci possit; ea enim quæ ut possibilia & nullam contradictionem involventia, lumine naturali cognosci possunt, non dicuntur incomprehensibilia & investigabilia, sed ea duntaxat quæ in suo conceptu contradictionem implicare videntur, quam ratio naturalis proprijs viribus & naturali lumine superare non valet: At à Concilijs & à SS. Patribus citatis, Incarnationis mysterium incomprehensibile & investigabile dicitur: Ergo innuunt illud, nedum ut existens, aut futurum, sed nec etiam ut possibile, posse lumine naturæ cognosci. Addo quod Apostolus 1. ad Corinth. 2. loquens de hoc mysterio, ait illud in cor hominis non ascendere: quibus verbis satis apertè declarat, illud nullo plane modo, nec ut existens, nec ut futurum, nec ut possibile posse ab intellectu creato lumine naturali attingi. Et D. Augustinus Epistolâ citatâ ad Volusianum, expresse loquitur de possibilitate Incarnationis, dum ait, Deum se incarnando fecisse aliquid quod non possumus intelligere, quomodo Deus id possit.

56. Probatur secundò conclusio ratione fundamentali: Lumen naturale intellectûs non se extendit nisi ad ea quæ sunt intra ordinem naturæ, aut in esse entis, aut saltem in esse veri & cognoscibilis: Sed possibilitas Incarnationis est supra totum ordinem naturæ, tam in esse entis, quàm in esse veri & cognoscibilis: Ergo lumen naturale intellectûs, ad possibilitatem Incarnationis se extendere nequit. Major est evidens, quia inter objectum & potentiam debet esse proportio. Minor probatur: Illud est supra totum ordinem naturæ, tam in esse entis, quàm in esse veri & cognoscibilis, quod nedum est in sua entitate supernaturale, sed etiam non habet aliquam connexionem cum aliqua causa aut effectu naturali: At possibilitas Incarnationis, nedum est in se supernaturalis, sed neque ullam habet connexionem cum aliqua causa, aut effectu naturali, licèt enim nunquam existeret, nec esset possibilis Incarnatio, adhuc res omnes naturales essent eo modo quo sunt: Ergo possibilitas Incarnationis est supernaturalis, & in esse entis, & in esse veri & cognoscibilis.

57. Dices, ex cognitione omnipotentiæ Dei quæ naturaliter cognosci & demonstrari potest, posse nos devenire in notitiam possibilitatis Incarnationis, cùm per discursum naturalem, ex eo quod Deus est omnipotens, possimus bene inferre possibilitatem unionis inter humanam naturam, & divinam personalitatem.

Sed contra, Licèt causâ Incarnationis sit divina omnipotentia, & intellectus creatus naturaliter cognoscat potentiam Dei non esse addictam ad unum rerum ordinem, qualis est ordo naturæ, sed posse aliquid supra totum naturæ ordinem producere, atque adeò inde demonstrativè inferat ens supernaturale in communi sumptum esse possibile; non tamen ex hoc demonstrare potest, hoc vel illud ens supernaturale in particulari, possibile esse, atque adeò ipsam Dei Incarnationem non esse impossibilem: cùm enim nullus sit, qui non sit, sicut ipsa Incarnatio, supernaturalis, evidenter lumine naturali intellectûs cognosci nequit.

58. Dico secundò: Etiam suppositâ fide & revelatione Incarnationis, non potest ejus possibilitas, naturali ratione demonstrari, sed solùm ratione probabili suaderi.

A Prima pars hujus conclusionis patet ex dictis in præcedenti, nam adhuc suppositâ revelatione hujus mysterij, non potest ratio naturalis, nisi naturales causas & effectus cognoscere: At ex illis nequit naturaliter cognosci possibilitas Incarnationis, ut suprà ostensum est: Ergo etiam suppositâ revelatione Incarnationis, ejus possibilitas ratione naturali demonstrari nequit. Quod verò probabiliter suaderi possit, etiam constat, inferius enim per conjunctionem ad superius perficitur intra ordinem proprium, atque adeò etsi humana ratio, fidei lumine destituta, rationes probabiles invenire non possit suadentes possibilitatem & convenientiam hujus mysterij, revelatione tamen B & illustratione divinâ excitata, eas invenire poterit, unde disputatione sequenti plures illius congruentias seu probabiles rationes adducemus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

59. OBjicies primò contra primam conclusionem: Incarnationem Dei esse possibilem, nihil aliud est quàm ipsam non implicare contradictionem: Sed potest intellectus creatus, solâ nativâ quam ad intelligendum habet virtute, evidenter cognoscere illam non implicare contradictionem: Ergo & esse possibilem. Major constat, C Minor probatur primò. Ad evidenter cognoscendum Incarnationem Dei nullam implicare contradictionem sufficit evidenter solvere omnia argumenta quæ fiunt in oppositum; hoc enim supposito, manifestum relinquitur nullam esse talem contradictionem: Sed potest intellectus creatus, juxta doctrinam D. Thomæ 1. p. quæst. 1. art. 8. evidenter solvere omnia argumenta quæ fiunt cõtra fidem, atque adeò contra possibilitatem Incarnationis: Ergo potest intellectus creatus, solo lumine naturali evidenter cognoscere Incarnationem Verbi non implicare contradictionem.

60. Secundò, Tota implicantia contradictionis in possibilitate hujus mysterij excogitabilis, vel se tenet, ut diximus articulo præcedenti, ex parte D divinæ subsistentiæ, vel ex parte naturæ creatæ, ad eam, ut fides docet, assumptæ? Sed potest intellectus creatus valde perfectus, qualis est angelicus, solâ quam à natura habet intelligendi facultate, cognoscere evidenter Deum incarnari, nullam involvere contradictionem, nec ex parte divinæ subsistentiæ, quia naturaliter videt, illam habere infinitam virtutem terminativam, atque adeò posse in terminando naturam creatam, illud idem perfectionis præstare quod personalitas creata illi præbet: neque ex parte naturæ creatæ, scit enim scientiâ purè naturali, eam esse realiter distinctam, imò priorem propriâ personalitate, E nec non se habere ad illam, sicuti rem ad suum modum, atque adeò nullam esse implicantiam quod ab eo per absolutam Dei potentiam separetur, & consequenter divinâ subsistentiâ terminetur: Ergo &c.

61. Respondeo concessa Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem, distinguo Majorem: Ad evidenter cognoscendum Incarnationem Dei nullam implicare contradictionem sufficit evidenter solvere omnia argumenta quæ fiunt in oppositum: evidenter positivè, concedo Majorem: evidenter negativè, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: potest intellectus creatus evidenter solvere omnia argumenta quæ fiunt contra possibilitatem Incarnationis: eviden-

ter negativè, concedo Minorem: evidenter positivè, nego Minorem, & Consequentiam.

62. Explicatur solutio: Potest aliquod mysterium demonstrari possibile evidenter duobus modis, positivè scilicet, & negativè. Tunc dicitur demonstrari possibile evidenter positivè, cùm probatur medijs naturalibus possibilem esse connexionem prædicati cum subjecto, v. g. Dei cum homine: dicitur verò ostendi possibile evidenter negativè, quando ostenditur nihil reperiri quod evidenter probet illud mysterium esse impossibile, & solvuntur argumenta quæ fiunt contra possibilitatem ejus: v. g. si infidelis argueret contra fidelem, hoc modo: *Omnis natura quæ est una numero, est etiam una suppositò: Sed natura divina est una numero: Ergo est etiam una in supposito:* Fidelis autem distingueret Majorem, dicens eam esse veram in naturis finitis, non verò in natura infinita, & assereret nullo modo posse probari de natura infinita, quod sit una in supposito, tunc evidenter negativè probaret possibilitatem mysterij Trinitatis. Si verò præterea ipse fidelis (quod tamen fieri nequit) haberet medium evidens, quo hanc propositionem demonstraret: *Natura infinita potest esse in tribus suppositis realiter distinctis*, in tali casu probaret evidenter positivè possibilitatem mysterij Trinitatis. Dicimus ergo, quòd licèt intellectus creatus solo lumine naturali solvere possit omnia argumenta quæ militant contra possibilitatem Incarnationis, quia tamen ea non potest solvere evidenter positivè, sed duntaxat evidenter negativè; non potest evidenter cognoscere, vel demonstrare, tale mysterium esse possibile, sed dubitare potest, an aliqua principia naturalia sibi, divinitùs saltem, sint occulta, ex quibus aliqua hujus mysterij implicantia deduci possit. Unde

63. Ad secundam probationem, nego quod evidenter positivè lumine naturali intellectus creatus possit cognoscere, Incarnationem non implicare contradictionem, tam ex parte subsistentiæ divinæ, quàm naturæ creatæ: licèt enim ex parte subsistentiæ Dei cognoscere possit evidenter illam esse infinitam in terminando, dubitare tamen potest, num de ratione essentiali termini naturę creatæ sit esse modum, vel ens incompletum, cùm videat hæc subsistentiæ creatæ convenire. Ex parte verò naturæ creatæ, ex eo quod cognoscat naturaliter, eam esse priorem suâ subsistentiâ, & ab illa separabilem, solùm potest inferre, eam per potentiam Dei absolutam, ab hac vel ab illa determinatè propria subsistentia separabilem esse, non verò illam absque omni proprià subsistentia posse existere: sicut licèt materia, ob distinctionem realem quam habet à forma, possit, de absoluta potentia, absque hac vel illa forma determinata existere, non tamen absque omni, ut docent nostri Thomistæ in physica. Unde ex separabilitate naturæ creatæ à propria subsistentia, non potest intellectus creatus, solo lumine naturali, evidenter demonstrare, possibile esse naturam creatam terminari per divinam subsistentiam, sed ad summum posse hanc subsistentiam destrui, & aliam statim loco illius succedere.

64. Objicies secundò: Incarnatio Verbi est evidenter credibilis, vt de omnibus mysterijs fidei, fusè ostendimus in Tractatu de fide: Ergo etiam est evidenter possibilis. Patet Consequentia arguendo ex oppositò Consequentis, ad oppositum Antecedentis: Quod est evidenter impossibile, est evidenter incredibile: Ergo per oppositum, quod est evidenter credibile, est evidenter possibile.

Disp. 1. sect. 8.

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam evidentia possibilitatis mysteriorum fidei, & evidentia credibilitatis, sumuntur ex diversis principijs: Evidentia enim possibilitatis, sicut & veritatis, sumitur ab eo quod est in re, juxta illud commune proloquium: Ab eo quod est in re, propositio dicitur vera vel falsa, possibilis vel impossibilis; evidentia autem credibilitatis non desumitur ab eo quod est in re, sicut nec evidentia probabilitatis, nam multa falsa sunt probabiliora & credibiliora veris, ut ait Aristoteles in lib. Rhetor. sed sumitur ab alijs causis extrinsecis, videlicet ex testimonijs aliorum, vel ex signis, & miraculis, vel ex rationibus apparentibus, quibus evidenter ostenditur, rem esse credibilem, aut probabilem. Ad probationem in contrarium, nego illud argumentum: *Quod est evidenter impossibile, est evidenter incredibile: Ergo quod est evidenter credibile, est evidenter possibile*, esse ab oppositò Consequentis, ad oppositum Antecedentis, quia evidenter impossibile, & evidenter possibile, non contradicunt, ratione illius adverbij *evidenter*, sed de eadem re negari possunt, ut patet in rebus quæ cadunt sub opinione, v. g. quod essentia potest separari de potentia absoluta à proprietatibus; hoc enim nec est evidenter possibile, nec evidenter impossibile: quare ut argumentum esset ab oppositò Consequentis, ad oppositum Antecedentis, deberet sic formari: *Quod est evidenter impossibile, est evidenter incredibile: Ergo quod non est evidenter incredibile, non est evidenter impossibile*, quod totum admittitur.

66. Objicies tertiò: Quod Deus præcisè ut author naturæ evidenter cognoscit, potest evidenter ab intellectu creato lumine naturali cognosci: Sed Deus præcisè ut author naturæ, evidenter cognoscit possibilitatem suæ Incarnationis: Ergo intellectus creatus potest lumine naturali eam evidenter cognoscere. Major videtur certa, sicut enim Deus potest communicare, imò de facto communicat intellectui creato lumen supernaturale, cujus virtute evidèter cognoscit illud de quo ipse, ut author supernaturalis, habet evidentiam; ita similiter poterit eidem intellectui lumen naturale infundere, quod sufficiat ad evidentem eorum cognitionem, quæ ut author naturæ præcisè videt & intuetur. Minor verò probatur: cùm Deus, etiam ut author naturæ præcisè, comprehendat suam subsistentiam, quia videlicet ut talis comprehendit ea omnia quæ naturaliter sunt cognoscibilia à creatura, inter quæ numeratur ejus subsistentia, videt eam posse naturam creatam terminare.

67. Pro solutione hujus objectionis, adverte quod cùm distinctio Dei & cognitionis ejus ut authoris naturæ, & ut authoris supernaturalis, sit solùm ex parte effectuum, ab eo in illis duobus ordinibus productorum & cognitorum, non verò ex parte virtutis productivæ & cognoscitivæ; Deus enim dicitur author naturæ, non quia in ipso sit aliquid naturale; sed quia producit & cognoscit effectus naturales, quamvis potentiâ & scientiâ supernaturali; ideò nihil dicendum est ab eo præcisè ut authore naturæ cognosci, nisi quod habet rationem effectûs illius in ordine naturali. Hoc posito, Respondeo ad argumentum, negando Minorem, & ad ejus probationem dico, falsum esse quod Deus ut author naturæ cognoscat suam subsistentiam, atque adeò virtutem

virtutem quam habet ad terminandum naturam creatam; cùm enim, ut mox dictum est, non dicatur author naturæ, nec inquantum talis præcisè aliquid cognoscere, quia ei conveniat aliqua virtus naturalis cognoscitiva & productiva, sed solùm quia illud quod à Deo cognoscitur & producitur, est ejus effectus intra ordinem naturæ, eo ipso quod ejus subsistentia non sit ejus effectus, nec intra ordinem naturæ cõprehendatur, quamvis eam naturaliter quoad existentiam cognoscat intellectus creatus, non potest tamen dici, quod Deus, ut author naturæ præcisè, eam ullo modo cognoscat.

63. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Angelus naturali lumine potest cognoscere existentiam Incarnationis postquam facta est: Ergo & à fortiori possibilitatem ejus. Consequentia patet, Antecedens probatur. Intellectus angelicus cognoscit naturaliter humanitatem Christi non terminari creatâ subsistentiâ, cùm comprehendat omnia naturalia, inter quæ tamen videt non esse subsistentiam creatam ejusdem humanitatis: Ergo cùm certò sciat, nullam subsistentiam, præter divinam & infinitam, posse terminare alienam naturam, statim colligit humanitatem Christi esse elevatam ad subsistentiam divinam, quod est nosse mysterium Incarnationis.

69. Confirmatur: Angelus naturali lumine evidenter cognoscit humanitatem Christi existere per existentiam divinam: Ergo eodem lumine potest cognoscere eam subsistere per divinam subsistentiam. Consequentia evidens est, paritate rationis; non minus enim est supernaturale humanitatem Christi existere per divinam existentiam, quàm illa per increatam Verbi personalitatem subsistere & terminari: unde si primum potest ab Angelo naturali lumine cognosci, secundum etiam poterit eodem lumine attingi, non obstante ejus supernaturalitate. Antecedens verò probatur. Angelus intuitivè cognoscit Christi humanitatem: At non posset eam sic cognoscere, nisi evidenter cognosceret eam existere divinâ existentiâ, cùm intuitio sit clara & distincta rei ut existentis cognitio: Ergo Angelus evidenter cognoscit humanitatem Christi existere per existentiam divinam.

70. Confirmatur ampliùs: Dæmones cognoverunt certò Christum esse verum Deum & hominem: Sed non per aliud lumen quàm naturale, cùm per peccatum omnibus donis gratuitis & supernaturalibus spoliati sint: Ergo Angelus naturali lumine potest cognoscere existentiam Incarnationis, postquam facta est. Minor patet, Major verò probatur ex eo quod Dæmon dicebat Christo Lucæ 4. *Scio te quis sis, Sanctus Dei.* Et infrà subditur, *Exibant autem dæmonia à multis clamantia, & dicentia, quia tu es Filius Dei, & increpans non sinebat ea loqui, quia sciebant ipsum esse Christum.*

71. Ad objectionem respondeo, negando Antecedens, ad cujus probationem dicõ quod quamvis Angelus non videat in humanitate Christi subsistentiam propriam & creatam, seclusâ tamen revelatione Dei, qui illi manifestet eam in Verbo subsistere, non potest certò & evidenter cognoscere humanitatem Christi ad increatam Dei subsistentiam elevatam esse: Tum quia rationabiliter dubitare potest, an Deus utendo potentiâ suâ absolutâ, subsistentiam creatam & propriam humanitatis Christi ipsi occultet, seu concursum ad eam cognoscendam deneget: Tum etiam, quia naturali lumine non potest certò cognoscere, an suppositum increatum possit terminare naturam humanam, absque eo quòd in Deo ponatur aliqua imperfectio. Unde boni Angeli non videntes in Christi humanitate propriam subsistentiam, suspendebant judicium de ejus divinitate & subsistentia increata; mali verò illud præcipitabant, & modò in unam, modò in alteram partem propendebant.

72. Ad primam confirmationem, nego Antecedens, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem; licèt enim Angelus intuitivè cognoscat Christi humanitatem, non tamen propterea evidenter cognoscit illam existere existentiâ divinâ. Ad illud verò quod adducitur in contrarium, dicendum est, non esse de ratione cognitionis intuitivæ, quod attingat rem ut existentem formaliter, sed solùm quod terminetur ad illam sub existentia, ut patet in visione externa, quæ est intuitio sui objecti, & tamen non terminatur ad illud ut existens formaliter, cùm existentia sit extra latitudinem objecti potentiæ visivæ: unde ad hoc ut Angelus intuitivè cognoscat Christi humanitatem, sufficit quod ejus cognitio ad illam existentem terminetur, nec requiritur quod cognoscat illam formaliter ut existentem existentiâ divinâ.

73. Ad secundam nego Majorem cum D. Thoma infrà quæst. 41. art. 4. ad 1. sic dicente: *Christus tantùm innotuit dæmonibus, quantum voluit; non per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta, ex quibus quandam conjecturam habebant Christum esse Filium Dei; sed quia rursus in eo quædam signa humanæ infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse Filium Dei, & ideò dæmon eum tentare voluit &c.* Similia habet opusc. 60. cap. 1. ubi hæc scribit: *Dæmones non cognoverunt Christum certitudinaliter, propter infirmitatem carnis quam in ipso videbant, sed conjecturaliter, propter opera quæ divinitùs faciebat: Unde super illud Lucæ 4. Scio quod sis Sanctus Dei, dicit Glossa, id est, vehementer opinor; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent, id est, Crucifigi suggessissent, ut dicit Glossa 1. ad Corinth. 2. Unde Rabanus super illud Matth. 27. Multa passa sum per visum propter eum: Tunc diabolus demum intelligens per Christum se spolia sua amissurum, sicut primò per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem vult Christum de manibus Judæorum liberare, ne per ejus mortem mortis amittat imperium.* Hæc S. Doctor, quibus verbis apertè docet & probat, Dæmones non habuisse certam, sed tantùm conjecturalem de Christi divinitate notitiam: licèt enim ex revelatione quam habuerant, dum erant viatores, scirent Deum esse incarnandum, nesciebant tamen, an ista humanitas in individuo esset à Verbo assumpta, sed de hoc ob diversas rationes & conjecturas dubitabant, & modò in unam, modò in alteram partem propendebant. Unde quando Lucæ 4. Dæmon Christo dicebat, *Scio te quis sis, Sanctus Dei*, & quando dæmonia clamabant, *Tu es Filius Dei*, hoc dicebant solùm dubitanter, & exploratoriè, seu ut rem de qua dubitabant, explorarent. Nec obest quod ibidem Evangelista subdat, *Non sinebat ea loqui, quia sciebant ipsum esse Christum*: nam particula *quia*, non sumitur ibi causaliter, sed historialiter & recitativè: ita ut Lucas illam induxerit, non ad dandam rationem ob quam Christus non sinebat loqui dæmonia, sed ad explicandum

quid erat illud quod Christus non sinebat ea loqui; quare horum verborum sensus est, Christus non sinebat dæmones dicere, se scire quod ille esset Filius Dei: quod Christus ideò prohibebat, tum quia illi mentiebantur, cùm hoc non certò scirent, sed dubitanter; tum etiam, quia id solùm dicebant ad explorandum, juxta illud Ambrosij: *Explorando tentabant, & tentando explorabant.*

DISPVTATIO III.

De Convenientia Incarnationis.

Ad articulum 1. quæst. 1.

QVamvis mysterium Incarnationis sit possibile, non tamen inde sufficienter habetur, illud esse conveniens; quandoquidem multa sunt possibilia, quæ tamen non sunt convenientia. Unde olim quidam hæretici (teste Tertulliano initio libri de carne Christi, & Athanasio in orat. ad Adelphium) existimantes Incarnationem Christi esse possibilem, dicebant, illam non esse Deo convenientem, sed potiùs supremâ ejus majestate indignam: Quare egregiè idem Tertullianus: *Apud sapientiam sæcularem, citiùs creditur Iupiter taurus, quàm Christus factus homo.* Ut ergo illorum hæreticorum insaniam refellamus, & mundanæ sapientiæ, quæ apud Deum stultitia est, sophismata diluamus, hanc disputationem instituimus, in qua mirabiles hujus mysterij convenientias breviter exponemus. Priùs tamen imploratâ divini Numinis ope: *Vt Deus Domini nostri Iesu Christi, pater gloriæ, det nobis spiritum sapientiæ & revelationis, in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis nostri, ut sciamus quæ sit spes vocationis ejus, & quæ divitiæ gloriæ hæreditatis ejus.* Ad Ephesios 1.

Articvlvs Primvs.

An conveniens fuerit Deum incarnari?

1. QVia convenientia omnis, vel est quædam habitudo, sive relatio, vel saltem sine illa explicari nequit: mysterium autem Incarnationis dicit habitudinem ad Deum, ad naturam humanam, & ad alias creaturas, sive ad totum universum, utpote contentum aliquo modo in homine, scilicet tanquam in epilogo sui, ut loquitur Philo, ideò de convenientia ejus per respectum ad illa tria agendum est. Unde

Dico primò: mysterium Incarnationis esse conveniens Deo. Ita D. Thomas art. 1. quæst. 1.

2. Probatur primò ratione quam ibidem in corpore articuli insinuat, & quæ sic breviter proponi potest. Conveniens est summo bono se summo modo communicare: Deus est summum bonum, & se summo & perfectissimo modo per Incarnationem communicat: Ego illa est conveniens Deo. Majorem probat D. Thomas ex D. Dionysio cap. 1. de divin. nomin. dicente bonum esse sui diffusivum. Minorem verò ostendit ex eo quòd Incarnatio sit perfectissima, & maxima omnium communicationum Dei ad extra, quandoquidem per illam Deus ita se communicat homini, ut fiat unum substantialiter cum illo; & naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima, & carne, sicut dicit Augustinus 13. de Trinit.

3. Pro majori hujus egregij discursûs elucidatione, in primis observandum est, Deum se communicare dupliciter, primò ad intra, & ab æterno; secundò ad extra, & in tempore. Primo modo Pater æternus communicat suam essentiam Filio, per generationem, & Pater & Filius Spiritui Sancto, per mutuam spirationem & dilectionem: secundo modo se communicat creaturis quadrupliciter, nimirum in ordine naturæ, gratiæ, gloriæ, & unionis hypostaticæ; quæ quatuor genera communicationum designari & adumbrari videntur, per quatuor illa flumina in quæ fons paradisi terrestris dividebatur, & quibus universæ terræ superficies, nullis adhuc imbribus, nullis aquis fœcundata, initio mundi rigabatur.

Porro inter illas hoc versatur discrimen, quòd in duabus prioribus, Deus tantùm sua bona largitur; in ordine quidem naturæ, bona naturalia, & creaturis connaturaliter debita, esse, vivere, intelligere, essentiam, facultates, & potentias, aliaque similia ad donum creationis vel conservationis pertinentia; in ordine verò gratiæ, dona gratuita, seu creaturis indebita, & ad ordinem supernaturalem spectantia; putà gratiam sanctificantem, virtutes infusas, dona Spiritus Sancti, & auxilia supernaturalia: At in posterioribus, non solùm bona & dona sua, sed etiam seipsum communicat; cùm hoc tamen discrimine, quòd in ordine gloriæ se communicat solùm in esse intelligibili & intentionali, uniendo suam essentiam per modum speciei & formæ intelligibilis mentibus beatorum, lumine gloriæ perfusis: in ordine verò hypostatico seipsum communicat in esse naturali & entitativo, quatenus suam naturam & subsistentiam, substantialiter & personaliter humanæ naturæ conjungit.

4. Secundò advertendum est, communicationem aliquam posse dici majorem duobus modis, intensivè scilicet & extensivè: dicitur major primo modo, quando aliquid nobilius & perfectius communicatur; secundo verò, quando ad plura subjecta seu suppositа se extendit. Unde communicatio ordinis gratiæ, est major priori modo communicatione ordinis naturæ, cùm bona supernaturalia sint multò nobiliora & perfectiora naturalibus: è contra verò communicatio ordinis naturæ, potest dici major posteriori modo, communicatione ordinis gratiæ: cùm illa ad omnes universi creaturas se extendat, ista verò Angelis & hominibus peculiaris sit, & cùm, ut ait Augustinus serm. 11. de verbis Apostoli, *Communis sit omnibus natura, non gratia.*

5. Ex his facilè intelliges, quomodo communicatio quæ facta est in mysterio Incarnationis, sit omnium maxima, tam intensivè, quàm extensivè: intensivè quidem, cùm illud quod humanitati assumptæ communicatur, nempe ipsa subsistentia increata Verbi, sit infinitæ dignitatis & perfectionis, & omnia bona ac dona ordinis naturæ, gratiæ, & gloriæ in infinitum superet: extensivè autem, cùm non solùm ad homines & Angelos, sed etiam ad omnes universi creaturas, in homine velut in epilogo contentas, quodammodo se extendat. Unde Joan. 3. Incarnatio dicitur facta, non solùm ex amore hominis, sed etiam ex dilectione totius mundi: *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret!* quia nempe per Incarnationis mysterium, non solùm natura humana, sed etiam omnes aliæ creaturæ

universi, ad divinam celsitudinem & existentiam quodammodo evectæ sunt, & totus mundus mirum in modum nobilitatus & decoratus, atque ut ita dicam deificatus, ut fusiùs in tertia conclusione expendemus.

6. Probatur secundò conclusio aliâ ratione quam insinuat S. Thomas in argumento *sed contra*, & quæ sic potest formari. Opus in quo omnes Dei perfectiones summoperè splendent, est ipsi convenientissimum: Sed in opere Incarnationis Dei, mirum in modum omnia ejus attributa sive perfectiones divinæ relucent: Ergo illud opus fuit Deo convenientissimum. Major est certa, conveniens enim est Deo, ut per visibiles effectus sua invisibilia attributa demonstret, cùm ad hoc præsertim totus mundus sit factus, juxta illud Apostoli ad Roman. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt* &c. Minor verò probatur: Attributa sive perfectiones divinæ sunt præsertim omnipotentia, sapientia, bonitas, justitia, & misericordia; ad illa enim reducuntur cætera omnia, ut providentia ad sapientiam, liberalitas & magnificentia ad bonitatem, & sic de aliis: in opere verò Incarnationis, quinque illa attributa mirum in modum resplendent, ut patebit discurrendo per singula.

7. In primis ergo quoad omnipotentiam, manifestum est illam mirum in modum relucere in hoc mysterio, cùm non videatur posse extendi Dei potentia ad ullum opus majus, quàm illud, quo homo sit Deus, & Deus homo: unde opus Incarnationis, propter sui excellentiam, antonomasticè in Scriptura, *opus Dei* dicitur: Habac. 3. *Domine opus tuum, in medio annorum vivifica illud.* Isaiæ 28. *Ut faciat opus suum, alienum opus ejus: ut operetur opus suum, peregrinum est opus ejus ab eo.* Et Psal. 8. cœli, luna, & stellæ, opera digitorum Dei esse dicuntur, Incarnatio verò Lucæ 1. vocatur à Beata Virgine opus omnipotentis brachij Dei, ut innueret illam esse excellentissimum & supremum opus Dei, & de potentia ejus absoluta majus & pefectius fieri non posse. Nam ut discurrit D. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 6. ad 4. *Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, & beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, & Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus; & ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.* Unde Divus Bernardus sermone 3. in vigilia Nativitatis: *Tres mixturas facit omnipotens in assumptione nostræ carnis, tria opera ita singulariter mirabilia, & mirabiliter singularia, ut talia neque facta sint, neque facienda sint amplius super terram: conjucta quippe sunt adinvicem Deus & homo, mater & virgo, fides & cor humanum. Primâ mixturâ voluit Deus infirmiora nostra abundantiori gloriâ sublimare, & contraxit se majestas, ut quod melius habebat, videlicet seipsum, limo nostro conjungeret, & in persona una sibi invicem unirentur Deus & limus, majestas & infirmitas tanta, vilitas & sublimitas tanta: nihil enim Deo sublimius, nihil vilius limo, & tamen tantâ dignatione Deus descendit in limum, tantâque dignitate limus ascendit ad Deum, ut quidquid in eo Deus fecit, limus feciſſe credatur; quidquid limus pertulit, Deus in eo pertulisse dicatur, tam ineffabili quàm incomprehensibili Sacramento &c.*

Addo divinam omnipotentiam maximè fulgere in eo quod *tanto & tam mirabili fœdere utramque naturam conservit, ut nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio,* ut loquitur Leo Papa serm. 1. de Nativit. Vidit Moyses Rubum qui ardebat & non consumebatur, & præ admiratione exclamavit, & dixit: *Vadam & videbo visionem hãc magnam, quare non comburatur rubus!* In quo mysterium Incarnationis præfiguratum fuit, ut docet Ambrosius super cap. 6. Apocal. nam rubus spinosus humanam naturam, variis miseriis & defectibus obnoxiam, flamma verò Divinitatem figuravit. Rubus ergo ardebat, & non comburebatur, quia in Incarnatione, sicut Divinitas non est mutata in humanitatem, ut amitteret quod erat, sic nec humanitas Divinitate consumpta, aut in divinam transmutata naturam, ut dicebant olim quidam hæretici, quos disputatione procœmiali impugnavimus, sed ex duabus substantiis humanitatis atque divinitatis inter se conjunctis, unus constituitur Christus, & ut ait D. Leo Epist. ad Flavianum: *Tenet simul proprietatem suam utraque natura, & sicut formam servi, Dei forma non adimit; ita formam Dei, servi forma non minuit.*

Demum in hoc mysterio adeò elucet divina potentia, ut Gregorius Nissenus asserat, *Naturam omnipotentem ad humanæ naturæ vilitatem potuisse descendere, majus esse potentiæ argumentum, quàm ingentia quælibet ac stupenda miracula. Etenim magnum aliquid & excelsum elaborare divinam potentiam, naturæ quodammodo consentaneum est & consequens,* &c. *At verò delapsus ille ad id quod abjectum est & humile, abundantia quædam est potentiæ, quæ nec in illis quidem, quæ sunt præter naturam impediri potest.* Quemadmodum ignem sursum niti, nemo miratur; eundem verò si deorsum, gravium corporum more, ferri videamus, tunc in admirationem rapimur. *Sic ergo* (subdit idem S. Doctor) *divinam præstantemque vim ac potestatem, non cœlestium globorum magnitudines, non siderum splendores, non ille ornatus universi, non perpetua rerum administratio adeò demonstrat, ut illa Dei ad naturæ nostræ imbecillitatem descensio.* Libro Catech. cap. 24.

8. Elucet secundò in hoc sublimi & admirabili mysterio divina sapientia, tanto cum splendore, ut D. Thomas 4. contra Gent. cap. 54. meritò dicat: *Quod si quis diligenter & piè Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiæ profunditatem, quòd omnem humanam cognitionem excedat: secundùm illud Apostoli 1. ad Corinth. 1. Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus. Unde fit ut piè considerantibus semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterij manifestentur.* Et D. Augustinus de se testatur in libro confess. quòd non satiabatur dulcedine admirabili considerare altitudinem consilij divini super salutem generis humani. Certè mirabilis sapientiæ fuit invenire modum tam admirabilem conciliandæ Dei justitiæ vindicativæ, cum sua misericordia, qualem in hoc mysterio conspicimus: Nam ut discurrit D. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 13. decentissimum fuit, quod Deus volens humano generi condonare tot & tam graves injurias, exegerit nihilominus aliquam reparationem suæ gloriæ, per justitiam vindicativam; sed difficillimũ erat invenire medium conveniens ad hoc præstandum: oportebat enim eũ qui satisfaceret Deo, & debitum hominum habere, & illud debitum posse dissolvere: At homo quidem purus poterat habere debitum, sed non poterat illud dissolvere, id est, pro illo satisfacere, contra verò Deo omnia sunt possibilia, sed debitum satisfaciendi illi non

poterat convenire; unde oportebat ut ille qui pro peccatis nostris satisfaceret, Deus & homo simul existeret, ut inquantum homo, debitum posset suscipere; & quatenus Deus, illud valeret dissolvere.

9. Confirmatur: Oportebat satisfacientem & redimentem humanum genus, malum pœnæ nobis debitæ pati, & tamen illud ipsum superare; nam pati tantùm & non superare, fuisset succumbere malis nostris, non verò nos liberare ab illis, ut ait Augustinus: Deus autem purè manens Deus, mortem sustinere non poterat, purus verò homo illam superare non valebat: Unde Leo Papa: *Salvâ utriusque proprietate substantiæ, & in unam coëunte naturam, suscipitur à virtute infirmitas, à majestate humilitas, ab æternitate mortalitas, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei & hominum mediator, & mori ex uno, & resurgere posset ex alio*; id est perferre mortem, ut homo; illam superare ut Deus. Sic Paulus ait 2. ad Corinth. 13. *Crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.*

Serm. 1. de Nativit.

10. Deinde quanta esset divina sapientia ostendit Deus in nostro mysterio, medio quo diabolus usus fuerat ad impediendum illius executionem utendo, ut eam exequeretur. Credidit Dæmon quod si totam inficeret peccati labe naturam nostram, Deus illam sperneret, & illius fœditas impediret, ne eam sibi per Incarnationem conjungeret; hinc ad peccati malitiam primum hominem induxit, atque ita totam humanam naturam, in eo tanquam in suo capite contentam, fœdè deturpavit. Verùm tantùm abest, ut ex eo propositû sibi finem adeptus sit, quin potiùs ipsamet peccati nostri calamitas & fœditas, uniendi se naturæ nostræ motivum Deo fuit: qua in re compertum verè fuit quod sancta canit Ecclesia: *Ars ut artem falleret, & medelam ferret inde, hostis unde læserat.* Sanè Dæmoni convenit eruditum Juliani Imperatoris Emblema, qui aquilam sagittâ quæ ipsius pennis ornabatur transfixam depinxit, hoc subscripto lemmate, *Ab ipsa contra ipsam*; id est, ab illa nascitur quod illam interimit. Non enim aliter contingit adversario humani generis, quippe ab illo egressum est pravum consilium, quo peccare hominem compulit fœmina; quod tamen ipsi inventori & artifici diabolo sagitta lethalis fuit, quæ ejus viscera transverberat, & per omnem transfiget æternitatem.

11. Item in hoc mysterio Deus suam ostendit sapientiam, in eo quòd cùm perfectissimus sit, & nihil ipsi ad augmentum accedere possit, nec ad decrementum decedere, modum tamen quo proficeret invenit, ut eleganter expendit D. Bernardus serm. 3. in Ascensione, his verbis: *Christus cùm per naturam divinitatis non haberet quò crescere, ascenderet, vel proficeret, quia ultra Deum nihil est, per descensum quomodo crescere invenit, veniens incarnari, pati, & mori, ne moreremur in æternum, propter quod & Deus exaltavit illum.* Unde Nazianzenus orat. 19. ait quod *ille qui ascendit super cœlum cœli, ad orientem gloriæ suæ & splendoris, in occasu glorificatur vilitatis, humilitatisque nostræ.* Quod breviùs expressit Leo Papa serm. 2. de passione dicens; Christum *pulverem abjectionis nostræ, corpus feciße gloriæ suæ.*

12. Invenit etiam per hoc mysterium modum admirabilem ad temperandum divinitatis suæ splendorem, & nostræ naturæ claritatem augendam, ut bellè observavit Gregorius Magnus homil. 2. super Ezechiël. & lib. 28. Moral. cap. 2. ubi hæc verba Ezechiëlis expendens, *Et de medio ejus quasi*

A *si species electri*, subdit. *Quid electri specie, nisi Christus Jesus mediator Dei & hominum designatur? Electrum quippe ex auro & argento est. In electro dum aurum argentumque miscentur, argentum ad claritatem crescit, aurum verò à suo fulgore pallescit: illud ad claritatem proficit, hoc à claritate temperatur. Quia igitur in unigenito Dei Filio, naturæ divinitatis unita est natura nostra, in qua adunatione humanitas in majestatis gloriam excrevit, divinitas à sui fulgoris potentia humanis se oculis temperavit; per hoc quod humana natura clarior facta est, quasi per aurum crevit argentum, & quia divinitas à fulgore suo nostris est aspectibus temperata, quasi aurum nobis palluit per argentum.*

B Eleganter quoque ait Gregorius Thaumaturgus, in oratione quadam in Epiphania, *Christum terram cœlumque, velut ponte, ita corpore suo junxisse.* Nimirum ut homines paulatim ad sublimiora & diviniora erigi consuescerent. *Nondum enim* (inquit Bernardus) *meram lucem poterant aliquatenus sustinere, sed exhibere illis oportuit Verbum in carne, Solem in nube, lumen in testa, mel in cera, cereum in laterna.*

Tom. 7. operum Chrysostomi pagina 638. Serm. 6. de Ascens.

13. Præterea mirabilis sapientiæ fuit invenire modum, quo Deus gloriam suam mirabiliter amplificaret, haberetque à quo summè ac plane divinè coleretur: si enim quibusdam Regibus & Imperatoribus gloriosum fuit, Reges alios subditos habere, atque illorum ministerio ad vilissima uti: C multò magis Deo gloriosum est, habere hominem Deum, à quo colatur, oretur, adoretur, quique ad vilissima quæque ipsius causâ se subjecerit.

Fuit & hoc mirabilis sapientiæ, quòd Christus objectâ carne, velut escâ quadam & illecebrâ, potentissimum hostem captus ac devoratus cepit, & victum fractumque potentiâ spoliavit. Hinc Gregorius Papa homil. 25. illud Jobi cap. 45. de Leviathan hamo capto ad Christum accommodans: *In hamo* (inquit) *esca ostenditur, aculeus occultatur. Hunc ergo Pater omnipotens hamo cepit, quia ad mortem illius incarnatum Unigenitum misit, in quo & caro passibilis videri* D *posset, & divinitas impassibilis videri non posset, &c. In hamo ergo ejus Incarnationis captus est, quia dum in illo appetit escam corporis, transfixus est aculeo divinitatis, &c. In hamo captus est, quia inde interiit, unde momordit; & quos tenebat mortales jure perdidit, quia eum in quem jus non habuit, morte appetere immortalem præsumpsit.*

14. Denique quid sapientius quàm difficillimi pretij invenire tam mirabilem solutionem, superbiam diabolicam tantâ humilitate comprimere, lapsos homines, per hominem Deum reparare, ad nihilum per peccatum redactos, ad ipsum fastigium divinitatis evehere, & ad complementum totius universi, conjungere primum cum ultimo, hoc est Verbum Divinum, quod est omnium principium, & humanam naturam, quæ in operibus sex dierum fuit ultima omnium creaturarum, ut discurrit D. Thomas opusc. 60. cujus verba infrà referemus.

15. Quantùm ad bonitatem divinam, ita in Incarnatione elucet, ut Paulus ad Titum 3. de hoc mysterio loquens dicat: *Benignitas & humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei.* Quibus verbis significare videtur, tunc primùm apparuisse benignitatem Dei, cùm incarnatus est, non quòd antea in creatione mundi non apparuisset, sed quia multò magis in Incarnatione, quàm in creatione

refplenduit. Unde ipſe Chriſtus ex hoc ſolo myſterio videtur commendare charitatem Dei erga homines, Joan. 3. dicens, *Sic Deus dilexit mundum, ut filium ſuum unigenitum daret!* Quod eſt aſſerere in hoc beneficio Deum modo quodam ſpecialiſſimo, ſuam erga homines charitarem & benignitatem oſtendiſſe. Nulla enim major eſſe poteſt charitas & benevolentia, eâ quâ amans maximè ſe communicat amato, & modo ipſi maximè benefico & utili: Deus autem, ut ſuprà vidimus, per Incarnationem perfectiſſimo modo ſe communicat humanæ naturæ, quatenus ſubſtantialiter & perſonaliter ei ſe conjungit, idque modo beneficentiſſimo & ipſi naturæ utiliſſimo, ut patebit ex dicendis concluſione ſequenti, ubi utilitates & commoda, quæ nobis ex Incarnatione obvenerunt, fusè declarabimus: Ergo in hoc myſterio potiſſimùm Dei charitas & benignitas elucet, & divitias diviniſſimi ſui erga nos amoris Deus effundit. Unde Incarnatio ſignificatur per oſculum, quod eſt præcipuum amoris & benevolentiæ ſignum, Cantic. 2. *Oſculetur me oſculo oris ſui.* Sicut enim in oſculo os unius dilecti ori alterius conjungitur: ita per Incarnationem duæ naturæ, divina ſcilicet & humana, in eadem perſona Verbi copulantur, quod his verbis expreſſit D. Bernardus ſerm. 1. in Cantica: *Sit os oſculans Verbum aſſumens, oſculatum caro quæ aſſumitur, oſculum verò quod pariter ab oſculante & oſculato conficitur, perſona ipſa ex utroque compacta, Mediator Dei & hominum homo Chriſtus Jeſus, &c. Fœlix oſculum, ac ſtupendâ dignatione mirabile, in quo non os ori imprimitur, ſed homo homini unitur; & ibi quidem contactus labiorum, complexum ſignificat animorum; hic autem confœderatio naturarum, divinis humana componit, quæ in terra ſunt, & quæ in cœlis pacificans, ipſe eſt enim pax noſtra, qui fecit utraque unum.*

16. Quantùm ad divinam juſtitiam, mirum etiam in modum in Incarnatione effulget, cùm per eam Verbum Divinum condignam & rigoroſam Patri pro delictis hominum exhibuerit ſatisfactionem, quæ à nullo puro homine exhiberi poterat. Unde D. Paulus per excellentiam & antonomaſiam, Divini Verbi Incarnationem, opus divinæ juſtitiæ vocavit: *Quem propoſuit Deus propitiatorem per fidem in ſanguine ipſius, ad oſtenſionem juſtitiæ*, ad Roman. 3. & Jerem. 23. Meſſias venturus, appellatur *Juſtus noſter*, quia pro nobis debebat ſatisfacere ex toto rigore juſtitiæ, qua etiam de cauſa Iſaïæ 11. juſtitia dicitur *cingulum lumborum ejus.* Hinc etiam Zeno Veronenſis, ait quod *in cœleſti Zodiaco Virginem excipit libra, ut noſceremus per Chriſti ex Virgine adventum, advectam eſſe juſtitiam*, juxta illud Zachariæ, *Venit tibi Juſtus & Salvator.* Demum Leo Papa: *Venit in hunc mundum dives atque miſericors negotiator cœli, & commutatione mirabili inijt commercium ſalutare. Juſtus enim & miſericors Deus, non ſic injuriâ ſuæ voluntatis eſt uſus, ut ad reparationem noſtram ſolam potentiam benignitatis exerceret. Sed quia conſequens fuerat, ut homo faciens peccatum, ſervus eſſet peccati; ſic medicina ægris, ſic reconciliatio reis, ſic redemptio eſt impenſa captivis, ut condemnationis juſtæ ſententia, juſto liberatoris opere ſolveretur. Nam ſi pro peccatoribus ſola ſe opponeret Deitas, non tam ratio Diabolum vinceret, quàm poteſtas.*

Serm. 5. ad Neophitos.

Serm. 8. & 5.

17. Denique in Incarnatione maximè elucet divina miſericordia, hoc enim myſterium fuit quodammodo neceſſarium, ut Deus perfectè miſericors eſſet, ſeu ne quid ad divinæ miſericordiæ complementum deeſſet: Nam ut docet S. Thomas 1. p. quæſt. 21. art. 3. *Miſericors dicitur aliquis, quaſi habens miſerum cor, quia ſcilicet afficitur ex miſeriâ alterius per triſtitiam, ac ſi eſſet propria miſeriæ; & ex hoc ſequitur quod operetur ad depellendam miſeriam alterius, ſicut miſeriam propriam, & hic eſt miſericordiæ effectus: triſtari ergo de miſeria alterius, non competit Deo, ſed repellere miſeriam alterius, hoc ei maximè competit.* Ex quibus apertè conſtat, duplicem eſſe miſericordiæ actum, quorum primus eſt repellere miſeriam alterius, ſecundus alienâ affici miſeriâ: primus Deo maximè proprius eſt, ratione ejus omnipotentiæ & infinitæ virtutis; ſecundus verò divinæ adverſatur naturæ, ratione ipſius immutabilitatis, & perfectæ fœlicitatis: quare ut ex utroque actu Dei compleretur miſericordia, & ut perfectè miſericors fieret, oportuit ipſum incarnari, ut poſſet compati infirmitatibus noſtris, & ut loquitur Apoſtolus ad Hebræos 2. *Per omnia debuit fratribus aſſimilari, ut miſericors fieret*, id eſt, ne quid ad perfectæ miſericordiæ complementum deeſſet. Unde meritò Chriſto adaptari poſſunt verba illa Job 31. *Ab infantia mea crevit mecum miſeratio, & de utero matris meæ egreſſa eſt mecum:* Nam licèt ab æterno eſſet infinitè miſericors, ratione ſuæ bonitatis & omnipotentiæ, cujus benefica vis adverſa quæque & noxia à nobis repellere poteſt, crevit tamen ab ejus infantia miſeratio, & de utero matris cum eo egreſſa eſt, quia ex Virgine matre humanam aſſumpſit naturam, ratione cujus novit compati infirmitatibus noſtris, & ex alienis triſtari ærumnis; quare Marci 8. dicebat Diſcipulis: *Miſereor ſuper turbam, quia ecce jam triduo ſuſtinent me, nec habent quod manducent*, & Lucæ 7. cùm vidiſſet Viduam lacrymantem, & lugentem mortem filij ſui, *miſericordiâ motus ſuper eam, dixit illi, noli flere*, & cap. 19. *ut appropinquavit Ieruſalem, videns civitatem, flevit ſuper illam &c.* Denique Apoſtolus ad Hebræos 4. ait: *Non habemus Pontificem, qui non poſſit compati infirmitatibus noſtris; tentatum autem per omnia, pro ſimilitudine, abſque peccato.*

Hoc argumentum ex manifeſtatione divinorum attributorum deſumptum, quod fusè expendimus, breviter à D. Thoma perſtringitur opuſc. 60. art. 1. ubi oſtendit ſacramentum Dominicæ Incarnationis fuiſſe Deo convenientiſſimum, *quia decebat Deum ſuam ſapientiam oſtendere, potentiam, & bonitatem: quid autem potentius quàm conjungere extrema ſummè diſtantia? Magna enim potentia fuit in conjunctione diſparium elementorum, major in conjunctione illorum ad ſpiritum creatum, maxima verò in unione ad ſpiritum increatum, ubi maxima eſt diſparitas. Quid verò ſapientius, quàm quod ad completionem totius univerſi fieret conjunctio primi & ultimi: hoc eſt Verbi Dei quod eſt omnium principium, & humanæ naturæ, quæ in operibus ſex dierum, fuit ultima omnium creaturarum? Quid etiam benevolentius, quàm quod creator rerum communicare ſe voluit rebus creatis? Et hæc benignitas magna fuit in conjunctione ſui cum omnibus rebus per præſentiam; major, quia communicavit ſe bonis per gratiam; maxima, quia communicavit ſe Chriſto homini, & per conſequens generibus ſingulorum, in unitate perſonæ.* 185

Dico ſecundò: Incarnatio eſt conveniens naturæ

humanæ, id est, ipsi commoda & utilis, & magnum bonum & perfectionem illi afferens.

19. Conclusio ferè per se nota est, declaratur tamen primò, quia per Incarnationem natura humana ad plenam divinitatis participationem elevata est, & ad tantum celsitudinis gradum evecta, ut quò altiùs attollatur non habeat, sicut dicit Augustinus de prædestin. Sanct. cap. 15. Unde Rupertus in cap. 28. Genesis docet mysterium Incarnationis figuratum fuisse per mysticam illam scalam, in qua Patriarcha Jacob vidit Angelos descendentes in terram, & ascendentes in cœlum; eadem quippe charitas, quæ Christum humiliavit & exinanivit per Incarnationem, naturam humanam per gratiam, & unionem hypostaticam exaltavit, & ad supremum magnitudinis fastigium evexit. Hinc notant aliqui ex SS. Patribus, quod in veteri testamento, priusquàm Dei Filius homo fieret, Angeli patiebantur se ab hominibus adorari, eos enim adoraverunt Abraham & Loth Genes. 18. & 19. sed post Mediatoris adventum, cùm se Joannes adoraturus Angelum prostravisset, audivit: *Vide ne feceris, conservus tuus sum & fratrum tuorum.* Quæ verba expendens Gregorius magnus lib. 27. Moral. cap. 8. *Quid est* (inquit) *quod priùs æquanimiter se concedebant adorari, post adorari ab homine Angeli recusant? nisi quod priùs hominem carnalibus corruptionibus deditum, nec ab eisdem carnalibus corruptionibus redemptum, quò abjectiorem noverant, justiùs contemnebant: postmodum verò humanam naturam eò jam substratam habere non poterant, quò hanc in authore suo, etiam super semetipsos ductam, videbant: neque enim debebat in membris subjecta despici, quæ in ipso membrorum capite meruit venerari.* Agnoscebant ergo Angeli hominis naturam, Dei Filio hypostaticè unitam, propter quod ab hominibus se adorari non ampliùs permittebant, sed potiùs carnem nostram ipsi conjunctam, ab ipsis adorandam esse sciebant. Unde Chrysostomus: *Magnum, & mirabile, & stupore plenum est, carnem nostram sursum sedere, & adorari ab Angelis. Hoc ego sæpiùs in mente versans, excessum patior, magna de genere humano imaginans.*

Secundò, per Incarnationem homines in ordine gratiæ habent caput homogeneum & ejusdem naturæ, à quo omnium gratiarum charismata in membra defluunt. Quam rationem insinuat Augustinus tract. 80. in Joan. ubi exponens illud Christi, *Ego sum vitis, vos palmites*, sic ait: *Vnius quippe naturæ sunt vitis & palmites: cùm ergo esset Deus cujus naturæ non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus & nos homines, palmites esse possemus.*

20.

21. Tertiò, per hoc mysterium Deus dedit nobis perfectum exemplar omnium virtutum, debet enim respectu hominum exemplar esse visibile & perfectum: Deus autem in propria natura est quidem perfectissimus & sanctissimus, sed non visibilis, & à nobis cognoscibilis: homo è contra est visibilis, sed non impeccabilis: Angelus verò neutrum habet, cùm nec possit à nobis videri, nec ex propria natura impeccabilis & indefectibilis sit: Ut ergo homines haberent exemplar perfectum, Deus factus est homo, & Christus venit in mundum, qui cùm ex duplici natura, divina scilicet & humana constet, habet duas illas conditiones, ad perfectum exemplar necessarias; nam ratione naturæ divinæ, impeccabilis est & infinitè sanctus; & ratione naturæ humanæ, visibilis & cognoscibilis. Hanc rationem insinuat Augustinus serm. 52. de diversis, ubi sic discurrit: *Homo sequendus non erat, qui videri poterat, Deus sequendus erat, qui videri non poterat: ut ergo exhiberetur homini & qui videretur ab homine, & quò homo sequeretur, Deus factus est homo.* Unde Platò in libro de legibus ait: *Mensura omnium non homo, sed Deus est, maximè verò, si Deus fiat homo.* Quare interrogatus, quandiu ipsius legibus standum foret, respondit: *Donec aliquis sacratior homine in terris appareat, qui fontem omnibus veritatis aperiat, quem denique sequantur omnes.* Item Tertullianus in Apolog. loquens de morum disciplina, sic ait: *Venit igitur qui ad reformandam & illuminandam eam, venturus à Deo prænuntiabatur Christus ille Filius Dei, ille Dei radius, ut retro semper prædicabatur, delapsus in Virginem quandam, & in utero caro ejus figurata, nascitur homo Deo mixtus, caro spiritu instructa nutritur, adolescit, affatur, docet, & operatur, & Christus est.* Demum D. Bernardus, & Drogo Ostiensis, bellè observarunt, Christum in Incarnatione de carne sua fecisse animæ nostræ præclarissimum speculum omnium virtutum: sicut enim ad conficiendum speculum, duo corpora debent conjungi, quorum unum sit lucidum & diaphanum ad recipiendas species, putà vitrum, aut crystallus; alterum verò è contra sit obscurum, & opacum ad illas transmittendas, v. g. stannum, aut plumbum: ita similiter, admirabili planè divinæ sapientiæ ordine & dispensatione, divina & humana natura in Christo conjunctæ sunt, ut lux immensa divinitatis, per opacitatem & obscuritatem naturæ nostræ quodammodo temperaretur, & infirmitati nostræ, quæ infinitum illum splendorem ferre non poterat, fieret proportionata; subindeque ex mirabili illo divinæ & humanæ naturæ consortio ac temperamento, perfectum omnium virtutum speculum exhiberetur hominibus. Unde Bernardus super Cantica, alloquens ipsum Christum, *Vtrumque es mihi Domine Iesu, & speculum patiendi, & præmium patienti.* Et Drogo Ostiensis: *Fecisti mihi, benignissime Jesu, de carne tua speculum animæ meæ.*

Quarta ratio insinuatur à D. Cyprian, lib. de cardinalibus Christi operibus, cap. de nativitate Christi, ubi dicit Christum factum esse hominem, ut homo haberet in Deo, unde fieri posset plenè beatus; in anima, videndo Christi divinitatem; in corpore, videndo ejus humanitatem, ut tota hominis conversio esset ad Christum. Quam rationem etiam eleganter expendit D. Augustinus in Manuali cap. 26. his verbis: *Deus propter homines factus est homo, ut uterque sensus hominis in ipso beatificaretur, & reficeretur oculus cordis in ejus divinitate, & oculus corporis in ejus humanitate, ut sive ingrediens, sive egrediens, in ipso pascua inveniret humana natura condita ab ipso.* 22.

Ultima ratio sumitur ex D. Thoma hîc art. 1. ubi ait quod homines per Incarnationem mirabiliter promoventur ad bonum, & removentur à malo. Primò enim promoventur ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit, juxta illud Joannis: *Vnigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis.* Unde Augustinus lib. 11. de civit. cap. 2. *Vt mens in fide fidentiùs ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Dei filius, homine assumpto, non Deo consumpto, eandem constituit ac fundavit fidem, ut ad Deum iter esset homini, per hominem Deum; hic est enim me-* 23.

diator Dei & hominum homo Christus Iesus. Christus per id quod est mediator, est homo & via perveniendi ad Deum: quia si inter eum qui tendit, & illud quò tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur quà eundum sit, quid prodest nosse quò eundum sit? Sola est autem contra omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus & homo. Quò itur, Deus; quà itur, homo.

24. Secundò promoventur ad spem, ut enim discurrit Chrysostomus homil. 2. in Matth. *Dilectus Filius Dei, etiam filius David esse dignatus est, ut te faceret filium Dei. Quod si ambigis de his quæ ad tuum spectant honorem, ab ijs quæ illius sunt, etiam disce credere. Quantum consequi potest humana ratio, multò est difficilius Deum hominem fieri, quàm hominem Dei filium consecrari: cùm ergo audieris, quod filius Dei, filius sit & David & Abrahæ, dubitare jam desine, quod & tu qui filius es Adæ, futurus sis filius Dei: non enim frustra nec vanè ad tantam humilitatem ipse descendit, sed ut nos ex humili sublimaret; natus est enim secundùm carnem, ut tu nascereris spiritu; natus est ex muliere, ut tu desineres filius esse mulieris.* Addit Paulinus Nolanus Epist. 33. quod *ita per Christum Deo juncti & insiti sumus ut, Dei arrhabonem teneamus in terra nostra Spiritum sanctum quem dedit nobis, & nostri pignus habeamus in Deo carnem Christi; quia intervallum istud immensum, quo à divinis mortalia disparantur, medio & inter utraque communi interventu suo, velut quodam (ut sic dixerim) ponte continuat, ut ejus tramite terrena cœlestibus conferrentur. Erigat ergo* (subdit Augustinus) *spem suam genus humanum, & recognoscat naturam suam, & videat quantum locum habeat in operibus Dei.*

Lib. de agone Christi cap. 1.

25. Tertiò per Incarnationem charitas mirum in modum inflammatur, unde Christus Lucæ 12. *Ignem veni mittere in terram.* Est enim amor, & ostensio amoris, causa efficacissima movens ad amandum, juxta illud Senecæ: *Ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius venefica carmine; si vis amari, ama.* In hoc autem opere maximè ostendit Deus amorem suum erga homines, cùm amor, juxta Dionysium, sit unitivus, & per hoc mysterium Deus homini perfectissimè uniatur. Unde Augustinus lib. de Catechizandis rudibus; *si amare pigebat, saltem redamare non pigeat.* Deinde similitudo est causa amoris: quæ verò major excogitari potest similitudo Dei cum homine, quàm in ipsa natura humana: unde sicut Alexander, ut amorem & benevolentiam Persarum, quos bello subjugaverat, sibi conciliaret, depositâ veste Macedonianâ, habitum Persarum induit: ita Deus in mysterio Incarnationis, in similitudinem hominum factus est, & habitu inventus ut homo, ut fieret hominibus maximè amabilis; & cùm in creatione fecisset hominem ad imaginem & similitudinem suam, in Incarnatione factus est ad imaginem & similitudinem hominis, ut duplicatâ similitudine, amorem nostrum erga ipsum vehementiùs accenderet, & veluti duplicaret.

26. Nec solùm motivum, sed etiam facilitatem ipsum amandi nobis præbuit Deus per Incarnationem; difficilè enim amat homo quod non facilè apprehendit: at non facilè apprehendit entia purè spiritualia, ut Deum, quem, imaginatione totâ pendente à sensibus, complecti non potest: at cùm Deus factus est homo, factus est visibilis & imaginabilis, atque ita facilè affectibus nostris apprehensibilis. Sic explicat Augustinus in Enchirid. cap. 15. quod Christus Dominus dicit Joan. 10. *Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur; & ingredietur, & egredietur, & pascua inveniet:* Nam & mens nostra purè spiritualis, & sensus nostri purè corporei, in Deo incarnato pascua inveniunt, & in illo habent unde perfectè reficiantur & delectentur, ut suprà ex eodem Augustino visum est. Vide Bernardum serm. 6. de Ascensione Domini, qui Christum carne suâ usum esse dicit, *ut qui assurgere ad spiritualia non prævalebant, eos in suæ carnis provocaret affectum, atque ita paulatim ad Deum attolleret.* Idem docet serm. 20. in Cantica, his verbis: *Ego arbitror præcipuam invisibili Deo fuisse causam, quòd voluerit in carne videri, & cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primò ad suæ carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritalem.*

27. Homines etiam per Incarnationis mysterium removentur à malo, quatenus instruuntur, ne diabolum peccati authorem sibi præferant, aut sequantur, qui per Incarnationem ipsis subjectus est; & docentur quanta sit dignitas naturæ humanæ, tantopere exaltatæ, ne peccando eam inquinent. Unde Leo Papa serm. 1. de Nativ. Domini: *Agnosce, ô Christiane, dignitatem tuam, & divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Memento cujus capitis, & cujus corporis sis membrum. Reminiscere quod erutus de potestate tenebrarum, translatus es in Dei lumen & regnum. Noli te diaboli iterum servituti subjicere, quia pretium tuum sanguis Christi est, qui veritate te judicabit, qui misericordiâ te redemit.*

28. Habent etiam homines in hoc mysterio unde cognoscant meliùs peccati fœditatem & malitiam, tanto remedio indigentem, subindeque ut ab eo magis abhorreant; & ut superbiam, quæ maximè eos impedit ne Deo adhæreant, fugiant, tantâ incarnati Verbi humilitate instructi, unde Augustinus: *si hæc medicina superbiam non curat, quid eam curet nescio.* Item ipsius Christi meritis, à durissima peccati & dæmonis servitute homines liberantur.

Denique Augustinus 13. de Trinit. cap. 17. multa alia esse dicit quæ in Christi Incarnatione, salubriter intuenda & cogitanda sunt, & D. Thomas hîc art. 2. in fine corporis, inquit plurimas alias esse utilitates, quæ consecutæ sunt ex hoc mysterio, supra apprehensionem sensûs humani.

29. Dico tertiò, Incarnationis mysterium fuisse conveniens, seu utile & commodum toti universo.

Hæc etiam conclusio evidens est ex suprà dictis, nam ex hoc mysterio ad omnes creaturas quædam peculiaris dignitas redundavit; quia, ut suprà dicebamus, in natura hominis omnes res creatæ quodammodo continentur, & ideò assumendo illam naturam, omnes creaturas quodammodo Deus specialiter copulavit, ut benè notavit Cajetanus hîc art. 1. & multi existimant indicatum esse à Paulo, cùm dicit ad Ephes. 1. omnia in Christo esse instaurata, propter novam scilicet dignitatem & excellentiam, omnibus creaturis, in homine ut in epilogo totius universi collectis, ex unione hypostatica collatam. Propterea, ut suprà annotavimus, amori totius mundi, my-

sterium Incarnationis tribuitur Joan. 3. & Isaïæ 45. omnes creaturæ ad hoc mysterium perficiendum invitantur, his verbis: *Rorate cœli desuper, & nubes pluant justum, aperiatur terra, & germinet Salvatorem.* Ob eandem rationem SS. Patres, præsertim Nazianzenus orat. 42. & Justinus in expositione fidei, Verbi Incarnationem, *œconomiam* appellant; est enim œconomia quasi universalis dispensatio: per Incarnationem autem toti universo provisum est, quia in omnium creaturarum utilitatem & dignitatem cedit.

30. Confirmatur: Conveniens erat has tres rerum differentias in universo reperiri, ut sicut in nobis est unica natura in unica persona, & in Deo natura unica in pluribus personis, essent in Christo naturæ plures in unica persona. Sicut Leo Papa dicit, conveniens fuisse dari hominem productum ex muliere sine viro, quia jam alij tres modi producendi hominem inventi fuerant, nempe ex viro sine fœmina, sicut Eva producta est; ex fœmina & viro, sicut ordinariè homines generantur; & absque viro & fœmina, per productionem ex nihilo, sicut Adam formatus est.

ARTICVLVS II.

Vtrum fuerit magis conveniens, Filium incarnari, quàm Patrem, vel Spiritum Sanctum, & naturam humanam, potiùs quàm angelicam, ab illo assumi?

31. DIco primò, convenientius fuit Filium incarnari, quàm Patrem & Spiritum Sanctum. Ita D. Thomas infrà quæst. 3. art. 8. ubi id probat quinque rationibus, seu congruentiis. Prima est, quia unio est similium: Filius autem, qui est Verbum & conceptus Patris, habet speciali modo rationem similitudinis exemplaris respectu cujusvis creaturæ. Secunda, quia opera artis per eandem ideam & notionem reformantur, per quam formata sunt: omnes autem creaturæ sunt opera artificij divini, & Filius est Verbum per quod facta sunt universa. Quam rationem Leo Papa serm. 11. de Passione eleganter declarat, his verbis: *In hac autem ineffabili unitate Trinitatis, cujus in omnibus communia sunt opera atque judicia, reparationem humani generis propriè Filij persona suscepit, ut quoniam ipse est per quem omnia facta sunt, & sine quo factum est nihil, quique plasmatum de limo terræ hominem, flatu vitæ rationalis animavit, idem naturam nostram ab æternitatis arce dejectam, amissæ restitueret dignitati, & cujus erat conditor, esset etiam reformator.* Tertia, quia propria hominis perfectio est sapientia: Filius autem Dei est conceptus divinæ sapientiæ, & Patris Verbum, quo debet homo fieri sapiens secundùm Deum. Unde Guitmundus Aversanus Episcopus in confess. de Sancta Trinit. *Quoniam mortuus est* (inquit) *homo per insipientiam, oportuit eum vivificari per sapientiam. Incarnata est igitur Dei sapientia, ut deleretur hominis insipientia.* Quarta, quia Incarnatio facta est ad constituendos homines filios Dei adoptivos, quod convenienter fit per Filium Dei naturalem. Quinta, quia Incarnatio facta fuit in remedium peccati primi parentis: peccaverat autem primus parens, appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni & mali: unde conveniens fuit ut per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat à Deo. Addi potest quod Filius est persona quasi media inter Patrem & Spiritum Sanctum, quare decuit ut etiam ipse esset Mediator inter Deum & homines, quod factum fuit in Incarnatione.

Aliam quoque SS. Patres assignant rationem, cur Filium præ cæteris personis carnem suscipere decuerit, ne scilicet Filij appellatio transiret ad aliam personam, ex quo in Sanctissimam Trinitatem indecora quædam redundaret confusio. Hanc rationem affert Gennadius in libro de dogmatibus Ecclesiasticis cap. 2. *Non Pater* (inquit) *carnem assumpsit, neque Spiritus sanctus, sed Filius tantùm, ut qui erat in divinitate Dei Patris Filius, ipse fieret in homine hominis matris filius: ne filii nomen ad alterum transiret, qui non esset æternâ nativitate filius.* Bernardus quoque serm. 2. de Annunt. quæstioni isti, *quâ ratione Filius magis incarnatus sit, quàm Pater aut Spiritus Sanctus?* ita respondet: *Videtur tamen nec Patris, nec Spiritus Incarnationem in pluralitate filiorum effugisse confusionem, dum alius Dei, alius filius hominis diceretur. Videtur & illud maximè congruum, ut is specialiter filius fieret, qui filius erat, ne quid esset ambiguitatis in nomine.* Alia demum est ratio, quæ ad Patrem specialiter attinet, quia ei non convenit mitti ab aliquo, cùm non sit ab alio. De quo in Tractatu de Trinitate, disputatione ultimâ. Qui plura cupit, legat Guillelmum Parisiensem in fine libri *cur Deus homo*, ubi hanc quæstionem subtiliter & curiosè pertractat.

Dico secundò, magis conveniens fuit, naturam humanam assumi à Verbo, quàm angelicam. Est etiam D. Thomæ infrà quæst. 4. art. 1. & in 3. dist. 20. quæst. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 3. ubi ait: *Natura angelica non tota corruerat, & Angelus peccans, statim in malo confirmatus fuit, non autem homo, & ideò natura humana reparari debuit, non autem angelica.*

Deinde natura humana, cùm imbecillior sit quàm angelica, magis debuit divinam provocare misericordiam, & Deus illius miserendo, benignitatem suam manifestare. Quam rationem egregiè expendit D. Gregorius lib. 4. Moral. cap. 9. his verbis: *Duas ad intelligendum creaturas Deus fecerat, angelicam videlicet & humanam: utramque verò superbia percussit, sed una tegmen carnis habuit, alia verò nihil infirmum de carne gustavit: misertus ergo creator, illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpæ, ex infirmitate aliquid constat habuisse: & eò amplius debuit apostatam Angelum repellere, quò cum à persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit.*

Item Angelus suâ sponte, & veluti sine occasione peccavit: homo verò fuit à muliere inductus, quæ priùs à serpente inducta est. Quam etiam rationem habet ibidem Gregorius, relatus à D. Thoma 1. p. quæst. 64. art. 2. argumento 4. in cujus solutione advertit, rationem non esse adæquatam, nec valere pro omnibus Angelis qui peccarunt; ad summum enim procedit de primo Angelo peccante, cùm alij ipsius suasione & exemplo ad peccandum inducti fuerint.

Præterea, ruina Angelorum potuit reparari per homines, sublevando homines ad eorum sedes, quæ veluti vacuæ manserunt: hominum verò lapsus non poterat suppleri, substituendo aliam naturam, loco humanæ, cùm aliæ naturæ

purè

purè corporeæ, & humanæ inferiores, beatitudinis capaces non sint.

Denique, Si Verbum Divinum assumpsisset naturam angelicam, talis unio & communicatio ad creaturas purè corporeas non se extendisset, & totum universum per illam non fuisset nobilitatum, & veluti deificatum; unde ad complementum universi, ac perfectiorem divinæ bonitatis diffusionem & communicationem, magis conveniens fuit, naturam humanam à Verbo assumi, quàm angelicam.

ARTICVLVS III.

Vtrum Incarnatio convenienti tempore facta fuerit?

33. RAtio dubitandi est, quia lapsus Adæ in ipso ferè nascentis mundi exordio contigit: At Incarnatio Verbi, est unicum remedium humani generis post lapsum: Videtur ergo quòd convenientiùs fuisset subventum humanæ miseriæ, si non ita dilata fuisset Incarnatio, nec tam serò parata medicina.

34. Confirmatur: Opus Incarnationis ex immensitate divinæ misericordiæ & charitatis processit, juxta illud ad Ephes. 2. *Deus qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam quâ dilexit nos, cùm essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.* Sed magis esset commendata charitas Dei, si Incarnatio esset facta à principio, statim post peccatum, cùm charitas non tardet subvenire amico necessitatem patienti, secundùm illud Proverb. 3. *Ne dicas amico tuo, vade & revertere, cras dabo tibi, cùm statim possis dare:* Ergo Incarnatio convenienti tempore facta non est. Nihilominus,

Dico primò, fuisse valde conveniens, quod Incarnatio non fieret ab initio mundi, & statim post lapsum Adæ. Ita D. Thomas hîc quæst. 1. art. 5.

35. Probatur primò ratione quam ibidem insinuat. Licèt Incarnatio fuerit ordinata ad liberandum hominem à peccato, tamen valde conveniens fuit, ut non statim veniret medicus salutis ad illum sanandum: cùm enim hominis peccatum processerit ex superbia, eo modo liberandus erat homo, ut humiliatus recognosceret suam infirmitatem, & indigentiam medici & liberatoris; atque ita clamaret ad ipsum, & gratiæ quæreret auxilium; quod non tam commodè factum fuisset, si statim à principio post peccatum venisset Christus: dilatio enim tanti beneficij, humiliores reddidit homines, cùm per tot annos & sæcula experti fuerint, se nec per opera legis naturæ, nec per sacrificia legis scriptæ, peccati jugum potuisse excutere; unde etiam factum est, ut dilato beneficio, & necessitate crescente, desideria Salvatoris crescerent: Ergo fuit valde conveniens, quod Incarnatio non fieret ab initio mundi, & statim post lapsum Adæ.

36. Deinde, ut ibidem discurrit S. Doctor, fuit conveniens ad commendationem tam excellentis mysterij, ut plurima sæcula præcederent executionem ejus, ad hoc ut horum sæculorum decursu, Incarnatio expectaretur ab omnibus, postularetur à Patriarchis, prædiceretur à Prophetis, & præfiguraretur legis Mosaïcæ umbris: ut enim ait de Filio Dei Augustinus Tractatu 31. in Joan. *Primò per multam seriem temporum & annorum prædicendus fuit, non enim aliquid parvum venturum fuit. Diu fuerat prædicendus, semper tenendus. Quantò major Judex veniebat, tantò præconum series longior præcedere debebat.* Hanc rationem eleganter expendit Tertullianus lib. 3. contra Marcionem cap. 2. ubi sic discurrit: *Nihil putem à Deo subitum, quia nihil putem à Deo non dispositum: si autem dispositum, cur & non prædicatum, ut probari posset & dispositum ex prædicatione, & divinum ex dispositione. Et utique tantum opus quod humanæ saluti parabatur, inquantum credi habebat ut prodesset, intantum paraturam desiderabat, ut credi posset, substructam fundamentis dispositionis & prædicationis, quo ordine fides informata, meritò & homini indiceretur à Deo, & Deo exhiberetur ab homine.*

Addit S. Thomas, quod si Christus Dominus in principio mundi venisset, fervor fidei temporis prolixitate repuisset: hæc est enim hominum conditio, ut non diu in officio virtutis ferventer perseverent, ut patet in Ecclesiæ progressu, quæ ab illo charitatis fervore, quem habebat in exordio, statim declinare cæpit: unde fieret ut pauciores Christi gratiæ & beneficiis fruerentur. Quam ratione insinuat Theodoretus lib. 6. de curationibus Græcorum, his verbis: *Si in principio Christus mortem subisset, quando peccatum non perinde effusum fuisset, nemo deinde credidisset.* Unde

37. Ad rationem dubitandi initio propositam respondetur, quod licèt lapsus Adæ in ipso mundi nascentis exordio contigerit, & Incarnatio sit unicum remedium ad ejus reparationem à Deo institutum, propterea tamen non oportuit eam ab initio mundi fieri, quia etsi ejus executio sit dilata, ejus tamen utilitas & efficacia effectum habuit anticipatum, per fidem Christi venturi, quam habuerunt etiam priora mundi sæcula, & per quam homines in lege naturæ, & in lege scripta justificati sunt; quapropter Apocal. 1. Christus dicitur *Agnus occisus ab origine mundi.*

38. Ad confirmationem dicendum est, quòd licèt charitas non tardet amico subvenire, illi tamen succurrere debet, secundùm negotiorum opportunitatem, & prout convenit ejus conditioni: *Non enim* (inquit Chrysostomus) *si aliquid utile est, ideò statim dari debet; nam etiam solidus cibus utilis est, nec tamen datur à principio*, & si medicus statim à principio ægritudinis, medicinam daret infirmo, minùs proficeret, & fortè magis læderet, quàm juvaret; non expediebat autem, ut statim à principio post peccatum, Incarnationis remedium humano generi exhiberetur, illud enim ex superbia contemneret, si priùs suam infirmitatem non cognosceret: unde *Sapienter expectavit animarum medicus, donec universa malitiæ ægritudo panderetur*, ut ait Gregorius Nyssenus, relatus à Theophylacto, super Epistolam ad Hebræos, exponente illa verba: *Nunc autem semel in consummatione sæculorum ad reprobationem peccati per victimam sui ipsius manifestatus est.* Idem docet D. Bernardus homil. 1. de Adventu: *Tempus est* (inquit, post expensas alias Incarnationis circunstantias) *jam ipsum quoque considerare tempus quo Salvator advenit. Venit enim* (*quod & vos credimus non latere*) *non initio temporum, sed in fine. Nec incongruè factum est, sed verè sapienter disposuit Sapientia, ut cùm magis esset necessarium,*

Homil. 4. in Epist. ad Coloss.

tunc primò ferret auxilium, pronos ad ingratitudinem Adæ filios non ignorans. Verè enim advesperascebat, & inclinata erat jam dies; recesserat paululùm Sol justitiæ, ita ut exiguus nimis splendor ejus aut calor esset in terris. Nam & lux divinæ notitiæ parva admodum erat, & abundante iniquitate, fervor refrigerat charitatis. Jam non apparebat Angelus, non loquebatur Propheta, cessabant velut desperatione victi, præ nimia utique duritia hominum & obstinatione.

39. Dico secundò: Conveniens fuit Incarnationis mysterium non differri usque ad finem mundi, sed multò ante illum fieri. Ita D. Thomas hîc art. 6. & patet ex suprà dictis: sicut enim pertinuit ad dignitatem hujus mysterij, ut aliquandiu expectaretur & prædiceretur; ita & ne tanta esset ejus dilatio, ut jam & mores hominum essent omnino corrupti, & fides ejus prorsus amissa, ac spes quasi desperata, quod contigisset, si usque ad finem mundi dilatum esset; quod facilè credet quicunque corruptionem morum, tam in lege naturæ, quàm in lege scripta, cùm ad fines suos devenerunt, consideraverit. Unde sicut Sol in medio planetarum positus est, ut superiores & inferiores illuminare posset, ita Christus verus Sol justitiæ, in medio annorum venire, & mundo se manifestare voluit, juxta illud Abacuc 3. *In medio annorum notum facies*, ut sæcula anteriora, per fidem suæ Incarnationis futuræ illuminaret, & sequentia per doctrinam evangelicam ab ejus ore promanatam illustraret, & per Sacramenta ab ipso instituta sanctificaret.

40. Observandum tamen est, quod licèt dicatur Incarnatio facta in medio annorum, non propterea putandum est, esse factam in medio temporis mathematicè, ita ut tantùm supersit annorum post illam, quantum præcessit (nam omnino incertus est ultimus finis mundi, sicut & judicij dies, & poterit contingere quod plures anni transeant post Christi adventum, quàm fuerint ante ipsum vel è contra quod sint pauciores) sed dicitur esse facta in medio annorum, quia non est facta in principio, vel in fine temporis; quod enim est inter duos terminos, dicitur in medio, quamvis magis distet ab uno termino, quàm ab alio: quâ ratione etiam dici solet aliquid factum in medio populi, si non est factum in uno aut alio angulo, aut tantùm coram aliquibus, sed palam apud plures, quamvis isti non sint medietas populi.

DISPVTATIO IV.

De necessitate Incarnationis.

Ad articulum 2. D. Thomæ.

LIcèt quidquid est necessarium, sit simul conveniens, non tamen omne quod est conveniens, est simul necessarium, subindeque declaratâ Incarnationis convenientiâ, insuper, & consequenter, ejus necessitas ad exhibendam Deo condignam satisfactionem, hîc exponenda est, & celebres difficultates, quæ de Christi satisfactione hîc agitari solent, exactè sunt discutiendæ & explicandæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

An homo purus sit impotens ad satisfaciendum de condigno pro suo vel alieno peccato mortali, atque adeò ad exhibendâ Deo condignam satisfactionem pro peccatis hominum, necessarium fuerit Deum incarnari, seu alienam naturam assumere?

TItulus clarus est, patet enim primò nos loqui de homine puro, per exclusionem unionis personalis ad Deum, hoc est de homine non Deo: non verò de homine puro, per exclusionem gratiæ & auxilij supernaturalis, id est in puris naturalibus constituto. Constat etiam, nos solùm hîc agere de satisfactione pro peccato mortali, sive proprio, sive alieno: purum enim hominem pro suo peccato veniali de condigno satisfacere posse, communior Theologorum sententia est, de qua in Tractatu de pœnitentia dicemus, & ex dicendis in decursu hujus articuli, manifestè patebit. Tertiò liquet nos hîc non loqui de Incarnatione strictè sumpta, seu prout idem est ac carnis à Verbo assumptio; sed largè accepta, prout significat assumptionem naturæ creatæ, sive angelicæ, sive humanæ: potuit enim Verbum, vel alia Trinitatis persona, absque assumptione carnis satisfacere de condigno pro peccato humani generis, assumendo scilicet naturam angelicam, vel animam rationalem, absque materia, seu carne, & eâ mediante actus infinitè meritorios & satisfactorios elicere. Denique non agimus hîc de satisfactione rigorosa, seu quæ observet omnes leges strictæ & rigorosæ justitiæ (hanc enim omnes ferè fatentur à puro homine exhiberi non posse) sed solùm de condigna & æquali, per quam redditur æquivalens debito: hanc enim posse offerri à puro homine pro peccato mortali, vel suo, vel saltem alieno, contendunt aliqui, quos sequentibus conclusionibus referemus ac refellemus.

§. I.

Duplici conclusione, proposita difficultas resolvitur.

DIco primò: Pura creatura, quantumcumque gratiâ exornata, nequit pro suo peccato mortali condignam exhibere satisfactionem. Est contra Scotum, Paludanum, Durandum, Ricardum, & alios, quibus aliqui adjungunt Cajetanum, quem tamen ab hac sententia liberat, & in nostram trahit Aravius in præsenti, num. 24.

Hanc conclusionem, aliis rationibus ut futilibus explosis, probat in primis Vasquez hîc disp. 2. hoc argumento. Illa satisfactio non est perfecta & æqualis, quæ non compensat omne debitum, sed unam duntaxat partem, aliâ gratiosè condonatâ: Sed satisfactio quam purus homo potest exhibere pro suo peccato mortali, est hujusmodi: Ergo non est perfecta & æqualis. Majorem non probat Vazquez, sed ut manifestam supponit, Minorem verò ostendit ex eo quod quando homo per contritionem pro suo peccato satisfacit, Deus gratis ipsi condonavit debitum quod ex peccato contraxerat, carendi auxilio quo converteretur, & actum contritionis eli-

ceret: Ergo omnis satisfactio puri hominis pro peccato proprio, partem debiti gratis condonatam supponit.

3. Sed hæc ratio quæ sola huic Authori placuit, aliis omnibus Theologis displicet, Tum quia hîc non disputatur, utrum purus homo possit ad æqualitatem satisfacere pro pœnis quas meretur propter peccatum, sed an possit satisfacere pro culpa & offensa, ratione cujus debentur pœnæ: illud autem debitum carendi auxilio quod est principium contritionis, est pœna, & non culpa. Tum etiam, quia si de ratione satisfactionis perfectæ pro culpa, esset extinctio omnis debiti, & exclusio omnis pœnæ, sequeretur satisfactionem Christi pro hominum peccatis non fuisse perfectam & condignam, quod est absurdum, ut infrà patebit. Sequela probatur: Homo per peccatum non solùm contraxit debitum carendi omni auxilio intrinseco, sed etiam extrinseco: Ergo contraxit debitum carendi redemptione, seu actibus satisfactorijs quibus Christus satisfecit: Sed hujusmodi debitum per satisfactionem Christi non fuit extinctum, cùm Christus non meruerit suam Incarnationem, nec primum actum satisfactorium, nec auxilium datum ad illud: Ergo si ad perfectam satisfactionem pro culpa, necessarium est quod totum debitum per illam contractum extinguat, & omnem pœnam illi debitam excludat, satisfactio Christi pro peccatis hominum perfecta non fuit.

4. Secundò conclusionem istam probat Suarez hîc disp. 4. sect. 7. ex eo quod licèt peccatum mortale in ratione offensæ non sit gravitatis simpliciter infinitæ, habet tamen malitiam superioris ordinis ad omnem satisfactionem puræ creaturæ possibilem: unde cùm res inferioris ordinis, quantumcunque multitudine, perfectione, & intensione crescant, non possint adæquareid quod existit in ordine superiori: v. g. linea quantumvis crescat, nunquam attingit quantitatem superficiei; animal quantumvis perficiatur, nunquam potest attingere perfectionem Angeli; peccata venialia, quantumcunque crescant in multitudine & gravitate, nunquam pervenire possunt ad malitiam unius peccati mortalis, inde infert, quod nullius creaturæ satisfactio compensare potest æqualiter offensam peccati mortalis.

5. Sed hæc etiam ratio non videtur efficax: Nam licèt offensa contra Deum commissa, sit superioris ordinis ad omnes offensas irrogatas creaturis, non tamen est superioris ordinis, ad omnes actus satisfactorios puræ creaturæ, nisi offensa peccati mortalis sit gravitatis simpliciter infinitæ: Ergo hoc negato, non potest negari quod homo purus possit pro tali offensa satisfacere ad æqualitatem. Consequentia patet, Antecedens probatur. Offensa peccati mortalis non est ordinis divini per essentiam, nec per communicationem divinitatis ut formæ seipsâ dantis gravitatem, aliàs esset infinita simpliciter & entitativè: Ergo solùm est ordinis divini objectivè, quatenus terminatur ad Deum, & participativè, seu derivativè, gravitate derivatâ à persona divina, per peccatum offensa: Sed etiam actus charitatis est ordinis divini objectivè, terminatur enim ad Deum; & participativè, cùm charitas creata sit effluxus & participatio charitatis divinæ: Ergo nisi offensa peccati mortalis constituatur infinita simpliciter in genere moris, seu gravitatis & malitiæ simpliciter infinitæ, non erit superioris ordinis ad omnes actus satisfactorios puræ creaturæ.

Respondebis, hac quidem ratione convinci actum charitatis & odium Dei v. g. comparatione factâ secundùm rationes specificas, ejusdem ordinis esse, quia utrumque ad Deum ut objectum terminatur, non tamen probari esse ejusdem ordinis, si comparentur in ratione satisfactionis & offensæ; nam sub haç consideratione valor satisfactorius actui charitatis conveniens, non à Deo cui fit satisfactio, sed à creatura satisfaciente sumitur; gravitas autem offensæ sumitur à Deo, cui irrogatur injuria, ac proinde actus charitatis, ut satisfactorius, comparatus cum odio Dei, ut habet rationem offensæ, est ordinis inferioris.

Verùm hæc solutio & doctrina, in qua tota probabilitas oppositæ sententiæ consistit, facilè convelli potest. In primis enim valor satisfactorius non solùm sumitur à persona satisfaciente, sed etiam ab objecto & alijs circunstantijs concurrentibus ad actum: sicut gravitas offensæ, non solùm à persona læsa, sed etiam ab objecto, & circunstantijs ad actum peccati concurrentibus desumitur: At licèt persona actum charitatis eliciens non sit ordinis divini, objectum tamen illius ordinis divini est: Ergo valor satisfactorius, ex objecto actui charitatis conveniens, est ordinis divini, & per consequens in eodem ordine cum gravitate offensæ, desumptâ ex persona offensa.

Deinde, Etsi persona creata actum charitatis eliciens, secundùm se considerata, sit ordinis inferioris ad offensam; tamen ut exornata gratiâ sanctificante, ordinis divini est, & consequenter in eodem ordine cum offensa: Ergo non solùm valor satisfactorius, conveniens actui charitatis ex objecto, sed etiam valor illi competens ex persona satisfaciente, est ejusdem ordinis cum gravitate offensæ, sumpta ex persona offensa.

7½ Dices, quod ut valor personalis satisfactorius, & gravitas offensæ sint intra eundem ordinem, requiritur quod persona satisfaciens sit ejusdem ordinis cum persona offensa; unde quia pura creatura, etiam ad dona gratiæ elevata, non est ejusdem ordinis cum Deo per peccatum offenso, nullius puræ creaturæ satisfactio potest esse ejusdem ordinis cum offensa divina.

8¼ Sed contra, Ad satisfactionem æqualem non est necessaria æqualitas satisfacientis cum persona offensa, sed sufficit æqualitas satisfactionis cum offensa seu injuria illata, aliàs pro peccato veniali non posset creatura satisfacere condignè, quod est contra communiorem Theologorum sententiam: Ergo nec requiritur quod persona satisfaciens sit ejusdem ordinis cum persona offensa, sed sufficit quod ejusdem ordinis sit cum offensa seu injuria illata: At licèt homo sanctificante gratiâ exornatus, non sit ejusdem ordinis cum Deo offenso, est tamen ejusdem ordinis cum offensa Deo irrogata: Ergo dari potest valor satisfactorius qui sit ejusdem ordinis cum gravitate offensæ.

Confirmatur & urgetur ampliùs: Valor satisfactorius personalis actûs charitatis, est ordinis divini participativè, etsi non per essentiam: Sed gravitas offensæ, ut suprà dicebamus, non est ordinis divini per essentiam, sed tantùm derivativè: Ergo valor personalis actûs charitatis, est ejusdem ordinis cum gravitate offensæ.

Denique falsum est quod ait Suarez, nimirum rem inferioris ordinis, quantumcunque multiplicetur, vel intendatur, non posse adæquare perfectionem aut valorem ordinis superioris: Nam licèt hoc verum sit in physicis, in moralibus tamen falsum est: etsi enim argentum, quantumcumque multiplicatum, nunquam adæquet perfectionem physicam auri; tamen in morali æstimatione illi æquivalet, imò aliquando præponderat; plus enim valent decem libræ argenti, quàm uncia auri. Idem aliis exemplis declarabitur articulo sequenti. Hac ergo ratione Suaris prætermissâ.

9. Probatur primò nostra conclusio ratione fundamentali, desumptâ ex infinitate offensæ peccati mortalis, & finitate valoris satisfactorij cujusvis puræ creaturæ, quæ potest sic proponi. Satisfactio condigna adæquari debet cum gravitate offensæ: At nullus actus hominis puri, quâcumque gratiâ exornati, suo valore adæquare potest gravitatem offensæ seu injuriæ Deo per peccatum mortale irrogatæ: Ergo nulla pura creatura potest condignam pro mortali offensa offerre satisfactionem. Major patet, Minor, in qua est difficultas, probatur. Satisfactio cujuscunque creaturæ est valoris & æstimabilitatis finitæ: At offensæ gravitas infinita est: Ergo nullius puræ creaturæ satisfactio adæquare potest gravitatem offensæ. Major est certa, Minor verò fusè à nobis ostensa est in Tractatu de peccatis, disp. 9. art. 6. ubi hanc celebrem quæstionem de malitia infinita peccati mortalis, in ratione offensæ fusè pertractavimus, & ostendimus, peccatum mortale, in ratione offensæ, desumere malitiam intrinsecè in genere moris infinitam, ex infinita majestate & dignitate personæ divinæ cui irrogatur; sicut ex infinita dignitate personæ satisfacientis, actus satisfactorius valorem satisfactorium infinitum simpliciter in genere moris desumit; quemadmodum enim persona satisfaciens est satisfactionis subjectum, ideòque si sit infinitæ dignitatis, infinitum valorem, illi communicat, ut infrà de satisfactione Christi dicemus: ita persona per peccatum offensa, est morale subjectum offensæ, ut patet ex communi modo loquendi; non enim offendens, sed persona offensa, dicitur injuriam pati & recipere, & ex vulgari illo proloquio: *Honor est in honorante, injuria autem in persona injuriata:* quare si talis persona sit infinitæ dignitatis, ut est Deus per peccatum mortale offensus, influet moraliter in offensam seu injuriam ipsi irrogatam, gravitatem & malitiam in genere moris simpliciter infinitam. Unde S. Thomas in 2. dist. 42. quæst. 1. art. 5. in corp. hæc habet: *Dicendum quod ratio quare ad æternam pœnam obligat peccatum, sumitur ex tribus: primò ex parte ejus in quem peccatur, qui est infinitè magnus, scilicet Deus, unde & offensa illius infinitâ pœnâ digna est; quia quantò est dignior in quem peccatur, tantò peccatum magis punitur.* Et in resp. ad 2. *Dicendum* (inquit) *quod ex hoc quod contra infinitum peccas, debetur tibi pœna infinita.* Quibus verbis S. Doctor apertè declarat, effectum moralem infinitum, nempè debitum pœnæ infinitæ in peccato mortali contineri, quod non esset verum, si illud in ratione offensæ malitiam tantùm finitam contineret; effectus enim moraliter infinitus, non potest contineri in causa finita moraliter: Ergo juxta doctrinam D. Thomæ, dicendum est, peccatum mortale, in ratione offensæ, continere malitiam in genere moris simpliciter infinitam, subindeque à nulla pura creatura ad æqualitatem compensabilem.

10. Probatur secundò conclusio ratione probante specialiter, hominem non posse satisfacere ad æqualitatem pro peccato mortali proprio, seu ab ipso satisfaciente commisso. Pœnitentia non est vera & stricta justitia, sed duntaxat pars potentialis illius, ut ostendemus in Tractatu de pœnitentia: At pœnitentia non deficit à ratione strictæ & veræ justitiæ, propter defectum stricti debiti, ut patet: Ergo solùm, propter inæqualitatem satisfactionis quam pœnitens Deo exhibet pro peccatis propriis, & impotentiam offerendi Deo pro illis æqualem & condignam satisfactionem. Sicut religio non deficit à ratione strictæ justitiæ, & constituitur pars potentialis illius, ob carentiam stricti debiti ad exhibendum Deo cultum & honorem ipsi debitum, & infinitati majestatis ejus æqualem, sed propter insufficientiam & impotentiam quæ est in homine puro, ad talem cultum & honorem reddendum. Disp. 4.

11. Dico secundò: Nulla pura creatura potest condignè satisfacere pro culpa mortali, etiam aliena. Est contra Vegam lib. 3. in Trident. cap. 5. & Suarem hîc disp. 4. sect. 7. pro illa plures referens, quos Vazquez ad oppositam trahit sententiam. Pro hac etiam sententia solet citari Dominicus Soto in 4. dist. 1. quæst. 5. art. 4. & dist. 19. quæst. 1. art. 2. Sed ab illa ipsum vendicat Cippulus hîc dub. 3. asserens ijs locis oppositum docere.

Hanc conclusionem probat Vazquez ubi suprà cap. 5, quia omnis satisfactio puræ creaturæ debet fundari in gratia adoptionis, nullam enim perfectiorem gratiam pura creatura habere potest: Atqui gratia adoptionis, quantumcunque perfecta, condignam satisfactionem pro peccato alterius fundare nequit; nam talis gratia esset ejusdem rationis cum gratia quam modo justi habent; gratia autem quæ nunc est in justis, non ordinatur ad merendum alteri primam gratiam, aut remissionem peccati; cùm solùm ex natura sua ordinetur ad perficiendum proprium subjectum, non verò extraneum: Ergo &c.

12. Sed hæc ratio non urget: quia Adversarij facilè respondere possent, quod licèt gratia adoptionis non fundet meritum respectu gratiæ alterius, vel condignam satisfactionem pro peccato illius, hoc tamen non oritur ex defectu alicujus perfectionis intrinsecæ ad hoc requisitæ, sed duntaxat ex defectu promissionis, pacti, & ordinationis Dei, qui ad illos effectus gratiam adoptionis ordinare noluit, sed duntaxat ad perficiendum subjectum in quo est: unde si Deus aliquem justum constitueret caput aliorum hominum, posset aliis de condigno mereri, ut multi probabiliter sentiunt, & videtur insinuare D. Thomas 3. p. quæst. 64. art. 4. ubi docet Christum potuisse alicui puro homini communicare tantam gratiæ plenitudinem, ut ejus meritum operaretur ad Sacramentorum effectus, & ut Sacramentorum effectus, sine ritu Sacramentorum conferre posset. Hac ergo ratione Vazquezij, ut insufficienti, prætermissâ.

13. Probatur, primò conclusio ex SS. Patribus, qui peccati mortalis gravitatem eò usque extollunt, ut affirment non potuisse nisi personam aliquam divinam pro eo satisfacere. Sic Ambro-

stius in cap. 9. ad Hebræos, dicens: *Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus aliquando, nisi unigenitus Filius Dei moreretur pro nobis.* Leo Papa serm. 1. de Nativit. *Nisi esset verus Deus, non afferret remedium, & nisi esset homo verus, non præberet exemplum.* Augustinus in Enchirid. cap. 8. *Neque per ipsum liberaremur unum mediatorem Dei & hominum, Christum Jesum, nisi esset & Deus.* Cyrillus Alexand. lib. de fide ad Reginas: *Pretium pro universorum peccatis, nequaquam sat magnum fuisset, si purus homo tantùm extitisset.* Basilius in illud Psalmi 48. *Frater non redimit, redimet homo? Non* (inquit) *homo nudus, sed homo Deus Jesus Christus, qui solus pro nobis omnibus propitiationem dare potest.* B Denique D. Thomas in 3. ad Annibald. dist. 20. art. 3. *Non potuit genus humanum aliter redimi, nisi per incarnationem & passionem alicujus personæ divinæ.* Quod magis explicat in 3. sent. dist. 20. quæst. 1. art. 4. dicens: *Ex parte Dei fuit alius modus possibilis nostræ liberationis, quia ejus potentia limitata non est, quem si elegisset, convenientissimus fuisset; non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantùm, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretij:* Ergo juxta doctrinam D. Thomæ, & aliorum SS. Patrum, purus homo non potest Deo satisfacere ad æqualitatem pro peccatis aliorum, sed ad talem satisfactionem exhibendam, requiritur C necessariò homo Deus, seu persona divina, in natura creata subsistens.

14. Probatur secundò conclusio ratione desumptâ ex infinitate offensæ Deo irrogatæ, & finitate satisfactionis cujusliber puræ creaturæ, quam pro præcedenti conclusione adduximus: sicut enim hæc ratio probat quod non possit quis satisfacere ad æqualitatem pro peccato mortali proprio; ita etiam & quod satisfacere nequeat pro peccatis mortalibus aliorum. Unde D. Thomas quotiescumque de hac materia tractat, semper hanc rationem adducit, ut patet in 3. sent. dist. 20. quæst. 1. art. 2. ubi sic discurrit. *Ad hoc ut satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem* D *infinitam, quia peccatum pro quo fiebat satisfactio, habebat infinitatem quandam ex tribus. Primò ex infinitate majestatis divinæ, inquantum offensa fuerat per contemptum inobedientiæ; quanto enim major est in quem peccatur, tantò est gravior culpa. Secundò ex bono quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, scilicet ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. Tertiò ex ipsa natura quæ corrupta erat, quæ quidem infinitatem quandam habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari: actio autem puræ creaturæ non potest habere infinitam efficaciam, & ideò nulla pura creatura poterat sufficienter satisfactionem facere.* Id non minùs clarè expressit hîc art. 2. ad 2. dicens; *Peccatum contra Deum commissum, quandam infinitatem habet ex infinitate* E *divinæ majestatis; tantò enim offensa est gravior, quantò major est ille in quem delinquitur; unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei & hominis existens.* Ubi particula, *Quandam*, additur ad significandum, illam infinitatem malitiæ peccati esse tantùm moralem, non physicam, non verò ad negandum infinitatem simpliciter: alioquin malè inde inferret D. Thomas, opus esse satisfactione simpliciter infinitâ Christi Dei & hominis. Unde aliis in locis idem S. Doctor usurpat vocem, *infinitum*, sine addito diminuente, ut 1. 2. quæst. 87. art. 4. ubi ait: *Pœna* A *proportionatur peccato: in peccato autem duo sunt, quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum; unde ex hac parte peccatum est infinitum.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem. Reddens personę offensę totum quod abstulit per offensam, perfectâ æqualitate satisfacit, ut constat in illo qui centum abstulit, & centum reddit: At eliciens actum charitatis, reddit Deo totum quod illi abstulerat per peccatum: Ergo pro illo perfectâ æqualitate ei satisfacit. Major videtur manifesta, Minor probatur. Homo per peccatum mortale abstulit à Deo rationem ultimi finis, solùm quoad affectum: At eliciens actum charitatis, reddit Deo, quantùm ad affectum, rationem ultimi finis: Ergo illi reddit totum quod abstulerat per peccatum mortale. 15

Respondeo distinguendo Majorem: Reddens personæ offensæ totum quod abstulit per offensam, perfectâ æqualitate satisfacit: si reddat totum quod abstulit, actu adæquante in valore gravitatem offensæ, concedo Majorem. Actu non adæquante, nego Minorem. Similiter distinguo Minorem: eliciens actum charitatis, reddit Deo totum quod illi abstulerat per peccatum, actu non adæquante in valore gravitatem offensæ, concedo Minorem: actu illam adæquante, nego Minorem, & Consequentiam. 16

Explicatur solutio: Duplex datur satisfactio, una pro re ablata, quæ vocatur restitutio; altera pro injuria illata, quæ dicitur propriè satisfactio: ad illam sufficit restitutio æquivalentis; ad hanc verò requiritur æqualitas valoris obsequij, cum gravitate injuriæ: unde si plebeius aliquid à Rege auferret per rapinam, & æquivalens restitueret, satisfaceret quidem pro re ablata, non tamen pro injuria illi irrogata, quantumcunque se Regi subjiceret, eò quòd illius humiliatio in ratione satisfactionis, non adæquaret injuriæ gravitatem. Quia ergo actus charitatis, in ratione satisfactionis & obsequij, non est æqualis in valore cum gravitate offensæ Deo per peccatum mortale irrogatæ; nam ista in genere moris est infinita simpliciter, ille verò habet valorem & bonitatem infinitam tantùm objectivè, & secundùm quid, ut in prima probatione conclusionis diximus; hinc fit, quod licèt actus charitatis affectivè reddat Deo totum quod peccator affectivè illi abstulit per peccatum, non potest tamen dici sufficiens satisfactio, sed duntaxat sufficiens restitutio. 17

Objicies secundò: Si purus homo non posset pro peccato mortali proprio condignè satisfacere, maximè quia peccatum mortale est offensa Dei gravissima, & infinitæ malitiæ & gravitatis, quam satisfactio puræ creaturæ adæquare nequit: At hæc ratio non convincit de omni peccato mortali: Ergo saltem pro aliquo peccato mortali poterit pura creatura condignè satisfacere. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Possibile est peccatum mortale commissum cum ignorantia invincibili quod Deus offendatur per illud: Sed tale peccatum infinitæ gravitatis non est, cùm non sit offensa Dei, ad quam requiritur quod voluntariè Deo irrogetur, subindeque quod homo cognoscat se Deum per talem actionem offendere: Ergo ratio nostram conclusionem probans, non convincit puram creaturam pro nullo peccato mortali posse condignè satisfacere.

19. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, in primis dico casum esse impossibilem: Tum quia repugnat dari ignorantiam invincibilem illius circunstantiæ in eo qui habet usum rationis sufficientem ad benè vel malè operandum; nam sicut ille non potest ignorare invincibiliter quod non sit à se, sed ab aliquo alio superiori, ita nec quod debeat operari propter aliquod summum bonum, & non propter aliquod bonum particulare, subindeque quod operando propter bonum illud particulare, non solùm malè operetur, sed etiam inferat injuriam ipsi summo bono. Tum etiam, quia cùm omnis peccans mortaliter, Deum postponat creaturæ, & creaturam præferat Deo, ut in Tractatu de peccatis fusè declaravimus, implicat quod aliquis peccet mortaliter, & tamen ignoret invincibiliter quod Deus tali peccato graviter offendatur. Sed quidquid sit de illa hypothesi.

Disp. 9. art. 2.

Respondeo secundò, pro tali peccato, nec condignam nec congruam posse satisfactionem exhiberi, quia omnis satisfactio propriè dicta respicit offensam; unde cùm peccatum in suppositione facta commissum, non sit Dei offensa, materia satisfactionis non est, & pro illo satisfieri nullatenus potest.

20. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Satisfactio puri hominis pro peccato mortali proprio, ex eo deficit à ratione condignæ satisfactionis, quia non est à subjecto justificato per gratiam, ideòque ab illo non potest condignitatem accipere: At satisfactio unius hominis pro alio, est à subjecto grato & dignificato per gratiam: Ergo potest esse condigna pro peccato mortali alieno.

21. Respondeo distinguendo Majorem: ly *ex eo* dicente causam sufficientem, concedo Majorem. Dicente causam unicam & necessariam negationis æqualitatis, in satisfaciente, pro culpa mortali propria, nego Majorem; & concessâ Minori, nego Consequentiam. Licèt enim ad deficiendum à ratione condignæ satisfactionis, sit sufficiens causa defectûs gratiæ in subjecto satisfaciente pro suo peccato mortali, non tamen est causa unica & necessaria: nam licèt supponatur status gratiæ in subjecto satisfaciente, quia tamen dignitas & valor gratiæ, non adæquat gravitatem offensæ mortalis, extat sufficiens ratio, ut homini per gratiam dignificato, negemus vires ad condignè satisfaciendũ pro culpa mortali aliena.

22. Objicies quartò: Meritum condignum gratiæ remittentis peccatum, est condigna satisfactio pro illo: Sed pura creatura potest, de potentia Dei absoluta, constitui aliorum caput in ordine gratiæ, illisque condignè mereri gratiam justificantem & à peccato mundantem: Ergo & condignè pro peccatis aliorum satisfacere. Minorem docuimus in Tractatu de merito, eamque docent plures ex nostris Thomistis, præsertim Aravius 1. 2. quæst. 114. art. 6. Marcus à Serra circa eundem articulum, & Joannes à S. Thoma ibidem disp. 31. art. 2. & in præsenti, disp. 1. ar. 2. in solut. ad 6. Major autem, in qua est difficultas, probatur. Christus non aliâ ratione, nec aliter satisfecit pro peccatis nostris, quàm nobis promerendo gratiam justificantem & peccata remittentem: Ergo meritum condignum gratiæ remittentis peccatum, est condigna satisfactio pro illo.

Disp. 2. art. 7. concl. 3.

Confirmatur: Satisfacere condignè, est debitum ex offensa contractum extinguere: Sed purus homo qui mereretur condignè aliis gratiam remissivam peccati, debitum ex offensa contractum extingueret: Ergo condignè pro illa satisfaceret.

Respondeo ad objectionem, negando Majorem, ad cujus primam probationem, distinguo Antecedens: Christus non aliâ ratione, nec aliter satisfecit pro peccatis nostris, quam nobis merendo gratiam remissivam peccati: Per obsequia adæquantia, imò excedentia gravitatem offensæ, concedo Antecedens. Per opera inferioris valoris ad gravitatem offensæ, nego Antecedens, & Consequentiam: Nam opera condignè meritoria gratiæ remissivæ culpæ mortalis, a puro homine elicita, non sunt æqualis valoris cum gravitate offensæ, & ideò non sunt satisfactoria ad æqualitatem. Unde 23.

Ad confirmationem, distinguo Majorem: Satisfacere condignè, est debitum ex offensa contractum extinguere, ratione valoris adæquantis gravitatem injuriæ, concedo Majorem: ratione operationis meritoriæ termini cum offensa repugnantis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Si purus homo de condigno mereretur aliis gratiam remissivam peccati, debitum ex offensa contractum extingueret, ratione valoris æquantis gravitatem offensæ, nego Minorem. Meritoriè causando terminum, cum peccato mortali repugnantem primariò sub ratione malitiæ, & secundariò sub ratione offensæ, concedo Minorem, & nego Cõsequentiam. Ita egregiè illustrissimus Episcopus Oxomensis tomo 1. in 3. p. disp. 2. §. 9. ubi legendus est.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò, hominem justum, ut membrum Christi non posse condignè satisfacere pro culpa mortali propria, vel aliena: Nam hominis justi satisfactio, ex eo quod ab illo, quatenus est membrum Christi procedit, valorem infinitum non habet, sicut nec membrum ipsum per Verbum infinitè sanctificatur, aut formâ aliquâ infinitâ afficitur: Ergo satisfactio hominis justi, etiam ut est membrum Christi, manet inferior offensæ, & per consequens condigna satisfactio pro illa non est. 24.

Inferes secundò, hominem purum existentem in gratia, posse de condigno satisfacere pro peccato veniali proprio vel alieno. Nam ideò pro suo peccato mortali proprio vel alieno condignè satisfacere nequit, quia tale peccatum infinitum est in ratione offensæ: At peccatum veniale infinitæ gravitatis non est, sed levis offensa, cùm peccans venialiter non postponat Deum creaturę, nec amicitiam ejus contemnat, sicut facit ille qui peccat mortaliter: Ergo purus homo potest pro peccato veniali, proprio, vel alieno, de condigno satisfacere. 25.

Inferes tertiò, qualiter sit necessaria Incarnatio: non enim est necessaria absolutè, cùm sit opus ad extra, & opera Dei ad extra libera sint, & non necessaria Deo. Nec suppositione universi, quia nullam cum universo condito necessariam habet connexionem. Nec fuit necessaria simpliciter ad reparandum hominem à peccato, cùm Deus aliis modis potuisset hominem reparare, vel illi condonando injuriam per peccatum irrogatam, vel acceptando satisfactionem ejus inæqualem & imperfectam. Non fuit etiam necessaria ad condignè satisfaciendum pro peccato veniali, cùm purus homo, ut diximus, pro illo condignam satisfactionem exhibere possit. Fuit ergo necessaria Incarnatio ad condignè satisfa- 26.

ciendum pro peccato generis humani, ad quod ratione gravitatis infinitæ offensæ in tali peccato contentæ, nulla creatura est sufficiens.

ARTICVLVS II.

An satisfactio Christi fuerit de se sufficiens, & superabundans, pro omnium hominum peccatis?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

EXaminatâ articulo præcedenti insufficientiâ creaturæ ad satisfaciendum de condigno pro peccato suo & alieno mortali, ob infinitam gravitatem offensæ, ex quo Incarnationis necessitatem ad prædictum finem intulimus; explicanda restat sufficientia, seu condignitas satisfactionis Christi, & investigandum, an illa fuerit sufficiens, condigna, & superabundans ex se, & ex proprio valore intrinseco: Scotus enim, & ejus Discipuli, licèt fateantur Christi satisfactionem fuisse sufficientem, imò & superabundantem, pro omnium hominum peccatis, existimant tamen id non habuisse ex se, & ex natura sua, seu ex suo intrinseco valore, sed solùm ex acceptatione Dei, qui tali satisfactione fuit contentus. Oppositùm docent alij Theologi, tam domestici, quàm extranei, cum quibus

Dico primò: Christi satisfactio, ex sua intrinseca dignitate & valore, & non ex sola acceptatione, seu extrinseco favore Dei, fuit condigna & æquivalens pro omnibus peccatis generis humani.

57. Probatur primò ex Apostolo ad Roman. 5. *Non sicut delictum, ita & donum: si enim unius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei & donum in gratia unius hominis Jesu Christi, in plures abundavit.* Quibus verbis & sequentibus videtur Paulus comparare satisfactionẽ cum peccato Adami, & asserere, quod sicut Adæ peccatum vim habuit ad perdendum totum genus humanum, multò magis satisfactio Christi vim habuit ad illud restaurandum: Atqui peccatum Adæ vim illam habuit sufficientem & condignam ex propria malitia, & non ex sola Dei acceptatione & constitutione extrinseca, quæ tantùm fuit conditio sine qua non, quatenus Adam non nocuisset posteris suo peccato, nisi à Deo caput morale omnium constitutus fuisset: Ergo similiter satisfactio Christi fuit ex proprio valore sufficiens ad redimendum genus humanum, quamvis de facto non redemisset, nisi in eum finem ejus satisfactio acceptata fuisset à Deo, veluti capitis & mediatoris hominum.

28. Confirmatur ex eodem Apostolo ad Hebræos 10. dicente: *Impossibile est sanguine taurorum & hircorum auferri peccata, ideo ingrediens mundum dicit, hostiam & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Quo in loco collationem facit Apostolus inter sacrificia veteris legis, & sacrificium crucis, seu Christi, & asserit illa non fuisse sufficientia ad delenda peccata, sicut sacrificium crucis: At si tantùm ex Dei acceptatione Christi sacrificium habuerit valorem, ad condignè hominum peccata delenda, nulla esset vis hujus argumenti, cùm æquè potuisset Deus acceptare illa sacrificia, sicut sacrificium Christi: Ergo &c. Unde Cyprianus serm. de ratione circumcisionis: *Tantæ dignitatis* (inquit) *Redemptoris nostri illa una fuit oblatio, ut una ad tollendum mundi peccata sufficeret.* Et Clemens VI. in extravag. *Unigenitus* de pœnitent. & remiss. affirmat unicam sanguinis Christi guttam, esse sufficientem satisfactionem pro omnibus peccatis humani generis, propter unionem humanitatis cum Verbo. Quibus locis, notandæ sunt illæ particulæ, *Tantæ dignitatis*, & istæ, *propter unionem humanitatis cum Verbo*, illis enim apertè declaratur, æqualitatem & sufficientiam satisfactionis Christi, sumi non ex acceptatione Dei extrinseca, sed ex dignitate & valore intrinseco, quem habuerunt ejus actiones & passiones, ex unione humanitatis ejus ad Verbum.

Probatur secundò conclusio: Juxta Scripturam 29.
& SS. Patres, necessarium fuit Verbum Divinum incarnari, ut Christus offerret Deo pro peccatis hominum satisfactionem æqualem & condignam, quæ à puro homine exhiberi non poterat, ut articulo præcedenti ostendimus: At si Christi satisfactio sit solùm condigna & sufficiẽs ex gratuita Dei acceptatione, non verò ex proprio & intrinseco valore, Incarnatio Verbi Divini non fuisset necessaria ad exhibendam Deo perfectam & condignam satisfactionem: quemadmodũ enim Deus gratis acceptavit satisfactionem Christi, quamvis (ut docent Scotus & ejus Discipuli) suâ naturâ, & ex proprio & intrinseco valore insufficientem; ita pariter potuisset satisfactionem puri hominis acceptare, quamvis ab intrinseco condigna & æqualis non esset, unde tam benè purus homo potuisset Deo satisfacere ad æqualitatem pro toto genere humano, nec exigeretur unus mediator Dei & hominum Christus Jesus, si satisfactio illius non fuisset condigna & sufficiens ex proprio & intrinseco valore, sed ex divina tantùm acceptatione & benignitate.

Tertiò suadetur conclusio ratione fundamentali. 30.
Illa satisfactio est ab intrinseco condigna, cujus valor in morali æstimatione adæquat gravitatem injuriæ: At valor satisfactionis Christi, ex se & ab intrinseco adæquat gravitatem offensæ Deo irrogatæ: Ergo de se & ab intrinseco sufficiens & condigna est. Major patet, Minor probatur. Gravitas offensæ pensatur ex eo quod contra Deum est: Sed satisfactio Christi, satisfactio Dei est: Ergo ad minus adęquat gravitatẽ offensæ.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: 31.
Non minùs est potens dignitas personæ satisfacientis, ad influendum valorem moralem in actũ satisfactorium, quàm dignitas personæ offensæ ad influendam gravitatem & malitiam moralem in offensam ipsi irrogatam: Ergo cùm satisfactio Christi, sit satisfactio personæ divinæ, illius valor ad minus adæquat, ratione sui & ab intrinseco, gravitatem offensæ divinæ.

Dico secundò: Satisfactio Christi non solùm 32.
ex se & ex natura sua ac intrinseco valore, fuit sufficiens pro peccato humani generis, sed etiam superabundans & excedens. Ita docent communiter SS. Patres: Augustinus enim serm. 114. de tempore, qui in appendicem rejectus est, hæc scribit: *Indubitanter credamus quod totum mundum redemit, qui plus dedit quàm totus mundus valeret. Meritum enim redemptæ mercedis, dignitas insignis pretij supergressa est. Inter redemptum & redimentem dispensatio fuit, compensatio non fuit.* Leo Papa serm. 12. de passione Domini, effuso sanguine Christi, *Validius* (ait) *factum fuisse donum libertatis, quàm debitum servitutis.* Et serm. 1. de Ascensione, *Ampliora nos adeptos per ineffabilem Christi gratiam, quàm per diaboli amiseramus invidiam.* Demum Petrus Cluniacensis eo

libello, qui *Nucleus* inscribitur, dicit, *Pro æterno supplicio hominis, temporale oblatum esse supplicium Dei & hominis: pro æterna morte hominis, temporalem mortem Dei & hominis, qui tanti ponderis in ipsa ipsius justitiæ lance esse cognoscitur, ut ad justè ordinanda mundi peccata, longè magis præponderet mors transitoria Filij Dei, quàm æterna filiorum hominum. Plus planè redditum est justitiæ, quando Christus mortuus est, quàm recompensatum quando homo damnatus est. Habet ergo justitia quidquid suum est, quia Dei Filius pro peccatis hominum mortuus est.*

In hac etiã conclusione cõveniunt omnes Theologi pro præcedenti citati, sed in reddenda ratione à priori illius, inter se dissident, juxta varia illorum principia. Illi enim qui docent satisfactionem Christi fuisse valoris simpliciter infiniti, offensam verò gravitatis infinitæ solùm secundùm quid, facilè rationem ejus assignant; etenim valor infinitus simpliciter, excedit gravitatem infinitam solùm secundùm quid. Sed nos, cùm probabilius existimemus oppositum, & expressè docuerimus in Tractatu de peccatis, peccatum mortale in ratione offensæ continere gravitatem & malitiam moralem simpliciter infinitam, hac ratione uti non possumus. Illi etiam qui existimant rem ordinis superioris, esto finita sit, adæquari nunquam posse ab existentibus in ordine inferiori, & Christi satisfactionem in ordine superiori ad offensæ gravitatem constituunt, promptam & facilem habent hujus conclusionis probationem; sed duplici difficultate premuntur, prima est in reddendo rationem quare satisfactio Christi ordinis superioris sit ad offensam Deo irrogatam: secunda consistit in eo quod, esto res superioris ordinis physicè adæquari nequeat ab existente in ordine inferiori, videtur tamen quod in valore morali ab eo adæquari possit, ut articulo præcedenti variis exemplis declaravimus. His ergo rationibus prætermissis.

Disp. 9. art. 6.

33. Probatur nostra conclusio hac ratione quam assignat Episcopus Oxomensis hîc disp. 4. §. 5. Valor satisfactionis Christi major est ab intrinseco & ratione sui, quàm gravitas offensæ mortalis: Ergo ratione sui & ex valore intrinseco est superabundans, & non solùm ex divina acceptatione. Consequentia patet, Antecedens probatur. Gravitas offensæ mortalis fundatur in unione affectiva & morali quam habet offensa cum divina majestate quæ offenditur, ut loco citato Tractatûs de peccatis declaravimus: Valor autem satisfactionis Christi fundatur in unione physica mediata personæ Verbi cum operationibus ab humanitate elicitis; cùm enim persona Verbi Divini physicè immediatè uniatur cũ humanitate assumpta, quæ est principium quo & formale operationum creatarum Christi Domini, physicè mediatè unitur cum talibus operationibus: Sed valor in unione physica & reali fundatus, major est in morali æstimatione, gravitate fundatâ solùm in unione morali dũtaxat & affectiva: Ergo valor satisfactionis Christi major est ab intrinseco & ratione sui, quàm gravitas offensæ mortalis. Unde Psalmo 129. redemptio Christi *copiosa* dicitur, & Apostolus ad Roman. 5. satisfactionem Christi, supra peccatum Adæ mirum in modum amplificat, dicens: *Non enim sicut delictum, ita & donum, si enim unius delicto mortui sunt multi, multò magis gratia Dei & donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit.* Quibus verbis apertè declarat, majus fuisse donum, quàm peccatum, & longè magis nobis profuisse Christum, meritis & satisfactionibus suis, quàm peccatum Adæ suâ malitiâ & gravitate nocuerit, & rationem reddit, quia *ubi abundavit delictum, ibi superabundavit & gratia.* Quod explicans Chrysostomus homil. 10. ad Roman. comparat peccata nostra debito decem obolorum, & satisfactionem Christi solutioni infinitorum talentorum; additque peccata nostra paucis aquæ guttis assimilari, satisfactionem verò Christi, infinito & immenso pelago. Verba ejus hæc sunt: *Si quis propter debitum decem nummorum in carcerem conjiciatur, veniat autem alius, qui non solùm solvat illos nummos, sed etiam innumera auri talenta largiatur, vinctumque in regalem aulam inducat; ita & nobis cum factum est. Multò enim plura quàm debebamus, Christus pro nobis solvit; tantòque plura, quantò guttula exiguam, pelagus excedit immensum.* Quare in Concilio Triburiensi cap. 19. dicitur, in calice plus vini quàm aquæ apponendum esse, ut significetur valorem sanguinis Christi, per vinum significati, esse multò majorem, quàm sint offensæ totius populi, quæ per aquam designantur, juxta illud Apocalypsis, *Aquæ multæ, populi multi.*

Id S. Iob cap. 6. significavit, cùm dixit: *Vtinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, & calamitas quam patior in statera: quasi arena maris hæc gravior appareret.* Licèt enim hæc verba significent ad litteram, calamitates quibus premebatur Job, multò majores fuisse, quàm ejus peccata, ac per consequens, non propter delicta quæ commiserat (ut ejus adversarij existimabant) patiebatur, sed propter alias causas, ut videlicet patientia ejus ostenderetur, & augeretur corona; mysticè tamen adaptantur Christo Domino, qui non propter delicta propria, sed pro peccatis populi sui, tanquam agnus innocens occisus est; & significant pœnam quam pro peccatis generis humani sustinuit, in statera crucis appensam cum peccatis pro quibus patiebatur, multò majorem fuisse in ratione satisfactionis, quàm promeruissent ejus peccata, id est peccata generis humani, quæ sua dixit, quia erant sui corporis mystici. Sic interpretatur locum istum D. Gregorius lib. 7. Moral. cap. 2. ubi hæc scribit: *Quis alius stateræ nomine, nisi Dei & hominum mediator exprimitur? Qui ad pensandum vitæ nostræ meritum venit, ac secum justitiam & misericordiam detulit, sed misericordiæ lance præponderans, culpas nostras parcendo levigavit. In manu enim Patris, quasi in statera miri libraminis factus, hinc in se calamitatem nostram, & illinc peccata suspendit. Sed gravis ponderis calamitatem moriendo ostendens, apud misericordiam suam levis esse peccatum relaxando ostendit.* Idem docet Divus Bernardus homil. de duobus discipulis in Emaüs, his verbis: *Crux facta est statera corporis Christi, quòd est Ecclesia: cùm enim ipse Crucifigeretur appensa sunt cum ipso peccata quæ commisimus, calamitas quam incurrimus: ipse erat innocens, impollutus, segregatus à peccatoribus &, excelsior cœlis conversatio ejus; non enim peccatum fecit, nec inventus est dolus in ore ejus. Et quoniam talis, ac tantus, tam indigna dignatus est in Cruce pati; præponderare cœpit calamitas, & crimina levigare, cùm adhuc tamen in Cruce erectus staret, vacillare videbatur statera, nec plenè cognoscebatur quò cadere deberet, cùm inclinato capite emisit spiritũ, & calamitas præponderando caderet, & quasi arena maris gravior appareret, Gẽtes quasi momẽtũ stateræ reputatæ sunt: nam in statera ceciderunt, quia partes adversæ damnationis nostræ chirographũ amiserũt.* Quibus cõsonat illud crucis elogiũ.

Beata

Beata cujus brachiis
Sæcli pependit pretium,
Statera facta corporis,
Prædamque tulit Tartari.

§. II.

Solvuntur objectiones.

34. OBjicies primò contra primam conclusionem: Si Christus de condigno & ad æqualitatem pro peccatis nostris satisfeciſſet, nullam aliam pro ipſis Deus poſſet à nobis exigere ſatisfactionem, cùm redditâ ſatisfactione æquali pro offenſa, injuſtum ſit aliam exigere, ut ſi quis ſolvat pro me centum Petro cui centum debebam, injuſtè à me aliud exigeretur: Conſequens eſt falſum, imò & hæreticum, ſi ſermo ſit de pœna temporali nobis propter peccatum debita, ut patet ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 14. Ergo &c.

35. Reſpondeo, negando ſequelam Majoris, licèt enim Chriſtus pro peccatis noſtris de condigno & ad æqualitatem, imò & ſuperabundanter ſatisfecerit, ut tamen ejus ſatisfactio ſuum ſortiatur effectum, vult illam applicari nobis per ſacramenta, aut per contritionem & dilectionem Dei ſuper omnia, vel per indulgentias, aut per opera noſtra pœnalia. Cujus rationem egregiam aſſignat D. Thomas infrà quæſt. 49. art. 1. ad 4. Nam Chriſti paſſio (inquit) operata eſt remiſſionem C noſtrorum peccatorum, tanquam cauſa univerſalis: cauſa autem univerſalis non excludit conſortium cauſæ particularis; quia licèt ab ea non accipiat virtutem, per illam tamen ejus virtus deſcendit in effectum, ut patet in cœlo, & Sole, aliiſque cauſis univerſalibus.

36. Objicies ſecundò: Valor ſatisfactorius operationum Chriſti, non adæquat gravitatem offenſæ mortalis: Ergo ejus ſatisfactio non eſt condigna ab intrinſeco, ſed ſolùm extrinſecè ex divina acceptatione. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, Antecedens autem probatur primò. Offenſa irrogatur Deo ut Deus eſt: At Chriſtus, non ut Deus, ſed ut homo, ſatisfacit: Ergo valor ſatis- D factorius non adæquat gravitatem offenſæ.

Secundò, Chriſti ſatisfactio non tantùm placet Deo, quantùm diſplicet ipſi peccatum: Ergo ejus valor & bonitas non adæquat gravitatem offenſæ mortalis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Peccatum non minùs diſplicet Deo, quam ipſi placet propria bonitas; peccatum enim de ſe deſtructivum eſt divinæ bonitatis: quantùm autem amatur aliqua res, tantùm odio habetur & diſplicet deſtructivum illius: At Chriſti ſatisfactio non ita placet Deo, quantùm ei placet propria bonitas, ut patet: Ergo non ita placet Deo, quantùm ipſi diſplicet peccatum.

Tertiò, Si per impoſſibile unus Deus offenderet alium Deum, valor ſatisfactorius operationum Chriſti, ad ſummum adæquaret gravitatem offenſæ Deo irrogatæ ab alio Deo: Sed gravitas offenſæ irrogatæ Deo à creatura, major eſt gravitate injuriæ Deo irrogatæ ab alio Deo, creſcit enim gravitas offenſæ ex vilitate perſonæ offendentis, & illius diſtantia ab offenſo: Ergo valor ſatisfactorius operationum Chriſti, non adæquat gravitatem offenſæ, à creatura Deo irrogatæ.

Quartò, Gravitas offenſæ Deo irrogatæ à creatura, eſt infinita ex duplici capite, nempe ex parte perſonæ cui fit, & ex vilitate perſonæ offen- A dentis, quæ in infinitum diſtat à Deo: At ſatisfactio Chriſti ſolùm eſt infinita ex parte perſonæ ſatisfacientis, non verò ex parte illius cui ſatisfactio exhibetur, cùm potiùs ex dignitate perſonæ cui fit ſatisfactio deprimatur quàm creſcat ſatisfactionis valor: Ergo gravitas offenſæ mortalis, major eſt valore ſatisfactorio operationum Chriſti.

Reſpondeo, negando Antecedens, ad cujus pri- 37.
mam probationem dicendum, quod Chriſtus non ſatisfecit ut homo tantùm, nec ut Deus tantùm, ſed ut Deus homo, humanitate eliciente ſubſtantiam actionis, & perſonalitate Verbi valorem ſatisfactorium in eam influente; unde cùm perſona B Verbi ſit dignitatis infinitæ, valorem infinitum in ejus operationes meritorias & ſatisfactorias influit. Sed de hoc plura infrà.

Ad ſecundam, nego Antecedens, ad probationem ipſius, nego Majorem: licèt enim peccatum ſit deſtructivum divinæ Majeſtatis, hoc tamen eſt ſolùm moraliter, & ſecundùm prudentum æſtimationem, non verò realiter & phyſicè, quod eſſet neceſſe, ut tantùm odio haberetur, quantùm diligitur ipſa bonitas Dei, quæ eſt infinita non ſolùm moraliter, & ſecundùm prudentum æſtimationem, ſed etiam phyſicè & realiter.

Ad tertiam, datâ Majori, diſtinguo Minorem: C Gravitas offenſæ Deo irrogatæ à creatura, major eſt gravitate injuriæ Deo irrogatæ ab alio Deo, extenſivè tranſeat: intenſivè, nego. Cùm enim offenſa irrogata Deo ab altero Deo, in caſu confiſto, ratione perſonæ offenſæ, eſſet infinita in ratione injuriæ, eminenter, ſeu æquivalenter, contineret omnem gravitatem poſſibilem, ſubindeque licèt offenſa irrogata Deo à creatura, ex diſtantia offendentis ab offenſo, aliquam majorem gravitatem recipiat; illa tamen majoritas non poteſt eſſe intenſiva, ſed ſolùm extenſiva: ſicut quia Deus eminentiſſimo & perfectiſſimo modo, omnes perfectiones creaturarum continet, Deus ſimul cum creaturis non faciunt aliquid majus intenſivè, ſed ſolùm extenſivè, ut quidam exiſtimant. Ex quo patet ſolutio ultimæ probationis, licèt enim daremus offenſam irrogatam Deo à creatura eſſe infinitam, etiam ratione diſtantiæ creaturæ à Creatore; hæc tamen infinitas contineretur in gravitate ſumpta ex majeſtate offenſa, ac proinde valor iſtam adæquans, adæquaret ex conſequenti omnem aliam gravitatem.

Objicies tertiò: Chriſtus ut homo non ſatisfe- 38.
cit perfectè Deo pro beneficiis in humanitate ſuſceptis: Ergo nec pro peccatis alienis. Conſequentia videtur legitima, Antecedens probatur. Hoc inter compenſationē ex juſtitia, & compenſationem ex gratitudine reperitur diſcrimen, E quòd ut prima ſic perfecta, ſufficit reddere æquale; ad perfectionem autem ſecundæ, requiritur quod plus reddatur quàm acceptum ſit, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 106. art. 6. & rationem reddit, quia compenſatio gratitudinis reſpicit beneficium ſecundùm voluntatē dantis, in quo hoc præcipuè commendatur, quòd gratis beneficium intendit ad quod non tenebatur; unde qui beneficium accepit, obligatur ex debito honeſtatis, ut aliquid gratis intendat; cùm autem non excedit quantitatem beneficij accepti, nihil gratis videtur intendere, ideòque ut perfecta ſit compenſatio ex gratitudine, debet reddere non ſolùm æquivalens, ſed aliquid am-

pliùs. At licèt gratiarum actio à Christo exhibita, pro beneficio Incarnationis, sit illi æqualis, non tamen illud excedit, cùm tale beneficium infinitum sit, sicut & talis gratiarum actio: Ergo Christus ut homo non satisfecit perfectè Deo pro beneficiis in humanitate susceptis.

39. Respondeo primò, negando Antecedens, Christus enim revera compensavit ex virtute gratitudinis beneficium Incarnationis factum humanitati; quia licèt ex parte rei datæ non plus dederit quã accepit humanitas, sed tantùm æquale, ex parte tamen affectûs plus dedit; sic enim erat affectus, ut si plusquam à Deo accepit reddere posset, de facto redderet: hoc autem sufficere, ut perfectè ex gratitudine beneficia compensaverit, colligitur ex D. Thoma loco in objectione citato, in resp. ad 1. ubi ait quod quia in recompensatione beneficij magis consideratur affectus quàm effectus, quamvis filius patri, ex parte rei acceptæ, scilicet esse & vivere, nihil æquale possit reddere, ex parte tamen affectûs dantis & retribuentis, potest aliquid majus filius patri tribuere.

40. Dices, Si hoc sufficeret ut filius ex perfecta gratitudine patri satisfaceret pro acceptis ab ipso beneficiis, sequeretur puram creaturam posse ad æqualitatem gratias agere Deo pro beneficiis acceptis: Consequens est falsum, & contra Aristotelem 8. Ethic. cap. 13. dicentem: *Diis, parentibus, & magistris, par gratia referri non potest*, quod saltem de personis creatis est verum: Ergo &c. Sequela probatur: Etsi Deo non possit pura creatura reddere plus aut æquale ex parte rei, potest tamen æquale aut plus reddere quàm accepit, secundùm affectum: At hoc sufficit, juxta solutionem datam, ad perfectè recompensandum ex virtute gratitudinis beneficium acceptum: Ergo creatura potest Dei beneficia, perfectè ex gratitudine compensare.

41. Respondeo concedendo sequelam, loquendo de beneficiis antecedentibus gratiarum actionem, quia tamen ipsa gratiarum actio novum beneficium est, & per seipsam compensatio esse non non potest, fit consequens ut homo semper maneat debitor Deo, & quod nunquam perfectè ad æqualitatem, etiam affectivè, beneficia accepta compenset: qua ratione probat D. Thomas in 3. dist. 20. quæst. 1. art. 2. ad 1. nunquam posse Deo æquales gratias reddi pro acceptis beneficiis, quia nempe ipsâ gratiarum actione beneficia crescunt. Nec oppositum Aristoteles docuit loco citato, loquebatur enim, ut explicat D. Thomas 2. 2. qu. 106. art. 6. ad 1. de æqualitate ex parte rei acceptæ, quam homo diis, parentibus, & magistris, reddere non potest: non enim patri possumus dare vitam, quam accepimus ab illo, nec Deo esse; nec magistro, ut tali, doctrinam; cùm magistri munus non sit doceri à discipulo, sed solùm docere.

42. Secundò ad principalem objectionem responderi potest, dato Antecedente, negando consequentiam & paritatem: cùm enim ad compensationem perfectam ex gratitudine, requiratur reddi ampliùs quàm sit beneficium acceptum, ut docet D. Thomas, loco in objectione citato; ad compensationem autem ex justitia perfecta, sufficiat æquale reddi; ex eo quòd Christus non potuisset ex gratitudine perfectè compensare beneficia facta humanitati, non rectè colligitur, ipsum non potuisse de condigno satisfacere pro offensa, quia satisfactio est in materia justitiæ, gratiarum autem actio in materia gratitudinis.

Objicies quartò contra secundam conclusionem: Valor satisfactionis Christi non est major gravitate offensæ: Ergo illa non est ab intrinseco superabundans & excedens. Consequentia patet, Antecedens probatur. Gravitas offensæ est infinita simpliciter in genere moris, ut docuimus in Tractatu de peccatis. Sed unum infinitum alio majus non est: Ergo valor satisfactionis Christi, non est major gravitate offensæ. 43. Disp. 8. art. 3.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, concessâ Majori, distinguo Minorem: Unum infinitum alio majus non est, in eodem genere in quo est infinitum, concedo Minorem: in alio genere, nego Minorem, & Consequentiam; infinitas enim satisfactionis Christi est in genere valoris & bonitatis moralis; infinitas verò offensæ, in genere mali; ex quo solùm sequitur, quod in genere mali, seu gravitatis offensivæ, nihil detur majus; non autem quod satisfactio Christi, comparata in valore cum gravitate offensæ, non sit major illâ: sicut si daretur linea infinita in genere lineæ, non daretur alia linea major, licèt major quantitas dari posset, scilicet quantitas corporis infiniti, & si daretur actus misericordiæ infinitus in linea misericordiæ, solùm sequeretur quod in illa linea nihil majus daretur, non verò quod actus charitatis infinitus in genere charitatis, majoris valoris meritorij non esset. 44.

Objicies ultimò: Si satisfactio Christi excederet gravitatem offensæ mortalis, sequeretur injustè à Deo postulatam fuisse, ad recompensationem illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Persona offensa justè solùm potest exigere satisfactionem æqualem injuriæ sibi irrogatæ, & nonnisi injustè potest exigere satisfactionem superexcedentem: Ergo si satisfactio Christi fuit majoris valoris gravitate offensæ, injustè Deus illam exegit pro compensatione peccati humani generis. 45.

Respondeo negando sequelam, ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Persona offensa, justè solùm potest exigere satisfactionem æqualem, quando est possibilis æqualitas in satisfactione, absque excessu, concedo Antecedens: quando non est possibilis, nego Antecedens, & Consequentiam; quia in præsenti, non potest dari æqualis satisfactio pro offensa peccati mortalis, nisi exhibeatur à persona divina, subsistente in natura creata, ut articulo præcedenti ostendimus; & quia eo ipso quod persona divina, in natura assumpta operetur, non potest non dare plus dignitatis suis operationibus, quàm sit gravitas offensæ, hinc fit justè à Deo postulari satisfactionem Christi, etsi sit superexcedens & superabundans. Quod exemplo aptissimo explicabitur art. sequenti §. 3. num. 78. 46.

ARTICVLVS III.

An satisfactio Christi sit valoris simpliciter infiniti?

RECentiores Scotistæ, etsi concedant operationes Christi esse summi valoris, ita ut ab actionibus puræ creaturæ in valore adæquari non possint, negant tamen esse valoris simpliciter infiniti, etiam in genere moris. Ita docent Rada 3. p. contr. 13. art. 2. Faber in 3. disp. 45. cap. 2. & 3. & 47.

Castillo in præsenti disp. 3. quæst. 2. secuti Scotum in 3. dist. 19. quæst. unicâ, & in 4. dist. 15. Oppositum docent omnes Thomistæ, tam recentiores, quàm antiqui, unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico igitur, satisfactionem Christi esse valoris simpliciter infiniti in genere moris.

48. Probatur primò ex Clemente VI. in extravaganti *Vnigenitus, de pœnitentiis, & remissionibus*, ubi affirmat unicam sanguinis Christi guttam, propter unionem humanitatis cum Verbo, pro totius humani generis redemptione sufficere potuisse. Ubi nota verba illa, *propter unionem*, quæ apertè declarant, merita & satisfactiones Christi fuisse infiniti valoris ab intrinseco, & non propter acceptationem Dei extrinsecam. Nota etiam Pontificem ibidem asserere, ob talem infinitatem meritorum & satisfactionum Christi, non esse metuendum, ut peccatorum multitudine exhauriantur. Verba ejus sunt: *De cujus consumptione* (scilicet thesauri Ecclesiæ) *aut diminutione, non est aliquatenus formidandum propter infinita merita Christi:* si autem illa non essent valoris simpliciter & ab intrinseco infiniti, posset formidari, ne peccatorum multitudine tandem extinguerentur, aut consumerentur, ut infrà ponderabimus, expendendo tertiam probationem nostræ conclusionis: Ergo &c.

49. Probatur secundò ex D. Thoma infrà quæst. 48. art. 2. ad 3. ubi hæc scribit: *Dicendum quod dignitas carnis Christi non est æstimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.* Ubi cùm D. Thomas sine ullo addito diminuente loquatur, non est cur ad infinitatem secundùm quid, vel solùm extrinsecam, seu ab extrinseca solùm Dei acceptatione provenientẽ, illius verba coarctentur.

50. Probatur tertiò ratione: Satisfactioni quæ in valore non est simpliciter infinita, vis satisfactoria pro culpis syncategorematicè infinitis competere nequit: At satisfactio Christi gaudet vi satisfactoriâ sufficiente pro peccatis syncategorematicè infinitis: Ergo in ratione valoris satisfactorij est infinita simpliciter. Minor est certa, tum quia si satisfactio Christi talem vim non haberet, ejus sufficientia in determinato numero peccatorum terminaretur, & consequenter posset formidari, ne intantum multiplicarentur peccata, ut terminum præfixum excederent, & satisfactio Christi extingueretur, quod repugnat verbis Clementis VI. suprà relatis. Tum etiam, quia cùm peccatum Adæ de se sufficiens sit inficere infinitos homines, si nascerentur ex ipso Adam; si Christi satisfactio non esset de se sufficiens ad delenda omnia mundi peccata, quantumcumque in infinitum multiplicarentur, esset minor illo, quod est contra Apostolum ad Roman. 5. Major verò in qua est difficultas, sic ostenditur. Vis effectiva physica effectuum inæqualis perfectionis usque in infinitum syncategorematicè, non potest causæ non infinitæ physicè convenire, unde omnipotentiæ Dei infinitatem ex eo colligunt Theologi, quod ad effectus syncategorematicè infinitos inæqualis perfectionis extenditur: Ergo pariter vis effectiva moralis effectuum inæqualium sine termino, convenire nequit actioni quæ in genere moris simpliciter infinita non est.

A Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. 51. Effectus nequit causæ perfectionem excedere: Ergo effectus infinitus nequit in causa finita contineri, & consequenter ut aliqua causa habeat vim causativam effectuum in infinitum multiplicabilium, debet habere infinitatem physicam, si continentia sit physica; moralem verò, si continentia sit moralis; subindeque, si satisfactio Christi gaudeat vi satisfactoriâ sufficiente pro culpis syncategorematicè infinitis, continebit valorem moralem simpliciter infinitum. Sicut si esset pecunia tanti valoris, quæ sola sufficeret ad emendum quascumque res, quantumvis in valore & pretio crescerent, illa requireret infinitum valo-
B rem. Et charitas quæ immutata manens, potens esset elicere actus intensiores & intensiores in infinitum, esset actu infinitè intensa.

Respondent Scotistæ, quod ut satisfactio Chri- 52. sti sit sufficiens pro culpis syncategorematicè infinitis, sufficit quod sit superioris ordinis ad offensam, cùm res inferioris ordinis, quamvis infinita, adæquare nequeat id quod in superiori ordine existit.

Sed contra primò: Esto in physicis res ordinis 53. inferioris adæquare nequeat id quod in superiori ordine existit, in moralibus tamen hoc universaliter verum non est, ut constat in actibus misericordiæ, vel justitiæ, qui specificè inferiores sunt
C actui charitatis, & tamen plures actus repetiti misericordiæ & justitiæ, vel actus magnæ intensionis, adæquare & excedere possunt in valore meritorio unum actum charitatis. Peccatum etiam charitati oppositum, est gravius specificè peccatis oppositis aliis virtutibus; & tamen peccata aliis virtutibus opposita, sæpiùs repetita, vel intensissimo conatu patrata, excedere possunt in gravitate unum peccatum contra charitatem commissum: Ergo si valor satisfactionis Christi non sit infinitus simpliciter, quamvis sit superioris ordinis ad offensas ab hominibus commissas, poterit tamen offensarum multitudine adæquari, & consequenter extingui.

D Secundò, Esto infinita ordinis inferioris nequeant physicè adæquare rem ordinis superioris, in illa tamen, nisi physicè sit infinita, efficienter contineri non possunt; alias ex continentia effectuum sine termino in divina omnipotentia, non colligeretur ejus infinitas, sed solùm quod esset in ordine superiori ad res omnes creabiles constituta: Ergo pariter, esto infinita ordinis inferioris in genere moris, adæquare nequeant id quod existit in ordine superiori, in illo tamen moraliter effectivè contineri non poterunt, nisi in illo ordine illud infinitum sit; unde cùm satisfactio condigna pro culpis mortalibus syncategorematicè infinitis, contineat effectivè moraliter remissionem
E peccatorum sine termino, non solùm est ordinis superioris, sed etiam in genere moris simpliciter infinita.

Denique suaderi potest conclusio ratione quam insinuat D. Thomas hîc art. 2. ad 2. quodlib. 2. art. 2. in argum. *sed contra*, & in 3. dist. 20. quæst. 1. art. 2. in corpore. Tantò major est valor satisfactionis, quantò major est dignitas personæ satisfacientis: Sed dignitas personæ Christi satisfacientis, est simpliciter infinita: Ergo & valor satisfactorius operationum ejus est infinitus simpliciter. Minor est certa de fide. Major verò sic ostenditur. Satisfactio pro offensa seu injuria, de qua hîc est sermo, fit per exhibitionem honoris & reverentiæ: Sed honor eò est major, quò dignior

est persona honorans; quâ de causâ honorari à Rege, magis æstimatur quàm honorari ab equite; & magis ab hoc, quàm à plebeïo, quia honor est in honorante. Ergo tantò major est valor satisfactionis, quantò major est dignitas personæ satisfacientis.

54. Huic rationi, quæ præcipua & fundamentalis est, respondent primò Scoti Discipuli, satisfactionem non crescere arithmeticè, ad incrementum dignitatis personæ satisfacientis (hoc est æqualem dignitatem cum illa participando) sed geometricè tantùm, & secundùm proportionem; id est taliter quòd si persona satisfaciens superior sit, illius etiam satisfactio, satisfactionem personæ inferioris excedat; subindeque ex hoc quòd persona Christi satisfaciens, sit infinitæ dignitatis, non sequi illius satisfactionem esse infiniti valoris, sed solùm omnes personæ creatæ satisfactiones excedere.

55. Sed contra: Si satisfactio non crescit arithmeticè, sed tantùm geometricè, ad incrementum dignitatis personæ satisfacientis, poterit adeò crescere satisfactio puræ creaturæ, ut in valore & dignitate Christi satisfactionem adæquet: Sed hoc dici nequit, ut fatentur Adversarij: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur, argumento ad hominem, desumpto ex principiis Adversariorum, qui docent quod offensa non crescit arithmeticè, ad incrementum personæ offensæ, sed solùm geometricè; ex quo inferunt, offensam contra Deum commissam, tantæ gravitatis non esse, ut pro illa à pura creatura condigna satisfactio exhiberi non possit. Probatur, inquam, sequela argumento desumpto ex illo Adversariorum principio: Si enim distantia personæ divinæ offensæ, à persona creata satisfaciente, non obstat quominus satisfactio adæquare possit offensam, quia persona cui irrogatur non dat illi infinitatē: etiam distantia personæ Christi satisfacientis à persona satisfaciente creata, impedire non poterit, quin satisfactio creaturæ adæquare valeat Christi satisfactionem, quandoquidem persona infinita satisfaciens, juxta Adversarios, non dat satisfactioni suæ valorem infinitum.

56. Respondent secundò Scotistæ, quod sicut licèt objectum infinitum, quantùm est de se, possit communicare actui infinitam perfectionem; si tamen principium elicitivum actûs finitum sit, limitat influxum objecti, ne actui suam infinitatem communicet: ita licèt persona Christi satisfaciens, possit quantùm est de se dare infinitatem actui satisfactorio, quia tamen operatur medio principio quo limitato, nempe naturâ humanâ, impeditur ab illa, ne actibus suis satisfactoriis infinitum valorem communicet.

Sed contra primò: Plus ad satisfactionis dignitatem confert persona satisfaciens, quàm objectum; unde obsequium à Rege exhibitum, regium censetur, non autem obsequium Regi exhibitum ab alio; & operationes Christi, *Theandricæ* & *Dei-viriles* appellantur, cùm tamen operationes quæ Deum ut objectum respiciunt, tali denominatione non gaudeant: Ergo ex objecto, ad personam satisfacientem efficax argumentum desumi nequit.

Secundò, Etsi principium quo eliciat entitatem actuum, dignitatem tamen, seu valorem moralem, à persona desumptum non causat: Ergo licèt limitatio principij quo elicientis, limitet actus Christi Domini, quantùm ad perfectionem physicam illorum, non tamen quantùm ad dignitatem & valorem moralem, qui ipsis competit ex dignitate personæ: Unde ex eo quod persona Christi non influit in suas operationes immediatè, sed medio principio quo finito & limitato, nimirum humanitate assumptâ, non rectè colligitur, quod illis infinitum valorem communicare nequeat.

Ad majorem hujus assertionis intelligentiam, 57.
& plurium argumentorum solutionem, diligenter observandum est, quod sicut in Rege aliquæ sunt actiones, quæ non sunt reflexivæ supra suppositum Regis à quo eliciuntur, & quæ proinde, cæteris paribus, non sunt majoris dignitatis in Rege, quàm in rustico, ut comedere, dormire, deambulare &c. Aliæ verò, quæ redundant in ipsam personam Regis, à qua proinde maximum trahunt valorem & dignitatem, ut genuflexio, petitio veniæ, & aliæ similes actiones, quibus ipsa persona Regis subjicitur, & humiliatur. Ita similiter in Christo duo erant genera actionum; aliæ enim erant, quæ supra suppositum Verbi Divini non reflectebantur, ut deambulatio, comestio &c. Aliæ verò, quæ in personam ipsius redundabant, & supra divinum suppositum reflectebantur; quales erant actus obedientiæ, humilitatis, religionis, gratitudinis, satisfactionis, & aliæ similes; quibus ipsum divinum Christi suppositum, in natura assumpta sese Deo subjiciebat, quæ operationes vocari solent à Theologis, cum Dionysio lib. 2. de divin. nomin. *Theandricæ*, seu *Dei-viriles*, vel cum Damasceno, *Deificatæ*; sicut actiones quæ procedunt ex imperio & dictamine rationis, à Theologis, *humanæ* appellantur. Actiones ergo primi generis in Christo non erant infinitæ dignitatis, quia cùm non essent reflexivæ supra suppositum Verbi Divini, ab eo non poterant trahere infinitum valorem; bene tamen operationes secundi generis, quia tales actiones reflexivæ supra divinum Christi suppositum, non constabant ex solis Christi operationibus præcisè sumptis, sed ex operationibus & persona Christi, ut moraliter informante tales actiones, & cum ipsis unam integram satisfactionem constituente; ac proinde tantæ erant dignitatis & æstimabilitatis, quantæ erat ipsum suppositum Christi, quòd cùm esset infinitæ dignitatis, & perfectionis, communicabat hujusmodi actionibus infinitum valorem. Ex quo facilè intelliges, quid sit infinitas, seu infinitus valor satisfactionum Christi, non est enim aliud quàm relatio quædam transcendentalis, quam dicunt actiones Christi Theandricæ & satisfactoriæ, ad infinitam Christi personam, ut ad principium quod per eas humiliatū & Deo submissum.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

58. OBjicies primò: In merito Christi Domini non est vis meritoria in infinitum syncategorematicè: Ergo ex isto capite non rectè probatur infinitas ejus simpliciter, subindeque nec infinitas satisfactionis Christi, cùm eadem sit ratio de satisfactione Christi, ac de ejus merito. Utraque Consequentia patet, Antecedens probatur. Vis meritoria syncategorematicè infinita ea est, quæ quocunque præmio dato non exhauritur, sed ulteriùs præmiabilis manet: At vis meritoria Christi, talis non est: Ergo non est infinita syncategorematicè. Minor probatur: si Pater carnem assumeret intuitu alicujus operis Christi, vis meritoria talis operis exhausta maneret; tunc

enim meritum exhauritur, quando ei correspondet præmium æqualis valoris: incarnatio autem Patris, æqualis æstimationis est cum quocumque opere Christi, & consequenter adæquat valorem meritorium illius: Ergo valor meritorius operationum Christi, talis conditionis non est, ut quovis præmio dato, inexhaustus subsistat, & ulteriori præmio dignus sit.

59. Respondeo primò: De ratione meriti infiniti non esse quod per infinitum præmium exhauriri non possit, sed solùm quod nullo finito præmio exhauriatur: cùm autem Incarnatio Patris præmium sit infinitum, non obstat infinitati meritorum Christi, quòd per tale præmium adæquentur, & veluti exhauriantur.

Respondeo secundò, in tali casu non fore exhaurienda merita Christi extensivè, sed intensivè solùm, quia licèt haberent præmium sibi adæquatum secundo modo, non tamen primo modo. Nec obstat præmium illud fore infinitum simpliciter, nam hoc solùm probat non posse opus Christi illo remuneratum, extendi ad aliud non contentum quoad æquivalentiam in ipso; non verò quòd non extenderetur ad alia, in illo eminenter contenta, qualia sunt omnia præmia creata, quæ in Incarnatione æquivalenter continentur.

60. Objicies secundò: Dignitas satisfactionis, aut valor meritorius, non crescit arithmeticè ad incrementum dignitatis personæ satisfacientis aut merentis: Ergo ex infinita dignitate personæ, non redditur satisfactio simpliciter infinita. Consequentia patet, Antecedens probatur. Si valor meritorius crescret arithmeticè, ad incrementum dignitatis personæ, sequeretur quod quò justus intensiori gratiâ gauderet, eò magis mereretur, cæteris paribus: Consequens est falsum, aliàs si darentur duo homines justi, quorum unus haberet gratiam ut octo, & alter ut quatuor, & uterque actum charitatis intensum ut quatuor eliceret, actus primi esset meritorius ut octo, secundi verò solùm ut quatuor, quod videtur falsum, & contra illud Scripturæ, *Reddet unicuique juxta opera sua.*

61. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, nego sequelam; cùm enim gratia sit habitus, subditur nostræ voluntati quoad usum, & solùm dignificat, juxta influxum quem præstat: unde sicut nullatenus dignificat, si nullatenus influat, ut contingit quando homo justus non utitur gratiæ influxu, sed in actum merè naturalem prorumpit; ita cùm influit, non dignificat nisi juxta quantitatem influxûs; ac proinde, si quamvis gratia sit intensionis ut octo, non influat nisi ut quatuor, solùm præstat dignitatem ut quatuor, aliâ intensione materialiter solùm & concomitanter se habente: persona autem Verbi non subditur usui libero voluntatis, cùm substantialis sit, & non possit voluntas sine personæ concursu operari, ideòque dignificat secundùm totum quod potest, & per consequens infinitè.

62. Objicies tertiò: Christus non satisfecit Deo pro peccatis hominum, inquantum Deus, sed inquantum homo; quia satisfaciens, quâ tale, est inferius illo cui fit satisfactio: Sed Christus, inquantum homo, non potuit suis operationibus satisfactoriis communicare valorem infinitum: Ergo satisfactio Christi non potuit esse valoris infiniti simpliciter.

63. Respondeo quod si ly *inquantum* reduplicet supra principium quo & formale satisfactionis, Christus satisfecit inquantum homo: si verò reduplicet supra principium quod, dico ipsum satisfeciisse ut Deum, subindeque potuisse communicare valorem infinitum simpliciter suis operibus satisfactoriis, cùm valor satisfactionis præcipuè à principio quod desumatur.

64. Dices primò: Conflatum ex duobus, quorum unum est finitum, etsi alterum infinitum sit, non est infinitum simpliciter, sed solùm secundùm quid, ut constat in corpore, cujus longitudo esset infinita, profunditas verò sive latitudo finita; illud enim non esset infinitum simpliciter in genere quantitatis, quia coalesceret ex aliqua parte finita: At satisfactio Christi constat ex valore sumpto à gratia habituali, ex objecto, & aliis circunstantiis, qui limitatus est & finitus: Ergo licèt valor à persona Verbi sumptus, infinitus sit, non est infinitus simpliciter.

65. Respondeo distinguendo Majorem: Si pars infinita eminenter contineat partes finitas, nego Majorem. Si non contineat illas eminenter, transeat Major; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam, quia valor personalis eminenter continet alios valores, qui in satisfactione Christi sumuntur ex aliis capitibus. Unde sicut hoc complexum, *Deus homo*, est infinitum simpliciter, etsi humanitas finita sit, quia Deus ex quo hoc conflatum componitur, eminenter continet illam. Ita satisfactio Christi est simpliciter infinita in ratione valoris satisfactorij, quia valor personalis eminenter continet valorem ex aliis principiis sumptum. Et ratio est manifesta, quia si una ex partibus est simpliciter infinita, non potest ex consortio partis finitæ, suam infinitatem amittere.

66. Dices secundò: Persona Verbi non tribuebat valorem Christi operibus, nisi ut unita humanitati: Sed ut unita humanitati, non poterat illis tribuere valorem nisi finitum, quia non infinitè, sed finito modo, erat ipsi humanitati unita; unio enim cùm sit creata, necessariò est finita: Ergo etsi persona Verbi infinita sit, non tamen propterea tribuebat Christi operibus valorem infinitum simpliciter. Potestque hoc explicari exemplo visionis beatificæ: licèt enim essentia divina in ratione speciei intelligibilis, sit infinita; subindeque intellectui divino, cui infinito modo, & per identitatem est unita, sit ratio cognoscendi omnia, & comprehendendi divinam omnipotentiam; quia tamen finito modo, & juxta mensuram luminis gloriæ, intellectui beato conjungitur, illum non determinat, nec reddit potentem ad eliciendam visionem infinitam, & comprehendendam divinam omnipotentiam.

67. Respondeo quod licèt persona divina non conferret valorem in Christi operibus, nisi ut unita naturæ humanæ, & talis unio sit finita, non tamen propterea sequitur quod ipse valor finitus sit: Tũ quia talis unio, solùm se habet ut conditio sine qua divinum suppositum non tribueret valorem Christi operibus: conditio verò impedire non valet infinitatem formæ moralis. Tum etiam, quia unio humanitatis ad Verbum, esto finita sit, non impedit quin humanitas infinitè sanctificetur, & dignificetur ab illo. Addo quod, unio ipsa dignificatur à supposito Verbi Divini: unde licèt sit finita in genere entis & physicè, moraliter tamen est infinita. Ad illud verò quod subditur de essentia divina in ratione speciei intelligibilis, respondetur negando paritatem: quia lumen gloriæ, juxta cujus mensuram unitur intellectui creato divina essentia, non est sola conditio ad videndum,

sed ratio agendi, unde exemplum illud non est ad rem.

68. Dices tertiò: Eodem modo se habet suppositum in ordine ad operationem quam elicit, sicut objectum respectu actionis quam terminat: Sed ex eo quòd aliqua actio versetur circa objectum infinitum, non est infiniti valoris & dignitatis, ut patet in visione beata, & in actu charitatis: Ergo pariter ex eo quòd aliqua operatio procedat à persona infinita, non continet dignitatem & valorem infinitum simpliciter. Minor est certa, Major verò probatur ex paritate rationis: nam sicut objectum censetur extrinsecum actioni quam terminat, ita suppositum operationi quam elicit.

69. Respondeo negando Majorem, nam quælibet operatio magis unitur supposito à quo elicitur, quàm objecto quod attingit; hoc enim omnino extrinsecum est, neque ullo modo intimè conjungitur cum ipsa operatione: At verò persona intimam quandam habet cum operatione satisfactoria unionem, quia suppositum exhibens aliquam actionem in compensationem offensæ, non se habet solùm per modum causæ efficientis, respectu talis operationis moraliter consideratæ, sed etiam habet rationem causæ formalis, moraliter informantis talem operationem, & cum ea tanquam cum comparte componentis unam integram satisfactionem, compositione morali; sicut ex rebus & verbis in sacramentis, tanquam ex materia & forma, unione quadam morali, fit totum quoddam morale. Unde quamvis suppositum se habeat merè extrinsecè respectu operationis in esse physico consideratæ, nec intimam habeat cum ea unionem & colligationem; secùs tamen respectu operationis consideratæ moraliter, & in ratione satisfactoriæ. Per quod patet ad probationem Majoris.

70. Ex hoc etiam intelliges, operationes Christi non habuisse valorem infinitum simpliciter, ex eo quòd per illas Christus ipse offerebatur, sed ratione traditâ, quia nempe persona Verbi erat illarum causa efficiens, & subjectum recipiens. Patet hoc corollarium: Primò quia si Christus non seipsum offerret in redemptionem pro peccatis hominum, sed aliquid purè creatum, operationes ejus essent infiniti valoris: Ergo infinitas valoris in ejus operationibus, non sumitur ex re oblata, sed ex persona offerente. Secundò, si ex re infinita oblata, infinitas valoris operibus Christi competeret, sequeretur actus quibus B. Virgo Christum obtulit in templo, fuisse infiniti valoris, quod non est dicendum; aliàs fuissent satisfactio sufficiens pro peccatis generis humani. Tertiò, Christus ut res oblata est oblationis objectum: At objectum, quamvis sit infinitum, non dat actui quem specificat infinitam dignitatem, ut constat ex dictis: Ergo Christus ut materia oblata non confert suis operibus dignitatem infinitam, quamvis ex hoc capite major eis dignitas conveniat, quàm si res oblata esset aliquid purè creatum.

§. III.

Solvuntur argumenta ab inconvenientibus.

71. ARguunt ultimò Scoti Discipuli ex pluribus absurdis & inconvenientibus quæ videntur sequi ex nostra sententia. Si enim satisfactio Christi sit simpliciter infinita, sequitur primò quod Christus Dominus per unicam actionem satisfecit sufficienter pro peccatis totius generis humani, & quod per primum actum in Incarnationis suæ momento exhibitum nos redemit, quod est contra Sacram Scripturam, quæ redemptionem hominum passioni & morti Christi attribuit, unde cæteræ actiones Christi videntur superfluæ.

72. Secundò sequitur, non esse majorem valorem in una actione Christi, quàm in altera, imò nec in omnibus simul, quàm in qualibet seorsim: hoc autem videtur absurdum, actus enim charitatis v. g. à Christo elicitus, majorem continebat valorem, quàm actus temperantiæ, vel humilitatis. Sequela probatur: nam inter illa quæ secundùm aliquam rationem infinita sunt, non potest dari majus aut minus, v. g. si daretur duplex linea secundùm longitudinem infinita, una non posset esse longior alterâ, ut docent Philosophi in 3. Physicorum.

73. Tertiò sequitur, non dari aliam satisfactionem quàm Christi, atque adeò nos non debere satisfacere pro peccatis nostris, quod est hæresis Lutheri & Calvini, damnata in Tridentino sess. 14. can. 4. Sequela probatur: Infinitum in aliquo genere non potest esse nisi unum, ut dicitur in 3. phys. fic. cùm includat omnem perfectionem illius generis: Ergo si satisfactio Christi sit infinita, non poterit dari altera.

74. Quartò, si satisfactio Christi fuisset valoris simpliciter infiniti, plus exactum fuisset à Christo, quàm esset debitum per peccatum, quod videtur repugnare divinæ justitiæ. Sequela probatur: In probabili sententia, peccatum in ratione offensæ continet malitiam extrinsecè tantùm & secundùm quid infinitam: Ergo si Deus exegit à Christo satisfactionem simpliciter infinitam, plus ab illo exactum fuit, quàm esset debitum per peccatum.

Denique sequitur operationes satisfactorias & meritorias Christi, necessariò à Deo acceptari in ordine ad offensæ remissionem, & præmium quod promerentur: Consequens est falsum, quia si omne pactum secludamus, potuisset Deus illas irremuneratas relinquere: Ergo &c. Probatur sequela, si operationes Christi essent infiniti valoris, essent à Deo infinitè acceptabiles: Sed opus infinitè acceptabile, necessariò acceptatur, sicut objectum infinitè amabile, necessariò amatur à Deo: Ergo si Christi operationes, sunt valoris infiniti simpliciter, necessariò acceptantur à Deo ad præmium quod promerentur.

75. Respondetur negando ex nostra assertione sequi aliquod ex his inconvenientibus. Unde ad primum distinguo Majorem: si satisfactio Christi sit infinita, sequitur quod Christus sufficienter per unicum actum satisfecit: quoad quantitatem pretij, concedo: quoad quantitatem pretij, & simul quoad deputationem, nego.

Explicatur hæc distinctio: Duo requiruntur ad emendum aliquid, primum est quod pretium exhibitum sit æquale valori rei quæ emitur; aliàs non esset pura emptio, sed alius contractus, partim ex emptione, partim ex donatione constitutus. Secundum est deputatio illius pretij ad compensationem pro re empta: si enim quis æquale, vel etiam majus pretium daret venditori, nec designaret illud ad solutionem rei emptæ, sed ad aliquid aliud, tunc tale pretium, quantumcumque æquale & excedens, non satisfaceret pro re empta. Idem cum proportione dicimus in proposito de Christi satisfactione: licèt enim, quantùm est ex parte valoris, unica actio Christi esset sufficientissima ad redimendum genus humanum, & ad satisfaciendum pro omnibus peccatis; tamen ut

Christus Dominus Patris gloriam promoveret,& amorem suum erga homines amplius manifestaret, noluit deputare quamlibet actionem suam seorsim ad completam satisfactionem;sed omnes suas operationes & passiones, usque ad mortem inclusivè, per modum unius integri & completi pretij ad redemptionem nostram voluit ordinare; ideòque in morte tantùm & passione Christi, fuit completa redemptio generis humani, & perfecta ac rigorosa satisfactio pro peccatis nostris exhibita.

76. Ad secundum dicendum est, in actionibus Christi Domini duplicem esse bonitatem & valorem, non quidem realiter, sed formaliter distinctum: alterum ex objecto & circunstantiis, qui idcircò vocatur *objectivus:* alterum ex dignitate personæ, qui propterea dicitur *personalis*. Primus valor non erat infinitus, nec consequenter æqualis in omnibus actionibus Christi, sed major, vel minor, juxta majorem vel minorem excellentiam objecti talium actuum: unde in actu charitatis Christi erat major valor objectivus, quàm in actu temperantiæ. Secundus verò, cùm esset simpliciter infinitus, erat æqualis, imò & unicus in omnibus actionibus & passionibus Christi; & de hoc valore verum est quod dicitur in argumento, nimirum quod non fuit major, saltem intensivè, in omnibus simul actionibus Christi, quàm in unica. Sicut enim docent Theologi 1. p. quæst. 3. quod tota Trinitas non est quid majus solo Patre, nisi solùm extensivè; ita etiam & tota collectio actuum Christi Domini, non est quid majus & dignius uno actu secundùm valorem personalem, nisi extensivè; imò & adhuc extensivè secundùm quid, & impropriè: sicut Deus & creaturæ simul, secundùm quid & impropriè tantùm, sunt aliquid perfectius extensivè, quàm solus Deus; non quòd aliquid perfectionis sit in uno quod non sit in alio, sed quia eadem omnino perfectio est magis extensa & multiplicata in uno quàm in alio, ut in Tractatu de attributis declaravimus.

Disp. 4. art. 2. §. 2.

77. Ad tertium negatur sequela, ad cujus probationem dicendum est, quod licèt infinitum physicè & in genere entis non possit esse nisi unum, infinitum tamen solùm in aliquo genere, multiplicari potest, ut docet S. Doctor infrà quæst. 10. art. 3. ad 3. his verbis: *Ad tertium dicendum quod id quod est infinitum omnibus modis non potest esse nisi unum, unde & Philosophus dicit in 1. de cœlo, quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantùm, nihil prohiberet esse plura talia infinita: sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundùm longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundùm latitudinem.* Cùm ergo satisfactio Christi sit infinita solùm in aliquo genere, nimirum in genere moris, & in ratione satisfactionis, non verò physicè & in genere entis, non repugnat posse dari aliam satisfactionẽ ipsi æqualem, qualis esset satisfactio alterius personæ divinæ subsistentis in aliena natura: vel inæqualem, qualis est satisfactio Angeli, vel puri hominis.

78. Ad quartum respondeo primò, negando sequelam Majoris; cùm enim peccatum mortale contineat malitiam simpliciter & intrinsecè infinitam, ut in Tractatu de peccatis ostensum est, ex infinitate peccati, non rectè colligitur, plus exactum fuisse à Christo, quàm esset debitum per peccatũ, cùm malitia intrinsecè & simpliciter infinita, exigat satisfactionem eodem modo infinitam.

Disp. 9. art. 6.

Respondeo secundò, nullum esse inconveniens concedere, quod per accidens fuerit plus exactum à Christo, quàm esset debitum pro hominum peccatis, quia non poterat ab ipso exhiberi Deo aliqua satisfactio, quæ non excederet malitiam peccati; nec à puro homine aliqua, quæ ipsam adæquaret. Non est autem injustum petere per accidens ab aliquo aliquid excedens debitum, quando est illi impossibile aliquid reddere quod sit solùm æquale, & quod illud non excedat. Sicut si quis à paupere extremè indigenti abstulisset nummum argenteum, & postea non haberet nisi nummum aureum quem restitueret, teneretur ei dare nummum aureum, quamvis per accidens excederet nummum argenteum quem abstulerat; quia in tali casu non posset ei exhibere satisfactionem purè æqualem, sed solùm superabundantem & excedentem.

Ad ultimum inconveniens constabit solutio ex dicendis articulo sequenti §. 6. ubi resolvemus, an satisfactio rigorosa inducat in eo cui exhiberur obligationem strictæ justitiæ ad eam acceptandã.

Articvlvs IV.

An satisfactio Christi fuerit de rigore justitiæ?

79. Aliud est aliquam satisfactionem esse ex sua natura æqualem & condignam, aliud illam procedere secundùm leges strictæ & rigorosæ justitiæ. Ad primum enim sufficit ut compensatio fiat ad æqualitatem, & tantùm à debitore solvatur, quantùm debetur creditori; ad secundum verò, præter æqualitatem, quæ in omni condigna satisfactione reperiri debet, aliæ exiguntur conditiones, quas statim exponemus. Unde sunt aliqui Recentiores, qui licèt admittant Christi satisfactionem fuisse condignam & æqualem, imò & superabundantem ac excedentem, negant tamen fuisse de rigore justitiæ, quia aliquam ex conditionibus illis, ipsi deesse existimant. Ita Vazquez hîc disp. 7. & 8. Lorca disp. 8. Lessius de perfectionibus divinis cap. 2. num. 12 Delugo disp. 3. & 4. & alij ex Recentioribus. Thomistæ verò, quibus adhærent Valentia in præsenti, punct. 5. Suarez disp. 4. sect. 5. Martinonus disp. 2. sect. 9. & plures alij, asserunt Christi satisfactionem non solùm fuisse condignam & æqualem, sed etiam de toto rigore justitiæ, seu omnes conditiones ad strictam & rigorosam justitiam requisitas, in illa repertas esse; quod ut manifestum fiat, & nostra stabiliatur sententia, conditiones illæ breviter hîc recensendæ & explicandæ sunt.

§. I.

Recensentur & explicantur conditiones ad rigorosam satisfactionem requisitæ, & conclusio affirmativa statuitur.

80. Omnes ferè Theologi conveniunt, præter æqualitatem, quæ in omni condigna satisfactione reperiri debet, quatuor adhuc requiri conditiones, ad hoc ut aliqua satisfactio sit de toto rigore justitiæ. Prima est ut sit ad alterum: Nã rigorosa satisfactio essentialiter ordinatur ad faciendam perfectam æqualitatem: Sed perfecta æqualitas non potest esse ejusdem ad seipsum: Ergo ad rigorosam satisfactionem necessariò requiritur quod sit ad alterum. Major patet, satisfactio enim rigorosa est actus justitiæ: justitia verò res-

picit perfectam æqualitatem. Minor etiam non A
est minùs evidens, quia æqualitas est relatio realis, necessariò requirens extrema realiter distincta.

81. Secunda est, quòd non fundetur in gratia creditoris, tunc enim non ex justitia, sed ex gratia esset ipsa satisfactio: quo sensu autem hoc intelligendum sit, infrà §. 3. declarabitur.

82. Tertia conditio rigorosæ satisfactionis est, quòd fiat ex bonis debitoris: cùm enim per omnem satisfactionem rigorosam, debeat fieri perfecta æqualitas, oportet quod ille cui fit satisfactio, acquirat dominium alicujus rei quod antea non habebat, saltem eo modo quo in satisfactionem exhibetur, aliàs eadem maneret inæqualitas quæ B
ante satisfactionem erat. Dixi, *eodem modo*, quia contingere potest quod creditor habeat dominium directum & supremum rei quæ ipsi in satisfactionem à debitore offertur, & quod per illam satisfactionem acquirat in eam dominium utile: v. g. si vassallus debeat centum nummos domino, potest illi satisfacere de toto rigore justitiæ, ipsi dando in compensationem illius summæ agrum aut vineam quam possidet, & cujus dominium tantùm utile habet; quia in tali casu creditor acquirit in illum agrum, aliquod dominium speciale, scilicet utile, quod antea non habebat.

83. Quarta conditio est, ut satisfactio non fiat ex C
aliàs per se debitis, id est bonis, quæ nullo alio titulo debeantur creditori; hoc enim ad faciendam perfectam inter debitorem & creditorem æqualitatem, omnino necessarium est: si enim aliquis debeat alteri centum nummos, titulo venditionis, putà quia emit ab ipso agrum; & præterea illi debeat centum nummos, titulo mutui, quia hanc summam pecuniariam ab illo mutuò accepit; non faceret perfectam æqualitatem cum creditore, nec per consequens illi satisfaceret de rigore justitiæ, si tantùm centum nummos illi exhiberet; posset enim creditor illos acceptare pro uno solo titulo, & sic debitor semper maneret obligatus alio titulo, ad similem summam illi persolvendam. D

84. Adverte autem diligenter, me ex industria dixisse satisfactionem rigorosam non debere fieri *ex aliàs per se debitis*; quia dupliciter potest aliquis titulus alteri supervenire: primò per se & seorsim, novam afferendo secum obligationem; secundò per accidens & conjunctim, & in confirmationem prioris obligationis. Exemplum primi est, si quis vovisset dare centum nummos aureos Ecclesiæ, & postea ex decimis deberet alios centum; quia titulus quo debet decimas, se habet per se, & est seorsim obligatorius, non satisfaceret dando tantùm centum. Exemplum verò secundi assignari potest in eo qui voveret se soluturum decimas: tunc enim votum per accidens conjungeretur obligationi solvendarum decimarum, nec novam induceret obligationem, sed priorem tantùm confirmaret & roboraret. Quando ergo dicimus quòd satisfactio rigorosa debet fieri ex non debitis, hoc intelligendum est per se & seorsim, non autem per accidens & conjunctim. Si quis enim juraret se alteri daturum centum nummos in satisfactionem pecuniariam ad quam damnatus est, tunc iste tribus titulis teneretur solvere hanc summam pecuniæ; scilicet titulo religionis, justitiæ, & obedientiæ, nec tamen propterea obligaretur ad solvendos trecentos nummos, sed sufficeret quod solveret centum; quia tituli religionis E
& obedientiæ, in tali casu, non essent seorsim & per se obligatorij, sed solùm confirmativi præcedentis obligationis. His præmissis.

Dico, satisfactionem Christi fuisse de toto ri- 85.
gore justitiæ, seu habuisse omnes conditiones ad satisfactionem rigorosam requisitas. Hæc conclusio, nec meliùs, nec aliter probari potest, quàm examinando seorsim & in particulari singulas conditiones, & solvendo argumenta quæ adducuntur ad ostendendum aliquam ex illis satisfactioni Christi non competere.

§. II.

Solvitur primum argumentum, & ostenditur Christi satisfactionem fuisse ad alterum.

COntra nostram conclusionem arguitur pri- 86.
mò: Ad satisfactionem de rigore justitiæ, requiritur quod sit ad alterum: Sed Christi satisfactio non fuit ad alterum: Ergo non fuit de rigore justitiæ. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Sive enim Christus Deo satisfaceret, sive personis divinis, non erat extremum ab illis distinctum. In primis enim à Deo non distinguitur, cùm ipse sit Deus; deinde etiam est una ex personis divinis cui satisfactio fieri debet: Ergo satisfactio Christi non fuit ad alterum.

Huic argumento respondebant olim quidam 87.
antiqui Theologi, Christum non Deo satisfecisse, sed Patri, à quo personaliter distinguitur; & sic facilè sustinebant, satisfactionem Christi fuisse ad alterum.

Verùm hæc solutio sustineri nequit, & communiter rejicitur. Primò quia illi debet fieri satisfactio contra quem est offensa: Sed offensa est contra Deum subsistentem in tribus personis, cujus violatur jus, & qui est unus ultimus finis, à quo peccatum avertit, unusque legislator, cujus præceptum contemnitur: Ergo Christus non satisfecit solùm Patri, sed primò satisfecit Deo ut subsistenti in tribus personis, secundariò verò ipsis personis Sanctissimæ Trinitatis.

Secundò, Illi fit satisfactio, qui offensam remittit, & largitur gratiam: At offensam remittere, & gratiam largiri, non competit per se primò Patri, sed Deo, & ex consequenti omnibus personis divinis: Ergo &c.

Tertiò, ex hac responsione sequitur Verbum omnino gratis, Patrem autem ex justitia remittere offensam hominibus: Sed hoc absurdum est, & omnino impossibile, cùm actus remittendi offensam sit actus voluntatis divinæ, non notionalis, sed absolutæ, quæ est communis omnibus divinis personis: Ergo &c. Sequela patet, nam solus ille ex justitia remittit offensam, cui exhibetur satisfactio: Ergo si satisfactio Christi, quæ sola potuit esse condigna, non fuit facta Verbo, sed Patri, solus Pater remittit offensam ex justitia, Verbum autem omnino gratis.

Denique ex hac solutione sequitur, satisfactionem Christi condignam & perfectam non fuisse, cujus oppositum art. 2. ostendimus. Sequela probatur: Satisfactio per quam non fit satis omni creditori, condigna & perfecta non est: At juxta hanc solutionem, Christus suâ satisfactione non satisfecit sibi, qui creditor est, utpote per hominum peccata offensus: Ergo satisfactio illius condigna & perfecta non fuit. 88.

Respondent secundò alij, de ratione justitiæ inter homines esse quòd inter extrema realiter distincta

stincta versetur, non autem de ratione justitiæ Christo convenientis in ordine ad Deum; quia cùm hæc altioris ordinis sit, non petit istas conditiones quas justitia inter homines postulat.

89. Sed hæc etiam solutio displicet: Tum quia si conditionem istam quam Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. 2. & 6. & D. Thomas 2. 2. qu. 57. art. 1. & 58. art. 1. & 2. pro rigorosa justitia assignarunt, negetur competere justitiæ Christi ad Deum, quia altioris ordinis est; eadem ratione omnes alias conditiones ad rigorosam justitiam requisitas, ei negare licebit. Tum etiam, quia ratio ob quam justitia realem distinctionem exposcit, est quia petit versari inter extrema distinctorum jurium, & distinctio jurium postulat distinctionem personarum, vel saltem distinctionem naturarum subsistentium in eadem persona, ut infrà declarabimus: At hæc ratio militat in omni justitia: Ergo & justitiæ Christi ad Deum competere debet.

90. Respondent tertiò alij cum Vega lib. 7. in Trident. cap. 9. & Vazque hîc disp. 8. cap. 7. satisfactionem Christi fuisse ad alterum, quia humanitas ipsa satisfecit, non solùm ut quo, sed etiã ut quod; ita ut supposito Verbi Divini, solùm remotè, & per communicationem idiomatum, satisfactio tribuatur: inter hominem autem & Deum cui fit satisfactio, realis distinctio invenitur.

91. Sed nec etiam ista solutio placet. Primò quia in Scriptura satisfactio tribuitur Christo, ut patet ex illo ad Galatas 3. *Christus nos redemit de maledicto legis*, & ex isto 1. ad Timoth. 2. *Unus est mediator Dei & hominum homo Christus Iesus*. Sed ut vera sit hæc propositio, *Christus satisfecit pro nobis*, convenire debet ut quod satisfactio Verbo, ut subsistenti in humanitate: Ergo &c. Minor probatur: Nomen concretum, non pro natura, sed pro subsistente in illa, supponit, ut docet D. Thomas infrà qu. 16. art. 1. 2. 8. 9. & 10. At Christus est nomen concretum: Ergo non pro humanitate, sed pro Verbo ut in illa subsistente supponit.

92. Secundò, De illo verificatur cum proprietate pro nobis satisfeciisse, de quo est verum cum proprietate dicere mortuum & sepultum esse: At solùm de supposito Verbi, ut in humanitate subsistente, non verò de humanitate ipsa, cum proprietate dicitur esse mortuum & sepultum: Ergo non de humanitate, sed de supposito Verbi, ut in illa subsistente, cum proprietate affirmatur pro nobis satisfeciisse. Major patet, Minor probatur. Mori convenit illi soli cui convenit nasci: At hoc solùm de hypostasi cum proprietate dicitur, ut docet D. Thomas infrà quæst. 35. art. 1. Ergo solùm de supposito Verbi, ut subsistente in humanitate, cum proprietate affirmatur mortuum & sepultum esse.

93. Tertiò, Si suppositum Verbi Divini, solùm remotè & per communicationem idiomatum satisfecit pro nobis, sequitur quod non habuerit aliam vel majorem efficientiam, comparatione ejusdem satisfactionis, quàm humanitas Christi in concreto habeat respectu creationis universi: Sed hoc falsum & absurdum est, nam Divinum Verbi suppositum, verè influebat in actus satisfactorios, licèt mediante naturâ humanâ; at verò humanitas Christi nullum influxum habuit in creatione mundi: Ergo &c. Sequela probatur: Per communicationem idiomatum vera est hæc propositio, *Hic homo* (demonstrato Christo) *creavit universum*: Ergo si eodem modo per solam communicationem idiomatum verificatur remotè de supposito Verbi incarnati, quòd satisfecerit de condigno pro peccatis nostris, sequitur quod suppositum Verbi incarnati non habuerit aliam vel majorem efficientiam comparatione redemptionis nostræ, quàm habuerit humanitas Christi, respectu creationis mundi.

94. Quartò, Actiones sunt suppositorum, seu subsistentium: At satisfactio est actio: Ergo non humanitati, sed Verbo in illa subsistenti, convenit ut quod. Minor patet, Major verò in qua est difficultas ostenditur ex D. Thoma in 1. dist. 5. quæst. 1. art. 1. ubi ait: *Actiones sunt suppositorum, & essentia non agit, sed est principium actûs in supposito, non enim humanitas generat, sed Sortes virtute suæ naturæ*. Idem docet Joannes Theologus in Concilio Florentino sess. 18. indeque probat, assentiente Concilio, divinitatem non generare, quia actiones sunt suppositorum: divinitas autem non est suppositum: Ergo ex mente D. Thomæ, & Joannis Theologi, naturæ non convenit agere ut quod, sed supposito.

95. Confirmatur: Non aliter concurrit natura creata ad proprias operationes, quàm natura increata ad operationes increatas: Sed natura divina increata non concurrit ad suas operationes ut quod, sed ut quo, aliàs hæc esset vera, *Deitas generat deitatem*, quod est hæreticum: Ergo natura creata, ad proprias operationes non ut quod, sed solùm ut quo concurrit.

96. Confirmatur ampliùs: Cùm operari sequatur ad esse, ei propriè & simpliciter convenit operari ut quod, cui propriè convenit esse ut quod: At naturæ non convenit esse ut quod, sed tantùm ut quo, benè autem supposito; natura enim non intelligitur completa ad existendum, nisi terminetur per subsistentiam; sicut nec accidens ad existendum completum intelligitur, nisi mediâ inhærentiâ ad subjectum: Ergo natura non est principium quod operationis, sed tantùm suppositum.

97. Relictis igitur his solutionibus, ad argumentum respondeo, distinguendo Majorem: Ad satisfactionem de rigore justitiæ, requiritur quod sit ad alium, differentiâ reali suppositi, nego Majorem. Differentiâ reali naturæ, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt inter Christum, ut satisfacientem, & Deum cui fit satisfactio, non intercedat diversitas realis suppositorum, intervenit tamen diversitas realis naturarum. Hanc verò sufficere ad rationem strictæ justitiæ, sic ostenditur. Ea distinctio sufficit ad rationem justitiæ, quæ sufficit ad distinctionem jurium: Sed distinctio jurium optimè salvatur, positâ solùm distinctione naturarum, cùm eo ipso quod est diversitas naturarum, sit libertas distincta, ratione diversarum voluntatum: Ergo &c.

98. Confirmatur primò: Obedientia & religio non minùs postulant esse ad alterum, quàm justitia; & tamen Christus ut homo propriè obedivit & exhibuit cultum religionis Deo, & consequenter suæ personæ ut existenti in natura divina: Ergo etiam distinctio realis naturarum sufficit ad propriam rationem justitiæ, etsi non sit distinctio realis suppositorum.

99. Confirmatur secundò: Non requiritur major distinctio inter extrema justitiæ, quàm inter servum & dominum: Sed distinctio realis naturarum in eodem supposito, sufficit ad rationem servitutis; nam Christus secundùm naturam humanam est Dei servus, servitute naturali, ut docet D. Thomas infrà quæst. 20. art. 1. ad 2. Ergo etiam illa sufficiet ad strictam rationem justitiæ.

100. Potestque hoc magis declarari in casu quo una persona divina assumeret duas humanitates, tunc enim quis dubitat posse esse actum justitiæ commutativæ inter eandem personam ut esset in una natura, & seipsam ut esset in alia; siquidem in qualibet ex illis naturis haberet peculiarem voluntatem, libertatem, dominium, & jus distinctum, in quibus fundatur justitia. Quidni ergo pariter Christus in humana & divina natura subsistens, ut existens in una natura, poterit exercere actum justitiæ erga seipsum, ut existentem in altera? Licèt enim sit tantùm unum suppositum entitativè & formaliter, gerit tamen vices diversorum suppositorum; cùm enim propter infinitatem suam possit substantialiter in pluribus naturis subsistere, potest etiam quæ plura supposita facerent præstare. Nec mirum quod Aristoteles hoc genus justitiæ non agnoverit, sed ad veram & strictam justitiam, realem distinctionem suppositorum postulaverit; ipse enim non cognovit duas naturas, habentes duas voluntates liberas, & propria dominia fuorum actuum, posse in uno supposito convenire.

101. Dices, D. Thomas 2. 2. quæst. 58. art. 2. dicit quod *justitia propriè dicta, requirit diversitatem suppositorum, & ideò non est nisi unius hominis ad alium; sed secundùm similitudinem accipiuntur in uno & eodē homine diversa principia actionis, quasi diversa agentia, sicut ratio irascibilis, & concupiscibilis; & ideò metaphoricè in uno & eodem homine dicitur esse justitia.* Quibus verbis apertè docet, ad veram & strictam justitiam, distinctionem suppositorum requiri, & non sufficere distinctionem naturarum.

102. Sed facilè respondetur, D. Thomam loqui de justitia quæ inter puras creaturas reperitur, in quibus non stat distinctio naturarum, absque distinctione reali suppositorum; non verò de justitia secundùm communem conceptum, & prout inter Deum hominem, & Deum ex alia parte reperiri potest. Unde infrà quæst. 20. art. 1. ad 2. docet quod licèt servitus & dominium super actionem & passionem fundentur, & agere, non naturæ, sed supposito attribuatur; quia tamen actio naturæ attribuitur, sicut ei secundùm quam persona vel hypostasis agit, ideò potest propriè dici quod quælibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundùm hanc vel illam naturam. Ergo licèt æqualitas quam petit justitia, super actionem fundetur, & sit diversorum agere potentium, non tamen requirit necessariò distinctionem realem suppositorum, sed tantùm naturarum, nisi solùm inter puras creaturas, in quibus non stat naturarum diversitas, absque diversitate suppositorum.

§. III.

Explicatur secunda conditio, & satisfactioni Christi accommodatur.

103. Secundò contra nostram conclusionem arguitur. Ad satisfactionem de rigore justitiæ requiritur quod non fundetur in gratia creditoris, nam quantùm gratiæ miscetur, tantùm videtur minui de perfectione justitiæ: At satisfactio Christi fundatur in gratia Dei creditoris, scilicet in gratia unionis, facta humanitati; hæc enim unio erat necessariò prærequisita ad hoc ut persona Verbi Divini influeret valorem infinitum in suas actiones satisfactorias & meritorias, ut suprà diximus: Ergo satisfactio Christi non est de rigore justitiæ.

104. Respondent aliqui, rigorem justitiæ in satisfactione excludere quidem gratiam factam ex intentione & fine satisfaciendi, non tamen gratiam ex tali intentione non factam. Sed hæc responsio difficultatem non solvit, sed auget, ac roborat: nam humanitati Christi fuit facta gratia unionis ex intentione & fine satisfaciendi; ad hoc enim fuit unita humanitas Verbo, ut Deo fieret condigna satisfactio pro peccato Adami: Ergo si gratia facta ex intentione & fine satisfactionis, impedit rigorem justitiæ, satisfactio Christi rigorosa non fuit.

105. Aliorum solutio est, rigori satisfactionis solùm obesse quod fundetur in gratia concomitante satisfactionem, non autem quod fundetur in gratia antecedente: si enim Petrus, vel antequam Paulus debitum contrahit, illi gratis centum tribuat, vel post debiti contractionem, non tamen eâ conditione ut ex illis centum debitum solvat, sed omnino absolutè, poterit Paulus Petro ex justitia debitum solvere, sicut & contractum emptionis ex rigore justitiæ celebrare, aliquid ab ipso emendo; & tamen hæc solutio in gratia antecedenti fundatur. Quia ergo gratia supra quam satisfactio Christi fundatur, est omnino antecedens, non impedit quin sit de rigore justitiæ.

106. Sed nec placet ista solutio, nisi explicetur juxta ea quæ infrà trademus: Tum quia in satisfactione Christi non solùm intercessit gratia creditoris antecedenter, sed etiam concomitanter, quandoquidem ipsa satisfactio fuit donum & gratia Dei humanitati facta. Tum etiam, quia quando concurrit aliqua gratia quæ non est remissio, quamvis se habeat non solùm antecedenter, sed etiam concomitanter ad solutionem, non obstat satisfactioni de rigore justitiæ; maximè quando est in materia honoris, quæ non consistit in translatione alicujus dominij, sed in recompensatione quæ fit per morales actiones secundùm valorem earum, quia tunc ipsa gratia se habet materialiter ad satisfactionem: v. g. si aliquis dixit in Petrum verbum contumeliosum, & velit illi satisfacere per scripturam, retractando quod dixerat, non tamen possit suam mentem scribere, nisi Petrus det ei papyrum, imò nisi simul concurrat cum eo ad litteras exarandas, non ideò minùs censebitur satisfacere de rigore justitiæ pro contumelia, eò quòd Petrus dederit ei papyrum, & concurrerit adjuvando eum ad litteras formandas quibus formaliter satisfecit; quia hoc non obstante, talis actio computatur pro sufficienti compensatione injuriæ Petro illatæ, cùm per eam tantùm ei reddat honoris, quantùm præcedenti contumeliâ abstulerat. Unde

107. Melius respondetur, distinguendo Majorem: Ad satisfactionem de rigore justitiæ requiritur quod non fundetur in gratia creditoris, supplente defectum valoris satisfactionis, & supra valorem operis acceptante, concedo Majorem. In gratia creditoris, supponente, vel dante satisfactioni dignitatem & valorem æqualem, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt satisfactio Christi fundetur in gratia unionis, hæc tamen gratia non supplet dignitatis defectum, nec acceptat opera Christi ultra illorum valorem, sed potiùs dat operibus humanitatis dignitatem & valorem adæquatem, imò & superexcedentem injuriæ gravitatem, & idcircò talis gratia non obstat satisfactioni ex toto rigore justitiæ. Unde si Authores præ-

cedentis solutionis, nomine gratiæ concomitantis satisfactionem, intelligant gratiam supplentem defectum condignitatis operis, & ultra illius valorem acceptantem; & nomine gratiæ antecedentis & remotæ, illam, quæ non supplet, sed dat valorem operi satisfactorio, ab illis non dissentimus.

108. Dices, Si Petrus Paulo debeat centum, & Paulus totidem gratis Petro donet, sub conditione quod sibi solvat centum quæ debet, solutio ista ex rigore justitiæ non erit, eò quòd fundetur in gratia creditoris: Ergo similiter, si satisfactio Christi fundetur in gratia Dei, non erit de rigore justitiæ.

109. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem, propter triplicem rationem discriminis. Prima est, quia cùm gratia Dei sit ratio dignificans opera, ex eo quod aliquod opus mediante Dei gratiâ eliciatur; non potest à condignitate & rigore satisfactionis deficere, sed potiùs ex tali gratia provenit ut opera sint æqualis satisfactio pro offensa: gratia verò facta Petro à Paulo, cùm ejus opera non dignificet, nec in ea valorem influat, non impedit, sed potiùs efficit quod illa à condignitate & rigore satisfactionis deficiant. Secunda, quia eo ipso quod Paulus Petro debitori centum tribuat, sub conditione ut totidem sibi debita solvat, non transeunt ista centum sub dominium absolutum Petri, unde donatio illa est palliata donatio, & revera virtualis debiti remissio. Opera verò Christi, etsi mediâ Dei gratiâ eliciantur, revera existunt sub dominio Christi, ratione libertatis creatæ; & ideò licèt dona Dei sint, & in ejus gratia fundata, talis gratia non est remittens debitum liberaliter. Tertia ratio discriminis est, quia in casu posito satisfactio fundatur in gratia creditoris facta ipsi satisfacienti: satisfactio verò Christi fundatur in gratia unionis, quæ est facta ipsi humanitati, non verò suppositio Verbi Divini; unde cùm humanitas non satisfecerit ut quod, sed persona Verbi Divini, ut paragrapho præcedenti ostendimus, satisfactio Christi non fundatur in gratia facta ipsi satisfacienti, sicut satisfactio quam Petrus exhibet Paulo, in suppositione facta.

§. IV.

Explicatur tertia conditio, & satisfactioni Christi applicatur.

110. TErtiò contra nostram conclusionem arguitur. Satisfactio rigorosa debet esse ex bonis proprijs satisfacientis, non verò ex bonis ipsius creditoris: At hæc conditio non habet locum in Christi satisfactione: Ergo illa non est de rigore justitiæ. Major patet ex dictis §. 1. exponendo conditiones ad satisfactionem rigorosam requisitas, & potest ampliùs declarari exemplo servi, qui non potest de rigore justitiæ satisfacere domino, eò quòd omnia opera servi sint sub dominio sui domini. Minor verò probatur: Christus satisfecit per operationes creatas: Sed tales operationes erant sub dominio Dei, cùm Deus, titulo creationis & conservationis, habeat supremum super omnia entia creata dominium: Ergo satisfactio Christi non fuit ex bonis proprijs satisfacientis, sed ex bonis ipsius creditoris seu offensi.

111. Confirmatur: Valor satisfactionis Christi sumitur ex ipsa persona Verbi Divini, tanquam à principio formali, modo superiùs explicato: Sed persona Verbi Divini habet rationem creditoris & offensi, fuit enim læsa & offensa, sicut aliæ duæ personæ: Ergo valor satisfactionis Christi sumitur ab ipso creditore, vel offenso, non verò à satisfaciente.

112. Huic argumento varijs modis responderi solet ab Authoribus nostræ sententiæ, ut videri potest apud Vincentium Asturicensem, in relectione de gratia Christi, sed omissis solutionibus quæ videntur magis subtiles quàm solidæ, tres quæ probabiliores mihi videntur, breviter hîc exponam.

Prima quam tradit & fusè explicat Cipullus hîc dubio 6. §. 7. asserit quod quamvis satisfactio quæ est in datis & acceptis, non possit fieri ex his quæ sunt sub dominio creditoris, quæ satisfactio propriè dicitur restitutio, benè tamen illa quæ versatur in actionibus liberis, qualis est injuriæ compensatio in materia honoris. Rationem verò disparitatis reddit, quia per omnem rigorosam satisfactionem debet fieri perfecta æqualitas inter satisfacientem & eum cui fit satisfactio: in datis autem & acceptis non potest fieri æqualitas, nisi aliquid transeat in actuale dominium illius cui fit satisfactio; alias enim non esset magis habens de rebus suis, quàm ante satisfactionem; sicque eadem maneret inæqualitas. At verò in actionibus liberis, æqualitas perfecta fieri potest, absque eo quòd aliquid actu transeat in dominium illius cui fit satisfactio; per hoc solùm quod per actiones illas tantùm illi reddatur honoris & famæ, quantùm fuerat ablatum; ad quod per accidens se habet, quòd actiones illæ sint etiam sub ipsius dominio. Cùm ergo Christus per suas actiones satisfactorias, tantùm, imò & plus honoris Deo reddiderit, quàm fuerit ipsi ablatum per peccatum; quamvis per accidens actiones illæ satisfactoriæ essent sub dominio Dei offensi, erant nihilominus satisfactoriæ de toto rigore justitiæ.

113. Secunda solutio est Aravij, asserentis esse quidem contra rationem satisfactionis rigorosæ, quòd fiat ex his quæ sunt sub dominio particulari illius cui exhibetur, non repugnare tamen quòd fiat ex his quæ sunt sub ejus dominio universali: licèt enim respublica altum habeat in bona civium dominium, hoc tamen non impedit, quin cives veros contractus cum ipsa inire possint; & quamvis vassallus habeat tantùm dominium utile sui fundi, potest nihilominus ex fructibus ex eo provenientibus satisfacere domino de toto rigore justitiæ, & veros actus justitiæ commutativæ erga illum exercere. Ratio est, quia dominium generale non tollit particulare, sicut causalitas universalis, causalitatem particularem causarum inferiorum non impedit: Ergo neque etiam tollit ea quæ sunt propria domini particularis: proprium autem est particularis domini, eam dare facultatem supra rem aliquam, ut possit dominus eâ uti tanquam materiâ justitiæ strictè sumptæ. Cùm ergo Christus Dominus, etiam ut homo, fuerit liberi arbitrij, & ratione illius habuerit dominium particulare suorum operum, quamvis ejus operationes essent sub generali dominio Dei, potuit eas ipsi offerre in satisfactionem nostrorum peccatorum, & pro ipsis de toto rigore justitiæ ei satisfacere. Et certè si generale Dei dominium in opera Christi, obstaret quominus ille de rigore justitiæ potuisset ipsi satisfacere, inde sequeretur quod neque potuisset (si accidisset casus) per sua opera satisfacere alteri homini, imò in universum quod nullus homo posset per sua

opera alteri satisfacere : nam sicut ad satisfactionem rigorosam requiritur quod non fiat ex bonis creditoris , ita etiam quod non fiat ex alienis ; ut patet in servo , qui non solùm non potest satisfacere suo domino per bona ipsius domini , sed neque potest per illa satisfacere alteri creditori. Sicut ergo , non obstante dominio generali quod habet Deus supra nostra opera , potest quis per illa alteri satisfacere ; ita etiam Christus per suas operationes potuit Deo de toto rigore justitiæ satisfacere , quamvis illæ sub supremo & universali Dei dominio continerentur. Ex quo patet non esse eandem rationem de Christo respectu Dei , ac de servo respectu domini ; servus enim non habet dominium aliquorum bonorum; Christus verò , etiam ut homo , habebat dominium particulare suorum operum.

114. Tertia solutio est , actiones satisfactorias à Christo elicitas: duobus modis considerari posse, primo physicè , seu entitativè , & inquantum sunt à natura humana , tanquam à principio formali quo : secundò moraliter, & inquantum sunt reflexivæ supra suppositum Verbi Divini, ipsumque moraliter involvunt : primoque modo consideratas esse sub dominio Dei , sicut & cæteras creaturas, non verò spectatas secundo modo; quia sub hac ratione involvunt moraliter ipsum suppositum Verbi Divini , non solùm per modum principij effectivi , sed etiam per modum principij formalis , hujusmodi opera moraliter informantis , modo superiùs explicato : unde cùm ipsum Verbi Divini suppositum , non contineatur sub dominio Dei, sed sit Deus, sicut & aliæ personæ divinæ , ita nec etiam actiones quæ supra illud sunt reflexivæ , subjiciuntur Dei dominio , consideratæ moraliter , & inquantum formaliter supra illud reflectuntur.

115. Ex his triplicem habes solutionem ad argumentum principale. Ad confirmationem verò Major distinguenda est: Valor satisfactionis Christi sumitur ex ipsa persona Verbi , inquantum est suppositum divinum , sive inquantum terminat naturam divinam , nego Majorem. Inquantum est suppositum humanum , sive inquantum subsistit in natura humana , concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem : Persona Verbi habet rationem creditoris & offensi, inquantum est suppositum divinum , & secunda Sanctissimæ Trinitatis persona , concedo Minorem. Inquantum est suppositum humanum , nego Minorem & Consequentiam.

116. Dices , Satisfactio Christi est infiniti valoris, ut art. præcedenti ostendimus : Ergo non sumitur ab ipsa persona Verbi Divini , inquantum est suppositum humanum , sed inquantum est suppositum divinum. Consequentia manifesta videtur, nam valor infinitus ex aliquo principio infinito sumi debet: At suppositum Verbi Divini, inquantum humanum , non est infinitum , sed solùm inquantum divinum : Ergo si valor satisfactionis Christi infinitus sit , à suppositio Verbi Divini, inquantum humanum est , sumi non potest.

117. Respondeo , concesso Antecedente, distinguendo Consequens : Ergo non sumitur ab ipsa persona Verbi Divini, inquantum est suppositum humanum : si ly *inquantum* sumatur reduplicativè , & significet causam formalem hujus valoris infiniti , concedo. Si sumatur specificativè , & denotet solùm conditionem necessariò requisitam, ad hoc ut persona Verbi Divini tribuat hunc valorem infinitum suis operationibus , nego. Ad probationem similiter concessa Majori, distinguo Minorem , suppositum Verbi , inquantum humanum , non est infinitum , si ly *inquantum* sumatur reduplicativè , concedo. Si sumatur specificativè , nego. Solutio patet ex dictis articulo præcedenti , ubi diximus quod quamvis Persona Verbi Divini esset principium per se influens valorem infinitum in actiones Christi Theandricas, & supra suppositum reflexivas , hunc tamen valorem in Christi operibus causare non poterat, nisi suppositâ aliquâ conditione , nimirum unione naturæ humanæ ad divinum suppositum.

§. V.

Explicatur quarta conditio , & satisfactioni Christi accommodatur.

118. QVartò contra nostram conclusionem objicitur : Ex bonis aliàs debitis nequit fieri satisfactio ex toto rigore justitiæ : Sed omnes Christi actiones & passiones erant Deo debitæ multis titulis , nempe titulo gratitudinis , religionis, & obedientiæ ; quamvis enim Christus non se præstitisset vadem pro hominibus , nec per consequens fuisset astrictus ad exhibendum Deo cõdignam pro illorum offensis satisfactionem , nihilominus obligatus fuisset ad exhibendum Deo cultum & honorem debitum pro suprema ejus excellentia , & pro beneficijs ab ipso ejus humanitati collatis : Ergo Christus suis actionibus & passionibus non potuit Deo satisfacere pro peccatis nostris de toto rigore justitiæ.

119. Respondet Suarez hîc disp. 4. sect. 6. satisfactionem rigorosam fieri debere ex ijs quæ non sunt aliàs debita creditori, alio titulo justitiæ propriæ & perfectæ , non repugnare tamen rigori satisfactionis , quod fiat ex debitis alijs titulis justitiæ potentialis & imperfectæ , qualis est gratitudo , religio , vel obedientia : unde licèt actiones Christi his titulis fuerint Deo debitæ , nihilominus fuerunt satisfactoriæ pro peccatis nostris de toto rigore justitiæ.

120. Verùm hæc solutio est insufficiens , Tum quia titulus religionis majorem habet vim ad obligandum , quàm titulus justitiæ propriè dictæ, cæteris paribus : neque enim religio justitia potentialis & imperfecta est , quòd veram & strictissimam non inducat obligationem , sed quòd in nobis non possit Deo reddere æquale , perfectâ æqualitate, pro beneficio creationis & conservationis. Tum etiam, quia falsum est, quòd possit quis unâ re satisfacere duobus titulis , quorum unus sit justitiæ propriæ & perfectæ , alter justitiæ imperfectæ & potentialis ; licèt enim hoc verum sit , quando unus titulus advenit alteri concomitanter , & veluti in confirmationem prioris , non tamen quando quilibet se habet per se & seorsim ; tunc enim quilibet novam & distinctam inducit obligationem ; ut patet in eo qui vovit se daturum centum nũmos Ecclesiæ , cui etiam alios centum nummos debet titulo mutui : ille enim nequaquam satisfaceret solvendo tantùm centum , quamvis unus titulus esset justitiæ imperfectæ & potentialis, nimirum titulus religionis , quo per votum obligatur ad illam summam persolvendam.

121. Respondent secundò alij Recentiores , satisfactionem Christi fuisse rigorosam , quia licèt à Deo alijs titulis postulari posset , de facto tamen non fuit postulata , nec per consequens in actu secundo alijs titulis Deo debita , sed remotè tantùm

& in actu primo. Quod si illis objiciatur, de facto fuisse impositum Christo præceptum de subeunda morte, respondent tale præceptum non fuisse Christo impositum, nisi dependenter à voluntate humanitatis, ac proinde liberè potuisse eximi ab obedientia illius. A

122. Sed in primis hæc solutio falsum supponit: Nam falsum est, præceptum Christo impositum de subeunda morte, à voluntate humanitatis ejus fuisse dependens; cùm enim Christus ut homo, verè fuerit Patri subjectus, non est cur asseramus tale præceptum fuisse ipsi impositum dependenter à voluntate humana. De quo infrà disp. 21. Deinde, gratis hoc admisso, verè fuit debita mors titulo obedientiæ; ratione præcepti impositi, aliàs non adimpleviſſet præceptum moriendo: Ergo verè mors quâ pro nobis Christus satisfecit, erat actu Deo debita alio titulo, nimirum obedientiæ. B

123. Respondent tertiò aliqui ex nostris Thomistis, cum Nazario, & Joanne à S. Thoma, quod actiones Christi Domini plures habuerunt infinitates; fuerunt enim infinitæ in genere moris, non solùm in ratione meriti & satisfactionis, sed etiam in ratione cultûs divini, gratiarum actionis, obedientiæ &c. propter infinitatem suppositi divini, gratiarum actionis, obedientiæ &c. propter infinitatem suppositi divini à quo eliciebantur: unde etsi pluribus titulis debitæ fuerint, potuerunt pro omnibus de rigore Deo satisfacere. C

124. Hæc solutio videtur valde probabilis, obstat tamen contra illam, quod licèt Christi opera plures habeant infinitates, potuerunt tamen exigi à Deo secundùm omnes illas, titulo supremi dominij, cùm non sit major ratio cur sub una quàm sub alia à Deo prædicto titulo exigi potuerint: Ergo sub nulla potuerunt mereri de rigore justitiæ remissionem offensæ, si deberi ex alio titulo obstet rigori justitiæ. Unde

125. Meliùs respondetur, quod quando tituli, sive justitiæ sint, sive diversarum virtutum, non multiplicant materiam, potest unicâ operatione omnibus ex rigore satisfieri, ut constat in hoc exemplo. Debeo Petro centum nummos, titulo justitiæ, ratione contractûs, & titulo obedientiæ quâ præcipitur mihi à superiore ut eos solvam, & titulo misericordiæ, quia ipse Petrus est in necessitate constitutus propter defectum hujus solutionis, & denique titulo religionis, quia voto me obligavi ad summam illam persolvendam; possum unâ solutione satisfacere pro omnibus istis titulis, solvendo tantùm illa centum: quia diversi illi tituli, quibus teneor ad solvendam illam summam, non multiplicant materiam, seu debita, sed supra eandem materiam cadunt, quam faciunt pluribus modis debitam. Unde licèt operationes Christi fuerint Deo debitæ, titulo religionis, gratitudinis, obedientiæ &c. quia tamen isti tituli supra easdem actiones cadebant, potuit Christus ijsdem operationibus Deo pro illis omnibus de rigore satisfacere. D

126. Vel etiam dici potest, ad rigorem justitiæ in satisfactione, sufficere quod sit ex aliàs indebitis à satisfaciente ut quod; unde quia satisfaciens ut quod fuit suppositum Verbi, quod debiti habendi est incapax, satisfactio illius fuit ex toto rigore justitiæ, esto fuerit ex aliàs debitis ab humanitate, quæ non ut quod, sed ut quo satisfecit, quoad elicientiam operum quibus fit satisfactio. E

127. Dices, Christus satisfecit non ut subsistens in natura divina, sed ut subsistens in natura humana: At Christus ut subsistens in natura humana, capax est obligationis: Ergo Christus ut principium quod satisfactionis, est capax debiti, & consequenter illius opera fuerunt à satisfaciente ut quod alijs titulis debita.

128. Respondeo Christum satisfeciſſe ut subsistentem in natura divina & humana: nam si ly *ut* reduplicet rationem formalem influendi valorem infinitum in actiones Christi satisfactorias, satisfecit ut subsistens in natura divina: si verò particula *ut* denotet solùm conditionem requisitam ad influendum talem valorem, satisfecit ut subsistens in natura humana. Ut autem satisfactio Christi sit de toto rigore justitiæ, sufficit esse ex indebitis alio titulo à satisfaciente ut quod, reduplicato principio influente valorem, etsi ab illo debeantur, reduplicatâ conditione ad influendum valorem satisfactorium requisitâ.

§. VI.

Alia objectio solvitur.

129. OBjicies ultimò contra nostram assertionem: Satisfactio rigorosa inducit obligationem justitiæ in creditore, vel in persona offensa ad illam acceptandam: At Christi satisfactio non inducebat in Deo obligationem justitiæ, sed duntaxat fidelitatis, aut veracitatis, ad acceptandam Christi satisfactionem, cùm in Deo non detur justitia commutativa, ut in Tractatu de voluntate Dei disp. 7. art. 1. ostendimus: Ergo satisfactio Christi non fuit de rigore justitiæ.

130. Respondeo primò, negando Majorem: licèt enim frequenter resultet in eo cui fit satisfactio, obligatio ad illam acceptandam, quando fit in materia debita, nihilominus hoc non requiritur essentialiter & indispensabiliter ad salvandum strictum rigorem satisfactionis, ut ostendunt Thomistæ contra Vazquem. Ratio fundamentalis sumitur ex differentia quæ est inter justitiam & alias virtutes; aliæ enim virtutes non habent medium rei, sed rationis, variabile juxta variationem subjecti, & aliarum circunstantiarum; justitia verò habet medium rei, non rationis, subindeque omnino invariabile, unde variatis extremis, vel circunstantijs, non variatur. Quapropter quando aliquis facit actum justitiæ ad alterum, sive sciat, sive nesciat, sive acceptet, sive non, dummodo remaneat medium rei, scilicet perfecta æqualitas inter satisfactionem & debitum, remanet actus justitiæ. Unde ad satisfactionem rigorosam non requiritur necessariò quod ille cui exhibetur, obligetur ex justitia ad illam acceptandam, sed sufficit quod non possit ex justitia majorem exigere.

131. Respondeo secundò, quod licèt satisfactio rigorosa causaret inter homines debitum strictæ justitiæ in eo cui exhibetur, hoc tamen non haberet locum in Deo. Ratio disparitatis est, quia sicut relationes ex genere suo mutuæ, quando transferuntur in Deum in ordine ad creaturas, non sunt relationes mutuæ, saltem realiter, eò quod habeant extrema diversi ordinis, ut patet in maternitate B. Virginis: licèt enim relatio matris & filij ex natura sua sit mutua, & se teneat ex parte utriusque extremi, in Christo tamen non est relatio realis filiationis in ordine ad B. Virginem; quia cùm Verbum Divinum sit ordinis superioris & increati, est incapax recipiendi in tempore

novam aliquam relationem realem. Ita similiter, quamvis satisfactio condigna & rigorosa, causaret inter homines obligationem illam acceptandi in eo qui exhibetur, non tamen in Deo, quia Deus est superioris ordinis, & habet dominium absolutum & universale super omnia.

ARTICVLVS V.

A qua virtute satisfactio Christi processerit?

EXplicatis conditionibus ad rigorem justitiæ in satisfactione Christi requisitis, supereſt ad hujus disputationis complementum, ut principium à quo fuit elicita talis satisfactio declaremus. In cujus difficultatis resolutione variè opinantur Authores, quibusdam asserentibus cum Vazque & Vincentio Asturicensi, illam non fuisse elicitam ab unica tantùm virtute, sed à pluribus simul concurrentibus ad satisfaciendum; alijs contendentibus cum Suare, & Lorca, eam à virtute Religionis processisse; alijs verò sentientibus cum Medina, Alvare, & Nazario, eam fuisse actum justitiæ commutativæ: quæ sententia probabilior est, & in Schola D. Thomæ communior. Unde sit

§. I.

Rejectis duabus primis sententijs, tertia ut probabilior eligitur.

132. DIco primò, satisfactionem Christi non fuisse elicitam à pluribus virtutibus, sed ab aliqua speciali.

Probatur breviter: Actus qui versatur circa objectum honestum, quod à pluribus virtutibus non respicitur, non elicitur à pluribus virtutibus, sed ab aliqua speciali, quæ circa tale objectum versatur: Atqui satisfactio Christi versatur circa objectum honestum, quod à pluribus virtutibus non respicitur: Ergo non à pluribus virtutibus, sed ab aliqua speciali fuit elicita. Major est certa, nulla enim virtus potest elicere aliquem actum in quo non reluceat ratio formalis sui objecti. Minor verò sic ostenditur. Objectum satisfactionis Christi est compensare injuriam Deo illatam per peccatum, & inter Deum offensum, & homines peccatores, perfectam constituere æqualitatem: At hoc, ut per se constat, ad omnes virtutes non spectat, sed ad aliquam specialem: Ergo &c.

133. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Quotiescunque in aliquo actu reperitur speciale bonum, specialem habens difficultatem objectivam, debet poni specialis virtus, ad illum eliciendum; virtutes enim non ponuntur in anima, nisi ad vincendas difficultates quæ reperiuntur in prosecutione honesti: Sed in satisfactione Christi reperitur speciale bonum, specialem habens difficultatem objectivam, scilicet compensationem divinæ injuriæ ad æqualitatem: Ergo debet poni specialis virtus ad illam eliciendam.

134. Confirmatur ampliùs: In nobis satisfactio imperfecta quam Deo exhibemus pro peccatis nostris, non procedit à pluribus virtutibus, sed ab aliqua speciali & determinata, scilicet à pœnitentia: Ergo etiam satisfactio perfecta & condigna, quam Christus Deo obtulit pro peccatis nostris, debuit ab aliqua virtute determinata procedere.

A Dico secundò, satisfactionem Christi non fuisse elicitam à virtute religionis.

135. Probatur: Ad religionem pertinet exhibere debitum honorem Deo, inquātum est primum principium creationis & gubernationis rerum, & per hoc distinguitur ab alijs virtutibus, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 81. art. 3. At Christi satisfactio non ordinabatur formaliter ad exhibendam reverentiam Deo, ut primo rerum principio, sed potiùs ut offenso per peccata hominum: Ergo non procedebat à virtute religionis.

136. Dico tertiò, specialem illam virtutem à qua satisfactio Christi fuit elicita, pertinere ad justitiam, non legalem, aut distributivam, sed com-
B mutativam.

Prima pars hujus assertionis breviter suadetur. Ubi est verum & proprium jus ad satisfactionem exigendam, constituenda est aliqua virtus ad justitiam pertinens, quæ talem satisfactionem exhibeat: Sed in Deo erat verum & proprium jus, ut satisfactionem exigeret à Christo pro peccatis hominum: Ergo virtus quæ Christum inclinabat ad talem satisfactionem Deo exhibendam, pertinebat ad justitiam. Major est evidens, jus enim servandum vel reparandum ubi læsum fuerit, est proprium objectum justitiæ. Minor etiam est certa, quia cùm Christus se præstitisset vadem & fidejussorem pro hominibus, erat obli-
C gatus ad satisfaciendum Deo pro illis: quando enim debitor principalis est insolubilis, tunc fidejussor tenetur pro illo solvere, & potest cogi à creditore, ut videmus quotidie fieri in civilibus: Ergo in Deo erat verum & proprium jus ut satisfactionem exigeret à Christo pro peccatis hominum.

137. Probatur etiam secunda pars, quæ asserit satisfactionem Christi ad justitiam legalem aut distributivam non pertinere. Justitia legalis, quæ solùm inter cives & rempublicam versatur, non respicit illatæ injuriæ compensationem, sed potiùs boni communis promotionem: Atqui satisfactio Christi, non per se primò ordinatur ad bonum
D totius generis humani, sed potiùs ad bonum divinum, compensando injuriam Deo illatam: Ergo satisfactio Christi ad justitiam legalem non pertinet.

138. Quod verò non pertineat ad distributivam, manifestum est, quia hæc justitia non habet constituere æqualitatem arithmeticam, seu rei ad rem, hoc enim est proprium commutativæ, sed geometricam tantùm, distribuendo communia bona secundùm conditionem & dignitatem uniuscujusque: At Christi satisfactio non est hujusmodi, sed constituit æqualitatem rei ad rem, ut ex dictis art. 2. constat: Ergo ad justitiam distributivam
E non pertinet. Addo quod justitia distributiva per se primò respicit distributionem bonorum communium reipublicæ, quod non attenditur in satisfactione Christi.

139. Ex his probata manet tertia pars conclusionis: cùm enim triplex tantùm detur species justitiæ propriè dictæ, nimirum legalis, distributiva, & commutativa, si Christi satisfactio pertineat ad justitiam propriè dictam, eaque non sit legalis, vel distributiva, supereſt tantùm quod sit commutativa. Unde in Scriptura Christi satisfactio vocatur nomine emptionis, redemptionis, solutionis pretij &c. ut patet 1. ad Corinth. 6. & 7. 1. Petri 1. Psalmo 129. qui omnes sunt actus justitiæ commutativæ: imò Psal. 88. secundùm expositionem Augustini, vocatur nomine commutatio-

nis, dum dicitur, *Exprobraverunt commutationem Christi tui:* commutatio autem est actus justitiæ commutativæ.

140. Confirmatur: Ad justitiam commutativam duo requiruntur & sufficiunt, scilicet stricta obligatio ad solvendum debitum, & perfecta æqualitas in compensatione illius; unde religio, pœnitentia, gratitudo, & similes virtutes quæ sunt ad alterum, deficiunt à ratione strictæ justitiæ, & constituuntur partes potentiales illius; quia vel à ratione perfectæ æqualitatis, vel à ratione stricti debiti & obligationis recedunt, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 80. Sed in Christi satisfactione hæ duæ conditiones reperiuntur, fuit enim condigna & æqualis offensæ, imò & superexcedens, ut suprà ostendimus; & aliunde, cùm pro hominibus se vadem & fidejussorem Christus præstitisset, tenebatur ex justitia ad solvendum debitum: Ergo satisfactio Christi fuit actus justitiæ commutativæ.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

141. Objicies primò: Inter patrem & filium, dominum & servum, non datur justitia commutativa, ut sæpe docent Aristoteles & D. Thomas: Sed Christus est Filius Dei, & inquantum homo, servus illius, juxta illud Prophetæ Psal. 115. *O Domine quia ego servus tuus:* Ergo inter Christum & Deum non potest esse justitia commutativa, subindeque nec satisfactio Christi ab illa procedere.

142. Confirmatur: Justitia commutativa non est nisi inter æquales, nam sicut justitia legalis est partis ad totum, & distributiva totius ad partes, ita commutativa est partis ad partem, id est æqualis ad æqualem: Sed Christus, inquantum Deo satisfaciebat, non erat ipsi æqualis, quia satisfaciebat inquantum homo, ideòque ut minor Deo: Ergo satisfactio illius non procedebat à justitia commutativa.

143. Ad objectionem respondeo quod licèt apud homines inter patrem & filium, dominum & servum, non possit reperiri justitia commutativa; præsertim si sit sermo de filio nondum emancipato, sed sub tutela parentum constituto; benè tamen inter Christum & Deum. Ratio disparitatis est, quia apud homines filius, ut talis, nunquam potest esse æqualis patri in jure proprietatis, cùm nihil habeat filius, ut talis, quod à patre per voluntariam & gratuitam communicationem non acceperit; & similiter servus nihil habeat, quod non pertineat ad dominum, cui legali vinculo subjicitur.

Adde etiam quod filius non potest reddere aliquid æquivalens aut adæquans esse naturale, quod à patre gratuitâ communicatione accepit, propter quod Aristoteles ait, quod dijs, parentibus, & magistris, æquale reddere non valemus. Hæc autem in Christo locum non habent, quia cùm sit Deus & homo simul, ratione suppositi divini, habet æquale jus & dominium in proprias operationes, ac ipse Deus; unde est ipsi æqualis in jure proprietatis; & licèt sit Filius Dei, non tamen accipit esse gratuitò & liberè, sicut filius in humanis recipit à patre, sed necessariò & per modum naturæ; nec est inferior Patri, sed æqualis perfectionis & dignitatis cum ipso, juxta illud Apostoli ad Philippen. 2. *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo*; unde inter Christum & Deum, faciliùs quàm inter patrem & filium in humanis, reperiri potest justitia commutativa.

144. Ad confirmationem, concessâ Majori, distinguo Minorem: Christus inquantum Deo satisfecit, non erat ipsi æqualis, si ly *inquantum* reduplicet suprà principium quo satisfactionis, concedo Minorem. Si reduplicet suprà principium quod, nego Minorem. Similiter ad probationem Minoris, eadem distinctio adhiberi debet. Adde etiam ad justitiam commutativam non requiri omnimodam æqualitatem inter personam satisfacientem, & illam cui fit satisfactio, sed sufficere æqualitatem in jure proprietatis, ut suprà dicebamus. Licèt autem Christus, inquantum homo, non sit æqualis Deo in jure proprietatis, benè tamen inquantum suppositum divinum, sub hac enim ratione habet æquale jus in suas operationes, ac ipse Deus.

145. Objicies secundò: Christus non erat obligatus ex justitia ad satisfaciendum Deo pro offensis hominum: Ergo satisfactio Christi non fuit actus justitiæ commutativæ. Consequentia videtur manifesta, si enim aliquis non teneatur alteri satisfacere, hujusmodi satisfactio non erit actus justitiæ, sed benevolentiæ & charitatis: Ergo idem dicendum erit de satisfactione Christi, si ad illam non sit obligatus ex justitia. Antecedens verò probatur. Ex nullo alio capite Christus tenebatur pro peccatis hominum mori & satisfacere, nisi quia præceptum moriendi acceperat, juxta illud Joan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio:* Atqui tale mandatum non obligat illum ex justitia, sed ex obedientia, & charitate: Ergo Christus non erat obligatus ex justitia ad satisfaciendum Deo pro peccatis hominum, ac proinde ex sola charitate & misericordia pro peccatis humani generis satisfecit, & ut dicitur Isaiæ 53. *Oblatus est, quia ipse voluit.*

146. Respondeo negando Antecedens, licèt enim Christus absolutè non esset obligatus ex justitia ad satisfaciendum Deo pro peccatis generis humani, nihilominus quatenus erat caput hominum, & inquantum se præstiterat vadem & fidejussorem pro illis, tenebatur ex justitia satisfacere; quia, ut sæpe diximus, quando debitor principalis est insolubilis, ille qui se præstitit vadem pro illo, obligatur ex justitia ad satisfaciendum & solvendum: nihilominus quia Christus ex infinita charitate & misericordia, talem obligationem & debitum in se suscepit, Propheta dicit, *Oblatus est, quia ipse voluit.*

147. Instabis, Fidejussor non majorem in se suscipit obligationem, quàm haberet debitor principalis: Sed homo, qui erat debitor principalis, non tenebatur ex justitia satisfacere: Ergo nec Christus. Major est certa, Minor probatur. Obligatio satisfaciendi ex justitia, ortum non habet nisi ex justitia violata; ubi enim justitia violata non est, ipsa justitia non exigit nec præcipit compensationem: Sed homines peccando non violant semper justitiam specialem & propriè dictam; aliàs enim in quolibet peccato duæ deformitates reperirentur: v. g. in actu intemperantiæ, deformitas intemperantiæ, & præterea deformitas injustitiæ specialis, quæ diversæ deformitates constituerent talem actum intra diversam speciem peccati, & sic tenerentur homines se accusare in confessione de duplici illa deformitate & malitia: Ergo &c.

148. Respondeo distinguendo Minorem: Homo non tenebatur ex justitia satisfacere, Per se, nego Mi-

norem. Per accidens, & ob impotentiam exhibendi satisfactionem condignam & æqualem, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Ad justitiam commutativam pertinet reddere æquale, non solùm pro rebus exterioribus injustè acceptis, sed etiam pro injurijs illatis. Dupliciter autem potest contingere quod aliquis non obligetur ex justitia commutativa ad exhibendum alteri condignam satisfactionem: Primò per se, & ob defectum obligationis; quo pacto superior & dominus non tenetur exhibere satisfactionem inferioribus & subditis. Secundò potest aliquis eximi ab obligatione satisfaciendi ad æqualitatem, per accidens, B ratione scilicet impotentiæ faciendi perfectam æqualitatem, nemo enim tenetur ad impossibile. Unde cùm nullus homo possit Deo satisfacere ad æqualitatem pro beneficijs acceptis, vel pro injurijs illatis, per accidens non tenetur ex justitia commutativa Deo satisfacere ad æqualitatem, sive pro peccatis commissis, sive pro beneficijs acceptis. Veruntamen quia aliunde tenetur homo facere saltem quod potest, ponitur in eo virtus religionis, & virtus pœnitentiæ, per quas Deo aliquo modo satisfaciat, saltem imperfectè, pro beneficijs acceptis, & pro injurijs illatis. In Christo verò hoc non habet locum, quia poterat exhibere Deo æqualem & condignam satisfactionem pro peccatis hominum, quorum vadem ac C fidejussorem se præstiterat: unde ex rigorosa justitia obligatus erat ad exhibendam Deo talem satisfactionem.

149. Ad id verò quod subjungitur, nimirum quod obligatio satisfaciendi ex justitia, ortum non habet nisi ex justitia violata &c. negandum est quod homines peccando non violent justitiam propriè dictam: in quolibet enim peccato, v. g. intemperantiæ, involvitur duplex deformitas; una contra virtutem temperantiæ, ratione conversionis ad objectum contrarium rationi, & honestati virtutis temperantiæ; & hæc deformitas constituit rationem specificam talis actûs peccaminosi: alteram verò injustitiæ, quæ est generalis, & communis omnibus peccatis; quia per quodlibet pec- D catum mortale aufertur à Deo ratio ultimi finis, secundùm affectum, & ponitur in creatura, cui Deus postponitur, quod est actus maximæ injustitiæ. Nec propterea quodlibet peccatum, ratione illius duplicis deformitatis, constituitur in duplici specie; quia ut diximus in Tractatu de peccatis, illæ deformitates, quæ sunt conditiones generales omnium peccatorum, non constituunt actum peccaminosum in diversa specie peccati, nisi quando per se & veluti directè intenduntur à peccante. Sicut conditio generalis inobedientiæ, quæ involvitur in transgressione cujuslibet præcepti, non constituit speciale peccatum inobe- E dientiæ, nisi quando per se intenditur, & quando ex contemptu præcipientis, vel præcepti, homo illud transgreditur: ideòque pœnitentes non tenentur se accusare in confessione de illa deformitate injustitiæ, vel inobedientiæ, in quolibet peccato involuta & contenta.

150. Objicies tertiò: In anima Christi non reperitur justitia commutativa: Ergo satisfactio Christi non potest esse actus talis virtutis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Unio humanitatis ad Verbum non reddit animam Christi, ejusque potentias, capaces alicujus virtutis infusæ, cujus alij homines non sint capaces: Sed alij homines non sunt capaces justitiæ commutativæ in A ordine ad Deum, ut communiter docent nostri Thomistæ, asserentes non dari justitiam commutativam hominis ad Deum: Ergo nec anima Christi. Major probatur: Per talem unionem non est aucta potentia obedientialis animæ Christi ad gratiam, ratione cujus recipiebat virtutes à gratia habituali emanantes: Ergo per illam anima Christi non fuit reddita capax alicujus virtutis, cujus cæteri homines capaces non sint. Adde etiam subjectum immediatum virtutum in Christo, non esse suppositum divinum, sed potentias animæ rationalis, quæ in Christo & in alijs hominibus sunt ejusdem speciei.

151. Confirmatur: Gratia Christi in esse physico B considerata, & quatenus ex ea procedunt virtutes infusæ, est prorsus ejusdem speciei cum gratia cæterorum hominum: Ergo non potest in Christo esse radix alicujus virtutis, quam non possit producere in alijs hominibus; subindeque si in nobis non possit esse justitia commutativa in ordine ad Deum, nec in Christo reperiri poterit.

152. Ad objectionem respondeo, negando Antece- dens, ad cujus probationem, nego Majorem. Ad probationem illius, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Licèt enim non fuerit aucta potentia obedientialis animæ Christi, fuit tamen apposita quædam conditio, ratione cujus anima C Christi fuit capax justitiæ commutativæ, scilicet æqualitas perfecta in compensatione injuriæ Deo illatæ, defectu cujus purus homo est incapax talis virtutis.

Ad id verò quod subjungitur, dicendum est, quod licèt potentiæ animæ Christi sint subjectum quo & immediatum virtutum, subjectum tamen quod & principale, est ipsum suppositum: unde cùm suppositum Christi esset infinitæ dignitatis, & posset influere infinitum valorem in ejus operationes meritorias & satisfactorias, in eo potuit esse virtus justitiæ commutativæ, quæ in alijs hominibus reperiri nequit; cùm nullum suppositum creatum, in actus à se elicitos valorem infinitum influere possit, nec per D consequens pro offensis proprijs vel alienis, ad æqualitatem Deo satisfacere; quod tamen requiritur ad justitiam commutativam, ut ex suprà dictis patet.

153. Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam; licèt enim gratia, in esse physico considerata, sit ejusdem speciei in Christo & in alijs hominibus; potest tamen in Christo esse radix alicujus virtutis, quam non potest producere in alijs hominibus. Ratio est, quia gratia, cùm sit forma quædam accidentalis, perficit subjectum in quo recipitur, juxta modum & capacitatem illius; unde pro diversitate subjectorum, diversas producit virtutes: Nam in Angelis non producit virtutes moderatrices passionum, sicut in hominibus; quia Angeli, cùm careant passionibus, non sunt capaces illarum virtutum. In nobis producit pœnitentiam, non verò in Christo, quia cùm esset ab intrinseco impeccabilis, erat incapax talis virtutis. In viatoribus causat fidem & spem, in comprehensoribus lumen gloriæ, & visionem beatam. In conjugibus castitatem conjugalem, in perpetuò continentibus virginitatem. Denique *sicut aqua* (inquit Chrysostomus) *cùm unius sit speciei, vario modo operatur, dealbans in lilio, rubricans in rosa, purpurissans in viola.* Ita gratia, licèt una & simplex qualitas sit, varios tamen, juxta diversam subjectorum in quibus recipitur

cipitur dispositionem, seu capacitatem, operatur A
effectus; & in Christo producit justitiam commutativam, non verò in aliis hominibus. Nec mirum, sicut enim Christo non conferebat aliquem effectum secundarium, quem causat in alijs hominibus, nimirum filiationem adoptivam; quia Christus, cùm esset Filius Dei naturalis, erat incapax adoptionis: ita & eadem gratia potest in illo esse radix alicujus virtutis, quam non potest producere in alijs hominibus, ob illorum incapacitatem. Ex his

154. Inferes primò, quod si humanitas Christi relinqueretur à Verbo, amitteret justitiam commutativam ad Deum, sicut tunc eo ipso talis homo fieret Filius Dei adoptivus; quia in tali casu B
humanitas Christi esset quidem incapax justitiæ commutativæ ad Deum, eò quòd non posset esse principium satisfactionis infinitæ, sed fieret capax filiationis adoptivæ, quia ille homo Filius Dei naturalis esse desineret.

155. Inferes secundò, justitiam commutativam Christi & nostram esse diversæ rationis & speciei, quia habent actus & objecta diversæ rationis: actus enim nostræ justitiæ commutativæ, ex Aristotele 5. Ethic. cap. 2. est actio humana constituens perfectam æqualitatem inter hominem & hominem: actus verò justitiæ commutativæ Christi, est actio Theandrica constituens perfectam æqualitatem inter Deum offensum, & humanum genus C
offendens; unde hæc justitia pertinet ad ordinem hypostaticum, & soli personæ divinæ in natura assumpta competere potest; nostra verò spectat ad ordinem naturæ, vel gratiæ. Item objectum justitiæ Christi est jus divinum, nostræ humanum, quæ jura sunt diversissimæ rationis. Denique justitia nostra commutativa, habet tantùm rationem justitiæ; justitia verò commutativa Christi, ita in se habet rationem formalem justitiæ, ut etiam eminenter contineat rationem misericordiæ, magnificentiæ, & religionis. Ita enim reddit æquale Deo pro offensis, in quo consistit ratio justitiæ, quod etiam reddat superabundans, in quo consistit virtus magnificentiæ; D
& hæc ratio non potest ab alia separari, quia implicat Deo reddi æquale pro offensis, nisi etiam reddatur superabundans; sola enim satisfactio suppositi divini potest esse æqualis offensæ, & hæc necessariò est superabundans & excedens. Similiter justitia commutativa Christi continet eminenter rationem misericordiæ, quia non potest suppositum divinum, cùm sit impeccabile, reddere Deo æquale pro offensis proprijs, sed tantùm pro alienis. Continet etiam eminenter virtutem religionis, quia suppositum divinum non potest Deo reddere æquale pro offensis, nisi exhibendo actum valoris simpliciter infiniti, atque E
adeò nisi etiam reddatur æquale Deo pro ipsius excellentia & beneficijs ab eo collatis: Ergo justitia commutativa Christi, ita in se habet formaliter rationem justitiæ, quòd eminenter contineat virtutem magnificentiæ, misericordiæ, & religionis. Et per hoc maximè commendatur excellentia talis iustitiæ, utpote quæ maximè accedat ad perfectionem eminentialem divinorum attributorum.

DISPVTATIO V.

De motivo Incarnationis.

Ad articulum 3. & 4. D. Thomæ.

EXplicatâ Incarnationis possibilitate, convenientiâ, & necessitate, consequens est ut causam illius motivam investigemus, & finem propter quem à Deò facta est declaremus, de quo agit Sanctus Doctor art. 3. & 4. hujus quæstionis.

ARTICVLVS PRIMVS.

An Deus, ex vi decreti quod habuit, carnem sumpsisset, Adamo non peccante?

CErtum est, Deum potuisse carnem assumere, 1
etiam si Adam non peccasset, cùm Incarnatio cum peccato essentialem nexum non habeat: unde solùm difficultas est de eo quod fuisset de facto, si Adam non peccasset. Dixi verò *ex vi decreti quod Deus habuit*, nam utrum si homo non peccasset, habuisset Deus aliud decretum assumendi carnem, non propter remedium peccati, sed propter alia motiva, res est omnino incerta & dubia; cùm hoc non possit colligi ex Scriptura, per quam solùm nobis innotescunt quæ ex sola Dei voluntate dependent. Unde D. Thomas 1. Timoth. 1. lect. 4. *Deus ordinavit fienda, secundùm quod res fiendæ erant, & nescimus quid ordinasset, si non præsciviſſet peccatum.* Solùm ergo difficultas est, an ex vi præsentis decreti, Verbum carnem assumeret, Adamo non peccante, quod idem est ac inquirere, an detur in Deo decretum aliquod efficax mittendi Verbum in carne, non connexum cum peccato, vel omne decretum efficax quod de Incarnatione datur in Deo, sit cum peccato connexum? Si enim hoc secundùm dicatur, non veniret Christus ex vi præsentis decreti, Adamo non peccante; si verò asseratur primum, veniret peccato Adami non existente. Hoc præmisso.

In hujus celebris difficultatis resolutione, duæ 2
versantur oppositæ sententiæ: Altera est negativa, quam amplectuntur Thomistæ cum Angelico Præceptore hîc art. 3. & ex Patribus Societatis Vazquez, Valentia, Lessius, Delugo, Theophilus Raynaudus, Amicus, Petavius, & alij: Altera affirmativa, quam tuentur Scotus & ejus discipuli, qui docent Incarnationem fuisse à Deo efficaciter volitam duplici decreto, altero terminato ad substantiam Incarnationis, altero terminato ad circunstantiam passibilitatis; primumque independens fuisse à futuritione peccati & prævisione illius; secundum verò fuisse à peccato dependens, ac proinde venturum Christum ex vi primi decreti, Adamo non peccante, non quidem in carne passibili, sed in impassibili. Suarez verò, Ysambertus, Martinonus, alijque ex Recentioribus, licèt cum Scoto conveniant in hoc decreto statuendo, ab illo tamen dissentiunt, in eo quod Scotus asserit remedium peccati non fuisse motivum substantiæ Incarnationis ex vi primi de-

creti, sed solùm circunstantiæ passibilitatis: Suarez autem, etsi substantiam Incarnationis ex vi primi decreti volitam esse doceat ob excellentiam mysterij, tanquam motivum sufficiens, asserit tamen ex vi secundi decreti volitam fuisse non solùm circunstantiam, sed etiam substantiam Incarnationis, ob remedium peccati, tanquam motivum sufficiens, ut sic salvet Verbum incarnatum fuisse propter nostram salutem; nec inconveniens reputat eundem effectum à duplici causa adæquata finali procedere.

§. I.

Conclusio negativa statuitur, & ratione D. Thomæ suadetur.

DIco igitur: ex vi præsentis decreti, Verbum Divinum carnem humanam non assumpsisset, si homo non peccasset.

3. Probatur conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. ad hanc formam redacta. Decretum Incarnationis, cùm sit supra naturæ debitum, nonnisi per revelationem nobis innotescere potest: At quotiescunque Scriptura Sacra, Concilia, vel SS. Patres, quibus Deus suam voluntatem revelavit, de hujusmodi decreto faciunt mentionem, aliam ejus causam motivam non assignant, quàm liberationem à peccato, seu redemptionem hominis à servitute peccati: Ergo ex vi decreti quod Deus habuit de facto, Verbum carnem non assumpsisset, Adamo non peccante. Major est certissima, unde tota difficultas devolvitur ad Minorem, quæ quoad singulas partes probatur.

4. In primis ergo plura extant Scripturæ testimonia, quibus apertè significatur, Deum non venisse in mundum per Incarnationem, nisi ut peccatores salvos faceret: Matth. 18. & Lucæ 19. *Venit filius hominis quærere & salvum facere quod perierat.* 1. ad Timoth. 1. *Fidelis sermo & omni acceptione dignus, quod Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Lucæ 5. *Non egent qui sani sunt medico, sed qui malè habent, non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam*: quod est idem ac si diceret, non venissem nisi ægroti opus habuissent medico, seu totum humanum genus eguisset redemptione. Denique Joan. 3. Christus dicebat: *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam. Non enim misit Deus filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Eadem etiam & non alia assignatur ratio à Concilijs, præcipuè à Nicæno in Symbolo fidei, ubi dicitur: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, & incarnatus est de Spiritu Sancto, & homo factus est.*

5. Accedunt testimonia SS. Patrum: Irenæus enim lib. 5. adversùs hæreses cap. 14. sic ait, *Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset.* Athanasius orat. 3. contra Arrianos: *Quod autem Filius Dei homo factus est, nunquam accidisset, nisi hominum necessitas causam præbuisset.* Nazianzenus orat. 36. *Quænam humanæ propter nos susceptæ naturæ causa extitit? Nempe ut nos omnes salutem adipiscaremur. Quid enim aliud afferri potest?* Cyrillus Alexandrinus dialog. 5. de Trinit. circa medium: *Si non peccassemus, neque factus esset nobis similis filius Dei.* Ambrosius lib. de Incarnationis Dominicæ sacramento cap. 6. *Quæ erat causa Incarnationis, nisi ut caro quæ peccaverat redimeretur?* Augustinus serm. 8. de verbis Domini, *si homo non peccasset, filius hominis non venisset.* Et serm. sequenti, *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere: tolle morbos, tolle vulnera, nulla est medicinæ causa.* Item in oratione ad B. Virginem, sic eam alloquitur: *Ut quid nescium peccati pro peccatoribus pareres, si deesset qui peccasset? aut quid mater fieres Salvatoris, si nulla esset indigentia salutis?* Leo Papa Serm. de Nativit. *Si homo ad imaginem & similitudinem Dei factus in suo honore permansisset, nec diaboli fraude deceptus, à lege sibi posita per concupiscentiam deviasset, Creator mundi creatura non fieret; neque aut sempiternus temporalitatem subiret, aut æqualis Deo Patri Filius, formam servi & similitudinem carnis peccati assumeret,* Petrus Cellensis Abbas in lib. de panibus: *Non inclinaret cœlos partus virgineus, si pomum prohibitum non contingeret Evæ tactus temerarius.* Demum Abbas Rupertus de operibus Spiritus Sancti cap. 6. Christum alloquens, *Et siquidem* (inquit) *multùm tibi debemus nos Deus Christe, quia homo factus es: At tu è contra multùm nobis debes homo Christe, quia propter nos in Deum assumptus es: nam nisi fuissemus peccatores, causa cur tu assumi in Deum deberes, nulla fuisset, &c. Nisi peccassent servi, nec assumpta fuisset in Dominum Deum natura servilis.*

Huic rationi D. Thomæ duas adhibent responsiones Adversarij. Aliqui enim in primis dicunt Scripturam, & SS. Patres, non assignare quidem aliam rationem Incarnationis, quàm reparationem generis humani, sive remedium peccati, sed ex hoc non sequi eam esse solam, aut etiam præcipuam, quia ex authoritate negativa nihil concluditur.

Verùm hæc responsio nullius est momenti: cùm enim de illis quæ ex sola Dei voluntate dependent, non possimus aliam habere notitiam, nec aliter sentire, quàm secundùm quod in Sacra Scriptura traduntur, & ex sola Dei voluntate pendeat ordinare Incarnationem ad hunc aut illum finem, benè sequitur quod si non alia assignatur illius ratio à Scriptura & SS. Patribus, præter generis humani reparationem, non aliam quoque nos assignare possimus.

Addo quod in rebus magni momenti, optimum est argumentum ex authoritate negativa Sacræ Scripturæ: unde quia Scriptura Sacra ubi loquitur de mundi creatione, unius tantùm mundi facit mentionem, per legitimam consequentiam deducimus esse tantùm unum mundum. Similiter quia facit tantùm mentionem de Incarnatione secundæ personæ Trinitatis, credimus eam tantùm fuisse incarnatam. Item quia tres solùm personas in Deo nominat, nusquam verò quatuor, tres tantùm esse personas in Deo, ut certissimum fidei dogma recipitur.

Addo etiam quod aliqui ex SS. Patribus jam citatis, non solùm dicunt Verbum fuisse incarnatum, ob reparationem generis humani, sed insuper etiam asserunt, quod non fuisset incarnatum, peccato non existente; & sic hæc solutio eorum testimonijs applicari nequit.

Secundò respondent Scoti Discipuli, Scripturam, Concilia, & SS. Patres, locis citatis, assi-

gnare solùm rationem Incarnationis quoad modum, non autem quoad substantiam; quia scilicet facta est in carne passibili, propter remedium peccati, non autem absolutè quoad substantiam: unde dicunt quod si Adam non peccasset, Verbum non fuisset quidem incarnatum in carne passibili & mortali, absolutè tamen, & quoad substantiam, incarnatum fuisset.

10. Sed hæc responsio, quæ est azylum ordinarium Adversariorum, facilè potest convelli. Primò quia SS. Patres non dicunt quod Deus propter nos factus est passibilis, humanitate assumptâ, sed asserũt quod propter nos factus est homo: Neque dicunt propter se assumpsisse naturam humanam, & propter nos tantùm eam addidisse passibilem, B sed asserunt absolutè propter nos assumpsisse ipsam naturam humanam.

11. Secundò SS. Patres locis citatis asserunt, quod nisi homines indiguissent redemptione, Verbum non esset homo, nec fieret creatura: Sed hoc non potuissent asserere absolutè, si non existente peccato Verbum fuisset incarnatum absolutè & quoad substantiam, licèt non in carne passibili; quia homo impassibilis est verè & propriè homo, & creaturæ impassibiles, ut Angeli, sunt æquè propriè creaturæ, ac passibiles: Ergo hæc solutio menti Sanctorum Patrum non congruit.

12. Tertiò sequitur ex hac solutione impropriè dici in Symbolo, Verbum Divinum propter nostram C salutem descendisse de cœlis: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud. Sequela probatur. Idem est Verbum propter nostram salutem descendisse de cœlis, & fuisse carnem factum propter nostram salutem: At impropriè affirmatur assumpsisse carnem propter nostram salutem, si nostra salus non fuit ratio aut motivum Incarnationis quoad substantiam, sed solùm quoad modum, seu circunstantiã passibilitatis: Ergo nec propriè salvatur ipsũ propter nostrã salutẽ descendisse de cœlis.

13. Quartò contra hanc solutionem benè argumentatur Vazquez hîc disp. 10. cap. 4. ubi sic discurrit. Id quod potest fieri duobus modis, ex eo quod uno ex illis non fiat, non dicitur absolutè D non fieri, cùm absoluta negatio omnem modum excludat: Ergo si Adamo non peccante Christus veniret, licèt in carne impassibili, falsa esset absoluta Patrum locutio asserentium non venturum Christum, Adamo non peccante.

14. Confirmatur & magis illustratur hic discursus isto exemplo. Sicut qui dicit Regem v. g. hodie non venturum in istam civitatem, non tantùm asserit ipsum non venturum hoc vel illo modo determinato, videlicet armatum, vel non armatum, in curru, vel extra currum; sed absolutè, sive quod nullo modo veniet; quia nimirum negatio est adeò, ut vulgò dicitur, malignantis naturæ, ut totum destruat. Ita similiter SS. Patres qui affirmant absolutè, simpliciter, & sine ulla restrictione, Christum venturum non esse, Adamo non pec- E cante, censentur velle ipsum nullo modo venturum, neque in carne passibili neque impassibili.

15. Denique D. Chrysostomus serm. 1. Pentecost. ait: *Deo chara est Ecclesia, propter Ecclesiam enim extensum est cœlum, diffusum est mare, extensus aër, fundata terra &c.* prosequitur eodem modo dicere totius mundi naturalis constitutionem esse factam à Deo in gratiam Ecclesiæ; deinde subjicit de ordine supernaturali, & miraculoso: *Propter Ecclesiam pelagus scindebatur, findebatur petra, fluebat manna de cœlo &c. Propter Ecclesiam Prophetæ, propter Ecclesiam Apo-* A *stoli, imò propter Ecclesiam unigenitus Dei factus est homo.* Hæc Chrysostomus, cujus ratio loquendi postulat, ut quemadmodum in gratiam Ecclesiæ facta est substantialiter cœli & terræ creatio, ac effectio miraculorum, & institutio prophetiæ ac apostolatûs: ita & Incarnatio quâ unigenitus Dei Filius factus est homo, sit substantialiter propter Ecclesiam, & non solùm quoad modum seu circunstantiam passibilitatis. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 2. *Loquimur Dei sapientiam in mysterio quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula, in gloriam nostram.* Sapientia autem illa est Verbum incarnatum, ut patet ex verbis sequentibus: *Quam nemo principum hujus sæculi cognovit, si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent:* Ergo ex Apostolo sapientia Dei incarnata, subindeque Incarnationis mysterium, quoad substantiam, in gloriam & salutem hominum prædestinatum seu decretum fuit.

§. II.

Alia ratio fundamentalis nostræ conclusionis expenditur.

16. SEcunda ratio fundamentalis nostræ conclusionis sic breviter proponi potest. Cùm Deus Incarnationem primò efficaciter decrevit, voluit Verbum incarnari in carne passibili: At decretum Incarnationis in carne passibili pendet à præscientia peccati Adami: Ergo si Adam non peccasset, Deus ex vi decreti quod habuit sese hypostaticè communicandi naturæ humanæ, nullo modo incarnatus fuisset. Minor & Consequentia patent, Major verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Cùm primò Deus efficaciter voluit Incarnationem, vel voluit Verbum incarnari in carne impassibili, vel in carne passibili, vel absolutè, in communi, & quoad substantiam, nihil in particulari decernendo de passibilitate aut impassibilitate? Primum aut tertium dici nequeunt: Ergo secundum necessariò asserendum est. Major patet ex sufficienti enumeratione omnium modorum quibus potest intelligi Deum primò decrevisse Incarnationem Verbi. Minor autem probatur primò quoad primam partem. Si Deus primò voluisset efficaciter Verbum incarnari in carne impassibili, de facto assumpsisset carnem impassibilem: Sed hoc est contra fidem passionis & resurrectionis Christi: Ergo &c. Sequela patet, aliàs enim unum è duobus necessariò esset admittendum, aut quod primum illud Incarnationis decretum non fuisset efficax, & sic non fuisset sortiturum effectum, Adamo non peccante, aut quod fuit postea mutatum in subsequenti signo rationis, suppositâ permissione & prævisione peccati, per aliud decretum quo Deus Incarnationem priùs prædestinatam in carne impassibili, voluit esse in carne passibili in remedium peccati, quod repugnat immutabilitati Dei & perfectioni suæ providentiæ, quæ non est incerta & volubilis, sicut nostra, ob limitationem intellectûs nostri & voluntatis.

17. Probatur etiam secunda pars. Duobus modis fingi potest Deum voluisse primò Incarnationem, seu unionem hypostaticam, abstrahendo à carne passibili aut impassibili: Primò scilicet, ita ut solùm in communi & quasi in confuso decreverit assumere naturam aliquam creatam, non deter-

minando an angelicam, vel humanam. Secundò ita ut voluerit quidem hanc naturam, humanam scilicet, in specie & in individuo sibi hypostaticè unire; non determinando tamen, an cum carne passibili aut impassibili: Sed uterque modus est impossibilis: Ergo &c. Major patet, Minor probatur multipliciter. Primò quia actus efficax voluntatis divinæ terminatur ad rem in particulari cum omnibus accidentibus, circunstantijs, & modis, cum quibus debet esse in particulari; tunc enim necesse est actum esse inefficacem, & conditionatum, quando terminatur ad rem sub eo statu sub quo non est ponibilis in actu: Ergo repugnat Deum voluisse primò & efficaciter Incarnationem Verbi, & voluisse eam solùm in communi, & in confuso, aut quoad substantiam præcisè, abstrahendo à carne passibili aut impassibili. Consequentia est evidens, repugnat enim eam de facto existere hoc modo in communi, aut abstractam à passibilitate & impassibilitate, sed debet necessariò esse in aliqua natura individua, passibili, aut impassibili determinatè.

18. Secundò probatur Minor. Intelligere & velle aliquid in communi, & postea in particulari, cum omnibus accidentibus, circunstantijs, & modis, dicit imperfectionem intellectûs nostri & voluntatis: Ergo non potest habere locum in Deo.

19. Tertiò Minor probatur. In actibus divini intellectûs & voluntatis non reperitur ordo prioris & posterioris, nisi secundùm ordinem objectorum ad quæ terminantur, ita ut terminare passivum unius, sit ratio terminationis passivæ alterius; unde cognitio essentiæ divinæ est prior in Deo cognitione creaturarum, quia essentia est ratio cognoscendi creaturas: At inter Incarnationem in communi, aut secundùm substantiam, abstrahendo à passibilitate aut impassibilitate, & eandem in particulari sumptam, non est ordo ille dependentiæ & causalitatis; nam Incarnatio in communi, aut secundum substantiam, non est causa etiam universalis Incarnationis in particulari, & quoad modum & circunstantias: Ergò chimericum omnino est dicere, Deum voluisse priùs efficaciter Incarnationem in communi, quàm eam voluerit determinatè, & quoad omnes circunstantias in particulari.

20. Demum Minor principalis suadetur. Prædestinatio, cùm sit pars objectiva divinæ providentiæ, ut in Tractatu de prædestinatione ostendimus, attendit omnes circunstantias singulares rei prædestinatæ, seu prædefinitæ: Sed decretum quo Deus primò voluit & præordinavit Incarnationem, fuit prædestinatio Christi Domini: Ergo respicit omnes particulares circunstantias illius, & consequenter per illud fuit prædefinitum, in qua carne determinatè Christus esset venturus.

Disp. 1. art. 4.

21. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Deus non habuit decretum aliquod dandi gloriam electis indefinitum, abstrahendo ab hoc vel illo gradu, sed in gradu certo & determinato voluit ejusmodi gloriam illis conferre; aliàs divina providentia circa electos esset confusa & indeterminata, utpote se extendens duntaxat ad substantiam rei volitæ, non verò ad omnes & singulas illius circunstantias, ut communiter docent Theologi in Tractatu de prædestinatione. Ergo similiter Deus nullum habuit decretum terminandi hypostaticè naturam humanam ut sic, prout abstrahit à passibili & impassibili carne, aliàs divina providentia esset circa Incarnationem confusa & indeterminata, quia se extenderet duntaxat ad ejus substantiam, non verò ad singulas illius circunstantias.

A

§. III.

Modus dicendi Suaris & Martinoni refellitur.

SVarez & Martinonus, ut ab his argumentis sese expediant, docent Incarnationem quoad substantiam fuisse efficaciter volitam propter duos fines totales, nempe propter bonitatem intrinsecam & excellentiam ipsius mysterij, quæ fuit prior redemptione, & vera ac principalis causa motiva decreti Incarnationis, & propter remedium peccati, quod fuit causa movens ad ejus accelerationem, firmansque præcedentem voluntatem se incarnandi propter gloriam Christi, & excellentiam hujus mysterij. Unde comparant Deum volentem se incarnare, homini qui jam determinavit efficaciter ire Romam, ut subveniat filio suo, quem graviter ibi ægrotantem novit operâ suâ indigere; ac ei profectionem paranti supervenit nuntius referens aliquod sui amici negotium postulare etiam ut Romam eat; quo nuntio iterum movetur ad proficiscendum Romam, ut antea destinaverat. Ita Deus (inquiunt) decreverat Incarnationem intuitu solius Christi, & ob excellentiam hujus mysterij: At inspiciens in necessitatem humani generis, misericordiâ motus, præcedentem voluntatem auxit & confirmavit ex charitate in homines, & secundo ac subsequenti affectu voluit Incarnationem, propter remedium peccati, quam primo suo decreto, ob ejus excellentiam decreverat.

B

C

D

Hæc tamen doctrina displicet non solùm Thomistis, sed etiam pluribus ac præcipuis Societatis Theologis, potestque breviter confutari. Primò, quia idem effectus non potest, etiam de potentia Dei absoluta, à duplici causa efficiente totali & adæquata procedere, alioquin penderet & non penderet ab utraque secundùm eandem rationem, ut communiter docent nostri Thomistæ in 2. physic. At eadem est ratio de duplici causa finali, totali, & adæquata, ut consideranti patebit: Ergo implicat Deum voluisse mysterium Incarnationis ex duplici fine adæquato & totali.

Secundò, Esto admittamus posse eundem effectum à duplici causa adæquata, sive efficiente, sive finali, de potentia absolura dependere; de lege tamen ordinaria, & attentâ rei naturâ, non potest, in communi Philosophorum sententia: At de divinis decretis & motivis illorum, loquendum est semper consentaneè ad rerum naturas, nisi oppositum sit revelatum: Ergo dicendum est, Incarnationē non fuisse à Deo efficaciter volitam propter duos fines totales, nempe propter ejus excellentiā, & humani generis redemptionē.

E

Tertiò, Ideò apud homines potest aliquis primò velle aliquod objectum propter unum totale motivum, & postea idem intendere, propter aliud motivum totale de novo sese offerens; quia potest mutare primam volitionem & primum motivum, & incipere velle illud objectum, per aliam volitionem, & ex alio motivo; aut saltem quia potest subordinare primam volitionem, & primum totale motivum secundæ volitioni, ex alio totali motivo procedenti, sicque velle prædictum objectum ex duplici illo motivo per modum unius: Sed hoc repugnat Deo, cùm hic modus procedendi imperfectionem mutabilitatis indispensabiliter importet: Ergo &c.

26. Quartò, Si Deus voluisset Incarnationem ob remedium peccati, & propter excellentiam ipsius, tanquam propter duos fines totales & non subordinatos, sequeretur Incarnationem fuisse futuram, etsi mundus non fuisset creatus: Sed hoc absurdum est: Ergo & illud. Sequela probatur, quia fuisset volita independenter ab universo, unde præcisè ex volitione illa Incarnationis propter finem totalem, secuta fuisset productio unius individui tantùm humanæ speciei, in quo Deus subsisteret.

27. Denique, Si redemptio hominum non esset totalis, aut saltem prima ac præcipua causa motiva Incarnationis, sed daretur alia prior ac principalior, nimirum excellentia hujus mysterij, non essent veræ ac sinceræ Dei locutiones, quibus in Scriptura simpliciter & absolutè asserit, se incarnatum esse, & venisse in mundum, propter hominum redemptionem & salutem, ut patet exemplo ab Adversariis adducto: si enim ille homo allatus in exemplum, usitato & sincero modo loquendi uteretur, non diceret amico, tui causâ domum meam reliqui, & periculosum iter suscepi; sed ad summum diceret, Romam iturus eram, filij mei gratiâ, sed quamvis hæc causa non fuisset, tui studium & amor me impulisset, ut Romam irem, ac iter illud susciperem. Quod alio exemplo illustrari potest. Sit Rex qui aliis de causis mittat filium suum v. g. in Italiam, & jam deliberatâ & paratâ filij profectione, perveniant litteræ, quibus aliqua pars Italiæ implorat auxilium Regis, ut eam armis contra hostes tueatur; & Rex filio jam profecturo præcipiat, ut eam partem Italiæ quæ poscit ejus opem, armis tueatur. Non deberet ejusmodi Rex exprobrare Italiæ: Ego filij mei conspectu me privavi ad vos tuendos; sed sinceriùs loqueretur si diceret, filio meo profecturo mandavi ut vos armis tueatur, & desiderium vobis subveniendi, quasi currenti calcar adhibuit. Sic Paulus 2. ad Corinth. 8. dicit de Tito proficiscenti Corinthum, *Gratias Deo qui dedit eandem solicitudinem pro vobis in corde Titi, quoniam exhortationem quidem suscepit, sed cùm solicitior esset, suâ voluntate profectus est ad vos.* Quibus verbis Paulus significat se tantùm adhibuisse pondus suæ exhortationis Tito, qui jam deliberaverat proficisci Corinthum. Ita similiter, si vera esset Adversariorum sententia, & si Deus decrevisset mysterium Incarnationis propter ejus excellentiam, tanquam propter primam ac præcipuam causam motivam illius, non debuisset dicere simpliciter se venisse in mundum in gratiam generis humani, sed se venturo propter alium finem, misericordiam in humanum genus, novum pondus, & impulsum addidisse huic voluntati, Incarnationis exequendæ.

28. Respondet Suarez, quod licèt salus & redemptio hominum fuerit causa tantùm secundaria & minùs præcipua Incarnationis, potuit tamen Deus in Scriptura simpliciter dicere, se venisse in mundum propter homines, & ipsorum redemptionem & salutem, adducitque ad hoc suadendum exemplum ex primi Regum 16. ubi cùm Samuël jam Dei jussu paratus esset ad proficiscendum Bethleem ad ungendum David in Regem, & Samuël timeret sibi à Saüle, ait illi Dominus: *Vitulum de armento tolles in manu tua, & dices: ad immolandum Domino veni.* Hæc enim intentio sacrificandi erat minùs præcipua & tantùm secundaria, & tamen illam solùm profert Samuël ut causam sui adventûs in Bethleem. Ita similiter (inquit Suarez) Deus potest in Scriptura simpliciter asserere, se in gratiam nostri venisse, quamvis salus & redemptio hominum fuerit tantùm finis secundarius & minùs præcipuus Incarnationis.

29. Sed contra: Nisi fuisset dissimulanda & tegenda Samuëli causa prima & præcipua sui adventûs in Bethleem, scilicet unctio Davidis in Regem, non protulisset ille secundam & minùs præcipuam sui adventûs causam. Verùm cùm non esset congruum, Prophetam mentem suam & intentionem propalare, propter imminens à Saüle periculum, potuit licitè eam ocultare, & pro prima ac præcipua, secundariam tantùm ac minùs principalem causam sui adventûs proferre. At cùm Deus exponit in Scripturis, & Conciliis finem suæ Incarnationis, nihil cogit eum ad dissimulandum, & ad tegendum suam intentionem, imò omnia invitant ut candidissimè & finceriſſimè eam exponat: Ergo cùm dicat frequentissimè causam Incarnationis suæ esse salutem & redemptionem hominum, ut patet ex testimoniis paragrapho præcedenti adductis, dicendum est eam esse causam primam, præcipuam, & originalem, non verò secundariam tantùm, accessoriam, & minùs principalem.

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

30. OBjicies primò: Mysterium Incarnationis fuit Adamo revelatum in statu innocentiæ, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 7. & tamen sui peccati futuri conscius seu præscius non fuit, ut ibidem ait S. Doctor, ratioque id suader: Nam si peccatum à se committendum prænovisset, talis notitia in eo causasset tristitiam, quæ cum hujus statûs florentissimi felicitate incompossibilis erat. Ergo remedium peccati, motivum Incarnationis non fuit, & consequenter, etsi Adamus non peccasset, Verbum Divinum carnem humanam assumpsisset.

31. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam ut ait D. Thomas hîc art. 3. ad 5. Nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa, unde potuit Adamo revelari Incarnationis mysterium, absque eo quod esset conscius sui peccati, cujus remedium causa fuit motiva Incarnationis Christi.

32. Dices, Naturale est homini, cognito effectu, appetere causæ cognitionem, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 12. art. 1. unde quando cognito effectu, ejus causa ignoratur, talis ignorantia tristitiam & anxietatem causat: At in statu innocentiæ anxietati & tristitiæ locus non erat: Ergo tunc revelata fuit Adamo causa motiva Incarnationis, & per consequens si peccatum proprium illi non fuit revelatum, remedium peccati Adami, motivum Incarnationis non fuit.

33. Respondeo Incarnationem Christi fuisse ordinatam & ad liberationem hominis à peccato, & ad gloriæ consummationem: licèt autem non fuerit Adamo revelatum remedium peccati ut motivum, fuit tamen illi revelata consummatio gloriæ, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 7. & hoc fuit sufficiens ut ab illo tolleretur anxietas.

34. Instabis, Ut tolleretur anxietas, necessaria erat revelatio motivi adæquati, non enim patatur desiderium cognoscendi causam, cognito effectu, nisi causa adæquata innotescat: Ergo si revelatâ Adamo solâ gloriæ consummatione, quieverit

ejus desiderium, nullaque in eo anxietas remanserit, consummatio gloriæ fuit adæquatum Incarnationis motivum.

35. Respondeo quod quando dependentia effectûs à causa est ab intrinseco, non quiescit desiderium, nisi adæquata causa cognoscatur; quando autem dependentia non est ab intrinseco, sed ab extrinseca voluntate operantis, tunc non est necessarium ad quietandum desiderium, revelari causam adæquatam effectûs: unde cùm dependentia Incarnationis à remedio peccati, non sit illi intrinseca, sed ex sola Dei extrinseca voluntate dependeat, & aliunde consummatio gloriæ sit motivum quantùm est de se sufficiens respectu Incarnationis, nulla anxietas remansit in Adamo, ex eo quòd alterum motivum Incarnationis, scilicet remedium peccati, ipsi revelatum non fuerit.

36. Objicies secundò: Augustinus lib. 1. de nuptiis & concup. cap. 21. docet matrimonium in statu innocentiæ fuisse signum atque Sacramentum conjunctionis Christi cum Ecclesia: Ergo existimat nullo existente peccato Christum venturum, aliàs Sacramenti significatio tunc vera non fuisset.

37. Respondeo plures ex nostris Thomistis Augustinum solùm velle in illo statu conjunctionẽ viri & fœminæ fuisse signum conjunctionis Christi cum Ecclesia, non actualiter, sed aptitudinaliter, id est habuisse aptitudinem ad talẽ significationem.

Sed hæc interpretatio non videtur ad mentem Augustini, nam postquam loco citato tria nuptiarum bona enumeravit, scilicet operationem propagandæ prolis, pudicitiæ fidem, & connubij Sacramentum, significans conjunctionem Christi cum Ecclesia, subdit de matrimonio in statu innocentiæ, *His tribus bonis perfectè se haberet bonitas nuptiarum, quibus etiam nunc bonæ nuptiæ:* At si solùm aptitudinem haberet ad significandam conjunctionem Christi cum Ecclesia, non perfectè ei tria illa bona convenirent; non enim est perfectè signum ad placitum, quod solùm habet aptitudinem ut ei significatio imponatur: Ergo hæc interpretatio menti Augustini non congruit. Unde

38. Melius respondetur, juxta Augustinum, matrimonium in statu innocentiæ fuisse quidem de facto signum conjunctionis Christi cum Ecclesia, ex eo tamen non sequi Adamo non peccante Christum venturum; quia licèt bonitas prædictæ significationis perfectè conveniret nuptiis ante peccatum Adami actu patratum, non tamen ante præscientiam & decretum permissivum illius; fuit enim matrimonium institutum à Deo signum cõjunctionis Christi cum Ecclesia, in posteriori signo post prævisum peccatum, nam in priori solùm fuit institutum in officium naturæ.

39. Objicies tertiò: Licèt Verbum Divinum de facto incarnatum fuerit propter reparationem generis humani, hæc tamen non fuit causa principalis & adæquata; nam præter illam assignantur interdum in Scriptura aliæ causæ, etiam principales, ut manifestatio divinorum attributorum, complementum & perfectio totius universi, exaltatio humanæ naturæ, ac denique consummatio ordinis gratiæ, quæ quidem causæ erant sufficientissimæ ut Incarnatio fieret, etiam Adamo non peccante.

40. Confirmari potest hæc objectio omnibus illis Scripturæ locis in quibus dicitur Christum venisse ut Concionatorem, Pastorem, Regem, Ducem, Magistrum: hæc enim officia à remedio peccati videntur independentia. Addi possunt testimonia Cypriani & Augustini, quibus asserunt Deum factum esse hominem, ut totum hominem beatificaret, & sive ingrederetur per intellectum, sive egrederetur per sensum, in Creatore suo pascua inveniret, ut disp. 3. agendo de convenientia Incarnationis fusè expendimus.

41. Ad objectionem respondeo cum D. Thoma hîc art. 3. ad 1. quod omnes aliæ causæ Incarnationis quæ assignãtur in Scriptura, pertinent aliquo modo ad remedium peccati, & in illo includuntur, ac proinde præsupponunt præscientiam peccati, sicut & ipsa Incarnatio, & ad reparationem generis humani ordinantur, ut constat ex verbis Apostoli ad Titum 2. *Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos, ut abnegantes impietatem* &c. In quibus verbis simul cum doctrina quam Christus ut Doctor tradidit nobis, conjungitur redemptio generis humani.

42. Quamvis ergo manifestatio divinorum attributorum, excellentia Incarnationis, & alia bona quæ illam per se consequuntur, essent ex se sufficientia ut quodlibet eorum posset esse motivum totale Incarnationis; non fuerunt tamen motivum totale & adæquatum, sed partiale & inadæquatum, quatenus Deus non intendit manifestationem suorum attributorum, per manifestationem excellentiæ Incarnationis, & aliorum bonorum, nisi in ordine ad reparationem naturæ humanæ, ut summum quo nos prosequitur amorem sæculis supervenientibus manifestaret. Unde

43. Ad Confirmationem dico, omnia illa officia quæ ibi enumerantur, dependere aliquo modo à remedio peccati, & redemptione hominum; illamque implicitè saltem involvere. In primis enim officium concionatoris non est independens omnino à peccato, ut patet Isaïæ 61. ubi dicitur: *Spiritus Domini super me, eò quòd unxerit Dominus me, ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde, & prædicarem captivis indulgentiam* &c. Similiter ut pastor missus est quærere & salvam facere ovem quæ perierat, ut constat Lucæ 15. & Ezechiël 34. Ut Dux & Rex etiam missus est ad salvandũ populum, juxta illud Isaïæ 33. *Dominus Rex noster, ipse salvabit nos.* Item ut magister venit ut opere & doctrinâ, verbo & exemplo, viam salutis nobis aperiret & demonstraret. Ad testimonia verò Augustini & Cypriani respondeo, illos loqui de homine redempto per Christum, & velle Christum venisse ut in corpore & anima satiaret hominem quem redimebat.

44. Objicies quartò: Etiam si Adam non peccasset, eadem tamen gratia quam habuit in statu suæ innocentiæ, ei à Deo collata fuisset: Sed non independenter à meritis Christi, sive Dei incarnandi: Ergo etiam si homo non peccasset, Deus tamen incarnatus fuisset, etiam ex vi decreti quod habuit circa assumptionem nostræ naturę. Major constat, Minor verò probatur. Nullus effectus prædestinationis Adami fuit independens à meritis Christi: Sed gratia quam habuit, etiam in statu innocentiæ, fuit effectus prædestinationis ipsius: Ergo non independenter à meritis Christi ei collata fuit. Major est certa, cùm enim Christus sit caput omnium hominum prædestinatorum, idque mediantibus actionibus quibus nobis meruit, prædestinatio Adami, & consequenter omnis ejus effectus, dependens fuit à merito Christi. Minor verò sic ostenditur: Cùm omnis gradus gloriæ hominis prædestinati, sit effectus prędestinationis

ipsius, illa gratia pertinet ad effectus prædestinationis Adami, cui correspondet aliquis gradus gloriæ in qua modo Adamus ipse exiſtit: Sed gratiæ quam habuit in ſtatu innocentiæ, correſpondet aliquis gradus gloriæ in qua modò exiſtit; quamvis enim gratia illa amiſſa fuerit per peccatum, & meritum ejus mortificatum, tamen per pœnitentiam fuit illi reſtituta, & meritum vivificatum ad eum gradum gloriæ recipiendum ad quem habuerat jus in ſtatu innocentiæ: Ergo gratia quam Adamus habuit in ſtatu innocentiæ, fuit effectus prædeſtinationis ipſius.

45. Reſpondeo negando Minorem, ad cujus probationem, nego etiam Minorem; ad probationem illius, iterum nego Minorem; falſum enim B eſt quod gratiæ illi quam habuit Adamus in ſtatu innocentiæ, formaliter ut tali, & ut primùm à Deo volitæ, correſpondeat aliquis gradus gloriæ in quo modò exiſtat protoparens noſter; fuit ſiquidem per peccatum totaliter extincta ejuſmodi gratia, nec opera meritoria ex ipſa facta, retinuerunt aliquod jus, remanſeruntve ullo modo in acceptatione divina ad gloriam tanquam ad præmium, ſed remanſerunt omnino mortua & incapacia reviviſcentiæ per pœnitentiam, in quo differunt à noſtris meritis, quæ cùm per peccatum lethale ſolùm mortificentur, reviviſcunt per pœnitentiam ad eoſdem gradus gloriæ, ad quos jus ſpeciale habebant, antequam Deum graviter of- C fenderemus. Si autem rationem hujus diſparitatis quæras, dico eam exinde peti, quod deſtructâ in nobis gratiâ ſanctificante per peccatum mortale, remanet nihilominus adhuc unum ex principiis moralibus & vitalibus actionum illarum, quibus antequam laberemur in peccatum, aliquid apud Deum meruimus, nempe ipſe Chriſtus, qui cùm ſit cauſa moralis & vitalis omnis noſtri meriti, illud in mente & acceptatione divina conſervat. At verò reſpectu Adami, adhuc in ſtatu innocentiæ exiſtentis, cùm Chriſtus nondum influeret in ejus meritum, ſed ſola gratia ei collata, eſſet principium radicale & vitale talis meriti, mirum eſſe non debet, quod deſtructo tali principio D radicali & vitali, omne meritum quod ab eo proceſſerat, totaliter vitam amiſerit, atque adeò non mortificatum tantùm, ſed & omnino mortuum remanſerit.

§. V.

Præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum convellitur.

46. PRæcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum poteſt ſic breviter proponi. Chriſtus volitus & prædeſtinatus eſt à Deo ante præſcientiam peccati hominum: Ergo licèt homo non peccaſſet, nihilominus Chriſtus ex vi præſentis decreti ve- E niſſet. Conſequentia videtur legitima, cùm enim priùs non dependeat à poſteriori, ſi adventus Chriſti volitus eſt à Deo ante præſcientiam peccati hominum, eſt independens à tali peccato, & ejus remedio, atque adeò executioni mandatus fuiſſet, licèt homo non peccaſſet. Antecedens verò probatur. Prædeſtinatio Chriſti prior fuit decreto producendi creaturas: At decretum productionis creaturarum prius fuit decreto permittendi peccatum: Ergo Chriſtus volitus & prædeſtinatus eſt à Deo ante permiſſionem, ſubindeque ante præſcientiam peccati hominum. Minor patet, non enim potuit Deus permittere peccatum hominum, illudque præſcire antequam haberet A voluntatem ipſos producendi. Major verò in qua poſita eſt difficultas, probatur primò ex Apoſtolo ad Coloſſ. 1. ubi Chriſtum appellat, *primogenitum omnis creaturæ*, quod de Chriſto ut homine, plures ex Sanctis Patribus interpretantur: At non eſt primogenitus tempore: Ergo eſt primogenitus in intentione divina, ac proinde illius prædeſtinatio præcedit decretum productionis rerum.

Secundo, Proverb. 8. Divina Sapientia ait: 47. *Dominus poſſedit me ab initio viarum ſuarum, antequam quidquam faceret à principio.* Ubi etiam ſermonem eſſe de Sapientia incarnata docent Baſilius, Athanaſius, Nazianzenus, Chryſoſtomus, Auguſtinus, Ambroſius, Hilarius, & plures alij quos refert noſter Vincentius, relect. de gratia Chriſti quæſt. 6. Ergo Verbum incarnatum fuit initium viarum Domini, id eſt operum Dei ad extra: At non fuit initium in temporali rerum executione, cùm poſt multa jam creata Verbum fuerit incarnatum: Ergo fuit initium in divina intentione, ac proinde illius prædeſtinatio, decretum prædeſtinationis rerum præceſſit.

Tertiò eadem Major ratione ſuadetur. Omnis 48. ordinatè volens, priùs vult finem, & ex mediis illa quæ ſunt fini propinquiora: Sed ad manifeſtationem bonitatis divinæ, quæ eſt finis intentus à Deo in productione rerum, propinquiùs ſe habet Incarnatio Verbi, quàm omnes aliæ creaturæ, cùm illas omnes in perfectione excedat: Ergo Deus ſemper volens ordinatiſſimè, priùs intendit manifeſtationem bonitatis ſuæ, & immediatè poſt voluit Incarnationem Verbi, poſtea ordinem gratiæ, ac tandem ordinem naturæ; ac proinde decretum Incarnationis, priùs fuit decreto productionis rerum.

Huic argumento; quod apud Adverſarios pal- 49. marium eſt, triplex ſolet adhiberi ſolutio. In primis aliqui ex noſtris Thomiſtis, conceſſo Antecedente, negant Conſequentiam: quia (inquiunt) etſi Chriſti prædeſtinatio antecedat in intentione Dei, præſcientiam peccati, & decretum homines redimendi, eo ipſo tamen, quod non alio modo, neque alio medio, voluit Deus illam exequi, niſi mediâ permiſſione peccati, fit inde quod ſi homo non peccaſſet, Chriſtus non veniſſet. Eo proportionali modo quo licèt intentio quam habet Deus dandi ſuam gloriam electis, ſit prior decreto de bonis operibus ipſorum, atque adeò prævisionem ejuſmodi operum antecedat, nihilominus quia Deus non aliter ſtatuit voluntatem illam ſive intentionem adimplere, quàm per bona opera, verum eſt dicere quod nullus electorum abſque bonis operibus ſalvabitur.

Hæc ſolutio haud dubiè probabilis eſt, poteſt- 50. que illuſtrari alio exemplo ex orationibus Sanctorum, quibus Deus decrevit alicujus prædeſtinationem impleri, deſumpto: quamvis enim intentio prædeſtinandi non fuerit poſt prævisas tales orationes, neque ex ipſis, tanquam ex cauſa, vel ratione; tamen quia hæc intentio non alio modo quàm his orationibus decreta eſt impleri, verum eſt dicere quod ille non ſalvus eſſet, ſi talis Sanctus pro eo non oraſſet; & quod Eccleſia Paulum non habuiſſet, ſi Stephanus pro eo non oraſſet. Eodem ergo modo, quamvis prædeſtinatio Chriſti facta fuerit ante prævisionem peccati, & ante decretum redimendi homines; quia tamen quoad executionem non alio modo, neque alio medio, diſpoſitum fuit hanc prædeſtinationem impleri, niſi mediâ permiſſione peccati, fit eſſe

verum, quod si Adam non peccasset, Verbum Divinum carnem humanam non assumpsisset. A

51. Respondent secundò alij, negando Antecedens, ad cujus probationem, negant Majorem, & ad primam ejus probationem dicunt Christum non ideò in Scripturis appellari primogenitum omnis creaturæ, quòd priùs ordine causalitatis & intentionis prædestinatus fuerit, quàm aliæ omnes creaturæ sint prædefinitæ & volitæ à Deo, sed tantùm quia dignitate & excellentiâ antecedit eas, ut exponit D. Hieronymus.

Ad secundam respondent, vel ibi sermonem esse de Sapientia increata, quæ dicitur initium viarum Dei, quia Verbo quod est Sapientia Patris condita sunt universa. Vel si verba illa de Sapientia B incarnata intelligantur, illam dici initium viarum Dei, quia est initium operum redemptionis, & prædicationis Evangelicæ, ratione humanitatis, & omnium creaturarum, ratione divinitatis, ut interpretantur Cyrillus lib. 9. thesauri cap. 7. & 8. & Hieronymus ad verba illa Proverb. 8. Ex quo solùm sequitur, prædestinationem Christi fuisse in divina mente priorem decreto evangelicæ prædicationis.

Ad tertiam respondent, Majorem esse veram de his quę sunt fini propinquiora ordine causalitatis, falsam verò de his quæ sunt propinquiora illi tantùm ordine perfectionis: Christus autem licèt sit perfectior universo, & ordine gratiæ, non tamen C est propinquior fini à Deo intento, ordine causalitatis; ita ut res naturales, & ordinis gratiæ, in attingendo finem intentum à Deo, scilicet manifestationem bonitatis suæ, ab illo ut intermedio dependeant, sed seipsis immediatè ad talem finem conducunt; ac proinde potuit Deus decernere omnia simul, vel minùs perfectum ad perfectius ordinare, vel denique perfectius ordinare ad minùs perfectum; cùmque hoc ex sola Dei voluntate pendeat, qualiter de facto contigerit, ex Scriptura, Concilijs, & Patribus indagandum est; & quia ex illis constat, Deum decrevisse mysterium Incarnationis propter hominum salutem & redemptionem, asserendum est, non priùs præ- D destinasse Christum, quàm decreverit universum producere, & peccatum permittere. Unde juxta hunc modum dicendi, sic disponenda sunt divinæ mentis decreta. Postquam Deus scientiâ simplicis intelligentiæ omnia possibilia cognovit, primò suorum attributorum manifestationem decrevit. Secundò ad istum finem ex pluribus possibilibus hunc mundum elegit, ex diversis rerum gradibus & naturis compositum. Tertiò voluit naturam intellectualem donis gratiæ exornare. Quartò decrevit hominis peccatum permittere. Quintò prævisò peccato misericordiâ tactus, potens multis modis hominis peccatum destruere, vel purè misericorditer condonando, vel satisfactionem E inæqualem & imperfectam acceptando, modo convenientissimo illius expiationem, ac remedium nostrum, decrevit, scilicet per condignam & æqualem satisfactionem. Sextò ad talem satisfactionem exhibendam, voluit quòd Verbum carnem humanam assumeret. Denique in Christo quosdam ex hominibus elegit ad gloriam, alijs in massa perditionis, justo judicio, sed nobis occulto, relictis.

§. VI.

Verior ac probabilior solutio traditur.

Licèt præcedentes solutiones non sint improbabiles, & à gravissimis Theologis tradantur ac defendantur, placet tamen addere tertiam, quæ videtur probabilior, sumiturque ex communi Thomistarum & Peripateticorum doctrina, qui asserunt causas sibi invicem esse causas, & quod in uno genere causæ est prius, posse in alio esse posterius, ut variis exemplis in Tractatu de justificatione declaravimus. Disp. 8. art. 6.

Dicimus ergo quod ordine intentionis, priùs fuit volitus Christus, quàm omnia alia, sive ordinis naturalis, sive ordinis supernaturalis, & quàm permissio peccati, in genere causæ finalis, posteriùs tamen in genere causæ materialis. Vel ut alij dicunt, licèt Christus priùs fuerit præviśus & intentus in ratione finis *qui*, quàm ordo naturæ & gratiæ, & quàm peccatum intelligatur esse permissum à Deo, tamen prioritate finis *cui*, priùs volitum fuit remedium peccati, seu genus humanum ut redimendum, quàm fuerit prævisa & volita Incarnatio, quod ut magis declaretur.

Notandum primò, finem qui est adæquatum 53. intentionis objectum, dividi à Philosophis in finem *Qui*, sive ut alij loquuntur in finem *Cujus gratiâ*, & in finem *Cui*, quem aliqui appellant *finem effectum*. Finis qui, sive cujus gratiâ, est illud bonum quod appetitur, & cujus gratiâ media assumuntur. Finis verò cui, est illud subjectum, sive illa persona, cui vel propter quam appetitur tale bonum: v. g. in Medico desiderante sanitatem ægroto, finis qui, est sanitas, propter quam procurandam infirmo præscribuntur potiones, & alia remedia adhibentur. Finis verò cui, est ipse infirmus cui sanitas desideratur.

Notandum secundò, quod licèt in eodem in- 54. fimo genere causæ non possit esse inter duo reciprocatio, seu mutua causalitas & dependentia, benè tamen in eodem genere subalterno, divisibili in diversos modos causandi. Nam ut communiter docent nostri Thomistæ, in Tractatu de generatione & corruptione, dispositiones concomitantes, sunt priores composito genito, in genere causæ materialis dispositivæ, quia ad formæ receptionem disponunt, & posteriores in genere causæ materialis receptivæ, seu subjectivæ, quia in composito recipiuntur & subjectantur; tamquam in subjecto quod. Cùm ergo genus causæ finalis sit subalternum, & in duas veluti species dividatur, nimirum in finem qui, seu cujus gratiâ, & in finem cui, nihil repugnat, id quod est priùs alio in ratione finis qui, esse posterius & dependens in ratione finis cui, ut patet in exemplo adducto Medici desiderantis sanitatem infirmo: ipsa enim sanitas est prior ægroto in ratione finis qui, seu cujus gratiâ; æger verò cui sanitas desideratur, est prior in eodem genere causæ finalis, in ratione finis cui. His præmissis.

Prima pars hujus resolutionis, quæ asserit Chri- 55. stum ordine intentionis, priùs fuisse volitum, ut finem qui, quàm res ordinis naturalis, & ordinis gratiæ, & quàm permissio peccati, probatur primò ex illo Apostoli 1. ad Corinthios, *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Ubi D. Thomas ait significari quod quemadmodum omnia propter prædestinatos creata sunt, ita omnia creata, & ipsi prædestinati, sunt propter

pter Christum, ut est homo, tanquam propter finem; sicut & illa omnia, & ipsemet Christus, sunt propter Deum ut ultimum finem: Ergo Christus in ratione finis qui, sive cujus gratiâ, est priùs volitus & intentus, quàm res ordinis naturalis, & supernaturalis, subindeq; quàm permissio peccati.

56. Secundò, Finis cujus gratiâ, sive ultimus, sive proximus, magis diligitur, quàm id quod ob illum amatur: At inconveniens videtur dicere, Christum fuisse à Deo minùs dilectum, quàm remedium peccati, seu genus humanum ut redimendum: Ergo genus humanum, non est finis qui, seu cujus gratiâ, priùs à Deo intentus, sed potiùs ipse Christus in mente & intentione Dei talem prioritatem in genere causæ finalis obtinet.

57. Tertiò, Ut egregiè discurrit Magister Herrera in manuscriptis ad hunc articulum, cùm Deus sit omnium creaturarum finis, consentaneum videtur, ut ea in quibus speciali quodam modo Deus reperitur, sint etiam aliorum omnium fines; ideòque cùm in anima justi speciali quodam modo Deus inhabitet, ad justum tanquam ad finem omnia naturalia ordinantur. Similiter quia in sacramento altaris speciali modo invenitur author gratiæ & gloriæ, sacramentum Eucharistiæ, cæterorum omnium finis esse censetur. Cùm ergo in humanitate Christi, speciali quodam, & ineffabili modo, plenitudo divinitatis inhabitet, Christus jure merito, omnium creaturarum, & totius ordinis naturæ & gratiæ finis censendus est; subindeque ordine intentionis priùs volitus à Deo quàm omnia alia, sive ordinis naturalis, sive ordinis supernaturalis, & quàm permissio peccati.

58. Quartò, Permissio peccati Adami non debuit eligi à Deo ex solo fine ostendendi suavitatem suę providentiæ, licèt enim ad providentiæ divinæ suavitatem pertineat permittere quod natura defectibilis in aliquibus individuis deficiat, non tamen quod deficiat in omnibus: peccatum autem autem originale est defectus omnium individuorum naturæ humanæ: Ergo permissio peccati originalis ex nullo alio fine potuit à Deo eligi congruentius, quàm ex motivo tanti boni, scilicet Christi Redemptoris, qui proinde est priùs volitus & intentus à Deo in ratione finis qui, quàm permissio peccati originalis.

59. Denique, De divinis decretis, & eorum motivis, loquendum est semper consentaneè ad rerum naturas, nisi oppositum revelatum sit: At magis consonum est naturis rerum, secundùm quas id quod perfectius est, ad imperfectius ut ad finem cujus gratiâ non ordinatur, quòd genus humanum, ut redimendum, & res omnes ordinis naturalis & supernaturalis, ad Christum ut ad finem qui, sive cujus gratiâ ordinentur; quàm quòd ipse Christus, remedium peccati, seu genus humanum ut redimendum, tanquam finem cujus gratiâ respiciat; & aliàs ex nullo Scripturæ testimonio potest colligi oppositum, ut patebit ex infrà dicendis: Ergo dicẽdum est, Christum in ratione finis qui, seu cujus gratiâ, esse priorem in mente & intentione Dei, quàm remedium peccati, seu genus humanum ut redimendum.

60. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex D. Thoma in 2. dist. 15. quæst. 1. art. 1 ad 6. ubi sic ait: *Aliquid potest esse propter aliud dupliciter, aut quia ordinatur ad ipsum, sicut ad finem proprium & principalem; & sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se, ut luna & stellæ propter noctuas & vespertiliones, cùm finis sit potior his quæ sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas, eo modo quo posset dici Regem esse propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax; & per hunc modum est intelligendum quod in littera dicitur, omnes enim utilitates quæ ex corporibus cœlestibus proveniunt in inferioribus, sunt à Deo provisæ, qui corpora illa instituit.* Ubi S. Doctor inconveniens reputat, quod luna & stellæ factæ sint propter vespertiliones tanquam propter proprium finem, hoc est, finem cujus gratiâ, non autem propter finem cui ex luna & stellis utilitas provenit. Ergo similiter inconveniens debet censeri quod remedium peccati, vel homo ut redimendus, sit finis proprius, id est cujus gratiâ, Incarnationis; non autem quod sit finis cui, seu utilitatis, cùm ex ea maxima utilitas ipsi proveniat. Ex quo probata manet secunda pars nostræ resolutionis, quæ asserit genus humanum, ut redimendum, esse priorem Christo in mente & intentione Dei, in ratione finis cui, sive ut alij dicunt, in genere causæ materialis. Potestque confirmari, quia Christus ex vi decreti intentivi fuit volitus ut redemptor: At ut sic nequit intendi, nisi prævisо homine, ut materiâ perficiendâ, & peccato, ut materiâ destruendâ: Ergo decretum intentivum Christi posterius est in genere causæ materialis, sive finis cui, permissione peccati, & homine redimendo. Unde ad argumentum initio §. præcedentis pro sententia Scoti propositum, distinguo Antecedens: Christus est volitus & prædestinatus à Deo ante præscientiam peccati hominum: si illa particula, *ante*, denotet prioritatem in omni genere causæ, nego Antecedens. Si denotet prioritatem in genere causæ finalis, & in ratione finis qui, concedo Antecedens, & nego Consequentiam; quia stat optimè, prædestinationem Christi esse priorem in mente divina præscientiâ peccati, seu humano genere ut redimendo, in aliquo genere causæ, & nihilominus ab ipso, in alio genere dependere; subindeque Christum non esse venturum, nullo peccato existente. Ex qua doctrina

61. Colliges primò, hunc inter divina decreta ordinem esse constituendum, quòd scilicet in genere causæ finalis priùs fuit in ordine intentionis decretum Incarnationis, decreto creationis, glorificationis, justificationis, & permissionis peccati, cum posterioritate in genere causæ materialis jam explicata: in ordine tamen executionis, decretum creationis fuit prius, postea decretum justificationis, deinde decretum reparationis ab illo, ac tandem decretum glorificationis.

62. Colliges secundò, quod quando Scriptura, Concilia, & SS. Patres, dicunt Christum prædestinatum fuisse ut nos redimeret, vel propter nostram salutem, particulæ illæ *ut*, & *propter*, non denotant finem qui, seu cujus gratiâ, sed tantùm finem cui, seu utilitatis, quatenus ex Incarnatione provenit homini maxima utilitas, scilicet remedium peccati.

63. Colliges tertiò, non solùm peccatum hominum, sed etiam Angelorum, fuisse prævisum ante decretum Incarnationis; quia Deus non poterat prævidere peccatum primorum parentum, nisi etiam prævideret malitiam dæmonum, qui ex superbia & invidia tale peccatum ipsis persuaserũt.

64. Ex dictis etiam facilè dilui possunt quædam argumenta, sumpta ex inconvenientibus, quæ nobis objiciunt Adversarij: si enim (inquiunt) Incarnatio fuisset volita à Deo, sumptâ occasione ex

peccato, esset bonum occasionatum, & anima Christi deberet gaudere de peccato nostro, nobisque gratias agere, quod illi dederimus occasionem essendi. Item Deus ordinasset majus bonum, quale est Christus, Ad minus bonum, scilicet remedium peccati, quod est inordinatè procedere.

65. Sed hæc, ut dixi, facilè diluuntur ex principiis suprà statutis: Ad primum enim respondetur, occasionatum dupliciter sumi posse, primò prout idem est ac præter intentionem agentis, & à casu, quo sensu mulier appellatur à Philosopho *mas occasionatum*. Et in hoc sensu, non solùm Incarnatio, quæ est præcipuè intenta à Deo, sed nullum omnino bonum, est occasionatum respectu Dei, cùm omnia divinæ providentiæ & gubernationi subdantur. Secundò potest dici aliquid occasionatum, quia pendet ex aliqua occasione, licèt aliunde sit intentum à Deo, & in hoc sensu concedi potest, Incarnationem esse bonum occasionatum: quia tamen ly *occasionatum* propriè tantùm primo modo sumitur, ideò absolutè negandum est, Incarnationem esse bonum occasionatum.

66. Ad secundum dico, Christum debere gratias agere Deo, non nobis, & gaudere non de peccato nostro, sed de bonitate & misericordia Dei, quæ tantùm bonum ex tanto malo tanquam ex occasione produxit: neque enim nos dedimus occasionem essendi Christo, per se, & ex intentione nostra, sed solùm per accidens, & ex intentione Dei, qui ex peccato Adami, tanquam ex occasione, Incarnationem Verbi Divini desumere voluit.

67. Ad tertium respondeo quod ordinare majus bonum ad minus, tanquam ad finem qui, vel cujus gratiâ, est inordinatè procedere, non autem ordinare majus bonum ad minus, tanquam ad finem cui: nam Angeli in Scriptura dicuntur producti & missi in ministerium hominum, & salus rustici dicitur finis cui providentiæ regiæ, quia bonum rustici resultat ex providentia & gubernatione Regis. Demum inferiorum generatio dicitur finis cui motûs cœli, nec tamen propterea est illo perfectior.

A B C D

ARTICVLVS II.

Vtrum solo existente peccato originali, & è contra solis existentibus actualibus, futura esset Incarnatio, ex vi præsentis decreti?

§. I.

Quibusdam præmissis, difficultas duplici conclusione resolvitur.

68. DVo in hujus difficultatis resolutione, ut certa ab omnibus supponuntur. Primum est, Christum venisse in mundum, ad delendum non solùm originale peccatum, sed etiam omnia actualia, seu ad exhibendum remedium sufficiens ad omnium peccatorum deletionem. Unde 1. Joan. 2. dicitur: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantùm, sed etiam pro totius mundi.* Et D. Paulus ad Hebræos 1. ait Christum fecisse purgationem omnium peccatorum. Ratio etiam suffragatur: Nam finis Incarnationis est perducere homines in vitam æternam: At introductio ad regnum cœleste, & vitæ æternæ consecutio, non solùm per peccatum originale, sed etiam per peccata actualia impeditur: Ergo Christus venit, non solùm ad delendum peccatum originale, sed E etiam ad tollenda peccata actualia.

69. Alterum in quo omnes ferè Authores consentiunt, est quod Incarnatio principaliùs facta est ad tollendum peccatum originale: Nam ut discurrit S. Doctor hîc art. 4. ad deletionem illius peccati principaliùs facta est Incarnatio, quod absolutè est majus: At peccatum originale, est absolutè majus actuali: Ergo &c. Major est certa, quantò enim peccatum est gravius, eò magis humanæ adversatur saluti, propter quam Deus est incarnatus. Minor verò probatur. Peccatum actuale, licèt intensivè majus sit peccato originali, cùm plus habeat de voluntario, tamen ex se solùm inficit singularem personam, non verò totam naturam, sicut peccatum originale: At peccatum quod de se inficit totam naturam, absolutè majus est eo quod de se solùm inficit singularem personam; ut enim docet Aristoteles 1. Ethic. cap. 2. bonum gentis divinius & præstantius est, quàm bonum particulare: Ergo peccatum originale est absolutè majus actuali.

70. Confirmatur: Ad illud peccatum tollendum principaliùs venit Christus, ex quo major oritur miseria, & minùs voluntaria: Sed ex peccato originali, major oritur miseria, nam ferè omnia peccata actualia ex originali, ut ex causa & fonte ortum habent; ex eo etiam oriuntur pœnalitates hujus vitæ, ut mors, ægritudines, ignorantia, concupiscentia &c. Item per peccatum originale, janua cœlorum ita clausa erat, ut quantumcumque aliquis esset justus & sanctus, nunquam tamen posset ad Dei visionem pervenire, donec Deo exhibita fuisset condigna & rigorosa satisfactio pro tali peccato, quod etiam est minùs voluntarium quàm cætera peccata actualia, quia non contrahitur voluntate propriâ, sed tantùm voluntate primi parentis, in quo tanquam in capite voluntates cæterorum hominum continentur: Ergo Christus principaliùs venit ad tollendum peccatum originale. His præmissis.

71. Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima est Medinæ hîc art. 4. & Valentiæ quæst. 1. punct. 6. asserentium, quod existente solo originali peccato, atque etiam existentibus solis actualibus, Christus venisset, ex vi præsentis decreti. Secunda est Cabreræ & Nazarij, aliorumque, qui dicunt existente solo originali peccato, vel solis existentibus actualibus, Incarnationem, ex vi præsentis decreti, non fuisse futuram. Tertia verò, quæ in schola Thomistarum communior est, asserit Christum venturum ex vi præsentis decreti, solo existente peccato originali, non verò solis existentibus actualibus. Unde

Dico primò: Solo existente peccato originali, venisset Christus, ex vi præsentis decreti.

72. Probatur primò: Prima & principalis Incarnationis Dominicæ occasio, fuit peccatum Adami derivatum in omnes posteros, ut patet ex dictis articulo præcedenti: unde ipsemet Christus, qui ad illud delendum missus est, vocatur à D. Paulo secundus Adam, & de culpa Adami, non verò de actualibus aliorum hominum peccatis, canit Ecclesia in benedictione cerei paschalis: *O verè necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* Ergo solo originali peccato existente, Christus venisset, ex vi præsentis decreti.

73. Confirmatur: Daniel. 9. ubi Incarnatio prædicitur futura, fit mentio solius originalis peccati delendi, nam Archangelus Gabriël, ipsum Danielè de tempore adventûs Christi instruens, sic ait:

Septuaginta Hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum, & super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, & finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas. Quo loco, de peccato originali loqui Archangelũ, testantur Interpretes. Et de hoc etiam loquitur Deus Isaiæ 53. dum ait: *Propter scelus populi mei percussi eum, & propter ulcus quod erat in eis*, ut ex Hebræo quidam legunt. Ulcus autem vulnus antiquum est, quod proinde in nobis rectè significat peccatum originale, propter quod delendum Filius Dei venit in mundum. Unde Joan. 1. de Christo dicitur: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Quod exponens Glossa ordinaria, desumpta ex Beda, ait: *Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi.* Nec obstat quod in aliquibus versionibus legatur in plurali, *peccata mundi*, nam peccatum originale, cùm virtualiter multiplex sit, & radix aliorum peccatorum, potest in plurali vocari peccata, ut patet ex Psalmo 50. ubi Propheta Regius ait: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea.* Ubi peccatum originale, quod à matre acceperat, vocat *iniquitates, & peccata*, quia omnia alia peccata, quæ per totam vitam perpetraverat, in illo virtualiter continebantur, & ab illo ut à causa & radice pullulabant.

74. Probatur secundò conclusio: Deus statuit in tempore carnem sumere, ut totam naturam quæ in Adamo perierat restauraret: At etsi nullum aliud præter originale peccatum fuisset, tota natura eodem modo periisset, & à jure gloriæ cœlestis excidisset: Ergo ad eam sublevandam Christus venisset. Major constat ex suprà dictis: Minor etiam videtur certa, peccatum enim originale est peccatum totius naturæ, & inficit omnes homines, ex Adamo per seminalem propagationem descendentes, atque illis claudit januam regni cœlestis, ut in Tractatu de peccatis ostendimus: Ergo etsi nullum aliud præter originale peccatum fuisset, totum genus humanum periisset, & à jure gloriæ cœlestis excidisset. *Disp. 7. art. 4.*

75. Dico secundò: Solis peccatis actualibus existentibus, non veniisset Christus, ex vi præsentis decreti.

Conclusio hæc constat ex dictis circa præcedentem, si enim liberatio à peccato originali sit primarium & principale motivum Incarnationis, eo non existente, Christus non veniisset, ex vi præsentis decreti; cessante enim fine primario & principali alicujus operationis, ipsa operatio cessat.

76. Confirmatur primò: Una ex rationibus, quæ juxta SS. Patres specialiter Deum moverunt, ut potiùs homini quàm Angelo peccanti, per Incarnationem subveniret, fuit quia per peccatum primi hominis, tota natura perierat, & à jure gloriæ cœlestis exciderat, peccatum verò Angelorum, solis Angelis peccantibus, non verò toti naturæ angelicæ detrimentum attulerat: Sed hæc ratio cessaret, deficiente peccato originali: Ergo illo non existente, Verbum Divinum non veniisset.

77. Confirmatur secundò: Ex vi decreti præsentis, Verbum Divinum venit in carne passibili & mortali, ut articulo præcedenti ostendimus: Sed peccato originali non existente, caro non fuisset passibilis & mortalis, nam ut ait Apostolus ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors:* Ergo peccato originali non existente, non veniisset Christus, ex vi præsentis decreti.

§. II.

Solvuntur objectiones.

78. Objicies primò contra primam conclusionem: Deficiente integrâ ratione motivâ divinæ voluntatis & decreti, debet etiam cessare effectus qui ex illo cõsequitur: Atqui non existentibus peccatis actualibus, deficeret ratio totalis, quæ Deum movit ad decernendam Incarnationem: Ergo illis sublatis, & solo originali existente, Christus non veniisset, ex vi præsentis decreti. Major constat, Minor probatur. Totale motivum Incarnationis ab æterno decretæ, fuit liberatio hominum ab omni peccato, tam originali, quàm actuali; ut enim dicebamus initio hujus articuli, Christus venit non solùm ad delẽdum peccatum originale, sed etiam ad tollenda peccata actualia: Ergo liberatio à solo peccato originali, non fuit integrum & totale motivum Incarnationis, atque adeò ipso solo existente, deficeret ratio totalis quæ Deum movit ad mittendum Filium suum in mundum.

79. Confirmatur: Omnia peccata actualia in genere causæ materialis destruendæ, prævisa fuere ante decretum Incarnationis: Ergo simul cum originali composuerunt totalem & integram causam seu rationem motivam decreti Incarnationis.

80. Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Totale motivum decreti Incarnationis fuit liberatio non solùm à peccato originali, sed etiam à peccatis actualibus, prout ad originale tanquam ad fontem & radicem reducebantur, concedo Antecedens; à pecatis actualibus seorsim consideratis & independenter ab originali, nego Antecedens, & Consequentiam. Dicimus ergo totale quidem & sufficiens motivum Incarnationis, fuisse reparationem totius naturæ peccato originali infectæ, sed quia Christus innumera diluit crimina, quæ ex illo peccato ut ex radice procedebant, veluti consequenter & secundariò, ad satisfaciendum etiam pro illis Incarnatio Verbi Divini ordinata est. Unde dici potest, liberationem ab originali peccato fuisse totalem rationem motivam Incarnationis; liberationem verò à peccatis actualibus, fuisse illius causam quodammodo impulsivam. Exemplum est in Samuele, qui ex speciali Dei jussu venit Bethleem ad ungendum David in Regem, tanquam propter finem primarium ac præcipuum, quo adepto non veniisset; habuit tamen aliud motivum impulsivum, scilicet offerendi Deo sacrificium, ut colligitur ex primi Regum 16. Aliud exemplum est in Medico, qui ad suum amicum alicujus negotij pertractandi causâ venire disponens, & iter aggrediens, audit filium ejus gravi aliquo morbo detineri, & ideò promptiori animo ad amicum pergit, ut ejus filium visitet, & curet: ejus enim causa motiva sine qua non conveniret amicum, est negotium pertractandum; at verò causa impulsiva est curatio filij, sine qua absolutè amicum conveniret, sed non cum eadem animi promptitudine.

81. Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam, quia, ut jam diximus, liberatio hominum à peccatis actualibus, non pertinebat per se & primariò ad motivum Incarnationis, sed tantùm secundariò & ex consequenti, in quantum hujusmodi peccata reducebantur ad originale, à quo tanquam à radice pullulabant.

Unde falsum est quod ex peccato originali & actuali compositum fuerit totale & adæquatum motivum decreti Incarnationis; motivum enim primarium & principale illius, fuit deletio peccati originalis; secundarium verò & minùs principale, redẽptio seu liberatio à peccatis actualibus.

52. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Christus venisset in mundum, etiam si non omnes homines, sed unus solùm homo peccasset: Ergo potiori jure venisset, si essent plurium hominum peccata, quamvis non esset in illis peccatum originale. Consequentia patet, Antecedens verò est D. Chrysostomi homil. 3. in Acta Apostol. ubi explicans illa verba, *& dederunt eis sortes*, sic ait: *Vnius anima perditio tantam habet jacturam, uti nulla ratio possit æstimare; etenim si unius animæ salus tanti est, ut ob hanc Filius Dei fieret homo, tantaque pateretur* &c. Quibus verbis clarè docet, propter peccatum solum unius hominis, venturum Christum, etiam si alia futura non essent.

Respondeo, negãdo Antecedens, & ad illius probationem dico, Chrysostomum verbis illis solùm intendere, misericordiam & amorem Christi erga singulos homines commendare, ratione cujus ita affectus erat, ut etiam pro uno peccatore redimendo, si Deus ita decrevisset, libenter vitam & sanguinem effudisset; sed hoc non ostendit, quod ex vi præsentis decreti, pro uno solùm peccatore Christus venisset.

DISPVTATIO VI.

De quidditate Incarnationis.

Ad quæstionem 2. Divi Thomæ.

EXplicatâ possibilitate, convenientiâ, & necessitate Incarnationis, & demonstrato fine præcipuo & primario propter quem facta est, consequens est ut de ejus quidditate & essentia differamus, modumque quo unio hypostatica facta est, declaremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum unio Verbi incarnati sit facta in natura, vel in persona?

1. DIximus in disputatione proœmiali, circa Verbi Divini Incarnationem, & modum quo unio Verbi Divini cum humanitate in Christo facta est, duos olim fuisse errores omnino oppositos. Primus fuit Nestorij, Patriarchæ Constantinopolitani, qui negabat unionem naturæ humanæ & divinæ in Christo fuisse factam in persona, sive ex hac unione resultasse unam personam, quæ simul esset Deus & homo; sed dicebat Christum esse personam creatam, atque purum hominem, cui erat Verbum Divinum unitum unione accidentali. Primò secundùm inhabitationem, inquantum scilicet Divinum Verbum habitavit in illo, sicut in templo, specialiori modo quàm in aliis justis. Secundò per unitatem seu conformitatem affectûs, inquantum voluntas illius hominis erat semper conformis voluntati Verbi Divini. Tertiò secundùm operationem, quia dicebat hominem illum fuisse Divini Verbi instrumentum. Quartò secundùm dignitatem honoris, prout scilicet omnis honor qui exhibetur Filio Dei, coexhibebatur filio hominis, propter conjunctionem ad filium Dei. Hinc Christum, non Deum, sed Deiferum esse dicebat, & B. Virginem, non Θεοτόκον, id est Deiparam, sed Χριστοτόκον, hoc est Christiparam, appellabat. Hinc etiam negabat has locutiones, *Deus est passus, Deus est mortuus &c.* quas Catholici admittunt, propter communicationem idiomatum.

Secundus error fuit Eutychetis, Dioscori, & aliorum, qui ut unitatem personæ contra Nestorium servarent in Christo, dixerunt in eo esse unam tantùm naturam; ita quod quamvis ante unionem essent duæ naturæ distinctæ, divina & humana, in unione tamen coierunt in unam naturam, & sic dicebant Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere. Illud tamen observandum est, Eutychem in hoc discrepasse à Dioscoro, quòd dixerit in Christo unam esse naturam, scilicet divinam, per conversionem naturæ humanæ in illam: Dioscorus verò, & alij Eutychetis Discipuli, credidêrint ex divinitate & humanitate, tanquam ex partibus, factam fuisse unam naturam completam, partim divinam, partim humanam, nimis litteraliter usurpantes exemplum S. Athanasij in suo Symbolo dicentis: *Sicut anima rationalis & caro, unus est homo; ita Deus & homo, unus est Christus.* Hũc modum dicendi sequuntur Armeni, D. Leoni infensissimi, quem in suis sacrificiis anathematizare solent, eò quòd errorem illum damnaverit.

§. I.

Vterque error proscribitur, & veritas Catholica stabilitur.

3. DIco primò: Unio Verbi Divini cum humanitate in Christo, non est facta in natura, ac proinde necessariò asserendum est, Christum duabus constare naturis, divinâ scilicet & humanâ, in eadem persona Verbi unitis.

Conclusio est certa de fide, ac definita in pluribus Conciliis, præcipuè in Calcedonensi actione 1. & 5. in quinta Synodo actione 1. & in sexta act. 11. 13. & 18. & tandem in Lateranensi cap. *firmiter*, colligiturque manifestè ex variis locis Scripturæ, ubi Christus verus Deus & verus homo dicitur, non posset enim sic denominari, nisi divinâ & humanâ naturâ constaret.

4. Ratio etiam suffragatur, nam ut discurrit D. Thomas hîc art. 1. tribus modis contingit fieri aliquod unum ex duobus aut pluribus: Primò ex duobus integris, perfectis remanentibus, vel sine ullo ordine unitis, ut ex pluribus lapidibus fit acervus: vel aliquo ordine unitis & dispositis, ut ex lapidibus & lignis, secundùm aliquem ordinem dispositis, fit domus. Secundò fit unum ex duobus perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Tertiò fit unum ex aliquibus non permixtis, vel permutatis, sed imperfectis, ut ex anima & corpore fit homo. At nullo ex his tribus modis dici potest, divinam naturam & humanam concurrisse in Christo ad constitutionem unius naturæ: Ergo dicendum est, unionem Verbi Divini cum humanitate non esse factam in natura. Major patet à sufficienti enumeratione modorum quibus contigit fieri aliquid unum ex duobus, vel pluribus. Minor etiã quoad primam partem manifesta est, quia modus ille dicendi potiùs pertinere videtur ad errorẽ Nestorij, & aliorum asserentium unionem hanc esse accidẽ-

talẽ duarum personarum, quàm eorũ qui dicunt A
unionem factam esse in natura; quando enim duæ naturæ completæ uniuntur solùm per modum dispositionis & ordinis, aut simili alio modo, unio est accidentalis, & naturæ istæ trahunt secum sua suppositа, ut patet in compositione domûs, exercitûs &c.

Quoad secundam verò partem probatur, tum quia natura divina transmutari nequit aut corrumpi, cùm sit omnino immutabilis & incorruptibilis; tum etiam quando aliqua plurimùm distant, ita ut unum in virtute potentius sit alio, non potest fieri ex illis mixtio, quia per illud potentius, aliud consumitur, ut patet cùm parùm aquæ amphoræ vini apponitur: unde si per transmutationem divina & humana natura in Christo B
unirentur, divina natura, quæ potentissima est, converteret in se humanam. Addit S. Doctor, quod si hoc modo divina & humana natura in Christo unirentur, Christus non esset ejusdem naturæ cum Patre, nec cum Matre; id enim quod est commixtum, cum nullo miscibilium est idem specie, differt enim specie caro à quolibet elementorum.

Denique Minor quoad tertiam partem suadetur, tum quia utraque natura in Christo secundùm suam rationem perfecta & completa remansit: tum etiam, quia Deitas non potest esse forma C
alicujus, præsertim corporei.

5. Dico secundò: Unio Verbi Divini cum humanitate, facta est in persona.

Hæc etiam conclusio est certa de fide, & definita in varijs Concilijs contra Nestorium, præsertim in Ephesino, in quo propter oppositum errorem Nestorius à Patriarchatu Constantinopolitano depositus est: in Calcedonensi actione 7. & in sexta Synodo Generali actione 4. Colligitur etiam ex Symbolo Athanasij, ubi Christus unus dicitur, *non confusione substantiæ, sed unitate personæ.* Item in Pontificali Romano consecrandus in Episcopum interrogatur: *Credis Filium Dei Christum in duabus naturis subsistentem?* Et respondet, *Credo*: ut hac professione fidei, errori D
Eutichetis, qui unicam in Christo naturam; & Nestorij, qui duas in eo personas credebat, abrenuntiet.

6. Probatur etiam conclusio ratione D. Thomæ: Secundùm fidem Catholicam natura humana per mysterium Incarnationis verè & realiter fuit unita Verbo Divino: Sed illa unio non fuit in natura, ut contra Eutichem ostendimus: Ergo necessariò fuit in persona tanquam in termino unionis. Consequentia patet, nulla enim alia potest intelligi unio Verbi, nisi vel in natura, vel in persona: unio enim secundùm affectum, vel secundùm aliquam eximiam gratiam, personæ amatæ collatam, qualem solùm in Christo admittebat Nestorius, tres personas sanctissimæ Trinitatis æ- E
qualiter respicit, quia opera ad extra sunt toti Trinitati communia.

7. Confirmatur: Per mysterium Incarnationis Deus & homo de se invicem prædicantur: istæ enim propositiones, *Deus est homo, & homo est Deus*, verissimæ sunt & Catholicæ: Ergo per Incarnationem divina & humana natura unitæ fuerunt in unico supposito Verbi Divini. Consequentia patet, nam duæ naturæ non possunt in concreto de se invicem prædicari, nisi ratione unitatis suppositi in quo conveniunt: idcirco enim hæc propositio est vera, *album est dulce*, quia albedo & dulcedo uniuntur in eodem supposito.

§. II.

Solvuntur objectiones.

8. Objicies primò contra primam conclusionem authoritatem D. Cyrilli, quæ refertur in Concilio Calcedonensi actione 1. *Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Verbi Dei incarnatam.* Ergo unio naturæ humanæ ad Verbum est facta in natura.

Respondeo cum D. Thoma hîc art. 1. ad 1. authoritatem illam Cyrilli exponi in 5. Synodo generali act. 5. his verbis: *Si quis naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat sicut Patres docuerunt, quia ex divina natura & humana unio est secundùm substantiam facta, sed ex talibus vocibus, naturam unam sive substantiam divinitatis & carnis Christi introducere conetur, talis Anathema sit.* Non est ergo sensus, quod ex duabus naturis sit una natura constituta, sed quod natura Verbi carnem sibi univit in persona. Ratio autem cur D. Cyrillus ita locutus sit, fuit hæresis Nestorij, qui contendebat in Christo esse duas naturas completas, suas proprias afferentes subsistentias, & consequenter duas personas: unde meritò negat in Christo esse duas naturas in illo sensu, & asserit esse unam naturam, non unitate essentiali, sed personali.

9. Objicies secundò: Athanasius dicit in Symbolo: *Sicut anima rationalis & caro, unus est homo; ita Deus & homo, unus est Christus:* Sed anima & caro constituunt unam integram hominis naturam: Ergo similiter Deus & homo efficiunt unam Christi naturam.

10. Respondeo in exemplis quibus hoc mysterium explicatur, non esse quærendam perfectam quoad omnia similitudinem, aliàs non esset singulare, ut Augustinus dicit Epist. 3. ad Volusianum. Unde in exemplo ab Athanasio adducto, non est similitudo quantùm ad omnia, sed solùm quoad hoc, quòd sicut corpus & anima, quamvis diversæ sint naturæ, in una persona conveniunt; ità divina & humana natura, quamvis distinctæ sint, in una persona copulantur. Tenet etiam similitudo quoad hoc, quòd sicut corpus trahitur ad esse animæ, ita humanitas ad esse Verbi Divini; licèt aliàs non conveniant in eo quòd sicut ex anima & corpore resultat una natura, ita etiam ex humanitate & deitate. Unde Augustinus Epistolâ citatâ: *Sicut in unitate personæ anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate personæ, Deus unitur homini, ut Christus sit.*

11. Objicies tertiò: In Scriptura unum fieri aliud, est unum in alio converti, ut patet ex illo Joan. 2. *Vt autem gustavit Architriclinus aquam vinum factam*, id est aquam in vinum conversam: Sed Joan. 1. dicitur: *Verbum caro factum est:* Ergo in mysterio Incarnationis, natura divina in carnem conversa est.

12. Confirmatur: Apud SS. Patres, Verbum factum est caro, ad eum modum quo in Eucharistia panis fit corpus Christi. Ita Justinus Martyr apolog. 2. Ambrosius lib. 4. de Sacram. cap. 4. Cyprianus in serm. de Cœna Domini, Damascenus lib. 4. de fide cap. 14. Sed panis transmutatur in corpus Christi, ita ut post consecrationem non remaneat ampliùs panis substantia: Ergo similiter Verbum dicitur factum caro, quia ejus substantia est conversa in carnem.

13. Ad objectionem respondeo, quòd licèt aliquando in Scriptura, unum aliud fieri, significet

unum in illud converti, ut in testimonio adducto A
de aqua vinum facta; pluries tamen non hoc modo sumitur, sed significat acquisitionem alicujus novæ formæ, vel esse, ut patet ex illo Genes. *Homo factus est in animam viventem*, & ex isto Pauli ad Hebræos 6. *Jesus Pontifex factus*. Quibus locis certum est, ly *fieri*, non importare conversionem, sed acquisitionem; & hoc modo sumitur in dicto testimonio, *Verbum caro factum est*. Dicitur enim Verbum factum caro, non quia sit conversum in carnem, sed quia assumpsit carnem.

15. Ad confirmationem dicendum, comparationem illam SS. Patrum in hoc solùm esse positam, quòd sicut Divinum Verbum veram carnem & sanguinem habuit; ita sub speciebus panis & vini post consecrationem est vera caro & sanguis Christi. B

16. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Terminus actionis non potest esse ante actionem: Sed persona Verbi Divini erat ante actionem unitivam humanitatis: Ergo persona Verbi Divini non potuit esse terminus hujus actionis, & consequenter unio humanitatis ad Verbum non potuit esse facta in persona.

17. Respondeo cum D. Thoma quæst. unicâ de unione Verbi art. 1. ad 5. quod unio non intelligitur terminari ad personam divinam, secundùm quod est in se ab æterno una; sed secundùm quod est unita humanæ naturæ in tempore; & ita unio C
secundùm nostrum modum intelligendi præcedit personam Verbi Divini, non prout est una, sed prout unita humanæ naturæ. Unde in forma respondeo, distinguendo Majorem: Terminus actionis formaliter sumptus non potest esse ante actionem, concedo Majorem. Terminus actionis materialiter sumptus, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem. Persona Verbi erat ante unionem, ut una, & materialiter, concedo Minorem. Ut unita, & formaliter, nego Minorem & Consequentiam.

18. Objicies ultimò: Ubi sunt duæ generationes, ibi debent esse duæ personæ: Sed in Christo sunt duæ generationes; una ante sæcula ex Patre, & D
alia in plenitudine temporum ex B. Virgine: Ergo in illo sunt duæ personæ, & consequenter unio humanitatis ad Verbum, non est facta in persona. Major probatur: Omnis generatio terminatur ad suppositum, vel personam: Ergo duplex generatio, ad duplex suppositum, seu personam terminari debet.

19. Respondeo negando Majorem, ad probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: unum enim & idem suppositum, ratione duplicis naturæ, potest terminare duplicem generationem; nam licèt suppositum terminet generationem ut quod, tamen ipsa natura terminat ut
quo, & per modum termini formalis & specifi- E
cativi: unde ad terminandam diversam generationem, sufficit distinctio realis naturæ, cum distinctione virtuali suppositi, qualis reperitur in Christo, in quo natura divina & humana subsistunt per subsistentiam Verbi: quare eadem persona Verbi, quatenus suppositum divinum, & prout subsistit in natura divina, secundùm quam est simile Patri æterno, terminat generationem æternam; inquantum verò est suppositum humanum, & subsistit in natura humana, secundùm quam assimilatur matri, terminat generationem temporalem Beatissimæ Virginis.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes, unionem humanitatis ad 20.
Verbum non posse dici accidentalem prædicamentaliter, aut prædicabiliter.

Prima pars patet: Nam uniri accidentaliter, est quòd medium unionis, & in quo fit unio, sit accidens: At id in quo facta est unio duarum naturarum in Christo, non est accidens prædicamentale, sed subsistantia; est enim facta in persona, ut ostendimus; persona autem non est accidens, sed subsistantia: Ergo unio humanitatis ad Verbum
non potest dici accidentalis prædicamentaliter. B
Unde in Concilio Ephesino can. 13. dicitur: *Ex Virgine natum est sacrum corpus, cui substantialiter unitum est Dei Verbum.* Et in 5. Synodo generali act. 5. can. 4. *Qui non confitetur Filium Dei, carni substantialiter uniri, anathema sit.*

Secunda pars est contra Durandum in 3. dist. 6. 21.
quæst. 4. ubi etsi cum Catholicis sentiat, unionem humanitatis ad Verbum non esse in accidente factam, sed in persona; docet tamen posse dici humanitatem accidentaliter Verbo advenisse, hoc est accidentaliter prædicabiliter; cujus sententiam approbasse videtur Paludanus in eadem dist. quæst. 1. art. 3. Vera tamen & communis Theologorum sententia asserit, nullatenus C
esse dicendum humanitatem esse Verbo unitam accidentaliter, Tum ne cum hæreticis in terminis & modo loquendi conveniamus; Tum etiam, quia quod de aliquo prædicatur in quid, non se habet respectu illius per modum accidentis prædicabilis, quod non prædicatur in quid, sed in quale; sed humana natura prædicatur in quid de Verbo seu de Christo, nam D. Thomas infrà quæst. 16. art. 1. docet hominem prædicari de Deo prædicatione secundi prædicabilis, sicut speciem de sua hypostasi. Et Alexander III. in cap. *Cum Christus*, ait: *Cum Christus sit perfectus Deus, & perfectus homo, quâ temeritate audent quidam dicere, quod Christus secundùm quod est homo, non est quid?* Ergo humana natura non se habet respectu Verbi per modum accidentis prædicabilis.

Confirmatur: Homo prædicatur univocè de 22.
Christo & de alijs hominibus, ut docet D. Thomas infrà quæst. 16. art. 6. Sed homo prædicatur in quid de Petro v. g. nam hæc prædicatio, *Petrus est homo*, pertinet ad secundum prædicabile: Ergo pariter de Christo prædicatur in quid & non in quale.

Objicies primò cum Durando: Quod advenit 23.
enti completo, unitur illi accidentaliter: Sed humana natura advenit in tempore Verbo Divino habenti esse omnino completum: Ergo est unita
illi accidentaliter. Minor patet, Major verò pro- E
batur. Illud unitur alicui accidentaliter, quod potest adesse & abesse sine ipsius corruptione: Sed quod advenit enti perfecto & omninò completo, potest adesse & abesse sine ipsius corruptione: Ergo unitur illi accidentaliter.

Respondeo cum D. Thoma hîc art. 6. ad 2. distinguendo Majorem: Si non trahatur ad communicationem illius esse completi, concedo: si secùs, nego. Unde albedo unitur accidentaliter parieti, nedum quia advenit illi ut habenti esse completum, sed quia non trahitur ad ipsum esse parietis, sed affert proprium esse distinctum. At in resurrectione, quia corpus reunietur animæ præexistenti, & ad esse illius trahetur, non unietur

illi accidentaliter, sed substantialiter: quare cùm natura humana assumpta fuerit ad esse Verbi, non fuit illi accidentaliter, sed verè substantialiter unita. Unde ad probationem in contrarium, eodem modo respondendum est, quod enim trahitur ad esse alterius, non unitur illi accidentaliter, sed verè substantialiter, quamvis possit ab illo abesse, sine ipsius corruptione; ut patet in corpore, quod ab anima rationali sine ipsius corruptione separari potest, per solam destructionem corporis, aut mutationem.

24. Objicies secundò: Quidquid est extra essentiam alicujus, est accidens, saltem logicum, & de eo prædicatur accidentaliter: Sed humanitas est extra essentiam Verbi Divini: Ergo est accidens, saltem logicum, respectu illius, & de eo prædicatur accidentaliter.

Respondeo primò, negando Majorem: rationalitas enim est extra essentiam animalis, non tamen est accidens respectu illius: forma est præter essentiam materiæ, & tamen non se habet ad illam ut accidens logicum, nec prædicatur de ea accidentaliter.

Respondeo secundò, distinguendo Majorem: Quidquid est extra essentiam alicujus, est accidens saltem logicum respectu illius, & de eo prædicatur accidentaliter, si non communicet cum illo in aliquo esse substantiali, concedo Majorem. Si communicet cum illo in aliquo substantiali, nego Majorem: humanitas autem Christi trahitur ad esse substantiale Verbi Divini: unde licèt sit extra ejus essentiam, non se habet ut accidens logicum respectu illius, nec de eo prædicatur accidentaliter.

Articvlvs II.

An Persona Christi, verè & propriè possit dici composita ex natura divina & humana, & ex humanitate & subsistentia Verbi?

25. NEgant plures ex antiquis Theologis, ut D. Bonaventura, Scotus, Durandus, & Richardus, existimantes unionem naturæ divinæ & humanæ in Christo, non esse rigorosam & propriam compositionem, sed impropriam tantùm & metaphoricam. Alij verò fatentur quidem Christi personam esse verè & propriè compositam ex duabus naturis, sed non ex Persona Verbi & humanitate. Ita Asturicensis quæst. 7. de gratia Christi concluf. 4.

§. I.

Vera sententia duplici conclusione statuitur.

DIco primò: Christus est persona verè & propriè composita ex natura divina & humana. Ita S. Doctor hîc art. 4. & ejus Discipuli communiter.

26. Probatur primò ex 6. Synodo Constantinopolitana act. 8. ubi formaliter definitur per unionem Incarnationis factam esse compositionem, & post unionem personam Christi esse compositam. Et ratio redditur ibidem, quia unio quæ per Incarnationem facta est, non solùm inconfusè ea quæ convenerunt conservat, verùm etiam divisionem suscipit. Idem definitur in 6. Synodo generali actione 4. in Epist. Agathonis Papæ ad Imperatores Heraclium & Tiberium, & actione 11. in Epist. Sophronij, approbata à toto Concilio, ubi Christus vocatur *persona composita, ex inconfuso constans temperamento*. Et actione 29. cap. 6. damnantur qui non confitentur unam subsistentiam in Christo ex duabus naturis compositam. Eodem modo loquuntur SS. Patres, præsertim Damascenus lib. 3. fidei ubi ait: *In Domino Jesu Christo duas naturas agnoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam*; & D. Dionysius cap. 4. de divin. nomin. ubi hanc compositionem vocat ineffabilem.

27. Probatur secundò ratione: Quod constat ex realiter distinctis & unitis, est verè compositum ex illis; nam compositio nihil aliud est quàm distinctorum simul positio, sive unio; componere enim idem est ac simul cum alio ponere: Sed persona Christi constat ex duabus naturis realiter distinctis & unitis: Ergo est verè composita ex duabus naturis, divina scilicet & humana. Probatur Minor: Persona Christi est divina simul & humana: Sed non esset talis, nisi per divinam & humanam naturam in esse talis constitueretur, atque ita nisi utramque contineret: Ergo verè constat ex duabus naturis realiter distinctis & unitis.

28. Confirmatur: Ubi est multitudo rerum absque compositione, necessarium est ut sit inordinata confusio, ut patet in acervo lapidum: Sed in persona Christi non est inordinata confusio naturarum: Ergo persona Christi debet esse composita ex duabus naturis.

29. Probatur tertiò conclusio: Terminus unionis hypostaticæ non est aliquid simplex, sed compositum: Atqui persona Christi est terminus unionis hypostaticæ: Ergo non est simplex, sed composita. Minor constabit ex infrà dicendis, Major verò probatur: tum quia contra rationem unionis est terminari ad aliquid simplex, cùm semper unio sit respectu distinctorum: tum etiam, quia extrema simplicia illius unionis ei præexistebant: Sed quod præexistit unioni, non est terminus illius: Ergo terminus unionis non est quid simplex, sed compositum.

30. Dico secundò: personam Christi esse compositam ex natura humana & persona Verbi.

Hæc conclusio sequitur ex dictis in præcedenti: Licèt enim Concilia suprà relata formaliter non loquantur de hac compositione, sed solùm de illa quæ est ex natura divina & humana; ista tamen non potest admitti, nisi alia ex natura & persona præsupponatur; quia priùs & immediatiùs natura humana unitur personæ Verbi, quàm naturæ divinæ; nam ratio ob quam unitur naturæ divinæ, est quia unitur personæ Verbi: Ergo eo ipso quod SS. Patres & Concilia agnoscunt in Christo compositionem ex natura divina & humana, implicitè etiam in eo admittunt compositionem ex natura humana & persona Verbi. Addo rationem præcedenti conclusione adductam, hanc etiam convincere; si quidem unio distinctorum est compositio: Sed in persona Christi est unio Personæ Verbi cum natura humana, quæ realiter distinguntur, & prior quàm unio duarum naturarum: Ergo in Christo est compositio ex persona Verbi & humana natura.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

31. OBjicies primò : Omnis compositio est ex partibus : Sed natura divina in Christo non habet rationem partis : Ergo Christus non est compositus ex natura divina & humana. Major videtur certa, quia componere est totum ex partibus facere. Minor etiam est evidens, nam omnis pars est quid incompletum, ac per consequens imperfectum, & subordinatur ipsi toti tanquam suo fini: At natura divina nequit esse quid incompletum & imperfectum, nec personæ Christi tanquam suo fini subordinari: Ergo nec habere B rationem partis. Unde D. Thomas in 3. dist. 6. quæst. 2. art. 3. & in 3. ad Annibal. eadem dist. qu. 1. art. 3. & quæst. de unione Verbi art. 1. ad 6. docet personam Christi post Incarnationem posse dici aliquo modo compositam, quia in illa salvatur aliqua ratio compositionis, hæc nimirum, quòd componentia existant per idem esse, non tamen esse ibi verâ rationem cõpositionis, eò quòd divina natura rationem partis habere nequeat.

32. Respondeo negando Majorem, licèt enim compositio, quæ est regulariter in usu, aut quæ naturaliter contingit, involvat plures imperfectiones, quarum prima & omnium aliarum radix C est, quòd extrema illius habeant verè rationem partis, seu entitatis incompletæ; nihilominus sicut ratio sapientiæ, quæ apud nos est accidens, qualitas, & habitus, potest ab ijs omnibus imperfectionibus depurari, & sic depurata in Deo reperiri formaliter. Et sicut licèt unio quæ regulariter est in usu, dicat plures imperfectiones ex parte unitorum, & illius quod ex ea resultat, ejus tamen ratio formalis abstrahit ab his omnibus imperfectionibus, & sic abstracta ponitur verè & simpliciter inter humanam naturam & Verbum. Ita similiter compositio ex natura divina & humana, quæ in Christo reperitur, abstrahit, saltem ex parte unius extremi, nempe naturæ divinæ, ab omnibus illis imperfectionibus quæ reperiuntur D in compositionibus naturalibus & creatis, quapropter à Dionysio vocatur ineffabilis. Unde natura divina non habet in mirabili illa compositione rationem partis, sed duntaxat extremi ad constitutionem personæ compositæ Christi concurrentis. Quod potest tribus exemplis declarari & illustrari. Nam ex Deo & creaturarum universitate resultat quoddam compositum, quod dicitur universum, cujus caput est Deus, juxta Aristotelem 12. Metaph. textu 62. & tamen hoc compositum non est ex Deo tanquam ex parte. Item ex intellectu beati & essentia divina per modum speciei unita, resultat unum principium visionis beatificæ, & tamen essentia divina non ingreditur E compositionem illam tanquam pars, sed tanquam extremum, seclusâ partis imperfectione. Tertiò Sacramentum Eucharistiæ est quid compositum ex Sacramento & re Sacramenti, nimirum ex speciebus panis & vini, & ex Christo sub illis contento, & tamen Christus non habet rationem partis; sic etiam dicimus in proposito, divinitatem & personalitatem Verbi Divini ingredi compositionem quæ in Christo reperitur, non tanquam partem, sed velut extremum quoddam ad constitutionem personæ compositæ concurrens. Hinc optimè Doctor Sanctus hîc art. 4. ad 2. dixit hanc compositionem personæ Christi ex A natura divina & humana, non esse ratione partium, sed ratione numeri; quod est dicere, compositionem personæ Christi ex natura divina & humana, solùm importare quod est de ratione compositionis ut sic, nempe convenientiam plurium rerum ad constitutionem alicujus; non verò imperfectiones illas quas illa cõpositio importat in puris creaturis, inter quas præcipua est quod ambo extrema componentia sint partes. Ex quo facilè intelliges, quod quando locis suprà citatis, docet in Christo non esse veram rationem compositionis, eò quòd natura divina rationem partis habere nequeat, loquitur de compositione non secundùm se, & secundùm suam rationem formalem, sed secundùm leges & imperfectiones quas importat in puris creaturis, in quo sensu, certum est illam non convenire personæ Christi.

33. Dices, Omne compositum est quoddam totum: Sed omne totum est ex partibus: Ergo omne compositum ex partibus esse debet.

Confirmatur: Illud in quo aliquid resolvitur est pars: Sed omne compositum resolvitur in ea ex quibus constat: Ergo illa habent rationẽ partis.

34. Ad instantiam respondeo negando Minorem, non enim est de ratione compositi ut sic, quod sit quoddam totum strictè sumptum, quatenus dicitur tale per respectum ad partes quibus constat; sed solùm quod sit quoddam ens completum, quod si partibus constet, est quoddam totum propriè, secùs verò si ex extremis solùm non habentibus rationem partis coalescat; nisi fortè per totum intelligatur ens completum, prout distinguitur ab ente incompleto essentialiter ordinato ad componendum.

Ad confirmationem, nego etiam Majorem, non enim semper verum est illud in quod resolvitur aliquod compositum debere esse partem, quia sufficit quod sit extremum realiter ab alio distinctũ, ut patet in tribus exemplis suprà adductis.

35. Objicies secundò: Omne compositum est majus atque perfectius quocunque ex componentibus seorsim sumptis: Sed Christus non est quid perfectius naturâ divinâ, aut personalitate Verbi: Ergo Christus non est quid compositum ex natura divina & humana, & ex humanitate & subsistentia Verbi.

Respondeo quod quando extrema componentia sunt finita, tunc compositũ est majus quolibet illorum, non verò quando unum ex extremis est infinitum, ut contingit in proposito. Et ratio est, quia extremum illud infinitum, eminenter continet totam perfectionem alterius; unde compositum istud non potest dici majus, nisi ad summum extensivè.

36. Objicies tertiò: Si Christus esset verè compositus, verum esset absolutè Verbum Divinum & Filium Dei esse compositum; quia ea quæ dicuntur de Christo, etiam dicuntur de Filio Dei, per communicationem idiomatum: Sed non potest dici de Verbo & Filio Dei, quòd sit persona composita: Ergo neque de Christo.

37. Respondeo Filium Dei, sive Verbum, absolutè & sine addito significare secundam personam Trinitatis, ut in natura divina subsistentem, quomodo ipsi repugnat compositio, unde absolutè non est dicendum Filium Dei aut Verbum esse compositum, sed cum addito, quatenus subsistit in natura humana, aut quatenus est persona humana. Ad id verò quod additur de communicatione

rione idiomatum, dicendum est, quòd ea quæ absolutè dicuntur de Christo, possunt dici absolutè de Verbo, aut Filio Dei, per communicationem idiomatum, nisi sint talia quod determinent hoc subjectum, *Christus*, ad hoc ut stet solùm pro composito ex natura humana & divinitate: hæc autem prædicata, *Christus est compositus, Christus est terminus resultans ex unione personali duarum naturarum*, determinant ipsum Christum ad standum pro aggregato ex natura humana & divinitate, & sic non possunt dici sine addito de Filio Dei, aut de Verbo, sed solùm cum addito, nempe quatenus est persona humana, sive prout in natura humana subsistit.

38. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Personalitas est medium in quo divina & humana natura in Christo uniuntur: Sed medium in quo uniuntur partes componentes, non est extremum componens: Ergo personalitas Verbi non potest propriè dici extremum in hac compositione de qua agimus.

39. Confirmatur: Etsi inter accidens & subjectum cui inhæret, vera reperiatur compositio, non tamen inter ipsum accidens & quantitatem quâ mediante inhæret subjecto; quia quantitas non est subjectum sustentans ipsum accidens, sed medium quo accidens conjungitur & copulatur subjecto, eique inhæret: Atqui ad eum modum se habet personalitas Verbi Divini, in hac mirabili unione, de qua agimus, est enim ratio uniendi divinam naturam humanitati: Ergo non potest propriè dici extremum in hac compositione.

40. Respondeo quod quando id quod est ratio uniendi unum extremum cum altero, solùm habet rationem nexûs & vinculi (ut est unio inter materiam & formam, in sententia illorum qui dicunt illam esse quemdam modum substantialem ab ipsa materia & forma distinctum) non habet rationem extremi componentis: sed quando non habet rationem nexûs & vinculi, tunc potest habere rationem componentis. Sic punctum continuans partes, non solùm est medium quo illæ uniuntur, sed etiam est aliquo modo extremum quod unitur. Sic etiam quantitas est medium quo albedo unitur corpori, & simul est extremum quod unitur corpori. Cùm ergo personalitas Verbi Divini non habeat puram rationem nexûs naturæ humanæ cum divina, etenim verè terminat illam, eamque complet in genere substantiæ, potest esse extremum in compositione illa mirabili quæ in Christo reperitur.

41. Ad confirmationem, negatur assumptum, quod videlicet inter quantitatem & albedinem v.g. non reperiatur vera compositio, nisi enim esset vera compositio, non posset dici ipsa quantitas alba. Sed de hoc in Philosophia.

42. Ex dictis colliges quid sit sentiendum de opinione Cabreræ, ponentis compositionem in persona Christi, nedum ex natura humana & divinitate, tam ut dicit naturam quàm personam Verbi, sed etiam ex alia & alia ratione subsistendi formaliter: cùm enim compositio sit distinctorum unio, & distinctio realis non reperiatur in Christo quoad propositum, nisi inter naturam divinam & humanam, & inter divinam personam & naturam humanam, nulla alia potest realis compositio reperiri, quam ex natura humana & divina, & ex persona Verbi & natura humana.

ARTICVLVS III.

Vtrum inter Verbum & humanitatem mediet quidam modus substantialis, per quem natura humana formaliter conjungatur personalitati Verbi?

§. I.

Proponitur status difficultatis, & conclusio negativa statuitur.

VT status hujus difficultatis clarè percipiatur, notandum est, quod sicut unio materiæ cum forma potest sumi tripliciter. Primò effectivè, pro actione generantis, per quam materia & forma inter se conjunguntur, & quæ potiùs unitio quàm unio dici debet. Secundò formaliter, pro eo quod illa extrema formaliter inter se conjungit, sive sit aliquis modus substantialis, sive non, de quo disputant Philosophi in 2. physic. Tertiò relativè, pro relatione scilicet quæ resultat inter ipsam materiam & formam, ex eo quòd inter se conjunctæ fuerunt. Ita similiter unio Verbi Divini cum humanitate tripliciter usurpari potest, nimirum pro actione per quam Deus suâ infinitâ virtute humanitatem conjunxit Verbo Divino, & quæ est communis tribus sanctissimæ Trinitatis personis, debetque dici potiùs unitio, quàm unio; pro eo quod formaliter conjungit humanitatem Verbo Divino; & pro relatione quæ resultat in humanitate assumpta, ex conjunctione illius cum Persona Verbi. Si loquamur de unione hypostatica primo modo sumpta, certum est illam esse quid increatum, nimirum actum divini intellectûs & voluntatis, formaliter immanentem, & virtualiter transeuntem. Item si sit sermo de ea tertio modo considerata, concedunt omnes illam esse aliquod accidens de prædicamento relationis, resultans in ipsa humanitate assumpta, cui ex parte Verbi correspondet solùm respectus rationis. Unde tota difficultas devolvitur ad unionem secundo modo spectatam, de qua quæritur, an sit aliquis modus substantialis, à Verbo & humanitate modaliter distinctus, qui sit fundamentum illius relationis quæ resultat in humanitate assumpta, & terminus formalis actionis unitivæ? quod ut magis declaretur,

43. Notandum secundò, inter Verbum & humanitatem duplicem nos posse concipere nexum: unum realiter & entitativè distinctum ab extremis, & qui sit tertia quædam entitas afferens proprium esse; eo proportionali modo quo duo lapides uniuntur per calcem, vel duo panni, mediante filo, quo unus assuitur alteri: alterum qui sit solùm modaliter distinctus ab extremis, & similis illi quem plures Philosophi inter materiam & formam constituunt. Non est quæstio hîc de primo nexu, sed tantùm de secundo, nimirum de modo substantiali unionis, de quo quærimus, utrum inter Verbum & humanitatem mediet, eaque formaliter inter se conjungat.

44. Affirmant Suarez, Vazquez, Cabrera, & ex recentioribus Thomistis tres illustrissimi ac eruditissimi Episcopi, Herrera Tarazonensis Episcopus, Aravio Episcopus Segobiensis, & Godoy Episcopus Oxomensis. Negant vero Cajetanus, Alvarez, Nazarius, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alij, cum quibus

Dico, Verbum uniri humanitati sine ullo prot-

sus medio, aut modo, ab extremis modaliter distincto.

46. Hanc conclusionem probant plures ex nostris Thomistis ex D. Thoma in 3. dist. 2. quæst. 2. art. 2. in corpore, ubi sic ait: *Sciendum est quod in unione humanæ naturæ ad divinam, nihil potest cadere medium, formaliter unionem causans, cui per prius natura humana conjungatur, quàm divinæ personæ: sicut enim inter materiam & formam nihil cadit medium in esse, quod per prius sit in materia, quàm forma substantialis, aliàs esse accidentale esset prius substantiali, quod est impossibile; ita etiam inter naturam & suppositum, non potest aliquid dicto modo cadere medium, cùm utraque conjunctio sit ad esse substantiale.* Verùm in hoc loco S. Doctor non excludit medium quo, sed tantùm medium quod; inquirit enim, an natura humana sit assumpta à Verbo, mediante gratiâ habituali, quæ est accidens quoddam de genere qualitatis, & respondet negativè, quia sicut inter materiam & formam non potest esse aliquid medium, quod per prius habeat esse in materia, quàm forma: ita nec inter Personam Verbi, & humanam naturam. Et rationem assignat, *quia aliàs esse accidentale esset prius quàm esse substantiale.* Quæ ratio, ut patet, non excludit aliud quàm medium quod, non solùm habens rationem medij, sed etiam extremi afferentis esse accidentale, quod priùs sit in humanitate Christi, quàm esse substantiale: medium enim quo non est aliquod accidens, sed modus quidam substantialis, non afferens esse distinctum ab esse extremorum. Unde D. Thomas in eodem articulo quæstiunculâ 3. ad 1. sic adhuc expressiùs aperit suam mentem: *Dicendum quod nihil prohibet accidens esse medium in conjunctione substantiali, sicut conjunctionem consequens: impossibile est autem ut sit medium conjunctionem causans.* Quibus verbis evidenter insinuat se toto illo articulo non loqui nisi de medio quod sit verum accidens, quodque non solùm sit nexus, sed etiam habeat rationem extremi, quod per prius uniatur naturæ humanæ, quàm persona Verbi; eique priùs conferat esse accidentale, quàm habeat esse substantiale à Verbo; quod non haberet modus unionis quem admittunt Adversarij, quia volunt illum esse aliquid substantiale, modaliter ab extremis distinctum, & existens per existentiam extremorum, sive totius. Idem medium quod excludit S. Doctor hîc quæst. 6. art. 6. ad 1. his verbis: *Vnio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus & amamus; & ideò talis unio est per gratiam habitualem, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu, sed unio naturæ humanæ ad Verbum Dei, est secundùm esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediatè ab ipsa natura.* Unde in rei veritate nullus habetur locus in quo formaliter D. Thomas excludat unionem, à natura humana & Verbo unitis distinctam, quæ solùm sit modus quidam substantialis, qualem valde probabiliter Complutenses, & alij recentiores Thomistæ inter materiam & formam constituunt: quamvis (ut ostendemus, ponderando vim rationis fundamentalis) colligi possit ex illius doctrina, modum illum non esse admittendum.

47. Plures autem afferuntur rationes ab Authoribus, ad modum illum impugnandum. Prima est, quia talis modus deberet esse supernaturalis, etiam quoad substantiam: hoc autem esse impossibile colligi videtur ex eo quod non est possibilis aliqua substantia supernaturalis, ut ostendimus in Tractatu de Visione beatifica, disputatione 1. art. 1. §. 2.

48. Verùm hæc probatio non est efficax, nam ut ibidem declaravimus, ratio ob quam non est possibilis substantia supernaturalis, est quia supernaturalitas in entibus creatis consistit formaliter in habitudine ad Deum ut est supernaturalis, tam in esse objecti, sive termini, quàm in esse entis, tanquam ad objectum specificativum, aut finem connaturalem: repugnat verò substantiæ ita ordinari ad Deum essentialiter, quia cùm substantia sit in se completa, utpote ens per se, & propter se, repugnat illi dependere ab aliquo extrinseco essentialiter, tanquam à termino specificante. Hæc autem ratio convincit quidem impossibilitatem substantiæ completæ supernaturalis, sed non substantiæ incompletæ, qualis esset modus unionis, si daretur: siquidem non est contra rationem substantiæ incompletæ, ordinari ad aliquid extrinsecum essentialiter; nam materia ordinatur essentialiter ad formam, & forma ad materiam: unde etiam dici posset dari modum unionis supernaturalem, consistentem in transcendentali habitudine ad Verbum, ut terminans naturam humanam.

49. Secunda ratio quam plures adducunt ad veritatem conclusionis evincendam, est quia si esset necessaria unio inter humanitatem & Verbum, maximè quia extrema realiter distincta nequeunt actu uniri sine aliquo medio reali, ab utroque extremo realiter distincto: Sed hæc ratio (inquiunt) nulla est, quia si quid probaret, convinceret dari processum in infinitum in unionibus: nam si extrema realiter distincta nequeunt actu uniri sine medio reali, & realiter distincto, modus unionis distinctus realiter ab humanitate & Verbo, non posset illis immediatè sine aliquo vinculo realiter distincto copulari, de quo eadem esset difficultas, & sic procederetur in infinitum.

50. Sed ab hac etiam ratione facilè possunt se expedire Adversarij, dicendo propositionem illam, *Realiter distincta nequeunt actu uniri, sine medio distincto realiter*, non esse intelligendam universaliter de quibuscumque realiter distinctis, sed de illis solùm quæ ita sunt realiter distincta, ut de nullius essentiali ratione sit esse alteri conjunctum: modus autem unionis est talis naturæ, ut sit essentialiter nexus duorum extremorum; atque ita de ejus ratione est alteri actualiter connecti ut quo, unde non copulatur extremis per aliud vinculum à se distinctum, sed immediatè per seipsum; quia quod est essentialiter tale, nequit fieri tale per aliquid à se distinctum: sicut quia existentia est essentialiter id quo aliquid existit, non debet, nec potest, per aliquid à se distinctum existere, nec relatio referri per aliam relationem, aut actio fieri per aliam actionem. His ergo rationibus prætermissis.

51. Probatur primò conclusio ratione fundamentali, quæ potest sic proponi. Per illud Verbum divinum unitur actu & formaliter humanitati assumptæ, per quod exercet in ea ratione termini & ultimi complementi: Sed exercet in ea ratione termini formaliter, per suam personalitatem, absque aliquo alio intermedio: Ergo per illam formaliter, absque aliquo etiam modaliter distincto illi unitur. Major est evidens, nam cùm Verbum uniatur naturæ humanæ, per modum termini ultimi & complementi, necesse est ut id per quod illi unitur, sit ipsum actuale exercitiũ

terminandi: sicut quia forma unitur materiæ per modum actûs informantis, illud per quod ei unitur, est exercitium actuale informandi. Minor verò probatur. Nihil creatum potest esse actuale exercitium, sive actus secundus virtutis terminativæ personalitatis Verbi ad extra: Ergo Verbum Divinum exercet formaliter rationem termini naturæ humanæ, sive terminat naturam humanam in actu secundo, per solam suam personalitatem. Consequentia est evidens, Antecedens verò probatur. Non minùs est infinitum Verbum Divinum, & actus purus in ratione termini naturæ, quàm Deus ipse absolutè in ratione principij productivi: Sed ex eo quòd Deus est simpliciter infinitus, & actus purus in ratione principij productivi, exercitium producendi res ad extra non potest esse aliquid ab illius infinita virtute productiva in recto distinctum; unde docent communiter Thomistæ, Deum non operari ad extra per actionem formaliter transeuntem, sed virtualiter tantùm, quæ est ipsamet actio increata, sine virtuali distinctione identificata cum virtute illius operativa: Ergo ex eo quod Verbum Divinum est infinitum, & actus purus, in ratione termini naturæ, exercitium terminandi naturam non potest esse aliquid creatum, & ab ejus personalitate realiter distinctum.

52. Dices, hoc argumentum convincere quidem inter humanitatem & Verbum non requiri modum aliquem unionis ex parte Verbi, sed non ostendere, illum non requiri ex parte naturæ humanæ; nam cùm illa sit finita & potentialis, non est sua terminatio passiva.

53. Sed contra: Si ad hoc ut Verbum uniatur naturæ creatæ per modum termini, non requiratur aliquod medium ex parte Verbi, non requiretur etiam ex parte naturæ humanæ. Et ratio est evidens, nam hoc ipso quod Verbum intelligitur actu intrinsecè unitum naturæ creatæ, oportet ut ipsa pariter eidem intelligatur intrinsecè unita: Ergo si Verbum intrinsecè communicat se humanitati per modum termini, sine aliquo medio realiter distincto, etiam natura humana erit eidem intrinsecè unita absque ullo medio. Consequentia patet, Antecedens probatur. De ratione unionis est quod sit plurium vinculum, & quod plura inter se conjungat & copulet: Ergo sicut impossibile est materiam esse unitam formæ, nisi etiam, præciso quocumque alio, forma sit unita materiæ; ita implicat quod Verbum intelligatur actu intrinsecè unitum naturę humanę, nisi etiam reciprocè ipsa humanitas illi conjuncta intelligatur, præciso quocumque alio. Unde si ad hoc ut Verbum uniatur humanitati assumptæ per modum termini, non requiratur aliquod medium ex parte Verbi, non requiritur etiam ex parte naturæ humanæ.

54. Confirmatur hæc ratio fundamentalis: Subsistentia creata immediatè unitur per seipsam naturæ creatæ: Ergo multò magis id debet concedi subsistentiæ divinæ. Antecedens videtur certum, Tum quia subsistentia nullam formaliter exercet causalitatem in natura, sed puram rationem termini: terminus autem immediatè seipso terminat. Tum etiam, quia si admittatur aliquis modus substantialis, per quem subsistentia conjungatur naturæ quam terminat, oportebit etiam fingere alium modum substantialem unionis inter existentiam & suppositum, & sic modorum non erit modus. Consequentia verò probatur: Personalitas Verbi est simpliciter infinita, & actualissima in ratione terminandi, continet enim omnem perfectionem & rationem terminandi, seclusis imperfectionibus quæ in creatis subsistentiis reperiuntur: Ergo si subsistentia creata immediatè per seipsam terminet naturam creatam, multò magis id debet concedi subsistentiæ increatæ Verbi.

55. Nec valet si dicas, subsistentiam creatam esse suam rationem terminandi, quia est modus quidam: nam inde sumitur optimum argumentum ad probandum etiam personalitatem Verbi Divini posse per seipsam actualiter terminare humanitatem Christi: nam si subsistentia quæ est modus, ac proinde realitas valde imperfecta & potentialis, id habet, potiori jure id habebit subsistentia Divini Verbi, quæ est actualissima, continetque omnem perfectionem ipsius creatæ subsistentiæ.

56. Ex hac ratione desumpta ex principiis D. Thomæ, duo intelliges: Primum est, quod licèt nostra conclusio non habeatur formaliter in terminis apud S. Doctorem, eam tamen ab ipso insinuari omnibus locis, in quibus secundùm communem Ecclesiæ consensum docet unionem humanitatis cum Verbo esse factam in persona, & naturam humanam formaliter & per se primò ad personalitatem Verbi esse assumptam. Non agitavit autem specialiter hanc difficultatem, sed excluso medio quod afferente esse accidentale, de quo solùm temporibus ipsius erat controversia inter Theologos, existimavit se sufficienter conclusionem positam insinuare, dicendo unionem humanæ naturæ cum Verbo, fuisse factam formaliter in persona.

57. Secundum quod ex eadem ratione colligitur, est malè eos argumentari, qui probant dari medium inter humanitatem & Verbum, quia datur medium inter materiam & formam: admissâ enim opinione illâ probabili, quæ admittit modum unionis inter materiam & formam, assignatur notabilis ratio discriminis, Primò quia materia & forma sunt veræ causæ exercentes adinvicem & respectu totius causalitatem, atque ita earum causalitas debet esse aliquid medium inter illas, sicut etiam causalitas omnium aliarum causarum, est aliquid realiter medium inter illas & earum effectus. Secundò, quia non est de ratione formæ esse actu unitam materiæ, nec è contra. At verò personalitas Verbi non exercet ullam causalitatem respectu naturæ humanæ, sed puram rationem termini, de cujus natura est actu terminare, atque ita per seipsum immediatè rei terminatæ uniri.

58. Probatur secundò conclusio aliâ ratione quam fusè prosequitur Cipullus hîc dubio 2. §. 3. Si Pater vel Spiritus Sanctus unirentur humanitati à Verbo assumptæ, aut alteri naturæ creatæ, unio ipsorum fieret sine ullo modo substantiali intermedio: Ergo & unio Verbi cum humanitate assumpta, sine tali medio facta est. Consequentia patet ex paritate rationis. Antecedens verò in quo est difficultas, sic ostenditur. Si ad hoc ut Pater & Spiritus Sanctus unirentur naturæ creatæ, esset necessarius aliquis unionis modus, vel ille esset ejusdem rationis cum eo qui de facto conjungit Verbum humanitati, in sententia Adversariorum, vel diversæ? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor quoad primam partem probatur. Illi unionum modi non possunt esse ejusdem rationis, qui habent terminos diversæ rationis quasi specificæ: Sed modi unionum copulantes Pa-

trem & Spiritum Sanctum naturæ creatæ, haberent terminos diversæ rationis ab eo qui Verbum conjungit naturæ humanæ: Ergo non essent ejusdem rationis cum eo. Minor patet, quia licèt personæ divinæ sint ejusdem essentiæ, tamen in ratione personæ sunt quasi diversæ speciei, cùm constituantur proprietatibus relativis diversæ rationis: unio autem naturæ creatæ cum divinitate, non fit immediatè in natura, sed in persona; unde terminus primarius illius, & immediatus, est divina persona. Major verò probatur: Modus unionis debet à termino specificari: Ergo cum diversitate quasi specifica terminorum, non potest stare unitas specifica unionum; unde propterea in sententia probabili, quæ ponit unionem inter materiam & formam, unio illa quæ conjungit corpori animam rationalem, est diversæ rationis ab illa quæ unit corpori animam equi.

Suadetur etiam Minor principalis, quoad secundam partem. In entibus absolutis diversæ speciei, reperitur semper excessus & defectus secundùm perfectionem specificam, quia species se habent veluti numeri, ut docet Aristoteles: Sed tamen perfectus esse deberet unus illorum modorum unionis qui conjungerent tres personas naturæ creatæ, quàm alius: Ergo non possent esse diversæ rationis specificæ. Major patet, Minor etiam videtur certa, quia non esset unde inæqualitas eorum desumeretur, cùm divinæ personæ per ordinem ad quas essentialiter constituerentur, sint æquales in perfectione.

Quod si dicas posse reperiri inæqualitatem ex parte naturarum quæ assumi possunt, huic responsioni via præcluditur, si supponatur tres personas divinas assumere tres humanitates. Addo quod unio Dei cum natura creata ad esse personale, est summa communicatio Dei ad extra: Ergo non posset unio unius personæ esse perfectior unione alterius, aliàs ista non esset summa, quod est contra rationem unionis hypostaticæ cum natura creata.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

59. OBjicies primò: Natura quæ ad plura indifferens est & indeterminata, non potest unum illorum habere determinatè, nisi ei aliquid superaddatur; unde cùm humanitas ex se indifferens sit ut terminetur per propriam subsistentiam creatam, vel per subsistentiam increatam Verbi Divini, ut terminetur personalitate Verbi, eget aliquo superaddito: Sed illud non potest esse nisi modus substantialis unionis: Ergo talis modus in humanitate assumpta necessariò admittendus est. Major videtur manifesta, si enim nihil adveniat rei indifferenti & indeterminatæ, eodem modo se habebit ac se habebat antea, atque adeò semper manebit in sua indifferentia & indeterminatione. Minor verò probatur. Illud superadditum vel erit actio unitiva Dei, vel relatio resultans in humanitate assumpta, vel modus substantialis unionis? Primum dici non potest, quia actio unitiva extrinseca est humanitati, & statim transit factâ unione. Secundum etiam non potest affirmari, quia illa relatio consequitur ad unionem jam factam, & supponit, saltem prioritate naturæ, ipsam naturam humanam esse terminatam à personalitate Verbi: Ergo solùm restat modus ille unionis, per quem natura humana determinetur ad recipiendam subsistentiam Verbi Divini.

Confirmatur: Humanitatem esse hypostaticè unitam Verbo Divino, & terminatam personalitate ipsius, est aliqua formalitas realis in rerum natura de novo existens: Sed hæc formalitas non est sola entitas humanitatis, aut Verbi, quia entitas increata Verbi erat ab æterno, ac proinde ante unionem hypostaticam; & similiter humanitas priùs saltem naturâ producta erat quàm uniretur Verbo: Ergo præter entitatem humanitatis & Verbi, debet superaddi aliquis modus unionis, per quem humanitas dicatur unita Verbo hypostaticè, & ab illo substantialiter terminata. 60.

Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Natura quæ ad plura indifferens est & indeterminata, ex natura sua, non potest unum illorum habere determinatè, nisi ei aliquid superaddatur, concedo Majorem. Natura quæ ad plura indifferens est solùm ex potentia obedientiali, nego Majorem. Natura verò humana non est ex se & ex propria natura indifferens ad hoc ut terminetur per propriam personalitatem creatam, vel per subsistentiam Verbi Divini; est enim ex sua natura determinata ad propriam subsistentiam, quam connaturaliter exigit, & solùm indifferens est ex potentia obedientiali, quâ quælibet creatura subditur Deo ut in ipsa faciat quidquid non implicat contradictionem. Unde illa non indiget modo substantiali unionis, ut ad increatam Verbi Divini subsistentiam determinetur; sed ad hoc sufficit actio unitiva Dei, quæ cùm efficacissima sit, potest ea unire quæ longissimè etiam adinvicem distant. Et licèt talis actio secundùm se extrinseca sit humanitati, & transeat factâ unione, tamen est intrinseca ratione sui termini formalis, in quo etiam virtualiter semper manet, nimirum ratione subsistentiæ Verbi Divini, ut communicatæ humanitati, quæ, ut infrà dicemus, est terminus formalis actionis unitivæ Dei. 61.

Addo quod argumentum illud facilè potest retorqueri in Adversarios: Natura enim humana secundùm se est indifferens ad hoc ut recipiat, vel non recipiat illum modum substantialem unionis quem admittunt: Ergo ut illum recipiat, debebit determinari per alium modum; & rursus ut recipiat illum alium modum, debebit determinari per alium, & sic dabitur processus in infinitum. Sicut ergo Adversarij tenentur respondere, naturam humanam non indigere aliquo modo vel entitate superadditâ, ut determinetur ad recipiendum modum illum substantialem unionis, qui sine dubio supernaturalis est, supposito quod detur, quia non est indifferens ad illum modum ex natura sua, sed solùm ex potentia obedientiali, & sufficere actionem unitivam Dei, quæ producat effectivè talem modum in humanitate. Ita nos dicimus, ad hoc ut natura humana terminetur per subsistentiam increatam Verbi, non indigere aliquo modo substantiali, sed sufficere actionem unitivam Dei, quæ hujusmodi extrema inter se conjungat.

Ad confirmationem respondeo humanitatem esse hypostaticè unitam Verbo Divino, & terminatam personalitate ipsius, esse quid reale in rerum natura de novo existens, non tamen modum substantialem unionis, nec solam naturam humanam præcisè, aut solam personalitatem Verbi, sed esse ipsam naturam humanam, ut terminatam divinâ personalitate, sive ut connotan- 63.

tem divinam subsistentiam, per modum termini ipsam complentis & terminantis. Sicut in sententia eorum qui inter materiam & formam modum unionis non admittunt, materiam esse unitam formæ, nihil aliud importat, quàm materiam ipsam connotantem entitatem formæ illam informantis & actuantis. Ad hoc autem ut humanitas de novo connotet personalitatem Verbi, per modum termini ipsam complentis, requiritur quod ponatur actio unitiva Dei, per quam personalitas Verbi Divini communicetur naturæ humanæ. Sicut ad hoc ut materia connotet formam, per modum actûs illam informantis, debet præsupponi actio unitiva generantis, per quam forma communicetur materiæ, tanquam actus propriæ potentiæ.

64. Dices, Actio illa unitiva Dei, debet habere aliquem terminum productum, cùm sit virtualiter transiens: Sed non videtur posse habere alium terminum productum, quàm modum unionis copulantis Verbum naturæ humanæ: Ergo necessariò admittendus est modus ille. Major patet, Minor probatur. Vel terminus ille esset Verbi subsistentia, vel humanitas assumpta? Sed non primum, cùm Verbi subsistentia sit increata, & ab æterno existens. Neque etiam secundum, quia, ut infrà dicemus, humanitas fuit producta per actionem distinctam ab actione assumptiva, seu unitiva, quæ actio fuit vera generatio, ad quam B. Virgo præbuit suum concursum, cùm tamen non influxerit in actionem assumptivam, seu unitivam humanitatis cum Verbo: Ergo actio unitiva Dei non potest habere alium terminum productum, quàm modum unionis copulantis Verbum naturæ humanæ.

65. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: Ad probationem in contrarium dicendum, neque personalitatem Verbi, neque humanitatem assumptam, esse terminum productum per assumptionem, sed hoc compositum ex divinitate & humanitate, quod dicitur Christus: sicut proportionaliter terminus productus per humanam generationem, neque est anima rationalis, cùm fiat per creationem, neque similiter corpus, quia supponitur generationi, cùm dicat solam materiam, ut radicem hujus numero quantitatis, sed est suppositum humanum.

66. Instabis, Licèt Christus sit terminus qui, sive totalis actionis Dei unitivæ, non tamen est terminus ejus quo, sive formalis: Sed actio Dei unitiva, nedum habere debet terminum qui, sive totalem de novo productum, sed etiam terminum quo, sive formalem, qui non potest esse alius quàm modus unionis copulantis Verbum naturæ humanæ: Ergo &c.

67. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: duplex enim solet distingui actio, quarum una dicitur productiva, seu effectiva, altera vocatur unitiva; inter quas hoc intercedit discrimen, quòd actio productiva efficit non solùm terminum totalem, sed etiam formalem: v. g. generatio leonis non solùm producit totum compositum genitum, nimirum leonem, sed etiam formam substantialem illius quam educit è sinu materiæ: actio verò purè unitiva, producit quidem terminum totalem, non tamen formalem, quem solùm conjũgit alteri, ut patet in generatione hominis: homo enim generans producit quidem ipsum suppositum genitum, quod est terminus totalis generationis, non tamen producit animam rationalem, quæ est terminus formalis generationis humanæ; quia anima rationalis non educitur de potentia materiæ, sicut aliæ formæ corporeæ, sed à solo Deo creatur; unde homo generans habet solùm illam unire materiæ, mediantibus dispositionibus quas in illam introducit.

68. Urgebis: Non potest intelligi quomodo terminus qui sive totalis producatur, nisi per productionem termini formalis: Ergo si actio unitiva terminum qui, sive totalem producat, etiam terminum quo, sive formalem efficiet.

Sed nego Antecedẽs, ex eo enim producitur terminus qui, sive totalis, quòd terminus formalis per actionem aliquam communicetur, & conjungatur alteri extremo, sive per eandem actionem terminus ille formalis producatur, sive supponatur productus per aliam actionem; sive etiam sit aliquid improductum. Et ratio est, quia ex illa conjunctione præcisè termini formalis cum altero extremo, resultat totum quod antea non erat.

69. Quod si adhuc instes, & dicas, terminum formalem non posse communicari alteri extremo cui antea non communicabatur, nisi per aliquid superadditum, ipsa enim communicatio debet esse aliquid ab eo distinctum. Respondeo non posse communicari nisi per aliquid superadditum, quod sit actio communicativa, concedo. Quod sit vinculum medians, & realiter distinctum, nego: quando terminus formalis est tantæ actualitatis ut sit ex seipso formaliter totum illud quod sua communicatio, sive exercitium efficiendi aliud extremum, dicit in recto, ut contingit in proposito: nam sicut principium activum, quod ratione suæ summæ actualitatis est formaliter sua actio, infert effectum extra se, absque aliquo medio, per hoc solùm quod ad ipsum terminatur, ut contingit in Deo; ita etiam extremum alteri communicabile, quod est actus purus, & ratione summæ actualitatis suam communicationem sibi identificat, non conjungitur sive communicatur alteri extremo, per aliquid superadditum per modum vinculi, sed per seipsum immediatè, connotando tamen actionem per quam aliud extremum sibi applicat.

70. Objicies secundò: Debet assignari aliquod fundamentum illius relationis quæ resultat in humanitate Christi in ordine ad Verbum Divinum: At hoc non potest esse aliud quàm modus substantialis unionis copulantis Verbum naturæ humanæ; non enim potest esse actio unitiva Dei, cùm illa sit formaliter immanens in Deo, ac proinde non recepta in humanitate; neque humanitas præcisè & secundùm se, aliàs omnis humanitas fundaret talem relationem; nec etiam personalitas Verbi communicata humanitati, quandoquidem illa est terminus talis relationis: Ergo modus ille substantialis unionis, necessariò admittendus est.

71. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, nam fundamentum remotum relationis quę resultat in humanitate Christi in ordine ad Verbum Divinum, est ipsa actio unitiva Dei, per quam effectivè conjungit naturam humanam personalitati Verbi, & quæ licèt sit formaliter immanens, est tamen virtualiter transiens: fundamentum verò proximum est terminatio passiva humanitatis, sive quod idem est, ipsa humanitas, ut terminata personalitate Verbi, vel unitas realis personæ Christi in qua natura divina & humana conveniunt. Quod potest declarari & illustrari

exemplo relationis quam materia dicit ad formam, & forma ad materiam: illi enim Philosophi qui non admittunt modum substantialem unionis inter materiam & formam, dicunt fundamentum remotum hujus relationis esse actionem unitivam generantis, per quam forma communicatur materiæ, & ipsi unitur; fundamentum verò proximum esse ipsam unitionem passivam, quæ nihil aliud est quàm sustentatio formæ, & informatio materiæ. Vel ut alij volunt, fundamentum proximum hujus relationis est unitas compositi ad cujus constitutionem materia & forma uniuntur. Idem proportionaliter dicendum est de relatione quæ resultat in humanitate Christi in ordine ad Verbum Divinum, eam scilicet fundari remotè in actione unitiva Dei, proximè verò in terminatione vel assumptione passiva humanitatis; vel ut alij volunt, in unitate personali Christi, in quo natura divina & humana conveniunt. Quod ut magis illustretur.

72. Advertendum est, hanc relationem, cùm sit altioris ordinis, assimilari partim relationibus primi generis, quæ fundantur in unitate & numero; partim relationibus secundi generis, quæ fundantur in actione & passione. Ex hac ergo parte quâ illa relatio est similis relationibus primi generis, fundatur in unitate personali Christi; ex alia verò quâ assimilatur relationibus secundi generis, fundatur in actione unitiva Dei, & in terminatione seu assumptione passiva humanitatis; talis enim terminatio, seu assumptio, est veluti quædam passio, non formaliter, sed virtualiter: sicut & ipsa actio unitiva Dei, non est formaliter, sed tantùm virtualiter transiens.

73. Objicies tertiò: Humanitas Christi priùs prioritate naturæ quam referretur ad Verbum Divinum, per sui assumptionem immutata fuit: Sed hoc salvari nequit, nisi admittatur in humanitate modus substantialis unionis per quem formaliter conjungatur Verbo Divino: Ergo talis modus necessariò admittendus est. Major videtur certa in doctrina D. Thomæ, qui varijs in locis docet relationem prædicamentalem quâ humanitas consequenter ad sui assumptionem refertur ad Verbmu Divinum, causari ex mutatione non ipsius Verbi, sed humanitatis quæ ad illud assumitur. Minor verò suadetur. Non videtur posse salvari quòd aliqua natura priusquam referatur ad aliud, immutetur, nisi antecedenter ad ejusmodi relationem, vel aliquid de novo in se recipiat, vel aliquid ex ijs quæ habebat priùs, prioritate saltem naturæ, deperdat: Ergo cùm humanitas Christi in sui assumptione ad Divinum Verbum, nihil amiserit quod haberet prius, prioritate etiam naturæ, ut salvetur per talem assumptionem immutatam fuisse, necesse est fateri aliquid in ea fuisse receptum antecedenter ad sui relationem ad Verbum, quod non potest esse aliud quàm modus substantialis unionis.

74. Respondeo distinguendo Majorem: Humanitas Christi priùs prioritate naturæ quàm referretur ad Verbum, per sui assumptionem immutata fuit, mutatione propriâ & rigorosâ, nego: mutatione impropriâ & largè sumptâ, concedo; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: In mysterio Incarnationis natura humana non mutatur propriâ & rigorosâ mutatione, Primò quia ad mutationem propriam & rigorosam necessarium est ut res quæ dicitur mutata, ante receptionem ejus ratione cujus mutata dicitur, præexistat: humanitas autem Christi non præextitit antequam terminaretur per personalitatem divinam, cùm eodem instanti producta sit & assumpta à Verbo, ut dicemus articulo sequenti. Secundò, quia terminatio non est propriè receptio alicujus formæ, quæ tamen ad rigorosam mutationem requiritur. Si autem loquamur de mutatione largè & impropriè sumpta, concedi potest humanitatem Christi mutatam esse; quæ mutatio consistit in hoc quod cùm haberet naturalem inclinationem ad propriam subsistentiam, terminata fuit per alienam, scilicet divinam. Potestque hæc solutio & doctrina illustrari ex opinione probabili, quæ nullum inter materiam & formam modum unionis admittit; nam juxta hanc sententiam, ut anima rationalis, de non unita corpori, fiat ipsi unita, & ad illud ut ad suam compartem referatur, non requiritur quod mutetur mutatione propriâ & rigorosâ, sed sufficit mutatio quædam impropria & largè sumpta, nimirum extrinseca quædam connotatio, quâ connotet materiam ut potentiam recipientem, quam antea non connotabat. Cur ergo pariter idem dici non poterit de humanitate assumpta à Verbo, eam scilicet priusquam referatur ad Verbum, non debere immutari mutatione propriâ & rigorosâ, modum substantialem unionis recipiendo, sed sufficere mutationem largam & impropriam, quæ ex actione unitiva Dei, & passiva Verbi Divini terminatione ipsi advenit?

ARTICVLVS IV.

Vtrum assumptio humanæ naturæ ad personam Verbi Divini, sit una eademque realiter actio cum creatione animæ, & productione humanitatis Christi?

75. NOn procedit difficultas ista de assumptione humanæ naturæ activè sumpta, prout se tenet ex parte Dei assumentis, certissimum enim est, quod cùm in sententia D. Thomæ, omnia operetur Deus per unam eandemque realiter actionem, formaliter immanentem, & virtualiter transeuntem, eadem entitativè actio fuit per quam Deus animam Christi creavit, ejus humanitatem produxit, & ad personalitatem sui Verbi eam assumpsit, sed de assumptione humanæ naturæ passivè sumpta, prout se tenet ex parte ipsius termini, nempe animæ Christi, & ejus humanitatis. Hoc præmisso.

76. In hujus difficultatis resolutione est quorundam modernorum sententia, asserens unam & eandem actionem realiter esse simul creationem animæ Christi, productionem, & assumptionem humanitatis ejus, sub quadam eminenti ratione: sicut anima rationalis sub eminenti quadam ratione est simul vegetativa, sensitiva & rationalis. Ita Cabrera hîc art. 11. disp. 2. & quidam alij moderni. Oppositum docent alij Thomistæ, existimantes creationem animæ Christi, generationem ipsius humanitatis, & ejus assumptionem ad personam Verbi Divini, esse tres actiones realiter inter se distinctas; quam sententiam, ut probabiliorem, & in schola D. Thomæ communiorem eligens,

Dico, tres illas actiones realiter inter se distingui.

77. Probatur primò conclusio ratione fundamen-

tali. Distinctio realis & specifica actionum desumitur ex distinctione specifica terminorum, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 77. art. 3. Sed assumptio, productio humanitatis, & creatio animæ Christi, habent distinctos terminos: Ergo sunt actiones specie & realiter distinctæ. Major patet, Minor probatur. Terminus formalis creationis est ipsa anima, quæ è nihilo educitur; terminus formalis generationis est ipsa humanitas, secundùm se & absolutè sumpta, & tandem terminus formalis assumptionis, seu actionis unitivæ, est subsistentia Verbi Divini, ut communicata naturæ humanæ, vel ipsa humanitas, ut terminata personalitate Verbi, de quo articulo sequenti: Sed evidens est illos terminos inter se realiter distingui, distinctione saltem includentis & inclusi; humanitas enim importat aliquid præter animam rationalem, & similiter subsistentia communicata humanitati, includit aliquid quod non importat ipsa humanitas, scilicet personalitatem increatam Verbi: Ergo &c.

78. Dices, illa omnia attingi sub una ratione superiori, ad quam diversitas assignata se habet materialiter, & consequenter non exigere distinctas actiones.

Sed contra: Si illa omnia sub una ratione attingerentur per unicam actionem, maximè quia ordinantur ad unam personam constituendam: Sed hoc non sufficit, alias anima rationalis semper produceretur per eandem actionem simul cum humanitate, quæ esset eminenter creatio & generatio; quia frustra fierent per plura, quæ possent fieri per pauciora; & juxta hanc responsionem, anima rationalis & humanitas attingi possent per eandem actionem, inquantum ordinarentur ad unum suppositum humanum constituendum: Sed hoc est contra communem Philosophorum & Theologorum sententiam: Ergo & illud.

79. Probatur secundò conclusio: Actio unitiva humanitatis cum persona Verbi, est altioris ordinis, quàm sit actio productiva ejusdem humanitatis, & creativa animæ rationalis: Ergo distinguitur realiter ab illis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Actio unitiva pertinet ad ordinem supernaturalem & hypostaticum, actio verò productiva & creativa, sunt ordinis purè naturalis: unde B. Virgo concurrit per modum causæ principalis ad productionem humanitatis Christi; ad unionem verò hypostaticam non concurrit per modum causæ principalis, imò nec etiam in ratione causæ instrumentalis, ut infrà dicemus: Ergo actio unitiva humanitatis cum persona Verbi, est altioris ordinis, quàm sit actio productiva ejusdem humanitatis, & creativa animæ rationalis.

80. Confirmatur: Actio creativa realiter distinguitur ab actione quæ non est creatio: Sed productio animæ rationalis Christi, fuit vera actio creativa, utpote ex nihilo, imò ejusdem rationis cum actione creativa animæ nostræ, ut docet S. Thomas infrà quæst. 6. art. 3. assumptio verò non fuit actio creativa, quia non fuit ex nihilo, sed ex præsupposito subjecto, scilicet ex humanitate, quæ ex non unita facta fuit per illam actionem unita Verbo: Ergo creatio animæ Christi fuit actio realiter distincta ab ipsa assumptione.

81. Quod verò etiam totius humanitatis productio, fuerit actio ab ejus assumptione distincta, hac ratione suaderi potest. Quod præsupponitur assumptioni, ab ea distinguitur: Sed productio humanitatis, ejus assumptioni præsupponitur, saltem prioritate naturæ, ut enim ait S. Thomas infrà quæst. 4. art. 2. & 3. id quod assumitur, præintelligi debet assumptioni, cujus ratio est, quia assumptio est alicujus ad se sumptio: Ergo productio humanitatis, ab ejus assumptione distinguitur.

82. Objicies primò quædam SS. Patrum testimonia, quæ videntur adversari nostræ sententiæ: nam D. Leo Papa Epist. 11. ad Julian. sic ait: *Natura nostra non sic assumpta est, ut priùs creata, postea assumeretur; sed ut ipsâ assumptione crearetur.* Fulgentius de fide ad Petrum cap. 18. dicit *ipsum Verbum Deum, suæ carnis acceptione conceptum.* Similia habet Fulgentius lib. de Incarnatione & gratia cap. 3. dicens, *Ipsa quippe acceptio carnis fuit conceptio virginalis.*

83. Respondeo illos SS. Patres ijs locis nihil aliud velle docere, quàm hujusmodi actionum concomitantiam: quamvis enim tres illæ actiones sint distinctæ, omnes tamen fuerunt in eodem instanti temporis; imò quia actio creativa animæ Christi, & productio humanitatis, dependent & complentur ab assumptione, modo inferiùs explicando, quatenus dant solùm esse essentiæ, assumptio verò ponit esse & subsistere in ipsarum termino, ideò dicunt SS. Patres, carnem Christi fuisse productam per assumptionem.

84. Objicies secundò: Creatio animæ Christi, sicut & productio humanitatis, est actio per quam anima, sive humanitas, accepit esse: Sed anima Christi accepit esse per assumptionem, sicut & ejus humanitas: Ergo creatio animæ Christi, & humanitatis ejus productio, non sunt diversæ actiones ab illius assumptione, seu unione ad Verbum. Major patet, nam sicut creari & produci, est accipere esse; ita creatio & productio, est actio per quam datur esse. Minor verò probatur: Anima Christi, & ejus humanitas, non habent aliud esse quàm divinum, ut art. 6. ostendemus: Sed hoc acceperunt per assumptionem: Ergo &c.

85. Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Antecedens: creari, sicut & produci, est accipere esse, sive formaliter, sive concomitanter, concedo: semper formaliter, loquendo de esse existentiæ, nego.

Explicatur solutio: Creatio, sicut & generatio, habet duplicem terminum, unum primarium, qui est essentia; & alium secundarium, qui est existentia; & licèt quando creatio est completa, & nullo modo impedita, & res quæ producitur, relinquitur in suo naturali modo, attingat utrumque terminum; quando tamen creatio impeditur, & manet incompleta, accipiens complementum ab alia actione simultanea, non est necesse quod attingat formaliter existentiam, quia (ut dixi) est terminus solùm secundarius ipsius creationis: hoc autem contingit in præsenti, licèt enim creatio animæ Christi, naturâ suâ utrumque terminum attigisset, tamen de facto non attigit, quia Verbum Divinum ad suum esse illam animam traxit, ac per consequens fuit impedita propria existentia.

Quod diximus de existentia, debet applicari subsistentiæ: licèt enim creatio habeat, quantùm est de se, terminari ad rem subsistentem, non est tamen necessarium, quod ipsam subsistentiam semper attingat: nam cùm subsistentia non habeat rationem termini primarij, sed tantùm secundarij creationis, potest impediri ipsa creatio ne illam attingat, maximè quando loco ipsius

subsistentiæ, quæ deberet esse terminus secundarius creationis, ponitur in ipsa re creata, alia subsistentia, ut contingit in præsenti.

86. Objicies tertiò: Si humanitas Christi non esset producta ex vi ejusdem actionis quâ est unita Verbo, priùs naturâ fuisset producta, quàm unita Verbo: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet, nam quando productio & assumptio alicujus rei sunt actiones realiter distinctæ, semper productio naturâ est prior assumptione. Minor verò probatur: Si Christi humanitas priùs naturâ esset producta, quàm unita Verbo, sequeretur B. Virginem non esse propriè matrem Dei, quia ejus conceptio, seu generatio, ad solam humanitatem completè terminaretur, priùs naturâ quàm assumeretur à Verbo, illique personaliter uniretur. Potestque hæc ratio hoc exemplo illustrari & confirmari. Si ignis produceret calorem, & aliud agens illum uniret subjecto, talis ignis diceretur quidem producere calorem, sed non facere calidum: Ergo si alia fuit actio humanitatis productiva, scilicet generatio, & alia unitiva, scilicet assumptio, B. Virgo, quæ solùm concurrit ad productionem humanitatis, generavit quidem hominem, sed non ipsum Christum, ex divina & humana natura compositum, subindeque mater humanitatis, non autem Christi, & multò minùs ipsius Dei, dici debet.

87. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, negatur sequela, & ad ejus probationem, in primis dici potest cum S. Thoma infrà quæst. 32. art. 4. mulierem non ideò generare filium, quòd eliciat actionem generativam, sed quia ministrat materiam ex qua, virtute activa seminis virilis, formatur corpus, & producitur natura subsistens: unde ut B. Virgo dicatur & verè sit mater Christi, sufficit quod ministraverit materiam ad formationem humanitatis ejus, quamvis nullum habuerit concursum activum circa illam, & multò minùs circa unionem personalitatis Verbi cum natura humana, ad quam ne instrumentaliter quidem concurrit, ut infrà ostendemus.

88. Si quis autem sequi velit sententiam Medicorum, existimantium mulierem non solùm passivè, sed etiam activè, ad generationem, seu formationem fœtûs concurrere, subindeque ad productionem naturæ subsistentis, respondere poterit cum Nazario hîc, quod ut B. Virgo dicatur concepisse & genuisse Deum, non requiritur quod ejus actio fuerit unitiva humanitatis Christi ad suppositum Verbi Divini, sed sufficit quod Christi humanitas in eodem instanti fuerit ad unitatem Verbi personalem assumpta, in quo ejusdem humanitatis conceptio fuit; quia tunc suppositum Verbi Divini censetur ultimatè complere & terminare actionem generativam B. Virginis, cùm illud præstet personalitas Verbi Divini, seclusis imperfectionibus, quod fecisset propria & connaturalis subsistentia humanitatis, si resultasset.

Ad exemplum verò de igne dicendum quod si actio ignis esset de se unitiva caloris cum aliquo subjecto, licèt virtute divinâ substitueretur aliud, talis ignis diceretur facere calidum, non verò si talis actio non esset unitiva caloris cum aliquo subjecto. Unde cùm generatio, quâ B. Virgo formavit Christi humanitatem, ex natura sua esset actio unitiva talis humanitatis cum supposito connaturali, quamvis virtute divinâ, per aliam actionem positum sit & substitutum suppositum Verbi Divini, potest nihilominus Beatissima Virgo verè dici genuisse Christum, sive Deum & hominem simul.

ARTICVLVS V.

Quisnam sit terminus totalis, & formalis actionis unitivæ Dei, seu assumptionis humanitatis ad Verbum?

SVpponimus ex Philosophia posse dari alicujus actionis duplicem terminum, alium totalem, seu *qui*, & alium formalem, seu *quo*. Totalis est ille qui adæquatè correspondet actioni, & ipsam sic terminat: formalis verò est ipsa ratio seu forma à qua effectus habet esse, v. g. in generatione substantiali, terminus qui, seu totalis, est suppositum, seu compositum ex natura & subsistentia; terminus verò quo, seu formalis, est forma ipsa substantialis, quâ compositum habet esse. Hoc præmisso. 89.

Circa terminum qui sive totalem actionis unitivæ Dei, seu assumptionis humanitatis ad Verbum, nulla est inter Theologos controversia; omnes enim unanimiter docent, talem terminum esse Christum, seu personam compositam ex divina & humana natura. Sed de ejus termino quo, seu formali, varia sunt Authorum placita. Suarez enim hîc disp. 8. sect. 3. asserit terminum formalem hujus actionis esse modum substantialem unionis, quo Verbum Divinum humanitati assumptæ copulari existimat. Vazquez hîc disp. 19. cap. 2. vult naturam humanam esse terminum formalem hujus actionis. Alij cum Gabriele in 3. dist. 1. art. 1. censent illius actionis terminum esse qualitatem quandam supernaturalem in natura humana productam, quam gratiam unionis appellant. Thomistæ verò, excepto Aravio, docent actionem unitivam habere pro termino formali personalitatem Verbi, ut connotat naturam humanam, cui dat esse subsistentem. 90.

§. I.

Statuitur vera sententia.

DIco primò: Terminus qui, sive totalis, assumptionis, seu actionis unitivæ Dei, est Christus, seu persona composita ex humana & divina natura. Ita communiter Theologi. 91.

Probatur breviter: Terminus qui, sive totalis, actionis unitivæ duorum extremorum, est compositum ex illis resultans: Sed Christus est compositum ex actione unitiva humanitatis cum divinitate resultans: Ergo est terminus qui, sive totalis, assumptionis, seu actionis unitivæ Dei. Minor constat ex dictis art. 2. hujus disputationis. Major verò inductione manifestari potest, in omnibus alijs actionibus unitivis, præcipuè generatione & resurrectione hominis, in quibus terminus qui, sive totalis, est ipsum compositum ex partibus unitis, vel reunitis resultans. Et ratio est, quia per tales actiones, id quod per se intenditur, non est nisi compositum, ex unione extremorum consurgens.

Dico secundò: quamvis daretur modus aliquis substantialis unionis, quo humanitas jungeretur formaliter Verbo Divino, ille non esset terminus formalis assumptionis, seu actionis unitivæ Dei. 92.

Probatur:

Probatur: Licèt daretur modus unionis inter materiam & formam, ille tamen non esset terminus formalis generationis: Ergo similiter, quamvis poneretur modus aliquis substantialis unionis, quo Verbum humanitati assumptæ copularetur, non esset propterea terminus formalis assumptionis, seu actionis unitivæ Dei. Consequentia manifesta videtur ex paritate rationis. Antecedens verò docetur communiter à Philosophis in libris de generatione, solis Conimbricensibus exceptis, & hac ratione suadetur. Terminus formalis generationis est ille per quem constituitur terminus totalis: At terminus totalis generationis, nempe compositum, vel suppositum, non constituitur per ipsam unionem, cùm unio non sit pars, sed purus nexus partium, sed per ipsam formam, sive totalem, qualis est humanitas, sive partialem, qualis est anima rationalis: Ergo terminus formalis generationis non est unio, sed forma; terminus quidem formalis totalis, forma totalis, v.g. humanitas; terminus verò formalis partialis, forma partis, putà anima rationalis.

Ex quo probari potest directè conclusio, hac ratione. Terminus formalis actionis unitivæ Dei, est id per quod constituitur terminus totalis, sivè quod idem est, debet esse natura termini totalis, producta, vel communicata: Sed modus substantialis unionis, quamvis admitteretur in humanitate Christi, non esset natura termini totalis: Ergo quamvis daretur, non esset terminus formalis actionis unitivæ Dei. Major constat ex dictis, & probatur à D. Thoma quæst. 2. de potentia art. 1. quia terminus formalis cujuslibet actionis, est ille per quem fit ut passum, seu terminus totalis, fit quodammodo similis vel idem cum agente. Unde etiam Minor constat, nam modus ille substantialis non est id ratione cujus Christus est similis, vel potiùs idem in persona cum Deo, seu Verbo.

Dico tertiò: Terminus formalis assumptionis, seu actionis unitivæ Dei, non est natura humana assumpta à Verbo, sed ipsa Verbi Divini personalitas, seu subsistentia, ut communicata humanitati.

Probatur: In omni actione unitiva id habet rationem termini formalis, quod habet rationem actûs, & perfectivi, non verò quod habet rationem materiæ & perfectibilis: At in assumptione humanitatis ad Verbum, quæ est actio unitiva, id quod habet rationem actûs & perfectivi, est personalitas, seu subsistentia Verbi Divini, ut communicata humanitati; ipsa verò humanitas se habet ad illam, tanquam quid materiale & perfectibile per ipsam: Ergo terminus formalis assumptionis seu actionis unitivæ Dei, non est natura humana assumpta à Verbo, sed ipsa Verbi Divini personalitas, ut humanitati communicata. Minor est certa, Major verò constat ex his quæ dicuntur in physicis de termino generationis hominis, ubi dicitur quod non materia, sed anima, & non utcunque, sed ut unita, seu communicata ipsi materiæ, est terminus formalis generationis hominis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

94. Objicies primò contra primam conclusionem: Terminus qui assumptionis debet esse aliquid creatum: Sed Christus non est aliquid creatum: Ergo non est terminus qui assumptionis. Minor patet, quia Christus non existit, nisi existentiâ divinâ, ut infrà ostendemus, unde hæc propositio, *Christus est creatura*, est absolutè falsa. Major verò probatur. Terminus qui sive totalis assumptionis est aliquid in tempore factum: Sed quod fit in tempore per veram & realem actionem, est quid creatum: Ergo &c.

Respondeo quod si loquamur de termino totali assumptionis materialiter, ratione terminorum ex quibus coalescit, neque est quid creatum, neque quid increatum, sed utrumque simul; imò quia includit humanitatem, quæ constat ex partibus seorsim factis per creationem, & ipsam divinitatem, est quid increatum ratione divinitatis, quid creatum ratione materiæ, & animæ rationalis, ratione verò humanitatis est quid genitum; imò & inquantum homo. Cæterùm loquendo de ipso termino totali formaliter, qui ex prædicta actione unitiva consurgit, est quid creatum, non sumendo strictè creationem, prout dicit productionem ex nihilo, quia revera est ex aliquo priori, scilicet divinitate & humanitate; sed latè, prout significat quamcumque actionem per quam aliquid quod antea non erat, habet esse de novo: Christus enim factus est in tempore per assumptionem humanitatis ad Verbum, seu per actionem unitivam Dei, juxta illud Joan. 1. *Verbum caro factum est*, & illud quod canit Ecclesia in Symbolo, *Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, & homo factus est.* Ratio enim id suadet: Ad hoc enim ut aliquod compositum dicatur factum formaliter, non est necesse quod per actionem ex qua resultavit, producta fuerint extrema, sed sufficit quod fuerint adinvicem copulata. Si quis enim albedinem præexistentem separatam, uniret subjecto, verè produceret album. Item si anima rationalis & materia essent ab æterno, & in tempore unirentur ad componendum hominem, talis homo verè in tempore produceretur, esset que factus in tempore, etsi partes secundùm se essent æternæ. Pariter ergo dicendum est, quod licèt per unionem humanitatis ad Verbum, non fiat ipsum Verbum, imò nec etiam ipsa humanitas, dici tamen debet, quod fiat Christus, qui est quid compositum ex Verbo & humanitate.

Objicies secundò cum Suare contra secundam 96. conclusionem: Terminus formalis actionis productivæ sui termini totalis, semper debet esse quid productum per talem actionem; aliàs enim talis actio non esset factiva ipsius termini totalis, cùm nihil in eo posset assignari productum per talem actionem: At nihil potest dari productum per assumptionem, seu actionem Dei unitivam, præter modum unionis, quo Verbum humanitati assumptæ conjungatur: Ergo talis modus unionis admittendus est, & pro termino formali assumptionis assignari debet.

Respondeo negando Majorem, nam in divinis 97. terminus formalis generationis filij, non est filiatio, quæ per eam producitur, sed essentia, quæ non producitur, sed communicatur, ut docetur in Tractatu de Trinitate; & in humanis terminus formalis generationis hominis est anima rationalis, quæ non producitur per ipsam generationem, sed solùm unitur materiæ. Cur ergo similiter subsistentia Verbi Divini non poterit esse terminus formalis assumptionis, seu actionis unitivæ Dei, quamvis per illam non producatur, seu duntaxat naturæ humanæ communicetur? Ad probationem in contrarium, dicendum est, quod ut actio dicatur productiva termini totalis, non est necesse quod producat aliquod ex extremis,

ex quibus resultat, sed sufficit quod illa inter se conjungat, quia ex tali conjunctione ipse terminus totalis resultat, ut in solutione præcedentis objectionis duplici exemplo declaravimus.

98. Objicies tertiò contra tertiam conclusionem: Quod constituit terminum totalem alicujus actionis, est terminus formalis illius: Sed humanitas constituit terminum totalem assumptionis, nempe Christum, qui in specie hominis per humanitatem constituitur: Ergo humanitas est terminus formalis assumptionis.

99. Respondeo distinguendo Majorem: Quod constituit terminum totalem, per modum actûs & perfectivi, est terminus formalis actionis productivæ, concedo Majorem. Quod constituit quomodocunque, nego Majorem: materia enim ingreditur constitutionem termini totalis generationis, illumque in ratione materialis constituit, & tamen non ipsa, sed forma est terminus formalis ipsius generationis. Similiter distinguo Minorem: Humanitas constituit terminum totalem assumptionis, per modum actûs & perfectivi, nego Minorem. Per modum potentiæ & perfectibilis à divino suppposito, ad cujus esse trahitur, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Licèt ergo humanitas & personalitas Verbi Divini; ad constituendum Christum concurrant, quia tamen humanitas hoc facit, non exercendo formaliter rationem actûs & perfectivi, sed potiùs ut perfectibilis, & materialis, respectu personalitatis Verbi Divini, ideò non illa, sed subsistentia Verbi Divini, ut ipsi communicata, terminus formalis assumptionis dici debet.

100. Dices, Personalitas Verbi est sustentans ipsam humanitatem: Ergo se habet per modum materiæ, & non per modum actûs in ordine ad illam.

Sed facilè respondetur, distinguendo Antecedens: Est sustentans humanitatem, passivè, & per modum subjecti recipientis, nego Antecedens. Activè, ac per modum termini & actûs eam complentis & perficientis, ac facientis subsistere, concedo Antecedens, & nego Consequentiam; quod enim hoc secundo modo sustentat aliud, non per modum materiæ, & potentiæ perfectibilis; sed per modum actûs & perfectivi se habet.

101. Objicies quartò: Si personalitas Verbi esset terminus formalis assumptionis, assumptio naturæ angelicæ (si Deus vellet eam assumere ad subsistentiam Verbi) esset ejusdem speciei cum assumptione naturæ humanæ: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Majoris sequela patet, quia haberet eundem terminum formalem, & consequenter specificantem. Minor etiam manifesta videtur, quia per assumptionem naturæ angelicæ constitueretur aliquod totum diversæ speciei ab eo quod est constitutum per assumptionem naturæ humanæ, nempe hic Angelus.

102. Respondeo primò, negando Majorem, quia licèt esset idem terminus formalis assumptionis materialiter, nempe personalitas Verbi, non tamen sub eadem ratione formali: sicut enim unica res materialiter potest induere rationem termini ad quem duorum motuum contrariorum, putà sursum & deorsum, quatenus connotat diversum medium, & diversum terminum à quo: ita etiam eadem personalitas Verbi materialiter, potest induere multiplicem rationem termini formaliter diversarum assumptionum, prout potest hanc aut illam naturam connotare, eam terminando & complendo; quod maximè ex eo verificatur, quod cùm sit omnibus modis infinita, continet eminenti modo cujuslibet creatæ subsistentiæ perfectionem; atque ita terminat naturam humanam, ut continet perfectionem personalitatis ipsius; terminaret verò naturam angelicam, prout continet personalitatis angelicæ perfectionem.

Respondeo secundò, datâ Majori, negando 103
Minorem, quamvis enim assumptione naturæ angelicæ constitueretur unum diversum in specie ab eo quod est constitutum per assumptionem naturæ humanæ, illa tamen diversitas se haberet materialiter ad assumptionem, quia illud constitutum esset formaliter eadem persona, quamvis in alia natura subsistens, atque ita assumptio esset formaliter eadem, quamvis materialiter aliquo modo diversa, ratione diversitatis naturæ.

ARTICVLVS VI.

Virum unio hypostatica, in ratione unionis, sit omnium maxima?

DIxi *in ratione unionis*, quia de unione hy- 104
postatica, in ratione doni, seu beneficij considerata, egimus disp. 3. art. 1. ubi illam esse omnium donorum & beneficiorum Dei præstantissimum, & perfectissimam omnium communicationum ad extra, fusè ostendimus. Cùm autem unio claudat in se & extrema quæ conjunguntur, & medium in quo uniuntur, potest dici major vel minor dupliciter, nimirum ex parte extremorum, & ex parte medij. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ

Dico primò: Unio hypostatica ex parte extre- 105
morum quæ uniuntur, scilicet naturæ humanæ & divinæ, non est maxima unionum. Ita D. Thomas hîc art. 9. in corp. & in resp. ad 2.

Probatur breviter ratione quam ibidem insinuat. Tantò minor est unio aliqua ex parte extremorum, quantò magis extrema illa distant, sive quantò minorem habent proportionem; ideò enim minor est unio accidentis & subjecti, quàm materiæ & formæ, quia accidens & subjectum magis distant, & minorem habent proportionem, quàm materia & forma: Sed minor est proportio inter ea quæ per unionem hypostaticam conjunguntur, quàm inter plura alia, quia natura humana & divina, quæ sunt hujusmodi extrema, non habent naturalem inclinationem & coaptationem ad unionem, sicut materia & forma v. g. sed solùm est potentia obedientialis in natura humana: Ergo unio humanæ naturæ & divinæ in Christo non est maxima, si consideretur ex parte extremorum quæ conjunguntur.

Dico secundò: Unio hypostatica, ex parte ejus 106
in quo uniuntur in Christo natura humana & divina, est maxima unionum. Ita Doctor Sanctus loco citato, & Theologi communiter contra Durandum.

Probatur: Tantò major est unio aliquorum, quantò simplicius & magis unum est medium quo invicem uniuntur, & minùs ab extremis unitis differt: Sed in unione hypostatica medium est simplicius, & minùs ab extremis differt, quàm in omnibus alijs unionibus creatis: Ergo &c. Major est evidens, perfectio enim unionis debet sumi ex

perfectione & simplicitate medij, seu vinculi, quo extrema conjunguntur. Minor verò probatur, & primò quantùm ad simplicitatem medij, evidens est, quia persona Verbi Divini, quæ est medium, seu vinculum, in quo substantialiter & hypostaticè natura divina & humana conjunguntur, est simplicissima, & una per essentiam. Quantùm verò ad minorem ejus distinctionem ab extremis, etiam constat, quia subsistentia Verbi Divini non est medium realiter aut formaliter distinctum ab altero extremo, nempe naturâ divinâ, sed solùm secundùm rationem, in cæteris autem unionibus creatis, medium secundùm rem est distinctum ab utroque extremo unionis, & solùm in unione Divinarum Personarum medium, in quo uniuntur, nimirum divina essentia, identificatur realiter & formaliter cum omnibus extremis. Ex quo sequitur, solam unionem Personarum Sanctissimæ Trinitatis, esse majorem unione hypostaticâ, hanc verò excedere reliquas omnes. Unde Bernardus lib. 5. de considerat. prope medium: *Inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis, in qua tres personæ sunt una substantia; secundo loco illa præcellit, in qua è contrario tres substantiæ sunt una in Christo persona.* Nec dici potest illum loqui de unione, quantùm ad dignitatem & perfectionem, non verò quantùm ad formalem rationem unionis, sicut interpretatur Durandus; aliàs (ut rectè notavit Cajetanus) falsò dixisset D. Bernardus, primum locum tenere unionem Trinitatis, quia non minoris dignitatis & perfectionis est Persona Divina, in qua tres substantiæ, scilicet corpus, anima, & divinitas conjunguntur, quàm divina essentia, in qua tres Personæ Sanctissimæ Trinitatis subsistunt.

107. Contra primam conclusionem nullum est argumentum alicujus momenti, sed contra secundam potest illud opponi. Illa unio est major in ratione unionis, ex qua fit aliquid magis unum: Sed ex unione materiæ & formæ efficitur aliquid magis unum, quàm ex unione hypostatica: Ergo unio materiæ & formæ major est in ratione unionis, unione hypostaticâ. Major patet, nam ratio unionis consistit in unitate vel indivisione resultante ex extremis unitis. Minor verò probatur. Ex unione materiæ & formæ fit aliquid unum in natura & in supposito; ex unione verò hypostatica fit unum solùm in supposito: Ergo ex unione materiæ & formæ efficitur aliquid magis unum, quàm ex unione hypostatica.

108. Confirmatur primò: Illa magis uniuntur, quæ minùs sunt separabilia: Sed materia & forma minùs sunt separabiles, quàm duæ naturæ in Christo: Ergo magis uniuntur.

Confirmatur secundò: Major est unio extremorum quæ ex sua natura sunt adinvicem unibilia, quàm eorum quæ ex natura sua adinvicem non proportionantur & coaptantur: Sed materia & forma ex natura sua adinvicem sunt unibilia, cùm habeant rationem potentiæ & actûs, non autem divinitas & humanitas in persona Verbi: Ergo &c.

109. Ad objectionem, concessa Majori, nego Minorem, ad cujus probationem dicendum cum Divo Thoma hîc art. 9. ad 3. *quod unitas divinæ personæ est major, quàm sit unitas & personæ & naturæ in nobis: & ideò unio Incarnationis est major, quàm unio animæ & corporis in nobis.* Itaque compositum ex materia & forma, est quidem pluribus modis, non tamen magis unum, quàm natura divina & humana in Christo. Vel ut alij dicunt, unio materiæ cum forma est major unione hypostaticâ extensivè, non tamen intensivè, de quo solùm est quæstio.

110. Ad primam confirmationem, nego Majorem, inseparabilitas enim non est signum majoris unionis, alias unio intellectûs cum anima, esset major unione naturæ ad suam personalitatem, quod est falsum; cùm ista sit substantialis, illa verò accidentalis. Similiter unio quantitatis ad corpus, esset major unione animæ cum corpore; cùm quantitas non possit separari à corpore, benè tamen anima à materia.

111. Ad secundam, nego etiam Majorem, perfectio enim unionis non debet peti ex connaturalitate, sive inclinatione naturali extremorum, sed potiùs ex simplicitate & indivisibilitate medij in quo uniuntur. Unde tam benè uniuntur accidentia supernaturalia subjecto, quàm naturalia. Similiter etiam major est unio essentiæ divinæ in ratione speciei cum intellectu beatorum, quàm unio accidentium cum subjecto. Quomodo autem hæc unio essentiæ divinæ non superet unionem hypostaticam, constat ex dictis: illa enim est tantùm intentionalis, accidentalis, & inferioris ordinis, nec tollit absolutè quin extrema unita habeant proprium esse distinctum: ista verò est physica, substantialis, superioris ordinis, scilicet hypostatici, & extrema non habent nisi unicum esse simplicissimum & indivisibile, nimirum esse increatum Verbi Divini.

112. Ex dictis inferes, unionem hypostaticam, non solùm ut dicit naturæ divinæ & humanæ in persona Verbi conjunctionem, sed etiam ut dicit conjunctionem humanitatis cum personalitate Verbi, esse maximam omnium unionum. Nam intimior, vel saltem immediatior est conjunctio humanitatis cum Verbo, quàm cum natura divina: Ergo si conjunctio humanitatis cum natura divina, est major omni aliâ distinctorum conjunctione, potiori jure idem dici debet de conjunctione humanæ naturæ cum Verbo. Addo quod, simplicitas personæ Verbi, quæ per seipsam connectit sibi humanitatem, constituit compositum ex persona Verbi & natura humana, magis unum, quàm sit quodcumque aliud compositum.

DISPVTATIO VII.

De causâ physica & morali Incarnationis.

DE causâ finali Incarnationis fusè egimus disp. 5. unde differendum restat de causâ efficiente illius, tam physica, quàm morali, seu meritoria, de qua S. Doctor art. 11. quæst. 2. Quæ verò de causâ dispositiva art. 10. docet, nullam celebrem controversiam continent, ideòque prætermitti solent.

Articvlvs Primvs.

Vtrum aliqua creatura possit esse causa physica unionis hypostaticæ, saltem instrumentaliter, & an reipsà B. Virgo fuerit causa instrumentalis illius?

E Titulus supponit tanquam certum, nullam creaturam posse esse causam principalem unionis hypostaticæ. Tum quia extrema tantoperè sejuncta nullus conjungere valet, præter omnipotentem Deum. Tum etiam quia illa conjunctio est in vertice supernaturalitatis, atque adeò causam principalem postulat supra naturam, longè potiori jure quàm entia cætera secundùm substantiam supernaturalia, quæ non nisi à Deo ut causâ principali prodire possunt. Addo quod prævenienda hîc fuit emanatio naturalis subsistentiæ ex humanitate profundendæ, quam emanationem, utpote necessariam, nulla vis creata inhibere poterat: necesse igitur fuit, ut virtus Altissimi principaliter interveniens impediret effluxum illum, substituendo loco subsistentiæ creatæ, quæ ab humanitate Christi connaturaliter resultare debebat, increatam Verbi Divini personalitatem.

2. Solùm ergo de causa instrumentali unionis hypostaticæ, est difficultas & controversia inter Theologos. Medina enim, Alvarez, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & Philippus à S. Trinitate, existimant repugnare quod creatura attingat per modum instrumenti unionem hypostaticam; idemque docent Molina 1. p. quæst. 45. art. 5. disp. 2. & Vazquez hîc disp. 25. cap. 1. Suarez verò, Becanus, & alij Recentiores, in alio extremo, probabilem reputant sententiam quorundam veterum Theologorum, qui dixerunt reipsam Beatissimam Virginem fuisse instrumentum physicum, quo mediante Deus humanam naturâ personalitati Verbi conjunxit. Mediâ viâ tutiùs incedit Cabrera, cujus vestigijs inhærendo,

Dico primò: De facto Beata Virgo non fuit elevata à Deo tanquam instrumentum, ad conjungendam hypostaticè humanitatem Verbo Divino.

3. Probatur primo: Scriptura & Patres passim docent unionem hypostaticam esse solius Dei opus singulare, juxta illud Abacuc 3. *Domine opus tuum*, quod de Incarnatione Augustinus, Remigius, & alij SS. Patres intelligunt: At unio hypostatica non esset perfectè opus Dei singulare, si B. Virgo, aut alia pura creatura, ei cooperata esset: Ergo B. Virgo nullam habuit efficientiam, etiam instrumentalem, respectu unionis hypostaticæ.

Confirmatur: Scriptura dicit Psal. 135. quod Deus facit mirabilia magna solus: At omnium mirabilium maximum est unio hypostatica: Ergo solus Deus eam fecit.

4. Probatur secundò ex D. Thoma infrà quæst. 31. art. 5. & quæst. 32. art. 4. in corp. ubi sic ait: *In ipsa Conceptione Christi B. Virgo nihil activè operata est, sed solam materiam ministravit.* At instrumentum activè operatur, & effectivè attingit effectum principalis agentis, per virtutem ab illo derivatam, ut docetur in libris physicorum: Ergo B. Virgo in conceptione Christi non fuit elevata à Deo tanquam instrumentum, ad conjungendam hypostaticè humanitatem Verbo Divino.

5. Probatur tertiò: Ille solùm concursus tribui A debet Beatissimæ Virgini, qui requiritur & sufficit, ut verè sit ac dicatur mater Dei: Sed ad salvandam maternitatem Christi in B. Virgine, concursus instrumentalis in ordine ad unionem hypostaticam non requiritur: Ergo non debet admitti. Major patet, Minor probatur: Tum quia concursus matris, non est instrumentalis, sed principalis. Tum etiam, quia ut dicemus conclusione sequenti, quælibet creatura, etiam inanimata & rationis expers, potuit de absoluta potentia, elevari à Deo ut instrumentum ad efficiendam unionem hypostaticam, & tamen ex tali concursu instrumentali nequiret talis creatura dici mater Dei, aut ipsum genuisse.

B Addo quod, ut B. Virgo dicatur mater Dei, sufficit quod eundem concursum exercuerit in conceptione Christi, quem aliæ matres præbere solent in conceptione filiorum: in opinione verò Aristotelis & D. Thomæ (quidquid in contrarium reclament medici) mater non concurrit activè in conceptione prolis, ita ut concursu suo effectivè attingat unionem animæ cum corpore, & subsistentiæ cum natura, sed duntaxat passivè, quatenus vitali actione materiam aptam formationi fœtûs subministrat, hoc est sanguinem benè decoctum, & ultimatè dispositum ad humani corporis formationem, utero suo vitaliter præbet; quod corpus ex tali sanguine factum, C virtute activâ in semine viri contentâ, ultimatè disponitur ad recipiendam animam rationalem, quæ à Deo infunditur, & ex ejus unione cum corpore sic dispositò & organizato, resultat subsistentia creata, constituens suppositum, quod est terminus completivus ipsius generationis. Eundem ergo concursum B. Virgo exercuit in conceptione Christi, ministravit enim purissimum sanguinem, ex quo, virtute activâ Spiritus Sancti, supplente concursum viri, formatum fuit corpus Christi, & ultimò dispositum & organizatum ad recipiendam animam rationalem, ex cujus unione cum corpore debebat connaturaliter resultare subsistentia creata, tanD quam terminus ultimò completivus generationis, sed loco illius fuit substituta & subrogata subsistentia increata Verbi Divini, quæ ultimò complevit & terminavit concursum illum passivum B. Virginis, & operationem Spiritus Sancti supplentis concursum activum viri; quod sufficit ut B. Virgo cum omni proprietate dicatur mater Dei; nec ad hoc requiritur quod attingat instrumentaliter unionem hypostaticam humanitatis cum ipsa personalitate Verbi Divini, ut quidam Recentiores existimant, quorum hac in re pietas non est laudanda, quia ut ait D. Bernardus in Epist. ad Lugdunenses: *Honor Reginæ judicium diligit, Virgo Regia falso non eget* E *honore, veris cumulata honorum titulis, insulis dignitatum.*

6. Nec obstat quod aliqui ex SS. Patribus concursum illum instrumentalem respectu unionis hypostaticæ, B. Virgini tribuere videantur: Ambrosius enim Epist. 82. sic ait: *Per hominem caro ejecta est de paradiso, & per Virginem juncta est Deo.* Bernardus verò homil. 4. super Missus est, docet B. Virginem fuisse mulierem illam quæ benè fermentavit tria sata Evangelica; quia videlicet carnem animæ & divinitati conjunxit. Demum Isichius homil. 2. de Deipara, sub finem, eâ *Instrumentũ Incarnationis*, appellat. Non obstant, inquam, illa testimonia, Ambrosius enim solùm intendit, quod per Virginem caro juncta est Deo

dispositivè, quia per illam præparata est caro quæ uniretur Deo. In quo etiam sensu Bernardus interpretari debet, dum ait B. Virginem tria fata evangelica fermentasse &c. hoc enim non debet intelligi de causalitate effectiva circa unionem hypostaticam, sed tantùm de dispositiva, quia purissimum sanguinem subministravit & præparavit, ad formandam Christi humanitatem, quæ hypostaticè fuit unita Verbo Divino. Similiter etiam Ischius B. Virginem Incarnationis instrumentũ appellavit, quia materiam ad formandam Christi humanitatem Spiritui Sancto præbuit. Unde nomen instrumenti in ea rigorosa significatione non accepit, quâ usurpari solet à Philosophis, sed in latiori, quâ instrumentum appellari solet quidquid ad productionem alterius quocumque modo concurrit.

Dico secundò, de potentia absoluta potuisse B. Virginem, aut aliam puram creaturam, elevari à Deo tanquam instrumentum, ad conjungẽdam hypostaticè humanitatem Verbo Divino.

Ratio hujus conclusionis ducenda est ex inanitate contradictionum quæ ab Adversariis obtenduntur, quarum prima & præcipua ex eo peritur, quod in probabiliori sententia, nullus est nexus medius copulans Verbum cum humanitate, qui possit assignari pro termino & effectu instrumentaliter à creatura producibili; ex hoc enim videtur sequi, quod ut creatura in instrumentum Incarnationis, seu unionis hypostaticæ assumeretur, necessarium foret, ipsum Verbum Divinum attingi à creatura, ejusque subsistentiam ab illa communicari naturæ humanæ, quod non potest esse, nisi ponendo & subjectionem aliquam in ipso Verbo Divino (eò quòd agens uniens effectivè duo extrema, non possit illa non subdere suæ potentiæ effectivæ) & in creatura virtutem aliquam activam instrumentariam, continentem subsistentiam Verbi; quia causa communicans alteri aliud, debet illud continere in sua virtute, vel principali, si sit principalis; vel instrumentaria, si instrumentalis sit.

Porro hunc discursum non esse efficacem, apertè deducitur ex eo quod generans, per modum causæ principalis suâ actione generativâ, effectivè unit materiæ animam rationalem, absque nexu medio (ut docent illi Thomistæ contra quos disputamus) quamvis nec in sua virtute principaliter effectiva contineat animam rationalem, nec illam suæ virtuti effectivæ subdat, utpote spiritualem, subindeque excedentem generativam virtutem, quæ purè materialis est: Ergo falsum est, quod ut aliqua causa uniat seu communicet unum extremum alteri, necessarium sit utrumque contineri in virtute activa illius; vel principali, si sit principalis; vel instrumentali, si sit instrumentalis; subindeque poterit pura creatura instrumentaliter concurrere ad unionem Verbi cum natura humana; licèt in sua virtute instrumentaria subsistentiam Verbi Divini non contineat, nec illam suæ virtuti & actioni instrumentariæ subjiciat; sicque evanescit portentum illud contradictionis, quod aliqui Authores confingunt.

Æquè infirmum est quod opponit Joannes à S. Thoma, nempe quod creatura non potest operari instrumentaliter, absque præsuppositio subjecto: ad unionis verò hypostaticæ effectionem, nullum præjacuit subjectum: non enim Verbum quod est actus purus, & incapax mutationis; nec humanitas, quæ ante unionem non fuit. Hoc, inquam, parùm urget, quia licèt humanitas priori-

A ritate temporis unionem hypostaticam non antecesserit, eam tamen præcessit prioritate naturæ, quod satis superque esse videtur, ut actio instrumentalis causæ secundæ, unionis hypostaticæ effectionem attingens, in ea subjectari possit; alioquin cùm Deus in eodem temporis momento quo Angelos creavit, gratiam sanctificantem illis infuderit, dicendum esset, eam productionem fieri ex nullo subjecto præsuppositio, atque adeò esse creationem, quod communi Thomistarum sententiæ repugnat.

Facilè etiam dilui potest quod objicit Molina loco citato, nimirum creaturam non posse assumi ut instrumentum ad creandum, teste D. Thomâ 1. p. quæst. 45. art. 5. eò quòd terminus creationis infinitus sit: Atqui etiam causa instrumentaliter uniens Verbum Divinum cum humanitate, haberet terminum infinitum, nempe subsistentiam divinam: Ergo &c.

Respondetur enim, inter creationem & Incarnationem duplex notabile discrimen reperiri. Primum est, quòd terminus creationis producitur, terminus verò infinitus Incarnationis communicatur solùm. Secundum, quia terminus infinitus Incarnationis, est subsistentia divina, finito modo communicata, & ideò formaliter ut terminus, est finitus, & materialiter solùm infinitus: terminus verò creationis materialiter est finitus, putà Angelus, vel anima rationalis; formaliter verò, ut ex nihilo factus, est infinitus, ob distantiam infinitam quæ est inter nihil & ens. Ex quo sic potest argui: Actio specificatur à termino formali, & non à materiali: Ergo repugnat actionem creativam, cujus terminus formalis est infinitus, esse finitam; non autem actionem unientem humanitatem cum Verbo, quia ejus terminus formalis finitus est.

Non difficilè etiam solvi potest quod aliqui Recentiores objiciunt: In omni instrumento physico desideratur actio prævia, per quam dispositivè operetur ad effectum principalis agentis: Sed nulla creatura habere potest actionem præviam, per quam dispositivè operetur ad unionem hypostaticam; cùm enim illa totum ordinẽ naturæ & gratiæ transcendat, nihil creatum potest ad illam disponere: Ergo nulla creatura potest assumi ut instrumentum ad unionem hypostaticam.

Ad hoc, inquam, facilè respondetur, distinguendo Majorem: In omni instrumento physico requiritur actio prævia, per quam dispositivè operetur &c. ex parte rei operatæ, nego Majorem. Ex parte modi operandi, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem.: Nulla creatura potest habere actionem præviam, per quam dispositivè operetur ad unionem hypostaticam, ex parte rei operatæ, concedo Minorem. Ex parte modi operandi, nego Minorem, & Consequentiam.

Explicatur breviter solutio: Dupliciter intelligi potest, instrumenta dispositivè operari, nimirum ex parte rei operatæ, & ex parte modi operandi. Tunc instrumentum dicitur operari dispositivè exparte rei operatæ, quando producit in passo aliquid disponens ad effectum principalis agentis; quo pacto serra v. g. dicitur dispositivè operari ex parte rei operatæ, quia facit divisionem ligni, quæ est dispositio ad formam cathedræ. Tunc verò dicitur operari dispositivè ex parte modi operandi, quando producit aliquam actionem, per quam fit ultimò capax & dispositum ad recipiendam motionem principalis agentis, per quam possit attingere effectum illius. Licèt ergo instru-

menta naturæ vel artis operentur dispositivè ad effectum principalis agentis utroque modo; instrumenta tamen divinæ virtutis operantur dispositivè solùm secundo modo, ut patet in Sacramentis, quæ ex viribus propriis nihil ponunt in anima disponens ad gratiam, sed solùm habent aliquam actionem præviam, putà ablutionem, vel unctionem, quâ fiunt capacia & disposita ad recipiendam Dei motionem, per quam ad gratiam in anima producendam elevantur, ut in Tractatu de Sacramentis in communi fusiùs exponemus. *Disp. 3. art. 3. §. 4.*

13. Denique non urget testimonium D. Thomæ desumptum ex 4. sent. dist. 8 quæst. 2. art. 3. ad 3. ubi docet dari actionem instrumentalem ad transubstantiationem, & similiter potuisse dari ad formationem corporis Christi & conceptionem. Et addit, *quod si in conceptione includatur unio, major difficultas fuit in conceptione Christi, quàm in transubstantiatione.* Illa autem major difficultas (inquit Joannes à S. Thoma) est quoad actionem instrumentalem, de qua ibi erat sermo: Ergo illam negat D. Thomas pro unione hypostatica, licèt concedat pro transubstantiatione.

Hoc, inquam, S. Doctoris testimonium non premit nos, nec infirmat, sed potiùs confirmat nostram sententiam: non enim S. Thomas ibi negat absolutè impossibilitatem actionis instrumentaliter productivæ unionis hypostaticæ, sed solùm dicit majorem esse difficultatem in unione hypostatica, quàm in transubstantiatione, quod non assereret, si existimaret implicare contradictionẽ, quod detur actio instrumẽtaliter productiva unionis hypostaticæ: quę enim contradictionem involvunt, non difficilia, sed impossibilia dici debent.

ARTICVLVS II.

An Christus per opera, prioritate temporis vel naturæ præcedentia unionem hypostaticam, eam promeruerit, vel saltẽ mereri potuerit?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

14. DIco primò: Christus per nullam operationem, seu primi, seu secundi generis, unionem hypostaticam meruit.

Pro intelligentia hujus conclusionis, notandum est, duobus modis intelligi posse Christum unionem hypostaticam meruisse: Primo, ita ut affirmetur, Christum priùs tempore quàm ejus humanitas Verbo uniretur, fuisse aliquandiu purum hominem, postea verò provectum fuisse ad dignitatem Filij Dei naturalis, ob merita. Secundo, ut asseratur Christum, quamvis ab initio productionis suæ semper potitum Verbi personalitate, eiq; unitum tamen priùs naturâ quàm humanitas ejus personalitate divinâ terminaretur, elicuisse actiones meritorias, quibus provehi ad unionem cum Verbo mereretur. Utrumque ergo modum promerendi unionem hypostaticam in hac conclusione excludere, & meritum tam tempore quàm naturâ præcedens unionem hypostaticam, Christo, vel humanitati ejus, denegare intendimus.

Et quidem quantùm ad priorem sensum, res est certa de fide, nam affirmare Christum per aliquod tempus, ante unionem cum Verbo, fuisse purum hominem, & in eo statu meruisse humanitati suæ unionem cum Verbo, hæresis fuit Nestorij & Photini, propterea que S. Gregorius lib. 9. regist. Epist. 61. tradens Hibernis Episcopis professionem fidei, quam docendi essent emittere, qui è Nestorianismo ad Ecclesiam regrediebantur, inter alia præscribit, ut doceantur Christum à primo momento conditionis suæ fuisse Deum.

15. Hunc etiam errorem variis in locis egregiè confutat Augustinus, præsertim lib. de correptione & gratia cap. 11. ubi hæc scribit: *Deus naturam nostram, id est animam rationalem, carnemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili, vel mirabiliter singulari, ut nullius justitiæ suæ præcedentibus meritis, Filius Dei sic esset ab initio, quo esse homo cœpisset, ut ipse & Verbum quod sine initio est, una persona esset. Neque enim quispiam tantâ hujus rei cœcus est ignorantiâ, ut audeat dicere, quamvis de Spiritu Sancto, & Virgine Maria filium hominis natum, per liberum tamen arbitrium benè vivendo, & sine peccato bona opera faciendo, meruisse ut esset Dei filius, resistente Evangelio acque dicente, Verbum caro factum est. Nam ubi hoc factum est, nisi in utero virginali, unde fuit initium hominis Christi? Itemque Virgine requirente, quomodo fieret quod ei per Angelum nuntiabatur, Angelus respondit: Spiritus Sanctus superveniet in te, & virtus Altissimi obumbrabit tibi: propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei. Propterea, inquit, non propter opera, quæ nondum nati utique nulla sunt; sed propterea quia Spiritus Sanctus superveniet in te, & virtus Altissimi obumbrabit tibi, quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei, Ista nativitas profecto gratuita conjunxit in unitate personæ hominem Deo, carnem Verbo. Istam nativitatem bona opera secuta sunt, non bona opera meruerunt.* Quibus verbis S. Doctor disertè affirmat, Christum non meruisse effici Filium Dei per opera arbitrij humani; sed jam ex utero, & ab ipsa conceptione fuisse Deum & hominem, ejusque humanitatem ad unionem hypostaticam cum Verbo elevatam.

16. In contrarium tamen objici possunt quædam Scripturæ loca, quibus videtur significari, humanitatem assumptam, fuisse divinitate inunctam, eamque accepisse propter merita, præelicita tempore aliquo ante unionem. Id enim videtur sonare locus ex Psal. 44. *Dilexisti justitiam, & odisti iniquitatem: propterea unxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ præ participibus tuis.* Ubi unctio humanitatis per divinitatem, facta dicitur propter odium peccati, & justitiæ amorem, quibus eam promeruerit. Neque enim verba hæc exponi possunt de nuda unctione gratiæ sanctificantis purè creatæ, cùm eam Christus non habuerit ex merito, utpote debitam unioni hypostaticæ, ad modum proprietatis naturalis. Item cap. 5. Apoc. agnus qui occisus est, dicitur *dignus accipere virtutem & divinitatem*, utique in præmium exceptæ mortis: Ergo Christus non fuit Deus in hac vita mortali, sed post mortem obtinuit Deitatem hîc per merita comparatam.

17. Verùm neuter locus probat intentum, nam locus Psalmi, vel non debet intelligi de assumptione humanitatis ad Verbum, sed de gloria externa, & exaltatione ac celebritate nominis, Christo ob merita passionis post resurrectionem concessa; vel si intelligatur de unctione humanitatis per Deitatem, seu unctionem hypostaticam, particula *propterea* non denotat causam meritoriam, sed finalem, ita ut sensus sit, Dilexisti justitiam & odisti iniquitatem, idque ut præstares, inunctus es à Deo oleo lætitiæ &c. Itaque non quia Christus dilexit justitiam, & odio habuit iniquitatem,

factus est Deus; sed è contrario, diligeret justitiam, & hominibus eam procuraret, posseque peccatum ita odisse, ut illud æquali satisfactione destrueret, inunctus est oleo lætitiæ, & divinitatis unguento in sua humanitate delibutus. Sic expositus locus ille prorsus vacat difficultate. Et idem ist de loco Joannis in quo, *accipere divinitatem*, non significat accipere unionem hypostaticam, sed manifestationem divinæ potentiæ, virtutisque infinitæ præhabitæ, quæ tum demum prodita est, cùm omnes Adversarij subjecti sunt Christi pedibus, & nomen ejus exaltatum est super omne nomen: quam nominis celebritatem, beatus ille cœtus, agno occiso optabat, ut posteriores gloriæ, abjectionem anteriorem compensarent, & qui se humiliaverat, exaltaretur, ut ibidem explicat Hieronymus. Vel si ly *accipere divinitatem*, ad unionem hypostaticam referatur, hic locus intelligi debet de reunione totius humanitatis cum persona Verbi, quæ in resurrectione facta est, & quæ (ut infrà dicemus) fuit veluti quædam restitutio unionis hypostaticæ, quam Christus per opera Incarnationem subsequentia de condigno promeruit. De quo articulo sequenti §. 3. corollario 4.

18. Quod verò per actiones in primo Incarnationis suæ momento priùs naturâ elicitas, non meruerit Christus humanitatis suæ unionem cum Verbo, colligitur ex Augustino lib. 2. de peccat. meritis cap. 17. ubi hæc scribit: *Vitiorum omnium humanorum causa, superbia: ad hanc convincendam atque auferendam, talis medicina cœlitùs venit; ad elatum hominem per superbiam, Deus humilis descendit per misericordiam; gratiam claram manifestamque commendans in ipso homine, quem tãta præ participibus suis charitate suscepit. Neque enim & ipse ita Verbo Dei conjunctus, ut ipsâ conjunctione unus Filius Dei, & unus idem ipse filius hominis fieret, præcedentibus suæ voluntatis meritis fecit. Unum quippe illum esse oportebat. Essent autem & duo, & tres, & plures, si hoc fieri posset, non per Dei proprium donum, sed per hominis liberum arbitrium. Hoc ergo præcipuè commendatur, hoc in sapientiæ atque scientiæ thesauris in Christo absconditis, quantùm existimare audeo, præcipuè docetur & discitur.* Ubi manifestissimè Augustinus, quæcunque Christi merita, etiam non nisi naturâ præiverint adeptionem unionis, excludit: eò enim dicit spectasse Deum, cùm Christum produxit, & humanitatem ejus Verbo univit, ut agnoscerent homines quomodo potestatem accepissent filij Dei fieri, nempe post præventionem planè gratuitam; sicut filius naturalis ex pura Dei misericordia, & nullo suo interposito merito, unionem Verbi Divini cum humanitate sua est assecutus. Atqui fides docet primam gratiam actualem quâ ad justificationem & filiationem Dei adoptivam disponimur, ex nullo merito nobis obtingere, sed divinitùs ex pura misericordia conferri: Igitur multò magis eminentissima illa gratia unionis, quæ est prototypum & primum exemplar omnium gratiarum, eodem modo obtigit Christo. Unde idem S. Doctor de prædestin. Sanct. cap. 15. *Est præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei hominum, homo Christus Jesus, qui ut hoc esset, quibus tandem suis, vel operum, vel fidei præcedentibus meritis natura humana quæ in illo est comparavit? Respondeatur quæso: ille homo, ut à Verbo Patri coæterno in unitate personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? quod ejus bo-*

A *num qualecunque præcessit? quid egit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret?*

Ratio etiam suffragatur: Nam omne meritum 19.
in aliqua operatione fundatur: Sed nulla operatio de facto fuit in Christi humanitate priùs naturâ quàm esset assumpta à Verbo: Ergo nec ullum meritum. Major patet, Minor probatur. Nulla operatio potuit esse in Christi humanitate priùs naturâ quàm esset subsistens, cùm actiones sint suppositorum seu subsistentium, ut tradunt Philosopus 1. metaph. cap. 1. Damascenus lib. 3. de fide cap. 15. & D. Thomas infrà quæst 19. art. 1. ad 3. & ad 4. Sed humanitas Christi per assumptionem
B ad Verbum Divinum effecta est subsistens, cùm in ea non sit, neque fuerit alia subsistentia, præter subsistentiam Verbi Divini: Ergo nulla operatio de facto fuit in Christi humanitate priùs naturâ quàm esset assumpta à Verbo.

Confirmatur: Ad meritum sive de condigno 20.
sive de congruo, exigitur sanctitas operantis: Sed Christi humanitas priùs naturâ quàm uniretur Verbo, caruit sanctitate, cùm substantiali, ut patet, tum accidentali, quæ omnis in Christo ab unione derivata est: non igitur priùs naturâ quàm uniretur, humanitas ejus de condigno vel de congruo meruit unionem.

C Dico secundò: Per opera prioritate temporis antecedentia unionem hypostaticam, non potuisse humanitatem Christi de potentia absoluta condignè mereri Incarnationem, bene tamen de congruo.

Prima pars probatur manifestâ ratione: Etenim 21.
opera antecedentia unionem humanitatis ad Verbum, non essent infiniti valoris, cùm non procederent à supposito divino, ex quo solùm potest in opera humanitatis infinitus valor derivari, sed ab humanitate in supposito creato subsistente: At solùm opus valoris infiniti potest esse meritorium de condigno Incarnationis; sicut sola satisfactio valoris infiniti potest esse condigna & æ-
D qualis offensæ contra Deum commissæ, ut disp. 3. fusè ostendimus: Ergo implicat humanitatem Christi per opera prioritate temporis antecedentia sui unionem ad Verbum, eam de condigno promereri.

Secunda etiam pars patet, nam potuit humani- 22.
tas Christi priùs tempore produci quàm uniretur ad Verbum, & in supposito sibi connaturali subsistere, sicque subsistens, opus supernaturale elicere ordinatum ad Incarnationem merendam: At licèt in tali opere non esset condignitas ex defectu æqualitatis, reperiretur tamen congruitas in ordine ad unionem humanitatis ad Verbum, cùm ad congruitatem meriti non requiratur æqualitas inter meritum & præmium, sed sufficiat amicitia
E cum Deo, unde infrà dicemus, SS. Patres qui Incarnationem præcesserunt, per orationes & sancta desideria, eam meruisse de congruo: Ergo de potentia absoluta, potuit humanitas Christi per opera prioritate temporis unionem hypostaticam antecedentia, eam de congruo promereri.

Dico tertiò, humanitatem Christi, etiam de 23.
potentia absoluta, non potuisse mereri Incarnationem, de condigno vel de congruo, per opera prioritate naturæ illam antecedentia.

Hæc conclusio intelligi debet de humanitate Christi ut assumpta à Verbo, si enim fuisset priùs alteri personæ increatæ, aut subsistentiæ Dei absolutæ unita, potuisset absque dubio mereri Incarna-

tionem cum Verbo, etiam de condigno, ut patebit ex infrà dicendis.

Sic ergo intellecta conclusio probatur ratione fundamentali. Implicat humanitatem Christi mereri unionem cum Verbo, per illum actum quem repugnat procedere ab humanitate, nisi ut unita Verbo, quia principium meriti non potest cadere sub meritum: Sed impossibile est aliquem actum meritorium procedere ab humanitate Christi, nisi ut unita Verbo: Ergo implicat humanitatem Christi mereri unionem cum Verbo per opera illam præcedentia. Major patet, Minor probatur. Impossibile est humanitatem Christi aliquem actũ elicere, nisi ut priùs unitam alicui subsistentiæ: Sed ex suppositione quod talis humanitas non præsupponatur personalitati Patris, vel Spiritus Sancti, aut subsistentiæ absolutæ, non est alia personalitas vel subsistẽtia, cui possit intelligi unita, quàm subsistentia Verbi: Ergo ex illa suppositione, (ex qua solùm, ut suprà diximus, procedit nostra conclusio) impossibile erit humanitatem Christi operari, nisi ut priùs unitam Verbo. Major probatur: Sicut existentia est conditio indispensabiliter requisita ex parte efficientis ad operandum, ita & subsistentia ex parte naturæ substãtialis operantis, quia subsistentia, vel est ipsamet existentia, vel quid essentialiter & necessariò præsuppositũ ad existendum, unde est axioma tritum, *Actiones sunt suppositorum*; & cùm hic ordo inter operationem & existentiam, ac subsistentiã, sit intrinsecus & essentialis, non potest à Deo immutari.

14. Dices, Subsistentiam esse conditionem merè concomitantem, & non necessariò & per se prærequisitam in natura ad operandum, sed sufficere per ordinem ad potentiam Dei absolutam, ut operetur, quod sit singularis, & existens; unde cùm humanitas Christi in priori naturæ ad unionem ad Verbum sit singularis, & existens, potest, per ordinem ad potentiam Dei absolutam, unionem hypostaticam, per actus in illo priori naturæ ab ea elicitos promereri.

15. Verùm hæc responsio non enervat vim argumenti propositi: Nam præterquam quod falsum est quod humanitas Christi habuerit esse existentiæ, priusquam uniretur Verbo, quia (ut infrà ostendemus) non existit nisi per increatam Verbi Divini existentiam, argumentum factum efficaciter probat subsistentiam esse per se prærequisitam in natura ad operandum, eò quòd operatio essentialiter præsupponat complementum substantiale: Ergo implicat humanitatem operari, nisi ut subsistentem, subindeque subsistentia per se ad operationem prærequiritur. Quod maximè urget in sententia Divi Thomæ, docentis existentiam esse ultimam actualitatem essentiæ, ab illa distinctam; cùm enim evidens sit non posse naturam operari, nisi habeat existentiam, à fortiori impossibile erit eam agere, uisi ut habet subsistentiã.

Disp. 8. art. 2.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16. OBjicies primò contra istam conclusionem: Accidens potest conservari sine subjecto, & sine ipso operari, ut patet in mysterio Eucharistiæ: Ergo etiam potuit humanitas Christi priùs produci & conservari à Deo sine aliquo supposito, & sic conservata operari meritoriè, mediante gratiâ sibi cõmunicatâ, & per actus illos gratiâ informatos, unionem hypostaticã de congruo saltẽ promereri.

17. Respondeo, negando consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia existentia accidentis immediatè afficit ejus essentiam, non autem mediante subjecto, licèt existentia ejus connaturaliter dependeat à subjecto: At verò existentia substantiæ non afficit illam immediatè, sed mediantè subsistentiâ, per quam natura fit proximè susceptiva existentiæ; unde sicut nulla natura potest sinè existentia à Deo conservari, ita nec sine aliquo supposito. Addo quod accidens à subjecto separatum, priùs intelligitur existens per se, quàm operans, ex eo quod impeditâ inhærentiâ per modum existendi per se, oportet quod talis modus essendi per se antecedat operationem, quam antecederet inhærentia, si adesset: Ergo similiter, quia subsistentia propria humanitatis Christi antecederet ejus operationem, si adesset, eò quòd cõplementum rei in proprio esse subsistantiali, necessariò præcedat operationem, oportet quod si supernaturaliter suppleatur illud complementum naturale per divinam personalitatem, priùs sit natutam assumptam subsistere subsistentiâ illâ divinâ & increatâ, quàm operari.

18. Objicies secundò: Actus supernaturalis procedens à gratia habituali, & antecedens in aliquo priori naturæ unionem cum Verbo, potest esse meritorius, saltem de congruo, talis unionis: Sed quamvis in humanitate Christi omnis actus tam naturalis quàm supernaturalis procedat à Persona Verbi, adhuc tamẽ potest intelligi in aliquo priori naturæ actus supernaturalis antecedens unionẽ hypostaticam: Ergo & actus meritorius illius, saltem de congruo. Minor videtur manifesta, non enim minùs dependet in Angelo & primo homine primus actus charitatis à gratia habituali in genere causę efficientis & materialis receptivę, quam dependeat actus humanitatis Christi à Persona Verbi, & tamen communiter docetur in Schola D. Thomæ, quod in genere causæ materialis dispositivę, primus actus charitatis in Angelis & primis parentibus, gratiam habitualem præcessit: Ergo &c. Major verò suadetur, quia ad merendum de congruo unionem hypostaticam, nihil aliud requiritur, saltem necessariò, quàm actus supernaturalis à gratia procedens, antecedens illam in aliquo priori naturæ: quod enim non exigatur antecessio temporis, patet in eo qui per actum charitatis intensum ut octo meretur augmentum habitûs, tunc enim in eodem instanti temporis est meritum & præmium, & meritum tunc sôlâ prioritate naturæ præmium antecedit.

19. Respondeo, negando Majorem, ad probationem dicatur, præter illas conditiones requiri adhuc ad merendum unionem cum Verbo, quòd actus meritorius non procedat ab humanitate, ut unita Verbo: unde sicut de actu quo Angelus & primus homo se disposuerunt ad gratiam in primo instanti collatam, non potest dici quod fuerit meritorius gratiæ ad quam disponebat, ne principium meriti dicatur cadere sub meritum, sed tantùm alterius præmij, scilicet gloriæ: ita quamvis daremus humanitatem Christi se disposuisse ad gratiam unionis per actum charitatis in primo conceptionis momento elicitum (quod tamen admittendum non est) adhuc tamen non posset ille actus esse meritorius, etiã de congruo, unionis cũ Verbo; quia procederet ab humanitate, ut unita Verbo, & principium meriti non potest cadere sub meritum.

20. Ex dictis inferes, Incarnationem, non prout dicit unionem humanitatis ad aliquam ex divinis personis in communi & vagè sumptam, sed prout importat unionem humanitatis ad secundam Trinitatis

Trinitatis perſonam, potuiſſe, de abſoluta Dei potentia, cadere ſub merito, etiam de condigno. Nam potuit de potentia abſoluta humanitas priùs tempore produci, & Perſonæ Patris uniri, ſicque producta & unita operari ex intentione merendi unionem ejuſdem humanitatis ad ſecundam perſonam Trinitatis: At in opere ſic elicito, & ad præmium ordinato, ſufficiens reperiretur condignitas reſpectu unionis ejuſdem humanitatis ad Verbum, cùm eſſet infiniti valoris ex infinita dignitate perſonæ Patris operantis ut quod: Ergo ſumpta Incarnatio pro unione humanitatis ad ſecundam Trinitatis perſonam, potuit de potentia abſoluta cadere ſub merito condigno operum antecedentium. B

ARTICVLVS III.

An Chriſtus per opera ſubſequentia Incarnationem, eam mereri potuerit?

41. AFfirmant Suarez hîc diſp. 10. ſect. 4. ubi diſtinguit inter intentionem ſeu prædeſtinationem Incarnationis, & ejus executionem, & ait Incarnationem, prout eſt in æterna Dei prædeſtinatione, non potuiſſe cadere ſub meritum Chriſti, quia ante prædeſtinationem quæ fuit primus actus, & cauſa Incarnationis, non potuit præcedere neque prævideri à Deo aliqua actio Chriſti, cujus intuitu decerneretur Incarnatio: at ut executam potuiſſe cadere ſub Chriſti meritum, quia ante executionem ipſius Incarnationis, jam prævidebantur futura Chriſti merita, ſicut & ipſe Chriſtus, ex vi illius primi decreti quo per modum intentionis Deus Incarnationem voluit. Idem docent Ruiz diſp. 6. de prædeſtin. ſect. 2. num. 15. & Coninck. diſp. 8. de actibus ſupernat. dubio 7. C

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur. D

DIco tamen, Chriſtum per actus ſubſequentes unionem, & à Verbo ut unito humanitati procedentes, neque de condigno, neque de congruo potuiſſe mereri Incarnationem.

42. Hanc concluſionem probant aliqui hoc diſcurſu. Si opera ſubſequentia Incarnationem poſſent de potentia abſoluta eſſe merita condigna illius, ſequeretur Chriſtum illam meruiſſe de facto: Sed hoc non eſt dicendum, ut patet ex dictis articulo præcedenti: Ergo nec illud. Sequelam Majoris ſic probant: Omnis excellentia & dignitas quæ potuit communicari Chriſto, de facto fuit ei communicata: Sed habere aliquid ex merito, nobilius & præſtantius eſt, quàm habere ſine merito, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 19. art. 3. & rationem aſſignat, nam qui habet aliquid per meritum, habet illud quodammodo per ſeipſum; qui autem ſine merito, habet illud per aliud: nobilius autem eſt habere aliquid per ſeipſum, quàm habere per aliud: Ergo ſi Chriſtus potuit mereri unionem cum Verbo, per opera illam ſubſequentia, ſequitur quod de facto eam meruerit. Ita Alvarez hîc diſp. 16. E

43. Verùm hic diſcurſus non videtur efficax, quia (ut oſtendemus infrà, cùm agemus de merito Chriſti) potuit Chriſtus de potentia abſoluta beatitudinem animæ habitam ab initio conceptionis de condigno mereri, & tamen illam de facto

Diſp. 11. art. 5. §. 4.

non meruit, ut ibidem dicemus: Ergo ex non implicantia meriti Incarnationis per opera ſubſequentia, non rectè infertur, quod illa foret de facto horum meritorum præmium. Hac ergo ratione prætermiſsâ.

Probatur concluſio ratione fundamentali. Principium meriti non poteſt cadere ſub merito operis procedentis ab ipſo: Sed unio hypoſtatica eſt principium omnis meriti: Ergo non poteſt cadere ſub merito alicujus operis procedentis à Chriſto. Minor patet, nam principium operum Chriſti non eſt ipſa humanitas, ſed ſuppoſitum Chriſti, quod eſt ſuppoſitum Verbi Divini unitum ipſi humanitati. Major verò docetur à Divo Thoma hîc art. 11. & quæſt. 29 de verit. art. 6. in corp. & paſſim uſurpatur à Theologis, qui ex illo principio inferunt in tractatu de gratia, hominem non poſſe mereri primam gratiam, quia talis gratia eſt principium & prima radix totius meriti. 44.

Confirmatur: Meritum pollet vi quadam morali attractivâ præmii: Sed nullâ ratione fieri poteſt ut idem ſeipſum attrahat: Ergo impoſſibile eſt ut idem ſit meritum ſui ipſius, atque adeò etiam implicat ut idem ſit meritum ſui principii à quo habet vim merendi, quia quod eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa cauſati. 45.

Huic efficaciſſimo argumento in primis reſpondent Adverſarii, diſtinguendo Majorem, illamque concedendo de lege ordinaria Dei, & attentis rerum naturis, & negando de potentia abſoluta & extraordinaria. Unde dicunt quod licèt Incarnatio non potuerit eſſe præmium meriti operum procedentium ab ipſa, de lege ordinaria, & attentâ rei naturâ, benè tamen de potentia abſoluta & extraordinaria. 46.

Sed contra primò, Eſto cauſa efficiens moralis meriti, poſſit aliquo modo cadere ſub merito; unde antiqui Patres, ut infrà oſtendemus, per ipſam gratiam obtentam in vi meritorum Chriſti, Incarnationem de congruo meruerunt: tamen principium formale meriti non poteſt, etiam de potentia abſoluta, ſub merito cujus eſt formale principium cadere: Sed Verbum ut unitum humanitati eſt principium formale meriti procedentis ab humanitate, cùm à Deitate unita, ut à forma, valorem meritorium recipiat: Ergo Incarnatio nec de potentia abſoluta potuit cadere ſub merito operum procedentium ab ipſa. Minor eſt certa, & patet ex dictis ſuprà diſp. 4. cùm de valore ſatisfactionis Chriſti agebamus. Major probatur: Si principium formale meriti poſſit eſſe ejuſdem meriti præmium, ſequeretur tale meritum ſeipſum ut meritum mereri: Sed hoc repugnat, idem namque à ſe ipſo dependere non poteſt, nec per conſequens meritoriè cauſari, nec remunerari ſeipſo: Ergo & illud. Probatur ſequela: Meritum formæ eſt etiam meritum effectûs formalis formæ, ſicut cauſa efficiens formam, efficit etiam ejus effectum formalem: Ergo ſi opus meritorium, formam à qua deſumit valorẽ, & in ratione meriti formaliter conſtituitur, mereri poteſt, etiam poterit mereri ſeipſum, quatenus eſt meritum, & ſeipſo remunerari. 47.

Secundò, Meritum operationum Chriſti, reſpectu unionis humanitatis ad Verbum, vel eſt juxta inclinationem intrinſecam gratiæ unionis, vel ſupra illius inclinationem? Si primum, tale meritum miraculoſum non erit, ſed Chriſto connaturale. Si ſecundum, implicat quod illam de condigno mereatur: meritum enim de condigno non excedit terminũ inclinationis intrinſecæ formæ à 48.

qua suum valorem desumit: Ergo vel asserendum est, potuisse connaturaliter Christum de condigno Incarnationem mereri, vel id non potuisse efficere, etiam de potentia absoluta.

49. Tertiò, Si non obstet dependentia essentialis operis à principio intrinseco ut illud possit mereri, Christus per opera ab ipso procedentia, & subsequentia Incarnationem, non solùm unionem hypostaticam, sed etiam suam prædestinationem, seu decretum intentivum Incarnationis, promereri potuit: Consequens non admittunt Adversarij: Ergo nec Antecedens admittere debent.

50. Respondent secundò Adversarij, quod licèt quando principium meriti datur absolutè, non possit cadere sub merito, benè tamen quando non datur absolutè, sed sub conditione futuri meriti, & dependenter ab illo: ut si Rex tribuat militi arma & equum, anticipatâ solutione, in stipendium futuri laboris & militiæ, eodem equo & armis futurorum. Unde cùm Deus potuerit conferre humanitati Christi beneficium unionis hypostaticæ ad Verbum, sub conditione meriti in ea subsistendo exercendi, Christus per opera Incarnationem subsequentia, eam potuit promereri.

51. Verùm quamvis hæc responsio videatur habere aliquam apparentiam, in re tamen nihil habet soliditatis; nam quamvis illud à quo meriti valor non provenit, possit alicui dari intuitu & sub conditione meriti futuri, secùs tamen illud à quo est omnis meriti valor. Cujus differentiæ ratio est, tum quia meritum postea subsequens, potest habere rationem pretij respectu illius à quo non desumit suum valorem, secùs tamen respectu illius à quo totum valorem habet. Tum etiam, quia ex eo quod aliquid detur à quo valor meriti non desumitur, sub conditione meriti futuri, non sequitur quod idem sit causa & effectus respectu ejusdem, secundùm eandem rationem, & in eodem genere & modo causæ, quod tamen sequeretur, si illud quod est principium totale meriti, daretur intuitu & sub conditione illius ut futuri. Unio autem hypostatica est principium à quo totaliter derivatur meritum Christi & in esse physico & in esse moris; cùm omnia opera Christi procedant ab ipso supposito tanquam à principio quod, non verò ab humanitate, & valorem infinitum quem tam in ratione meriti quàm satisfactionis habent, à Verbo, ut unito humanitati, tanquam à principio formali desumant.

52. Addo quod, quando aliquid conceditur alteri, sub conditione meriti futuri per illud exercendi, non datur illi simpliciter, sed solùm quoad usum, ut eo mediante faciat sibi debitam ejus possessionem, & absolutum dominium: unde principium meriti, formaliter ut tale, non cadit sub merito; quia illud quod ita conceditur, sub una ratione est causa meriti, sub alia verò est præmium & effectus: est enim causa meriti, ut imperfectè, & quoad usum tantùm possessum, est verò præmium & effectus illius, quatenus perfectè & simpliciter translatum in dominium merentis. Ex quo sequitur, illud quod non potest alicui imperfectè, & suspensâ donatione concedi, sed hoc ipso quod alicui conceditur, datur illi simpliciter, & ab ipso simpliciter habetur, non posse dari sub conditione meriti futuri, sed si conditio illa apponatur, erit impertinens. Principium autem meriti sive in Christo sive in aliis hominibus, cùm sit unio hypostatica, & gratia, non potest concedi solùm quoad usum, & donatione suspensâ, quæ nulla sit conditione non stante; sed hoc ipso quod conceditur, simpliciter datur, & simpliciter habetur ab eo cui conceditur, sive postea sequatur operatio meritoria, sive non. Et ob hanc rationem non potest alicui dari esse sub conditione meriti futuri, quia esse nequit dari donatione suspensâ & imperfectâ, sed si alicui detur, simpliciter datur: unde nullus potest mereri suum esse, & suam creationem.

Ex his etiam patet, instantiam de equo & armis in anticipatam solutionem futuri laboris & militiæ à Rege militi concessis, nullius esse momenti. Primò quia valor hujusmodi laboris & meriti non derivatur ab equo, & armis, sed à virtute, prudentia, & arte militis: valor autem meritorius in operibus Christi, ab unione hypostatica procedit, & in aliis puris hominibus à prima gratia. Unde S. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 5. docet hominem non posse sibi mereri primam gratiam, & sibi tertio loco objicit istud argumentum, quod est præcipuum Adversariorum fundamentum. *Apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum, sicut qui accipit equum à domino, meretur ipsum, benè utendo eo in servitio domini: Ergo multò magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequentia opera.* Cui objectioni sic respondet. *Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia, sicut à principio, non autem procedit à quocunque humano dono; & ideò non est similis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.*

Deinde dona quæ ab homine conceduntur, dari possunt imperfectè, & in usum, aut donatione suspensâ, atque sic imperfectè habita, possunt adhuc cadere sub merito, ut perfectè & absolutè habeantur: unde in exemplo adducto, equus & arma non concederentur militi à Rege, nisi imperfectè, & quoad usum, si sub conditione futuri laboris ei darentur: per hujusmodi verò laborem miles sibi faceret debitam absolutè equi possessionem, absolutumque dominium ipsius acquireret. Unio autem hypostatica, non potest concedi solùm quoad usum, & donatione suspensâ; sed eo ipso quod datur, simpliciter & absolutè conceditur; & sic Deus non potuit humanitati Christi beneficium unionis hypostaticæ ad Verbum conferre, sub conditione meriti in ea subsistendo exercendi.

Secundò probatur conclusio ratione quam insinuat S. Thomas quæst. 29. de verit. art. 6. ubi sic discurrit: *Meritum est causa præmij, non quidem per modum finalis causæ, sic enim magis præmium est causa meriti, sed magis secundùm reductionem ad causam efficientem, inquantum meritum facit præmio dignum, & sic ad præmium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cujus est causa, unde non potest esse quod aliquid mereatur quod jà habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino suo serviat, magis habet rationem gratiarum actionis, quàm meriti.* Quibus verbis S. Doctor, & exemplo à Suare adducto respondet, & hanc rationem ad probandam nostram conclusionem insinuat. Meritum se habet ad præmium, sicut medium ad finem, via ad terminum, dispositio ad formam, & causa efficiens ad effectum: Sed implicat medium subsequi finem, & viam esse posteriorem termino, dispositionem formâ, & causam efficientem effectu: Ergo impos-

fibile est meritum esse posterius termino, & per consequens Christum per opera subsequentia Incarnationem, eam de condigno vel de congruo promereri.

55. Tertiò suaderi potest conclusio, convellendo præcipuum Suaris fundamentum, initio articuli propositum. Merita Christi ut futura non potuerunt movere Deum ab æterno, nec de condigno, nec de congruo, ad decernendam executionem suæ Incarnationis: Ergo executionem illam mereri non potuit Christus de condigno nec de congruo. Consequentia patet, meritum enim executionis Incarnationis est illud duntaxat quod moraliter movet Deum, vel de condigno, vel de congruo, ad executionem decreti suæ Incarnationis. Antecedens verò probatur: Merita Christi ut futura, nullo modo præcedere potuerunt in scientia Dei decretum quod habuit exequendi suam Incarnationem: Ergo nec movere Deum ad habendum tale decretum. Consequentia est manifesta, nihil enim ut futurum movere potest divinam voluntatem ad habendum aliquod decretum, nisi ut futurum præcedat decretum illud, saltem in scientia Dei. Unde Thomistæ in Tractatu de prædestinatione docent, & Suarez ac Ruisius consentiunt, merita non movere Deum ad prædestinandos homines; quia cùm sint effectus prædestinationis, non præcedunt ut futura in scientia Dei, sed eorum futuritio posterior est prædestinatione, seu decreto quo homines eliguntur ad gloriam, juxta illud D. Prosperi 2. de vocat. Gentium cap. 35. *Deus his quos eligit sine meritis, dat unde ornantur ex meritis.* Antecedens verò probatur & explicatur: Cùm merita Christi non possint intelligi ut futura, nisi eo ipso intelligatur Christus ipse futurus in tempore: Christus autem futurus in tempore concipi nequeat, non præsuppositio decreto divino exequendi Incarnationem, manifestum est implicare omnino, quod merita Christi tale decretum in cognitione seu præscientia Dei præcesserint.

56. Dices, Christus & ejus merita cognosci potuerunt à Deo ut futura, præsuppositâ duntaxat intentione quam habuit sese incarnandi, abstrahendo à decreto illam intentionem exequendi: Ergo sic cognita & prævisa, movere potuerunt Deum ad volendum executionem Incarnationis.

Sed contra: Merita Christi non sunt futura, saltem infallibiliter, nisi ex vi intentionis efficacis illorum: Sed intentio non est efficax, si præscindat à voluntate executionis: Ergo falsum omnino est, quod Deus prævidere potuerit merita Christi ut futura, in intentione quam habuit sese incarnandi, abstrahente à decreto illam exequendi.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Licèt præcipua Adversariorum fundamenta soluta maneant ex dictis paragrapho præcedenti, exponendo rationes nostræ conclusionis, ut tamen eorum debilitas magis appareat, ea breviter proponemus ac diluemus.

57. Objicitur ergo primò: Principium meriti potest de potentia absoluta cadere sub merito operis procedentis ab ipso: Ergo potuit Christus per opera subsequentia Incarnationem, ipsam mereri. Consequentia patet ex suprà dictis: Antecedens verò probatur primò, quia principium effe-

A ctivum actûs potest ab ipso dispositivè causari, & de facto sic contingere in gratia habituali respectu actûs contritionis, docuimus in Tractatu de justificatione, disputatione 1. art. 8. Ergo pariter principium meriti poterit ab illo meritoriè causari. Secundò antiqui Patres meruerunt de congruo Incarnationem Verbi, ut dicemus articulo sequenti, & tamen illorum gratia fuit effectus meritorum Christi, nedum in genere causæ finalis, verùm etiam in genere causæ efficientis moralis, ut tenet communior Theologorum sententia: Ergo principium meriti potest cadere sub merito, saltem de congruo.

Respondeo distinguendo Antecedens: Princi- 58.
B pium meriti purè effectivum, potest de potentia absoluta cadere sub merito operis procedentis ab ipso, transeat Antecedens. Principium meriti effectivum & formale, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam gratia unionis non solùm est principium effectivum meritorum Christi, sed etiam principium formale, non in esse physico, sed in genere moris; cùm operationes Christi Theandricæ, à persona Verbi Divini, ut à forma, valorem infinitum in esse moris recipiant. Ex quo patet solutio ad utramque probationem Antecedentis, seu disparitas ad duo exempla ibidem adducta; nam actus contritionis non constituitur formaliter in ratione dispositionis ad
C gratiam, per ipsam gratiam, sed per propriam entitatem à gratia efficienter causatam; nec merita antiquorum Patrum, per Incarnationem Verbi constituta fuere formaliter, sed tantùm ab illa efficienter moraliter, seu meritoriè causata. Addo quod Christi merita præintelliguntur futura ante decretum conferendi gratiam antiquis Patribus, cùm Christus sit causa meritoria prædestinationis hominum: at non præintelliguntur futura ante decretum exequendi Incarnationem, ut suprà contra Suarem ostendimus: unde licèt Christus gratiam antiquis Patribus meruerit, suam tamen Incarnationem mereri non potuit.

Objicitur secundò: Christus mereri potuit exe- 59.
D cutionem unionis hypostaticæ, si ejus merita ut futura prævideri potuerunt à Deo priùs prioritate naturæ, quàm vellet exequi intentionem quam habebat sese incarnandi: Sed potuerunt merita Christi ut futura ita prævideri à Deo: Ergo & Christus mereri potuit executionem suæ Incarnationis. Major est certa, si enim merita Christi ut futura, priùs à Deo videri potuerint, quàm vellet intentionem sese incarnandi exequi, movere potuerunt ipsum ad volendum executionem Incarnationis. Minor verò probatur. Intentio quam habuit Deus sese incarnandi, est prior decreto illam exequendi: Sed in illa intentione Incarnationis, ut ita priori decreto executionis ejus, potue-
E runt merita Christi prævideri ut futura: Ergo priùs prioritate naturæ quàm vellet Deus exequi intentionem suæ Incarnationis, potuerunt merita Christi à Deo prævideri ut futura.

Confirmatur: Licèt prædestinatio hominum, 60.
in communi doctrina Thomistarum, fiat ante prævisa merita, prævisio tamen meritorum præcedit in mente divina decretum executionis talis prædestinationis, ut in Tractatu de prædestinatione docuimus: Ergo similiter, licèt prædestinatio Christi, sive intentio Incarnationis, sit prior in intellectu Dei prævisione meritorum Christi, priùs tamen merita illa prævideri potuerunt à Deo, quàm decerneret exequi intentionem suæ Incarnationis.

Disp. 2. art. 1. §. 9. corol. 4.

§1. Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem. Intentio quam habuit Deus sese incarnandi, ut abstrahit à sui efficacia, est prior decreto illam exequendi, concedo Majorem. Intentio quam habuit Deus sese incarnandi, ut efficax est, prior est decreto illam exequendi, nego Majorem. Sic enim considerata importat voluntatem executionis, subindeque non est illâ prior. Unde quia merita Christi ut futura prævideri non potuerunt à Deo in intentione Incarnationis, nisi ut efficaci, & hæc intentio ut efficax non præcedit decretum suæ executionis, non potuit Deus priusquam vellet executionem suæ Incarnationis, prævidere merita Christi ut futura.

Ad confirmationem, nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia merita hominis prædestinati non dependent ab executione prædestinationis ejus, tanquam à causa efficiente, sed potiùs è contra ipsa executio prædestinationis, est effectus meritorum prædestinati. At verò merita Christi habent pro sua causa efficiente, non solùm intentionem Incarnationis, sive prædestinationem Christi, sed etiam ejus executionem, ut ex suprà dictis patet.

A

B

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

C

§2. EX dictis colliges primò contra Suarem suprà citatum, & alios Recentiores, Christum nec meruisse, nec potuisse mereri suæ Incarnationis continuationem. Nã Incarnatio continuata idem est cum Incarnatione ut primò producta: Ergo si Incarnatio ut primò producta non possit cadere sub meritum Christi, id etiam non poterit Incarnatio ut continuata. Consequentia patet, Antecedens probatur. Continuatio unionis hypostaticæ, nihil omnino addit supra ea quæ ex vi suæ primæ productionis ipsi competunt, non enim continuatur in esse per additionẽ alicujus, putà partis, gradûs, aut etiam auxilij divini, vel actionis, quia est tota simul, & mensuratur duratione omnino indivisibili, scilicet æternitate participatâ, cùm sit omnino immutabilis & permanens, ut docet S. Thomas infrà qu. 50. art. 2. in 3. dist. 21. qu. 1. art. 1. & ibidem ad Annibaldum.

D

§3. Dices, Licèt unio hypostatica, ut continuata, non addat aliquid reale supra seipsam ut primò productam, addit tamen aliquid virtualiter, quia dicit seipsam ut habet successionem extrinsecam per coexistentiam ad nostrum tempus, quod non dicit unio, ut primò producta.

Sed contra: Principium meriti, utpote causa efficiens moralis præmij, debet realiter distingui ab illo, sicut in simili dicitur de causa efficienti physica respectu sui effectûs; quoad hoc enim est eadem ratio de causalitate physica ac de morali, cùm etiam causalitas ista moralis sit realis. Ergo licèt unio hypostatica, ut continuata & coexistens tempori, distinguatur virtualiter à seipsa ut primò producta, non potest tamen cadere sub merito Christi, cùm talis unio, ut primò producta, sit principium totius meriti Christi, subindeque sub ejus meritum cadere nequeat, ut suprà ostendimus.

E

§4. Confirmatur: Gratia viæ, quatenus continuata, nequit esse præmium meriti procedentis ab ipsa, quatenus primò producta; aliàs donum perseverantiæ posset cadere sub merito de condigno operum puræ creaturæ, cujus oppositum in Tractatu de merito docuimus: At non aliâ ratione, nisi quia inter gratiam, quatenus primò productam, & quatenus continuatam, non intervenit realis distinctio: Ergo si continuatio Incarnationis non distinguatur realiter à prima ejus productione, non poterit cadere sub merito de condigno operum quæ Christus in primo suæ Incarnationis momento elicuit. Disp. 2. art. 9.

Neque obstat quod per Dei potentiam potuerit unio hypostatica non esse in tempore futuro, & divina voluntas potuerit decernere Incarnationem, non decernendo ex vi hujus decreti continuationem illius: hoc enim sicut non arguit continuationem unionis fieri per additionem novæ realitatis, ita nec probat illam posse cadere sub merito.

§5. Colliges secundò contra Delugo, Vazquem, Ripaldam, aliosque Recentiores, Christum non meruisse Virginis maternitatem, hoc est ex Beatissima Virgine concipi & nasci, nec alias circunstantias Incarnationem antecedentes, vel concomitantes.

Probatur breviter: Principium mediatum meriti non potest cadere sub merito actûs cujus est principium: Sed Beatissima Virgo fuit principium mediatum meritorum Christi Domini, quatenus fuit principium humanitatis, quæ extitit illorum meritorum immediatum principium: Ergo non potuit sub ratione principij, nec proinde sub ratione matris, sub eisdem meritis cadere.

§6. Respondet Delugo, Christum, etsi in primo sui esse, & in sui connaturali conservatione, dependentiam à Beatissima Virgine habuerit, in sui tamen conservatione miraculosa, qualiter fuit ante mortem conservatus, nullam ab illius concursû dependentiam habuisse, & ex meritis Christi prævisi in prædicto statu, fuisse electam Beatissimam Virginem in matrem ipsius. Itaque vult Christum oratione in horto ter iterata, sic timori mortis & impendentium suppliciorum laxasse habenas, & permisisse in se sævire, ut emotâ & convulsâ totius corporis compage, mors inevitabiliter ingrueret, nec arceri potuisset, nisi auxilio vi generationis maternæ debito, aliud validius, quo servaretur & fulciretur, singulari miraculo suffectum fuisset; & tunc humanitatem Christi hoc novo concursu servatam, & influxu B. Virginis exemptam, meruisse illius maternitatem, per opera quæ tunc exercuit.

§7. Verùm hæc doctrina & solutio adeò subtilis est, ut desinat in aristam, ut bellè ait vir è Societate gravissimus. Nec solùm futilis & absurda est, sed non videtur etiam aliquâ specie impietatis carere, quòd Christum redemptorem suæ matris, majorum, & subinde totius generis humani constituat, cùm desinit esse filius Virginis, seu quod perinde est, cùm nihil servavit eorum quæ ex generatione matris, & ex filiatione receperat.

Addo quod Augustinus de prædestin. Sanct. cap. 15. loquens de Christi conceptione ex Virgine, sic ait: *Neque retributa est ista generatio, sed tributa, ut alienus ab omni obligatione peccati de Spiritu & Virgine nasceretur:* At si fuisset præmium meritorum Christi prævisi miraculosè viventis & operantis, in prædicto statu fuisset retributa, & non gratis tributa: sicut quia gratia antiquorum Patrum fuit præmium meritorum Christi, non dicitur tributa, sed retributa, comparativè ad Christum: Ergo juxta Augustinum conceptio Christi ex Virgine, subindeque Bea-

tissimæ Virginis maternitas, non fuit ex meritis Christi prævisi ut miraculosè viventis & operantis.

68. Confirmatur: Augustinus exemplo hujusmodi conceptionis ibidem probat contra Pelagianos, primam gratiam ad credendum gratis omninò donari: At prima gratia in nobis non solùm non est ex meritis præcedentibus, sed nec etiam ex meritis subsecutis, in Dei prævisione existentibus: Ergo nativitas Christi ex Virgine, non solùm fuit gratia, per exclusionem meritorum antecedentium, sed etiam per exclusionem meritorum subsequentium Christi, ut prævisi miraculosè viventis & operantis.

69. Contra hoc corollarium objiciunt Adversarij: Beatissima Virgo meruit esse mater Christi, & illum in se concipere, merito saltem de congruo: Ergo Christus meruit Virginis maternitatem, suique nativitatem ex illa. Antecedens constabit ex infrà dicendis. Consequentia verò probatur primò, quia nulla dignitas est Virgini concedenda, quæ non attribuatur Christo: Ergo si Virgo meruit esse mater Christi, Christus etiam meruit Virginis maternitatem, suique ex illa nativitatem. Secundò, gratia in vi cujus meruit Virgo Christi maternitatem, fuit effectus meritorum Christi, non solùm in genere causæ finalis, sed etiam in genere causæ efficientis moralis, ut plures existimant: Sed quod est causa causæ, est etiam causa causati: Ergo Christus merens gratiam causantem moraliter maternitatem Virginis, & sui nativitatem, meruit etiam eandem maternitatem, & nativitatem ex Virgine.

70. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, ad cujus primam probationem dicendum, verum esse Antecedens de his quæ non pertinent ad principium meritorum Christi, falsum autem de spectantibus ad illud; & quia nativitas Christi ex Virgine fuit via ad existentiam Incarnationis, quæ fuit Christo principium merendi, fit consequens ut quamvis concedatur Virgini congruum maternitatis & Incarnationis meritum, non sit Christo concedendum meritum illarum condignum.

Ad secundam, concessâ Majori, distinguo Minorem. Quod est causa causæ infallibiliter inferentis effectum, concedo Minorem. Quod est causa causæ non sic inferentis effectum, nego Minorem & Consequentiam. Nam merita Beatissimæ Virginis non fuere causa ab intrinseco infallibiliter inferens nativitatem Christi, nec Mariæ maternitatem; & ideò quamvis Christus suis meritis fuerit moralis causa gratiæ & meritorum Virginis, non sequitur sui nativitatem ex Virgine meritoriè causasse.

71. Colliges tertiò, Christum meruisse circunstantias Incarnationem consequentes, quia illæ non prærequiruntur merito ipsius, nec se tenent ex parte principij merendi, sed ad illud subsequuntur; unde nihil impedit quominus cadere potuerint sub merito Christi. Meruit ergo Christus Pastorum & Magorum adorationem, apparitionem stellæ, fugam in Ægyptum ad evitandam præmaturam mortem, curam & solicitudinem Sacratissimæ Virginis & Beati Josephi &c.

72. Ex eodem principio sequitur, Christum meruisse extensionem unionis hypostaticæ ad eas substantiæ partes quas acquirebat per nutritionem. Quamvis enim probabiliter dici possit, extensionem illam fuisse Christo debitam ex vi prioris unionis, & ex illa fuisse sequutam sine aliquo merito; magis tamen consonum est dignitati & excellentiæ Christi, asserere eam fuisse debitam Christo, nedum titulo sequelæ, ex vi prioris unionis, sed etiam titulo meriti: sicut etiam gloria corporis fuit Christo debita, titulo meriti, atque ita fuit ad tempus impedita, ne redundaret ex gloria animæ, ut eam posset actualiter mereri.

73. Dices, Si Christus potuit mereri extensionem unionis hypostaticæ ad illas substantiæ partes quas continuò acquirebat per nutritionem, etiam potuit mereri continuationem Incarnationis. Sequela probatur: Qui meretur ea quæ sunt necessaria ad conservationem alicujus rei, meretur ejus continuationem: Sed extensio unionis hypostaticæ ad illas partes quæ per nutritionem accrescunt, erat necessaria ad ejusdem unionis conservationem: Ergo si Christus meruit illam extensionem, meruit etiam Incarnationis continuationem.

74. Respondeo negando sequelam, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Qui meretur ea quæ sunt necessaria per se & immediatè, concedo. Remotè & per accidens, nego. Extensio verò unionis hypostaticæ ad partes de novo per nutritionem advenientes, erat solùm remotè & per accidens requisita, inquantum nutritio erat necessaria ad conservationem vitæ ipsius: unde modò Christo non indigente nutritione, sine illa unio hypostatica continuatur.

75. Colliges ultimò, Christum meruisse reunionem suæ humanitatis ad Verbum Divinum, quæ fuit facta in resurrectione.

Explicatur hoc corollarium: In Christi resurrectione duplex unio intercessit. Prima est unio, seu potiùs reunio animæ cum corpore, quam certum est, & concedunt omnes Christum suâ sanctissimâ passione meruisse. Secunda est conjunctio personalis totius naturæ humanæ cum Verbo Divino, quæ per mortem Christi esse desierat. Licèt enim certum sit secundùm fidem, partes humanitatis separatas, nimirum animam in Lymbo existentem, & corpus in sepulchro reconditum, & formâ cadaveris informatum, mansisse unitas personalitati Verbi in triduo mortis; quòd enim Christus assumpsit, nunquam dimisit: nihilominus tota humanitas non mansit unita Verbo, quia tota humanitas non dicit partes quomodocumque & ab invicem separatas, sed realiter inter se conjunctas, ita ut anima actuet & vivificet corpus. Tota ergo humanitas Christi fuit solùm reunita Verbo Divino in instanti resurrectionis Christi, in quo anima ejus gloriosa iterum corpus ejus vivificavit; ex qua unione animæ cum corpore, consecuta est etiam reunio totius humanitatis cum personalitate Verbi; quæ reunio fuit veluti quædam restitutio unionis hypostaticæ, quæ fuerat per mortem Christi dissoluta; & hanc reunionem humanitatis cum Verbo dicimus Christum meruisse.

76. Ratio est, quia quæ per se pertinent ad resurrectionem, referenda sunt in meritum ipsius Christi: Sed ad resurrectionem Christi per se pertinet hæc reunio: Ergo Christum illam meruisse dicendum est. Major patet, nam Christus meruit suam resurrectionem, ut ostendemus infrà cùm agemus de merito Christi. Minor verò probatur: Ad resurrectionem Christi per se pertinet non solùm quòd partes ejus, scilicet anima & corpus, reuniantur, & componant humanitatem, sed etiam quòd illam componant, non quomodocumque, sed in ipsomet supposito Verbi Divini; si enim

illam non componerent in eodem ſuppoſito Verbi Divini, jam non reſurgeret idem Chriſtus, qui eſt perſona compoſita ex hac humanitate & perſonalitate Verbi Divini. Poteſtque confirmari ex illo Apocal. 5. *Dignus eſt agnus qui occiſus eſt accipere virtutem & divinitatem.* Chriſtus enim divinitatem accepit in reſurrectione, per reunionem totius humanitatis cum perſona Verbi, quæ fuit veluti reſtitutio unionis hypoſtaticæ.

77. Dices primò, Talis unio humanitatis cum perſona Verbi, facta in reſurrectione, conſequitur ad unionem factam in Incarnatione, & ad reunionem partium humanitatis inter ſe, factam in reſurrectione: Ergo non cadit ſub merito Chriſti. Antecedens eſt certum, ex eo enim quod in Incarnatione humanitas fuerit aſſumpta à Verbo inamiſſibiliter, ſequitur quod quotieſcunque humanitas extiterit, ſit unita Verbo Divino: Unde cùm in reſurrectione humanitas Chriſti, quæ per mortem deſtructa fuerat, iterum fuerit reparata per unionem animæ cum corpore, ſequitur quod illa humanitas hoc ipſo fuerit reunita Verbo Divino. Conſequentia verò probatur: Illud non cadit ſub merito, quod naturali ſequelâ conſequitur ad aliud quod gratis conceſſum eſt; hac enim ratione Chriſtus habuit gratiam, beatitudinem, ſcientiam infuſam, virtutes infuſas, & dona Spiritus ſancti, ſine meritis; quia hæc conſequuntur ad unionem hypoſtaticam, quæ gratis illi conceſſa eſt: Ergo cùm prima unio facta in Incarnatione, & ſimiliter reunio animæ cum corpore facta in reſurrectione, fuerint conceſſæ gratis, & nullis præcedentibus meritis ipſius Chriſti, idem dicendum erit de reſtitutione unionis hypoſtaticæ facta in reſurrectione.

78. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: Ad probationem dicendum illud quod naturali ſequelâ conſequitur ad aliud quod gratis conceſſum eſt, non cadere ſub merito, ſi illud quod gratis conceſſum eſt, per aliquod tempus non deſinat: ſi autem deſinat per aliquod tempus, tunc poteſt illud quod conſequitur cadere ſub merito; unde cùm prima unio totius humanitatis cum perſona Verbi Divini, facta in Incarnatione, deſierit in morte Chriſti, deſinente ipsâ humanitate, potuit deinde reſtitutio illius unionis, facta in reſurrectione, cadere ſub merito Chriſti. Ad illud verò quod dicitur de reunione partium humanitatis, facta in reſurrectione, reſpondetur illam non eſſe omnino gratuitam, ſicut fuit prima unio hypoſtatica facta in Incarnatione: Chriſtus enim per ſe primò meruit talem reunionem partium inter ſe, & ex conſequenti reparationem totius humanitatis, & reſtitutionem unionis hypoſtaticæ factam in reſurrectione.

79. Dices ſecundò, Eadem fuit unio hypoſtatica totius humanitatis facta in reſurrectione, ac ea quæ facta eſt in utero beatæ Virginis, in inſtanti conceptionis Chriſti; eadem enim numero fuit humanitas, eadem ſubſiſtentia Verbi Divini, nullâ de novo interveniente actione unitivâ: Ergo ſi Chriſtus primam unionem non meruit, neque ſecundam mereri potuit.

80. Reſpondeo eandem quidem fuiſſe unionem, ſed diſcontinuatam & interruptam, prima enim unio hypoſtatica totius humanitatis cum Verbo, fuit diſſoluta in morte Chriſti, deſtructâ ipsâ humanitate: unde licèt Chriſtus non meruerit primam unionem factam in inſtanti conceptionis, potuit tamen mereri reparationem, ſeu reſtitutionem ejuſdem unionis, factam in inſtanti reſurrectionis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum SS. Patres meruerint, aut ſaltem mereri potuerint Incarnationem, ejuſque circunſtantias, de congruo?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

81. NOta primò, nomine Sanctorùm Patrum, intelligi viros illos ſanctos, ſive legis naturæ, ſive legis ſcriptæ, quibus futuri Meſſiæ facta fuit ſpecialis à Deo revelatio, aut promiſſio.

82. Notandùm ſecundò, plura poſſe in Incarnatione conſiderari, nimirum ejus ſubſtantiam, illius acceleracionem, & alias circunſtantias, ejuſque effectus, qui ſunt præcipuè duo, ſcilicet juſtificatio animarum, & apertio januæ regni cœleſtis; id eſt ablatio illius indignitatis, quæ remanſerat in tota natura humana, ex eo quod caput illius Deum offenderat; unde fiebat quod quantumcumque particulares homines juſti eſſent, impediebantur à conſecutione gloriæ, quoadùſque ſatisfactio æqualis & condigna exhiberetur ab aliquo individuo ejuſdem naturæ.

83. Nota tertiò, congruitatem dupliciter accipi poſſe. Uno modo pro congruitate fundata in pura miſericordia Dei, ſine aliquo jure, ſive debito ex parte operis. Alio modo pro congruitate fundata in proportione amicitiæ, & in opere gratiæ facto ab amico: amicitia enim, cùm ſit pars potentialis juſtitiæ, fundat aliquod debitum, etſi non ſtrictum & rigoroſum, ſicut meritum de condigno. Hîc ergo loquimur de merito congrui hoc ſecundo modo, dum inquirimus, an SS. Patres meruerint ſaltem de congruo Incarnationem? His præmiſſis.

84. Circa propoſitam difficultatem tres verſantur Theologorum ſententiæ, duæ extremæ, & altera media. Prima quæ eſt D. Bonaventuræ in 3. diſt. 3. art. 2. qu. 2. aſſerit SS. Patres meruiſſe de condigno ſubſtantiam Incarnationis, non quantùm ad principalem ejus effectum, qui eſt juſtificatio animarum, ſed quantùm ad alium minùs principalem, qui eſt apertio regni cœleſtis. Hanc ſententiam limitat Medina ad potentiam Dei abſolutam, ſecundùm quam ipſe vult potuiſſe ſanctos Patres ſimpliciter & abſolutè mereri de condigno ſubſtantiam Incarnationis, ſi interceſſiſſet divina promiſſio.

Secunda huic immediatè oppoſita, contendit SS. Patres, non ſolùm non meruiſſe de condigno, ſed nec etiam de congruo Incarnationem. Ita Vazquez hîc diſp. 22. cap. 4. Theophilus Raynaudus lib. 3. de Chriſto ſect. 2. cap. 1. & alii Recentiores, qui licèt concedant meritum de congruo reſpectu Incarnationis, quantùm ad acceleracionem, aliaſque circunſtantias, reſpectu tamen ſubſtantiæ Incarnationis illud negant, eò quòd principium meriti, non poſſit cadere ſub meritum, etiam de congruo.

Pro explicatione tertiæ, quæ eſt communis in Schola D. Thomæ, & meritum quidem de condigno Incarnationis denegat SS. Patribus qui illam præceſſerunt, ſed meritum de congruo illis tribuit, tam reſpectu ſubſtantiæ, quàm circunſtantiarum illius.

Dico primò, Sanctos Patres, nec meruisse, nec potuisse mereri de condigno Incarnationem quantùm ad subsstantiam.

85. Prima pars patet ex variis Scripturæ locis, quibus unio Verbi cum humanitate immensæ Dei misericordiæ ac benignitati tribuitur, imò ab ea humana merita removentur. Sic ad Titum 3. Apostolus: *Apparuit* (inquit) *benignitas & humanitas Salvatoris nostri Dei, non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundùm misericordiam suam salvos nos fecit.* Idem sonant illa Lucæ 1. *Per viscera misericordiæ Dei nostri, in quibus visitavit nos oriens ex alto.* Et ista Ephes. 2. *Propter nimiam charitatem suam quâ dilexit nos*, Deus, *cùm essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo.* Ea ipsa de causa Christus ad Hebræos 2. dicitur *Gratia Dei.* Ergo ex Scriptura, antiqui Patres non meruerunt de condigno Incarnationem.

Idipsum manifestè convincit improportio quorumvis actuum puræ creaturæ cum tali præmio condignè promerendo: est enim adeò sublime & eminens, & supra totum ordinem gratiæ ita elevatum, ut omnis nostrorum meritorum tenuitas subtus jaceat, nec ad illud exæquandum possit assurgere: nulla igitur pura creatura condignè de facto promeruit unionem humanitatis Christi cum Verbo.

86. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Ut aliquod opus sit meritorium de condigno alicujus præmij, requiritur quod sit æqualis valoris & dignitatis cum ipso: Sed nullum opus SS. Patrum fuit ejusdem valoris cum subsstantia Incarnationis: Ergo SS. Patres eam non meruerunt de condigno, quantùm ad subsstantiam, per bona opera quæ elicuerunt. Major patet, condignitas enim meriti consistit formaliter in æqualitate ad præmiũ, non quidem omnimoda, sed proportionis, unde dicitur meritum condignum, quasi simul & æqualiter dignum. Minor verò probatur: Opera antiquorum Patrum nec erant in ordine altiori, nec ex perfectiori gratia procedebant, quàm opera meritoria aliorum justorum: At Incarnatio quoad subsstantiam excedit in perfectione & valore excellentiam & valorem operum cujuslibet justi: Ergo nullum opus SS. Patrum fuit ejusdem valoris cum subsstantia Incarnationis. Major constat, Minor probatur ex eo quod augmentum gratiæ & gloriæ est præmium condignissimum omnium operum nostrorum, quia non sunt nisi in ordine gratiæ, cujus summa perfectio & complementum ultimum est gloria, seu visio beatifica.

87. Confirmatur ampliùs: Ita se habet cum proportione ordo gratiæ ad ordinem unionis hypostaticæ, quantùm ad meritum de condigno, sicut se habet ordo naturæ ad ordinem gratiæ: Sed in toto ordine naturæ nihil potest esse meritorium de condigno ordinis gratiæ: Ergo nec in toto ordine gratiæ aliquid esse potest meritorium de condigno unionis hypostaticæ: unde cùm bona opera SS. Patrum qui Incarnationem præcesserunt, solùm ad ordinem gratiæ pertinerent, non erant meritoria de condigno unionis hypostaticæ quantùm ad subsstantiam.

88. Respondet D. Bonaventura, quod quamvis opera SS. Patrum non adæquarent in valore subsstantiam Incarnationis, vel ejus effectum principalem & primarium, effectum tamen secundarium & minùs principalem, qui est apertio januæ regni cœlestis, exæquabant, subindeque Incarnationem, quantùm ad effectum illum secundarium, de condigno mereri potuerunt.

Sed contra: Illud solùm adæquat in valore apertionem januæ regni cœlestis, quod procedit à gratia capitis, quæ est gratia universalis: At SS. Patres non operabantur ex gratia capitis quam non habebant, sed ex gratia personali: Ergo illorum bona opera non adæquabant in valore Incarnationem, etiam quantùm ad illius effectum secundarium, & minùs principalem, qui est januæ cœlestis apertio. Minor est certa, Major verò suadetur. Bonum commune toti humano generi excedit in valore opus procedens à gratia personali, quia illud est præmium correspondens gratiæ capitis, quæ est majoris valoris, quàm gratia personalis: Sed apertio regni cœlestis est bonum commune totius humani generis: Ergo excedit in valore opus procedens à gratia personali, & nonnisi ab opere procedente à gratia capitis adæquari potest. 89.

Ex dictis confutata manet sententia Medinæ, & probata secunda pars conclusionis: Nam cùm opera SS. Patrum ad ordinem gratiæ pertinerent, non solùm non habebant, sed nec habere poterant æqualem valorem & dignitatem cum Incarnatione, quæ est ordinis altioris, scilicet hypostatici, qui cùm infinitam Verbi Divini personalitatem involvat, est perfectionis quodammodo infinitæ, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 6. ad 4. & magis excedit ordinem gratiæ, quàm ordo gratiæ ordinem naturæ. 90.

Nec valet quod ait Medina, extrinsecam Dei ordinationem potuisse supplere talem improportionem, & reddere opera SS. Patrum æqualis ordinis & dignitatis cum Incarnatione. Non valet, inquam: nam extrinseca illa Dei ordinatio non elevaret illa opera supra ordinem gratiæ: Ergo non tribueret illis valorem alterius rationis quàm secundùm se haberent, subindeque si secundùm se non haberent valorem meritorium de condigno Incarnationis, & intrinsecam proportionem cum illa, illam à divina ordinatione non reciperent. Consequentia manifesta est, Antecedens verò probatur. Illa extrinseca Dei ordinatio non faceret quod hujusmodi opera elicerentur à principio digniori, quàm sit gratia: Ergo non elevaret illa supra ordinem gratiæ, nec consequenter redderet proportionata ordini hypostatico. 91.

Confirmatur: Ex hac responsione & doctrina Medinæ, sequitur quod opera minùs bona & digna possent de condigno mereri præmium majus, & altioris ordinis, quàm opera meliora & magis digna: Sed hoc manifestam involvit contradictionem, dicuntur enim opera magis vel minùs meritoria de condigno, quia sunt magis vel minùs digna: Ergo &c. Sequela Majoris patet, quia potest operibus minùs dignis advenire extrinseca Dei promissio & ordinatio, nihil intrinsecum illis conferens, & consequenter illa non magis dignificans, quæ non adveniret operibus magis secundùm se dignis; & sic humilitas Davidis v. g. potuisset mereri de condigno Incarnationem, non verò humilitas B. Virginis, quæ multò perfectior & præstantior fuit. 92.

Neque obstat quod si Deus promisisset alicui operi Incarnationem, per tale opus fieret quodammodo debita; hoc enim non proveniret ex condignitate talis operis, sed tantùm ex fidelitate Dei, qui non potest non stare promissis, quamvis opera ex natura sua non exigant quod promisit. Nec est simile de gratia respectu gloriæ, licèt enim possit Deus habenti gratiam denegare gloriam, ex absoluto dominio; hoc tamen non 93.

impedit quin opera elicita à gratia & charitate, exigant tanquam præmium sibi connaturale & ejusdem ordinis, ipsam gloriam quam respiciunt tanquam ultimum finem, cùm gratia sit *fons aquæ salientis in vitam æternam*, ut dicitur Joan. 4.

94. Ex dictis inferes, antiquos Patres non meruisse nec potuisse mereri de condigno circunstantias intrinsecas Incarnationis: quia circunstantiæ intrinsecæ alicujus operis, formaliter & ut sic consideratæ, sunt ejusdem ordinis cum ipso: unde circunstantiæ intrinsecæ Incarnationis pertinent ad ordinem hypostaticum, sicut substantia illius: Ergo si antiqui Patres non potuerint mereri de condigno substantiam Incarnationis, eò quòd opera illorum pertinerent ad ordinem gratiæ, qui est inferior hypostatico, ob eandem rationem non potuerunt mereri de condigno circunstantias intrinsecas illius. Dixi *circunstantias intrinsecas*, quia si sermo sit de circunstantiis purè extrinsecis, quales sunt circunstantiæ temporis & loci, satis probabile est, SS. Patres illas de condigno potuisse mereri, quia cùm illæ per se non pertineant ad Incarnationem, sed per accidens tantùm, etiam per accidens tantùm spectant ad ordinem hypostaticum. Unde S. Thomas in 3. ad Annibaldum dist. 4. quæst. unicâ art. 4. in corpore, expressè docet accelerationem Incarnationis potuisse cadere sub meritum de condigno, ait enim: *Sancti Patres Incarnationem meruerunt merito congrui, scilicet se ad susscipiendum tantum beneficium præparando, & non merito condigni, quia non eam per meritum hoc modo debitam sibi fecerunt, quamvis sic potuerint mereri ejus accelerationem.* Si nimirum pactum & promissio ex parte Dei intervenisset.

95. Dico secundò, SS. Patres meruerunt de congruo Incarnationem, & quantùm ad substantiam, & quantùm ad accelerationem, aliasque circunstantias.

96. Ita S. Thomas hîc art. 11. ubi sic ait: *Ex congruo meruerunt SS. Patres Incarnationem, desiderando & petendo: congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.* Ubi cùm S. Thomas dicat quod SS. Patres meruerunt Incarnationem petendo & desiderando, manifestum est quod loquitur de substantia Incarnationis, & non solùm de circunstantiis, quia SS. Patres non solùm petebant & desiderabant accelerationem & alias circunstantias, sed etiam ipsam Incarnationis substantiam, seu ipsius Christi adventum. Idem docet in 3. sent. ad Annibal. dist. 4. quæst. unicâ art. 4. verbis quæ suprà retulimus.

97. His etiam locis S. Doctor rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat: nam SS. Patres piis & instantibus precibus, & ferventibus desideriis, Deum sollicitarunt ut mitteret Filium suum in mundum, ut patet ex illo Isaiæ 45. *Rorate cœli desuper & nubes pluant justum, aperiatur terra & germinet Salvatorem.* Et capite 64. *Vtinam dirumperes cœlos & descenderes.* Illæ autem preces & desideria habebant rationem meriti de congruo respectu adventûs Filij Dei: Tum quia congruum erat ut Deus eos exaudiret qui ipsi obediebant. Tum etiam, quia ut docet Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 15. orationes de necessariis ad salutem, merentur de congruo orantibus ea quæ postulant. Addo quod sancta illa desideria disponebant antiquos Patres ad recipiendum Christum: Sed illæ dispositiones morales habebant rationem meriti de congruo: Ergo SS. Patres meruerunt de congruo substantiam Incarnationis, seu adventum Filii Dei in mundum.

98. Idem dicendum de acceleratione Incarnationis, quam etiam plerique prisci justi, piis & instantibus precibus, & ferventissimis desideriis, de congruo meruerunt. Sic Daniel. 9. dicitur abbreviatum fuisse tempus Messiæ, quia Daniel vir desideriorum erat. Et Psal. 11. David ex ore Dei prænuntiat, *Propter miseriam inopum & gemitum pauperum, nunc exurgam:* quod passim Patres de adventu Christi, propter Sanctorum Patrum ardentissima vota accelerato interpretantur. Et apud Malachiam cap. 3. Christus dicitur: *Dominator quem vos quæritis, & Angelus testamenti quem vos vultis*, qui & idcircò dicitur *venturus statim.*

99. Accelerationis porro nomine non est intelligendum quod cortex vocabuli præfert, nempe quod Christus venerit ante tempus quo decretum antea erat illum esse venturum, id enim immutabilitati divini decreti repugnat. Sed nomine accelerationis oportet intelligere virtualem antecessionem in Christi productione, sitam in eo quod Deus ab æterno propter merita antiquorum Patrum prævisa dependenter à Christo priùs ratione prædestinato, fanxerit ut Christus in aliquo certo tempore fieret, & non in ulteriore in quo alioqui fieri potuisset, vel etiam factus fuisset, nisi petitiones & merita justorum prædictorum interveniissent.

100. Hinc colligitur SS. Patres meruisse de congruo alias circunstantias Incarnationis, quod patet inductione, nam Scriptura Genes. 22. significat Abraham immolantem filium suum meruisse suâ obedientiâ, ut ex semine ipsius Christus nasceretur, *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ, quia obedisti voci meæ.* Et 2. Regum 7. David pro bona voluntate ædificandi templum Domino magnificentissimum, accepit hanc promissionem in remunerationem, *Suscitabo semen tuum post te &c. Et stabiliam thronum regni ejus usque in sempiternum. Ego ero ei in patrem, & ipse erit mihi in filium.* Quæ verba de Christo interpretatur Apostolus ad Hebræos 1. Similique modo B. Virgo, puritate & humilitate, aliisque virtutibus eximiis, de congruo meruit esse mater Dei, ut infrà ostendemus.

101. Addo quod antiqui Patres meruerunt Incarnationem eo modo quo postularunt: At non postularunt eam nudè, sed cum omnibus circunstantiis: Ergo eam meruerunt cum omnibus circunstantiis. Major patet ex dictis, nam ipsamet postulatio erat meritum de congruo. Minor verò probatur, quia postulabant Incarnationem ut operantem, petebant enim Christum ut Salvatorem formaliter, & Redemptorem: Sed Incarnatio ut operans, importat circunstantias temporis, loci, personarum, &c. Ergo antiqui Patres non postularunt Incarnationem solùm quantùm ad substantiam, sed etiam cum omnibus circunstantiis. Unde quando D. Thomas 1. 2. quæst. 98. artic. 4. asserit promissionem quam Deus fecit Abrahæ, ut Christus ex ejus semine nasceretur, non fuisse propter meritum ipsius, sed ex gratuita Dei electione & vocatione, non aliud intendit, quàm merita Abrahæ non fuisse motivum prædestinationis Incarnationis, etiam quoad circunstantias personarum ex quibus Christus erat nasciturus. Cum quo tamen stat quod fuerint motivum secundarium executionis illius, etiam quoad hujusmodi circunstantias: ita ut Deus primò simpliciter prædefinierit Christum nasciturum

citurum ex tali semine, scilicet Abrahæ; & in alio signo subsequenti ordinaverit Abraham & alios ab eo descendentes, ad tantum bonum disponi per sua bona opera, quæ priùs erant futura ordine executionis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

102. Objicies primò contra primam conclusionem: Antiqui Patres meruerunt de condigno regnum cœlorum: Ergo & apertionem illius, subindeque & ipsam Incarnationem, quantùm ad effectum ejus secundarium & minùs principalem.

103. Respondeo cum D. Thoma in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 6. quæstiunc. 2. ad 2. *quod antiqui Patres meruerunt introitum paradisi, quantum ad id quod personæ est, sicut & nos; tamen quod removeretur impedimentum quod erat ex parte naturæ, mereri non potuerunt, & ideò semper remanebat eis janua clausa.* Duo itaque claudebant cœlos ante Incarnationem Verbi, scilicet culpa totius naturæ, & indignitas cujuslibet particularis; & licèt antiqui Patres per proprium meritum hoc secundum impedimentum removere potuerint, primum tamen non potuerunt tollere, quia ad removendum hoc impedimentum requiritur gratia capitis, quam antiqui Patres non habebant. Unde licèt de condigno meruerint apertionem regni cœlestis, prout dicit remotionem impedimenti quod se tenet ex parte cujuslibet particularis, non tamen prout importat remotionem impedimenti quod se tenebat ex parte naturæ, per peccatum originale vitiatæ.

104. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Sicut se habet ordo naturæ ad ordinem gratiæ, ita se habet ordo gratiæ ad ordinem hypostaticum: Sed nihil est in toto ordine naturæ, quod possit mereri, etiam de congruo, ordinem gratiæ, aut aliquid ad ipsum pertinens: Ergo nihil etiam est in ordine gratiæ, quod etiam mereri possit aliquid pertinens ad ordinem hypostaticum.

105. Respondeo negando absolutè Majorem: Quâvis enim nihil sit in toto ordine gratiæ quod adæquet unionem hypostaticam, aut ea quæ ad ipsam pertinent, nec consequenter quod eam mereatur de condigno; tamen in hoc differt ab ordine naturæ, quòd ordo naturæ præcisè non includit amicitiam cum Deo, benè tamen ordo gratiæ; & sic quia ad meritum de congruo non requiritur æqualitas cum præmio, sed sufficit solùm quod fundetur in amicitia, indefit ut quamvis in ordine naturæ non possit esse meritum, etiam de congruo, respectu gratiæ, possit tamen esse in ordine gratiæ, respectu unionis hypostaticæ, circunstantiarum, & effectuum ejus.

106. Dices, Opera ordinis gratiæ magis sunt improportionata unioni hypostaticæ, quàm opera merè naturalia ipsi gratiæ: Ergo si per opera naturalia homo non possit de congruo mereri primam gratiam, à fortiori per opera ordinis gratiæ mereri non poterit unionem hypostaticam. Consequentia videtur legitima, Antecedens etiam est manifestũ: cùm enim ordo hypostaticus, ut suprà dicebamus, involvat personam Verbi Divini, quæ est infinitæ dignitatis & perfectionis, veluti in infinitum excedit ordinem gratiæ, qui cùm sit finitus, solùm finito modo distat ab ordine naturæ.

107. Respondeo distinguendo Antecedens: Sunt magis improportionata respectu unionis hypostaticæ, physicè & in esse entis consideratæ, concedo. Moraliter & in ratione beneficij spectatæ, nego. Gratia enim reddit amicum Dei, unde cùm inter amicos debeat esse communicatio bonorum propriorum, inde fit quod ille qui habet gratiam, sit maximè proportionatus ad communicandum in bonis propriis Dei, subindeque ad obtinendam Incarnationem in ratione beneficij, quæ est communicatio boni maximè proprij Deo. Ille verò qui habet solùm naturam, & qui elicit opera merè naturalia, cùm non sit amicus Dei, imò de facto sit ejus inimicus, nullam habet in se proportionem ad communicandum in gratia, quæ cùm sit participatio formalis naturæ divinæ, est etiam bonum maximè proprium Deo.

108. Objicies tertiò: Eodem modo philosophandum est de meritis respectu executionis quæ fit in tempore, & respectu prædestinationis æternæ: Sed respectu prædestinationis divinæ SS. Patres non meruerunt etiam de congruo Incarnationem, alias meruissent etiam de congruo prædestinationem Incarnationis, quod non admittunt communiter Theologi: Ergo &c. Major probatur, quia idem ordo quem res inter se servant in tempore secundùm causam & effectum, servare etiam debent in præscientia & prædestinatione divina: unde si voluntas quâ prædestinata fuit Incarnatio sine prævisis meritis SS. Patrum, est efficax, debet etiam in tempore habere effectum independenter ab illis meritis.

109. Respondeo, negando absolutè Majorem, ut enim in Tractatu de prædestinatione docuimus, Deus ab æterno secundùm ordinem intentionis, prædestinavit homines ad gloriam, independenter ab illorum meritis; ita ut merita hominum prævisa, nullo modo fuerint causa motiva quæ Deum impulerit ad prædestinandum eos ad gloriam. Nihilominus in executione temporali divinæ providentiæ & prædestinationis, Deus nulli adulto confert gloriam, nisi præsuppositis meritis illius. Unde ad probationem illius Majoris, dicendum est, duplicem esse in mente divina ordinem, alium intentionis, & alium executionis, & eundem ordinem quem res inter se servant in tempore secundùm causam & effectum, servare etiam in ordine executionis præconcepto & præexistente ab æterno in mente divina; secùs verò in ordine intentionis, iste enim cum executione temporali in modo attingendi effectum non adæquatur, sed potiùs oppositio modo procedit, quia ad id unde incipit intentio, terminatur executio. *Disp. 2. art. 1.*

110. Objicies quartò: Principium meriti non potest cadere sub merito, etiam de congruo: Sed Incarnatio fuit principium meriti SS. Patrum: Ergo non potuit cadere sub merito illorum, etiam de congruo. Major patet, nam hac ratione articulo præcedenti docuimus, Christum non potuisse mereri, etiam de congruo, unionem hypostaticam, & in Tractatu de justificatione & merito, ex hoc principio inferunt Theologi, neminem posse sibi mereri, etiam de congruo, primam gratiam justificantem. Minor verò probatur: Omne meritum repertum in antiquis Patribus, fuit ex gratia collata per Christum: Sed gratia collata ex meritis Christi, supponit Incarnationem tanquam sui principium: Ergo & merita Sanctorum Patrum, Incarnationem tanquam sui principium supponebant.

111. Mirum est, quantùm hoc argumentum Theologorum ingenia torqueat, & in quàm varios di-

cendi modos eos abire compellat. Sed his brevitatis causâ prætermissis, respondeo distinguendo Majorem. Principium meriti intrinsecum, & se habens per modum causæ formalis, concedo Majorem. Principium meriti purè extrinsecum, & se habens per modum causæ efficientis moralis, aut finalis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Incarnatio seu Christus fuit principium meriti SS. Patrum, intrinsecum & formale, nego Minorem. Purè extrinsecum, & se habens per modum causæ efficientis moralis, aut per modum causæ finalis, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Licèt ergo Christus non potuerit sibi mereri, etiam de congruo, unionem hypostaticam, quia talis unio non est principium purè extrinsecum & effectivum meritorum Christi, sed etiam intrinsecum & formale, cùm sit forma à quo valor meritorius operum Christi desumitur: & quamvis etiam prima gratia justificans non possit cadere sub merito, etiam de congruo, operum præcedentium aut subsequentium; quia hæc est forma meriti constitutiva, & ad illud per modum causæ purè efficientis non comparatur: Incarnatio tamen potuit cadere sub merito antiquorum Patrum, quia Christus non fuit principium seu causa intrinseca & formalis talis meriti, sed extrinseca duntaxat; illud enim solùm causavit ad modum causæ efficientis moralis, ut plures existimant; vel ut alij docent, per modum causæ duntaxat finalis, juxta illud ad Roman. 10. *Finis legis Christus ad justitiam omni credenti.*

112. Dices, Inter principium meriti & præmium non potest esse mutua causalitas in eodem genere causæ: At si SS. Patres meruissent Incarnationem de congruo, fuisset inter ea mutua causalitas in eodem genere causæ efficientis moralis; Incarnatio enim, seu Christus, fuit (ut diximus) juxta plurium Thomistarum sententiam, causa efficiens moralis gratiæ antiquorum Patrum; & similiter antiqui Patres fuissent causa efficiens moralis Incarnationis, si illam de congruo meruissent: Ergo &c.

113. Sed negatur sequela Minoris, ad cujus probationem dicendum est, hoc inter meritum de congruo, & meritum de condigno, reperiri discrimen; quòd meritum de congruo, cùm nullum inducat debitum justitiæ, non est causa efficiens moralis ejus cujus est meritum, sed potiùs dispositiva & materialis: meritum verò de condigno, cùm debitum justitiæ inducat, rationem causæ efficientis moralis habet: unde si SS. Patres de condigno meruissent Incarnationem, fuisset inter ea mutua causalitas in eodem genere causæ efficientis moralis; ex eo verò quod meruerint eam de congruo, solùm sequitur mutua causalitas in diverso genere causæ: Incarnatio enim, seu Christus, qui in genere causæ efficientis moralis fuit principium meriti Sanctorum Patrum, in genere causæ materialis, seu dispositivæ, ab illis dependet, quia illi pijs & instantibus precibus ac ferventissimis desiderijs, ad recipiendum Christum, & obtinendum Incarnationis mysterium se disposuerunt: quæ dispositiones habuerunt rationem meriti de congruo, ut conclusione secundâ declaravimus.

114. Dices rursus: Si Patres antiqui meruissent de congruo Incarnationem, sibi etiam de congruo meruissent primam gratiam: Sed hoc communiter rejicitur ab omnibus melioris notæ Theologis: Ergo &c. Sequela probatur: Qui meretur causam meretur effectum ex ea consecutum: Sed prima gratia sanctorum Veteris Testamenti fuit effectus Incarnationis: Ergo si illi meruerunt de congruo Incarnationem, sibi etiam de congruo meruerunt primam gratiam.

Respondeo negando sequelam Majoris, ad cujus probationem dicendum, quod quamvis qui meretur causam, mereatur etiam effectum, naturaliter & per se ex illa secutum; si tamen effectus non sequatur naturaliter, sed liberè ex tali causa, non est necesse illum qui meretur causam, etiam de congruo mereri effectum. Nam si v. g. aliquis mereretur Paulo primam gratiam de congruo, qui postea mediante hujusmodi gratiâ mereretur Petro conversionem, non propterea diceretur mereri Petri conversionem. 115.

Addo quod antiqui Patres potuerunt quidem mereri de congruo Incarnationem, quia jam præsupponebantur habere gratiam, non tamen potuerunt mereri primam gratiam, etiam de congruo, quia ante illam non erant amici Dei, nec consequenter poterant ab eo aliquid de congruo promereri, cùm tale meritum fundetur in legibus amicitiæ, & necessariò præsupponat gratiam in merente.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes, B. Virginem, nec meruisse, nec potuisse mereri de condigno, ut esset Mater Dei, benè tamen de congruo. 116.

Prima pars hujus corollarij patet ex suprà dictis: In primis enim cùm maternitas B. Virginis, utpote ad Christum Deum & hominem terminata, Incarnationem involvat, quæ dicta sunt de Incarnatione, de maternitate B. Virginis intelligenda sunt: At suprà ostendimus, nec SS. Patres, nec B. Virginem, nec ullam puram creaturam, meruisse de condigno, nec mereri potuisse Incarnationem: Ergo B. Virgo, nec meruit de condigno, nec mereri potuit Dei maternitatem.

Deinde, Maternitas B. Virginis est bonum aliquo modo infinitum, pertinens ad ordinem superiorem gratiæ & gloriæ, nimirum ad ordinem hypostaticum: Unde B. Virgini propter maternitatem Dei, debetur excellentior cultus, quàm cuilibet alteri Sancto, propter excellentiam gratiæ, ut notavit D. Thomas 2. 2. quæst. 103. art. 4. ad 2. Ergo merita B. Virginis, cùm essent solùm ordinis gratiæ, erant improportionata respectu talis præmij, subindeque illud de condigno mereri non poterant.

Addo quod, merita B. Virginis procedebant ex gratia adoptionis, quæ ut sic solùm respicit & inclinatur ad acquirendam beatitudinem, non autem ad promerenda ea quæ sunt ordinis hypostaci, ad quem pertinet maternitas B. Virginis, cùm sit circunstantia intrinseca Incarnationis.

Dices primò: Qui meretur de condigno dispositionem ad aliquam formam, videtur etiam mereri ipsam formam: Sed B. Virgo de condigno promeruit illum sanctitatis gradum quo ultimò fuit disposita ad maternitatem Dei, ut docet D. Thomas hîc art. 11. ad 3. Ergo pariter meruit de condigno suam maternitatem. 117.

Respondeo primò, negando Majorem, quia contingere potest ut dispositio ad aliquam dignitatem non excedat proportionem virtutis merentis, benè tamen ipsa dignitas: sicut si v. g. ad hoc ut aliquis fieret Rex, requireretur quod haberet

artem bellandi, posset ex seipso eam acquirere, quamvis ex seipso dignitatem regiam acquirere non valeret. Sic ergo, quia decebat eam quæ assumenda erat in Matrem Dei, esse purissimam, & sanctissimam, potuit B. Virgo hanc suis meritis condignis acquirere sanctitatis præstantiam, quia vires ejus, ut per gratiam elevatas, non excedebat; non potuit tamen acquirere, seu de condigno promereri, divinæ maternitatis titulum.

Secundò responderi potest, majorem esse veram de dispositione quæ habet necessariam connexionem cum forma recipienda, non verò de illa quæ habet solùm connexionem quandam moralem cum forma, & quæ decentiam quandam & congruitatem solùm importat. Ille verò sanctitatis & puritatis gradus, quem B. Virgo habuit, dum Filium Dei concepit, non fuit dispositio physica & ex natura rei connexa cum ejus maternitate, sed duntaxat moralis & congrua; quia nimirum, ex suppositione quod Deus decrevisset homo fieri ex muliere, ex nulla tam congruè, quàm ex B. Virgine, potuisset carnem assumere, ob eximiam sanctitatem & puritatem quâ enitebat. Quo pacto posset quispiam, tametsi non mereatur Regis adventum in urbem aliquam, dici tamen promereri, ut Rex si eò venturus est, divertat ad ipsum, eò quòd nullus sit tali hospite aptior, vel etiam æquè idoneus ad excipiendum Regem, neque congruentiùs alibi sit habiturus hospitium.

118. Dices secundò, Augmentum gratiæ est quid majus, quàm maternitas Dei: Sed B. Virgo meruit de condigno augmentum gratiæ & charitatis: Ergo à fortiori maternitatem Dei. Minor patet, Major verò suadetur ex illo Lucæ 11. ubi cùm mulier quædam extollens vocem dixisset ad Christum, *Beatus venter qui te portavit, & ubera quæ suxisti*, subjunxit Christus, *Quin imò Beati qui audiunt Verbum Dei, & custodiunt illud.* Quibus verbis, ut annotat Glossa ibidem, præposuit Christus sanctitatem vitæ, dignitati Matris Dei. Hinc Augustinus libro de sancta virginitate cap. 3. ait: *Beatior fuit Maria, percipiendo fidem Christi, quàm concipiendo carnem Christi.* Et alibi dicit, quod *felicior fuit concipiendo Christum mente, quàm ventre.*

Respondeo, negando Majorem, nam esse Matrem Dei est aliquo modo cooperari proximè ad unionem hypostaticam, ministrando scilicet materiam proli concipiendæ, quæ est Deus, ac proinde importat dignitatem quandam infinitam, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 6. ad 4. Addo tamen, quod ipsi B. Virgini (loquendo formaliter) fuit magis proficua sua sanctitas personalis, quàm dignitas matris; quia per sanctitatem fuit intrinsecè perfecta per plura dona supernaturalia, quod non habuit per maternitatem, nisi causaliter, imò nec physicè, sed solùm moraliter; quatenus scilicet congruum erat quod Mater Dei haberet præ cæteris Sanctis plus gratiæ & puritatis, & hoc est quod voluit Christus Lucæ 11. & Augustinus locis citatis. Addo etiam quod iste consultò non dixit Mariam fuisse digniorem, vel nobiliorem, percipiendo fidem Christi, quàm concipiendo carnem Christi, sed beatiorem; quia nimirum gratia, per quam Christum mente concepit, cùm esset semen gloriæ, & radix visionis beatificæ, magis immediatè ordinabatur ad ejus beatitudinem, quàm maternitas Dei, quæ essentialiter non importat jus & ordinem ad beatitudinem, cùm Christus potuerit nasci ex fœmina peccatrice.

Secunda etiam pars corollarij, quæ asserit B. Virginem de congruo meruisse maternitatem Christi, ex suprà dictis colligitur: Nam meritum de congruo, ut suprà ostendimus, fundatur in legibus amicitiæ, secundùm quas congruum est quod amicus amicum exaudiat, quando petit quæ justa sunt: Sed B. Virgo erat inter omnes magis amica Dei, & alias est valde probabile, illam instanter orasse Deum, ut Filium suum mitteret in mundum, ad redimendum genus humanum à Dæmonis & peccati servitute, atque ferventiùs & instantiùs quàm fecerint alij Patres antiqui: Ergo congruum fuit ut propter ejus orationes, & desideria, non solùm mitteret Deus Filium suum in mundum, sed etiam ut faceret illam esse ejus matrem. Unde pulchrè S. Bernardus serm. de aquæ ductu. *Sed quomodo noster hic aquæ ductus fontem illum attigit tam sublimem? Quomodo putas, nisi vehementiâ desiderij, nisi fervore devotionis, nisi puritate orationis? sicut scriptum est: Oratio justi penetrat cœlos. Et quis justus, si non Maria justa, de qua Sol justitiæ ortus est nobis? Quomodo ergo illam inaccessam attigit majestatem, nisi pulsando, petendo, quærendo?*

Confirmatur: Aliqui ex Patribus meruerunt de congruo ut Christus ex ipsis originem duceret, ut suprà vidimus de Abrahamo & Davide: Ergo & de congruo meruit ipsa B. Virgo, quod esset illius Mater: etenim omne meritum quod conceditur aliis Sanctis, concedendum est B. Virgini, & in gradu magis perfecto, sicut & in gradu perfectiori fuit amica Dei.

Confirmatur ampliùs: Licèt decretum intentivum Christi, & nativitatis ejus ex Virgine, decretum electivum Virginis in Matrem, & meritorum ejus præcesserit, aç per consequens ex illius meritis non processerit; decretum tamen executivum Incarnationis Verbi, posterius fuit decreto executivo actuum quibus Beatissima Virgo se disposuit ad maternitatem; Tum quia quæ sunt priora in ordine intentionis, sunt in executionis ordine posteriora; Tum etiam, quia decreta executiva cum ordine executionis objectivo commensurantur: actus verò quibus B. Virgo se ad maternitatem disposuit, in ordine executionis Christum & nativitatem ejus ex Virgine præcessere: Ergo licèt B. Virgo non meruerit Christum, ut spectantem ad ordinem intentionis, meruit tamen nativitatem Christi ex seipsa, prout subest ordini executionis, & decreto executivo.

Accedunt testimonia SS. Patrum, qui uno ore fatentur B. Virginem, ob vitæ sanctitatem, & puritatem eximiam, meruisse concipere Regem cœlorum & Dominum: Ambrosius enim lib. 2. de Virginibus: *Maria* (inquit) *digna extitit ex qua Dei filius nasceretur.* Hieronymus ad Eustoch. de custodia Virginitatis: *Tantæ puritatis Maria extitit, ut mereretur effici Mater Filij Dei.* Fortunatus libro de æternis gaudiis.

Virginitas felix, quæ partu est digna tonantis,
Quæ meruit Dominum progenerare suum.

Alia similia quàm plurima Patrum loca addensat Canisius libro 2. Mar. cap. 16. quæ explicari nequeunt de merito impropriè sumpto, nimirum non ut significat actionem dignam præmio, sed solùm coaptationem quandam & correspondentiam unius ad alterum, in qua significatione canit Ecclesia in benedictione cerei paschalis,

O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem! Non, inquam, in hoc sensu hæc loca interpretari possunt, ut contendit Lorca: Tum quia licèt nomen meriti aliquando ita accipiatur, tamen cùm ipsum meritum tribuitur vitæ sanctitati, necesse est illud accipere in significatione propria, de qua nunc agimus. Tum etiam, quia plures ex SS. Patribus hoc meritum attribuunt bonis operibus ipsius B. Virginis, ut patet ex verbis D. Bernardi suprà relatis: meritum autem quod bonis operibus alicujus tribuitur, accipiendum est in propria significatione.

DISPVTATIO VIII.

De persona assumente.

Ad quæstionem 3. D. Thomæ.

POstquam Sanctus Doctor quidditatem seu essentiam unionis hypostaticæ, & causas ejus explicavit, incipit agere de duobus extremis ad illam concurrentibus, & primò de persona assumente, in hac quæstione; deinde de natura assumpta, in sequenti.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Persona Verbi immediatè & proximè terminaverit humanitatem assumptam, ratione subsistentiæ absolutæ & communis, vel ratione subsistentiæ relativæ & personalis?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ; & vera eligitur.

1. CErtum est de fide, solam secundam Sanctissimæ Trinitatis personam incarnatam esse, ac proinde illam solam terminare ut quod naturam humanam; sed dissensio & controversia est inter Theologos, in assignanda ratione formali primaria terminandi hanc unionem, seu in explicando per quid Verbum primò & formaliter humanitatem terminet, an per subsistentiam absolutam & communem, vel per relativam & personalem? Supponimus enim ex Tractatu de Trinitate, præter divinam naturam, & existentiam ejus, quæ est de conceptu illius intrinseco, dari in Deo tres subsistentias relativas; quia dantur tres personæ, ut fides docet, nec possunt illæ constitui nisi tribus personalitatibus relativis; personalitates autem nihil aliud sunt quàm subsistentiæ in natura intellectuali. Supponimus etiam præter subsistentias illas relativas & incommutabiles, dari in Deo secundùm se considerato, & ut personis & relationibus præintellecto, subsistentiam absolutam & essentialem, per quam natura divina per se subsistit, non quidem incommunicabiliter, eo modo quo personæ, sed communicabiliter. Cujus suppositionis duplex potest assignari ratio. Prima est, quia subsistere ut sic, & ut dicit per se existere, importat perfectionem simpliciter simplicem, subindeque debet competere naturæ divinæ secundùm se consideratæ, & prout personis & relationibus præintelligitur. Secunda, quia Deus ut præintellectus relationibus & personis, operatur ut quod: v. g. creat, gubernat, conservat: unde cùm operationes non sint nisi subsistentium, Deus ut sic consideratus debet habere subsistentiam. Quæ omnia in Tractatu de Trinitate latè probata sunt, & ideò hîc supponenda, & recolenda, seu breviter prælibanda. His præmissis. Disp. 5. art. 1.

2. Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima est Durandi in 2. dist. 1. quæst. 2. existimantis unionem per se & immediatè factam esse ad subsistentiam absolutam Dei; mediatè autem & secundariò ad proprietatem relativam Filij; & ob hanc secundam unionem, quæ personalis est, solam personam Filij fuisse incarnatam de facto. In quam sententiam inductus fuit, quia existimavit proprietates relativas non esse subsistentiam, seu nullas dari in Deo subsistentias relativas, sed rationem subsistentiæ in Deo esse unicam & absolutam; proprietates verò relativas solùm dare incommunicabilitatem.

Secunda fatetur quidem Verbum non terminare primariò unionem humanitatis, ratione subsistentiæ absolutæ, præcisè & absolutè sumptæ, ut docet Durandus; sed vult eam terminare primariò ratione subsistentiæ absolutæ, ut modificatæ proprietate relativâ Filij; ita quod subsistentia absoluta sit ratio formalis terminandi, ipsa verò relatio, seu personalitas Verbi, solùm conditio sine qua non: eo proportionali modo, quo potentia generativa in Patre constituitur per essentiam divinam, quæ tamen requirit tanquam conditionem, relationem paternitatis, per quam modificatur. Hanc sententiam tribuit Medina Marsilio, Victoriæ, & Soto, eamque sequi tenentur, qui non distingunt realiter in creatis subsistentiam ab existentia.

Tertia, quæ est communis in Schola D. Thomæ, docet Verbum terminare adæquatè unionem humanitatis, ratione subsistentiæ relativæ, seu personalis, per quam constituitur in ratione personæ, atque distinguitur à Patre, & Spiritu Sancto. Ita Cajetanus, Medina, Nazarius, Alvarez, Aravius, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alii ex nostris Thomistis, cum quibus

Dico primò: Ratio formalis & proxima per quam Verbum Divinum terminavit humanitatem, non est ipsa subsistentia absoluta & communis, sed personalitas, seu subsistentia relativa & personalis, per quam constituitur in ratione personæ distinctæ à Patre & Spiritu Sancto.

3. Probatur primò conclusio ex Concilio Toletano 6. & 11. in confessione fidei, ubi hæc veritas videtur definita, his verbis: *Incarnationem Filij tota Trinitas operata est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, in id quod proprium est Filij, non quod Trinitati commune est.* At si humanitas fuisset primò unita subsistentiæ absolutæ, falsa esset propositio negativa Concilij, quâ docet Filium non suscepisse humanitatem in id quod commune est Trinitati; cùm talis subsistentia absoluta, tribus personis communis sit, sicut & natura: Ergo ut veritas dictæ propositionis subsistat, asserendum est, humanitatem non fuisse immediatè unitam subsistentiæ absolutæ communi, sed relativæ & personali, per quam Filius constituitur in ratione personæ distinctæ à Patre & Spiritu Sancto.

4. Confirmatur ex 6. Synodo generali actione 8.

ubi ex Sancto Dionysio cap. 2. de divin. nomin. sic dicitur: *His enim neque Pater, nec Spiritus Sanctus, ullâ ratione communicant, nisi forte quis asserat benignitate, clementiâque & communicatione voluntatis, atque in omni supereminentissima & ineffabili operatione, illos quoque accessisse consortes.* At si humanitas unita fuisset immediatè subsistentiæ Dei absolutæ & communi, Pater & Spiritus Sanctus communicassent cum Filio, non solùm in voluntate, & in omni operatione, sed etiam in terminatione humanitatis, quia terminatio illa fuisset tribus personis communis: Ergo juxta Concilia, humanitas Christi non fuit primariò & immediatè unita subsistentiæ Dei absolutè, sed subsistentiæ relativæ & personali Verbi.

5. Probatur secundò conclusio ratione quam prædicta Concilia locis citatis insinuant. Si ratio formalis & proxima per quam Verbum Divinum terminat humanitatem, esset subsistentia Dei absoluta, non verò personalitas, seu subsistentia relativa Filij, sequeretur tres personas Sanctissimæ Trinitatis terminasse unionem naturæ humanæ, ac proinde esse incarnatas: Sed hoc est contra fidem, & definitionem Conciliorum, ut vidimus: Ergo, &c. Probatur sequela: Illud terminat unionem humanitatis, in quo est ratio formalis terminandi; sicut illud agit, in quo est ratio formalis & proxima agendi: Sed subsistentia absoluta & essentialis reperitur in tribus personis Sanctissimæ Trinitatis: Ergo si illa sit ratio formalis & proxima terminandi unionem humanitatis, sequitur tres personas Sanctissimæ Trinitatis hujusmodi unionem terminasse, subindeque fuisse incarnatas.

6. Confirmatur: Sicut enim ut duo continua unita dicantur, sufficit quòd habeant quantitativum vinculum sibi commune, nempè lineam, vel punctum: sic etiam ut duo substantialiter unita dicantur, sufficit ut habeant substantiale vinculum commune, quo mediante invicem conjungantur: Sed juxta sententiam Durandi, totæ tres personæ divinæ, & Christi humanitas, habent unum commune vinculum substantiale, scilicet subsistentiam communem & essentialem per quam absolutè subsistunt: Ergo tres personæ Sanctissimæ Trinitatis, sunt substantialiter unitæ humanitati, ac proinde incarnatæ; cùm incarnari nihil aliud sit, quàm substantialiter uniri naturæ humanæ.

7. Huic argumento, quod præcipuum & fundamentale est, respondet Durandus negando sequelam Majoris: ut enim (inquit) personæ divinæ dicantur incarnatæ, seu humanitati substantialiter unitæ, non sufficit unio humanitatis ad subsistentiam absolutam & communem, sed insuper requiritur alia unio formaliter distincta, ad proprietatem personalem & relativam: unde cùm Verbo humanitas unita fuerit, non solùm secundùm subsistentiam absolutam, sed etiam secundùm proprietatem relativam, alijs verò personis duntaxat secundùm subsistentiam absolutam & communem; hinc fit quod solus Filius dicatur incarnatus, non verò Pater, vel Spiritus sanctus. Licèt (inquit) concedi possit Patrem & Spiritum Sanctum, cum addito, inquantum scilicet sunt hic Deus, fuisse incarnatos, non tamen absolutè & simpliciter, inquantum sunt tales personæ.

8. Sed hæc solutio & doctrina multipliciter confutari potest, primò ex Concilio Toletano 6. ubi sic dicitur: *Nam si naturam hominis, Deique, alteram in alteram confudisset, tota Trinitas corpus assumpsisset, quoniam constat naturam Trinitatis esse unam, non tamen personam.* Ex quibus verbis hoc argumentum desumitur. Si unio humanitatis ad Verbum esset facta in natura, quia hæc est toti Trinitati communis, infert Concilium tres personas fore incarnatas, & de omnibus verificandum esse quod corpus assumpsissent: Ergo si de facto unio humanitatis ad Verbum primò terminata est ad subsistentiam Dei absolutam & communem, & facta cum individuo Deitatis, ut communi tribus personis, de omnibus erit verum dicere quod carnem vel corpus assumpserint, & quod homines factæ sint.

9. Secundò, Natura Divina propriè dicitur incarnata, ut ex Damasceno lib. 3. fidei orthodoxæ cap. 6. docet D. Thomas hîc art. 2. & rationem reddit in resp. ad 1. quia nempe natura non differt suppositaliter à Verbo quod immediatè assumpsit humanitatem, & ratione sui fuit incarnatum: Sed Pater & Spiritus Sanctus non differunt suppositaliter ab hoc Deo, ut communi tribus personis, & in illis subsistente: Ergo si Deus ut communis tribus personis, immediatè & ratione sui fuit incarnatus, Pater, & Spiritus Sanctus propriè incarnati dicuntur & facti homines.

10. Tertiò, Quia assumere sumptum pro principio actionis convenit personis divinis, ratione naturæ ut communis, omnes divinæ personæ dicuntur propriè principium Incarnationis, ut docet D. Thomas hîc art. 4. Ergo si terminare immediatè naturam humanam, convenit Verbo ratione naturæ divinæ, & subsistentiæ, prout est tribus personis communis, omnes cum proprietate dicentur terminare humanitatem, & consequenter dicentur propriè incarnatæ.

11. Quartò, Id quod convenit naturæ secundùm se & ratione sui, de omnibus personis divinis prædicatur: Ergo si natura divina, vel hic Deus ut communis tribus personis, terminet humanitatem, & sit ex vi Incarnationis homo, omnes personæ divinæ terminabunt humanitatem, eruntque homines ex vi Incarnationis. Consequentia legitima est, Antecedens autem est expressè D. Thomæ hîc art. 2. ad 2. & art. 4. in corp. & potest hoc exemplo declarari: quia enim sapientia, misericordia, & justitia, conveniunt naturæ divinæ secundùm se, prout est communis tribus personis, personis etiam conveniunt, & de illis prædicantur: Ergo omne prædicatum conveniens Deo ratione naturæ ut communi, prædicatur de personis.

12. Denique quod ait Durandus, Patrem & Spiritum Sanctum posse dici homines cum addito, inquantum scilicet hic Deus, & prout sic incarnatos, temerarium est, cùm nullus SS. Patrum, vel Theologorum, ita loqui ausus fuerit Præterquam quod, quæ huic Deo competunt ratione naturæ ut communis, absolutè & sine addito prædicantur de personis; creare enim, conservare, gubernare, & omnes operationes ad extra, quia huic Deo conveniunt ratione naturæ ut communis, simpliciter, & sine addito, de personis prædicantur: Ergo si terminatio immediata humanitatis, & humanitas in concreto, prædicantur de individuo Deitatis, ratione naturæ ut communis, absolutè & sine addito diminuente prædicari poterunt de personis, & sic Pater & Spiritus Sanctus simpliciter & absolutè poterunt dici incarnati, & facti homines.

Dico secundò: Verbum Divinum non terminavit primariò humanitatem, per subsistentiam absolutam & essentialem, prout est in Filio, seu ut illi appropriatam, & per relationem Verbi modificatam. A

13. Probatur primò conclusio ex Concilio Toletano suprà citato, sic dicente: *Solus Filius assumpsit humanitatem in eo quod est proprium Filij*: At quamvis subsistentia absoluta Dei, ut modificata proprietate relativâ Divini Verbi, dici possit & debeat aliquid ipsi appropriatum, non tamen dici potest aliquid ei proprium, sed hæc denominatio solùm convenit proprietati relativæ: Ergo id quod primariò naturam humanam terminavit, est solùm proprietas relativa Divini Verbi, non verò subsistentia absoluta, etiam ut modificata relatione Verbi, seu ut illi appropriata. B

14. Probatur secundò: Si persona Filij non terminaret humanitatem, per propriam & incommunicabilem subsistentiam, sed per absolutam & communem, ut appropriatam Verbo; non posset persona Verbi, ut à Patre & Spiritu Sancto distincta, dici terminare humanitatem: Sed hoc erroneum est, ut patet ex dictis conclusione præcedenti: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Quia enim virtus creandi non est propria Filio, sed illi communis cum alijs personis, non potest ut appropriata Filio, seu ut modificata per relationem filiationis, aliquid creare, nisi Pater & Spiritus Sanctus simul creent. Ergo pariter cùm subsistentia absoluta, sit aliquid commune tribus personis Sanctissimæ Trinitatis, non poterit Filius per talem subsistentiam, etiam ipsi appropriatam, & per relationem filiationis modificatam, terminare substantialiter humanitatem, nisi etiam aliæ personæ illam substantialiter terminent. C

15. Probatur tertiò conclusio ex alio absurdo & inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia, nimirum quòd Filius non communicaret humanitati assumptæ personalitatem propriam, sed duntaxat subsistentiam absolutam & communem, quod etiam prorsus erroneum est. Sequela probatur: Quia tota vis generandi in Patre est deitas, & paternitas illi solùm tanquam conditio adjungitur, Pater non communicat Filio paternitatem, sed solùm essentiam: Ergo similiter cùm juxta Adversarios tota vis formalis & proxima terminandi humanitatem in Filio, sit subsistentia absoluta, & proprietas, seu relatio personalis Filij, ibi interveniat solùm tanquam conditio, manifestè sequitur quod Filius solùm communicavit humanitati subsistentiam absolutam, non verò propriam personalitatem, seu subsistentiam relativam & personalem. D

16. Dico tertiò: Licèt Verbum Divinum terminet primò & immediatè naturam humanam per subsistentiam relativam & personalem, secundariò tamen & mediatè illam terminat per subsistentiam communem & absolutam, seu per naturam divinam. E

Probatur primò: Humanitas est immediatè unita subsistentiæ personali Verbi, ut primâ conclusione ostendimus: Sed cum hac est identificata subsistentia absoluta, & natura divina: Ergo illi mediatè unitur.

Secundò, Unio ista est cum Verbo ut persona divina: Ergo est cum Verbo ut subsistente in divina natura, & consequenter cum divina natura mediatè.

Tertiò, Juxta frequentiorem Theologorum sententiam, humanitas sanctificata est formaliter à natura divina sub conceptu naturæ: Sed absque unione physica cum illa, saltem mediatâ, non potuit humanitas à deitate sanctificari: Ergo fuit unita deitati mediatè.

Dico quartò, Quamvis subsistentia relativa Verbi Divini sit ratio formalis & proxima, quâ Verbum terminat humanitatem, nihilominus essentia divina, & subsistentia absoluta, imbibitæ in eadem subsistentia relativa Filij, possunt dici ratio radicalis & remota terminandi eandem humanitatem. 17.

Probatur breviter: Illud dicitur ratio radicalis & remota terminandi alienam naturam, ex quo tanquam ex radice oritur tota vis proxima & immediata terminandi: Sed tota vis proxima & immediata terminandi, quæ reperitur in subsistentia relativa Verbi Divini, oritur ab essentia divina, seu à subsistentia absoluta, in ipsa personalitate transcendentaliter imbibita; ideò enim subsistentia relativa Verbi Divini potest terminare naturam humanam, quia est infinita, & continet eminenter formaliter totam perfectionem personalitatis creatæ: hæc autem infinita perfectio subsistentiæ relativæ, provenit tanquam à radice ab ipsa essentia divina simpliciter infinita, & ab ipsa subsistentia absoluta, quæ transcendentaliter includuntur in subsistentia relativa & personali Verbi Divini.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam conclusionem: Verbum Divinum per illud priùs terminavit humanitatem, quod priùs illi tribuit: Sed priùs tribuit humanitati esse existentiæ absolutum & essentiale, quàm esse personale, seu modum existendi incommunicabiliter: Ergo priùs terminavit humanitatem ratione existentiæ aut subsistentiæ absolutæ, quàm ratione personalitatis, seu subsistentiæ relativæ. Major patet, Minor probatur. Verbum Divinum id priùs communicavit humanitati quod priùs in se continet, sicut forma priùs communicat subjecto illum effectum formalem quem priùs in se continet: v.g. lux priùs communicat aëri esse lucidum, quàm calidum, quia unum priùs continet quàm aliud: Sed persona Verbi Divini priùs in se continet existentiam aut subsistentiam absolutam, quàm subsistentiam relativam & personalem; absoluta enim sunt in Deo priora relativis, maximè existentia, quæ est de conceptu quidditativo Dei, & quæ in ipso antecedit personalitatem: Ergo Verbum Divinum priùs tribuit humanitati esse existentiæ absolutum & essentiale, quàm esse personale, seu subsistentiam relativam & incommunicabilem. 18.

Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: Nam Verbum Divinum priùs naturâ tribuit humanitati assumptæ subsistere quàm existere; quia humanitas, & quæcunque natura creata, & substantialis, non est immediatè capax existentiæ, neque illam potest suscipere, nisi priùs naturâ fuerit completa & intrinsecè terminata per subsistentiam propriam vel alienam: ut enim docet D. Thomas infrà quæst. 17. art. 2. immediatum susceptivum existentiæ, non est natura, sed suppositum in natura subsistens. Unde ad probationem illius Minoris dicendum est primò, 19.

quod quamvis Verbum Divinum priùs in se contineat existentiam, quàm subsistentiam, non tamen priùs illam communicat humanitati, quàm istam; quia humanitas non est capax recipiendi existentiam, nisi priùs fuerit completa per subsistentiam.

20. Secundò dici potest, quod licèt materialiter & in ratione entis, existentia, sicut & sapientia, & reliquæ perfectiones essentiales, antecedat subsistentiam relativam; formaliter tamen, & in ratione termini, prior est personalitas, cùm sit proxima & immediata ratio terminandi humanitatem. Sicut diximus in Tractatu de Angelis, quod licèt substantia Angeli sit prior materialiter & in ordine essendi, ejus operatione virtualiter transeunte; formaliter tamen & in ordine locandi, prior est operatio quàm substantia; quia in sententia D. Thomæ, operatio est ratio formalis per quam substantia Angeli præsens loco constituitur.

Disp. 4. art. 1.

21. Objicies secundò: Personalitas Verbi est idem cum natura divina: Ergo non stat humanitatem uniri immediatè personalitati Verbi, & non uniri immediatè naturæ divinæ. Patet Consequentia, quia inter omnino eadem non potest esse mediatio.

22. Respondeo distinguendo Antecedens: Est idem realiter & formaliter, concedo Antecedens. Virtualiter, nego Antecedens, & Consequentiam. Sicut enim distinctio virtualis, naturæ à paternitate, sufficit ut natura Patris communicetur Filio, & non communicetur paternitas: ita virtualis distinctio filiationis à natura divina, est sufficiens ut filiatio immediatè humanitatem terminet, & non natura divina.

23. Dices, Personalitas Verbi prout est in re terminat naturam humanam, & prout sic est idem realiter cum natura divina: Ergo humanitas unitur immediatè naturæ divinæ. Probatur Consequentia, quia enim visio beatifica terminatur ad Deitatem ut est in re, & Deitas prout sic non differt à relationibus, non potest non terminari ad relationes, ut docuimus in Tract. de visione beata. Ergo similiter, si humanitas unitur personalitati Verbi ut est in re, & prout sic est idem cum divina natura, immediatè unitur natura.

Disp. 5. art. 2.

24. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: sicut enim licèt natura divina ut in re communicetur Filio, & in se sit idem realiter cum paternitate, quia tamen prout in re, virtualiter ab illa distinguitur, non communicatur paternitas Filio. Ita quamvis personalitas Verbi terminet prout est in re, & prout sic sit idem realiter cum natura divina; quia tamen virtualiter ab illa distinguitur, non sequitur immediata unio humanitatis cum divina natura. Ad probationem verò Consequentiæ, concesso Antecedente, nego Consequentiam, & paritatem: disparitas est, quia in terminando visionem omnes Dei formalitates conveniunt, & sub eadem ratione illam terminant, nimirum sub ratione veri transcendentaliter & visibilis, quia ipsa essentia divina habet rationem objecti formalis, tam motivi quàm terminativi, respectu sui, attributorum, & relationum: in terminando autem unionem humanitatis, omnes Dei formalitates non conveniunt, sed personalitas, prout ab essentia virtualiter distincta, terminat humanitatem; & ideò potest personalitas immediatè terminare naturam, absque eo quod natura eam immediatè terminet, licèt non possit videri essentia divina, non visis relationibus & attributis.

A

Alia reperitur ratio discriminis, nam ut aliquid necessariò debeat cognosci, alio cognito, sufficit connexio intrinseca & formalis utriusque; non verò ut unum necessariò terminet, alio terminante: virtualis autem distinctio essentiæ à proprietatibus relativis, non tollit illarum necessariam connexionem, imò nec intimam inclusionem; & ideò licèt virtualiter distinguantur, non potest videri essentia, non visis relationibus; possunt tamen proprietates personales terminare immediatè unionem humanitatis, absque eo quod natura divina illam immediatè terminet. 25.

B

Objicies tertiò: Ex unione immediata humanitatis cum Deitate, non sequitur unio personalis cum tribus divinis personis, nec proinde tres personas esse incarnatas: Ergo ruit præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Consequentia patet ex suprà dictis, Antecedens probatur. Paternitas intimiùs unitur cum natura divina, quàm humanitas; nam unio paternitatis cum Deitate est per realem identitatem, non autem unio humanitatis, quæ realiter entitativè à Deitate distinguitur: Sed ex unione paternitatis cum deitate, non sequitur quod si Deitas personaliter invenitur in Filio, & de illo prædicatur, paternitas etiam personaliter Filio conveniat, & de illo prædicetur: Ergo pariter ex unione immediata humanitatis cum deitate, non sequitur unio personalis illius cum tribus personis divinis. 26.

C

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, neganda est consequentia & paritas: quod enim ex identitate paternitatis cum divina natura, & naturæ cum filiatione, non sequatur identitas filiationis & paternitatis inter se, provenit ex eo quod natura cum nulla illarum opponitur, illæ verò inter se opponuntur relativè, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 28. art. 3. ad 1. & 2. argumentum, ubi ait quod quia potentia & bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem, ex identitate quam habent cum essentia, colligitur inter se identificari; quæ tamen consequentia in paternitate & filiatione non tenet, quia in suis propriis rationibus important oppositionem. Cùm ergo humanitas oppositionem cum proprietatibus relativis non habeat, rectè infertur ex eo quod huic Deo ut communi tribus personis immediatè uniatur, & de illo prædicetur, quod humanitas, mediatè saltem, tribus personis uniatur, & prædicetur de illis. 27.

D

Objicies quartò: Ratione illius personalitas Verbi terminat humanitatem, rationæ cujus continet eminenter personalitatem creatam: Sed illam continet ratione subsistentiæ absolutæ: Ergo hæc est ratio quâ Verbum terminat humanitatem assumptam. Major videtur certa, nam supplere effectum formæ, solùm convenit ratione continentiæ eminentialis: unde personalitas creata, ut infrà dicemus, non potest alienam naturam terminare, quia cùm non sit infinita, non continet eminenter personalitatem alienam. Minor verò probatur: Ratio continendi eminenter personalitatem creatam, est infinita perfectio personalitatis divinæ: Sed perfectio infinita convenit personalitati Verbi, ratione subsistentiæ absolutæ, aut naturæ divinæ, quam implicitè & transcendentaliter includit, ut in Tractatu de Trinitate docuimus: Ergo subsistentia absoluta est ratio continendi eminenter personalitatem creatam. 28.

E

Disp. 3. art. 5.

29. Pro solutione hujus argumenti duo breviter prænotanda sunt, seu ex Tractatu de Trinitate recolenda. Primum est, subsistentiam sumi dupliciter, primò pro perfeitate independentiæ ab altero ut sustentante, secundò pro perfeitate incommunicabilitatis alteri tanquam supposito; & in priori acceptione esse aliquid absolutum in Deo, nec convenire personis ratione proprietatis relativæ, sed tantùm ratione subsistentiæ absolutæ; in secunda autem dici tantùm relativè, non verò absolutè in Deo, ut in Tractatu de Trinitate fusè ostendimus. Secundum est, personalitatem creatam ratione sui utramque istam perfeitatem præstare, cùm enim suppositum creatum per se subsistat quoad independentiam, & incommunicabile sit alteri, tanquam supposito; & naturâ creata, ratione sui, nullâ ex his perfeitatibus gaudeat, utramque præstat personalitas creata, prout à natura distincta. His præmissis,

Disp. 5. art. 2.

Ad argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad probationem, distinguo Majorem: Ratio continendi eminenter personalitatem creatam, quoad id quod est perfectionis in illa, est infinita perfectio, concedo Majorem. Ratio continendi eminenter personalitatem creatam, quoad id quod in illa perfectionem non dicit, nego Majorem; & concessâ Minori, nego Consequentiam. Nam personalitas creata, ut præstans independentiam à sustentante, perfectionem dicit, prout verò præstat incommunicabilitatem alteri ut supposito, perfectionem non explicat: licèt autem ratio continendi eminenter perfectionem, necessariò debeat esse perfectio ratione sui, ratio tamen continendi eminenter id quod perfectio non est, potest esse id quod ratione sui perfectionem non dicit; ac proinde ratio continendi eminenter personalitatem creatam, ut præbet independentiam, est subsistentia absoluta; ratio verò continendi eminenter personalitatem creatam, prout constituit in esse incommunicabili, est subsistentia relativa, quamvis sub hoc conceptu perfectionem non explicet: nam sicut terminat ad intra naturam infinitam, licèt ratione sui non explicet perfectionem; ita & potest habere vim infinitam terminativam ad extra, quamvis ratione expliciti perfectionem infinitam non importet. Subsistentia ergo relativa, ratione illius quod exprimit, non continet eminenter personalitatem creatam, sumptam adæquatè, sed solùm quoad inadæquatam rationem, nempe incommunicabilis, & ratione hujus immediatè unitur humanitati, & est Verbo ratio subsistendi in illa.

30. Objicies quintò contra secundam conclusionem: Etsi essentia divina sit communis tribus personis, tamen prout est in Patre, & quatenus per relationem paternitatis modificatur, est principium generandi: Ergo similiter, quamvis subsistentia absoluta sit communis tribus personis, illa tamen prout est in Filio, & per relationem filiationis modificatur, erit ratio terminandi humanitatem, non verò subsistentia relativa Filij.

31. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Ratio discriminis est, quia generare est agere, unde principium formale generandi debet esse aliquid activum, quale non est relatio, sed essentia divina ut habet adjunctam paternitatem: terminare verò naturam, non est formaliter agere, & ideò id quo fit talis terminatio, non est ipsa natura, nec forma, vel perfectio absoluta, sed subsistentia relativa Filij, quæ habet rationem puri termini.

32. Objicies ultimò contra tertiam conclusionem: Si unio hypostatica secundariò ad subsistentiam Dei absolutam, vel ad naturam divinam facta esset, Pater & Spiritus Sanctus, mediatè & per concomitantiam, possent dici incarnati: Sed hoc videtur absurdum & erroneum: Ergo &c. Sequela probatur: Divinitas secundariò dicitur incarnata, seu carni hypostaticè unita, quia realiter & substantialiter est in Filio, qui per se primò incarnatus est, & cum illo identificatur: Atqui similiter Pater & Spiritus Sanctus uniuntur & identificantur cum natura divina, & subsistentia absoluta, ad quam unio hypostatica secundariò & mediatè terminata est: Ergo etiam Pater & Spiritus Sanctus debent dici secundariò & mediatè incarnati.

33. Respondeo negando sequelam Majoris, ad cujus probationem, nego paritatem: Ratio discriminis est, quia natura divina, & subsistentia absoluta, realiter identificantur cum ipsa personalitate Verbi Divini, quæ est terminus formalis & primarius Incarnationis, ac pertinent intrinsecè ad suppositum Verbi Divini, ita ut personaliter non distinguantur; ex quo fit ut Deus, mediatè saltem & secundariò, possit dici incarnatus. Cæterùm Pater & Spiritus Sanctus realiter distinguntur à Verbo, quod est terminus primarius Incarnationis, nec sunt idem cum illo secundùm suppositum seu personam, sicut divinitas & existentia, seu subsistentia absoluta. Et licèt cum natura divina & existentia seu subsistentia absoluta realiter identificentur, quia tamen hæc non per se primò & immediatè conjunguntur humanitati, sed ratione alterius, scilicet personalitatis Verbi, cum qua realiter identificantur, non possunt dici, etiam mediatè & secundariò, incarnatæ: ad hoc enim requireretur, quod non solùm cum termino secundario & mediato, sed etiam cum primario & immediato realiter identificarentur.

ARTICVLVS II.

Vtrum Verbum assumendo humanitatem, non solùm ejus subsistentiam, sed etiam illius existentiam suppleverit?

NEgant Scotus, Suarez, Vazquez, & quicunque essentiam creatam non distingunt realiter ab existentia. Et consequenter quidem, non enim potest suppleri, nisi separando eam ab essentia: separari autem repugnat, si non distinguatur. Affirmant verò Thomistæ, & alij, qui realem distinctionem inter essentiam & existentiam agnoscunt. Vnde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, Verbum non solùm subsistentiam, sed etiam existentiam in humanitate Christi supplere; subindeque illam non per existentiam creatam & sibi propriam, sed duntaxat per divinam & increatam existere.

34. Probatur primò ex Epistola Sophronij, recepta & approbata à Patribus sextæ Synodi actione 11. ubi de Christi humanitate sic dicitur: *In illo itaque* (scilicet Verbo) *& non in semetipsa, existentiam habuit unam.* Ex quibus verbis hoc argumentum

mentum conficitur. Naturam habere existentiam in alio, est existere per ejus existentiam; existere verò in semetipsa, est existere per propriam existentiam: At juxta Sophronium, humanitas Christi habet existentiam in Verbo, & non in semetipsa: Ergo existit per existentiam Verbi increatam, non verò per existentiam creatam & sibi propriam.

55. Respondet Suarez, intentum Sophronij esse concludere contra hæreticos, quod caro, vel anima Christi, vel humanitas, non priùs tempore habuit existentiam, quàm assumeretur à Verbo; & ita per habere existentiam in alio, intelligit habere propriam in alio supposito, seu alienâ personalitate terminatam & completam: per habere autem existentiam in semetipsa, intelligit habere illam in propria persona.

56. Sed contra: In eodem sensu dicit Sophronius, humanitatem Christi non habere existentiam in semetipsa, quo asserit habere existentiam in Verbo: At cùm dicit non habere existentiam in semetipsa, intelligit quod non habet propriam existentiam, non verò quod non habet illam completam: Ergo cùm præmittit illam habere existentiam in Verbo, intelligit quod existat per existentiam Verbi, non autem per propriam existentiam, Verbi personalitate completam. Major constat, quia aliàs esset æquivocatio in terminis. Minor verò probatur, quia naturam creatam habere existentiam in semetipsa, vel non habere illam in semetipsa, est illam habere vel non habere propriam existentiam, non autem habere vel non habere illam completam & terminatam; cùm terminatam habere non possit in semetipsa, sed tantùm in propria vel aliena persona.

57. Urgetur hæc impugnatio ex his quæ idem Sophronius subdit, cùm probaturus contra Nestorianos unitatem subsistentiæ in Christo, sic habet: *Quæ enim extat persona composita, ex inconfuso constans temperamento, partitionem convenientium nescit, sed esse & permanere unum indivisum sortitur.* Et postea: *Ex quibus esse unum sortitur natura duplex, & unum permanere servabit.* Ubi apertè dicit non de humanitate, sed de persona Christi, & de utraque natura, divina & humana, quod habeant unum esse indivisum, & unum permanere.

58. Nec potest dici cum Suare, quod per esse Sophronius intelligat subsistere ipsum, seu esse per se, quia his verbis assignat rationem ejus quod immediatè antea dixerat, esse scilicet unam in Christo subsistentiam, ut particula causalis, *enim*, apertè declarat: esset autem ratio nugatoria, probare unitatem subsistentiæ in Christo, ex eo quod est in illo una subsistentia: Ergo per esse non intelligit subsistentiam, sed existentiam. Et confirmari potest ad hominem contra Suarem, qui permanentiam & durationem non distinguit ab existentia: At Sophronius dixit personam Christi, & utramque ejus naturam, habere unam permanentiam: Ergo intendit illas unam tantùm existentiam habere.

59. Probatur secundò conclusio ex D. Thoma, quem Suarez, & alij Recentiores, totis viribus ad suam conantur pertrahere sententiam. In primis enim S. Doctor infrà quæst. 17. art. 2. ex professo inquirit, *utrum in Christo sit unum esse tantùm?* & concludit affirmativè.

Solutio autem Adversariorum dicentium illum per esse, intelligere subsistentiam, multipliciter confutari potest. Primò quia de subsistentia jam in quæstione secunda ex professo disputaverat, & statuerat esse unam in Christo: Ergo ne actum agat, dicendum est, illum quæst. 17. quærere de esse existentiæ.

Secundò, In nullo alio loco quæstionem de existentia resolvit: Ergo ne id quod difficillimum est, & maximè controversum, ponatur à S. Doctore omissum, concludendum est, agere quæstione citatâ, de existentia, & non de subsistentia.

Tertiò, Ibidem in resp. ad 1. loquens de illo esse quod in corp. articuli statuerat esse unum in Christo, asserit ipsum consequi personam seu hypostasim, sicut habentem esse: At subsistentia cùm constituat personam, illam non consequitur: Ergo S. Doctor eo loco per esse non intelligit subsistentiam, sed existentiam.

Et confirmari possunt hæc omnia ex quodlibeto 9. ubi S. Thomas duplicem distinctum instituit articulum, in quorum primo inquirit an in Christo sit una tantùm hypostasis, & in secundo, utrum sit unum tantùm esse? Et in hoc secundo concludit idem quod in summa, nimirum unum tantùm esse in Christo reperiri.

Patet autem D. Thomam in hoc secundo articulo quodlibeti 9. loqui de esse existentiæ, tum quia de subsistentia jam determinaverat articulo præcedenti, tum etiam quia explicans naturam illius esse de quo quærit num sit unum, dicit consistere in hoc quod est esse actum entis inquantum est ens, seu id quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura: At esse sic explicatum est esse existentiæ, ut contendit etiam ipse Suarez, qui ex ea definitione sumit omnia argumenta ad probandum quod existentia non distinguatur ab essentia: Ergo S. Doctor ibi loquitur de esse existentiæ.

Addo quod de illo eodem esse asserit, quod habeat unitatem ex ipso supposito, & non ex naturis: At falsum est subsistentiam habere unitatem ex supposito, cùm potiùs suppositum ex eo dicatur unum, quod unicâ gaudeat subsistentiâ illius constitutivâ: Ergo idem quod priùs.

40. Neque difficilius erit aliam refellere responsionem Suaris, dicentis D. Thomam, & Sophronium suprà citatos, ideò concludere quod in Christo sit unicum esse existentiæ, quia in ipso non est nisi unum esse subsistantiale completum & perfectum, eò quòd existentia humanitatis & existentia divinitatis uniantur in persona Verbi: sicut (inquit) homo non habet nisi unum esse completum, quia licèt materia & anima rationalis suas habeant existentias partiales, illæ tamen uniuntur ad faciendam unam existentiam totalem hominis. Hæc, inquam, solutio & doctrina facilè potest refelli: nam cùm existentiæ humanitatis & divinitatis Christi (dato quod sint distinctæ) non sint partiales & incompletæ (sicut existentiæ quas Suarez & alij Recentiores in materia & forma admittunt) sed totales & completæ, sicut & ipsæ naturæ quæ reperiuntur in Christo; nec illæ uniantur nisi in persona Verbi, solùm dici potest quod illæ sint una persona, non verò una existentia; sicut duæ naturæ Christi non possunt dici simpliciter una natura, quia non in unam naturam, sed tantùm in unam personam uniuntur.

41. Probatur tertiò conclusio ratione quam S. Doctor locis citatis insinuat. Si humanitas Christi non fuisset assumpta ad existentiam increatam Verbi Divini, sed per propriam & connaturalem existeret, darentur in Christo duæ existentiæ substantiales: Consequens non potest admitti: Ergo

nec Antecedens. Sequela Majoris est evidens, esset enim in Christo, præter existentiam propriam & connaturalem humanitati, existentia Verbi Divini. Minor verò probatur: Si in Christo darentur duæ existentiæ substantiales, non esset ens substantialiter unum, sed plura: Atqui est ens substantialiter unum, non verò plura, ut fatentur omnes Catholici cum Athanasio in Symbolo: Ergo in ipso non datur duplex existentia substantialis. Sequela Majoris probatur. Ut Christus esset unum substantialiter, non obstante quod constaret duplici existentiâ, necessarium omninò esset quod una ex illis duabus existentiis haberet rationem potentiæ respectu alterius: impossibile enim est ex duobus fieri unum per se, sive substantiale, nisi se habeant per modum potentiæ & actûs: Sed omnino repugnat quod una existentia habeat rationem potentiæ respectu alterius: Ergo & quod Christus sit ens substantialiter unum, si constet pluribus existentiis. Major patet, Minor probatur. Impossibile est id quod essentialiter est ultima rei actualitas substantialis, habere rationem potentiæ ad aliam actualitatem similiter substantialem; aliàs enim esset & non esset ultima actualitas substantialis: esset, ut supponitur, non esset verò, quia ad eam sequeretur alia, nimirum illa ad quam diceretur esse in potentia: Sed omnis existentia, quæcunque illa sit, est essentialiter ultima rei actualitas; in hoc enim consistit conceptus essentialis existentiæ: Ergo impossibile est quod existentia substantialis sit in potentia ad aliam existentiam similiter substantialem.

42. Denique suaderi potest conclusio hac ratione. Natura humana non habuit existentiam priùs, prioritate etiam duntaxat naturæ, quàm assumeretur à Verbo: Ergo assumpta fuit ad Divini Verbi existentiam. Consequentia patet, probatur Antecedens. Si natura humana priùs, prioritate etiam duntaxat naturæ, quàm assumeretur à Verbo, fuisset existens existentiâ sibi propriâ, sequeretur B. Virginem non fuisse propriè matrem Dei: Sed hoc in Concilio Ephesino damnatum est: Ergo &c. Sequela Majoris probatur. Ut B. Virgo dicatur propriè mater Dei, debet terminus concursûs ejus in generatione Filij esse Deus homo: At si humanitas Christi priùs prioritate naturæ quàm assumeretur à Verbo, fuisset existens existentiâ sibi connaturali, terminus concursûs B. Virginis in generatione sui Filii, non fuisset Deus homo: Ergo B. Virgo non fuisset propriè mater Dei. Major constat, Minor verò probatur. Illud non est terminus concursûs B. Virginis in generatione sui Filij, ante quod concursus iste concipitur totaliter terminatus: At si humanitas priùs prioritate naturæ quàm assumeretur à Verbo, habuit propriam existentiam, priùs eadem prioritate quàm suppositum divinum illam terminaverit, atque adeò quàm fuerit Deus homo, concursus B. Virginis intelligitur totaliter terminatus; nam ex una parte tunc concursus causæ, quæcunque illa sit, intelligitur omnino terminatus, quando eius effectus habet existentiam, utpote cùm existentia sit ultimus terminus dependentiæ effectûs à suis causis, totaliter ipsum constituens extra illas; ex alia verò parte si humanitas Christi priusquam assumeretur à Verbo habuit existentiam, priùs prioritate saltem naturæ quàm suppositum divinum illam terminaverit, fuit existens: Ergo terminus concursûs B. Virginis, non fuit Deus homo.

A Respondent Adversarii, quod licèt humanitas Christi habuerit propriam existentiam priùs prioritate naturæ quàm assumeretur à Verbo, concursus tamē B. Virginis non fuit totaliter terminatus, donec tali existentiæ advenerit subsistentia divina, eam de se indifferentem ad rationem existentiæ in se, vel existentiæ in alio, determinans ad rationem existentiæ in alio, nempe in Verbo Divino. 43.

Sed contra: Hæc solutio supponit falsum, nempe quod substantia possit esse modus subsequens existentiam, illamque complens & determinans: hæc, inquam, suppositio falsa est, siquidem cùm existentia cujuslibet rei sit (ut jam dixi) ultima eius actualitas, implicat eam compleri, modificari, & determinari per aliquam aliam actualitatem, sive formam, aut modum substantialem, qualis est subsistentia. Non minùs falsum est, quod existentia propria humanitatis, sit indifferens ad essendum existentiâ in se, vel existentiâ in alio; quia potiùs è contra eo ipso quod sit existentia substantialis, atque adeò essentialiter participativa rationis formalis substantialis, est ex sua natura existentia per se, sive in se, incapax proinde rationis inexistentiæ, quæ est propria existentiæ accidentis. B 44.

Addo quod, implicat rem intelligi existentem, & illi deesse aliquod complementum intrinsecum & substantiale, quod naturaliter exigit recipere à suis causis: Ergo cùm subsistentia sit complementum intrinsecum humanitatis, quod naturaliter exigit recipere à generante, dicendum est, quod vel humanitas Christi ante assumptionem non intelligitur existens per propriam existentiam, vel quod si in illo priori habeat existentiam creatam, necessariò etiam debet habere in illo priori propriam subsistentiam & personalitatem; & sic quod concursus B. Virginis in illo priori naturæ sit ultimò completus & terminatus. Consequentia est evidens, Antecedens autem in quo est difficultas, sic ostenditur. Implicat rem aliquam esse existentem, & non esse totaliter extra causarum dependentias; effectus siquidem formalis existentiæ est constituere rem extra dependentiam causarum, cùm existentia nihil aliud sit quàm sistentia rei extra suas causas, & id in quo ultimò sistunt earum causalitates: At res illa cui deest aliquod complementum substantiale quod debet recipere à suis causis, non est totaliter extra earum dependentias: Ergo res illa cui deest aliquod complementum substantiale quod exigit recipere à suis causis, non potest esse existens. Major patet, Minor etiam videtur manifesta; nam res illa dependet à suis causis, quantùm ad illud complementum quod debet ab illis recipere: Ergo quandiu non habet illud complementum, non est totaliter extra dependentiam causarum, nec proinde existens. C 45. D E

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

OBjicit in primis Suarez contra nostram conclusionem quædam Conciliorum & SS. Patrum testimonia, quæ videntur favere ejus sententiæ: nam in 7. Synodo actione 6. quidam Epiphanius Episcopus, cujus sententia non fuit à Concilio improbata, naturam ab hypostasi per hoc distinguit, quod natura dicit humanitatē existentem, hypostasis verò addit subsistentiam: Ergo 46.

juxta hanc doctrinam, Verbum Divinum assumendo naturam humanam tantùm, non verò hypostasim, assumpsit humanitatem existentem, & consequenter falsum est quod ipsa ad existentiam increatam assumpta fuerit. Damascenus etiam lib. 3. de fide cap. 3. juxta versionem Fabri ait, Verbum Divinum assumpsisse humanitatem non privatam existentiâ: sentit ergo illam priùs naturâ quàm assumeretur habuisse propriam existentiam. Unde cap. 11. & 12. dicit humanitatem habuisse existentiam in Verbo, & non per Verbum. Item in sexta Synodo generali actione 4. in Epist. Agathonis Papæ, & actione 11. in Epist. Sophronij docetur, Verbum assumpsisse naturam humanam cum omnibus suis partibus, proprietatibus, & perfectionibus ei connaturalibus: Ergo cùm existētia propria pertineat ad connaturales ejus perfectiones, Verbum Divinum illam ut existentem propriâ existentiâ assumpsit. Addit Albertinus, Concilia asserentia Verbum non suscepisse humanitatem per aliquid quod sit commune Trinitati: existentia autem est communis: Ergo &c.

47. Verùm hæc levia sunt, nec sudore aut labore egent ut solvantur. Ad primam enim authoritatem respondeo, sensum verborum Epiphanij esse, quod natura importat humanitatem ut existentem radicaliter, id est ex seipsa potentem existere, & extituram de facto, si non præventa fuisset ab existentia Verbi Divini: Ex quibus nihil contra nos.

Ad secundam dico, Damascenum non dixisse quod humanitas Christi non fuerit privata propriâ existentiâ, sed solùm quod non fuerit privata existentiâ, ita ut propter assumptionem corrupta fuerit & desierit esse, ut volebant hæretici quos loco citato impugnat; unde juxta versionem Bilij legitur, humanitatem non fuisse in nihilum redactam. Et certè cùm Damascenus non tantùm dicat humanitatem privatam fuisse existentiâ, sed etiam subsistentiâ, eodem modo intelligendus est quoad privationem existentiæ, quo potest intelligi quoad privationem subsistentiæ; atque adeò sicut non potuit docere quod humanitas Christi non fuerit privata propriâ subsistentiâ, ita nec docuit quod propriâ existentiâ privata non fuerit. In alio verò loco, etsi asserat humanitatem habuisse existentiam in Verbo, quod est ipsam existere per existentiam Verbi, non tamen habetur in textu quod non existat per Verbum, sed illud additum fuit à Suare.

Ad tertiam dico, Verbum Divinum assumpsisse naturam humanam cum omnibus perfectionibus ei connaturalibus, compossibilibus cum unione hypostatica, de quarum numero sicut non est subsistentia, ita nec existentia.

Ad quartam dicendum, Concilia illa ab Albertino relata, solùm velle quod natura humana non fuerit primariò & immediatè assumpta ad aliquid absolutum & commune Trinitati; non negare tamen unionem hypostaticam, secundariò & mediatè ad aliquid absolutum & toti Trinitati commune esse factam, ut articulo præcedenti conclusione 3. ostensum est.

48. Objicies secundò: D. Thomas in quæstionibus disputatis quæst. de unione Verbi art. 4. in solut. ad 1. dicit quod esse humanæ naturæ non est esse divinæ naturæ: Sed hoc non posset verificari, si humanitas ad esse sive existentiam Verbi fuisset assumpta, utpote cùm tale esse sit absque distinctione virtuali idem cum eo quod convenit divinæ naturæ: Ergo ex S. Thoma humanitas Christi non est assumpta ad existentiam Verbi increatam, sed existit per existentiam creatam & sibi propriam.

Respondeo Doctorem Sanctum, vel per esse humanæ naturæ non intellexisse esse existentiæ, sed esse sive actum essentiæ, quod frequenter accidit in ejus doctrina. Vel si locutus sit de esse existentiæ, sumere ipsum non in abstracto pro existentia, sed in concreto pro ipso existere: in quo sensu verum est dicere, etiam in nostra doctrina, quod esse humanæ naturæ, non est esse divinæ naturæ; etenim licèt asseramus in Christo dari tantùm unicam existentiam, per quam natura divina & humanitas simul existunt, tamen eo ipso quod duæ illæ naturæ non æquo dicuntur existere existentiâ divinâ, sed natura divina primariò, & humanitas secundariò, fit inde existere unius dici posse aliquo modo diversum ab existere alterius. 49.

Objicies tertiò: Humanitas Christi priùs prioritate non quidem temporis, sed naturæ, in rerum natura extitit, quàm fuerit assumpta ad personalitatem Verbi Divini: Ergo ut existens suâ connaturali existentiâ, elevata fuit ad subsistentiam Verbi Divini. Consequentia patet, probatur Antecedens. Humanitas Christi priùs prioritate naturæ fuit producta, quàm assumpta: Ergo & existens. Consequentia manifesta est, esse enim productum & esse existens sunt idem, cùm productio terminetur ad existentiam. Antecedens verò probatur: Licèt productio & assumptio humanitatis Christi, fuerint in eodem instanti, fuit tamen prius, prioritate naturæ, humanitatem produci, quàm assumi: Ergo similiter prius prioritate naturæ fuit, quod esset producta, quàm quod esset assumpta. 50.

Respondeo negando Antecedens, & ad ejus probationem, nego iterum Antecedens; potiùs enim è contra priùs prioritate naturæ humanitas Christi assumpta est, quàm fuerit producta; siquidem non potuit esse existens, sive producta, quin priùs prioritate naturæ esset subsistens, atque adeò assumpta. Ad probationem in contrarium, concesso Antecedente, nego Consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia produci est nondum habere subsistentiam & existentiam: quamvis autem non sit inconveniens admittere quod priùs prioritate naturæ humanitas Christi fuerit in via ad subsistentiam & ad existentiam, quàm assumeretur à Verbo Divino, non possumus tamen dicere quod priùs habuerit subsistentiam, subindeque nec existentiam, quàm fuerit assumpta, sed potiùs è contra dicendum est, quod priùs fuerit assumpta, quàm existens. 51.

Instabis tamen: Implicat aliquid esse priùs assumptum, quàm productum: Ergo falsum est quod humanitas Christi fuerit priùs assumpta, quàm producta. Consequentia patet, probatur Antecedens. Implicat aliquid priùs esse, quàm sit productum: Ergo & priùs esse assumptum, quàm sit productum. Antecedens constat, probatur Consequentia. Esse assumptum essentialiter supponit, vel saltem includit esse; etenim quod non est, non est assumptum, imò nec assumptibile: Ergo si implicet aliquid priùs esse, quàm sit productum, repugnabit similiter aliquid priùs esse assumptum, quàm productum. 52.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Implicat ali- 53.

quid priùs esse existens, quàm sit productum, conceditur. Esse tendens ad existentiam, negatur. Tendere enim ad existentiam, non est esse factum, sive productum, sed fieri, sive produci.

54. Objicies quartò: Unio humanitatis non est facta ad aliquid absolutum & commune toti Trinitati, aliàs tres personæ Sanctissimæ Trinitatis fuissent incarnatæ: Sed existentia est aliquid absolutum & commune tribus personis, ut enim in *Disp. 3. art. 6.* Tractatu de Trinitate ostendimus, in divinis non dantur tres existentiæ relativæ, sed unica absoluta, per quam tres personæ Sanctissimæ Trinitatis existunt: Ergo unio humanitatis non est facta ad increatam Dei existentiam, sed duntaxat ad ejus subsistentiam & personalitatem.

55. Respondeo distinguendo Majorem: Unio humanitatis non est facta ad aliquid absolutum, primariò & immediatè, concedo Majorem. Secundariò & mediatè, nego Majorem; humanitas enim fuit assumpta primariò ad ipsam subsistentiam personalem Verbi Divini; secundariò verò & mediatè ad subsistentiam absolutam, sive ad existentiam communem tribus personis Sanctissimæ Trinitatis, ut articulo præcedenti declaravimus. Nec tamen ex hoc sequitur, tres personas Sanctissimæ Trinitatis fuisse incarnatas, etiam secundariò; quia (ut ibidem expendimus) ad hoc requireretur, quod terminus primarius Incarnationis esset aliquid absolutum & commune tribus personis. An verò humanitas subsistentiæ absolutæ, subindeque existentiæ, primariò & immediatè uniri potuerit? articulo sequenti dicemus.

56. Objicies ultimò: Nulla divina perfectio potest actuare naturam creatam: Sed existentia divina non potest humanitatem Christi existentem reddere, nisi illam actuet: Ergo non potest illi uniri, nec illam existentem constituere. Major patet, nam ideò non potest divina essentia esse actus naturæ creatæ, quia creatam actuare naturam, imperfectionem importat: Ergo id repugnat omni perfectioni divinæ. Minor probatur primò: Existentia ex proprio conceptu est actus ultimus in linea essendi: Ergo non potest naturam aliquam existentem constituere, nisi aut per identitatem, aut per physicam actuationem: Sed cum natura creata existentia divina identificari non potest: Ergo ut illam existentem constituat, debet illam actuare. Secundò, Essentia creata comparatur ut potentia ad existentiam per quam redditur existens: Ergo existentia illam existentem constituens, necessariò ad ipsam comparatur ut actus, & consequenter non stat existentiam divinam, naturam creatam existentem constituere, sine illius actuatione.

57. Respondeo distinguendo Majorem: Nulla divina perfectio potest actuare naturam creatam, per informationem intrinsecam, concedo Majorem. Per intrinsecam terminationem, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam existentia ex suo formali conceptu non petit actuare informativè, sed tantùm terminativè: licèt autem perfectionibus divinis repugnet uniri cum natura creata, tanquam actus informantes, non tamen illis repugnat uniri, ut actus complentes & terminantes; nam isto modo unitur cum natura creata personalitas divina. Nec contra hanc distinctionem obstat probatio Majoris, nam essentia sub conceptu essentiæ non potest aliquam actuare naturam, nisi per identitatem, vel physicam informationem; & quia isti modi actuandi naturam creatam, imperfectionem Deo repugnantem important, ideò essentia divina sub conceptu essentiæ, non potest esse actus naturæ creatæ. Nec magis obstant duæ probationes Minoris. Non prima, nam existentia ex proprio conceptu formali non est actus ultimus informans, sed actus ultimus terminans. Nec secunda, essentia enim per ordinem ad existentiam, secundùm formalem existentiæ conceptum, non est potentia informabilis, sed potentia terminabilis; licèt respectu existentiæ creatæ propriæ, quæ terminare sine informatione non potest, potentia informabilis sit.

ARTICVLVS III.

An Deus, ut communis tribus personis, ratione subsistentiæ absolutæ, possit alienam naturam assumere.

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur.

58. CErtum est quod si Deus non esset trinus in personis, sed unus, & unâ tantùm personalitate absolutâ gauderet, posset alienam naturam assumere, illique immediatè uniri, nam esset in illo casu eadem omnipotentia in Deo, quæ cùm Deo conveniat pro priori ad relationes & personas, eadem perseveraret, etsi per impossibile in Deo tres personæ relationibus distinctæ non essent. Similiter in illa hypothesi personalitas absoluta, quâ Deus constitueretur in ratione personæ, non minùs esset infinita in terminando, quàm sit modo proprietas relativa; cùm infinita vis in terminando, non à relationibus, sed à natura, vel subsistentia absoluta, in subsistentiis relativis imbibita, tanquam à prima radice oriatur, ut articulo præcedenti, conclusione 4. declaravimus. Unde D. Thomas hîc art. 3. ad 2. ait, *quod etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Iudæi intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.* Solùm ergo difficultas est & controversia inter Theologos, an supposito quod sint in Deo, ut fides docet, tres personæ proprietatibus relativis constitutæ, possit natura divina, vel hic Deus, ut communis tribus personis, ratione subsistentiæ absolutæ, assumere alienam naturam, illique immediatè uniri? Negant Vazquez, Zuniga, Meratius, & alij, qui existimant non dari in divinis aliquam subsistentiam absolutam, communem tribus personis, ac propriam naturæ divinæ, sed tres tantùm subsistentias relativas, quibus constituuntur personæ, agnoscunt. Alij cum Capreolo, licèt concedant in Deo subsistentiam absolutam, negant tamen Deum posse per illam immediatè terminare naturam creatam, eò quòd talis subsistentia non sit incommunicabilis. Alij verò Thomistæ contendunt, posse de potentia absoluta naturam creatam immediatè assumi à Deo ut tribus personis communi, ratione subsistentiæ absolutæ quâ de facto natura divina subsistit, etsi talis subsistentia incommunicabilitatem non tribuat, sed illa à relationibus oriatur. Ita Cajetanus, Medina, Alvarez, Nazarius, Cipullus, & alij, cum quibus

Dico, Deum ut communem tribus personis,

ratione subsistentiæ absolutæ, posse alienam naturam assumere, illique immediatè uniri, subsistentijs relativis eam solùm secundariò terminantibus.

59. Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Quod est ratio subsistendi Deo in natura propria, potest etiam esse illi ratio subsistendi in natura aliena: At subsistentia absoluta, quam huic Deo ut communi tribus personis convenire ex Tractatu de Trinitate supponimus, est illi ratio subsistendi in natura divina, ut relationibus & personis præintellecta: Ergo ratione illius potest subsistere in natura creata, & consequenter ratione illius potest naturam creatam sibi assumere, illique immediatè uniri. Minor patet, Major autem ostenditur primò. Non alia de causa subsistentia relativa Verbi est illi ratio subsistendi in natura creata, nisi quia ratione illius subsistit per se primò in natura divina infinita: Ergo omne quod est Deo ratio subsistendi per se primò in natura propria, potest illi esse ratio secundariò subsistendi in natura aliena. Secundò, Id quod continet eminenter subsistentiam creatam, potest esse ratio supplens effectum illius, & consequenter subsistendi in natura creata: Sed quod est Deo ratio per se primò subsistendi in natura divina, eminenter continet subsistentiam naturæ creatæ: Ergo potest esse ratio subsistendi in illa. Tertiò, Subsistentia Verbi non est ratio subsistendi in natura creata, quia relativa est, sed quia in propria linea infinita: At quod est Deo ratio subsistendi, in natura propria, est infinitum in linea subsistendi: Ergo potest esse Deo ratio subsistendi in natura creata.

60. Dices cum Capreolo, subsistentiam Verbi ideò esse rationem subsistendi in natura creata, quia cùm ipsa incommunicabilis sit, continet eminenter creatam personalitatem; subsistentia verò absoluta communicabilis est, atque adeò continere non potest eminenter personalitatem creatam, de cujus conceptu est incommunicabilitas.

Sed contra primò: Personalitas creata duo præstat naturæ, nempe subsistere in se per independentiam à sustentante, & esse incommunicabilem supposito alterius naturæ: Sed quamvis subsistentia absoluta non contineat illam eminenter sub conceptu incommunicabilis, continet illam eminenter, quoad perfeitatem independentiæ: Ergo potest quoad hoc illius effectum supplere, & consequenter esse ratio subsistendi in natura creata quoad hoc subsistentiæ munus.

Secundò, Subsistentia relativa, ratione illius quod exprimit, non continet eminenter personalitatem creatam sumptam adæquatè; id est prout includit perfeitatem independentiæ, & perfeitatem incommunicabilitatis, sed solùm quantùm ad inadæquatam rationem, nempe incommunicabilis, & ratione hujus immediatè unitur humanitati, & est Verbo ratio subsistendi in illa: Atqui etiam subsistentia absoluta continet eminenter inadæquatè personalitatem creatam, nimirum quantùm ad perfeitatem independentiæ: Ergo poterit illam inadæquatè sumptam supplere, & esse Deo ratio subsistendi in natura creata.

Tertiò, Licèt subsistentia absoluta non sit incommunicabilis, constituit naturam divinam subsistentem, & est huic Deo ratio subsistendi in illa: Ergo pariter, quamvis sit communicabilis, poterit Deo esse ratio subsistendi in natura creata.

61. Probatur secundò conclusio ex fundamentis articulo præcedenti statutis: Nam ut ibidem conclusione 4. ostendimus, tota vis terminandi quæ est in subsistentia relativa Verbi Divini, oritur radicaliter à subsistentia absoluta, in illa transcendentaliter inclusa: Ergo à fortiori talis subsistentia absoluta habet vim terminandi per seipsam immediatè naturam humanam. Unde sicut non obstante intimâ & mutuâ inclusione subsistentiæ absolutæ in relativa, & relativæ in absolutam, potest relativa per se primò & immediatè terminare naturam, absolutâ æquè primò non terminante: ita ex adverso potest subsistentia absoluta terminare per se primò & immediatè naturam humanam, subsistentijs relativis eam solùm secundariò terminantibus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

62. CONtra istam conclusionem Vazquez hîc disputatione 27. cap. 2. sic arguit. Concilia & SS. Patres non cognoverunt possibilem unionem aliam naturæ creatæ cum Deo, nisi vel in natura, vel in persona: Sed unio cum hoc Deo ratione subsistentiæ absolutæ, nec est unio in natura, nec in persona: Ergo impossibilis censetur à Concilijs & Patribus. Minor videtur manifesta. Majorem autem probat primò, quia nullius alterius unionis mentionem unquam fecerunt.

63. Secundò, quia Concilium Toletanum 6. & 11. in confessione fidei, ex eo quod unio humanitatis cum Verbo non sit facta in natura, infert factam esse in persona: Sed si alia unio præter istas esset possibilis, consequentia à Concilio facta, bona non esset: Ergo censuit Concilium nullam aliam unionem esse possibilem.

64. Tertiò, Anselmus lib. de Incarnatione Verbi cap. 4. post medium arguens contra quendam hæreticum asserentem Incarnato Filio Dei, necesse fuisse incarnari Patrem & Spiritum Sanctum, infert ipsum censuisse unionem factam esse non in persona, sed in natura: At si præter unionem cum Verbo in persona, & unionem in natura, esset possibilis unio cum hoc Deo ut communi tribus personis, ratione subsistentiæ absolutæ, hæc Anselmi consequentia non valeret; nam per hoc quod unio fuisset facta cum subsistentia communi, salvaretur necessitas Incarnationis Patris, Filio incarnato: Ergo ex mente Anselmi, præter unionem in persona & in natura, non est alia possibilis.

65. Denique probatur ex D. Thoma quæst. præcedenti art. 2. in corp. ubi sic ait: *Omne igitur quod ineſt alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona: si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur, & sic totaliter tollitur Incarnationis fides.* At si esset possibilis unio cum hoc Deo, ratione subsistentiæ absolutæ, ex eo quod humanitas non fuisset Verbo unita in natura, nec in persona, malè inferret D. Thomas nullo modo esse unitam, quandoquidem restaret alius modus unionis possibilis: Ergo ex D. Thoma non est possibilis alia unio humanitatis cum Deo, præter unionem in natura, & in persona.

66. Respondeo negando Majorem, & ad primam illius probationem, prætermisso Antecedente, nego Consequentiam; quod enim alterius unionis mentionem Patres non fecerint, non est quòd illam impossibilem judicaverint, sed quia Hæretici contra quos agebant, Eutichiani sci-

licet & Nestoriani, solùm de duplici illo modo unionis contendebant, nempe in natura, & in persona.

67. Ad secundam probationem respondeo primò negando Majorem, verba enim Concilij Toletani hæc sunt: *Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ, non in unitate naturæ; in id quod proprium est Filij, non quod est commune Trinitati.* Ubi, ut clarè constat, docet Concilium, unionem factam esse in persona, non in natura; in id quod proprium est Filij, non quod est commune toti Trinitati, non tamen unum infert ex alio. Falsò ergo supponit Vazquez, Concilium Toletanum ex negata unione in natura, inferre factam esse in persona.

68. Respondeo secundò, prætermissa Majori, distinguendo Minorem. Consequentia bona non esset, ex terminis, concedo Minorem: ad hominem, nego Minorem, & Consequentiam, nam definitio Concilij contra hæreticos procedebat, & quia illi vel existimabant non esse aliam unionem possibilem, vel nullius alterius mentionem fecerant, nisi tantùm unionis in natura, & unionis in persona, contra illos arguens Concilium, rectè inferebat ex eo quod unio humanitatis cum Verbo non sit facta in natura, factam esse in persona; quia licèt argumentum non concluderet ex vi terminorum, ad hominem tamen, seu ex concessis ab Adversarijs, efficaciter inferebat intentum, & ex his ad tertiam probationem constat solutio.

69. Ad ultimam variè respondent nostri Thomistæ, Medina enim & Cabrera dicunt, D. Thomam arguere suppositâ fide docente unionem humanitatis, cum solo Filio esse factam, quod probant ex titulo illius articuli, ubi quæritur, *An unio Verbi incarnati facta sit in persona?* Sic autem bona est D. Thomæ illatio seu ratiocinatio: Unio humanitatis est cum solo Verbo facta: Sed non est facta in natura: Ergo facta est in persona. Cajetanus verò respondet, quod cùm D. Thomas docet omne quod alicui personæ inest, uniri illi in persona, intelligendus est de unione in persona ut abstrahit à completa & incompleta; ex qua doctrina sic intellecta rectè infertur, quod si humanitas non esset unita Verbo in natura, nec in persona, nullatenus ei foret unita. Juxta quam explicationem ad argumentum respondetur, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicatur, modum illum unionis possibilem, nempe cum hoc Deo ut communi tribus personis, etiam esse modum unionis in persona, non completa, sed incompleta. Hæ solutiones probabilitate non carent. Potest tamen meliùs responderi: unionem naturæ creatæ cum hoc Deo ut subsistente subsistentiâ absolutâ, etsi ex primario conceptu personalis non esset, nec unio in persona, quia hic Deus sic consideratus persona non est, ex consequenti tamen necessariò fore personalem, quia talis unio secundariò & consequenter ad tres personas Sanctissimæ Trinitatis terminaretur: unde negatâ unione humanitatis in persona, etiam unio illius cum hoc Deo ut subsistente subsistentiâ absolutâ negatur, subindeque rectè discurrit S. Doctor, dum ait: *Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur, & sic totaliter tollitur Incarnationis fides.*

70. Objicies secundò: D. Thomas in 3. dist. 5. qu. 2. art. 3. docet quod non remanente aliquâ personalitate in natura divina, illa non posset sibi assumere naturam creatam: Sed abstractis per intellectum proprietatibus relativis, non intelligitur personalitas aliqua in Deo, esto subsistentia absoluta admittatur; hæc enim, cùm sit tribus personis communis, personalitas non est: Ergo quamvis concedatur in Deo subsistentia absoluta, non potest hic Deus ratione illius immediatè assumere naturam creatam.

71. Respondeo personalitatem creatam duo præstare naturæ, primum est illam complere & reddere subsistentem perfectate independentiæ à sustentante, secundum est constituere suppositum incommunicabile alteri; ex quibus primum habet natura divina ratione sui ut personis præintelligitur, secundum verò accipit à proprietatibus relativis. Cùm ergo D. Thomas loco citato docet circumscriptâ personalitate à natura divina, non posse assumere naturam creatam, intelligendus est de circumscriptione personalitatis quantùm ad omnem effectum & conditionem. Quod autem hæc interpretatio legitima sit, clarè patet ex eo quod S. Doctor loco citato ait: *Circumscriptio personæ à naturâ divina potest dupliciter intelligi; uno modo quod circumscribatur omnis ratio personalitatis &c.* Nam ly *omnis ratio* circumscriptionem personalitatis, quantùm ad omnem effectum & conditionem significat. Tum etiam quia ibidem de natura intellecta sine personalitate ait: *Sic non conveniet ei neque assumere, neque aliquid agere:* Ergo eodem modo exigit personalitatem in natura divina ad assumendum naturam creatam, & ad agendum: Sed ut agat non est necessaria personalitas sumpta quoad omnia, sed solùm quoad aliquam conditionem, scilicet perfectatis independentiæ; nam hic Deus pro priori ad relationes, in omnium sententia, concipitur intelligens & volens: Ergo ut immediatè assumat naturam creatam, non est necessaria personalitas sumpta completè, sed sufficit personalitas incompletè sumpta, & ut solùm importat perfectatem independentiæ.

72. Objicies tertiò: Implicat dari hominem à parte rei qui non sit persona: At si humanitas terminaretur per se primò per subsistentiam absolutam, talis homo non esset persona, quia non esset subsistens incommunicabiliter; sicut enim subsistentia absoluta non reddit naturam divinam incommunicabilem, sed reddit illam communicabilem tribus personis; ita similiter non redderet naturam creatam quam terminaret, incommunicabilem alieno supposito: Ergo implicat humanitatem per subsistentiam absolutam per se primò terminari.

73. Respondeo concessâ Majori, negando sequelam Minoris, ad cujus probationem dicendum, quod quamvis natura creata terminata immediatè per subsistentiam absolutam Dei, non esset incommunicabilis formaliter & immediatè ex vi talis subsistentiæ, benè tamen mediatè sive secundariò; quia eo ipso quod tali subsistentiæ absolutæ primariò & immediatè uniretur, secundò & mediatè terminaretur per subsistentias relativas personarum divinarum, à quibus redderetur incommunicabilis.

74. Objicies quartò: Illud quod sibi naturam creatam substantialiter conjungit, impedit propriam hujus naturæ personalitatem: Atqui subsistentia communis non potest impedire propriam naturæ humanæ personalitatem: Ergo non potest illam sibi substantialiter unire. Major est certa, alias enim cum natura simul assumeretur persona,

quod est impossibile, ut disputatione sequenti patebit. Minor verò probatur: Illud solùm potest impedire personalitatem creatam, quod potest tribuere naturæ totum quod potest ei conferre propria personalitas: Atqui subsistentia communis non potest conferre naturæ totum quod ei tribueret propria personalitas: Ergo illam non potest impedire. Major patet, Minor probatur. Subsistentia propria tribuit naturæ quam terminat per se existentiam, & incommunicabilitatem; subsistentia verò absoluta, posset quidem tribuere naturæ existere per se, sed non incommunicabilitatem: Ergo non posset ipsi conferre totum quod ei tribueret propria personalitas.

75. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, nam per unionem humanitatis ad subsistentiam Dei absolutam, formaliter excluditur & impeditur propria personalitas, quia hic modus existendi in alio tanquam in sustentante, formaliter repugnat cum propria subsistentia. Unde ad probationem in contrarium, nego Majorem: Ad hoc enim ut subsistentia absoluta impediat in natura assumpta propriam personalitatem, sufficit quod tribuat illi naturæ existere per se, licèt non conferat illi incommunicabilitatem; nam cùm ratio existendi per se sit prior in persona ipsa incommunicabilitate, impeditâ personalitate propriâ sub prima ratione, consequenter impeditur absolutè ne resultet ex humanitate assumpta.

Addo quod, licèt per unionem humanitatis ad subsistentiam absolutam non conferretur ei formaliter & immediatè incommunicabilitas, benè tamen concomitanter & mediatè; quia eo ipso quod talis natura subsistentiæ absolutæ primariò & immediatè conjungeretur, secundariò & mediatè (ut suprà dicebamus) uniretur tribus subsistentiis relativis divinarum personarum, à quibus redderetur incommunicabilis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum plures Personæ Divinæ possint terminare immediatè eandem numero humanitatem, & plures humanitates ab eadem persona assumi?

§. I.

Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur.

76. CErtum & indubitatum est apud omnes Theologos, posse quamlibet ex personis divinis, creatam terminare naturam, illique hypostaticè uniri: Nam ut discurrit D. Thomas hîc art. 5. assumere naturam creatam convenit Deo ratione omnipotentiæ ut principij assumptionis, & ratione personalitatis ut termini: Sed cuilibet ex personis divinis convenit omnipotentia, & propria personalitas, infinita in terminando, seu habens vim terminativam infinitam: Ergo quælibet persona divina potest sibi assumere naturam creatam, eique hypostaticè uniri.

Nec inconveniens censeri debet, Patrem, supposito quod carnem sumeret ex Virgine, fore illius filium; nam filiatio hæc temporalis competeret Patri, ut terminanti temporalem generationem; esse verò patrem illi conveniret, ut est principium generationis æternæ: non repugnat autem eandem personam divinam esse patrem & filium secundùm diversas rationes, nec ex hoc sequitur divinarum personarum confusio, ut notavit D. Thomas hîc art. 5. ad 1. In eo tamen casu Pater, ut subsistens in natura creata, non posset dici filius naturalis Dei, sicut Christus: quia Christus, ut subsistens in humanitate, est filius naturalis Dei, ratione filiationis æternæ in tempore humanitati unitæ: si verò Pater sibi humanitatem assumeret, ut subsistens in illa, non esset filius Dei filiatione æternâ, unitâ in tempore humanitati, quandoquidem non filiatio, sed paternitas humanitati uniretur: Ergo Pater ut subsistens in humanitate, non esset nec dici posset filius Dei naturalis per gratiam unionis, sicut Christus.

77. Constat etiam ex dictis articulo præcedenti, posse tres personas divinas simul unam terminare naturam, terminatione mediatâ, ratione deitatis, seu subsistentiæ absolutæ, eam immediatè terminantis: ut enim ibidem dicebamus, eo ipso quo natura creata subsistentiæ absolutæ primariò & immediatè conjungeretur, tribus subsistentijs relativis divinarum personarum, subindeque tribus personis, secundariò & mediatè uniretur. Tota ergo difficultas consistit in unione seu terminatione immediata, an scilicet tres personæ divinæ possint immediatè uniri eidem naturæ, illam terminando immediatè per subsistentias relativas & personales?

Partem negativam tenent Scotus & Discipuli ejus, quibus adhæsit Cardinalis Delugo disp. 18. sect. 6. Affirmativam verò cum S. Doctore amplectuntur alij Theologi, tam extranei, quàm domestici, cum quibus

Dico primò, plures personæ divinæ possunt assumere eandem naturam, eamque proprijs subsistentijs relativis immediatè terminare. Ita D. Thomas hîc art. 6.

78. Probatur conclusio ratione quam ibidem insinuat: Si simultanea terminatio ejusdem naturæ à tribus personis divinis repugnaret, deberet repugnantia se tenere vel ex parte personarum terminantium, vel ex parte naturæ terminabilis: Sed ex neutro capite potest repugnantia seu contradictio reperiri: Ergo simultanea illa ejusdem naturæ terminatio non repugnat. Major patet, Minor etiam quantùm ad primam partem, est certa, nam personæ divinæ non se excludunt à convenientia in eadem natura, cùm omnes simul terminent naturam divinam: Ergo ex parte illarum, non implicat simultanea terminatio ejusdem naturæ creatæ. Pro secunda verò parte probatur: Natura creata est terminabilis à persona divina, ratione potentiæ obedientialis: Sed ex parte hujus potentiæ nulla repugnantia oritur, si ex parte termini nulla includatur: Ergo non repugnat simultanea terminatio à tribus personis divinis ex parte naturæ creatæ.

79. Confirmatur: Tres personalitates divinæ simul terminant naturam Dei: Ergo possunt simul terminare eandem naturam creatam. Patet Consequentia primò, nam quòd personalitas divina possit extendi secundariò ad terminandam naturam creatam, illi convenit, quia primariò terminat naturam divinam, in qua omnis natura creata eminenter continetur: Ergo si omnes simul in natura divina primò terminanda conveniunt, possunt etiam simul in natura creata secundariò terminanda adunari. Secundò probatur à paritate rationis, si enim natura divina tribus subsistentijs subsistit, in hoc quod est unam & eandem

naturam tribus subsistentijs subsistere, nulla involvitur implicantia, ac proinde non repugnabit naturam creatam tribus subsistentijs divinis terminari. A

80. Respondent Adversarij, negando consequentiam & paritatem, quòd enim (inquiunt) natura divina possit tribus subsistentijs terminari, illi convenit ob suam infinitatem, ac proinde ad naturam creatam, limitatam, & finitam extendendum non est.

81. Sed contra primò: Licèt infinitas naturæ divinæ sit ratio propter quam est pluribus modis infinitè & ad intra terminabilis, non tamen est ratio formalis propter quam est pluribus modis terminabilis ut sic, abstrahendo a terminatione finita & infinita, à terminatione ad extra & ad intra; unde nihil aliud concludit instantia seu disparitas assignata, quàm quod natura creata, eo ipso quod finita est, non est simul terminabilis pluribus modis, nisi finitis & extrinsecis, cum quo stat veritas nostræ conclusionis. B

82. Secundò: Licèt naturam aliquam posse terminari pluribus subsistentijs divinis connaturaliter, idque ab intrinseco exigere, ex infinitate proveniat; esse tamen terminabilem solùm præternaturaliter, & per potentiam obedientialem, infinitatem non arguit: At non primo sed secundo modo constituitur à nobis natura creata simul terminabilis à tribus personis divinis: Ergo limitatio non obstat. Minor patet, Major verò sic ostenditur. Terminabilitas connaturalis ab una personalitate infinita, non potest competere naturæ quæ infinita non sit, & tamen posse obedientialiter terminari ab una personalitate infinita, infinitatem non arguit, nam de facto convenit naturæ limitatæ & finitæ: Ergo pariter licèt posse connaturaliter terminari tribus subsistentijs divinis, idque ab intrinseco exigere, infinitatem naturæ necessariò requirat, posse tamen obedientialiter illis uniri, ab eisque terminari, infinitatem non arguit, sed naturæ finitæ & limitatæ convenire potest. C

83. Dico secundò: unam personam divinam posse simul plures naturas assumere. Ita D. Thomas hîc art. 7. & Theologi communiter. D

Probatur ratione D. Thomæ, ad hanc formam redacta: Vis assumptiva conveniens divinæ personæ, non comprehenditur ab una natura creata: Ergo potest cum illa aliam naturam assumere. Consequentia patet, nam eo ipso quod vis assumptiva non comprehendatur ab aliqua una natura, non adæquatur cum illa, ac per consequens illam excedit, ex quo ulteriùs fit ut ad aliam assumendam possit extendi. Antecedens verò sic ostenditur: Vis assumptiva naturæ creatæ convenit personæ divinæ ratione omnipotentiæ ut principij, & personalitatis ut termini: Sed nec omnipotentia ut principium, nec personalitas ut terminativa, comprehendi possunt ab una natura creata; cùm omnipotentia ut activa, & personalitas ut terminativa sint infinitæ, & infinitum à finito comprehendi non possit: Ergo vis assumptiva competens divinæ personæ, comprehendi non potest ab una natura creata. E

§. II.

Solvuntur objectiones.

84. OBjicies primò contra primam conclusionem: Non potest unum & idem à pluribus adæquatè dependere, alias penderet & non penderet à quolibet, ut demonstrant nostri Thomistæ in physica, cùm docent unum & eundem effectum non posse produci à pluribus causis totalibus & adæquatis: At si natura creata tribus personis divinis uniretur, à qualibet illarum adæquatè penderet: Ergo repugnat unam & eandem naturam à pluribus personis divinis assumi. Major videtur certa, Minor verò suadetur. Id ab altero adæquatè dependet, quod existit illo posito, & quovis alio secluso: Sed natura creata tribus personis divinis unita, existeret positâ unione cum qualibet illarum, & alio quocunque secluso: Ergo à qualibet divinarum personarum totaliter & adæquatè penderet.

85. Huic objectioni variè respondent Authores nostræ sententiæ, sed verior solutio illa est quam tradunt Capreolus & Cajetanus, qui docent quod licèt non possit unum & idem à duobus adæquatè dependere dependentiâ causali, quæ est dependentia stricta; potest tamen dependentiâ non causali, sed terminativâ, quæ dependentia stricta non est, unum & idem à duobus dependere adæquatè, adæquatione intensivâ, non tamen adæquatione extensivâ: unum enim album unâ relatione similitudinis adæquatè intensivè ab uno albo terminatur, non tamen adæquatè extensivè, potest enim ex vi ejusdem relationis ad plura alba terminari, & de facto terminatur ad omnia cum quibus in graduali intensione similitudinem habet. Pater etiam in creatis, ex vi ejusdem relationis quâ ad unum filium refertur, & ad illum adæquatè intensivè terminatur, refertur ad novum filium, si adveniat, ac proinde à primo filio non terminatur adæquatè adæquatione extensivâ: natura autem creata unita alieno supposito, non dependet ab illo dependentiâ strictâ & causali, sed dependentiâ non causali & terminativâ, ut extremum terminabile à termino terminante: ac proinde quamvis unita uni ex personis divinis, ab illa adæquatè intensivè terminetur, non tamen adæquatè extensivè; & idcirco uni ex personis divinis unita, potest uniri cum alijs. 85.

86. Dices, corpus non dependet à loco dependentiâ strictâ & causali, sed tantùm dependentiâ veluti terminativâ, comparatur enim ad illum tanquam ad terminum; & tamen implicat in sententia D. Thomæ, unum corpus esse circumscriptivè in duobus locis adæquatis: Ergo licèt natura non dependeat à personalitate, dependentiâ strictâ & causali, sed tantùm terminativâ, repugnabit naturam semel ab una persona adæquatè terminatam, ab altera terminari, & consequenter non poterit simul uniri pluribus personis divinis.

87. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia locus circumscriptivus adæquatur corpori locato, non solùm adæquatione intensivâ, verùm etiam extensivâ; implicat autem duplex terminus adæquatus utraque istâ adæquatione: una verò persona divina solùm est terminus adæquatus intensivè respectu naturæ creatæ, ac proinde illam ab alia persona terminabilem relinquit. Ratio autem cur locus circumscriptivus, non solùm intensivè, sed etiam extensivè, corpori locato adæquatur, secùs autem una persona divina respectu naturæ creatæ, est quia extensio localis corporis provenit à quantitate ut effectus formalis secundarius; forma autem non dat effectum formalem ratione potentiæ obedientialis, sed

sed ratione potentiæ naturalis, quæ cum uno effectu formali primario vel secundario extensivè & intensivè adæquatur; ac proinde non potest una & eadem quantitas, etiam de potentia absoluta, duas extensiones adæquatas in ordine ad locum præstare: natura verò creata terminatur à persona divina ratione potentiæ obedientialis, quæ licèt à qualibet persona divina adæquatè intensivè terminetur, à nulla tamen illarum terminatur adæquatè extensivè, ita ut quod convenit divinæ naturæ connaturaliter, naturæ creatæ conveniat obedientialiter.

88. Objicies secundò: Implicat idem numero accidens simul recipi in pluribus subjectis, ut docent communiter Thomistæ in Metaphysica: Ergo & unam numero naturam subsistere in tribus suppositis.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia cùm accidens desumat suam unitatem numericam à subjecto, si idem numero accidens existeret in pluribus subjectis simul, esset idem numero ex suppositione, & diversum numero, juxta diversitatem subjectorum: At verò natura substantialis non habet suam unitatem numericam à persona, sed potiùs è contra ipsa persona, si sit creata, sumit suam unitatem numericam à natura quæ in ea subsistit.

89. Objicies tertiò: Implicat naturam creatam sistere in uno supposito, & simul transire ad aliud: Sed si terminata à Verbo, posset simul terminari ab alia ex personis divinis, sisteret in vno supposito, & simul ad aliud transiret: Ergo implicat naturam creatam, unitam uni personæ divinæ, & in illa subsistentem, simul alteri personæ uniri. Maior est certa, nam sistere in uno supposito, & simul transire ad aliud, est sistere & non sistere simul, quæ contradictoriè opponuntur. Minor autem probatur: Subsistere in Verbo idem est quod sistere in illo, ut ex ipsa nominis etymologia videtur: Sed humanitas terminata à Verbo, subsistit in illo: Ergo si posset simul alteri personæ uniri, sisteret in uno supposito, & non sisteret in illo.

90. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad probationem nego Majorem; naturam enim subsistere in alieno supposito, non est sistere in illo, sicut subsistere in proprio supposito, non est in illo sistere; ut constat in natura divina, quæ subsistens in Patre, non sistit in illo, cum exclusione subsistendi in alijs suppositis; sed subsistere in alieno supposito, est ab illo sustentari & terminari; cum qua terminatione stat terminari per aliud, ut constat in eodem exemplo.

91. Objicies quartò: Si natura creata posset esse simul in pluribus divinis personis, esset infinita: Sed hoc repugnat: Ergo & illud. Sequela probatur: Ex eo colligimus naturam divinam esse infinitam, quòd in pluribus suppositis subsistat: Ergo si pariter natura creata posset esse simul in pluribus divinis personis, infinita erit.

92. Respondeo negando sequelam, & ad ejus probationem, distinguo Antecedens: quia potest esse in pluribus suppositis, connaturaliter, ea exigendo, & sibi identificando, concedo Antecedens. Quia potest esse in pluribus suppositis absolutè, aut per potentiam obedientialem, nego Antecedens, & Consequentiam: Natura enim creata esse potest in pluribus suppositis non connaturaliter, nec ab intrinseco ea exigendo, nec per identitatem cum illis, sed tantùm per non repugnantiam, & potentiam obedientialem, ut paragrapho præcedenti declaravimus.

ARTICVLVS V.

Vtrum in casu quo una persona divina plures humanitates assumeret, vel è contrà plures personæ vnam assumerent humanitatem, essent tunc unus homo, vel plures?

IN huius difficultatis resolutione triplex versatur sententia. Prima asserit quod in casu quo una persona divina duas assumeret humanitates, esset dicenda duo homines, non unus. Ita Scotus, Durandus. Altisiodorensis, & Capreolus, quos sequitur Vazquez. Secunda est Cajetani & Medinæ hîc artic. 6. existimantium in casu quo tres personæ assumerent eandem humanitatem, fore tres homines simpliciter in una natura. Tertia, quæ communior est in Schola D. Thomæ, docet quod in utroque casu non essent plures homines, sed unus tantùm.

§. I.

Duplici conclusione vtraque difficultas resolvitur.

DIco primò: In casu quo una persona divina duas humanitates assumeret, diceretur unus homo, non duo.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 7. ad 2. 93
ubi ait: *Si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi, diceretur unus homo habens duas naturas humanas*: Ergo ex D. Thoma persona assumens duas naturas humanas, esset unus homo, non duo.

Confirmatur ex eodem S. Doctore 1. p. q. 36. 94
art. 4. ad 2. ubi docet quod licèt Pater unâ proprietate sit principium Filij, & aliâ Spiritus Sancti: non tamen dicendus est plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum: Ergo pariter una persona, propter duas humanitates assumptas, non dicitur duo homines, sed unus homo, propter unitatem suppositi, utramque naturam terminantis.

Probatur secundò conclusio: In Christo reperiuntur duæ naturæ substantiales, nempe divina & humana, & tamen quia personalitas per quam in utraque natura subsistit, est una, non dicuntur duæ substantiæ, sed una substantia: Ergo pariter in casu duplicis humanitatis assumptæ ab eadem persona, non dicerentur duo homines, sed unus homo. 95

Probatur tertiò conclusio ratione fundamentali: Ad multiplicationem concreti substantivi, non sufficit sola multiplicatio formarũ, sed requiritur ulteriùs multiplicatio suppositorum: At hoc nomen homo est concretum substativum, & alias in casu posito non esset nisi una persona, quamvis essent duæ naturæ humanæ: Ergo tunc non esset nisi unus homo. Minor est certa, Major verò communiter docetur in summulis, & varijs potest declarari exemplis: Nam, ut suprà dicebamus, etsi Pater Divinus habeat in se virtutem generandi Filium, & virtutem spirandi Spiritum Sanctum, non dicitur duplex principium, sed unum, propter vnitatem suppositi. Item pater & filius in creatis sunt nomina substantiva, & tamen quamvis demus patrem plures filios respicere pluribus relationibus paternitatis, non dicuntur plures patres, sed unus pater. Et quamvis filius pluribus relationibus 96

filiationis respiciat patrem, & matrem, non dicuntur plures filij, sed unus filius. Similiter quamvis Christus plures habeat filiationes, unam temporalem ad Virginem, aliam æternam ad Patrem, non dicitur plures filij, sed unus, ut docet Nazianzenus orat. 51. Demum hæc nomina, *artifex & dominus*, substantiva sunt, & tamen habens plures artes, non dicitur plures, sed unus artifex; & dominus plures habens servos, esto illos per plures relationes dominij respiciat, non dicitur plures sed unus dominus, ut docet Augustinus 7. de civit. cap. 20. dicens: *Nunquid si unus homo in diversis rebus duas habet potestates, aut duas artes, quia singularum diversa vis est, ideò duo judices aut duo dicuntur artifices?* Ergo ad multiplicationem nominis substantivi, non sufficit multiplicitas formæ, sed insuper pluralitas suppositorum requiritur. Unde D. Athanasius in Symbolo docet quod tres personæ divinæ non sunt tres increati, sed unus increatus, nec tres omnipotentes, sed unus omnipotens, quia hæc nomina substantivè usurpat: si enim adjectivè sumantur, tres increati, & tres omnipotentes dici possunt, quia ad multiplicationem nominis adjectivi, non requiritur multiplicatio formæ significatæ, sed sufficit subjectorum seu suppositorum pluralitas.

97. Dico secundò: In casu quo tres personæ assumerent unam humanitatem, non essent plures homines, sed unus homo. Ita expressè docet S. Thomas hîc art. 6. ad 1. Nec valet interpretatio Cajetani & Medinæ dicentium illum non loqui de unitate simpliciter, sed secundùm quid. Tum quia S. Doctor ait tres personas divinas assumentes eandem humanitatem, esse unum hominem, propter unitatem humanitatis, sicut sunt unus Deus, propter unam deitatem: Sed sunt unus Deus simpliciter, propter unam deitatem: Ergo sentit in casu nostræ quæstionis, fore simpliciter unum hominem, propter unam humanitatem. Tum etiam, quia si hæc interpretatio valeret, posset etiam D. Thomas eodem modo explicari, cùm docet art. 7. ad 2. in casu quo una persona divina duas humanitates assumeret, fore unũ hominem, cùm eodem modo in utroque casu loquatur, imò utrumque æquiparet art. 6. in corpore: At hoc non admittunt Cajetanus & Medina, sed fatentur in casu quo una persona divina duas humanitates assumeret, fore unum hominem simpliciter: Ergo eorum interpretatio legitima non est.

98. Potest insuper suaderi conclusio ratione ejusdem Doctoris Angelici. Tres personæ divinæ sunt simpliciter unus Deus, quamvis sint plura supposita, quia natura est una in illis: Ergo pariter si assumerent eandem humanitatem, quamvis essent plura supposita, quia natura esset una, foret unus homo simpliciter.

99. Respondet primò Cajetanus, negando Consequentiam, quia tribus personis divinis non solùm convenit una numero natura divina, sed etiam unus numero Deus in Deitate subsistens per subsistentiam absolutam, & ideò dicuntur unus numero Deus: in casu autem nostræ quæstionis, etsi tribus personis conveniat una numero humanitas, non tamen illis convenit unus numero homo, quia non datur unum subsistens in humanitate commune tribus personis.

100. Sed contra primò: D. Thomas 1. part. quæst. 39. art. 3. probans tres personas divinas esse unum Deum, non recurrit nisi ad unitatem formæ significatæ per hoc nomen Deus, scilicet deitatis. Similiter probans quæst. 36. art. 4. quod Pater & A Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, id ostendit ex unitate proprietatis significatæ per hoc nomen principium: Ergo hæc solutio & doctrina Cajetani, non est ad mentem D. Thomæ.

Secundò, Tres personas divinas esse simpliciter unum Deum, est propositio de fide: Quod autem detur in Deo subsistentia absoluta, communis tribus personis, est tantùm sententia probabilis: Ergo illi alliganda non est veritas prædictæ propositionis, sed independenter ab illa sententia dicendum est, tres personas esse simpliciter unum B Deum, propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen Deus, scilicet deitatis.

Respondet secundò Medina, negando etiam 101. consequentiam & paritatem, & assignando aliam rationem discriminis, nempe quòd deitas est idem cum personis divinis, humanitas autem ab illis realiter distinguitur.

Sed nec etiam hæc solutio magis satisfacit, nam identitas naturæ divinæ cum personis, & negatio identitatis humanitatis cum illis, facit quidem ut deitas in abstracto prædicetur de personis, & humanitas in abstracto non possit prædicari de illis: ut autem una & non altera in concreto singulariter prædicetur, nihil conducere potest, quod sic C probo. Differentia prædicta non tollit quominus utraque sumpta in concreto prædicetur de personis: Ergo nec facit quod una singulariter & altera pluraliter prædicetur de illis.

Respondent tertiò quidam Recentiores extra 102. Scholam D. Thomæ, assignando aliam rationem discriminis: Deus enim (inquiunt) naturam divinam significat de formali & in recto, ac proinde numerum vel unitatem petit accipere ab illa: unde cùm Deitas sit una simpliciter in tribus personis, tres personæ dicuntur simpliciter unus Deus: homo autem, prout dicitur de persona divina, non significat humanitatem in recto, sed subsistentiam in humanitate: cùmque in nostro D casu, quamvis una sit humanitas, subsistentiæ in illa sint plures, fit consequens ut absolutè & simpliciter plures homines dicantur.

Sed hæc etiam solutio falso nititur fundamento, nempe quòd homo, ut dicitur de persona 103. divina, significet in recto subsistentiam, & in obliquo naturam: Nam homo de nobis & de Filio Dei univocè prædicatur, ut fatentur omnes Theologi: At si ut dicitur de Verbo, in recto importaret subsistentiam, illamque significaret, & prout dicitur de nobis in recto significaret humanitatem, non prædicaretur de Verbo & de nobis univocè, cùm natura creata & subsistentia increata, univocè non conveniant: Ergo homo ut E dicitur de persona divina non significat subsistentiam in recto, sed humanitatem. Consequentia manifesta est, nam prout dicitur de nobis, humanitatem non verò subsistentiam significat in recto, ut illi Recentiores fatentur.

Confirmatur: Si homo ut dicitur de persona di- 104. vina significaret in recto subsistentiam, & in obliquo naturam, idem significaret & eodem modo quo persona: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela patet, nam persona in recto subsistentiam significat, & naturam in obliquo: Ergo si homo ut dicitur de persona divina, in recto subsistentiam significat, & in obliquo naturam, idem significat & eodem modo quo persona. Falsitas autem consequentis probatur. Persona non univocè sed analogicè dicitur de nobis & de Christo, cùm Christus sit persona increata, nos autẽ creatę simus personæ: Sed homo de nobis & Christo

univocè prædicatur: Ergo ut dicitur de Christo non est idem in significando quòd persona. A

105. Confirmatur ampliùs: Si homo ut dicitur de persona divina, de formali in recto non naturam, sed subsistentiam in natura importaret, ideò esset quia non pro natura supponit, sed pro habente naturam: At hæc ratio non valet: Ergo &c. Major patet, Minor verò ostenditur primò: Homo, etiam prout de nobis dicitur, non supponit pro natura in recto, sed pro habente naturam; aliàs hæc propositio esset falsa, Petrus est homo, sicut hæc, Petrus est humanitas; & tamen prout de nobis prædicatur, non significat subsistentiam, sed naturam in recto: Ergo ex eo quod prout dicitur de persona divina, non supponat B pro natura, sed pro habente naturam, non sequitur quod prout sic subsistentiam in recto de formali significet.

Secundò probatur eadem Minor: Ly *Deus* non supponit in recto pro natura divina, sed pro habente naturam, & tamen non significat in recto de formali subsistentiam; sed naturam, ut prædicti Recentiores fatentur: Ergo ratio prædicta nulla est. Consequentia patet, Antecedens probatur. Si ly *Deus* supponeret in recto pro natura, & non pro habente naturam, pro eodem supponeret ly *Deus*, & ly *Deitas*: Sed hoc dici nequit, aliàs sicut hæc propositio, *Deitas generat*, est falsa & hæretica; ita ista, *Deus generat* C *Deum*, falsa & hæretica esset, cujus oppositum docent omnes Catholici: Ergo ly *Deus* non supponit in recto pro natura, sed pro habente naturam.

§. II.

Solvuntur objectiones.

106. OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas in 3. dist. 1. quæst. 2. art. 5. in solutione ad 2. & 3. expressè docet personam divinam duas assumentem humanitates, non fore unum hominem, sed plures homines, & hoc probat in solut. ad 2. quia videlicet singularitas & pluralitas termini substantivi, attenditur D secundùm unitatem & pluralitatem naturæ significatæ per terminum, & non secundùm unitatem & pluralitatem suppositorum. Et 1. p. quæst. 36. art. 4. & quæst. 39. art. 3. asserit quod quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina verò adjectiva significant aliquid per modum accidentis; substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem, vel multitudinem; ideò singularitas vel pluralitas nominis substantivi, attenditur secundùm formam significatam per nomen: Ergo cùm ly *homo* nomen substantivum sit, ut docet idem S. Doctor hîc art. 6. illius unitas vel pluralitas attendi debet E penes formam significatam, & consequenter cùm in prædicto casu humanitates essent plures, quamvis esset unicum suppositum, non esset unus homo, sed plures homines.

107. Ad primum D. Thomæ testimonium, respondeo illum hîc art. 7. ad 2. hanc retulisse sententiam, & expressè retractasse. Nec valet solutio Capreoli dicentis S. Doctorem loqui in præsenti de nominibus adjectivis, non de substantivis, cùm docet ad sui pluralitatem exigere distinctionem suppositorum. Non valet, inquam, Tum quia rationem reddit, cur persona duas assumens naturas, non duo homines, sed unus homo dicatur: At homo nomen substantivum est: Ergo in præsenti de nominibus substantivis loquitur, & non solùm de adjectivis. Tum etiam, quia (ut suprà dicebamus) D. Thomas 1. p. quæst. 36. art. 4. ad 2. docet Patrem æternum propter plures proprietates non posse dici plura principia, quia (inquit) implicaretur pluralitas suppositorum: At principium nomen substantivum est, ut ibidem docet idem S. Doctor: Ergo cùm ait nunquam nomen ab aliqua forma impositum dici pluraliter, nisi propter pluralitatem suppositorum, non solùm de adjectivis, sed etiam de substantivis loquitur.

Ad secundum dicendum cum Cajetano, Ferrariensi, & alijs Thomistis, D. Thomam ibi solùm velle pluralitatem formæ significatæ attendi ad pluralitatem nominis substantivi, ut sufficientem, si fit substantivum abstractum, ut humanitas; si autem concretum fit, ut sic attendi ut requisitam ad pluralitatem nominis, non tamen ut sufficientem, nisi accedat ut conditio suppositorum pluralitas. Nec obstat quod S. Doctor ibi hujus conditionis mentionem non fecerit; illius enim ibi non meminit, Tum quia solùm explicabat id in quo differunt substantiva & adjectiva, non verò id in quo conveniunt; illa verò conveniunt in necessitate multitudinis suppositorum. Tum etiam, quia ad doctrinam quam prædictis locis statuere intendebat, nempe nomina essentialia substantivè sumpta singulariter de personis prædicari, conditio illa necessaria non erat. Quæstione verò 36. ejusdem primæ partis art. 4. ad 2. ut salvaret Patrem non esse duo principia, ob duplicem proprietatem, secundùm quarum unam est principium Filij, & secundùm aliam principium Spiritus Sancti, dictam conditionem expressit, docens non esse duo principia, ob duplicem proprietatem, quia implicaretur pluralitas suppositorum. 108.

Objicies secundò: Si una persona divina simul assumens duas naturas humanas esset unus homo, eodem modo si assumens unam humanitatem, simul assumeret naturam leonis, esset unum animal: At falsum est quod assumens simul naturam humanam & naturam leoninam, sit unum animal: Ergo & quòd persona divina simul assumens duas naturas humanas, sit unus homo. Major patet ex paritate rationis, Minor probatur. Non potest unum & idem animal simul pertinere ad speciem hominis & ad speciem leonis, cùm species ejusdem generis oppositas differentias importent: At si assumens simul naturam humanam & naturam leoninam, esset unum animal, idem animal simul ad speciem hominis & leonis pertineret: Ergo &c. 109.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, etenim hoc nomen *animal*, est concretum substantivum: ad pluralitatem verò concreti substantivi, requiritur pluralitas non solùm formæ, sed etiam suppositi, ut paragrapho præcedenti ostendimus. Unde ad probationem in contrarium, distinguo Majorem: Unum & idem animal non potest simul pertinere ad speciem hominis & leonis, si fit unum non solùm ratione unius subsistentiæ, sed etiam ratione unius naturæ & formæ, concedo Majorem. Si sit unum non ratione unius naturæ, sed duntaxat ratione unius subsistentiæ, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. 110.

Objicies tertiò contra secundam conclusionem: D. Thomas hîc art. 6. ad 1. docet quod in casu quo tres personæ eandem humanitatem 111.

assumerent, non essent unus homo simpliciter, sed tantùm secundùm quid, ait enim: *Non enim posset argui ex hoc quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter; nihil enim prohibet dicere quòd homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantùm ad aliquid, putà unus populus.* Ergo S. Doctor vult in eo casu tres personas divinas esse simpliciter plures homines, & unum tantùm secundùm quid.

112. Respondeo negando quod S. Doctor hoc loco doceat, tres personas divinas eandem humanitatem assumentes, non esse unum hominem simpliciter; ipse enim non dixit quòd in eo casu tres personæ divinæ non sint unus homo simpliciter, sed solùm quòd non essent unus simpliciter; quæ sunt valde diversa; nam ad primum sufficit unitas in natura humana, ad secundum verò requiritur unitas personalis: Unde tres personæ divinæ sunt simpliciter unus Deus, & tamen non sunt unus simpliciter in genere masculino, sed solùm unum neutraliter; quia primum denotat unitatem personalem, secundum autem unitatem in natura, ut docet S. Thomas 1. part. quæst. 31. art. 2. ad 4.

ARTICVLVS VI.

An persona creata, de potentia Dei absoluta, possit terminare naturam alienam?

113. CErtissimum est apud omnes Theologos, nullam personam creatam, nec creabilem, posse naturaliter, sive virtute propriâ, alienam terminare naturam: Tum quia subsistentia seu personalitas creata, limitatur, finitur, & determinatur à propria natura, tanquam à sua potentia. Tum etiam quia cùm suppositum creatum non possit virtute naturali operari aliquod miraculum, mysterium Incarnationis non fuisset opus miraculosum, si persona creata posset naturaliter, sive virtute propriâ, alienam naturam terminare. Difficultas itaque solùm est, num supernaturaliter, sive virtute divinâ, possit natura creata, vel creabilis, naturam aliam præter propriam terminare?

114. Partem affirmativam docent Scotus, Nominales, Granadus, Beccanus, Theophilus Raynaudus, & alij ex Recentioribus. Valentia verò distinguens inter personam creatam & creabilem, fatetur quidem id personæ creatæ, etiam supernaturaliter, esse impossibile, non tamen personæ creabili; posset enim in ejus doctrina produci aliqua tantæ perfectionis & virtutis in terminando, ut etiam naturam alienam posset terminare. Contra hos Authores stant ex adverso communiter Thomistæ, cum suo Præceptore, hîc art. 1. ad 2. quem sequuntur Vazquez, Suarez, Delugo, & alij Recentiores.

§. I.

Conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ, ac duplici ratione firmatur.

115. DIco igitur: Non potest, etiam supernaturaliter, sive de potentia Dei absoluta, persona creata, vel creabilis, alienam naturam terminare naturam.

Probatur primò ex D. Thoma loco mox citato, ubi sic habet: *Hoc autem est proprium divinæ personæ, propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.*

116. Respondet Granadus, D. Thomam solùm velle quod persona creata non possit connaturaliter, sicut divina, terminare alienam naturam, cum quo stat id posse supernaturaliter.

Sed contra primò: Id quod taliter uni convenit, quod nulli alteri possit ullâ ratione competere, cum majori proprietate dicitur proprium illi, quàm si possit aliis competere, quamvis non connaturaliter: Sed nihil est quod nos cogat ut verba D. Thomæ cum minori proprietate usurpemus, cùm nullibi oppositum insinuaverit: Ergo asserendum est, Angelicum Doctorem sensisse, taliter esse divinæ personæ proprium alienam terminare naturam, ut nulli personæ creatæ possit ullo modo competere.

Secundò, Impossibile est personam creatam terminare alienam naturam, & hoc non præstare connaturaliter, ut ex infrà dicendis constabit: Ergo si juxta D. Thomam, terminatio alienæ naturæ, ut conveniens connaturaliter, est ita divinæ personæ propria, ut nequeat personæ creatæ competere, erit absolutè divinæ personæ ita propria, ut nullâ ratione possit persona creata alienam terminare naturam.

117. Plures etiam in favorem nostræ conclusionis adduci solent rationes ab Authoribus. Suarez hîc disp. 13. sect. 4. illam probat ex eo quod subsistentia est modus naturæ propriæ: Sed implicat modum unius rei modificare aliam, implicat enim me sedere per sessionem alterius; esse præsentem loco, per modalem alterius præsentiam; virgam esse rectam, per alterius rectitudinem; & unum accidens inhærere, per alterius inhærentiam: Ergo etiam implicat subsistentiam creatam, alienam terminare naturam.

118. Sed hæc ratio non est efficax, nam quòd personalitas non sit modus, sed entitas realis, realiter à natura distincta, est sententia in via D. Thomæ probabilis, quam tenet Cajetanus quæst. sequenti art. 2. & cum illo plures Theologi: Ergo quòd personalitas creata nequeat de potentia absoluta alienam terminare naturam (quod communiter censetur Angelicum Doctorem tenuisse) non est oppositæ sententiæ alligandum, nec ex eo probandum, quòd personalitas creata modus sit, & non entitas realis, realiter à natura distincta.

119. Aliter ergo probanda est conclusio, nimirum ratione quam insinuat S. Doctor verbis suprà relatis, quibus asserit personam creatam non posse terminare alienam naturam, quia non est infinita. Unde sic arguo: Subsistentia terminans plures naturas, debet esse infinita: Sed implicat subsistentiam creatam esse infinitam: Ergo & plures terminare naturas. Minor patet, Tum quia omne creatum, finitum est. Tum etiam, quia subsistentia creata limitatur ab illa natura, cujus est complementū & terminus. Major verò in qua est difficultas probatur primò. Subsistentia terminans plures naturas, supplet vices subsistentiarum quæ sunt propriæ illis naturis, tales enim naturas reddit incommunicabiles, sicut reddidissent subsistentiæ propriæ: Sed non potest supplere vices talium subsistentiarum, nisi sit infinita: Ergo subsistentia terminans plures naturas, debet esse infinita. Major patet, Minor probatur. Subsistentia terminans plures naturas, non potest supplere vices subsistentiarum quæ sunt propriæ illis naturis, nisi contineat illas secundùm proprias & distinctas earum rationes, eminenter formaliter, id est seclusis imperfectionibus: Sed non potest hoc modo illas continere, nisi sit infinita: Ergo &c. Minor probatur: Non potest

eas continere secundùm proprias earum rationes, nisi eas contineat prout conveniunt in ratione aliqua una & communi, quæ alia esse non potest quàm ratio entis; differentiæ enim propriæ non conveniunt in aliquo superiori, nisi transcendentaliter in ipsis imbibito: Sed continere in ratione entis, est continere modo illimitato & infinito; ratio enim entis, cùm sit universalissima & transcendens, ad omnia se extendit, & est quodammodo infinita & illimitata: Ergo subsistentia terminans plures naturas, non potest continere eminenter formaliter subsistentias illis naturis proprias, nisi sit infinita.

120. Confirmatur: Subsistentia in perfectione adæquatur cum natura quam connaturaliter terminat: Ergo sicut nulla natura creata, quantumcumque perfecta, potest habere, nisi unam speciem & essentiam, ita nec potest eminenter continere species aliarum naturarum; sed hoc est proprium Dei, qui cùm sit causa plena & perfecta omnium rerum, eminenter illas continet: ita neque illa subsistentia creata potest speciem & perfectionem aliarum subsistentiarum eminenter continere, sed hoc competit soli personalitati divinæ, ratione identitatis quam habet cum natura divina, & subsistentia absoluta, quam transcendentaliter includit, ut art. 3. declaravimus.

121 Probatur secundò Major principalis, quæ asserit subsistentiam plures naturas terminantem, debere esse infinitam, ratione Cajetani. Persona potens de se subsistere in duabus naturis, potest subsistere in infinitis si essent: Sed persona potens subsistere in infinitis naturis, est in subsistendo infinita: Ergo persona potens de se in duabus naturis subsistere, est infinita in subsistendo. Majorem probat Cajetanus, nam ubi pluralitas differentiam non facit, nec illam infinitas faceret, si infinitas possibilis esset, ut ait Aristoteles 4. physic. textu 76. ex quo infert quod si duo corpora possent esse simul in eodem loco, etiam possent infinita corpora esse simul, si essent possibilia: Ergo si pluralitas naturarum non obstat ut persona ex vi unius subsistentiæ, subsistat in illis, nec infinitas naturarum obstaret, si possibilis esset, ut in infinitis naturis subsisteret, & consequenter persona potens subsistere in duabus naturis, est etiam potens de se subsistere in infinitis. Minorem autem non probat Cajetanus, sed ut notam præsupponit, sed potest sic facilè suaderi. Subsistentia gaudens vi terminativâ & sustentativâ infinitâ, est infinita in ratione subsistentiæ, cùm in nullo alio subsistentia consistat, quàm in vi terminativa & sustentativa naturæ: Sed subsistentia personæ potentis de se subsistere in naturis infinitis, gauderet vi terminativâ & sustentativâ infinitâ; sicut virtus effectiva potens quantùm est de se in effectus syncathegorematicè infinitos exire, est virtutis effectivæ infinitæ: Ergo persona potens de se subsistere in infinitis naturis, est in subsistendo infinita.

122. Huic rationi, quæ præcipua & fundamentalis est, dupliciter respondent Adversarij, aliqui enim dicunt quod ut una persona possit duas terminare naturas, vel etiam infinitas ordinis inferioris, non requiritur quòd subsistentia illius sit infinita, sed sufficit quòd sit superioris ordinis. Alij verò respondent quod ut persona possit per virtutem naturalem infinitas terminare naturas, deberet esse infinita; ut verò id posset per potentiam obedientialem, infinitatem non arguit. Unde cùm subsistentia quæ plures terminaret naturas, id non præstaret per virtutem naturalem, sed duntaxat per potentiam obedientialem, propterea infinita non esset.

123 Sed neutra solutio satisfacit, prima enim confutata manet ex suprà dictis, nam ut supra dicebamus, ut una persona in alterius natura subsistat, requiritur continentia eminentialis subsistentiæ propriæ illius naturæ quam terminat: Sed subsistentia ordinis superioris non potest eminenter continere infinitas subsistentias etiam ordinis inferioris; sicut natura superioris ordinis, esto in perfectione excedat infinitas naturas ordinis inferioris; illas tamen eminenter non continet, effectivâ, nec formali continentiâ: Ergo persona creata, quamvis superioris ordinis, si infinita non sit, non potest in infinitis naturis, etiam ordinis inferioris, subsistere.

124 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quamvis natura angelica sit superioris ordinis respectu naturæ humanæ, illam tamen non continet continentiâ eminentiali formali, ita ut illius effectum formalem seipsâ præstare possit: Ergo quamvis subsistentia Angeli sit superioris ordinis ad humanam subsistentiam, non tamen continet illam continentiâ eminentiali formali, nec potest præstare illius effectum formalem, nec per consequens complere & terminare naturam humanam.

125 Secunda etiam solutio facilè potest refelli, nam forma effectũ quem præstat in genere causæ formalis, non potest causare per potentiam obedientialem, sed solùm per sibi innatam & naturalem virtutem: At terminare & sustentare naturam, provenit à personalitate in genere causæ, vel quasi causæ formalis: Ergo non potest talem effectum præstare per potentiam obedientialem, sed solùm ratione potentiæ & virtutis naturalis, ut magis patebit ex dicendis probatione sequenti.

126 Probatur ergo tertiò Major principalis: Quod personalitas non potest connaturaliter & de potentia ordinaria præstare, non potest etiam facere de potentia absoluta: At nulla personalitas quæ non sit infinita, potest connaturaliter & de potentia ordinaria, terminare alienam naturam: Ergo nec de absoluta. Minor est evidens, nam quælibet personalitas connaturaliter est determinata ad terminandam propriam naturam ad quam consequitur. Major autem probatur ex principio generali in Philosophia tradito, quo dicitur hanc esse differentiam inter causam materialem & formalem, maximè substantialem, qualis est subsistentia, & causam efficientem, quod hæc potest elevari ad producendum effectum supernaturalem, vel principaliter, si contineatur intra objectum ejus specificativum, & sit tantùm extra proportionatum; vel instrumentaliter, si sit extra objectum specificativum, cùm tamen non possit illum producere naturaliter, & secundùm propriam virtutem; causa autem materialis & formalis, maximè substantialis, non potest sic elevari, unde propterea in illis non habet locum distinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ, seu naturalis & obedientialis. Et ratio est, quia ut causa formalis substantialis, v. g. subsistentia, terminaret naturam quam non potest connaturaliter terminare, deberet necessariò recipere aliquam virtutem quâ augeretur & elevaretur virtus terminativa naturalis: hoc autem est impossibile, quia illa virtus elevans, nõn potest esse virtus accidentalis (hæc enim est incapax elevandi ad substantialiter terminandum naturam) nec etiam

substantialis, quia virtus substantialis reddens personalitatem naturalem capacem terminandi alienam naturam, esset vera subsistentia, utpote supernaturalis participatio subsistentiæ divinæ, cui soli connaturale est posse terminare alienam naturam, & sic non una tantùm sed duplex esset subsistentia in eadem persona creata, quod implicat; & destrueretur hypothesis hujus quæstionis, quâ quæritur an unica subsistentia creata plures naturas terminare possit. A

127. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Si in terminatione subsistentiæ haberet locum distinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ, naturalis & obedientialis, seu causæ principalis & instrumentalis; vel subsistentia terminando alienam naturam de potentia Dei absoluta, hoc præstaret ut causa principalis, vel ut instrumentalis à Deo elevata? Non hoc secundum, quia sic foret necessarium quod Deus ipse ut causa principalis concurreret ad hanc eandem terminationem, hypostaticè informando ut causa principalis illam eandem naturam, cùm effectus & causalitas causæ instrumentalis conveniat etiam principali. Neque etiam primum, quia ut causa principalis non potest subsistentia elevari extra suum specificativum: sic autem est quod specificativum subsistentiæ angelicæ v. g. est natura angelica: Ergo non poterit subsistentia Angeli relevari ad terminandum in genere causæ principalis naturam humanam. B C

128. Aliter probat Cipullus Majorem principalem, quæ asserit quod sola personalitas infinita potest alienam terminare naturam. Sic enim arguit hic art. 1. dubio unico num. 11. Sola personalitas per se subsistens potest alienam terminare naturam: Sed personalitas per se subsistens, hoc est nulli alteri inhærens, necessariò est infinita: Ergo sola personalitas infinita alienam valet terminare naturam. Minorem ut certam supponit, Majorem verò sic ostendit. Personalitas omnis quæ non est per se subsistens, est entitas incompleta & modalis: Sed eo ipso quod sit entitas modalis, non potest communicari rei distinctæ ab illa cujus est modus, ut patet varijs exemplis suprà ex Suare adductis: Ergo sola personalitas per se subsistens potest alienæ uniri naturæ, illamque terminare & subsistentem reddere. D

129. Sed hic discursus non urget, quia nititur sententiæ quæ asserit personalitatem creatam, seu per se non subsistentem, in modali entitate consistere: hæc verò sententia, licèt probabilis sit, non est tamen certa, nec à Theologis unanimiter recepta, sed à Cajetano & pluribus alijs Thomistis rejicitur. Unde huic rationi, ut præcipuæ & fundamentali, immeritò Cipullus confidit, omnibus alijs rejectis & confutatis.

130. Ex dictis inferes contra Valentiam, non solùm personam creatam, sed nec etiam creabilem, posse alienam terminare naturam: nam persona cujus propria personalitas non sit infinita, non potest alienam naturam terminare, ut multis ostendimus: At nec persona creata, nec creabilis, potest habere subsistentiam & personalitatem infinitam: Ergo nec persona creata, nec creabilis, potest alienam terminare naturam. E

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONtra nostram conclusionem, & rationem fundamentalem illius, à D. Thoma insinuatam, plures ac difficiles fieri possunt instantiæ, quæ sub hac forma proponi possunt. Terminatio naturæ alienæ infinitatem in persona terminante non exigit: Ergo malè ex isto capite negatur possibilis personalitati creatæ. Consequentia patet, Antecedens probatur primò. Divina personalitas, prout ab essentia distincta, infinita non est, & tamen terminat plures naturas de facto, & infinitas potest terminare: Ergo terminatio alienæ naturæ infinitatem in personalitate terminante non exigit. Consequentia manifesta videtur, Antecedens verò sic ostenditur. Si personalitas ratione sui, prout ab essentia distinguitur, esset infinita formaliter, sequeretur aliquam infinitatem convenire Patri, quæ Filio non conveniret, & è converso; nam Patri conveniret infinitas paternitatis, quæ Filio non convenit; & Filio infinitas filiationis, quæ non convenit Patri: Sed hoc dici nequit, alias Pater infinitus in omni linea non esset, nec Filius similiter: Ergo personalitas ratione sui, prout ab essentia distinguitur, infinitatem non dicit. 131

Secundò principale Antecedens suadetur: Terminatio alienæ naturæ non est effectus infinitus: Ergo non petit infinitatem in forma illum potente præstare. 132

Tertiò, Sustentatio alieni & extranei accidentis, non petit infinitatem in subjecto sustentante; anima enim gratiam sustentat, quæ accidens alienum est, & non connaturale: potest etiam substantia creata recipere & sustentare nedum connaturalia & sibi propria accidentia, sed etiam illa quæ sibi propria non sunt, & alteri subjecto debentur: Ergo pariter terminatio aut sustentatio alienæ naturæ, infinitatem non arguit in persona terminante. 133

Quartò, Terminatio alienæ naturæ non petit quod personalitas terminans contineat in se eminenter personalitatem propriam naturæ quam terminat: Ergo non petit infinitatem in illa. Consequentia patet ex dictis paragrapho præcedenti, Antecedens verò probatur. Persona alienam naturam terminans, non præstat eundem effectum quem illi personalitas propria præstaret: Ergo non requiritur quòd persona alienam naturam terminans, illius personalitatem eminenter contineat. Consequentia manifesta est, nam continentia eminentialis formæ, solùm requiritur ad præstandum illius effectum formalem. Antecedens autem ostenditur primò: Ex personalitate aliena, & natura terminata, diversa resultaret persona ab illa quæ resultaret ex eadem natura & propria personalitate: Sed effectus personalitatis est persona: Ergo personalitas alienam naturam terminans, non præstat effectum formalem personalitatis propriæ. Secundò probatur: Personalitas divina unita humanæ naturæ, constituit personam increatam, propria autem personalitas personam creatam constitueret: Ergo divina personalitas terminans humanitatem, non præstat effectum formalem personalitatis propriæ, & consequenter personalitas creata terminans alienam naturam, non præstaret effectum formalem à propria personalitate præstandum. 134

Denique Sol continet eminenter effectus causa- 135

fum inferiorum, & tamen est aliquid finitum in se: Ergo similiter non repugnabit dari aliquam personalitatem superioris & eminentioris ordinis quæ contineat virtutem personalitatum inferiorum, & sic possit terminare inferiores naturas, licèt in se finita & creata sit.

136. Pro solutione primæ instantiæ, recolendum est ex dictis suprà art. 3. personalitatem divinam duo præstare naturæ alienæ quam terminat, nimirum perseitatem independentiæ, & perseitatem incommunicabilitatis; quorum primum, quia perfectio est, & personalitas divina in propria linea perfectionem non dicit, præstat non ratione illius quod explicat, sed ratione subsistentiæ absolutæ quam implicat & transcendentaliter includit: hæc autem infinitæ perfectionis est, ac proinde personalitas divina, ratione illius potest infinitum effectum præstare. Nec sequitur infinitam aliquam perfectionem convenire uni personæ quæ alteri non conveniat, quia subsistentia absoluta, una & indivisibilis est, quamvis reali transcendentiâ in tribus personalitatibus includatur. Secundum autem, nempe perseitatem incommunicabilitatis, præstat personalitas divina ratione illius quod explicat, additque supra lineam absolutam, quia hoc perfectionem non dicit, ac proinde præstari potest à personalitate divina, ratione illius quod explicat, quamvis ratione illius perfectionem non importet: adhuc tamen sub hac consideratione personalitas divina habet quandam rationem infinitatis, non quidem perfectionis, sed in ratione terminandi naturam; tùm quia primò terminat naturam divinam quæ infinita est, tum etiam quia in ordine ad naturam creatam, habet vim terminandi in infinitum syncathegorematicè, & inexhauribilem à natura terminabili. Hoc præmisso.

137. Ad argumentum respondeo negando Antecedens, ad cujus primam probationem, distinguo Antecedens, divina personalitas, prout ab essentia distincta, non est infinita infinitate perfectionis, concedo Antecedens. Infinitate terminativâ in linea incommunicabilitatis, nego Antecedens, & Consequentiam. Ad probationem verò Antecedentis, quatenus distinctioni traditæ obstare potest, distinguo sequelam Majoris. Si personalitas ratione sui, prout ab essentia distinguitur, esset infinita formaliter, sequeretur aliquam infinitatem perfectionis convenire Patri, quæ Filio non conveniret, nego sequelam. Aliquam infinitatem terminationis, concedo sequelam, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam esto sit inconveniens quod aliqua infinita perfectio competens Patri, non competat Filio, & è contra, quòd tamen infinitas aliqua in linea non dicente perfectionem conveniat uni & non alteri, nullum inconveniens censeri debet. Sicut quamvis inconveniens censeatur à pluribus ex nostris Thomistis, quòd perfectio aliqua Patri conveniens, non competat Filio, & è contra: quod tamen entitas aliqua Filio conveniens, non conveniat formaliter Patri, nempe filiatio, inconveniens non censetur, sed necessariò debet ab omnibus ut veritas catholica admitti.

138. Ad id autem quod in argumento additur, nempe sequi ex nostra sententia Patrem non esse in omni linea infinitum, dicatur Patrem ratione paternitatis non esse infinitum in omni linea, sed tantùm in propria paternitatis, unde in hac parte nullum inconveniens est quod illi infinitas filiationis non competat: ratione verò naturæ esse infinitum in linea naturæ formaliter, & identicè in omni, quia natura divina cum omnibus quæ in Deo sunt, sive absolutis, sive relativis, summam habet identitatem, unde etiam est identicè infinita infinitate filiationis; quia tamen hanc infinitatem non petit natura divina, prout in qualibet persona, necessarium non est ut illam communicet Patri, sicut nec infinitatem propriam paternitatis communicat Filio.

Ad secundam probationem Antecedentis principalis, distinguo Antecedens: Terminatio alienæ naturæ non est effectus infinitus in ratione entis, concedo Antecedens. In ratione effectûs formaliter, nego Antecedens, & Consequentiam. Ut enim in causa ex effectu arguatur infinitas, non requiritur quod effectus sit entitativè infinitus, sed sufficit quod in ratione effectus infinitus sit; ut constat in termino creationis, qui entitativè infinitus non est, & tamen petit in causa creante infinitatem. Constat etiam in gratia habituali, quæ finita est in genere entis, & tamen petit infinitatem per essentiam in causa principaliter effectiva illius, ut in Tractatu de gratia disp. 4. art. 1. ostendimus. 139.

Ad tertiam probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam & paritatem: Ratio verò discriminis est, quia subjectum sustentare & recipere potest accidentia ratione potentiæ obedientialis, eò quòd possit materialiter causare formas supernaturales, penes ordinem ad quas potentia obedientialis constituitur; ex effectu autem ab aliqua causa præstabili per potentiam obedientialem, non colligitur infinitas: forma autem cùm nequeat in genere causæ formalis effectum sibi supernaturalem causare, non potest id quod præstat in genere causæ formalis, præstare per potentiam obedientialem, sed necessariò ad omne quod causat formaliter, comparatur per vim & potentiam sibi connaturalem; unde cùm personalitas in ordine ad terminationem naturæ concurrat in genere causæ formalis, si alienam terminaret naturam, id præstaret per potentiam connaturalem, ex quo infinitatem colligi constat ex dictis paragrapho præcedenti. 140.

Ad quartam nego Antecedens, ad cujus probationem, distinguo Antecedens. Persona alienam naturam terminans, non præstat formaliter eundem effectum formalem, quem illi personalitas propria præstaret, concedo Antecedens. Non præstat eundem effectum formalem eminenter, nego Antecedens, & Consequentiam. Ut enim requiratur in personalitate terminante alienam naturam continentia eminentialis personalitatis propriæ, sufficit quod terminando alienam naturam suppleat effectum personalitatis propriæ, & præstet eundem effectum formalem eminenter, quamvis non præbeat eundem effectum formalem formaliter: præstare autem eundem effectum formalem eminenter, est quod mediâ personalitate alienâ existat & conservetur natura, quæ de se petebat personalitate propriâ & sibi connatutali existere & conservari; & quia hoc præstaretur à personalitate aliena, consequens fit, ut tribueret effectum personalitatis propriæ, non formaliter sed eminenter. Contra quam doctrinam non urgent probationes in contrarium, quæ solùm probant non præstare eundem effectum formalem formaliter. 141.

Ad quintam, concesso Antecedente, nego 142.

consequentiam, & paritatem, Sol enim & aliæ causæ universales continent effectus causarum inferiorum, eminentiâ imperfectâ, & se extendente solùm ad rationem aliquam communem & genericam, putà rationem viventis, aut corporis corruptibilis: subsistentia verò terminans plures naturas, debet earum subsistentias eminenter continere, secundùm proprias & distinctas earum rationes, quod nulli subsistentiæ creatæ competere potest; quia cùm subsistentia sit terminus naturæ creatæ, non potest majorem perfectionem habere, quàm natura à qua dimanat, ab illa enim habet determinatam speciem & perfectionem: unde sicut nulla natura creata eminenter continet aliarum naturarum perfectiones specificas & individuales; ita nec ulla subsistentia creata perfectionem alterius subsistentiæ eminenter continere valet, sed hoc proprium & peculiare est subsistentiæ & personalitati divinæ, quæ quia terminat naturam divinam, omnium naturarum perfectiones eminenter continentem, omnium subsistentiarum creatarum & creabilium perfectiones eminenter continet, secundùm proprias & distinctas earum rationes, & ex hoc redditur apta & potens ad terminandam quamcunque naturam creatam & creabilem.

DISPVTATIO IX.

De natura assumptibili & assumpta.

Ad quæst. 4. & 5. D. Thomæ.

POst quam egimus de extremo assumente, & potente assumere naturam creatam, superest ut extremum assumptum, & assumptibile contemplemur: de quo S. Doctor quæstione quartâ & quintâ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum quælibet natura substantialis completa, sit assumptibilis à Divina Persona?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1. SVppono primò, naturam substantialem completam dividi in purè spiritualem, qualis est natura angelica, & in purè corpoream, qualis est natura brutorum, & vegetabilium, ac non viventium, & mixtam ex spirituali & corporea, qualis est natura hominis.

2. Suppono secundò ut indubitatum, naturam humanam esse assumptibilem à Persona Divina, fuit enim de facto assumpta, ut fide mysterij Incarnationis docemur. Unde solùm potest esse difficultas de natura angelica, & de natura purè materiali & corporea, an scilicet utraque sit à Persona Divina assumptibilis? Circa quod tres versantur sententiæ. Prima negat posse naturam angelicam à Deo hypostaticè assumi. Hæc tribuitur Alberto magno in 3. dist. 2. art. 2. Secunda docet naturam irrationalem & purè corpoream non esse assumptibilem, etiam de potentia absoluta. Pro hac referuntur quidam antiqui, ut Alensis, D. Bonaventura, Henricus, quos secutus est Picus Mirandulanus in sua apologia, in defensione quartæ propositionis. Tertia tandem & communis sententia docet, non solùm naturam humanam, verùm etiam angelicam, & irrationalem, assumi posse à Divinis Personis. Unde

Dico primò: natura angelica assumptibilis est à persona divina.

3. Probant aliqui hanc conclusionem ex illo Apostoli ad Hebræos 2. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*: cùm enim (inquiunt) intentum Apostoli, juxta communem Patrum doctrinam, sit charitatem Dei erga homines per hoc commendare, quòd naturam humanam, non verò angelicam assumpserit, debet necessariò supponere possibilem fuisse naturæ angelicæ assumptionem; aliàs enim nullum omnino esset Apostoli argumentum, quia facilè posset ei responderi, mirum non esse quod Deus relictâ naturâ angelicâ, humanam assumpserit, quandoquidem angelica non erat assumptibilis.

4. Verùm licèt hic discursus circa doctrinam Apostoli, efficaciter probet naturam Angeli potuisse saltem ad existentiam divinam assumi, non tamen efficaciter concludit, quod ad subsistentiam Dei assumi potuerit; sufficit enim ad commendandam charitatem Dei erga homines magis quàm erga Angelos, quod licèt natura angelica, potuerit assumi ad divinam existentiam, eam tamen de facto ad illam non assumpserit Deus, benè tamen naturam humanam.

5. Probatur ergo efficaciùs nostra conclusio ex D. Thoma hîc art. 1. ad 3. ubi postquam retulit opinionem quorundam Theologorum asserentium naturam angelicam non posse in unitatem divinæ personæ assumi, nisi destrueretur propria ejus personalitas, idque obstare ejus incorruptibilitati, impugnat hanc doctrinam dicendo quod hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis naturæ angelicæ; *Potest enim Deus* (inquit) *producendo novam naturam angelicam, copulare eam sibi in unitatem personæ.* Ex quibus sic argumentor: Naturam angelicam assumi in unitatem divinæ personæ, est eam assumi ad personalitatem sive ad subsistentiam divinam: Sed ex D. Thoma citato, potest natura Angeli assumi in unitatem divinæ personæ: Ergo & ad subsistentiam divinam.

6. Probatur secundò conclusio ratione fundamentali. Non aliâ ratione in natura humana est ad assumptionem capacitas, nisi quia distinguitur realiter à sua personalitate, & consequenter potest illâ vel destructâ, vel non consecutâ, terminari per subsistentiam Verbi, in qua propria personalitas eminenter continetur: At etiam personalitas Angeli realiter ab illius natura distinguitur: Ergo etiam natura angelica ad divinam potest assumi subsistentiam. Major patet, Minor verò (præterquam expressè docetur à D. Thoma quodlib. 2. quæst. 2. art. 4.) potest breviter hac ratione suaderi. Ratio distinguendi supposito à natura in hominibus, vel est limitatio naturæ, ob quam indiget complemento realiter distincto ut existat, vel est capacitas receptiva ut quod existentiæ & accidentium, competens immediatè supposito, & repugnans naturæ, ut asserit D. Thomas quodlibeto citato: Sed utraque hæc ratio militat in natura angelica, est enim limitata & finita, ac incapax recipiendi ut quod existentiam & accidentia, supposito quod hæc incapacitas naturæ humanæ conveniat: Ergo eadem ratione quâ

quâ in homine ſuppoſitum realiter à natura diſtinguitur, in Angelis etiam debet realiter à natura differre. A

7. Confirmatur: Quoad diſtinctionem realem exiſtentiæ ab eſſentia, potentiarum à natura, & operationis à principio, nullum eſt diſcrimen inter Angelum & hominem, ut in Tractatu de Angelis oſtenſum eſt: Ergo nec admittendum eſt quoad diſtinctionem perſonalitatis à natura.

Dico ſecundò: natura irrationalis completa, poteſt de potentia abſoluta uniri hypoſtaticè Deo, & ab ipſo aſſumi in unitatem ſuppoſiti.

8. Probatur primò authoritatibus Patrum, Gregorij Nyſſeni orat. catecheticâ cap. 27. aſſerentis omnes naturas eſſe ejuſdem rationis quoad aſſumptionem, & differentiam unius ab alia, nullius eſſe momenti in ordine ad divinam omnipotentiam. Auguſtini libro de vera relig. cap. 19. affirmantis Verbum Divinum potuiſſe aſſumere aliquod corpus æthereum, noſtro viſui accommodatum. Tertulliani libro de carne Chriſti cap. 4. dicentis Verbum Divinum potuiſſe prodire de vacca aut ſue, ſi voluiſſet; ita ut hoc tantùm ſit turpe & indignum Deo, ſi de noſtro ſenſu judicemus Deum, non verò ex rei veritate. B

9. Probatur ſecundò ratione: Naturam irrationalem aſſumi ad divinam ſubſiſtentiam, non repugnat, neque ex parte ipſius naturæ, utpote æquè ſeparabilis à propria ſubſiſtentia ac natura humana & angelica: neque ex parte Divinæ Perſonæ, utpote habentis vim infinitam in ratione terminandi: Ergo poteſt talis natura ad ſubſiſtentiam divinam aſſumi. C

10. Dices, repugnantiam aſſumptionis talis naturæ peti ex ejus indecentia, indecens enim ac indecorum Deo videtur, naturam irrationalem in concreto de ipſo prædicari, illumque belluam, equum, aut ſuem denominari.

Sed contra primò: Licèt Deum aſſumere naturam irrationalem ſit indecens negativè, & comparativè; id eſt minùs decens quàm quod naturam rationalem aſſumat, id tamen poſitivè & abſolutè indecens eſſe, nullâ ratione probari poteſt: Sed hoc ſecundo modo indecens eſſe debebat, ut repugnaret de potentia abſoluta: Ergo titulo indecentiæ non repugnat abſolutè, quod Deus naturam irrationalem aſſumat. D

Secundò, In nobis ductum rationis ſine fidei regula ſequentibus, indecens majeſtati divinæ appareret, Verbum noſtram carnem aſſumere, flagellari, conſpui, & mori; & tamen indecens verè non eſt, nec divinæ majeſtati repugnans: Ergo quamvis nobis indecens appareat, Deum naturam irrationalem aſſumere, tamen indecens verè non eſſet, ſi Deus id facere decreviſſet.

Tertiò, Corpus quod in triduo unitum Verbo remanſit, irrationale & inſenſibile fuit, & tamen in tali unione nulla indecentia invenitur: Ergo in unione cum natura irrationali, nulla datur indecentia Dei majeſtati repugnans. E

11. Hinc deducitur alia ratio, eaque efficaciſſima, pro noſtra concluſione: Nam corpus Chriſti poſt mortem manſit in ſepulchro, Verbo Divino hypoſtaticè unitum: Sed tale corpus poſt mortem fuit naturæ irrationalis: Ergo natura irrationalis eſt capax unionis hypoſtaticæ. Minor patet, nam corpus Chriſti in ſepulchro non erat naturæ viventis: Ergo nec ſenſibilis, nec rationalis. Major verò ſuadetur primò ex illo communi axiomate, aſſerente Verbum nunquam dimiſiſſe quod ſemel aſſumpſit, quod quantùm ad partes principales omnes admittunt: Ergo corpus quod eſt una ex partibus principalibus naturæ humanæ, nunquam fuit à Verbo dimiſſum, ſubindeque illi unitum manſit in ſepulchro. Secundò, de fide eſt Chriſtum pro nobis ſepultum fuiſſe, ut conſtat ex illis verbis Symboli, *Paſſus & ſepultus eſt*: Sed hoc verum eſſe non poteſt, niſi Verbum ut hypoſtaticè unitum alicui ex partibus naturæ humanæ, fuerit in ſepulchro: Ergo Verbum hypoſtaticè unitum alicui humanæ naturæ parti, manſit in ſepulchro: Sed non ut unitum animæ, nam ſic deſcendit ad inferos: Ergo ut unitum hypoſtaticè corpori.

Reſpondent Adverſarij, quod licèt corpus Chriſti in triduo, actu rationalis naturæ non eſſet, dicebat tamen ordinem ad animam rationalem, ſicque erat in potentia pars rationalis naturæ, & ex hoc capax unionis hypoſtaticæ cum Verbo: natura verò irrationalis, de qua eſt quæſtio, nec actu, nec in potentia eſt pars rationalis naturæ, & idcircò incapax eſt aſſumptionis. 12.

Sed contra primò: Falſum eſt corpus Chriſti mortuum dicere ordinem ad animam rationalem, cùm enim reünio animæ cum corpore, ſupernaturalis ſit, non poteſt à corpore ſeparato ab anima exigi: Ergo ſine tali ordine ſalvatur aſſumptibilitas à Perſona Divina, ſubindeque natura irrationalis, ordinem ad naturam rationalem non dicens, aſſumptibilis erit à Deo. 13.

Secundò, Eſto demus materiam corporis Chriſti, Verbo unitam in ſepulchro poſt mortem, ordinem dicere ad animam rationalem; compoſitũ tamen ex materia & forma cadaveris, talem ordinem non dicit: Sed hoc compoſitum fuit unitum hypoſtaticè Verbo in ſepulchro: Ergo irrationalis natura ordinem ad rationalem non dicens, capax eſt unionis hypoſtaticæ cum Verbo. Major eſt certa, nam compoſito ex materia & forma cadaveris repugnat unio cum anima rationali, aliàs idem corpus eſſe poſſet ſimul vivens & ſimul mortuum, quod implicat: Ergo in tali compoſito non datur ordo ad animam rationalem, nec ad rationalem naturam. Minor autem ſic oſtenditur: Materia ſola non manſit unita Verbo poſt mortem, tum quia in veriori ſententia implicat materiam exiſtere ſine forma: tum etiam quia ſaltem ſine miraculo materia nequit exiſtere ſeparata ab omni forma: non ſunt autem multiplicanda miracula ſine neceſſitate, & urgentiſſimo fundamento, quod in præſenti non reperitur: Ergo materia manſit unita Verbo ſub aliqua forma ſubſtantiali: Sed non ſub alia quàm forma cadaveris: Ergo compoſitum ex materia & forma cadaveris fuit unitum hypoſtaticè Verbo in ſepulchro. 14.

Confirmatur: Corpus Chriſti poſt mortem fuit ejuſdem rationis cum corporibus aliorum hominum poſt ſeparationem animæ, tum quia ad oppoſitum aſſerendum, nullum adeſt fundamentum; tum etiam quia corpus Chriſti viventis eſt ejuſdem rationis cum corporibus aliorum hominum, & conſequenter idem aſſerendum eſt de corpore Chriſti mortui, ac de corporibus aliorum hominum poſt mortem: Sed corpora aliorum hominum, factâ ſeparatione animæ rationalis ab illis, ſunt compoſita ex materia & forma cadaveris: Ergo corpus Chriſti poſt mortem eſt etiam ex materia & forma cadaveris compoſitum; & conſequenter compoſitum coaleſcens ex materia & forma cadaveris, fuit unitum hypoſtaticè Verbo, ſubindeque natura irrationalis ordinem ad animam rationalem non dicens, aſſumptibilis eſt à Deo. 15.

16. Dices, quod licèt huic compositio, ratione formæ repugnet ordo ad animam rationalem, & esse partem rationalis naturæ, materia tamen illius potest cum anima rationali, naturam rationalem componere; & hoc sufficere ut compositum ex materia, & illa forma, capax sit unionis hypostaticæ cum Verbo.

17. Sed contra: Etiam equi materia & cujusvis alterius irrationalis naturæ, denudata a propria forma, potest uniri cum anima rationali, & illi unita componere naturam rationalem; cùm materia sublunarium sit quantùm est de se ad omnem sublunarem formam indifferens, & potens illam recipere: Ergo si compositum ex materia & forma cadaveris, capax redditur assumptionis à Verbo, & unionis hypostaticæ cum illo, ratione materiæ potentis cum anima rationali componere naturam rationalem, in omni natura irrationali erit capacitas ad unionem hypostaticam cum Verbo, aut alia Persona Divina.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

18. OBjicies primò contra primam conclusionem: In Angelis non distinguitur realiter personalitas à natura: Sed sublata reali distinctione personalitatis à natura, illa assumptibilis non est: Ergo natura angelica ad divinam non potest assumi personalitatem. Minor patet ex suprà dictis, Major verò suadetur ex D. Thoma 1. p. quæst. 3. art. 3. ubi docet in substantiis separatis ac simplicibus, seu ex materia & forma non compositis, suppositum non distingui à natura: Sed Angeli sunt substantiæ simplices & compositionis ex materia & forma expertes: Ergo in ipsis suppositum non distinguitur realiter à natura. Unde idem S. Doctor 4. contra Gent. cap. 55. probat convenientius fuisse Verbum assumere naturam humanam, quàm angelicam, quia assumptio naturæ à Deo est in persona, non in natura: in homine autem aliud est natura, aliud persona, quia est ex materia & forma compositus, non autem in Angelo qui immaterialis est.

19. Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem dicendum, suppositum posse dupliciter sumi, nempe pro substantia individua omninò incommunicabili, seu pro composito ex natura & subsistentia, quod suppositum metaphysicum seu formale appellatur; & pro indiuiduo naturæ, quod dicitur suppositum logicum, seu radicale, quia natura individua & singularis, est radix & fundamentum subsistentiæ & personalitatis. Cùm ergo S. Doctor locis citatis asserit in substantijs spiritualibus non distingui suppositum à natura, non loquitur de suppositio in prima, sed secunda acceptione, id est de individuo, quod in Angelis non distinguitur à natura; quia in natura angelica non est aliud principium radicale à quo desumatur gradus specificus, & aliud à quo sumatur singularitas, sicut in rebus corporeis, in quibus ratio specifica sumitur à forma, & singularitas à materia, signatà quantitate. Ita Cajetanus, Medina, Alvarez, Nazarius, Cipullus, & communiter nostri Thomistæ S. Doctorem interpretantur.

20. Verùm licèt hæc interpretatio legitima sit, illi tamen obstare videtur primò, quod S. Thomas locis citatis asserat formas spirituales completas, quia individuantur seipsis, esse suppositum subsistentia: nam suppositum subsistens, est suppositum metaphysicè sumptum, seu substantia individua omninò incommunicabilis: Ergo Doctor sanctus locis citatis, suppositum metaphysicè non logicè usurpat, & nomine suppositi non individuum naturæ, sed substantiam ultimò terminatam, completam, & incommunicabilem intelligit.

21. Secundò, ex non distinctione suppositi à natura in Angelis, infert D. Thomas naturam humanam esse magis assumptibilem à Verbo, quàm angelicam: Sed si personalitas à natura angelica realiter distingueretur, quamvis singularitas non distingueretur ab illa, inepta esset hæc illatio, cùm assumptibilitati naturæ non repugnet singularitas, sed subsistentia vel personalitas: Ergo prædicta interpretatio menti D. Thomæ non congruit.

22. Tertiò, D. Thomas locis citatis discrimen statuit inter simplicia & composita, quoad hoc quod est suppositum distingui à natura: Sed si nomine suppositi intelligeret individuum, tale discrimen non subsisteret; Ergo &c. Sequela Minoris probatur: Individuatio in homine non distinguitur realiter à natura: Ergo si nomine suppositi intelligatur individuum, falsò D. Thomas asseret in compositis ex materia & forma suppositum realiter distingui à natura, secùs autem in simplicibus, & consequenter non subsisteret discrimen ab illo statutum inter simplicia & composita.

23. Verùm licèt hæc difficilia & urgentia sint, veritati tamen prædictæ solutionis, seu interpretationis, si rectè intelligatur, nequaquam præjudicant. Ad primum enim respondeo primò, formas separatas à materia esse suppositas subsistentia, sumptâ subsistentiâ pro irreceptibilitate in materia, & incommunicabilitate alteri individuo; non autem sumptâ subsistentiâ pro perfeitate incommunicabilitatis alteri tanquam supposito; hæc enim cum nulla natura creata potest identificari, ut ex D. Thoma vidimus. Vel secundò dici potest, formas separatas à materia, esse per seipsas suppositas subsistentia ut quo & radicaliter, non autem ut quod & formaliter; quia natura, non subsistit ut quo, nec (ut ita loquar) radicat subsistentiam, nisi ut individua; est autem hæc differentia inter formas separatas, & illas quæ receptibiles sunt in materia, quod formæ separatæ seipsis individuantur, formæ verò receptibiles, per materiam signatam quantitate, ut suprà dicebamus; & ideò formæ separatæ seipsis subsistunt ut quo, & seipsis subsistentiam, ut ita dicam, radicant: formæ verò receptibiles, nec radicant subsistentiam, nec ut quo subsistunt seipsis, sed per aliquid ab illis distinctum.

24. Ad secundum nego sequelam Minoris: cùm enim identitas subsistentiæ cum natura obstet assumptibilitati, quo major est, magis obstat; & quo minor, obstat minùs; quia ergo in Angelis, etsi subsistentia sumpta formaliter, distinguatur à natura; sumpta tamen in radice, non distinguitur ab illa: in homine verò, utpote ex materia & forma composito, personalitas tam formaliter quàm radicaliter sumpta, à natura distinguitur, rectè infert S. Doctor naturam humanam magis assumptibilem esse quàm angelicam; etsi tam in Angelis quàm in hominibus, subsistentia seu personalitas, formaliter sumpta, realiter distinguatur à natura.

25. Ad tertium nego etiam sequelam Minoris, & ad illius probationem, distinguo Antecedens: Individuum in homine non distinguitur realiter

à natura, pro formali individuationis, concedo Antecedens : pro radice, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam etsi in compositis ex materia & forma individuum formaliter sumptum identificetur realiter cum natura, quia tamen radix & fundamentum illius est materia signata quantitate, & hæc realiter à natura distinguitur, fit quod individuatio radicaliter sumpta in illis realiter differat à natura; in simplicibus verò non ita, quia in illis principium individuationis non sumitur ab aliquo intrinseco, nec ab aliquo realiter ab eorum natura distincto, sed naturæ illorum seipsis individuantur, quia sunt formæ per se subsistentes, & irreceptibiles in materia.

26. Objicies secundò contra primam & secundam conclusionem : D. Thomas hîc quæst. 4. art. 1. corpus articuli sic concludit : *Vnde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis* : Ergo juxta doctrinam D. Thomæ, neque natura angelica, neque natura irrationalis, assumptibiles sunt, particula enim exclusiva *solùm*, alias naturas videtur ab assumptibilitate excludere.

27. Respondeo D. Thomam ibi loqui de assumptibilitate secundùm congruentiam, quæ quidem naturæ humanæ perfectè competit, non verò angelicæ, aut irrationali : nam ut egregiè ibidem discurrit idem S. Doctor, in natura assumptibili triplex reperiri potest congruentia, nempe dignitatis, necessitatis, & universalitatis, seu extensionis; nulla verò ex his tribus congruentijs in natura irrationali invenitur, cùm illa nec intellectualis sit, nec indigeat redemptione, nec omnes gradus universi in ea reperiantur: in natura autem angelica reperitur quidem congruentia dignitatis, cùm in linea intellectuali perfectissima sit, sed illi deest congruentia necessitatis, cùm peccatum Angeli irremissibile sit, & congruentia universalitatis, seu extensionis, cùm in eo solus gradus intellectualis reperiatur : in homine verò omnes inveniuntur, cùm natura humana & intellectualis sit, & redemptionis capax & indigens, atque in homine omnes gradus universi quodammodo contineantur; intelligit enim cum Angelis, vivit cum plantis, sentit cum animalibus, & existit cum lapidibus & alijs inanimatis : unde assumpto homine, quodammodo totum universum assumitur, sicut evangelium omni creaturæ quodammodo prædicatur, cùm homini annuntiatur, ut ait Gregorius magnus homil. 29. in Evang. explicans illa verba Christi ad Discipulos, *Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ*. De quo plura diximus disp. 3. art. 1. concluf. 1. & 3.

28. Objicies tertiò contra secundam conclusionem : Quod dedecet Deum, non est possibile : Sed assumere naturam irrationalem ad divinam subsistentiam, v. g. naturam equi, dedecet Deum : Ergo est impossibile. Major est D. Anselmi lib. 2. cur Deus homo cap. 4. & 5. & ratio est quia operari aliquid indecens, non est prudentis & sapientis. Minor verò probatur ex indecentissima communicatione idiomatum quæ sequeretur ex tali assumptione : sicut enim ex assumptione naturæ humanæ, inter Deum & hominem fit talis communicatio idiomatum, ratione cujus dicitur de Deo quod sit homo & risibilis; ita ex assumptione naturæ equi, sequeretur dici posse de Deo quod esset equus & hinnibilis.

29. Respondeo negando Minorem, Deus enim assumendo naturam irrationalem equi v. g. sapienter & prudenter id præstaret, quia illi non deessent motiva ad id faciendum sufficientia, scilicet vel ad superbiam humanâ confundendam (sicut ad confundendam superbiâ Luciferi & malorum Angelorum assumpsit naturam humanam) vel ad ostendendum suam potentiam. Ad probationem in contrarium dicendum quod sicut nulla est indecentia in eo quod Deus, assumptâ naturâ humanâ, dicatur homo, passibilis, & mortalis, ac mortuus, passus, & crucifixus : ita neque quod assumptâ naturâ equi, diceretur equus, & hinnibilis. Sanè cùm à natura divina (ut optimè argumentatur Nyssenus paragrapho præcedenti citatus) ex æquo distet omnis creatura, si esset indecens Deo naturæ irrationalis assumptio, dedeceret similiter ipsum naturam humanam assumpsisse. Monet tamen prudenter Cajetanus, quod licèt Deus absque ullo suæ majestatis dedecore, vilissimis etiam creaturis hypostaticè uniri possit, abstinendum tamen est à descensu in particulari, propter periculum infirmitatis nostræ.

30. Objicies quartò : Natura quæ non potest elevari ad videndum Deum, & ipsum amandum, nequit ad esse subsistentiæ ipsius assumi : Sed natura irrationalis non potest elevari ad videndum Deum, & ipsum amandum; aliàs enim eo ipso fieret rationalis, sive intellectualis : Ergo nec ad subsistendum subsistentiâ divinâ. Major probatur primò, operari sequitur ad esse, juxta ipsius proportionem : Ergo ad esse divinum, consequitur operari divinum, & consequenter natura incapax elevationis ad operari divinum, quale est Deum videre, & ipsum amare, erit etiam incapax assumptionis ad divinum esse.

31. Secundò, Quod ad minus non est potens, à fortiori ad majus est impotens : Sed majus est naturam creatam assumi à Deo ad subsistendum divinâ subsistentiâ, quàm ad videndum & amandum Deum, ut docet expressè D. Thomas hîc art. 1. ad 2. dicens : *Major & perfectior est unio ad Deum secundùm esse personale, quàm quæ est secundùm operationem* : Ergo natura quæ non potest elevari ad videndum Deum, & ipsum amandum, nequit ad esse subsistentiæ ipsius assumi.

32. Respondeo negando Majorem, cujus falsitas cõspicitur ex corpore Christi in triduo, quod mansit unitum Verbo, & tamen erat incapax elevationis ad videndum Deum & ipsum amandum, aliasque operationes divinas exercendas. Unde ad primam probationem dicendum, quod operari sequitur ad esse essentiæ, vel ad esse formale, tanquam ad principium quo : quare juxta illius proportionem consequitur operatio, vel naturalis, si esse naturale sit, vel supernaturalis, si esse sit supernaturale : ad esse autem personale non sequitur operatio, sed tantùm ut conditio ad operationem se habet : unde si esse vel natura quam subsistentia modificat, non supernaturalis, sed naturalis est, non consequitur operatio supernaturalis, sed naturalis, sustentata mediatè à subsistentia supernaturali, à qua ipsa natura immediatè sustentatur.

33. Ad secundam probationem, distinguo Majorem : Si majus & minus ejusdem ordinis sint, vel unum in alio includatur, vel unum aliud necessariò supponat, concedo Majorem. Si diversi ordinis sint, & nullatenus subordinata, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt videre Deum, minus sit quàm hypostaticè ipsi uniri, non tamen sunt ejusdem ordinis, nec ordinatè se habent, & ideò ex incapacitate ad visionem quæ minus bonum est, non rectè colligitur incapacitas ad unio-

nem hypostaticam quæ est majus bonum: sicut volare minus bonum est, quàm intelligere, & tamen cum incapacitate ad volandum, stat capacitas ad intelligendum in homine.

34. Objicies quintò: Natura incapax sanctitatis, est etiam incapax unionis hypostaticæ cum Deo: Sed natura irrationalis, sanctitatis capax non est: Ergo etiam incapax est unionis hypostaticæ cum Deo. Minor patet, Major verò probatur. Subjectum incapax effectûs formalis formæ, est etiam incapax formæ: Sed unio hypostatica cum Deo habet pro effectu formali sanctificationem naturæ quæ ipsi conjungitur: Ergo natura incapax sanctificationis, est etiam incapax unionis hypostaticæ cum Deo.

35. Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Subjectum incapax effectûs formalis primarij, est etiam incapax formæ, concedo Majorem. Subjectum incapax effectûs formalis secundarij, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Stat ergo capacitas subjecti ad formam, cum incapacitate ad effectum formalem secundarium, ut constat in anima Christi capaci gratiæ habitualis, quæ tamen incapax est filiationis adoptivæ, quæ à gratia habituali præstatur: unde cùm persona divina unita naturæ creatæ, non habeat pro effectu formali primario, illam gratam & sanctam constituere, sed illam reddere subsistentem, natura capax istius effectûs vel quasi effectûs formalis, etsi incapax sit sanctitatis, capax est unionis hypostaticæ cum Deo.

36. Pro completa hujus difficultatis intelligentia, observandum est, quod si persona divina assumeret naturam irrationalem, non uniretur illi in ratione personæ, sed solùm in ratione hypostasis; quia natura irrationalis personalitatis capax non est, cùm personalitas non reperiatur nisi in rationali natura, ut patet ex definitione personæ, quæ definitur *rationalis naturæ individua substantia.*

Articvlvs II.

An etiam substantia incompleta & partialis, sit assumptibilis à Divina Persona?

QVatuor sub hoc titulo involvuntur difficultates breviter hîc resolvendæ. Prima est, an materia prima sine forma substantiali ad divinam subsistentiam assumi possit? Secunda, an forma corruptibilis & materialis, separata à materia, possit uniri hypostaticè Deo, seu ad divinam subsistentiam & existentiam assumi? Tertia, an anima rationalis à corpore separata, sit à Deo assumptibilis? Quarta, an partes integrales, putà manus, caput, brachium, quandiu sunt unitæ toti composito, possint assumi, non assumpto ipso composito?

§. I.

Prima difficultas resolvitur, & materiam primam sine forma substantiali non posse assumi ad divinam subsistentiam probatur.

37. DIco primò: implicat materiam primam assumi ad divinam subsistentiam sine forma substantiali. Ita contra Suarem, aliosque Recentiores, communiter docent Thomistæ, excepto Banne, qui 1. p. quæst. 66. art. 1. dubio 2. oppositam sententiam ut probabilem amplexus est.

A Probatur conclusio ratione fundamentali ex principiis Philosophiæ Thomisticæ desumpta: Ut enim cum S. Doctore 1. p. quæst. 66. art. 1. quæst. 4. de potentia art. 1. & quodlib. 3. art. 1. docent omnes ejus Discipuli, implicat materiam primam existere sine forma: Sed quod implicat existere, etiam implicat subsistere: Ergo implicat materiam primam subsistere sine forma substantiali, & consequenter implicat quod sine ulla forma assumatur ad divinam subsistentiam. Minor cum utraque consequentia patet, Major autem probari solet à nostris Thomistis in physica ex eo quod materia prima est pura potentia, ideòque essentialiter improportionata ut participet actum

B ultimũ, qualis est existentia, nisi mediante formâ.

38. Respondet Bannez ubi suprà, quod etsi repugnet materiam primam sine forma substantiali actuari per existentiam creatam, quia hæc est effectus formæ substantialis, non tamen implicat quod sine forma substantiali existat per existentiam divinam, quæ cùm effectus formæ substantialis non sit, non est cur essentialiter eam supponat, ut communicetur materiæ: sufficit autem quod materia prima sine forma substantiali possit existere per existentiam divinam, ut sine illa possit per divinam subsistentiam subsistere.

39. Sed contra primò: D. Thomas infrà quæst. 6. art. 1. docet Verbum assumpsisse carnem mediante animâ: Ergo sentit materiam primam non solùm in existendo per existentiam creatam, sed etiam in existendo per existentiam divinam dependere à forma substantiali, & consequenter sicut juxta D. Thomam materia prima sine forma substantiali non potest de potentia absoluta existere per existentiam creatam, ita nec per divinam & increatam.

40. Secundò, Quòd materia sine forma nequeat existere, non provenit ex eo quod existentia sit effectus secundarius formæ substantialis, sed quia est pura potentia, ac per consequens essentialiter improportionata ut participet actum ultimum, qualis est existentia, nisi mediante formâ, ut suprà dicebamus: At hæc ratio non minùs militat respectu existentiæ divinæ, quàm respectu existentiæ creatæ: Ergo sicut implicat materiam primã sine formâ substantiali actuari per existentiã creatam, ita repugnat sine illa existere per divinã.

41. Dices, Esto repugnet materiam primam, omni formâ substantiali denudatam, existere per existentiam increatam, non repugnat tamen quod ipsa, ut formæ substantiali conjuncta, per existentiam increatam existat, formâ existente per existentiam creatam: Ergo poterit assumi ad subsistendum subsistentiâ divinâ, formâ substantiali ad eandem subsistentiam non assumptâ.

42. Sed contra: Nulla pars actu aliis partibus unita, potest assumi ad divinam subsistentiam, aliis partibus non assumptis; quia nimirum non potest assumi ad divinam subsistentiã, nisi ratione totius priùs subsistentis per illam, ut paragrapho 3. dicemus: Ergo si materia prima ab omni forma separata, assumi nequeat ad divinam subsistentiã, nullatenus ad eã assumi poterit, ipsâ formâ nõ assũptâ.

43. Argumenta quæ Suarez & alij Recentiores contra hanc conclusionem opponunt, sumuntur ex eo quod materia prima potest sine forma existere & subsistere, de potentia absoluta, subindeque ad subsistentiam divinam, etiam sine forma, assumi. Verùm cùm hæc difficultatem merè philosophicam tangant, hîc prætermittuntur, ne in quæstionibus philosophicis immoremur.

44. Bannez verò loco citato in favorem suæ sententiæ sic arguit primò: De facto existentia divina ob suam infinitatem est communicata humanitati Christi, sine receptione in illa, terminando dependentiam quam humanitas à propria existentia haberet: Ergo poterit etiam uniri materiæ primæ, illamque existentem reddere.

Secundò, Personalitas Verbi complet dependentiam quam humanitas haberet à personalitate finita, nisi à Deo assumeretur: Ergo potest complere dependentiam quam materia habet à forma substantiali quantùm ad existendum, subindeque illam reddere existentem sine forma.

Tertiò, Divina essentia, quia est infinita in linea intelligibili, supplet respectu intellectûs vicem formæ intelligibilis in ordine ad intellectionem: Ergo cùm etiam sit infinita in linea existentiæ, potest respectu materiæ vicem formæ supplere in ordine ad existendum.

45. Hæc tamen parùm urgent, & facilè dilui possunt. Ad primum enim, concesso Antecedente, distinguo Consequens: Ergo poterit uniri materiæ primæ, sine forma, nego Consequentiam: unitæ formæ substantiali, concedo Consequentiam. Quod autem sine forma non possit materia prima existere per existentiam divinam, non provenit ex limitatione existentiæ, vel subsistentiæ divinæ, sed quia materia sine forma est incapax existendi, ut docet D. Thomas locis suprà citatis.

Ad secundum, concesso Antecedente, nego Consequentiam, nam etsi ex illo antecedente sequatur posse Deum supplere dependentiam materiæ à subsistentia creata, quia in hoc nulla imperfectio physicè informationis involvitur; ex illo tamen inferri nequit, Deum posse supplere dependentiam quam materia habet à forma in ordine ad existendum, quia talis dependentia sine physica informatione suppleri nequit.

Ad tertium, nego etiam Consequentiam, & paritatem; nam licèt essentia divina possit absque informatione gerere munus speciei, respectu intellectûs beati, in ordine ad visionem beatificam, ut in Tractatu de visione beata fusè declaravimus: non potest tamen absque imperfectione informationis, respectu materiæ, vicem formæ supplere in ordine ad existendum.

Disp. 2. art. 3.

§. II.

Secunda & tertia difficultas, de anima rationali separata à corpore, & de forma corruptibili à materia separata, breviter resolvuntur.

46. DIco secundò: animam rationalem à corpore separatam, esse unibilem Deo & ab ipso assumptibilem.

Probatur breviter: Animæ rationali hoc speciale & proprium est, quòd cùm producatur à solo Deo per creationem, habet subsistentiam & existentiam sibi propriam, per quam subsistit & existit ut quod, saltem quando est separata à corpore: Ergo poterit persona divina assumere animam rationalem separatam à corpore, destruendo propriam subsistentiam & existentiam connaturalem, & loco illius substituendo subsistentiam & existentiam divinam & increatam. Vel etiam potest Deus creare animam rationalem, & impedire ne ab illa resultet propria existentia & subsistentia, ut loco illius subrogetur personalitas & existentia divina.

Confirmatur: De fide est animam Christi mansisse in triduo Verbo Divino unitam, & subsistentem per subsistentiam divinam: Ergo anima rationalis à corpore separata, est unibilis Deo, & ab ipso assumptibilis.

Dices, Unio substantialis cum Deo, aut est in unitatem personæ, aut in unitatem suppositi? 47. Sed nullo ex his modis potest anima rationalis Deo uniri: Ergo non est ab illo assumptibilis. Major videtur certa, quia alius modus unionis cum Deo in ratione subsistentis, non est huc usque assignatus. Minor verò probatur. Persona est rationalis naturæ individua substantia, & suppositum individua substantia naturæ substantialis: Sed anima rationalis natura non est: Ergo Verbum, ut in illa subsistens, nec suppositum, nec persona esse potest.

Respondeo primò, unionem animæ rationalis cum Deo esse in unitatem personæ, non adæquatè & completè, sed inadæquatè & incompletè, eò quòd anima rationalis non sit adæquatè, sed inadæquatè natura. 48.

Vel secundò responderi potest, esse unionem cum Deo in unitatem subsistentiæ, quæ unitas suppositi vel personæ non sit, ex defectu completionis: Sicut etiam datur, in probabiliori sententia, subsistens absolutum in Deo, quod suppositum non est, nec persona, quia communicabile.

Dico tertiò: Satis probabile est, formas corporeas & materiales posse supernaturaliter conservari, & existere separatas à materia, subindeque assumi à Deo. Ita Medina, Alvarez, Cipullus, & alij ex nostris Thomistis, contra Cabreram & Nazarium. 49.

Probatur: Hujusmodi formæ non magis videntur dependere in esse & conservari à materia in qua recipiuntur, quàm accidentia à subjecto à quo sustentantur: Ergo sicut accidentia possunt divinitùs separari à subjecto, & recipere aliquem modum per se existendi, ut patet in quantitate panis in Sacramento Eucharistiæ: Ita etiam formæ materiales & corporeæ, licèt dependeant connaturaliter à materia in esse & conservari, poterunt tamen supernaturaliter ab illa separari, & recipere modum aliquem subsistendi, similem illi quem habebant quandiu erant unitæ materiæ; subindeque hujusmodi formæ corporeæ, separatæ divinitùs à materia, poterunt Deo hypostaticè uniri, quia subsistentia divina poterit supplere talem modum subsistendi, quem possunt à Deo recipere, cùm illum eminenter contineat.

Dices primò: D. Thomas 1. part. quæst. 70. art. 2. 3. & 6. hoc discrimen inter animam rationalem & formas corporeas statuit, quòd illa est per se subsistens, secùs autem aliæ formæ: Sed si formæ corporeæ à materia separatæ possent subsistere ut quod, non staret hæc differentia: Ergo formæ substantiales corporeæ separatæ à materia, non sunt capaces subsistendi ut quod, nec per consequens possunt assumi à Deo, & per ejus subsistentiam subsistere. Major patet, sequela verò Minoris probatur. Anima rationalis conjuncta corpori, solùm subsistit ut quo, separata autem subsistit ut quod: Sed forma corporea in statu conjunctionis subsistit ut quo, est enim corpori ratio existendi & subsistendi: Ergo si separata potest subsistere ut quod, nullum erit inter illam & animam rationalem discrimen. 50.

Respondeo, concessâ Majori, negando sequelam Minoris: Tum quia (ut plures D. Thomæ Discipuli probabiliter docent) anima rationalis corpori conjuncta, non solùm subsistit ut quo, sed 51.

etiam ut quod immediatè, quod formæ corporeæ non convenit. Tum etiam quia (esto anima rationalis conjuncta corpori, tantùm subsistat ut quo) est tamen, etiam ut materiæ conjuncta, independens ab illa quoad esse; forma autem corporea, conjuncta materiæ, ab illa quoad esse dependet. Præterea, quòd anima rationalis subsistat ut quod à corpore separata, ei convenit adæquatè ab intrinseco, secùs autem formæ corporeæ: Cùm enim subsistentia ipsi conveniat solùm ex suppositione conservationis in statu separationis, & talis conservatio non ab intrinseco, sed ab extrinseco solùm, & præter illius exigentiam ei conveniat, etiam subsistere ut quod in statu separationis, non ab intrinseco, sed solùm ab extrinseco, & præter illius exigentiam, ipsi competit; & ita semper subsistit discrimen à D. Thoma assignatum inter formam corpoream, & animam rationalem.

52. Dices secundò: Esto forma substantialis corporea, possit divinitùs à materia separari, & sic separata subsistere, tamen in tali statu non potest subsistere per subsistentiam totalem, sed duntaxat partialem: At divina personalitas non potest supplere vices subsistentiæ partialis: Ergo nequit reddere subsistentem formam substantialem corpoream à materia separatam. Minor patet, Deus enim non potest supplere vices partis, cùm de ratione partis sit esse quid incompletum & imperfectum. Major etiam videtur manifesta, nam subsistentia consequens ad entitatem partialem, qualis est forma separata à materia, non potest esse totalis, sed duntaxat partialis.

53. Respondeo primò, negando Majorem: Sicut enim subsistentia quâ anima rationalis à corpore separata subsistit, quamvis sit subsistentia entitatis partialis, non est subsistentia partialis, quia ad hoc requirebatur, quod posset cum alia subsistentia componere subsistentiam totalem: Ita subsistentia quâ subsisteret forma corporea à materia separata, quamvis esset subsistentia entitatis partialis, non esset tamen subsistentia partialis, quia non posset cum alia subsistentia componere subsistentiam totalem.

54. Secundò responderi potest, datâ Majori, distinguendo Minorem: Divina personalitas non potest vices gerere subsistentiæ partialis, quantùm ad rationem partis, concedo Minorem. Quoad rationem subsistentiæ, sine imperfectione partis, nego Minorem, & Consequentiam. Sicut enim Deus uniri potest animæ rationali à corpore separatæ, & de facto Verbum Divinum illi in triduo hypostaticè fuit unitum, & anima Christi fuit subsistens subsistentiâ Verbi, etsi (ut plures extra Scholam Divi Thomæ existimant) anima ratione sui subsistat subsistentiâ partiali. Ita quamvis subsistentia formæ corruptibilis, separatæ à materia, partialis sit, poterit hac subsistentiâ privari, & loco illius subsistentiâ Verbi subsistere; non ita ut subsistentia Verbi induat rationem subsistentiæ partialis, sed ita ut totum munus subsistentiæ obeat, sine imperfectione partialitatis.

§. III.

Vltima difficultas resolvitur.

DIco ultimò: partes integrales, putà manus, caput, brachium, quandiu sunt inter se, & toti composito unitæ, non possunt assumi, nisi assumatur compositum; si tamen separentur à toto, possunt assumi, etiam illo non assumpto.

55. Prima pars probatur: Hujusmodi partes subsistunt & existunt per subsistentiam & existentiam totius; quia ut demonstrant nostri Thomistæ in Philosophia, non dantur subsistentiæ & existentiæ partiales: unde ut subsistentia & existentia divina suppleant vices subsistentiæ propriæ & connaturalis illarum partium, debent etiam supplere vices subsistentiæ & existentiæ totius compositi, subindeque illud assumere.

56. Confirmatur: Repugnat naturam aliquam propriâ subsistentiâ terminatam, subsistere per divinam: At si pars integralis actu aliis partibus unita posset assumi ad divinam subsistentiam, toto composito non assumpto, posset simul subsistere propriâ subsistentiâ & divinâ: Ergo sic unita inassumptibilis est, non assumpto toto, & non assumptis aliis partibus ipsi conjunctis. Major supponitur ex probabiliori sententia, quam art. 4. stabiliemus, Minor autem probatur. Pars existens in toto, non potest non subsistere subsistentiâ totius, ut constat ex dictis: Ergo si manens in toto (qualiter manet dum est aliis partibus unita) posset assumi ad divinam subsistentiam, simul subsisteret subsistentiâ propriâ, nempe subsistentiâ totius, & subsistentiâ divinâ. Ex quo

57. Inferes, formam substantialem, unitam materiæ, non posse assumi, nisi assumatur materia, & totum compositum: Quia forma ut unita materiæ, non subsistit, nec existit, nisi per subsistentiam & existentiam totius, quæ primariò communicatur formæ, & mediante formâ ipsi materiæ.

58. Secunda verò pars, quæ asserit partes integrantes, ut à suo subjecto divisas, posse uniri cum subsistentia divina, & per illam existere, etiam non assumpto toto composito, manifesta est: nam istæ partes separatæ subsistunt subsistentiâ propriâ, realiter à subsistentia totius distinctâ, quia per divisionem & separationem acquirunt subsistentiam & existentiam propriam, distinctam ab ea quam habebant, cùm erant unitæ toti composito: Sed quod gaudet subsistentiâ propriâ, potest immediatè à Deo assumi, & subsistere per subsistentiam divinam, in qua eminenter talis subsistentia continetur: Ergo partes integrantes separatæ à toto, possunt assumi, etiam illo non assumpto. Idem dicendum de partibus homogeneis abinvicem separatis: verbi gratiâ duæ medietates aquæ, abinvicem separatæ, possunt uniri cum Deo, & illius subsistentiâ subsistere; quia abinvicem separatæ induunt rationem totius ejusdem rationis cum illo quod componebant, & subsistunt subsistentiâ propriâ, eminenterque in divina subsistentia contentâ.

59. Contra primam partem hujus conclusionis Suarez, Granadus, & alij Recentiores objiciunt: Id quod subsistit per subsistentiam propriam creatam, potest subsistere per divinam subsistentiam: Sed partes sive essentiales sive integrales actu componentes totum, subsistunt per proprias & partiales subsistentias: Ergo potest una seorsim ab alia subsistere subsistentiâ divinâ, subindeque una pars actu aliis partibus unita, assumi ad divinam subsistentiam, aliis partibus non assumptis. Major patet ex dictis, Minor verò sic ostenditur. Subsistentia consequitur entitatem, & illi proportionatur: Sed entitas cujuscunque totius est composita ex partialibus entitatibus: Ergo illius subsistentia debet esse composita ex partialibus subsistentiis, & consequenter partes actu to-

tum componentes subsistunt subsistentiis distinctis.

60. Confirmatur primò: Subsistentia totius integralis est extensa & divisibilis, non minùs quàm ipsum totum: Sed omne extensum & divisibile, est compositum ex partibus: Ergo subsistentia totius integralis composita est ex partibus, & consequenter constat partialibus subsistentiis quibus ejus partes subsistunt.

61. Confirmatur secundò: Modus materialis indivisibilis plura & distincta subjecta modificare nequit: Sed subsistentia totius integralis est modus materialis, & actuat plura subjecta, scilicet partes ex quibus componitur: Ergo nequit esse indivisibilis, sed necessariò divisibilis est, subindeque pluribus partialibus subsistentiis constat.

62. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem distinguo secundam partem Majoris: Subsistentia consequitur entitatem, & illi proportionatur, proportione habitudinis, concedo Majorem. Proportione omnimodæ convenientiæ, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Nam licèt subsistentia proportionari debeat cum entitate totius ad quam necessariò sequitur, proportione habitudinis per modum termini, cum natura terminabili, non debet tamen in omnibus convenire cum illa; ac proinde ex tali proportione non sequitur quod si entitas est composita ex pluribus entitatibus, etiam subsistentia debeat esse composita ex partialibus subsistentiis, quia subsistentiæ talis compositio repugnat, sicut & existentiæ. Unde

63. Ad primam confirmationem nego Majorem, ut enim subsistentia esset divisibilis & extensa, deberet partibus immediatè convenire: Non autem illis convenit immediatè, sed toti, & ratione illius partibus; & ideò non est extensa & divisibilis, sed inextensa & indivisibilis. Ex quo patet responsio ad alteram confirmationem, Major enim distinguenda est: Modus materialis indivisibilis plura & distincta subjecta modificare nequit, immediatè, & ratione sui, concedo Majorem. Mediatè, & ratione alterius, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam; nam subsistentia non actuat immediatè partes componentes totum, sed immediatè actuat totum, & illo mediante partes: Sic autem actum indivisibilem plura actuare subjecta non repugnat, ut constat in existentia, quæ indivisibilis est, & tamen actuat materiam & formam, quia non ad illas immediatè, sed mediatè comparatur, scilicet mediante toto, cui primò & immediatè convenit.

Articvlvs III.

An accidentia immediatè à Deo assumptibilia sint?

CErtum est apud omnes, accidentia, mediante subsistantiâ cui inhærent, posse à Deo assumi, si nimirum substantia illa quæ est eorum subjectum assumatur; unde de facto intellectus & voluntas, aliæque proprietates hominis, ac cætera accidentia communia, mediâ humanitate, Verbo Divino unita sunt. Difficultas ergo solùm est de immediata illorum assumptione, de qua variæ sunt sententiæ: Multi enim ex Recentioribus negant illam esse possibilem. Ita Suarez, A Vazquez, Granadus, & Lorca. Alij verò, ut Medina, Nazarius, & Valentia, docent posse accidens assumi à Deo ad subsistendum per divinam subsistentiam. Tertia sententia, quæ inter has duas extremas media est, asserit nullum accidens posse assumi ad subsistendum divinâ subsistentiâ, benè tamen ad existendum increatâ Dei existentiâ. Hanc tenent Cabrera, Alvarez, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alij recentiores Thomistæ.

§. I.

Statuitur prima conclusio.

B DIco primò: nullum accidens est immediatè assumptibile ad personalitatem, seu subsistentiam divinam.

64. Hanc conclusionem, impugnatis aliis rationibus, probat Vazquez hoc discursu: Non est cum fundamento astruibilis alius modus unionis immediatæ cum Deo, præter illum quem ex mysterio Incarnationis colligimus: Sed immediata unio accidentis cum divina subsistentia, ex mysterio Incarnationis colligi nequit; cùm unio cum divina subsistentia quam in hoc mysterio habemus, sit naturæ substantialis & ex se per se subsistentis, seu natæ per se subsistere: Ergo accidens posse immediatè assumi & elevari ad divinam subsistentiam & personalitatem, sine fundamento asseritur.

C Simili discursu utitur Granado, probatque conclusionem istam, ex eo quod à Sanctis Patribus qui de mysterio Incarnationis tam copiosè disputaverunt, non fit mentio de alio genere unionis, quàm de illo quo natura substantialis unitur cum subsistentia divina; subindeque possibilitas unionis naturæ accidentalis cum divina subsistentia, absque fundamento astruitur.

65. Sed hoc argumentum non urget, potestque enervari instantiâ desumptâ ex communi Theologorum sententia, quam illi Authores profitentur, asserente posse irrationalem naturam immediatè uniri divinæ subsistentiæ: Etenim ex mysterio Incarnationis solùm habetur unio substantialis naturæ rationalis cum Deo, in unitatem personæ, & tamen, hoc non obstante, cum fundamento astruitur possibilis unio naturæ irrationalis cum Deo in unitatem non personæ, sed suppositi: Ergo ex eo quod unio quæ ex mysterio Incarnationis habetur, solùm sit naturæ substantialis potentis ex se per se existere, perperam infertur alium unionis modum esse impossibilem, & sine fundamento inventum.

D

66. Alij ex Recentioribus ad nostram conclusionem asserendam moventur ex eo quod inter naturas communi subsistentiâ terminatas, necessariò intercedit communicatio idiomatum, ita ut ipsæ naturæ, & quæ illis propria sunt, adinvicem prædicentur in concreto: Unde istæ propositiones sunt veræ, *Deus est homo*, *Homo est Deus*: Sed natura accidentalis, neque in abstracto, neque in concreto potest prædicari de Deo; hæc enim propositio, *Deus est albedo*, & ista, *Deus est albus*, verificari nequeunt: Ergo natura accidentalis non potest cum natura divina in eadem subsistentia conjungi, ac proinde non potest immediatè uniri subsistentiæ divinæ, nec per eam terminari.

E

67. Sed nec etiam hæc ratio urget, potest enim infringi exemplo animæ rationalis, quæ in tri-

duo remansit unita Verbo, & ejus subsistentiâ A
terminata, & tamen de Verbo nec in abstracto
nec in concreto prædicari poterat, nam Verbum, nec anima, nec animatum dici potest; ad primum enim necessaria esset identitas animæ rationalis cum Verbo, unde hæc propositio, *Verbum est humanitas*, defectu identitatis humanitatis cum Verbo, falsa est: Ad secundum verò oporteret ut Verbum ab anima rationali informaretur, quod implicat: Ergo stat naturam aliquam à Deo assumi, & ipsius subsistentiâ terminari, absque eo quod adinvicem prædicentur.

68. Tertiò alij arguunt, & sic probant nostram conclusionem. Ex subsistentia & natura per illam B
terminata, debet unum per se resultare: Sed ex natura accidentali, & subsistentia divina, unum per se resultare nequit, cùm accidens & substantia genere distent: Ergo accidens non potest immediatè divinâ subsistentiâ terminari.

69. Sed hæc etiam ratio inefficax apparet, quia non minùs distant genere substantia creata & increata, quàm substantia & natura accidentalis; Deus enim est extra genus, nec in aliquo prædicamento
Disp. 4. art. 1. §. 3. continetur, ut in Tractatu de attributis ostendimus: Sed hac distantiâ non obstante, ex subsistentia Verbi & humanitate assumpta, resultat unum per se, ut docet D. Thomas suprà quæst. 2. art. 6. Ergo pariter quod accidens & subsistentia divina distent distantiâ genericâ, non impedit, C
quin ex illorum unione resultet unum per se.

70. Confirmatur: Ideò ex unione humanitatis ad Verbum resultat unum per se, quia licèt humanitas adveniat enti completo, trahitur ad esse illius: Sed in eo ipso quod natura accidentalis uniretur cum Deo quoad subsistentiam, traheretur ad esse divinum: Ergo ex illis ut unitis unum per se resultaret; & per consequens malè probatur non posse accidens uniri subsistentiæ divinæ, ex eo quod ex illis sic unitis unum per se resultare nequeat. His ergo rationibus, quibus communiter utuntur Recentiores, ut futilibus aut inefficacibus prætermissis.

71. Probatur conclusio ratione fundamentali, quæ D
potest sic breviter proponi. Quod non est per se capax subsistentiæ propriæ, nequit immediatè assumi ad subsistendum subsistentiâ divinâ: Sed accidens non est per se capax subsistentiæ propriæ: Ergo non potest immediatè assumi ad subsistendum subsistentiâ divinâ. Major patet, nam assumptio creaturæ ad subsistendum subsistentiâ divinâ, fit ad hoc ut loco subsistentiæ propriæ, subsistentia divina substituatur in illa. Minor verò in qua est difficultas probatur primò. Subsistentia substantialis, seu modus essendi per se, ita est proprius substantiæ, sicut modus essendi per inhærentiam in alio, proprius est accidentis: Sed modus inhærentiæ ita est accidenti proprius, ut E
repugnet communicari substantiæ: Ergo & modus per se existendi, ita appropriatur substantiæ, ut implicet competere accidenti.

Secundò eadem Minor suadetur. Subsistentia est ultimum complementum substantiæ in genere substantiæ, atque actus veluti secundus aptitudinis ipsius substantiæ ad essendum per se: Sed accidens non est capax ultimi complementi substantiæ in genere substantiæ, atque actus secundi aptitudinis illius ad essendum per se; sicut neque è contra substantia est capax ultimi complementi accidentis in genere accidentis: Ergo accidens non est de se capax subsistentiæ propriæ.

72. Hinc potest deduci alia ratio in confirmationem nostræ conclusionis, quæ præcedentem magis illustrabit: nam assumi ad subsistendum divinâ subsistentiâ, est fieri ultimò completum in genere substantiæ, per subsistentiam divinam: Sed nequit accidens esse ultimò completum in genere substantiæ: Ergo nec assumi ad subsistendum subsistentiâ divinâ. Major est certa, cùm enim subsistentia nihil aliud sit quàm ultimum complementum in genere substantiæ, assumi ad subsistendum subsistentiâ divinâ est fieri ultimò completum in ratione substantiæ per divinam subsistentiam. Minor verò probatur. Aliquid esse completum in genere substantiæ, necessariò supponit illud quod sic dicitur completum, esse subB
stantiam, sicut aliquid esse ultimò completum in genere entis, vel accidentis, essentialiter supponit id quod dicitur ita compleri, esse ens, vel accidens: Sed implicat accidens esse substantiam: Ergo & esse ultimò completum in ratione substantiæ.

§. II.

Alia conclusio stabilitur.

73. DIco secundò: non implicat accidens uniri immediatè cum existentia divina.

Probatur: Sicut potest assumi ad subsistentiam divinam quidquid est capax propriæ subsistentiæ, C
ita potest uniri divinæ existentiæ quidquid est capax existentiæ propriæ: Sed accidens habet suam propriam existentiam distinctam realiter à sua essentia, & ab existentia subjecti: Ergo potest assumi ad existendum divinâ existentiâ. Minor supponitur ex Metaphysica, Major verò est manifesta; eadem enim est ratio de assumptione ad existendum existentiâ divinâ; cùm existentia creata (quam suppono ex metaphysica, distingui realiter ab essentia) eminenter in existentia Dei increata contineatur, sicut subsistentia creata eminenter continetur in divina personalitate, seu subsistentia.

74. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: D
Quia existentia humanitatis realiter ab illa distinguitur, & eminenter in divina existentia continetur, potest hæc cum humanitate uniri, illamque existentem reddere; imò de facto humanitas Christi non existit per existentiam creatam & sibi propriam, sed ad divinam & increatam elevatur, ut disp. præcedenti art. 2. contra Vazquem, & Suarem, aliosque Recentiores fusè ostendimus: Sed existentia accidentis realiter ab ejus essentia distinguitur, & continetur eminenter in existentia divina: Ergo potest divina illius effectum supplere, & cum accidente unita, illud constituere existens, subindeque non repugnat unio immediata accidentis cum divina existentia.

75. Respondebis, causalem Majoris non esse adæE
quatam, non enim ideò solùm potest humanitas per divinam existentiam existere, quia existentia humanitatis realiter ab illa distinguitur, & in existentia divina eminenter continetur, sed insuper quia est natura substantialis, & ideò illi non repugnat per divinam existentiam quæ substantialis est actuari: natura autem accidentalis capax actûs substantialis non est, unde sicut ob hanc causam, non potest per divinam subsistentiam subsistere, ita nec reddi existens per existentiam divinam.

76. Sed contra, Non minùs distat natura creata ab existentia increata & infinita, quàm accidens à substantia: Sed quia subsistentia divina continet eminenter

eminenter subsistentiam naturæ creatæ, quamvis A increata sit, potest naturam creatam terminare & reddere subsistentem: Ergo quamvis existentia divina sit actus substantialis, quia tamen eminenter continet existentiam accidentis, potest cum accidente uniri, & illud existens constituere.

77. Dices, hoc inter subsistentiam & existentiam reperiri discrimen, quod subsistentia ex proprio conceptu est terminus, existentia verò est forma, & ultimus actus: licèt autem nulla sit imperfectio in hoc quod formalitas divina terminet naturam creatam, benè tamen in hoc quod illam actuet aut informet; ideòque potest subsistentia divina immediatè uniri naturæ creatę, secùs autem B divina existentia.

78. Sed contra primò: De facto existentia divina reddit humanitatem Christi existentem, ut disp. præcedenti art. 2. pluribus ostensum est, & tamen non informat humanitatem: Ergo de conceptu existentiæ non est actuare informando id quod existens constituit, & consequenter ex isto capite non repugnat divinam existentiam alicui accidenti uniri, illudque existens reddere.

Secundò, Quāvis subsistentia sit actus, non tamē est actus physicè informans, sed terminans, subindeque potest immediatè humanitati uniri, absque physica informatione: Ergo similiter, quāvis existentia sit ultimus actus; quia tamen ex proprio conceptu formali, non est actus ultimus informans, sed actus ultimus terminans, divina exi- C stentia poterit absque informatione naturæ creatæ immediatè uniri, & illam existentem reddere.

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

79. OBjicies primò contra primam conclusionem. Quod est capax modi essendi per se, potest assumi ad subsistentiam divinam: Sed omne accidens est capax modi essendi per se: Ergo potest assumi ad subsistentiam divinam. Minor patet, accidens enim divinitùs separari potest à suo subjecto, & ex vi talis separationis acquirere D modum essendi per se, sive modum independentiæ à suo subjecto tanquam à sustentante. Major verò probatur: Assumi ad subsistentiam divinam, est habere ab illa modum essendi per se: Ergo quod est capax modi essendi per se, assumi potest ad subsistentiam divinam.

80. Respondeo distinguendo Majorem: Quod est capax modi essendi per se, qui sit subsistentia, subindeque qui denominet ipsum suppositum, assumi potest ad divinam subsistentiam, concedo Majorem. Quod est capax modi essendi per se, qui non sit subsistentia, nec proinde constituat suppositum, sed solùm sit similis analogicè subsistentiæ, transeat Minor, & nego Conse- E quentiam. Dico *transeat Minor*, quia plures Theologi docent, idque satis probabiliter, accidens ex vi separationis à subjecto, non habere aliquem modum essendi per se, sed tantùm privari modo inhærentiæ, quod est esse per se subsistens negativè, non verò positivè. De quo in *Disp. 6. art. 3.* Tractatu de Eucharistia.

81. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Existentia substantialis non potest communicari accidentali naturæ: Sed existentia divinæ naturæ substantialis est: Ergo nequit communicari accidenti, & consequenter non potest accidens immediatè divinæ existentiæ uniri. Major probatur, sicut subsistentia supponit rem quæ per illam subsistit esse substantiam, ita existentia substantialis debet supponere illud cui suum effectum formalem tribuit, esse substantiam: Ergo accidens nequit existere existentiâ substantiali.

82. Respondeo distinguendo Majorem: Existentia substantialis eminenter & formaliter, concedo Majorem. Existentia substantialis formaliter, & accidentalis eminenter, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: Nam existentia divina, quamvis sit substantialis formaliter, est tamen eminenter accidentalis, & ideò potest accidenti communicari: Sicut potest communicari naturæ substantiali creatæ, quia quamvis sit existentia increata formaliter, est tamen eminenter existentia creata, cùm illam eminenter contineat. Divina autem subsistentia non est substantialis eminenter & formaliter, quia eminenter non continet subsistentiam aliquam creatam, per quam subsistere possit natura accidentalis, & ideò est ita propria substantialis naturæ, ut accidentali communicari non possit.

83. Respondeo secundò negando absolutè Majorem, ad cujus probationem, nego paritatem: Disparitas est, quia cùm omnis subsistentia sit ex propria sua ratione ultimum complementum rei in ratione substantiæ, debet necessariò supponere rem illam cujus dicitur subsistentia esse substantiam: At verò existentia, etiam substantialis, cùm ex proprio suo conceptu sit solùm ultimum complementum in ratione entis, ratio substantialis vel accidentalis merè materialiter se habet ad ipsam; subindeque ut accidens sit capax existentiæ divinæ, licèt substantialis, non requiritur quod sit substantia, sed sufficit quod sit aliquid complebile in ratione entis.

84. Objicies tertiò: Illud solùm potest assumi ad existendum existentiâ divinâ, quod potest constituere unum ens per se cum Deo, Deus enim non potest venire in compositionem entis per accidens: Sed accidens nequit constituere unum ens per se cum Deo: Ergo nec assumi ad ejus subsistentiam. Minor probatur: Quæ non sunt ejusdem generis, sed diversi, nequeunt uniri ad faciendum unum ens per se: Atqui accidens & Deus sunt diversi generis: Ergo unum per se constituere nequeunt.

85. Respondeo negando Minorem, & distinguendo ejus probationem: Quæ sunt diversi generis nequeunt uniri inter se ad faciendum unum ens per se, si ambo afferant suas proprias existentias, concedo. Si unum illorum sit privatum suâ propriâ existentiâ, & trahatur ad existentiam alterius, sicut traheretur accidens ad existentiam Dei, ex suppositione quod assumeretur ad illam, negatur.

86. Objicies ultimò: Si accidens, v. g. albedo, assumeretur à Deo ad existendum existentiâ increatâ, denominaret Deum ipsum album, sicut humanitas assumpta denominat Deum hominem: Sed hoc non debet admitti, esse enim album non potest tribui ab albedine, nisi subjecto cui inest, Deus autem nequit esse subjectum albedinis: Ergo implicat accidens assumi à Deo, ad existendum existentiâ divinâ.

87. Respondeo negando sequelam, solùm enim in casu objectionis, Deus diceretur habens albedinem, non tamen albus: Sicut in triduo Verbum quod remansit unitum animæ Christi, dici poterat habens animam, non tamen animatum;

& ratio est quia illud solùm dicitur album, vel animatum, cui inhæret albedo, vel quod informatur ab anima: albedo autem nequit inhærere Deo, nec Verbum ab anima informari. A

Mitto plura alia argumenta quibus Adversarij probare contendunt, nullam entitatem creatam posse existere per existentiam realiter ab illa distinctam, tum quia hæc spectant ad Philosophiam, & à nostris Thomistis in metaphysica clarè diluuntur; tum etiam quia facilè enervari ac infringi possunt exemplo humanitatis Christi, quam per divinam existentiam existere, disputatione præcedenti ostendimus, & docet frequentior, probabiliorque sententia. Unde præsentem difficultatem ad id solùm restringimus, an scilicet accidenti, ex aliqua peculiari ratione, repugnet divinâ existentiâ existere, sicut ei repugnat, divinâ subsistentiâ terminari. B

Articvlvs IV.

Vtrum natura creata, subsistens in propriâ persona, & propriâ personalitate retentâ, possit assumi ad subsistentiam divinam?

88. DIxi *natura creata*, quia extra dubium est, personalitatem ipsam assumi non posse ad subsistendum per divinam subsistentiam: Tum quia subsistentia est ultimus terminus in linea & ratione subsistendi: Termino autem ultimo, ulterior terminatio essentialiter repugnat. Tum etiam, quia non stat personalitatem assumi, & non assumi personam ad subsistendum: Implicat autem personam assumi ad subsistendum, cùm persona sit rationalis naturę individua substantia, id est incommunicabilis, quod de incommunicabilitate alteri ut supposito accipiendum esse constat; cùm persona possit communicari naturæ, ut patet in persona Verbi, quæ de facto fuit communicata & unita humanitati. C

[89. Addidi in titulo, *propriâ personalitate retentâ*, quia etiam extra controversiam, & omnino certum est, posse naturam conjunctam propriæ personalitati assumi, si per assumptionem ipsa personalitas expellatur seu destruatur: Non enim major potest esse repugnantia, quod natura propria personalitate illi conjuncta privetur, quàm quòd sine ulla producatur, resultantiâ subsistentiæ propriæ, per alienam impeditâ. D

90. Solùm ergo difficultas est, utrum natura creata, manens in propria persona, assumi possit ad subsistentiam divinam, conservatâ propriâ personalitate; ita tamen ut hæc non assumatur, sed sola natura quæ illâ terminatur; eo modo quo si eadem humanitas quæ nunc assumpta est à Verbo, conservatâ hac unione, assumeretur etiam à Patre; & sicut natura divina, cùm per æternam generationem communicatur Filio, in illo terminatur propriâ Filij personalitate, non amittendo personalitatem Patris. E

91. Affirmativam partem docet Martinus Peres Tract. de Incarn. disp. 9. sect. 9. Hurtado in metaph. disp. 11. sect. 7. & 3. part. disp. 44. num 1. Bernaldus disp. 24. sect. 2. pro ea ex antiquis citantes Bacconum dist. 5. quæst. 1. & Naclantum Theorem. 2. circa finem, illamque non improbabilem censet Suarez disp 14. sect. 1. dicens, Authores ita sentientes vix posse ratione convinci.

Cæterùm, sententiam negativam (quòd scilicet non possit, etiam de potentia absoluta, natura creata, retinendo propriam personalitatem, uniri personæ divinæ, nec per illius subsistentiam subsistere) docent communiter Theologi, non solùm recentiores, sed etiam antiqui, quamvis in assignanda ratione hujus impossibilitatis non conveniant.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

DIco igitur: natura creata, subsistens in propria persona, & propriâ personalitate retentâ, non potest, etiam de absoluta potentia, uniri personæ divinæ, & per illius subsistentiam subsistere.

Hanc conclusionem aliqui probant ex definitione personæ, de cujus conceptu est quod sit alteri supposito incommunicabilis: Sed si natura creata, propriâ personalitate retentâ, assumeretur à supposito divino, illi communicaretur: Ergo implicat ita assumi. 92

Hæc tamen ratio non urget, potest enim facilè responderi, non esse de ratione personæ, quod natura ex qua componitur, non communicetur alteri supposito, vel personæ, sed solùm quod persona ipsa ex natura & personalitate composita, non possit illi communicari; nam Personæ Patris æterni convenit definitio & ratio personæ, & tamen illius natura communicatur Filio: Personæ etiam constitutæ ex personalitate Verbi & humanitate assumpta, competit definitio personæ, & tamen natura humana, personalitate Filij retentâ, potest Patri communicari, & per ejus subsistentiam subsistere: Hæc ergo ratio solùm videtur probare, quod persona creata non possit assumi à persona divina; non autem quòd natura propriâ subsistentiâ subsistens illâque retentâ, non possit ab illa assumi, de quo solùm est quæstio in præsenti. Unde

Suarez loco citato, alias refert rationes, præsertim ex Cajetano, & eas impugnat, ac tandem istam constituit, quæ maximè illi placet. Propria subsistentia naturæ creatæ est modus quidam intrinsecus per se existendi: Sed hic modus habet formalem & immediatam repugnantiam cum illo modo unionis quem habet natura assumpta in alio supposito, quia esse per se & in alio sunt modi ita repugnantes, ut unus intrinsecè includat negationem alterius: Ergo implicat naturam creatam subsistentem in propria persona, uniri personæ divinæ, & in illa subsistere. 93

Sed hæc ratio in multis deficit, primò quia duo supponit falsa, aut saltem incerta & dubia. Primum est, quod subsistentia naturæ creatæ sit modus illius; illud enim, licèt sit probabile, non est tamen certum, nec à Theologis unanimiter recipitur; multi enim cum Cajetano existimant, personalitatem creatam non esse modum naturæ, sed entitatem realiter ab illa distinctam. Secundum est, naturam creatam non uniri personæ divinæ immediatè, sed per aliquem nexum seu modum ab illis extremis distinctum; oppositum enim plures Theologi docent, nosque suprà disp. 6. illorum sententiam ut probabiliorem secuti sumus.

Secundò, Ex eo quod personalitas propria sit modus naturæ quam terminat, sequitur tantùm quod non possit terminare alienam naturam, sed solùm propriam, quia modus rei non potest modificare nisi rem illam cujus est modus proprius; non autem sequitur, quod natura terminata

per illum modum proprium, non possit terminari à persona divina, quæ realiter identificatur cum divina naturâ.

Tertiò, Negatio existendi in alio est effectus secundarius subsistentiæ propriæ, cùm enim negatio sit, & subsistentia in aliquo positivo consistat, non potest esse effectus primarius illius: Sed effectus secundarius non est essentialis formæ, nec ab illa inseparabilis, de potentia absoluta: Ergo talis negatio non convenit essentialiter subsistentiæ propriæ, quâ natura creata subsistit connaturaliter, & consequenter poterit, illâ retentâ, per alienam terminari. Missis ergo his rationibus.

95. Probatur primò conclusio ex 5. Synodo generali collat. 8. can. 5. ubi sic dicitur: *Si quis non confitetur Dei Verbum, carni secundùm subsistentiam unitum, & propter hoc unam ejus subsistentiam, seu unam personam, anathema sit.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum desumi: Concilium infert in Christo esse unam tantùm personam, ex eo quod humanitas fuit assumpta ad subsistentiam Verbi: At hæc illatio non esset bona, si natura creata, propriâ personalitate retentâ, posset terminari per divinam, ut de se patet: Ergo hoc impossibile est.

Nec valet si dicas, rationes quibus Concilia utuntur ad definiendas veritates fidei, non esse de fide. Esto enim non sint de fide, sunt tamen magni ponderis & authoritatis: Ergo licèt de fide non sit, implicare naturam creatam, propriâ personalitate retentâ, terminari per divinam, erit tamen veritas Theologica omnino certa & indubitata.

96. Probatur secundò conclusio argumento à posteriori desumpto ex mysterio Incarnationis. Si natura humana terminata propriâ personalitate esset assumptibilis à Persona Divina, Verbum de facto illam assumpsisset terminatam propriâ personalitate, non assumendo ipsam personalitatem: At secundùm fidem Catholicam Verbum assumpsit naturam humanam sine propria personalitate: Ergo signum est non fuisse possibile humanitatem propriâ personalitate terminatam assumi à Persona Divina. Minor est certa de fide, sequela autem Majoris probatur, Tum quia si propria personalitas & subsistentia naturæ humanæ non impediebat unionem ejus hypostaticam cum Verbo, videtur fuisse convenientius perfectioni humanitatis Christi, quod non solùm subsisteret per subsistentiam Verbi, sed etiam per propriam, si talis subsistentia sit compossibilis in eadem natura cum subsistentia Verbi. Tum etiam quia non sunt multiplicanda, vel augenda miracula sine necessitate: majus verò esset miraculum auferre à natura humana propriam personalitatem, vel impedire ne propria subsistentia, quæ est passio ei connaturaliter debita, ab ipsa flueret, quàm conservare propriam subsistentiam cum aliena. Quod potest aptissimo exemplo declarari & illustrari. Licèt præsentia localis & sacramentalis sint duo modi naturaliter simul repugnantes eidem corpori, unde naturaliter fieri nequit quod idem corpus simul habeat duos illos modos essendi, tamen quia extensio ad locum est passio connaturaliter debita corpori, ideò communiter dicitur in materia de Eucharistia, fore majus miraculum, si corpus Christi acquirendo sacramentalem præsentiam, amitteret extensionem atque præsentiam localem quam habet in cœlo, quàm quòd retentâ illâ extensione locali acquirat præsentiam in speciebus Sacramentalibus. Ergo similiter si absolutè compossibilis esset propria personalitas humanitatis cum aliena Verbi Divini, majus miraculum esset dicendum, quod Verbum ex vi assumptionis naturæ humanæ impediret ne propria & connaturalis subsistentia ab ea resultaret, quàm quod simul cum personalitate Verbi illa maneret, subindeque potiùs dicendum esset, illam remanere cum ista, quàm quòd illius resultantia impediatur, sicut in simili dicitur de ipsa præsentia locali Christi Domini.

Probatur tertiò conclusio: Implicat quod natura creata existat simul & semel duplici existentiâ, quarum una sit creata, & altera increata: At si natura terminata per propriam personalitatem assumeretur à Deo, non destructâ tali personalitate, haberet duplicem existentiam, quarum una esset creata, & altera increata: Ergo &c. Major est certa, tum quia esse individuatur à natura in qua recipitur: tum etiam, quia duæ existentiæ, præsertim si sint completæ, non possunt inter se uniri per modum actûs & potentiæ ad constituendum unum per se, ut ostenditur in Philosophia. Minor verò suadetur: Cuilibet subsistentiæ sua debet correspondere existentia, quia subsistentia est veluti ultima dispositio, quâ natura redditur capax existentiæ; ac proinde duæ subsistentiæ necessariò secum trahunt duas existentias: Sed in nostro casu natura assumpta duas haberet subsistentias, quarum una esset creata & connaturalis, altera increata & præternaturalis: Ergo & duas existentias, unam creatam & naturalem, alteram increatam & supernaturalem. Cæterùm si natura humana terminata per subsistentiam Verbi, ulteriùs per personalitatem Patris vel Spiritus Sancti terminaretur, non haberet propterea tres existentias, quia subsistentiæ relativæ divinarum personarum, non redderent naturam assumptam capacem diversæ existentiæ, sed unius tantùm existentiæ increatæ & infinitæ, per quam existunt ipsæ divinæ personæ.

97. Probatur quartò conclusio ratione desumptâ ex Capreolo in 3. dist. 1. quæst. 1. art. 3. ad 1. Scoti contra secundam conclusionem. Quod dependet ab alio dependentiâ strictâ & causali, non potest à pluribus ut plures sunt dependere adæquatè in nullo genere causæ, ut 2. physic. à nostris Thomistis ostenditur: Sed natura in existendo dependet à subsistentia dependentiâ strictâ & causali: Ergo non potest pluribus subsistentiis adæquatè terminari, sed per propriam subsistentiam terminatur adæquatè, ejusque dependentia in existendo, adæquatè per illam expletur, & per consequens, propriâ subsistentiâ retentâ non potest, etiam de potentia absoluta, per alienam terminari. Quæ ratio non militat in divina natura, comparata cum tribus subsistentiis relativis, cùm ab illis in existendo non pendeat, sed tantùm ab ipsis accipiat incommunicabilitatem, ut in Tractatu de Trinitate ostendimus. Nec etiam probat, quod natura creata non possit simul terminari à tribus divinis personis, & in illis subsistere; quia personæ divinæ, ut terminantes naturam creatam, eique perfectam incommunicabilitatis tribuentes, non habent rationem causæ, sed puri termini, subindeque natura non dependet ab illis dependentiâ causali, sed solùm terminativâ: quo genere dependentiæ stat unum & idem à pluribus dependere adæquatè intensivè cum inadæquatione extensiva, ut constat in re-

latione Patris ad plures filios terminata.

99. Denique suaderi potest conclusio aliâ ratione faciliori, quam Cipullus sic proponit. Implicat quod eadem natura creata simul sit in alieno supposito, & non sit in alieno supposito: At hoc sequeretur ex eo quod natura humana manens in propria persona esset assumpta à Persona Divina: Ergo hoc implicat contradictionem. Major est certa, propter manifestam contradictionem quam dicit esse in alieno supposito, & non esse in alieno supposito. Minor etiam quoad primam partem patet, nam Persona Divina est suppositum extraneum à qualibet natura creata. Quoad secundam verò probatur: Effectus formalis subsistentiæ propriæ, est reddere naturam subsistentem in se, & per se, & non in alieno supposito, ut docent Philosophi in Metaphysica, constatque ex ipsa nominis etymologia, nam apud Latinos subsistere in se, idem sonat ac sistere seu terminari in se, & non in alio: Hoc autem cùm non dicat exclusionem à subjecto, quia quælibet natura substantialis completa, per seipsam habet quod non sit in alio tanquam in subjecto, oportet quod dicat exclusionem seu negationem essendi in alio ut in supposito.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

100. OBjicies primò: Damascenus libro cur ad imaginem Dei sumus, hæc habet: *Dei Filius salutari Patris voluntate factus est homo, naturamque humanam sibi unà cum humana voluntate quæ naturæ est conjunxit, hominis autem hypostasim non conjunxit.* Et rationem reddit: *Ne naturæ humanæ voluntas quæ naturæ attribuitur, voluntate eâ quæ hypostasim attingit, à divinæ voluntatis præscriptione discederet, sed ei sponte pareret in omnibus.* Ex quibus verbis hoc potest desumi argumentum: Ideò juxta Damascenum, Verbum assumpsit naturam humanam, non autem hypostasim hominis, ne fieret assumptio cumqua staret peccabilitas: Ergo supponit assumptionem hypostasis esse possibilem. Consequentia patet, nam si repugnaret, non ideò assumpta non fuisset hypostasis humana, ut peccabilitas vitaretur, sed quia impossibilis esset.

101. Respondeo primò, meritò dubitari posse an hæc translatio legitima sit, cùm in testimonio adducto, Damascenus duplicem distinguat voluntatem, unam hypostasis, & aliam naturæ, quæ distinctio fictitia est, & Theologiæ ac Philosophiæ repugnans; Philosophi enim & Theologi unam tantùm in homine voluntatem agnoscunt, quæ naturæ ut quo, & supposito ut quod, in omnibus suis operationibus tribuitur.

Respondeo secundò: Cùm Damascenus loco citato docet Verbum conjunxisse sibi naturam humanam & illius voluntatem, loqui de conjunctione physica per unionem ad divinam subsistentiam: cùm autem subdit, non conjunxisse sibi hypostasim hominis, loquitur de conjunctione quam hæretici docebant, scilicet per solum affectum & specialem amorem; & hujus rationem reddit, *Ne voluntate hypostasis, natura humana à Dei voluntate discederet:* Hæc autem affectiva solùm conjunctio quam hæretici astruebant, etsi de facto non detur, & à Conciliis contra Nestorium congregatis damnata sit, tamen possibilis fuit.

102. Tertiò responderi potest, admittendo Damascenum loqui de conjunctione physica hypostasis hominis ad divinam subsistentiam, & negando Consequentiam; potuit enim talem conjunctionem negare ob rationem assignatam, nempe ut peccabilitas vitaretur, non supponendo talem unionem fuisse possibilem, sed abstrahendo ab hac quæstione, an sit possibilis, vel non.

103. Objicies secundò: Eadem numero natura divina terminata personalitate Patris, rursus terminatur personalitate Filij, & Spiritus Sancti, absque eo quod una persona divina terminetur per aliam: Ergo similiter natura humana terminata personâ propriâ, potuit terminari personalitate Verbi, absque eo quod personalitas Verbi terminaret personam humanam.

104. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam; licèt enim natura divina possit simul terminari triplici subsistentiâ, hoc tamen non potest contingere in natura creata, tum quia illud competit divinæ naturæ ratione suæ infinitatis, à qua deficit quælibet natura creata: Tum etiam, quia probando nostram conclusionem, plures assignavimus rationes disparitatis inter propriam personalitatem respectu naturæ creatæ, & personalitates divinas, tam comparativè ad naturam divinam, quàm etiam comparativè ad creatam.

105. Objicies tertiò: Natura humana terminata per alienam personalitatem, scilicet per subsistentiam Verbi, potest assumi à Patre & Spiritu Sancto: Nam ut disputatione præcedenti cum S. Thoma docuimus, omnes tres personæ Trinitatis, potuerunt eandem numero naturam assumere: Ergo terminata propriâ personalitate, poterit assumi à Verbo, non assumptâ personalitate.

106. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Nam subsistentia propria constituit naturam subsistentem per se & in se, subsistentia verò aliena constituit illam subsistentem in alio: implicat autem contradictionem, quod eadem natura simul subsistat per se & in alio, non verò quod habeat plures modos subsistendi in alio; quia subsistere per se & in alio, sunt duo modi subsistendi inter se oppositi, & quorum unus, virtualiter saltem, includit negationem alterius: Plures verò modi essendi in alio, non habent inter se hanc repugnantiam & oppositionem, nec unus includit virtualiter negationem alterius. Potestque id declarari & illustrari exemplo accidentis, videmus enim quod omnino implicet idem accidens simul esse per se & in alio; cæterùm quod simul possit esse in pluribus subjectis, multi extra Scholam D. Thomæ concedunt, saltem de absoluta potentia. Duas alias rationes discriminis probatione 3. & 4. nostræ conclusionis insinuavimus, quæ ibidem videri poterunt.

ARTICVLVS V.

An hæc propositio (Deus assumpsit hominem) *in rigore & proprietate sermonis sit vera?*

107. RAtio dubitandi est, quia modus ille loquendi passim invenitur apud Concilia & Sanctos Patres, nam in Concilio Toletano 1. in confessione dicitur, *Credimus Filium Dei ex vtero Virginis assumpsisse hominem.* Similia habentur in Toletano 6. cap. 1. in Toletano 11. in confess. fidei, & in Francofordiensi in Epist.

ad Episcopos Hispaniæ. Ex Patribus verò ita locuti sunt Hilarius lib. 2. de Trinit. Damascenus lib. 3. fidei cap. 4. Leo magnus in Epist. ad Julian. & serm. 4. de Epiphania, ac serm. 2. de Ascensione, S. Maximus homil. 2. Pentecostes. Boëtius lib. de duabus naturis, & Augustinus de prædest. Sanct. cap. 15. Epist. 66. lib. 9. de civit. cap. 17. & 21. & pluribus aliis in locis. Imò oppositum docentes anathemate damnasse testatur Magister in 3. dist. 5. paragrapho 6. Denique hic loquendi modus usurpatur ab Ecclesia, præsertim in Cantico *Te Deum laudamus*, à SS. Ambrosio & Augustino composito, ubi dicitur: *Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum.* Ergo hæc propositio, *Deus assumpsit hominem*, in rigore & proprietate sermonis vera est. B

508. Propter hæc & similia testimonia, Ludovicus Vives in lib. 9. Augustini de civit. Dei cap. 17. partem affirmativam tenuit, irridens Theologos Scholasticos oppositum asserentes, cùm ipse potiùs meritò irridendus sit, eò quòd (ut inquit Vazquez) magis in humanis litteris, quàm in Theologicis rebus versatus, & ut alij aiunt, Grammaticus magis quàm Theologus, falcem in messem alienam mittens, præceps tulerit de Theologica quæstione judicium, ut patebit ex dicendis conclusione sequenti.

Dico igitur, hæc propositio, *Deus assumpsit hominem*, in rigore & proprietate sermonis non C est vera. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hîc quæst. 4. art. 3. & in 3. dist. 6 quæst. 1. art. 2. probantque variis Conciliorum, & SS. Patrum testimoniis, quæ brevitatis causâ prætermitto, & conclusionem probo ratione quam idem S. Doctor locis citatis insinuat.

509. Si hæc propositio, *Verbum Dei assumpsit hominem*, esset vera in rigore & proprietate sermonis, sequeretur Verbum non solùm assumpsisse naturam humanam, sed etiam humanum suppositum: Consequens est erroneum: Ergo dicta propositio non est vera in proprietate sermonis. Minor est certa, alias essent in Christo duæ hypostases, seu D duo suppositа, nam assumptum manet in assumente, & consequenter si suppositum humanum fuit à Verbo Dei assumptum, mansit in Christo, subindeque in illo essent duo suppositа. Major verò suadetur. Homo licèt de formali solam humanitatem significet, de materiali tamen & implicitè, significat suppositum habens humanitatẽ, & pro illo supponit: Ergo Verbũ hominem assumere, propriè & in rigore est assumere humanum suppositum, & consequenter, si prædicta propositio in rigore & proprietate sermonis esset vera, sequeretur Verbum assumpsisse non solùm humanitatem, sed etiam suppositum hominis. Consequentia patet, Antecedens autem probatur primò E ex D. Thoma 1. dist. 6. quæst. 1. art. 2. in corp. 1. p. quæst. 39. art. 4. & hîc quæst. 4. art. 3. quibus locis, & alibi passim, docet nomen *homo* significare naturam per modum perfecti, & cùm natura suppositalitate compleatur & perficiatur, illam significat ut in supposito, & in habente naturam.

Secundò probatur ex Damasceno lib. 3. cap. 4. in principio, & cap. 11. circa finem, ubi dicit quod sicut hoc nomen *Deus* significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen *homo* significat eum qui habet humanam naturam: Sed habens humanitatem, supponit pro supposito humanæ naturæ: Ergo nomen *homo* pro eodem supponit.

A Tertiò, Istæ propositiones sunt veræ, *Petrus est homo, Paulus est homo*: Sed si nomen homo non supponeret pro supposito habente naturam, non possent esse veræ; nam istæ propositiones, *Petrus est humanitas, Paulus est humanitas*, veræ non sunt, quia humanitas non pro habente naturam, sed solùm pro natura supponit: Ergo nomen *homo* non supponit pro natura, sed pro supposito habente naturam.

Ad rationem verò dubitandi initio propositam 110. respondet Cardinalis Delugo disp. 13. sect. 2. num. 15. antiquos Patres, prædictâ propositione utentes, propriè fuisse locutos, quia nomen homo tunc temporis indifferens erat ad significandam naturam humanam in abstracto, vel in concreto, eò quòd humanitas quæ modò, juxta omnes Theologos, naturam in abstracto significat, tunc in hac significatione usurpata non erat. Unde sicut si nunc Verbum Divinum aquæ naturam assumeret, propriè diceretur assumpsisse aquam, eò quòd non habeamus nomina diversa, quibus naturam aquæ in abstracto & in concreto significemus, sed nomine aquæ, naturam ejus utroque modo acceptam significamus: ita ob eandem causam, prædicta propositio, *Verbum Dei assumpsit hominem*, antiquis temporibus fuit vera in rigore sermonis, quia hoc nomine *homo*, natura humana in concreto & in abstracto significabatur: nunc autem quia duo nomina sunt inventa ad significandam naturam humanam in concreto, & in abstracto, scilicet *homo & humanitas*, non potest illa propositio in proprietate usurpari. Sicut olim una hypostasis in Deo concedebatur, quia hæc vox *hypostasis* indifferens erat ad significandam naturam & personalitatem: postea verò, quia ex usu & consensu fidelium, applicata est vox *hypostasis* ad solam subsistentiam, vel suppositum significandum, non licèt Catholicis dicere esse in Deo unam hypostasim. Eandem solutionem tradit ex nostris Cipullus hîc art. 3. dubio unico.

Verùm illa non videtur legitima, potestque 111. breviter confutari, nam vox *humanitas*, passim usurpata pro abstracto, etiam priscis illis temporibus invenitur: Ergo si nunc quia diversis nominibus natura humana in abstracto & in concreto significatur, non est vera dicta propositio in proprietate sermonis, necetiam illis antiquis temporibus fuit in rigore & proprietate vera. Consequentia patet ex dictis, Antecedens autem constat variis Conciliorum & SS. Patrum testimoniis: nam in primis in Concilio Toletano 6. can. 1. sic habetur: *Solus filius suscepit humanitatem in singularitate personæ.* Deinde Cyprianus qui tertio sæculo floruit, serm. de Nativit. loquens de Filio Dei ait: *Humanitatis participatione frater noster fieri voluit.* Item Cyrillus in Epist. ad Nestorium, relata in Concilio Ephesino & Calcedonensi actione 1. hæc scribit: *Sed quoniam propter nos, & propter nostram salutem, uniens sibi secundùm subsistentiam humanitatem, processit ex fœmina, propterea dicitur secundùm carnem natus.* Denique Damascenus lib. 3. fidei cap. 4. sic dicit: *Illud itaque animadvertendum est, quod divinitatis atque humanitatis vox essentias seu naturas indicat.* Ergo antiquis illis temporibus diversa erant nomina, quibus natura in abstracto & in concreto significaretur. Unde hac prætermissâ solutione,

Ad rationem dubitandi initio propositam re- 112. spondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: Ecclesia enim, Patres, & Concilia,

cùm docent Verbum assumpsisse hominem, non sunt propriè, sed impropriè intelligenda, id est assumpsisse humanitatem, sumendo concretum pro abstracto, quæ est impropria locutio. & figura Synecdoche, quæ accipit totum pro parte: vel quia assumptio terminata est ad hoc ut Filius Dei esset homo, juxta quam intelligentiam, non sumitur homo per modum extremi assumpti, de cujus ratione est assumptioni præsupponi, sed per modum termini effecti per assumptionem; quæ etiam non est propria, sed impropria locutio, nam Verbum assumere propriè non explicat effectionem, sed tractionem unius ad esse alterius, & ideò in rigore acceptum, non dicitur de termino effecto, sed de extremo alteri unito, & ad esse illius assumpto. Solutio est D. Thomæ hîc art. 3. ad 1. ubi ait quod *hujusmodi locutiones non sunt extendendæ tanquam propriæ, sed piè sunt exponendæ ubicunque à sacris Doctoribus ponuntur: ut dicamus hominem assumptum, quia ejus natura est assumpta, & quia assumptio terminata est ad hoc ut filius Dei sit homo.*

ARTICVLVS VI.

Vtrum humanitas Christi, ut actu conjuncta Verbo Divino, ejusque personalitate terminata, appetitu innato, subsistentiam propriam & sibi connaturalem appetat?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur.

113. PRo resolutione hujus difficultatis in primis recolendum est ex Tractatu de visione beatifica, duplicem à Philosophis & Theologis solere distingui appetitum: unum innatum, qui est inclinatio seu propensio ab Authore naturæ indita, quâ unaquæque res, absque ulla cognitione in suum bonum connaturale est propensa, qualis est propensio gravis in centrum, & levis ad locum sursum: alterum elicitum, qui est actus appetendi à speciali aliqua potentia sensitiva vel rationali procedens, & in bonum cognitum sub ratione boni tendens.

114. Deinde advertendum est, appetitum naturalem seu innatum esse duplicem, unum in actu primo, qui nihil aliud est quàm ipsa rei natura secundùm se veluti naturaliter inclinata ad proprium bonum; alterum in actu secundo, qui est operatio aut quasi operatio naturæ tendentis in bonum sibi connaturale: v. g. gravitas in lapide est appetitus innatus seu naturalis in actu primo ad centrum; gravitare autem est appetitus naturalis in actu secundo.

115. Tertiò ut certa ab incertis separentur, suppono tanquam certum, humanitatem Christi, sicut & alias, habere inclinationem naturalem in actu primo ad propriam subsistentiam; hæc enim, ut dicebamus, nihil aliud est quàm entitas humanitatis secundùm se, ut ex ea naturali sequelâ nata est sequi propria personalitas, unde si separaretur à Verbo, illam per naturalem resultantiam haberet, seu de novo acquireret. Difficultas ergo consistit in hoc, utrum humanitas Christi, considerata ut actu conjuncta Verbo Divino, habeat appetitum naturalem per modum actûs secundi ad propriam personalitatem; eo proportionali modo quo lapis detentus sursum, non solùm per gravitatem, sed etiam per gravitationem tendit in centrum, & conatur removere & evincere prohibens?

Partem affirmativam tenent Scotus quolib. 19. quæst. 3. Vazquez hîc disp. 34. & Cabrera disp. 8. Negantem verò sequuntur Cajetanus, Medina, Alvarez, Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alij ex nostris Thomistis, cum quibus

Dico, humanitatem Christi actu unitam Verbo non habere inclinationem, seu appetitum innatum, per modum actûs secundi, ad propriam personalitatem.

116. Probatur primò: Potentia perfecta & completa per actum & formam perfectiorem, & eminenter formaliter continentem perfectionem alterius actûs vel formæ imperfectioris, non habet naturalem appetitum ad illum actum vel formam minùs perfectam: Sed humanitas Christi assumpta à Verbo, completur & perficitur per subsistentiam increatam & infinitam Verbi Divini, eminenter formaliter continentem totam perfectionem propriæ personalitatis: Ergo humanitas Christi, ut completa illâ divinâ personalitate, non ampliùs appetit subsistentiam propriam & connaturalem. Minor est evidens, Major probatur: Tum quia potentia non inclinatur ad aliquem actum vel formam, nisi ut ab illa perficiatur, compleatur, & actuetur: Ergo si potentia completa per actum vel formam nobiliorem, & eminenter formaliter continentem perfectionem alterius, majorem ab illo recipiat perfectionem & actualitatem, quàm reciperet ab actu vel forma imperfectiori, non habet rationalem inclinationem ad illum actum vel formam imperfectiorem. Tum etiam, quia si potentia completa per actum perfectiorem & nobiliorem, appeteret naturaliter imperfectiorem, ille appetitus naturalis ferretur in malum ut sic, quia minus bonum & minus perfectum habet rationem mali, respectu melioris & perfectioris.

117. Addo quod, quælibet inclinatio est satiata & perfecta, quando attingit aliquid continens eminenter formaliter suum terminum: Ergo tunc non habet naturalem appetitum ad actum vel formam inferiorem. Consequentia patet, Antecedens verò variis exemplis declaratur & illustratur. In primis enim videmus appetitum naturalem hominis perfectè satiari per beatitudinem supernaturalem, nec desiderare naturalem, quando supernaturalem possidet, quia scilicet beatitudo supernaturalis eminentissimo modo continet totam perfectionem beatitudinis naturalis. Secundò, unusquisque appetit naturaliter acquirere scientias omnium rerum, si tamen alicui concederetur rerum omnium scientia infusa, & beatifica, non haberet ampliùs appetitum scientiæ acquisitæ. Tertiò, si esset aliqua forma quæ contineret omnes perfectiones omnium formarum corruptibilium; tunc materia informata tali formâ plenè satiaretur, nec alias appeteret. Et si esset aliquid continens quidquid est in centro respectu lapidis, lapis in illo existens quiesceret sicut in centro, nec deorsum gravitaret: Ergo quælibet inclinatio est satiata & perfecta, quando attingit aliquid continens eminenter formaliter suum terminum.

118. Dices cum Vazque, hoc argumentum convincere quidem humanitatem Christi non appetere propriam personalitatem appetitu elicito, quia ille ducitur cognitione & apprehensione, ac pro-

inde cùm natura cognoscit se majus aliquod bonum possidere, abstinet à desiderio boni imperfectioris, quod possessionem superioris boni impediret. Cæterùm hoc non habere locum in appetitu naturali seu innato, quia cùm ille appetitus oriatur cum natura, tandiu perseverat, quandiu manet ipsa natura.

119. Sed contra primò: Quamvis appetitus innatus & elicitus in multis distinguantur, præsertim quia innatus non ducitur cognitione, sicut elicitus; hoc tamen habent commune, ut uterque sit in appetente, ratione indigentiæ alicujus perfectionis vel bonitatis: Sed quando potentia est perfecta & completa per actum & formam perfectiorem, & eminenter formaliter continentem perfectionem alterius actus vel formæ imperfectioris, tunc illo actu vel formâ non indiget: Ergo non potest illam appetere appetitu innato; ut patet exemplo materiæ, cujus appetitus innatus satiaretur per formam quæ contineret eminenter formaliter totam perfectionem formarum sublunarium.

Secundò, Appetitus innatus, cùm sit inditus ab Authore naturæ, non potest esse inordinatus: Sed inordinatus esset, si quando habet perfectionem superiorem (ut in proposito subsistentiam divinam) conaretur, & per modum actûs secundi privari vellet tali perfectione, ut inferiorem seu minorem assequeretur: Ergo &c.

Potest etiam suaderi conclusio ex duplici absurdo seu inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia. Si enim humanitas Christi naturaliter appeteret propriam subsistentiam, etiam appeteret naturaliter separationem sui à Verbo, quandoquidem eam habere non posset, nisi dimitteretur à Verbo, cùm personalitas increata & creata simul eandem naturam terminare nequeant, ut art. 4. ostensum est. Sicut si lapis naturaliter appetit locum deorsum, necessariò etiam & naturaliter appetit recedere à loco sursum, eò quòd simul in centro & in loco sursum existere nequeat. Item humanitas Christi pateretur violentiam in Verbo, quia privaretur illo quod naturaliter appetit; appetitus autem naturalis frustratus, violentiam patitur.

120. Nec obstat quod ait Vazquez, violentum solùm esse illud quod est contra naturalem inclinationem activam: humanitas autem solùm passivè, non verò activè se habet ad propriam subsistentiam. Non valet, inquam, tum quia falsum est, humanitatem solùm passivè se habere ad propriam subsistentiam, quia naturaliter dimanaret subsistentia ab humanitate, si dimitteretur à Verbo; resultantia verò, seu dimanatio, quædam species actionis est, & ad causalitatem efficientem reducitur. Tum etiam, quia sufficit passiva inclinatio & appetitus ad aliquid, ut patiatur violentiam, si frustretur; sicut ostendimus in Tractatu de voluntario & involuntario. *Disp. 1. art. 4. notabili 4.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

121. OBjicies primò: Appetitus naturalis seu innatus, non est aliquis actus vel effectus ab aliqua potentia dimanans seu procedens, sed præcisè ipsa potentia, ut habet proportionem & convenientiam cum altero, & ut est capax perfectionis sibi debitæ & connaturalis: At Christi humanitas, quamvis consecuta sit altiorem personalitatem, manet tamen cum naturali capacitate & potentia habendi suam propriam personalitatem, veluti suum connaturale bonum, ac perfectionem sibi debitam; unde si dimitteretur à Verbo, statim propria & connaturalis subsistentia per naturalem dimanationem ex ea resultaret: Ergo Christi humanitas, etiam ut unita Verbo, & increatâ ac infinitâ subsistentiâ ipsius terminata, habet appetitum naturalem seu innatum ad propriam subsistentiam & personalitatem.

122. Respondeo distinguendo Majorem: Appetitus naturalis seu innatus, in actu primo consideratus, nihil aliud est quàm potentia ut habet proportionem & convenientiam cum altero &c. concedo Majorem. Appetitus innatus per modum actûs secundi, nego Majorem: ad illum enim non solùm requiritur proportio, seu convenientia cum altero, sive capacitas alicujus perfectionis connaturalis, sed insuper exigitur quod talis actus, seu perfectio, neque in se, neque in aliquò eminentiori præhabeatur. Unde major rursus sic distingui potest: Appetitus innatus est capacitas debitæ perfectionis, quâ natura actu caret tam in se quàm in alio quod suppleat perfectiori modo defectum illius, concedo Majorem. Est capacitas debitæ perfectionis, quâ natura actu caret in se, habet tamen in alio quod suppleat perfectiori modo defectum illius, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem. In humanitate Christi est naturalis capacitas ad propriam personalitatem, cum carentia illius, tam in se, quàm in alio superiori, supplente defectum illius, nego Minorem. Cum carentia illius in se, non tamen in superiori, supplente defectum ipsius, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis.

123. Objicies secundò: Anima rationalis est perfectissima forma quam potest habere materia sublunaris, & eminenter continet omnes formas inferiores, & nihilominus materia prima, prout illâ informata, retinet appetitum innatum ad alias formas corruptibiles & inferiores. Intellectus etiam videns Deum ut in se est, adhuc appetit ex effectibus illum cognoscere connaturali modo. Similiter accidens perfectiori modo existit separatum, quàm inhærens, & tamen appetit inhærentiam quando separatum est: Ergo pariter humanitas Christi, licèt perfectiori modo subsistat in Verbo, quàm in seipsa, nihilominus ut terminata Verbi personalitate, retinet appetitum innatum ad propriam subsistentiam.

124. Respondeo ad primum exemplum, negando paritatem: In primis enim, licèt anima rationalis sit perfectior aliis formis rerum corruptibilium, & eas eminenter contineat, eminentiâ quadam imperfectâ, & quoad communes gradus essendi, & vivendi, non tamen eas continet eminenter, eminentiâ perfectâ, & quoad specificas & individuales illarum rationes, quia non est infinitæ perfectionis, sicut Persona Divina. Deinde, dato quod anima rationalis contineret omnem perfectionem formarum inferiorum in essendo, non tamen eam continet in informando, quia amissibiliter actuat materiam. Personalitas verò Verbi Divini, continet eminenter totam perfectionem personalitatis propriæ humanitatis Christi, non solùm in essendo, sed etiam in terminando, quia terminat illam inamissibiliter, & per unionem indissolubilem, ac æternitate mensuratam.

125. Aliud exemplum de cognitione Dei per creaturas, non est ad rem, tum quia Beati Deum in

seipso immediatè contemplantes, non appetunt ipsum cognoscere ex effectibus ab ipso productis, juxta illud Bernardi lib. 2. de considerat. cap. 2. *Creatura cœli non indiget scalâ creaturarum ut ascendat in cœlum, sicut creatura mundi; quid enim opus scalâ tenenti solium? Videt Verbum, & in verbo facta per Verbum.* Tum etiam quia cognitio Dei per creaturas non est incompossibilis cum visione Dei ut est in se, neque excludit illam; sicut subsistentia Verbi est incompatibilis cum subsistentia propria humanitatis Christi, & illam expellit, vel ejus resultantiam impedit.

126. Similiter aliud exemplum de accidente separato non urget, quia accidens separatum non accipit aliquam formam continentem perfectionem inhærentiæ, sed solùm suspendit Deus inhærentiam ad subjectum, supplendo concursum ipsius; unde per hoc non tollitur quin appetat inhærentiam; sicut anima separata appetit conjunctionem ad corpus, neque ipsâ separatione satiatur. Christi verò humanitas, propriâ subsistentiâ carens, & ab illa separata, elevatur ad subsistentiam Verbi, eminenter continentem, tam in essendo, quàm in terminando, totam perfectionem personalitatis propriæ, ut antea declaravimus.

127. Objicies tertiò: In illud aliquid inclinatur naturaliter, à quo ex sola subtractione impedientis, sine nova actione profluit, ut patet in gravibus & levibus, quæ naturaliter inclinantur in suos motus ad quos tendunt, subtracto impedimento: Sed in humanitate Christi, si dimitteretur à Verbo, naturaliter proflueret propria subsistentia: Ergo naturaliter inclinatur ad illam.

128. Respondeo quod licèt ea quæ sublato impedimento dimanant ab aliqua natura, in ea supponant naturalem inclinationem, seu appetitum in actu primo, hæc tamen naturalis inclinatio, seu appetitus innatus, non prorumpit in actum secundum, nec actu appetit illum terminum, quandiu possidet alium eminenter continentem quidquid est perfectionis in illo, ut patet exemplis suprà adductis. Unde licèt humanitas Christi habeat in se sufficiens principium, ut moveatur ad propriam subsistentiam, si dimittatur à Verbo; modò tamen de facto ad illam non movetur, nec tendit aut inclinatur actualiter, sed omnino quiescit in divina, per quam perfectè satiatur.

129. Dices, Natura humana se habet appetitum innatum ad propriam personalitatem, & quatenus est terminus complens ipsam naturam, & quatenus est forma quædam, seu modus ipsam informans: Sed divina personalitas supplet quidem vicem personalitatis creatæ, prout est terminus, non tamen prout est forma, vel modus: Ergo appetitus naturalis ad propriam personalitatem, non satiatur plenè & perfectè per subsistentiam increatam Verbi Divini.

130. Respondeo, quod humanitas per se primò appetit propriam personalitatem, inquantum est terminus complens ipsam; sed quia personalitas creata, ob suam imperfectionem, non potest esse terminus complens naturam, nisi informando, consequenter & secundariò appetit illam, inquantum est modus & forma. Cùm ergo personalitas Verbi Divini, ob suam infinitatem & eminentiam, terminet humanitatem Christi, eamque compleat absque hac imperfectione formæ & modi, per illam perfectissimè satiatur inclinatio naturalis quam habet humanitas secundùm se ad propriam personalitatem, inquantum est terminus, & modus illius. Sicut si quis appeteret medicinam solùm propter sanitatem, & illi absque tali medicina per miraculum concederetur sanitas; non solùm satiaretur in illo appetitus sanitatis, quæ per se erat intenta, sed etiam appetitus medicinæ, quæ non erat volita nisi propter sanitatem.

ARTICVLVS II.

An Verbum Divinum, ad suam subsistentiam, sanguinem, aliosque humores Corporis Christi assumpserit?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ.

131. SUpponendum est primò, quod cùm Christus sit perfectus homo & perfectus Deus, ut in Symbolo Athanasij Ecclesia profitetur, omnia quæ ad integritatem & perfectionem humani corporis pertinent, à Verbo assumpta sunt; ac proinde certissimum est, carnem, ossa, & omnes partes organicas & integrantes corporis Christi, ad Divini Verbi subsistentiam fuisse assumptas: unde difficultas solùm est de sanguine, aliisque humoribus ad consistentiam partium illarum, & ad vitam animalis conservandam necessariis; de spiritibus vitalibus, & animalibus, de lachrymis, sudore, saliva, & aliis excrementis, & tandem de dentibus, capillis, & unguibus, de quibus omnibus breviter hîc dicendum est.

132. Supponendum secundò, in corpore humano duplicem sanguinem distingui, alterum nutrimentalem tantummodo, & alterum naturalem. Nutrimentalis solùm, est humor quidam sanguineus parùm decoctus & depuratus, qui veram sanguinis naturam nondum habet, quamvis in colore & aliis accidentalibus sit ei similis. Talis est qui proximè ex alimento aut ex chilo generatur, vel in hepate, vel in venis ducentibus ad hepar, quas Medici *Mesaraïcas* appellant; & hunc sanguinem sudasse aliquos refert Philosophus in libro de historia animalium. Sanguis verò naturalis est ille qui fit ex priori, per majorem decoctionem & elaborationem virtutis efformativæ sanguinis, residentis juxta Galenum in hepate, vel juxta Aristotelem, in corde, subindeque longè purior evadit, & consequenter veram formam substantialem sanguinis acquirit. Dicitur autem naturalis, quia licèt ad totum animal alendum aliquo modo deserviat, tamen hoc munus non est ei adæquatum, sed ultra illud habet quod sit de integritate naturæ animalis.

133. Scio plerosque Recentiores extra Scholam D. Thomæ, non admittere illam sanguinis distinctionem. Verùm, præterquam quod D. Thomas quodlib. 5. art. 5. eam admittit expresè, ratio insuper illam suadet. Sive enim verus sanguis fiat in hepate (ut docent Medici) sive solùm in corde (ut cum Aristotele asserunt Philosophi) certissimum est, saltem chilum in venis mesaraïcis attractum, antequam recipiatur in hepate, nonnullam habere sanguinis similitudinem, & tamen nondum ejus speciem & formam substantialem esse assecutum, subindeque nondum esse sanguinem naturalem, sed tantùm nutrimentalem.

134. Nec obstant quæ Authores prædicti adversùs doctrinam hanc objiciunt, nimirum hoc quod est unum sanguinem esse puriorem altero, non

non essentialem, sed accidentalem duntaxat distinctionem arguere; atque adeò illum quem vocamus purè nutrimentalem, esse verum sanguinem, & tam benè de integritate animalis, quàm alium. Hæc, inquam, non obstant, quia sanguis naturalis non habet utcumque majorem puritatem supra nutrimentalem, sed puritatem substantialem, causatam ex fortissima quadam concoctione, substantialiter ipsum transmutante.

135. Supponendum tertiò, celebrem esse inter Philosophos & Medicos controversiam, an sanguis sit animatus, formâ vitali totius, aut diversâ, quæ vitalis non sit, informatus? Medici enim existimant illum non esse animatum, seu formâ vitali totius informatum. Philosophi verò docent sanguinem informari ab anima rationali, non secundùm omnem gradum & perfectionem animæ, sed secundùm gradum vegetativum. Unde Aristoteles 3. de historia animalium cap. 19. *Palpitat intra venas sanguis animalium omnium, & quandiu vita servatur, semper vivus animatur & fervet.* Sed quidquid sit de hac sententia, ut sanguis dicatur hypostaticè unitus Verbo Divino, sufficit quod ad integritatem humanæ naturæ pertineat, ut patebit ex infrà dicendis. His positis.

136. Circa propositam difficultatem varia sunt Authorum placita, Durandus enim in 4. dist. 10. quæst. 1. negat ullum prorsus sanguinem à Verbo fuisse assumptum. Suarez verò è contra, Vazquez, & alij Recentiores, docent omnem sanguinem qui fuit in Christo, dum in corpore mortali viveret, fuisse substistentem substistentiâ Verbi Divini; non enim admittunt distinctionem illam sanguinis in nutrimentalem & naturalem, quam tradit D. Thomas quodlibeto citato. Thomistæ verò cum S. Doctore distinctionem illam sanguinis in nutrimentalem & naturalem agnoscentes, istum asserunt à Verbo fuisse assumptum, non verò illum.

§. II.

Hæc sententia ut verior & probabilior eligitur.

Dico igitur: Sanguis corporis Christi, non quidem purè nutrimentalis, sed naturalis, hypostaticè Verbo Divino unitus est, sive ad ejus substistentiam assumptus.

137. Prima pars conclusionis probatur: Illa duntaxat in corpore Christi, hypostaticè Verbo Divino unita sunt, sive ad ejus substistentiam assumpta, quæ sunt de integritate substantiali humanæ naturæ: Sed sanguis purè nutrimentalis, non est de integritate substantiali humanæ naturæ: Ergo nec ad substistentiam Verbi Divini assumptus fuit. Major est certa, si enim ut aliquid dicatur unitum hypostaticè, sufficiat (ut docent aliqui Recentiores) illud fuisse necessarium ad conservandam vitam corporis Christi, sequitur purum alimentum, antequam converteretur in partes talis corporis, hypostaticè Verbo Divino fuisse unitum, idque inutiliter; ad quid enim unio hypostatica cũ Verbo Divino rei statim corrumpendæ? Minor verò probatur. Quod non est actu, sed tantùm in potentia, pars humanitatis, non est de integritate substantiali illius, ut constat: Sed sanguis purè nutrimentalis, non est actu, sed tantùm in potentia, pars humanitatis; est enim purum alimentum, ut patet ex dictis in 2. suppositione: Ergo non est de integritate substantiali humanæ naturæ.

138. Secunda pars conclusionis probatur primò ex SS. Patribus: Cyrillus enim in Epistola quæ lecta fuit & approbata in Concilio Calcedonensi actione 1. dictum illud Ioannis, *Verbum caro factum est*, sic interpretatur, *Carnem & sanguinem* assumpsit. Et Clemens VI. extra *Vnigenitus*, de pœnitentiis & remissionibus, asserit unam guttam sanguinis Christi, *propter unionem ad Verbum*, habuisse valorem infinitum, subindeque fuisse sufficiens pretium nostræ redemptionis.

Confirmatur ex locis Scripturæ in quibus redemptio tribuitur sanguini Christi ut pretio condigno: 1. Petri 1. *Non corruptibilibus auro & argento redempti estis, sed pretioso sanguine agni immaculati.* 1. Joan. 1. *Sanguis Jesu Christi Filij ejus, emundat nos ab omni peccato*, & Apocal. 7. dicuntur Sancti dealbasse stolas suas in sanguine Agni. Denique insignis est locus Apostoli ad Hebræos 2. sic dicentis: *Quia ergo pueri communicaverunt carni & sanguini, & ipse similiter participavit eisdem.* Ubi æqualiter loquitur Paulus de participatione carnis & de participatione sanguinis: Ergo sicut caro Christi fuit hypostaticè unita Verbo, ita & ejus sanguis. Unde nullus ferè est Theologus, qui opinionem Durandi, ut erroneam, vel saltem ut temerariam, non damnet. 139.

Probatur secundò eadem pars ratione fundamentali: Quidquid pertinet ad integritatem corporis humani, assumptum est ad substistentiam à Verbo: Sed aliquis sanguis, nempe qui simpliciter est talis, sive naturalis, pertinet ad integritatem humani corporis: Ergo Verbum Divinum illum ad substistentiam suam assumpsit. Major est certa, Verbum enim Divinum assumpsit ad suam substistentiam corpus humanum, non mutilum, sed integrum, alias non esset verus & integer homo, quod est hæreticum. Minor verò (præterquam quod est D. Thomæ infrà quæst. 54. art. 2. & Aristotelis 2. de partibus animalium cap. 2. & 1. de historia animalium cap. 1. nec non lib. 3. cap. 2. ubi refert sanguinem inter partes similares) probari potest insuper: Primò quia sicut elementa sunt actu partes magni universi, & ad ejus integritatem pertinent: ita quatuor humores, subindeque sanguis, sunt partes corporis hominis, qui est mundus quidam minor, cùm sanguis sit humidus & calidus, sicut aër; pituita frigida & humida, sicut aqua; flava bilis, seu cholera, calida simul & arida, sicut ignis; atra deniq; bilis, seu melancholia, frigescat & arescat sicut terra. 140.

Secundò, Sanguis aliquis, videlicet purior & subtilior, est organum atque instrumentum naturale quo mediante anima exercet in corpore plures operationes vitales, ut patet in motibus iræ, timoris, & gaudij: irascimur enim, quando prædictus sanguis fervet; timemus, dum contrahitur; & gaudemus, cùm diffunditur, propterquod Aristoteles 5. de generat. animal. cap. ultimo ait, spiritum animalem (qui nihil aliud est quàm sanguis purior & subtilior) sic se habere in rebus à natura institutis, ut in arte fabrili malleus & incus: Ergo sicut alia omnia organa corporis humani pertinent ad ipsius integritatem, ita & sanguis purus & subtilis. 141.

Tertiò, Sanguis in corporibus hominum resurgentium futurus est, ut docent communiter Theologi & SS. Patres: Sed nullam aliàm ob rationem id fiet, nisi quia sanguis ille est de integritate corporis humani; non enim hoc accidet, eò quòd sit necessarius ad nutritionem, cùm, teste Apostolo, corpus humanum resurrecturum, futurum sit spiritale, non animale, subindeque nutritionis nullo modo indigum. Unde idem Paulus 1 ad Corinth. 6. *Esca ventri, & venter escis: Deus au-* 142.

tem hunc & has destruet. Id est post resurrectionem, nullus erit escarum & ciborum usus, nullum ventris in illis dirigendis officium : Ergo &c.

143. Quartò, Tridentinum sess. 13. cap. 3. ait, *Corpus Christi esse sub specie vini, & sanguinem sub specie panis, & animam sub utraque, vi naturalis illius connexionis & concomitantiæ, quâ partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur.* Quibus verbis Concilium clarè supponit, sanguinem esse partem humanitatis, & connecti tanquam partem corpori.

144. Denique suaderi potest eadem pars conclusionis, ex absurdo & inconvenienti quod sequitur ex Durandi sententia : Si enim sanguis non fuit hypostaticè unitus Verbo, sive ad ejus subsistentiam assumptus, sequitur Verbum Divinum non esse per concomitantiam sub speciebus vini in Eucharistia, sicut est sub speciebus panis : Sed hoc est contra communem Theologorum sententiam, imò & contra definitionem Tridentini citati : Ergo &c. Sequela probatur : Illa dicuntur esse per concomitantiam in sacramento, quæ realiter & substantialiter conjunguntur cum termino primario conversionis sacramentalis : Atqui si Verbum non assumpsit sanguinem, non conjungitur termino primario conversionis substantiæ vini, scilicet sanguini : Ergo non est, etiam per concomitantiam, sub speciebus vini. Unde si Apostoli in triduo mortis Christi consecrassent, nullo planè modo juxta Durandi sententiam, ibi fuisset Verbum Divinum.

Addo quod, si sanguis non esset unitus Verbo, non posset propriè dici de vino consecrato, quod sit sanguis Christi, nec calix consecrationis, verè à Christo diceretur *Calix sanguinis mei*; nam ly *mei*, & *Christi*, appellant supra suppositum : At hæc non solùm falsa, sed etiam à fide prorsus aliena sunt : Ergo &c.

§. III.

Solvuntur objectiones.

145. OBjicies primò: Verbum Divinum ea tantùm assumpsit quæ sunt de integritate corporis humani : At sanguis, quicumque ille sit, non pertinet ad integritatem humani corporis : Ergo non fuit assumptus à Verbo. Major patet ex suprà dictis, Minor verò probatur multipliciter. In primis enim quod non est actu, sed tantùm in potentia, pars corporis humani, non pertinet ad ejus integritatem, ut constat; aliàs enim cibus in stomachum trajectus, etiam antequam verteretur in sanguinem, dici posset integrare corpus humanum : Sed sanguis, etiam ille quem naturalem dicimus, non est actu, sed tantùm in potentia, pars humani corporis, quandoquidem deservit nutritioni carnis, & aliarum partium solidarum: Ergo non pertinet ad integritatem corporis humani.

Secundò, Absurdum videtur dicere, quod animal ex suismet partibus nutriatur : Id autem sequeretur, si sanguis, etiam ille qui perfectam decoctionem est jam assecutus, esset pars integrans corpus animalis; quandoquidem inservit, ut jam dixi, nutritioni aliarum partium : Ergo &c.

Tertiò, Sanguis quilibet est discontinuus à reliquis partibus, sicut enim aqua decurrens, propter suam fluxibilitatem, nequit continuari cum terra, quæ est influxibilis; ita cùm sanguis sit fluxibilis, aliæ verò partes corporis nullo modo fluxibiles, cum eis continuari non potest, subindeque nec habere cum ipsis rationem partis integrantis corpus humanum.

Quartò, Si sanguis sit de integritate corporis humani, sequitur ipsum contineri in Eucharistia sub speciebus panis, ex vi verborum consecrationis, & non solùm per concomitantiam : Sed hoc non potest admitti : Ergo nec illud. Sequela Majoris manifesta videtur, ex vi siquidem verborum est in Eucharistia integrum corpus Christi, atque adeò omnis ejus pars. Minor etiam est certa, cùm Tridentinum loco suprà citato asserat sanguinem existere sub speciebus panis, solùm per concomitantiam.

Verùm hæc parùm urgent, & nimis levia sunt, 146.
ut à communi Theologorum sententia discedere cogant. Unde respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem dico, quod sicut elementa in mundo majori, quamvis sint partes tantùm in potentia, & materia transiens respectu mixtorum, non propterea tamen desinunt esse partes in actu, respectu ipsius universi : ita in mundo minori, scilicet corpore humano, licèt sanguis perfectus, qui est unum veluti ex ipsius elementis, comparatus cum aliis partibus perfectioribus quarum nutritioni inservit, sic tantùm pars in potentia, respectu tamen totius corporis, dicitur pars in actu. Et ratio hujus est, quia cùm sit quid medium inter cibum & carnem, debet participare naturam utriusque, medium enim participat de utroque extremo, subindeque habere simul, quamvis respectu diversorum, rationem partis in actu, & rationem partis solùm in potentia. Solutio est D. Thomæ in 4. dist. 44. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 3. ubi pulchram illam proportionem quæ est inter elementa ad mundum comparata, & sanguinem collatum cum animali, luculenter expendit.

Ex hoc patet responsio ad secundam, licèt enim absurdum sit dicere animal nutriri ex suis partibus, quæ ita sunt partes in actu, ut non habeant insuper rationem partis in potentia, sive alimenti; quales sunt caro, nervi, & ossa; possumus tamen absque absurditate dicere, hominem nutriri aliquâ parte sui corporis, quæ non ita est pars in actu, quin simul habeat rationem partis in potentia, sive alimenti, qualis est sanguis, etiam purissimus.

Ad tertium dicendum quod licèt sanguis non continuetur immediatè cum omnibus partibus corporis (in quo sensu intelligenda est propositio Aristotelis 2. de partibus animalium cap. 3. *Sanguis non est continuus carni*) benè tamen mediatè, habet enim quasdam partes crassiores, quas Medici *fibras* vocant, quæ continuantur venis, & venæ carni.

Ad quartum, nego sequelam Majoris, & ad probationem ei subjunctam dico, ex vi verborum consecrationis panis, poni sub ejus speciebus corpus Christi cum omnibus suis partibus solidis, non verò cum fluidis, qualis est sanguis, & alij humores: verba enim consecrationis panis, non utcumque significant corpus Christi, sed per modum cibi, cui aptæ quidem sunt partes solidæ, non verò fluidæ, subindeque nec sanguis.

Objicies secundò : Si Verbum Divinum assumpsit sanguinem, sequitur Deum posse denominari sanguinem, sicut denominatur homo, ex hoc quod assumpsit humanam naturam: Sed hoc videtur absurdum : Ergo & illud. 147.

Respondeo negando sequelam, quia cùm sanguis non sit natura completa & totalis, sed incompleta, & ordinata ex sua natura ad aliam, inde 148.

fit quod etsi fuerit assumptus à Verbo, Verbum tamen non possit denominari sanguis: sicut etiam ob eandem rationem, licèt Verbum Divinum in triduo manserit unitum animæ & corpori separatis, non tamen propterea poterat denominari anima vel corpus, quia hujusmodi naturæ sunt incompletæ, & essentialiter ordinatæ ad complementum alterius, à quibus proinde Verbum Divinum denominationem non sortitur.

§. IV.

Aliud difficile argumentum solvitur.

149. Objicies tertiò: Quod Filius Dei semel assumpsit, nunquam dimisit, ut habet commune Theologorum axioma, ex Damasceno desumptum: Sed Verbum Divinum aliquando dimisit sanguinem: Ergo nunquam illum assumpsit. Minor probatur: Multùm sanguinis sui in passione fusi reliquit Christus in terris ad consolationem fidelium: Sed talis sanguis in terris existens, non remanet hypostaticè unitus Verbo Divino: Ergo Verbum aliquando sanguinem dimisit. Minor est certa, ut constabit ex infrà dicendis. Major verò patet ex Bulla Pij II. ad Abbatem S. Mariæ Xantonensis diœcesis, quam vidisse se ait Sylvester in Rosa aurea Tract. 3. quæst. 31. ubi Pontifex dicit veritati fidei non repugnare, asserere Redemptorem nostrum de sanguine in cruce effuso, ob ipsius passionis memoriam, partem aliquam in terris reliquisse. Accedunt narrationes innumeræ, quæ falsitatis omnes damnari ab homine cordato non possunt; & tamen ex iis superesse aliquam sanguinis à Christo fusi portionem (sub alia tamen quàm sanguinis forma) fit extra dubium. Ejusmodi est quod rubor in plerisque instrumentis passionis Dominicæ adhuc cernitur. Qui rubor non est nudus color ex sanguinis aspersione relictus (nam qualitates secundæ non propagantur eo modo) sed vera sanguinis substantia, quæ primùm instrumentis illis adhæsit, eisque affixa perseverat. Ut de spina sacelli Regij Parisiensis, & de ferro lanceæ, olim Nurimbergæ, nunc Romæ asservato; & de sacra sindone Taurinensi, ac vultu sancto Romano, sive linteo Veronicæ, referunt multi Scriptores. Et specialiter quoad sindonem Taurinensem declaravit Julius II. ruborem qui in ea nunc cernitur, esse reliquias sanguinis fusi; idemque de Veronicæ sudario habent qui de eo agunt, præsertim Bzovius anno 216. à num. 16. Favet etiam Nicephorus lib. 1. historiæ cap. 30. in fine, ubi dicit sanguinem & aquam ex latere Christi profusa, in vasculo quodam à Virgine & S. Joanne excepta & conservata fuisse. Sylvester etiam Tract. 2. Rosæ aureæ, ad Evangelium feriæ 5. infra octavam Paschæ, scribit B. Mariam Magdalenam detulisse apud S. Maximinum ampullam vitream, in qua continentur quædam particulæ sanguinis Christi cum terra mixti, quas illa collegerat tempore passionis Christi, additque ebullientem in ea cerni sanguinem in die Parasceves, toto tempore quo legitur passio Christi; quod se vidisse testantur plerique è Patribus nostris, qui in insigni & Regio conventu San-Maximinensi (in quo ampulla illa magna cum religione servatur) commorati sunt, nobisque fuerunt conversati. Plætina etiam in vita Leonis II. refert Pontificem illum profectum Mantuam ad visendum Christi sanguinem, qui tunc ob assidua miracula in magna veneratione erat, reque examinatâ, sanguinem illum approbasse; estque his temporibus tam certum, hunc sanguinem ex Christi corpore fluxisse tempore passionis ejus, ut Baronius ad annum 804. dixerit de hoc non esse ampliùs dubitandum. Tandem lib. 6. revelationum D. Birgitræ, B. Virgo his verbis eam alloquitur: *Cùm tempus vocationis meæ instaret de hoc mundo, ego ipsam* (scilicet præputij) *sacram membranam commendavi S. Ioanni custodi meo, cum sanguine illo benedicto qui remansit in vulneribus ejus, quando deposuimus de cruce* &c. Non potest ergo revocari in dubium, quin multæ particulæ sanguinis Christi in passione fusi, extiterint, & adhuc extent in terris, ad consolationem fidelium, & ipsius passionis memoriam.

150. Respondet Valentia hîc disp. 1. quæst. 5. puncto 1. ad 3. has sanguinis particulas adhuc esse unitas Verbo, ac per consequens illud nunquam dimisisse quod semel assumpsit.

Sed hæc solutio est singularis, & omnino improbabilis; omnes enim Theologi negant sanguinem illum, si quis reperitur in terris, habere jam unionem hypostaticam cum Verbo. Et ratio est, quia illa pars remanens in terris jam non habet ampliùs ordinem ad humanitatem Christi, ut iterum sit pars ejus: non est ergo cur retineat adhuc unionem cum Verbo. Deinde, si illa pars eò quòd aliquando habuerit unionem cum Verbo, deberet illam retinere, sequeretur carnem præputij Christi, si apud nos adhuc conservatur, non amisisse unionem ad Verbum; sequeretur etiam omnes partes materiæ, quæ aliquando in Christo unitæ fuerunt Verbo, & postea resolutæ ac deperditæ sunt per sudorem & continuam actionem & repassionem caloris naturalis, debere adhuc manere unitas Verbo, quod nemo docet. Idem deberet dici de pilis, si aliqui ceciderunt per totam vitam ex capite vel corpore Christi; & de dentibus, si (ut alij infantes solent) eos mutavit in infantia vel pueritia. Demum ex hac solutione & doctrina Valentiæ, sequitur aliquam naturam hypostaticè unitam Verbo, esse adhuc in terris, & alibi quàm in cœlo, & Eucharistia, quod non est concedendum.

151. Respondent secundò plures ex nostris Thomistis, cum S. Doctore infrà quæst. 54. art. 2. ad 3. illum sanguinem qui in pluribus Ecclesiis asservatur, esse sanguinem imaginis Christi, quę à Judæis Beryti in Syria crucifixa, plurimum sanguinis dedit, qui ad varias Ecclesias deinde transmissus fuit, ut habet Martyrologium Romanum 9. Novembris, & latè Baronius anno Christi 765. qui similia de alijs imaginibus transfixis & sanguinantibus refert anno 446. & 560. Tribuiturque hæc responsio S. Athanasio in libello de passione imaginis Dominicæ cap. 7. ubi post narratum Berytense miraculum, subduntur hæc verba: *Hæc est vera & vehementer credularatio, de cruore lateris Domini nostri Salvatoris, qui profluxit de sancta imagine ejus, quæ crucifixa est in Syria, in Beryto civitate. Hic est sanguis ille Dominicus, qui apud plerosque repertus esse dicitur, nec aliter æstimandum est à verè Catholicis, præter id quod scribitur à nobis: quasi ex carne & sanguine Christi aliquid possit in mundo inveniri, nisi illud quod in ara altaris per manus Sacerdotum quotidie Spiritualiter efficitur.*

152. Verùm hæc solutio non potest applicari illis particulis sanguinis Christi, quæ asservantur in ampulla vitrea B. Mariæ Magdalenæ, cùm illæ tempore passionis Christi, collectæ fuerint; nec

illis etiam quæ Mantuæ videntur, nam sanguinem illum non fuisse ex imagine Berytensi collectum, declaravit Leo III. ut habent Baronius anno 804. & Bellarminus lib. de Scriptoribus in Athanasio. Non potest etiam adaptari hæc responsio sanguini, qui in sacra sindone Taurinensi, in Veronicæ sudario, in spina sacelli Regij Parisiensis, & ferro lanceæ Romæ asservato, aliisque instrumentis passionis Dominicæ adhuc cernitur. Unde D. Thomas quodlib. 5. art. 5 sic ait: *Sanguis autem Christi qui in quibusdam Ecclesiis ostenditur, dicitur ex quadam imagine Christi percussâ miraculosè fluxisse, vel etiam aliàs* EX CORPORE CHRISTI. Quibus ultimis verbis innuit, remanere in terris sanguinem qui verè è corpore Christi manavit, & non tantùm illum qui ex imagine illa miraculosa fluxit. Quod verissimum puto, sive author prædictæ narrationis, & libri illius de passione imaginis Dominicæ, fuerit magnus Athanasius, ut communiter creditum est, & refert Surius ad 9. Novembris, nec inefficaciter confirmat ex nostris P. Franciscus Combefisius, in notis ad miraculum imaginis Christi, Constantinopoli in puteum mersæ: sive alius quidam Athanasius junior, ut opinatur Baronius ad annum 765. probatque ex eo quod Athanasius Episcopus Alexandrinus, anno Christi 372. mortuus sit, & miraculum Berytense anno 765. contigerit.

153. Respondent tertiò alii ex nostris Thomistis, particulas illas sanguinis, quæ in variis Ecclesiis asservantur, aut in instrumentis Dominicæ passionis cernuntur, non esse partes sanguinis naturalis à Verbo assumpti, sed sanguinis purè nutrimentalis, quem à Verbo non fuisse assumptum suprà diximus: huic tamen sanguini deberi adorationem latriæ, propter contactum sanctissimæ ejus humanitatis: sicut etiam cruci ob eandem rationem idem cultus latriæ exhiberi solet.

154. Sed hæc etiam solutio displicet, unde enim constare potest, tot particulas sanguinis, quæ in pluribus Ecclesiis asservantur, & ex variis corporis Christi partibus manarunt, non fuisse nisi ex nutrimentali? præsertim sanguinem illum quo Longini lancea perfusa fuit, & qui postea ab ipso Mantuam delatus est; cùm enim sanguis ille esset circa cor, qui, juxta Philosophos, est officina sanguinis naturalis, valdè credibile est, illum fuisse naturalem, & non purè nutrimentalem. Maximè quia primus sanguis qui videtur egredi de corpore, quando fit divisio, est sanguis nutrimentalis: ille verò ex ultimo vulnere quod Christus in cruce recepit egressus est. Addo quod, valde probabile est, tempore passionis, nihil, aut saltem parùm sanguinis nutrimentalis fuisse in Christo Domino; quia per copiosissimum illum sudorem sanguineum, quem ante passionem habuit, totum ferè sanguinem nutrimentalem exsudavit; & si aliquæ illius reliquiæ remanserunt, eas tempore illo intermedio inter sudorem & passionem concoxit, & in sanguinem naturalem convertit, ut rectè observavit Cajetanus infrà quæst. 54. art. 2.

155. Dicendum ergo est, sanguinem illum Christi, qui Mantuæ, & apud S. Maximinum asservatur, nec non illum qui in sacra sindone Taurinensi, & Bisuntina, in Veronicæ sudario, in spina sacelli Regij Parisiensis, & ferro lanceæ, Romæ, aliisque instrumentis Dominicæ passionis adhuc cernitur, esse naturalem & perfectum, non verò purè nutrimentalem & imperfectum; non enim necesse est, omnem sanguinem naturalem à Christo in passione fusum, fuisse ab eodem resurgente reassumptum; cùm enim tota quantitas sanguinis quem Christus in passione fudit, non esset necessaria ad integritatem & perfectionem humanæ naturæ, in resurrectione tota resumenda non fuit, sed potuit modica aliqua portio illius relinqui in terris, ad consolationem fidelium, & memoriam passionis Christi, ut declaravit Pius II. suprà relatus. Eum tamen Christi sanguinem hîc ad nostram consolationem relictum, non ampliùs perstare unitum Verbo, sicut antea fuerat, ut suprà contra Valentiam ostensum est, & patet ex doctrina D. Thomæ in 3. dist. 2. quæst. 2. art. 1. asserentis ea tantùm semel à corpore Christi separata, retinuisse unionem hypostaticam, quæ denuò ejus corpori conjungenda erant, eò quòd ita necessarium esset ad veritatem humanæ naturæ, ejusque integritatem Christo, redivivo vendicandam. Unde tritum illud axioma ex Damasceno desumptum, *quod Filius Dei semel assumpsit, nunquam dimisit*, intelligi debet de partibus integris, ut ex ipso Damasceno apertè colligitur, & non de earum particulis, & maximè de illis quæ non sunt necessariæ ad integritatem corporis Christi resurgentis. Eodem modo intelligendus est S. Thomas, dum infrà quæst. 54. art. 2. ad 3. docet quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, in corpore Christi resurrexit; hoc enim verificatur de toto illo sanguine, qui fuit necessarius ad integritatem humanæ naturæ, secùs verò de illo qui in statu resurrectionis ad integritatem humanæ naturæ in Christo necessarius non fuit; talem enim sanguinem in corpore Christi non resurrexisse, apertè colligitur ex eodem S. Doctore quodlib. 5. art. 5. ubi asserit sanguinem Christi qui in quibusdam Ecclesiis ostenditur, ex corpore Christi fluxisse: Non ergo juxta illius doctrinam, omnis omnino sanguis qui de corpore Christi fluxit, in corpore Christi resurrexit (quandoquidem aliquid illius remansit in terris, & in quibusdam Ecclesiis ostenditur) sed tantùm ille qui ad integritatem humanæ naturæ in Christo resurgente necessarius fuit.

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò, tres alios humores, scilicet pituitam, choleram, & melancholiam, fuisse assumptos à Verbo, eodem propè jure quo sanguinem: pertinent enim ad humanæ naturæ veritatem, seu integritatem, & per se requiruntur ad convenientem statum corporis, magnumque usum habent ad bonum esse, & ad operationes animalis, unde reperientur in redivivis beatorum corporibus; imò passim videntur comprehendi nomine sanguinis, quia commiscentur cum vero & propriè dicto sanguine, & unam totalem massam constant, quæ à principaliori humore denominatur sanguis. 156.

Inferes secundò, Verbum Divinum assumpsisse etiam spiritus vitales & animales, quia hujusmodi spiritus sunt radij quidam sanguinis purissimi, & maximè defecati, ut docent Philosophi in libris de anima, & pertinent etiam ad integritatem humani corporis, robur enim & firmitatem illi præstant, agileque reddunt ad vitales operationes, & sine illis corpus est valde debile, & quasi exanime, unde Theologi docent illos debere resurgere in corporibus gloriosis; & licèt non sint adeò consistentes, sicut sanguis & alij humores, sed brevi eva- 157.

nescant & corrumpantur, habent tamen sufficientem consistentiam, ut uniti esse possint Verbo, quandiu durant.

158. Inferes tertiò, lacrymas, sudorem, salivam, & alias superfluitates, & excrementa humani corporis, non fuisse hypostaticè Verbo unita, quia nec informantur in homine animâ rationali, nec ad integritatem humani corporis pertinent, unde non remanebunt in corporibus gloriosis.

159. Inferes quartò, dentes fuisse Verbo Divino personaliter unitos; illi enim, juxta communem Philosophorum sententiam, informantur ab anima rationali, & ad integritatem corporis humani pertinent.

160. Inferes quintò contra Vazquem, etiam ungues, & capillos, fuisse hypostaticè Verbo unita: Nam illud omne assumpsit Verbum Divinum ad suam subsistentiam, quod ad integritatem corporis humani pertinet, tales sunt ungues & capilli: Primò quia omnes homines cum capillis & unguibus resurrecturi sunt, ut docent communiter Theologi, post D. Hieronymum in cap. 10. Matthæi, Augustinum de civit. lib. 22. cap. 19. & in Enchiridione cap. 88. Nulla autem apparet ratio propter quam id fieri debeat, nisi quia pertinent ad integritatem corporis humani.

Secundò, In Sacramento Eucharistiæ sub speciebus panis continetur corpus Christi, cum capillis & unguibus, ut concedit Vazquez, non verò chylus quem in stomacho habuit Christus tempore cœnæ, quando panem & vinum in suum corpus & sanguinem substantialiter convertit. Nulla autem apparet ratio propter quam id fieri debeat, nisi quia chylus non est de integritate corporis humani, bene tamen ungues & capilli.

Tertiò, Capilli & ungues informantur animâ rationali, sicut ossa, ut docet expressè Divus Thomas in 4. dist. 44. quæst. 1. art. 2. quæstione 2. ad 3. cujus rationem dat, quòd cùm capilli & ungues instituta sint à natura ad conservationem aliarum partium, capitis scilicet & manuum ac pedum, sicut folia ad cooperimentum & conservationem fructuum; quemadmodum folia in arboribus vivunt, & ab intrinseco nutriuntur (quod ex organizatione, & venarum diversitate quâ gaudent, constat) subindeque informantur animâ totius arboris; ita capilli & ungues, propter eandem rationem, debent informari animâ rationali in homine, saltem secundùm esse vegetativum: Ergo cùm anima non informet nisi partes quæ sunt de integritate corporis viventis, ungues & capilli pertinent ad illam, & consequenter ad subsistentiam divinam à Verbo assumpti sunt.

§. VI.

Aliud corollarium notatu dignum.

161. EX dictis etiam colligitur, sanguinem Christi, non solùm dum erat in corpore Christi viventis, sed etiam in triduo mortis, in quo mansit separatus à corpore, fuisse hypostaticè unitum Verbo Divino.

Patet hoc corollarium ex Clemente VI. in extravag. *Knigenitus* suprà citata, ubi loquens de sanguine Christi pro nobis in cruce effuso, ait unius guttam, *propter unionem ad Verbum*, fuisse sufficiens pretium nostræ redemptionis. Refertur etiam in directorio Inquisitorum 2. part. quæst. 10. num. 1. quod cùm idem Pontifex informatus fuisset per Nicolaum Roselli, Ordinis Prædicatorum, in partibus Aragoniæ & Cataloniæ Inquisitorem, quod quidam Concionator Barcinonæ prædicaverat, sanguinem Christi in passione fusum, non fuisse unitum personaliter Christo in triduo mortis, mandavit per suas litteras patentes dicto Inquisitori, ut talem articulum, ut erroneum, publicè revocari ac solemniter damnari præstaret, quod & fecit in Ecclesia Cathedrali Barcinonensi. Cujus damnationis meminerunt etiam Sylvester in Rosa aurea Tract. 3. quæst. 31. & Ioannes Dominicus in suis quæstionibus Evangelicis, in die Paschatis, & alij.

Refert etiam Spondanus Tomo 2. continua- 1621
tionis, ad annum 1462. *hoc eodem anno magnam motam esse quæstionem inter Fratres Minores & Prædicatores, de sanguine Christi in triduo passionis à corpore separato, utrum divinitati unitus perseveraverit? Cùm enim apud Brixiam Jacobus Marchianus, Ordinis Minorum, die Paschæ sermonem ad populum habens, inter cætera asseruisset, pretiosum Christi sanguinem, dum triduo illo jacuit in terra sparsus, indignum fuisse latriæ cultu, quoniam fusus, & à corpore Dominico separatus, hypostaticam Verbi unionem protinùs amisisset: Hoc audiens Inquisitor hæreticæ pravitatis, Ordinis Prædicatorum, illicò Jacobo præcepit revocare tanquam erronea quæ dixerat, & interim contrariam sententiam per unum è suis prædicari fecit. Crescente contentione, & schismate in populo facto, nec valente Episcopo loci tumultum sedare, res ad Apostolicam Sedem remissa est. Qua de re Pius II. eo tempore summus Pontifex, præfectis Ordinum mandavit, doctissimos eorum Theologos ad Curiam mittere, quos in festo Natalis Domini audivit disputantes tribus diebus in palatio Apostolico, præsentibus Cardinalibus, Episcopis, ac divini & humani juris Doctoribus qui in curia erant. Denique post triduum, cùm partes quæcumque voluissent, in medium produxissent, dissolnto auditorio, Pium cum Cardinalibus, plerisque diebus rem tractasse: majorem partem sententiam Prædicatorum approbasse, paucos cum Minoribus sensisse: Pium quoque in majori parte fuisse, sed non esse visum eo tempore decretum fieri declarationis, ne multitudo Minorum, cujus erat contra Turcos prædicatio necessaria, offenderetur; ac propterea in aliud tempus decisionem referri placuisse. Quam tamen nunquam placuit decidere: sed biennio post Anconæ, dum esset navigaturus in Turcos, Calendis Augusti 1464. die ante obitum 15. constitutionem edidit, qua, ad pacem inter illos Ordines, & in universa Ecclesia super hac quæstione conservandam, statuit nulli licere opinionem negantem sanguinem Christi in triduo passionis à corpore separatum, divinitati unitum permansisse, ut hæreticam proscribere, donec per Sedem Apostolicam quid in hujusmodi quæstione sentiendum esset, definiretur.* Hæc Spondanus.

Verùm licèt propter hujusmodi Constitutio- 1633
nem, non possit hæc opinio ut hæretica damnari, est tamen à Scholis prorsus eliminata, & ut ait Suarez, *neque pia, neque secura est.* Non videtur etiam rationi consentanea: Nam si fuisset in triduo consecratus calix, vel reliquæ essent species vini consecrati in cœna, tunc sub speciebus vini fuisset ex vi verborum sanguis Christi, & per concomitantiam divinitas, sicut nunc de facto contingit, ut docet Tridentinum sess. 13. cap. 3. nam tunc etiam vera fuissent verba Christi Domini Ioan. 6. *Qui bibit meum sanguinem, in me manet:* At divinitas non est per concomitantiam in spe-

ciebus vini, nisi propter unionem ad sanguinem, ut ex eodem Tridentino ibidem colligitur: Ergo sanguis Christi in triduo mortis mansit hypostaticè Verbo Divino unitus. A

164. Confirmatur: Ideò corpus Christi & anima in triduo, adhuc disjuncta inter se, erant unita hypostaticè Verbo Divino, quia erant partes humanitatis ipsius, quam iterum debebant componere in Christo glorioso, ut communiter docent Theologi cum S. Thoma in 3. dist. 2. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 3. ad 3. At etiam sanguis in passione fusus, erat pars humanitatis, quam iterum in Christo glorioso debebat componere, cùm corpus Christi post resurrectionem deberet esse integrum & perfectum: Ergo sanguis in passione fusus, mansit in triduo Verbo divino hypostaticè unitus. B

165. Ex quo facilè intelliges, cur sanguis Christi in circumcisione fusus non manserit Verbo Divino unitus, benè tamen ille quem in passione effudit; cùm enim sanguis in passione fusus, à Christo reassumendus esset in resurrectione, propter integritatem sui corporis, debuit in triduo manere Verbo Divino unitus, sicut propter eandem rationem caro & anima tunc manserunt eidem unita: è contra verò cùm sanguis in circumcisione fusus, non fuisset ab ipso reassumendus in resurrectione, utpote ad integritatem sui corporis minimè necessarius, non debuit post separationem à corpore, manere Verbo Divino hypostaticè unitus. C

166. Idem cum proportione de præputio in circumcisione abscisso dicendum est, nam illud non fuisse unquam postea corpori Christi consertum, ac ne post resurrectionem quidem, constat tum ex revelatione S. Birgittæ, quam suprà retulimus, tum ex variis narrationibus quæ de eo præputio, ejusve particula quapiam, certis locis nunc asservata, circunferuntur in sacris historiis: Illud enim Romæ in Basilica Lateranensi, eo loco, quē vocāt *Sancta Sanctorum*, extare scribit Innocentius III. lib. 4. de myst. cap. 20. nihil tamen definire ausus. Gerso part. 4. serm. in festo Paschæ, ait vulgo referri Christi præputium Parisiis in palatio, & Brugis (nempe per partes) asservari. Rursus Franciscus Costerus meditatione 4. ex 50. quas de vita Deiparæ edidit, testatur urbem Antuerpiensem, ptiusquam à Geusiis hæreticis anno 1566. occuparetur, hoc thesauro gloriatam esse. Anicienses quoque Christi Domini præputium inter sacras reliquias visendum exhibent, ut scribit Odo Gissæus lib. 1. historiæ Aniciensis cap. 17. Tandem idem Author visa à se scribit perantiqua monumenta Abbatiæ Conquensis, in diœcesi Ruthenensi, quibus narratur concreditum à Carolo magno ei Abbatiæ præputium Christi. Sed quidquid sit de loco ubi sacrum illud pignus asservatur, omnino ex tam multis narrationibus effici videtur, Christi præputium in circumcisione abscissum, nunc in terris retineri: ut enim omnes illæ narrationes rejiciantur tanquam falsæ, nec Christiana modestia finit, nec miracula in huius rei confirmationem divinitùs patrata permittunt. D E

DISPVTATIO X.

De ordine assumptionis.

Ad quæst. 6. Divi Thomæ.

COnsideratis duobus extremis unionis hypostaticæ, nimirum personâ assumente, & naturâ assumptâ, agit S. Doctor quæst. 6. de modo assumptionis, quantùm ad ordinem, seu de ordine quo Verbum Divinum humanitatem & partes ejus assumpsit: Circa quod pauca occurrunt dicenda, quæ sequentibus articulis expediemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm priùs fuerint assumptæ partes humanitatis, quàm tota humanitas, & anima Christi priùs fuerit unita Verbo, quàm corpus?

§. I.

Quibusdam præmissis, utraque difficultas resolvitur.

SVppono primò, non esse quæstionem de prioritate reali durationis, seu temporis, sed solùm de prioritate naturæ; nam de fide certum est, animam, corpus, & humanitatem, simul tempore fuisse assumpta à Verbo, ita ut nec anima priùs tempore quàm corpus, nec corpus priùs quàm anima, neque anima & corpus, priùs quàm humanitas ex illis constans sint assumpta, sed simul & in eodem instanti in quo fuit producta in Virginis utero Christi humanitas, seu in quo fuit creata anima Christi, & unita carni, unde resultavit ipsa humanitas, fuerunt hæc omnia assumpta. Quare Concilium 5. generale can. 2. proscribens errorem Origenis, qui dicebat Christi animam fuisse cum cæteris animabus initio mundi creatam, atque suis operibus meruisse uniri hypostaticè Verbo Dei, illique de facto fuisse unitam, antequam ipsius carni in visceribus B. Virginis conjungeretur, sic ait: *Si quis dicit aut sentit, animam Domini præextitisse, unitamque esse Deo Verbo, ante Incarnationem & nativitatem ex Virgine, anathema sit.* Eundem errorem impugnat S. Thomas hîc art. 3. ex eo quod inde sequeretur quod anima Christi aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo, & sic cùm fuisset à Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundùm subsistentiam, vel corrupta esset subsistentia animæ præexistens, quorum utrumque est inconveniens. 1

Suppono secundò, esse hîc sermonem de prioritate naturæ secundùm ordinem executionis, certum enim & indubitatum est, totam naturam humanam, ordine intentionis, priùs naturâ fuisse assumptam, quàm partes: Nam ut ait S. Doctor hîc art. 5. *Secundùm intentionem facientis priùs est completum quàm incompletum, & per consequens totum quàm partes.* Quæ ratio potest sic proponi, & magis illustrari. Ordine intentionis illud fuit priùs naturâ assumptum, cujus assumptio fuit per se priùs intenta: At primò intenta 2

fuit assumptio humanitatis, quàm partium; in hoc enim mysterio per se primò intentum fuit ut Verbum fieret homo; quod verò partes fuerint assumptæ, ideò fuit, quia ad componendam humanitatem sunt institutæ: Ergo ordine intentionis tota humanitas priùs fuit unita, quàm partes. His præmissis.

Dico primò, ordine executionis priùs naturâ fuerunt assumptæ à Verbo partes humanitatis, quàm tota humanitas.

3. Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Eodem modo cõmunicata fuit subsistentia divina (mediante quâ facta fuit assumptio) toti humanitati, & ejus partibus, quo eis convenit subsistentia humana eis connaturalis: Sed subsistentia humana in ordine executionis priùs naturâ convenit animæ rationali, deinde corpori cui unitur per informationem, & denique toti humanitati ex utroque resultanti: Ergo ordine executionis priùs naturâ fuerunt assumptæ partes humanitatis, quàm tota humanitas. Major patet, nullum enim est fundamentum invertendi in assumptione humanitatis ad Verbum, modum & ordinem naturalem, cùm non sint multiplicanda miracula sine necessitate, & gratia non minùs abhorreat à superfluo, quàm natura. Minor verò probatur ex D. Thoma 1. part. quæst. 76. art. 1. ad 5. ubi ait: *Anima illud esse in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua & anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compõsiti, est etiam ipsius animæ; quod non accidit in aliis formis quæ non sunt subsistentes; & propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non aliæ formæ.* Et de spiritualibus creaturis art. 2. ad 3. *Habet* (inquit) *anima esse subsistens, inquantum esse suum non dependet à corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; & tamen ad hujus communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animæ & corporis, quod est esse hominis.* Item in 1. dist. 8. quæst. 5. art. 2. ad 2. hæc scribit: *Anima sine dubio habet in se esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius, nec per conjunctionem corporis efficitur ibi aliquod aliud esse, imò hoc ipsum esse quod est animæ per se, fit esse conjuncti; esse enim conjuncti, non est nisi esse ipsius formæ.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet, subsistentiam humanam priùs naturâ convenire animæ rationali, quàm toti humanitati. Ratio etiam id suadet, nam anima rationalis fit per creationem: Ergo per illam accipit esse subsistentiæ, & non per generationem: Sed per hoc quod unitur corpori, non amittit illud esse, aliàs frustra produceretur à Deo per creationem: Ergo priùs naturâ subsistit, quàm uniatur corpori, subindeque priùs naturâ illi convenit subsistentia, quàm toti humanitati.

4. Probatur secundò conclusio: Per animam rationalem constituitur humanitas in esse humanitatis, & consequenter in esse assumptibilis: Ergo est medium quo humanitas fuit assumpta à Verbo, quàm tota humanitas. Similiter corpus est causa materialis constituens humanitatem: Ergo etiam est medium quo tota humanitas unitur Verbo Divino. Probatur Consequentia, quod enim constituit humanitatem in ratione totius, reddit eam in suo genere aptam ut completè subsistat: Ergo etiam ut alienâ subsistentiâ personam constituente terminari possit.

5. Tertiò suaderi potest conclusio hac ratione. Ordo intentionis & ordo executionis in essentialiter subordinatis (qualiter sunt partes & totum) oppositio modo se habent, ita ut quod est primum in intentione, sit ultimum in executione, & è contra: Ergo cùm in intentione priùs sit assumpta humanitas, quàm ejus partes, ut suppositum 2. ostendimus, in executione priùs assumptæ sunt ipsæ partes, quàm tota humanitas.

6. Dico secundò: Verbum divinum priùs naturâ assumpsit animam, quàm corpus. Ita S. Doctor hîc art. 1. ubi sic ait: *Secundùm ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendæ Filio Dei: non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundùm quem habet quod sit caro humana.*

Ratio etiam suffragatur: Illud enim fuit priùs naturâ assumptum à Verbo, quod priùs habuit per illud subsistere & existere: At anima priùs naturâ habuit à Verbo quod subsisteret & existeret, quàm corpus: Ergo anima priùs naturâ fuit assumpta à Verbo, quàm corpus. Major patet, Minor probatur. In assumptione humanitatis Verbum Divinum, ut supra dicebamus, servavit, quantùm fieri potuit, ordinem qui in generatione hominis servatur, quia non sunt multiplicanda in hoc mysterio miracula sine necessitate: Sed in generatione hominis anima rationalis priùs naturâ subsistit, quàm corpus, ut ex suprà dictis patet, & demonstrari solet in Philosophia: Ergo anima Christi priùs naturâ habuit à Verbo quod subsisteret, quàm corpus, subindeque priùs naturâ fuit assumpta, quàm corpus.

7. Sed quærunt hîc aliqui, an illa fuerit priùs assumpta ut quod, vel solùm ut quo?

Respondeo breviter, hanc difficultatem pendere ex alia quæ in metaphysica agitari solet, an scilicet anima rationalis actu unita corpori, subsistat ut quod, vel tantùm ut quo? In cujus resolutione divisi sunt Theologi, aliis partem affirmativam, aliis negativam tenentibus. Sed pro conciliatione utriusque sententiæ,

8. Advertendum est, dupliciter aliquid posse dici subsistere ut quod, Primò prout idem est ac existere per se separatum, ut frequenter docet S. Thomas; & in hoc sensu anima communicata corpori, non subsistit ut quod, cùm sit in alio tanquam pars in toto. Secundò dicitur aliquid subsistere ut quod, quia non dependet ab alio ut à subjecto, vel etiam ut à principio formali essendi; & hoc secundo modo anima rationalis, etiam ut conjuncta corpori, & ipsum informans, subsistit ut quod, quia habet esse independens à materia, & est principium formale essendi & subsistendi ipsi corpori, & toti composito: cùm enim producatur per creationem, per illam accipit propriam existentiam & subsistentiam, quam non amittit per hoc quod conjungitur corpori, sed potiùs illam communicat non solùm corpori, sed etiam toti humanitati. Unde in hoc distinguitur anima rationalis ab aliis formis corporeis & materialibus, quòd illæ non subsistunt vel existunt per existentiam aut subsistentiam propriam, sed totius compositi, quam generans primò communicat toti composito, secundò formæ, & mediante formâ materiæ. Anima verò rationalis recipit immediatè à Deo propriam subsistentiam & existentiam, quam communicat corpori, & toti humanitati; unde anima rationalis, etiam dum est conjuncta corpori, subsistit & existit ut quod. Cùm ergo (ut sæpè diximus) anima Christi, eodem modo sit facta subsistens per subsistentiam Verbi, quo fuisset subsistens subsistentiâ creatâ,

& sibi propriâ, dicendum est, animam Christi A
fuisse priùs naturâ assumptam, quàm corpus &
totam humanitatem, non solùm ut quo, sed
etiam ut quod. Ipsum verò corpus solùm fuit
priùs naturâ assumptum ut quo, non verò ut
quod, quàm tota humanitas; non enim eadem
est ratio de corpore, ac de anima rationali; nam
anima creatur à Deo per actionem specialem di-
stinctam à generatione, vel productione totius,
non autem corpus: unde quando generatur ho-
mo, datur animæ subsistentia independens à sub-
sistentia totius humanitatis, non autem corpori,
quod non subsistit, nec existit, nisi per subsisten-
tiam & existentiam ipsius animæ rationalis.

9. Dices, Eundem prorsus ordinem servavit Ver- B
bum Divinum in prima assumptione humanita-
tis, ac in reassumptione facta in resurrectione,
nulla enim videtur ratio disparitatis: At in resur-
rectione sic humanitas fuit reassumpta, ut tamen
utraque ejus pars, anima scilicet & corpus, priùs
existerent & subsisterent ut quod: Ergo idem erit
dicendum de prima assumptione.

10. Respondeo negando Majorem, nam in prima
assumptione Verbum Divinum servavit, quan-
tùm fieri potuit, ordinem proportionatum ordi-
ni naturæ, juxta quem corpus non debuit priùs
assumi ut quod, cùm propriâ subsistentiâ & exi-
stentiâ non gaudeat, sicut anima: At in reassum-
ptione facta in resurrectione, non potuit iste or-
do servari, quia dissolutâ per mortem humanita- C
te, utraque ejus pars ab invicem separata, subsi-
stebat & existebat ut quod per subsistentiam &
existentiam Verbi.

§. II.

** *Solvuntur objectiones.*

11. OBjicies primò contra primam conclusio-
nem: Assumptio facta est per communica-
tionem divinæ subsistentiæ, quæ eodem modo &
ordine debuit communicari humanitati, quo pro-
pria & connaturalis, ut enim suprà dicebamus,
non sunt multiplicanda miracula sine necessitate:
Sed subsistentia creata priùs convenit toti huma- D
nitati, quàm ejus partibus; quia convenit tantùm
partibus propter naturam totalem, & maximè
parti materiali, quæ non potest subsistere nisi in
toto: Ergo partes humanitatis non fuerunt priùs
assumptæ in executione, quàm tota humanitas.

12. Confirmatur: Personalitas Verbi Divini est
perfecta & completa: Ergo priùs naturâ debuit
communicari substantiæ completæ, qualis est to-
ta humanitas, quàm substantiæ incompletæ, qua-
lis est anima rationalis, vel corpus, & per conse-
quens partes non fuerunt priùs naturâ assumptæ,
quàm tota humanitas.

13. Ad objectionem respondeo, concessâ Majori,
negando Minorem: Licèt enim in compositis pu-
rè corporeis & materialibus, priùs conveniat to-
ti subsistere & existere, quàm ejus partibus; in
homine, tamen priùs in executione convenit par-
tibus humanitatis subsistere & existere, quàm to-
ti humanitati; animę quidem rationali, quia crea-
tur, creatio autem terminatur ad esse; corpori ve-
rò, quia priùs naturâ informatur animâ rationali,
subindeq; ejus subsistentiam & existentiam priùs
naturâ participat, quàm tota humanitas resultet:
Unde pro illo priori, tam anima quàm corpus
intelligúntur subsistere in seipsis, & non in toto,
quamvis nullum sit reale instans, quo non subsi-
stant in toto.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, ne- 14.
ganda est Consequentia; nam personalitas Verbi
Divini, licèt sit perfecta & completa, tamen ob
infinitam suam perfectionem & eminentiam, po-
test uniri cuicunque substantiæ, sive completæ,
sive incompletæ, eique se accommodare eodem
modo ac si esset propria ejus & connaturalis, quia
eminenter continet quamcumque personalitatem
creatam. Unde in triduo mortis Christi mansit
unitum animæ & corpori separatis, quamvis es-
sent substantiæ partiales & incompletæ.

Objicies secundò contra secundam conclusio- 15.
nem: Unam partem assumi posteriùs naturâ,
quàm aliam, est eam assumi mediante illâ: At cor-
pus non fuit assumptum mediante animâ: Ergo
non fuit assumptum posteriùs naturâ, quàm illa.
Major patet, Minor probatur. Si Verbum Divi-
num assumpsisset corpus mediante animâ, sequé-
retur quod hoc ipso quod per mortem separata
fuisset anima à corpore, dissoluta fuisset unio ip-
sius corporis cum Verbo, quoties enim aliqua in-
ter se uniuntur aliquo medio, si unum separetur
ab altero, dissolvitur unio; sicut remotâ superfi-
cie, removeretur color à corpore, quia illi inest,
mediante superficie: Consequens autem est fal-
sum, quia corpus in triduo fuit separatum ab ani-
ma, & tamen mansit hypostaticè unitum Verbo
Divino: Ergo Verbum non assumpsit corpus me-
diante animâ.

Respondeo, concessa Majori, negando Mino- 16.
rem, ad cujus probationem negatur sequela, & ad
illius probationem, dicendum cum S. Thoma hîc
art. 1. ad 3. *quod nihil prohibet aliquid esse causam
alicujus, quantùm ad aptitudinem & congruitatem,
quo tamen remoto illud non tollitur; quia etsi fieri
alicujus dependeat ab aliquo, postquam tamen est
in facto esse, ab eo non dependet: sicut si inter ali-
quos amicitia causatur, aliquo mediante, eo recc-
dente, adhuc amicitia remanet; & si aliqua in ma-
trimonium ducitur propter pulchritudinem, quæ fa-
cit congruitatem in muliere ad copulam conjuga-
lem; tamen pulchritudine cessante, adhuc durat co-
pula conjugalis. Et similiter separatâ animâ, re-
manet unio Verbi ad carnem.*

ARTICVLVS II.

*Vtrùm gratia habitualis habuerit rationem
medij, seu dispositionis physicæ, aut
moralis, ad unionem hypostaticam?*

17. AFfirmant Alensis, Gabriel, & alij antiqui
Theologi, ex hoc inferentes solam naturam
intellectualem, quæ est capax gratiæ & beatitudi-
nis, posse assumi à Persona Divina. Negat verò
D. Thomas hîc art. 6. & quæst. sequenti art. 13 &
suprà quæst. 2. art. 10. quem sequuntur communi-
ter Theologi, tam domestici, quàm extranei, cùm
quibus

Dico, gratiam habitualem in anima Christi exi-
stentem, non habuisse rationem medij, seu dispo-
sitionis physicæ, aut moralis, ad unionem hypo-
staticam cum Verbo: posse tamen dici medium
congruentiæ respectu hujus unionis.

18. Prima pars probatur: Dispositio physica &
ex natura rei, debet esse ejusdem ordinis cum
forma ad quam disponit, & illam necessariò se-
cum trahere, omniaque quæ illius introductio-
nem impediunt destruere: Sed gratia habitualis
non habet tres illas conditiones, respectu unio-
nis hypostaticæ: Ergo non est, nec dici potest

dispositio

dispositio physica, respectu illius. Major patet exemplo dispositionũ naturalium, videmus enim calorem ut octo esse ejusdem ordinis cum forma ignis, illamque secum necessariò trahere, & frigus ac humiditatem, quæ ejus introductionem impediebant, prorsus expellere. Minor verò suadetur quantùm ad singulas partes. Et in primis quod gratia non sit ejusdem ordinis cum unione hypostatica, patet: ordo enim hypostaticus est superior ad ordinem naturæ & gratiæ, & cùm infinitam Verbi Divini personalitatem involvat, utrumque ordinem veluti in infinitum excedit. Quod verò gratia, nec hypostaticam unionem secum infallibiliter trahat, nec illius impedimenta destruat, facilè suadetur: nam gratia habitualis ordinatur tanquam ad finem ad beatitudinem, à cujus adeptione habet quod sit consummata; ad unionem verò personalem cum Verbo, nullo pacto ordinatur; unde quantumcunque gratia crescat in anima justi, nunquam tamen infallibiliter habet junctam unionem illam hypostaticam. Insuper ut destrueret impedimenta talis unionis, necesse esset ut propriam naturæ creatæ personalitatem consumeret, esset que cum illa incompossibilis: certum est autem gratiam sanctificantem id non præstare, sed potiùs illam, ut cætera dona supernaturalia, subjectum suum naturale perficere.

19. Probatur secundò eadem pars: Gratia habitualis est solùm in anima, & tamen non solùm anima Christi, sed etiam corpus ejus, unitum est divinæ personæ, propter quod dicitur plenitudo divinitatis habitasse in Christo corporaliter, ut docet D. Thomas suprà quæst. 2. art. 10. ad 2. Ergo gratia sanctificans non est dispositio physica & ex natura rei ad unionem hypostaticam requisita. Addo quod quælibet natura, etiam irrationalis, assumptibilis est à Persona Divina, ut disputatione præcedenti ostensum est, & tamen natura irrationalis non est capax gratiæ habitualis, sicut nec gloriæ: Ergo &c.

20. Probatur etiam secunda pars conclusionis: Quælibet dispositio, etiam moralis, debet antecedere aliquo modo formam ad quam disponit: At gratia habitualis nullo modo antecedit unionem hypostaticam, sed illam subsequitur: Ergo non potest dici dispositio moralis, respectu illius. Major patet, nam dispositio moralis ea est, quæ ut existens movet intellectum & voluntatem agentis ad inducendam formam in subjecto: Ergo priùs existit quàm illa. Minor verò probatur à D. Thoma qu. sequenti art. 13. triplici ratione, & potest insuper suaderi. Christi anima eo naturæ ordine habuit subsistere in Verbo, quo de se debuisset subsistere propriâ subsistentiâ, si ab illo assumpta non esset: At si assumpta non fuisset ad subsistentiam Verbi Divini, priùs naturâ habuisset subsistere suâ subsistentiâ, quàm recipere gratiam sanctificantem, cùm anima priùs debeat compleri substantialiter, quàm accidentaliter perfici per gratiam: Ergo etiam priùs naturâ est, quod humanitas Christi per gratiam unionis in Christo subsistat, quàm per gratiam habitualem sanctificetur, & perficiatur accidentaliter.

21. Addo quod, si gratia habitualis antecederet in aliquo priori temporis aut naturæ unionem hypostaticam, in illo priori constitueret Christum filium Dei adoptivum, & sic Christus priùs esset filius Dei adoptivus, quàm naturalis, quod est erroneum. Sequela probatur: Proprius effectus gratiæ habitualis est constituere subjectum suum, filium Dei adoptivum, nisi à filiatione naturali præveniatur & impediatur: At si gratia habitualis præcederet in Christo gratiam unionis, non præveniretur, nec impediretur à filiatione naturali, ne constitueret Christum filium Dei adoptivum: Ergo Christus priùs esset filius Dei adoptivus per gratiam habitualem, quàm naturalis per unionem hypostaticam.

Confirmatur: Dispositio moralis illa dicitur, cujus intuitu forma subjecto tribuitur: Sed gratia unionis non est concessa Christo intuitu gratiæ habitualis, sed potiùs è contra intuitu & ratione unionis hypostaticæ, data sunt Christo charismata omnium gratiarum, juxta illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis.* Ubi ex filiatione naturali infert Evangelista plenitudinem omnium gratiarum, quæ in Christo ex unione personali cum Verbo, tanquam rivuli è fonte promanarunt. Quare gratia habitualis potest vocari medium congruentiæ, respectu unionis hypostaticæ, non quidem illam antecedens, sed consequens; in quantum scilicet decens & congruum fuit, quod Verbum Divinum assumeret humanitatem repletam gratiâ, & omnibus virtutibus ac donis exornatam: sicut in Virgine Principi desponsata, annuli, jocalia, & cæteri ornatus, possunt dici medium congruentiæ, in quantum reddunt illam Principi congruam. Unde S. Doctor in 3. dist. 2. quæst. 2. art. 2. in corp. *In naturâ humanâ inveniuntur quædam superaddita, quibus redditur decens ut assumatur à Divina Persona, ut scientia, virtutes, & hujusmodi, unde ista possunt quodammodo dici medium congruentiæ.* Et ibidem ad Annibaldum quæst. unicâ art. 3. sic ait: *Loquendo de medio congruentiæ* (Verbum Divinum) *animam medianie gratiâ assumpsit, quia congruum erat animam suâ imagine insignitam, & gratiâ repletam assumere.* Item quæst. 29. de verit. art. 2. expressè asserit, quod gratia habitualis fuit dispositio per modum congruitatis ad unionem hypostaticam humanitatis Christi cum Verbo. Ex quibus probata manet tertia pars nostræ conclusionis.

22.

Objicies contra primam partem: Omne quod elevatur ad formam naturam suam excedentem, debet priùs aliquâ dispositione præparari, & reddi capax illius, ut docet Divus Thomas 1. part. quæst. 12. art. 5. & explicat exemplo aëris, aër enim ut recipiat formam ignis, quæ est supra ejus naturam, debet disponi ad illam per calorem excedentem suam naturam, & corpus ut recipiat formam lucis, debet disponi per diaphaneitatem: Sed unio hypostatica est supra naturam humanitatis Christi: Ergo ut ad illam elevetur, debet aliquâ dispositione præparari & coaptari, quæ nulla alia esse potest quàm gratia habitualis.

23.

Confirmatur primò: Ut divina essentia per modum speciei uniatur intellectui creato, oportet quod ipse intellectus ad talem unionem disponatur per lumen gloriæ, ut docet D. Thomas loco citato: Ergo cùm humanitas non minùs distet à divina subsistentia & personalitate, ut ipsi conjungatur per unionem hypostaticam, oportet quod per gratiam habitualem ad illam disponatur & præparetur.

24.

Confirmatur secundò: Ordo divinæ sapientiæ postulat ut quæ maximè distant non uniantur immediatè, sed per aliquid quod minùs distet ab utroque extremo, teneatque medium

25.

locum inter illa: At humanitas & personalitas A
Verbi Divini, maximè distant inter se, & inter illas medium locum tenet gratia habitualis: Ergo humanitas non fuit unita immediatè Verbo, sed mediâ ipsâ gratiâ. Major patet, nam ab extremo in extremum non fit transitus sine medio. Minor verò probatur: Humanitas est substantia aliqua finita, ordinisque naturalis, & personalitas Verbi est quid infinitum, & ordinis supernaturalis: Gratia verò habitualis, licèt sit entitas aliqua finita, est tamen supernaturalis, & perfectissima participatio divinæ naturæ: Ergo medium tenet locum inter humanitatem Christi, & personalitatem ejus.

26. Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Quod elevatur ad formam per quam constituitur in ratione operantis, & à qua habet solùm esse secundùm quid, concedo Majorem. Si elevetur ad formam, per quam constituitur in ratione hypostasis seu personæ, & à qua habet esse simpliciter & personale, nego. B

Explicatur solutio: Si natura aliqua elevetur in ordine ad operationem, debet disponi per habitum, vel per aliquid aliud quod potentiam compleat in actu primo; sicut lumen gloriæ elevat intellectum beati ad operationem ad quam natura intellectiva non est sufficienter completa, nimirum ad visionem beatificam. Si autem natura elevetur ad esse simpliciter, ad quod immediatum or- C
dinem habet, non est necesse quod priùs recipiat aliquem habitum aut dispositionem per quam compleatur. Unde quia substantia creata immediatum ordinem habet ad subsistentiam à qua recipit esse simpliciter, nullâ eget dispositione ad illam, neque ad aliam loco propriæ suscipiendam: quapropter ut humanitas Christi, personalitati Verbi uniatur, nullâ eget dispositione & præparatione, sed sola potentia obedientialis ad illam recipiendam sufficit.

27. Hinc patet solutio ad primam confirmationem, & disparitas quæ reperitur inter essentiam divinam, ut gerentem vices speciei in visione beatifica, & inter subsistentiam Verbi Divini, ut terminantem humanitatem Christi: Nam essentia divina, cùm unitur intellectui creato per modum speciei, unitur illi per modum comprincipij visionis beatificæ, & consequenter debet supponere ipsum intellectum potentem in suo genere, nimirum per modum potentiæ, ad eliciendam talem operationem; species enim non unitur nisi potentiæ jam habenti sufficientem virtutem in suo genere ad eliciendum actum ad quem determinatur per ipsam: intellectus autem creatus non habet sufficientem virtutem in suo genere ad eliciendam visionem Dei, nisi per lumen gloriæ, ut in Tractatu de visione beatifica ostensum est. Cæterùm personalitas Verbi unitur E
humanitati Christi, per modum complementi & termini illius in genere substantiæ, ac proinde immediatè, & antecedenter ad quodcumque accidens disponens ad talem unionem.

28. Ad secundam confirmationem, distinguo Majorem: Ordo divinæ sapientiæ postulat ut quæ maximè distant non uniantur immediatè, si illa inter se comparentur per modum potentiæ & actûs, seu operativi & operationis, concedo Majorem. Si se habeant per modum terminantis & terminabilis, nego Majorem; nam illa quæ sic comparantur, habent immediatum ordinem, præsertim quando id quod terminat dat esse simpliciter, ut contingit in proposito; subsistentia enim Verbi dat humanitati esse simpliciter, subindeque natura humana nullo indiget habitu aut dispositione, per quam compleatur & præparetur ad illam recipiendam, sed sola potentia obedientialis sufficit, ut suprà ostendimus.

DISPVTATIO XI.

De Gratia Christi substantiali.

HActenus de Incarnationis mysterio, seu de unione hypostatica, & extremis ad illam concurrentibus, personâ nempe Verbi assumente, & naturâ humanâ assumptâ. Agendum modò est de concomitantibus talem unionem, quorum aliqua pertinent ad perfectionem, ut gratia, scientia, & potentia animæ Christi; alia verò ad defectus corporis & animæ, quos Christus in humana natura assumpsit. Porro gratia Christi, de qua differit S. Doctor quæst. 7. & 8. duplex est; altera substantialis, nempe unio Verbi cum natura humana, per quam humanitas Christi infinitè sanctificatur; altera accidentalis, seu habitualis, quæ non solùm animam Christi sanctificat, sed etiam à Christo ut capite & vite, in alios sanctos, ut in membra & palmites derivatur, unde à Theologis in personalem & capitalem distinguitur. Antequam ergo de scientia & potentia animæ Christi disseramus, agendum est de triplici ejus gratia, quam D. Joannes capite primo sui Evangelij breviter insinuavit. Nam de gratia substantiali & unionis dicit: *Verbum caro factum est.* De gratia Christi, ut singularis personæ, subdit: *Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis.* Demum gratia capitalis illius insinuatur, cùm infrà dicitur: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

Articvlvs Primvs.

Vtrum humanitas Christi sanctificetur formaliter per aliquid donum substantiale à gratia habituali distinctum? D

1. PArtem negativam tenent Paludanus in 3. dist. 13. quæst. 2. concluſ. 1. Durandus eadem dist. quæst. 1. num. 8. & Rada 3. part. controv. 4. art. 3. concluſ. 4. ubi ait esse Scotistis communem. Sententia tamen affirmans apud alios Theologos, tam domesticos, quàm extraneos communis est, & colligitur ex Conciliis & SS. Patribus, atque insinuatur à D. Thoma variis in locis, paragrapho sequenti referendis.

§. II.

Concluſio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Humanitas Christi Domini est grata & sancta formaliter, per aliquod donum substantiale, à gratia habituali distinctum, nimirum per gratiam unionis.

2. Colligitur ex D. Thoma hîc quæst. 7. art. 1. ubi ostendit necessitatem gratiæ habitualis in anima Christi Domini, primò ex propinquitate illius ad Verbum, secundò ut esset connaturaliter principium cognitionis & amoris in ordine supernaturali, tertiò ex habitudine ipsius Christi ad genus humanum, cujus est caput; non autem probat necessitatem gratiæ ex eo quod in Christo re-

quiratur aliqua forma per quam ejus anima formaliter sanctificetur : At si non sanctificaretur humanitas Christi, ex vi doni substantialis formaliter, sed solùm per gratiam habitualem, illius necessitatem probaret ob effectum sanctitatis præstandum, cùm sanctitas animæ sit præcipuus effectus gratiæ habitualis, à quo *sanctificans* appellatur: Ergo manifestè sentit, ad hunc effectum illam non fuisse absolutè necessariam in Christo, & consequenter ex vi doni substantialis distincti à gratia habituali, nempe gratiæ unionis, humanitatem Christi sanctificari formaliter. Unde infrà quæst. 22. art. 2. ad 3. ait illam in passione habuisse *actualem hostiæ sanctificationem, ex antiqua charitate, & gratia unionis sanctificante eam absolutè.*

3. Favent etiam Concilia & SS. Patres, nam Concilium Francofordiense in Epist. ad Episcopos Hispaniæ, sic ait: *Christus naturâ unctus, non per gratiam, quia in illo plenè fuit divinitas.* Et Cyrillus lib. 4. in Joan. cap. 29. dicit, *Christum unctum esse, non sicut alios Sanctos & Reges, sed quia Verbum caro.* Item Nazianzenus orat. 36. fere in fine, de variis Christi nominibus agens, quæ ei in Scriptura tribuuntur: *Christus* (inquit) *dicitur propter Divinitatem, ea enim unctio est humanitatis, non operatione, ut in Christis cæteris, ungens, sed totius ungentis præsentiâ, cujus hic effectus est, ut id quod ungit, homo nuncupetur; & quod ungitur, Deus fiat.* Et ibidem subdit, Christum esse *divinitate delibutum, hæc enim humanitatis unctio est.* Similiter Damascenus lib. 1. de imaginibus ait, quod humanitas Christi, *non operatione Dei uncta est, ut unusquisque Prophetarum; sed totius ungentis præsentiâ.* Demum Germanus Patriarcha Constantinopolitanus in contemplatione mystica rerum Ecclesiasticarum, Christum dicit unctum esse tanquam Regem & Sacerdotem, unctione Incarnationis. Ex quibus locis sic licet arguere: Apud Patres Ecclesiæ idè est esse unctum, ac sanctum formaliter, unde justi, *Christi* vocantur, juxta illud Psalmi 104. *Nolite tangere Christos meos:* Sed Christus, inquantum homo, est substantialiter unctus à divinitate, quæ, ut ait Nazianzenus, *humanitatis unctio est:* Ergo Christus, inquantum homo, est substantialiter sanctus per aliquod donum à gratia habituali distinctum.

4. Dices, Nazianzenum & alios SS. Patres asserentes divinitatem esse unctionem humanitatis, non esse intelligendos in sensu formali, quasi ipsa divinitas sit formaliter ratione sui unctio humanitatis, sed in sensu causali, quatenus scilicet ex unione divinitatis cum humanitate, derivatur & resultat in anima Christi gratia habitualis, quâ humanitas ejus formaliter ungitur, & formaliter sanctificatur.

5. Sed contra: Si Divinitas solùm causaliter sanctificaret humanitatem Christi, sanctificaretur operatione divinâ, cùm gratia formaliter sanctificans illam, à divinitate efficienter causetur: Sed Nazianzenus & Damascenus dicunt quod *divinitas est unctio humanitatis, non operatione, ut in aliis Christis, sanctificans, sed totius ungentis præsentiâ:* Ergo divinitas non causaliter tantùm, sed etiam formaliter, est unctio & sanctitas humanitatis Christi.

Confirmatur: Juxta Nazianzenum aliter comparatur divinitas ad humanitatem Christi, in ratione unctionis & sanctitatis, ac ad alios homines justos: Sed divinitas est aliorum justorum sanctitas & unctio causaliter, causat enim in illis gratiam quâ unguntur & sanctificantur formaliter:

A Ergo divinitas est unctio & sanctitas formalis, & non solùm causalis humanitatis Christi.

Potest etiam conclusio hac ratione suaderi. Ex 6.
vi gratiæ unionis sanctificatur formaliter humanitas Christi: Sed gratia unionis est aliquid substantiale à gratia habituali distinctum: Ergo humanitas Christi sanctificatur formaliter ab aliquo substantiali, distincto à gratia habituali. Minor patet, Major probatur. Homo per gratiam habitualem habet quod sit formaliter sanctus, quia per illam trahitur ad esse divinum, seu ad participationem divinæ naturæ, quæ est ipsa sanctitas per essentiam, & filius Dei constituitur, & quia gratia habitualis habet repugnantiam cum peccato: At hæc tria multò perfectiùs conveniunt gratiæ unionis: Ergo per illam humanitas Christi sanctificatur formaliter. Major patet, Minor verò suadetur quantùm ad singulas partes. In primis enim per gratiam unionis humanitas Christi multò perfectiori modo trahitur ad esse divinum, quàm per gratiam habitualem; nam per illam trahitur ad esse divinum in se, per istam verò trahitur ad esse divinum solùm per participationem. Deinde Christus ut homo, per gratiam unionis fit nobiliori modo Dei filius, quam justi per gratiam habitualem; cùm per gratiam unionis Christus sit filius Dei naturalis, & iusti per gratiam habitualem, filij solùm adoptivi constituantur. Item unio hypostatica majorem habet incompossibilitatem cum peccato, quàm gratia habitualis, ut patebit infrà, cùm agemus de Christi impeccabilitate: Ergo &c.

Confirmatur: Donum in radice continens omnia alia dona ad ordinem gratiæ spectantia, reddit subjectum amicabiliter dilectum à Deo, in quo consistit esse sanctum formaliter: Sed gratia unionis est donum humanitati factum, continens omnia alia dona ad ordinem gratiæ spectantia, nimirum gratiam habitualem, virtutes, dona, gloriam &c. cùm ex vi illius hæc omnia humanitati Christi sint debita: Ergo gratia unionis constituit ratione sui humanitatem Christi sanctam & Deo gratam formaliter. Quod ut meliùs percipiatur, & omnis tollatur æquivocatio, 7.

Diligenter observandum est, quod quando dicitur, gratiam unionis sanctificare humanitatem Christi formaliter: ly *formaliter* duobus modis usurpari potest. Primò contrapositivè ad radicaliter, & prout significat id quod verè & propriè atque actualiter humanitas Christi sanctificatur: Secundò contrapositivè ad materialiter, & prout sanctitatem informantem, seu inhærentem importat. Hic ergo sumitur primo non secundo modo, quia sanctificatio non præstatur à Verbi persona, ut à forma physicè informante, sed tantùm terminante. Veruntamen sicut ex eo quod humanitas Christi constituatur subsistens per illam, absque informatione physica, non licet inferre illam non reddi formaliter subsistentem per subsistentiam Verbi. Ita ex eo quod eadem humanitas non sanctificetur à Divinitate, ut à forma informante, vel inhærente, colligi nequit illam non esse sanctam formaliter per gratiam unionis. 8.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Si humanitas Christi esset 9.
sancta substantialiter per gratiam unionis, gratia habitualis esset in Christo inutilis: Sed hoc non est dicendum, ut infrà patebit: Ergo nec illud.

10. Respondeo negando sequelam Majoris, licèt enim humanitas Christi per communicationem substantialem deitatis sanctificetur formaliter, quia tamen per illam non constituitur connaturale principium operationum supernaturalium intelligendi & amandi, non excluditur necessitas gratiæ habitualis, per quam talis humanitas constituatur divina per participationem, & hujusmodi actuum connaturale principium, ut docet D. Thomas hîc art. 1. & constabit ex dicendis disp. sequenti.

11. Objicies secundò: Effectus formalis primarius alicujus formæ, nequit præstari ab alio quàm ab ipsa forma, cùm ab illa non distinguatur, sed sit ipsamet forma ut communicata subjecto: At esse formaliter sanctum, est effectus formalis gratiæ habitualis, ut colligitur ex Tridentino sess. 6. cap. 7. ubi definitur gratiam esse causam formalem nostræ justificationis, subindeque & nostræ sanctificationis: Ergo à dono substantiali à gratia habituali distincto præstari nequit, & consequenter humanitas Christi Domini per solam gratiam habitualem redditur formaliter sancta.

12. Confirmatur: Quod constituit Christi animam sanctam radicaliter, non potest simul illam constituere talem formaliter: Sed gratia unionis constituit Christi animam sanctam radicaliter: Ergo ipsam non constituit talem formaliter. Minor constat, nam unio hypostatica est radix gratiæ habitualis, quæ sanctificat formaliter Christi animam. Major verò probatur: Nihil potest simul se habere respectu ejusdem effectûs formalis, per modum radicis, & per modum constitutivi formalis illius; unde quia homo per animam rationalem est radicaliter risibilis, non potest per eandem esse formaliter talis, sed solùm per risibilitatem quæ ipsum constituit formaliter risibilem: Ergo quod constituit animam Christi sanctam radicaliter, non potest simul illam constituere talem formaliter.

13. Ad objectionem respondent aliqui, effectum formalem alicujus formæ posse præstari non solùm à tali forma, sed etiam ab alia in qua eminenter contineatur: unde quia natura divina, quæ est sanctitas increata, eminenter continet gratiam habitualem, potest illius effectum formalem humanitati Christi præbere.

Sed hæc solutio displicet, Tum quia si increata sanctitas unita humanitati, illi effectum gratiæ habitualis præberet, ista superflueret in anima Christi. Tum etiam quia Deus per seipsum immediatè posset effectum formalem luminis gloriæ, & habitûs charitatis, intellectui aut voluntati præstare, subindeque vices illarum qualitatum supernaturalium gerere; quod communiter negant Theologi, & probant ex eo quod id quod unitur per modum principij vitalis, sive radicalis, sive proximi, necessariò debet physicè informare subjectum, quæ informatio divinæ perfectioni repugnat.

14. Meliùs ergo respondetur, concessa Majori, distinguendo Minorem: Esse formaliter sanctum sanctitate accidentali, est effectus formalis gratiæ habitualis, concedo Minorem. Esse formaliter sanctum sanctitate substantiali, nego Minorem, & Consequentiam; nam per unionem hypostaticam Christi anima non habet quod sit formaliter sancta sanctitate accidentali, sed substantiali atque personali. Unde ad confirmationem, distinguo Majorem: Quod constituit animam Christi sanctam radicaliter, sanctitate accidentali, non

A potest illam constituere talem formaliter, eadem sanctitate accidentali, concedo. Alia sanctitate, scilicet substantiali, & personali, nego. Nihil enim repugnat aliquid esse radicem respectu unius, & simul esse formam constitutivam alterius.

Objicies tertiò: Forma unita subjecto, omnem suum effectum formalem illi tribuit: At si Verbũ 15.
uniretur naturæ irrationali, eam sanctam non redderet sanctitate substantiali: Ergo talis sanctitas non est effectus formalis gratiæ unionis, subindeque humanitas Christi per tale donum non redditur sancta substantialiter.

Respondeo quod licèt forma unita subjecto ca- 16.
B paci, omnem suum effectum formalem illi tribuat, secùs tamen quando in subjecto non invenitur capacitas ad omnem effectum formalem formæ quæ ipsi communicatur: ut constat in gratia habituali, quæ non dat Christo ut homini esse filium adoptivum, quia in illo ad hunc effectum non reperitur capacitas. Constat etiam in subsistentia Verbi unita naturæ bruti, quæ illam personatam non redderet, sed tantùm suppositatam, etsi Verbi personalitas utrumque præstare sit potens; quia unius & non alterius effectûs capax est bruti natura. Cùm ergo natura irrationalis non sit capax sanctitatis, Verbum illi unitum non redderet illam sanctam, defectu capacitatis, licèt esse sanctum substantialiter sit effectus formalis
C gratiæ unionis. Potestque argumentum retorqueri in Adversarios: Nam licèt illi existiment gratiam unionis non habere vim sanctificandi formaliter, fatentur tamen illam sanctificare radicaliter humanitatem Christi, quem effectum sanctitatis radicalis non præbet in genere causæ efficientis, sed in genere causæ formalis; & tamen Verbum naturæ irrationali unitum, non redderet illam radicaliter sanctam: Ergo ex eo quod unitum naturæ irrationali, non redderet eam sanctam formaliter, perperam colligitur talem sanctitatem non esse effectum formalem gratiæ unionis.

Dices, Esto effectus formalis secundarius possit 17.
D separari à forma communicata subjecto, effectus tamen formalis primarius, ab illa inseparabilis est, cùm effectus formalis primarius, nihil aliud sit quàm forma communicata subjecto: Sed esse sanctum substantialiter, si præstatur à gratia unionis, non est secundarius, sed primarius effectus illius; sicut esse sanctum sanctitate accidentali, est primarius effectus gratiæ habitualis: Ergo non poterit à gratia unionis alicui subjecto communicata separari.

Respondeo negando Majorem, nam personam 18.
constituere est effectus primarius personalitatis Verbi, & relatum esse est effectus primarius filiationis divinæ; & tamen subsistentia Verbi naturæ
E irrationali unita, personam non constitueret, sed tantùm suppositum; & filiatio Verbi humanitati unita, non refert humanitatem, sed tantùm illam subsistentem reddit: Ergo forma subjecto cõmunicata, potest illi non præbere omnẽ suum effectum formalem, quantumvis primarius sit, ob incapacitatem subjecti; & consequenter quamvis detur quod esse sanctum substantialiter, sit effectus formalis primarius gratiæ unionis, tamen poterit ab ipsa non communicari naturæ irrationali, quia incapax est hujusmodi effectûs. Nec obstat probatio in contrarium, quia effectus formalis primarius, non est forma communicata nisi subjecto capaci.

19. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: sicut enim effectus formalis primarius gratiæ habitualis, est reddere hominem deificatum accidentaliter, seu naturæ divinæ participem; reddere verò illum sanctum & gratum Deo accidentaliter, est effectus duntaxat illius secundarius. Ita reddere naturam deificatam substantialiter, est effectus formalis primarius gratiæ unionis; sanctitas verò substantialis secundariò tantùm ab illa procedit, subindeque ab illa separabilis est de absoluta Dei potentia.

20. Objicies quartò: Illud solùm sanctificare potest formaliter, ratione cujus subjectum acceptatur ad gloriam: Sed ratione gratiæ unionis subjectum non acceptatur ad gloriam, cùm possit Deus humanitati Verbo Divino hypostaticè unitæ, vitam æternam negare de absoluta potentia: Ergo per gratiam unionis non sanctificatur formaliter.

21. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum quod in casu quo Deus humanitati Verbo hypostaticè unitæ vitam æternam negaret, maneret humanitas ex vi gratiæ unionis acceptata ad vitam æternam in jure, etsi in re & de facto non esset acceptata ad illam, ut petebat quantùm est de se gratia unionis: hoc verò sufficit ut formalis sanctitas sit, ut patet in ipsa gratia habituali, quæ sanctificat hominem formaliter sanctitate accidentali, quia dat jus ad beatitudinem, & facit hominem acceptum ad illam in jure, quamvis de potentia absoluta homo justus, & in gratia constitutus, in re & de facto posset non acceptari ad illam; potest enim Deus homini in gratia constituto vitam æternam negare, imò & illum in æternum punire, suâ utens absolutâ potentiâ.

22. Dices, Si gratia unionis esset Deo ratio diligendi humanitatem Christi in ordine ad beatitudinem, vel esset ratio illam diligendi in ordine ad beatitudinem, amore necessario, vel amore libero? Primum dici non potest, cùm Deus extra se nihil necessariò diligat. Nec etiam secundum, nam bonum infinitum (quale est gratia unionis) non liberum, sed necessarium terminat amorem: Ergo gratia unionis non est ratio diligendi humanitatem Christi in ordine ad beatitudinem, nec per consequens illam sanctificat formaliter.

23. Respondeo negando Minorem, quantùm ad secundam partem, ad cujus probationem dicendum, quod quamvis infinitum bonum in seipso, necessarium terminet amorem in Deo, ut tamen naturæ creatæ communicatum, non terminat amorem necessarium, sed liberum: ut patet in actibus Christi meritoriis & satisfactoriis, qui licèt infinitate quadam morali gaudeant, ut disp. 4. ostendimus, tamen non necessitant voluntatem divinam ad præmium, nec ad pœnæ remissionem, nisi supposito pacto, quia non sunt per essentiam, sed per communicationem infiniti.

Articvlvs II.

A quo sanctificetur formaliter humanitas Christi sanctitate substantiali; an à modo unionis, vel à Verbi Personalitate, vel à sola Natura Divina?

24. Ostendimus articulo præcedenti, humanitatem Christi sanctificari formaliter, sanctitate substantiali, per gratiam unionis: Sed quia in tali gratia tria considerari possunt, quæ possent reddere Christi animam formaliter sanctam, scilicet modus unionis humanitatis Christi cum personalitate Verbi, quem aliqui probabiliter admittunt; ipsa personalitas, quæ immediatè tali humanitati conjungitur; & natura divina in ipsa personalitate inclusa, quæ secundariò tantùm, & mediante personalitate, eidem humanitati unitur; difficultas est & controversia inter Theologos, quodnam ex illis tribus sanctificet formaliter humanitatem Christi sanctitate substantiali? Alij enim existimant illam formaliter sanctificari à modo unionis, alij à personalitate Verbi, alij verò à divinitate, prout à personalitate distincta virtualiter.

§. I.

Reijciuntur duæ primæ sententiæ, & tertia ut verior & probabilior eligitur.

Dico primò, sanctitatem substantialem humanitatis Christi, non esse formaliter à modo unionis, quem aliqui inter humanitatem & Verbum constituunt.

Hanc conclusionem probat Vazquez hîc disp. 30. cap. 3. quia si unio esset forma præstans effectum sanctitatis, sequeretur apertè non posse assumi divinitùs naturam irrationalem: nam ubi est impossibilis effectus formalis formæ intrinsecè inhærentis, impossibile est tale formam reperiri: natura autem irrationalis est incapax sanctitatis: non potest igitur recipere unionem, si ab illa tanquam à forma sanctitas in natura assumpta proveniat. 25.

Sed hæc ratio non valet, quia ut articulo præcedenti ostendimus, & variis exemplis declaravimus, licèt forma unita subjecto capaci omnem suum effectum formalem illi tribuat, secùs tamen quando in subjecto non invenitur capacitas ad omnem effectum formalem formæ quæ ipsi communicatur. Unde sicut nihil est quod obstare videatur quominus gratia habitualis collocetur divinitùs in lapide, isque nihilominus non dicatur sanctus, nec fiat objectum amoris amicitiæ divinæ, sed tantùm dicatur habens illam formam quæ in subjecto capaci præstaret effectum illum moralem reddendi sanctum, & objectum dilectionis: ita nihil vetat unionem hypostaticam cum personna Verbi, naturæ irrationali communicari, & in illa esse modo merè physico, & absque eo quod illi tribuat effectum formalem sanctitatis. Hac ergo ratione prætermissâ.

Probatur primò conclusio: Modus unionis non est sanctitas per essentiam, cùm sit aliquid creatum, nec sanctitas per participationem, cùm non sit participatio sanctitatis per essentiam, nempe naturæ divinæ, sub conceptu naturæ, cui soli convenire potest prædicatum sanctitatis per essentiam, ut ex dicendis infrà constabit: Ergo non est sanctitas formalis, & consequenter non potest effectum sanctitatis præstare. 26.

Probatur secundò ratione fundamentali. Si daretur modus unionis inter humanitatem & Verbum, quantùm ad sanctitatem animæ, aliud non faceret quàm applicare & unire ipsi animæ bonum increatum, quod formaliter eam sanctificat, esset enim essentialiter unio & applicatio talis boni: Ergo non potest dici quod sanctificaret formaliter animam Christi; sicut neque propter similem rationem potest dici quod unio gratiæ habitualis cum anima, formaliter eam sanctificet, quod unio albedinis cum pariete, ipsum dealbet 27.

formaliter, vel quod unio animæ rationalis ad corpus, formaliter illud animatum constituat.

Dico secundò: Personalitas Verbi, ratione illius quod addit ad perfectiones absolutas, non sanctificat humanitatem Christi formaliter.

28. Hæc conclusio sequitur ex principiis quæ Thomistæ communiter statuunt in Tractatu de Trinitate, unde non video quomodo Joannes à S. Thoma, Cipullus, & alij ex recentioribus Thomistis, oppositam possint docere sententiam: docent enim communiter Thomistæ in prædicto Tractatu de Trinitate, personalitates divinas ratione illius quod addunt ad essentiam, bonitatem, aut perfectionem non dicere: Sed sanctitas formalis, perfectio & bonitas est, cùm subjectum B quod sanctificat, reddat amabile amicabili dilectione, objectum verò amoris sit bonum: Ergo personalitates divinæ, ratione superadditi ad essentiam, sanctitatem non important, sed tantùm ratione essentiæ quam includunt, & consequenter personalitas Verbi, ratione illius quod addit ad essentiam, non sanctificat humanitatẽ Christi.

29. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Ex eo præcipuè probant nostri Thomistæ in Tractatu de Trinitate, relationes divinas perfectionem ad essentiam non addere, quia aliàs darentur in Deo tres perfectiones relativæ, ex quo ulteriùs sequeretur perfectiones divinas inter se comparatas, inæquales esse, & cuilibet ex divinis perso- C nis aliquam perfectionem deesse, Patri scilicet perfectionem filiationis, & Filio perfectionem paternitatis: Sed non minùs inconveniens est, multiplicari sanctitates in Deo, & concedere sanctitatum inæqualitatem, & cuilibet ex divinis personis aliquam sanctitatem deesse: Ergo si velint loqui consequenter ad sua principia, negare tenentur relationes divinas, ratione illius quod addunt ad essentiam, dicere sanctitatem, subindeque personalitatem Verbi, ratione illius quod addit ad naturam divinam, seu quatenus ab illa virtualiter distinguitur, non sanctificare humanitatem Christi.

30. Potest etiam suaderi conclusio hac ratione effi- D caci. Personalitas Verbi, ut virtualiter à natura distincta, non est sanctitas: Ergo prout sic non sanctificat formaliter Christi humanitatem. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Si personalitas Verbi, ut virtualiter à natura distincta, esset sanctitas, vel hoc ei conveniret ex conceptu particulari quo ab attributis & aliis divinis formalitatibus distinguitur virtualiter, vel ex conceptu entitatis divinæ transcendentis, transcendentiâ per rationem, omnes Dei perfectiones & formalitates? Sed nullo ex his modis convenit personalitati Verbi ratio sanctitatis: Ergo non est sanctitas ratione illius quod addit ad essentiam. Major patet, Minor etiam pro prima parte nota E videtur; non enim apparet ratio, cur personalitas ex proprio conceptu sanctitas sit, & hoc ipsum aliis Dei attributis non competat. Pro secunda verò parte sic ostenditur. Si conceptus sanctitatis conveniret personalitati ratione entitatis divinæ transcendentis prædictâ transcendentiâ, sicut ratio ista entitatis multiplicatur realiter in relationibus, & virtualiter in attributis, etiam sanctitas realiter in relationibus multiplicaretur, & virtualiter in attributis, ac per consequens intellectus, prout à natura & voluntate virtualiter distinctus, sanctitas formalis esset, & idem dicendum esset de omnipotentia, voluntate, & aliis attributis: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela manifesta est, falsitas autem Consequentis A probatur, Tum quia aliàs humanitas Christi esset sancta formaliter, non solùm à personalitate & à natura divina, sed etiam ab intellectu divino, à voluntate, ab omnipotentia, & aliis attributis & perfectionibus Dei, quod non admittunt Adversarij. Tum etiam, quia si intellectus Dei v. g. ut à voluntate & natura divina distinctus, esset sanctitas increata formaliter, participatio divini intellectus esset sanctitas participata; sicut quia natura divina, ut ab attributis virtualiter distincta, est sanctitas per essentiam, formalis participatio naturæ divinæ, nempe gratia habitualis, est sanctitas participata: Sed fides, prophetia, lumen gloriæ, & similia, quæ sunt participationes formales divini intellectûs, non sunt sanctitas per participationem; alioquin homo sanctificaretur per donum prophetiæ, & justificaretur per fidem, quod est erroneum, & à Tridentino damnatum: Ergo &c.

Dico tertiò, divinitas, prout à personalitate 31. distincta virtualiter, sanctificat humanitatem Christi.

Hæc conclusio colligitur ex suprà dictis. In primis enim juxta SS. Patres articulo præcedenti citatos, eo sanctificatur humanitas Christi, quo ungitur: Sed à deitate ungitur, juxta illud quod ex Nazianzeno ibidem retulimus, *Christus dicitur propter divinitatem, ea enim humanitatis unctio est*: Ergo humanitas Christi à deitate sanctificatur.

Secundò, Humanitas Christi, præcedenter ad 32. gratiam habitualem, est substantialiter sancta, ut ibidem monstravimus: Sed non à modo substantiali unionis, nec à personalitate, ratione superadditi ad essentiam, ut præcedentibus conclusionibus ostensum est: Ergo à Deitate, prout à personalitate virtualiter distincta.

Tertiò, Divinitas sub conceptu naturæ est san- 33. ctitas infinita, tum quia participatio illius, nempe gratia habitualis, sanctitas finita est: Tum etiam quia est prima radix videndi & amandi Deum, in quo ratio sanctitatis consistit: Ergo unita humanitati Christi, formaliter illam sanctificat.

Nec obstat quod illi non uniatur immediatè, sed mediatè tantùm, mediante scilicet personalitate Verbi, cui immediatè conjungitur: Tum quia gratia totum sanctificat hominem, etsi non uniatur toti homini immediatè: Tum etiam, quia divinitas mediatè unita, reddit existentem humanitatem: Ergo & sanctam, non obstante unionis mediatione.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

OBjicies primò contra primam conclusio- 34. nem: SS. Patres relati à Suare hîc disp. 53. sect. 3. asserunt humanitatem Christi sanctificatam fuisse per unionem ad Verbum, quam idcirco D. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 19. & in Enchirid. cap. 40. *summam gratiam* appellat: Ergo sanctitas substantialis animæ Christi, est formaliter à modo substantiali unionis, quo humanitas Christi conjungitur personalitati Verbi.

Sed nego Consequentiam, nam SS. Patres non 35. loquuntur de modo unionis creato, se tenente ex parte humanitatis (hunc enim non agnoverunt, sed à quibusdam Scholasticis inventus est) sed de unione Verbi increata, id est de communicatione personalitatis Verbi humanitati Christi; hæc enim

talem humanitatem sanctificat formaliter, non ratione illius quod explicat, sed ratione prædicati in illa implicitè importati, nempe naturæ divinæ, quæ est prima radix videndi & amandi Deum, in quo ratio sanctitatis consistit, ideòque unionem istam, *summam gratiam*, vocavit Augustinus.

Dici etiam potest, SS. Patres solùm velle unione sanctificari humanitatem Christi vialiter, inchoativè, & unitivè, quatenus unio humanitatis ad Verbum, est via ad sanctitatem à divinitate præstandam, non verò eam sanctificari à modo unionis formaliter.

36. Objicies secundò: Modus unionis hypostaticæ cum omni peccato sive actuali sive habituali incompossibilis est, ut dicemus infrà, cùm agemus B de impeccabilitate Christi: Sed forma expellens peccatum, & cum illo incompatibilis, est sufficiens ad sanctificandum formaliter: Ergo modus unionis hypostaticæ formaliter humanitatem Christi sanctificat.

37. Respondeo primò, concessâ Majori, distinguendo Minorem: Forma expellens peccatum, & cum illo incompossibilis, est sufficiens ad sanctificandum formaliter, sanctificatione positivâ, nego Minorem: sanctificatione negativâ, transeat Minor. Similiter distinguo Consequens: Modus unionis hypostaticæ formaliter humanitatem Christi sanctificat, sanctitate negativâ, consistente in expulsione peccati, transeat: sanctitate positi- C vâ, quæ consistit in hoc quod est diligi amicabiliter, & in ordine ad vitam æternam, nego.

Respondeo secundò distinguendo Majorem: Modus unionis hypostaticæ cum omni peccato incompossibilis est, ratione sui, & directè, nego Majorem: indirectè, & ratione Divinitatis cui unit humanitatem, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

38. Explicatur & illustratur solutio hoc exemplo: Actus charitatis, in sententia asserente non posse elici de potentia absoluta nisi à gratia habituali, cum peccato incompossibilis est, quia cum gratia essentialiter connectitur, quæ cum peccato habituali incompossibilitatem habet; & tamen actus D dilectionis non sanctificat formaliter, quia non pugnat cum peccato directè & ratione sui, sed indirectè & ratione alterius, nempe ratione habitualis gratiæ cui connectitur. Ita pariter licèt modus unionis hypostaticæ cum peccato incompossibilis sit, quia tamen non pugnat cum illo directè & ratione sui, sed indirectè & ratione divinitatis cui unit humanitatem, istam non sanctificat formaliter, sed vialiter tantùm & inchoativè, quatenus est via ad sanctitatem à Divinitate præstandã.

39. Objicies tertiò: Ab illo sanctificatur formaliter humanitas Christi, à quo deificatur formaliter: Sed deificatur formaliter à modo unionis hypo- E statícæ: Ergo ab illò sanctificatur formaliter. Major patet, Minor probatur. Humanitatem esse deificatam, nihil aliud est quàm esse divinati conjunctam: Sed esse conjunctam divinitati, est formalis effectus unionis hypostaticæ: Ergo humanitatem esse deificatam, præstatur ab unione formaliter.

40. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem; nam sicut esse visum, quamvis explicetur per hoc quod est terminare visionem, non est formalis effectus seu denominatio terminationis, sed visionis terminatæ; & esse sanum in medicina, & urina, quamvis explicetur per hoc quod est esse causam vel signum sanitatis, non est tamen formalis denominatio à significatione aut causabili- A tate sanitatis, sed ab ipsa sanitate significata, vel causata: sic esse deificatum, tametsi explicetur per hoc quod est esse deitati conjunctum, non est tamen effectus formalis, seu denominatio à conjunctione deitatis, sed ab ipsa divinitate; unde ex eo quod unio hypostatica sit formalis ad deitatem conjunctio, non sequitur esse formam deificantem formaliter, sicut nec conjunctio cum igne, est id à quo lignum constituitur ignitum formaliter, sed ignis ipse: quo exemplo usus est Damascenus ad explicandam deificationem humanitatis à Verbo.

Objicies quartò: Unio hypostatica seu modus 41
substantialis unionis, est donum nobilius & perfectius gratiâ habituali: Sed gratia habitualis reddit hominem formaliter sanctum: Ergo à fortiori unio hypostatica sanctificat formaliter Christi humanitatem.

Sed nego consequentiam & paritatem, esto 42
enim unio hypostatica excellentior sit habituali gratiâ, quia tamen ad diversos ordines spectant; nam gratia in suo ordine obtinet rationem naturæ, secùs verò unio hypostatica, seu modus substantialis unionis, inde fit quod gratia habitualis sanctificare possit formaliter, non autem unio hypostatica; illa enim est forma sanctificans quæ est radix donorum pertinentium ad ordinem gratiæ, & quæ proinde in tali ordine se habet per modum naturæ.

Objicies quintò: Modus substantialis unionis, 43
verè & propriè gratia est, unde Augustinus suprà citatus, unionem humanitatis ad Verbum, *summam gratiam* appellat: Ergo ex vi illius Christus ut homo gratus est & Deo acceptus, ac proinde sanctus formaliter.

Sed nego etiam istam consequentiam, nam om- 44
ne beneficium nobis à Deo gratuitò concessum, gratia est, & talis nuncupatur à Theologis, & tamen omne beneficium sic à Deo nobis concessum, non sanctificat nos formaliter, ut constat in fide, quæ beneficium est, & gratia supernaturalis, & tamen homines per fidem non sanctificari formaliter, certum de fide est, & à Tridentino definitum. Constat etiam in dono charitatis sive actualis, sive habitualis, quod gratia est, & tamen non reddere hominem gratum & sanctum formaliter, frequentior Theologorum sententia docet. Constat pariter in visione beatifica, quam esse maximam gratiam & donum, nullus inficiari potest; & tamen ipsam non sanctificare formaliter, probabilior tenet sententia. Non ergo valet ista consequentia: Modus substantialis unionis est gratia facta humanitati Christi: Ergo reddit illam gratam & sanctam formaliter.

§. III.

Solvuntur aliæ objectiones, contra secundam & tertiam conclusionem fieri solitæ.

OBjicitur primò contra secundam conclusio- 45
nem: Gratia unionis, prout gratia unionis est, sanctificat humanitatem Christi formaliter, ut articulo præcedenti ostensum est: Sed personalitas Verbi, ratione illius quod addit ad Divinitatem, est gratia unionis: Ergo prout sic sanctificat Christi humanitatem formaliter. Minor probatur: Gratia unionis est donum substantiale personaliter communicatum humanitati Christi: Sed personalitas Verbi, ratione superadditi ad essentiam, est donum substantiale personaliter communicatum humanitati Christi, cùm prout sic

terminet humanitatem, & illam subsistentem constituat: Ergo personalitas Verbi, ratione illius quod addit ad divinam essentiam, est gratia unionis facta humanitati Christi. A

46. Respondeo distinguendo Majorem: Gratia unionis completè sumpta, sanctificat humanitatem Christi formaliter, concedo Majorem: incompletè sumpta, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

47. Explicatur solutio hoc exemplo, seu hac instantiâ: Modus substantialis unionis, in sententia illorum qui illum in humanitate Christi admittunt, B verè gratia unionis est, cùm sit donum substantiale, personaliter humanitati Christi collatum; & tamen quia non est gratia unionis completè & adæquatè sumpta, sed incompletè tantùm & inadæquatè, non sanctificat humanitatem Christi formaliter, juxta frequentiorem Theologorum sententiam. Ita pariter, quia personalitas Verbi, ut terminans ratione sui humanitatem, prout à priori ad unionem cum divina natura, quæ mediante personalitate unitur, non est gratia unionis consummatè & completè, sed incompletè & vialiter (talis enim gratia completè consistit in unione cum divina natura) ideò personalitas Verbi, prout immediatè & ratione sui unita humanitati, C illam non sanctificat formaliter, sed ratione naturæ divinæ quam unit, & quæ transcendentaliter in ea includitur.

48. Objicitur secundò: Per id sanctificatur humanitas Christi formaliter, quod terminat hypostaticum amorem: Sed personalitas Verbi ratione illius quod addit ad essentiam, terminat amorem hypostaticum: Ergo sanctificatur formaliter per subsistentiam Verbi, ut virtualiter distinctam a natura divina. Minor est certa, Major verò suadetur. Amor hypostaticus est major amore adoptivo: Sed per id sanctificatur homo formaliter, quod terminat amorem Dei adoptivum: Ergo per id etiam sanctificatur humanitas Christi formaliter, quod amorem hypostaticum terminat. D

49. Respondeo distinguendo Majorem, quod terminat amorem hypostaticum ultimò, concedo Majorem: non ultimò, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Et insto in modo unionis, ratione cujus terminat humanitas Christi amorem hypostaticum, in sententia illorum qui talem modum in humanitate Christi admittunt; quia tamen ille modus non est terminus ultimus talis amoris, sed ulteriùs tendit, nempe ad Verbi subsistentiam, non sanctificat Christi humanitatem. Sic in præsenti, quia amor hypostaticus non sistit in subsistentia Verbi, sed ulteriùs tendit ad communicandam naturam divinam, non subsistentia, sed natura ultimò terminans, humanitatem Christi sanctificat. E

50. Dices, Terminus non ultimus prædestinationis adoptivæ, sanctificat animam justi, scilicet gratia habitualis: Ergo etiam terminus non ultimus prædestinationis hypostaticæ, sanctificabit formaliter humanitatem Christi.

Sed nego Consequentiam, nam inter terminos non ultimos prædestinationis adoptivæ continetur habitualis gratia, quæ cùm natura sit in ordine supernaturali, est sufficiens ad sanctificandum formaliter; & ideò sanctificat, non quia terminus est prædestinationis adoptivæ; aliàs omnis terminus hujus prædestinationis sanctificaret formaliter, quod est falsum, cùm nec auxilia sufficientia, nec efficacia, nec actus contritionis, nec alia dona gratiæ, imò nec visio beatifica, quæ terminus ultimus est, præbeant sanctitatem formalem, sed ideò sanctificat, quia talis terminus est, nempe in quo Dei natura participata invenitur: personalitas autem Verbi, ratione illius quod divinitati superaddit, non est natura divina nec per essentiam nec per participationem; & ideò quamvis terminet non ultimò Christi prædestinationem, non sanctificat humanitatem Christi formaliter.

Objicitur tertiò: Gratia habitualis sanctificat 51.
formaliter animam, quia illam deificat: Sed personalitas Verbi, ut virtualiter à natura distincta, perfectiori modo deificat Christi humanitatem, cùm deificet illam substantialiter, gratia verò solùm accidentaliter: Ergo à fortiori personalitas Verbi, ut virtualiter à natura distincta, sanctificat formaliter Christi humanitatem.

Respondeo non quamlibet deificationem, sed 52.
illam quæ est naturæ sub conceptu naturæ, esse sanctificationem, cùm forma sanctificans sit radix donorum pertinentium ad ordinem gratiæ, & terminet amorem divinum, dando radicaliter vim ad Deum redamandum: unde quia gratia habitualis, ratione sui deificat deificatione naturæ, quamvis participatæ, personalitas autem Verbi, prout à natura distinguitur, non deificat deitate naturæ, sed deitate communi naturæ & omni formalitati divinæ, inde fit quod gratia habitualis sanctificat formaliter, secùs autem Verbi personalitas, ratione illius quod superaddit naturæ. Unde ad argumentum in forma respondetur, distinguendo Majorem: Gratia habitualis sanctificat formaliter animam, quia illam deificat, deificatione naturæ, concedo Majorem: quia illam deificat quomodocumque, seu quacunque deificatione, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Personalitas Verbi ut virtualiter à natura distincta, perfectiori modo deificat, deificatione naturæ, nego Minorem. Deificatione communi naturæ & omni formalitati divinæ, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

Objicitur quartò: Per id sanctificatur humani- 53.
tas Christi formaliter, cui immediatiùs unitur: Sed immediatiùs unitur subsistentiæ Verbi, quàm naturæ divinæ, cùm isti mediante solùm Verbi personalitate conjungatur: Ergo sanctificatur formaliter per subsistentiam Verbi, non verò per naturam divinam.

Respondeo Majorem esse absolutè falsam, & 54.
instantiam habere manifestam, tum in unione gratiæ habitualis ad animam, cui immediatiùs anima unitur, quàm gratiæ habituali, & tamen non per unionem, sed per gratiam sanctificatur formaliter: Tum etiam in modo unionis hypostaticæ, quem aliqui inter humanitatem assumptam & Verbum Divinum admittunt; illi enim immediatiùs unitur humanitas, quàm subsistentiæ Verbi; & tamen ab illo non sanctificatur formaliter, ut in prima conclusione ostendimus, & tenet frequentior Theologorum sententia. Major ergo solùm est vera, quando illud cui immediatiùs unitur humanitas, forma sanctificans est: unde quia personalitas Verbi, ratione superadditi ad essentiam, sanctitas formalis non est, per illam sub isto conceptu, quamvis immediatiùs unitam, non sanctificatur humanitas Christi, sed per naturam divinam, quæ ratione sui forma sanctificans est.

Objicitur quintò contra tertiam conclusionem: 55.
Ut Divinitas præstet humanitati sanctitatis effectum, requiritur quod ei ut forma physica uniatur: Sed divinitas non potest per modum formæ physicæ humanitati uniri, cùm physica informatio

tio dicat imperfectionem naturæ divinæ repugnantem: Ergo divinitas non potest sanctitatis effectum præstare humanitati assumptæ, seu illam sanctificare formaliter.

56. Respondeo, negando Majorem, sicut enim in adversa sententia personalitas sanctificat humanitatem, non per physicam informationem, sed per solam terminationem; ita divinitas illam sanctificare potest, absque eo quod illi per modum formæ informantis physicè uniatur, per hoc solùm quod illi conjungatur per modum termini ipsam terminantis, non immediatè, & ratione sui, sed mediatè, & ratione subsistentiæ personalis Verbi, in quo transcendentaliter includitur; unio enim mediata divinitatis cum humanitate, sufficit ut ab illa sancta constituatur, ut suprà ostensum est.

57. Ad majorem hujus difficultatis elucidationem, & plurium argumentorum solutionem, Advertendum est, in sanctitate duas includi rationes seu conceptus inadæquatè distinctos, primus est esse radicem physicam actionum vitalium intelligendi & amandi Deum, secundus est esse objectum congruum dilectionis divinæ amicabilis: quamvis autem natura divina non communicetur, nec possit communicari humanitati Christi sub primo conceptu seu formalitate, quia hoc importat imperfectionem formæ physicæ, naturæ divinæ repugnantem, benè tamen secunda, quia talis conceptûs seu formalitas, nullam dicit imperfectionem. Sicut in visione beatifica, essentia divina communicatur intellectui beatorum sub ratione speciei, non tamen ut principium intelligendi, quia in conceptu & munere speciei nulla includitur imperfectio, benè tamen in conceptu radicis & principij intelligendi.

58. Dices primò: In gratia isti duo conceptus distinguntur inadæquatè, & tamen non potest communicari sub uno, nisi communicetur sub alio: Ergo pariter in natura divina.

59. Sed nego consequentiam & paritatem, ob duplicem rationem discriminis: Prima est, quia gratia non potest nisi uno modo communicari, scilicet per inhæsionem: eo autem ipso quod sic communicetur, necessariò utrumque munus præstat, redditque hominem objectum congruum divinæ dilectionis, & radix est actionum vitalium intelligendi & amandi Deum. Natura verò divina communicari potest per immediatam & mediatam terminationem, & communicata hoc secundo modo, reddit humanitatem Christi objectum congruum divinæ dilectionis, absque eo quod suppleat in ea radicem physicam actionum vitalium intelligendi & amandi Deum, sed hoc præstatur à gratia habituali animæ ejus infusa; illa enim in Christo, sicut & in aliis sanctis, est principium radicale vitæ supernaturalis, seu actionum vitalium intelligendi & amandi Deum, ut infrà patebit.

60. Secunda, quia omne subjectum capax sanctitatis, est etiam capax vitalitatis illius: non stat autem formam communicari, non communicato omni effectu cujus subjectum est capax: potest autem aliquid esse capax sanctificationis à natura divina, absque eo quod sit capax vitalitatis increatæ illius.

61. Dices secundò: Conceptus radicis est prior in natura divina: Sed impossibile videtur communicari formam sub conceptu posteriori, nisi etiam communicetur sub priori: sicut implicat formam tribuere subjecto effectum suum formalem secundarium, nisi etiam ei communicet primarium: Ergo repugnat deitatem communicari humanitati Christi sub conceptu sanctitatis, nisi etiam ei communicetur sub conceptu radicis vitalis intelligendi & amandi Deum.

62. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: Nam ratio speciei posteriùs se habet in natura divina ad rationem radicis, & tamen unitur intellectibus beatorum in ratione speciei, absque eo quod ipsis uniatur sub conceptu radicis: ratio etiam existentiæ, secundùm nostrum modum intelligendi, posteriùs se habet in Deo ad rationem essentiæ, & tamen unitur humanitati Christi sub ratione existentiæ, illam existentem constituendo, absque eo quod ipsi uniatur formaliter sub conceptu quidditatis & essentiæ. Item in personalitate Verbi priùs concipitur ratio productæ, sub qua constituit Verbum; deinde ratio hypostasis, sub qua constituit personam; postremò ratio referentis, sub qua constituit filium; & tamen humanitati Christi non unitur sub ratione Verbi, nec sub ratione referentis, benè tamen sub ratione personæ, vel hypostasis.

DISPVTATIO XII.

De Gratia Christi habituali.

Ad quæstionem 7. D. Thomæ.

COnsideratâ sanctitate Christi substantiali, quæ est à gratia unionis, consequens est ut ejus sanctitatem accidentalem, quæ oritur à gratia habituali, animæ ejus à principio conceptionis infusa, in hac disputatione contemplemur; & quæ S. Doctor quæst. 7 de hujusmodi gratia docet, breviter exponamus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum in anima Christi fuerit gratia habitualis?

FVere quidam Theologi teste Paludano in 3. sentent. dist. 13. quæst. 2. qui existimarunt gratiam habitualem non fuisse in Christo, quia putabant eam omnino in eo superfluam: cùm enim (inquiebant) solùm conferatur ad sanctificandum, & sine illa anima Christi per gratiam unionis perfectissimè sanctificetur, omnino supervacanea videtur in Christo, subindeque non reperitur in illo, cùm ordo gratiæ non minus abhorreat à superfluo, quàm ordo naturæ. Affirmans tamen sententia communis est inter Theologos: eam tenent Commentatores D. Thomæ in præsenti, & Scholastici cum Magistro in 3. dist. 13. oppositam ut hæreticam, vel erroneam, aut saltem ut temerariam proscribentes.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & ex Scriptura, ac Sanctis Patribus, & triplici ratione Divi Thomæ suadetur.

DIco igitur: in anima Christi Domini fuit gratia habitualis.

Probatur primò ex Scriptura, præsertim ex illo Isaiæ 61. *Spiritus Domini super me, eò quòd unxerit Dominus me:* quæ verba de se dicta exponit

Christus Lucæ 4. & faciunt sensum juxta communem expositionem: ideò Spiritum Sanctum esse in anima Christi per donum gratiæ habitualis, quia ipse per unionem hypostaticam unctus est gratiâ increatâ.

3. Probatur secundò authoritatibus Patrum: Ambrosius enim lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 8. exponens illud Psal. 132. *sicut unguentum in capite*, hoc unguentum dicit esse gratiam quæ communis est Christo & nobis, atque adeò habitualis. Augustinus verò lib. 15. de Trinit. cap. 26. loquens de donatione Spiritus Sancti per gratiam sanctificantem: *Dominus ipse Iesus* (inquit) *non solum Spiritum Sanctum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo, & propterea dictus est plenus gratiâ, quia unxit eum Deus Spiritu Sancto, non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia.* Ubi sermo est apertè de dono gratiæ creatæ & habitualis. Demum Bernardus homil. 4. in *Missus est*, explicans illa verba Lucæ 1. *Ideoque & quod nascetur ex te sanctum*, sic habet: *Posuit indefinitè sanctum, quia quidquid illud sit, quod Virgo genuit sanctum, proculdubio ac singulariter sanctum fuit, & per Spiritus sanctificationem, & per Verbi assumptionem.* Quibus verbis apertè in Christo duplicem gratiam distinguit, assumptionis videlicet, quæ est increata, & substantialis; & sanctificationis quæ est creata, & accidentalis.

4. Probatur tertiò rationibus D. Thomæ hîc art. 1. Prima est: Quantò aliquod receptivum est proximius causæ influenti, tantò magis de illius influxu participat: Sed Deo qui est causa gratiæ, proximiùs accedit anima Christi, quàm omnes aliæ intellectuales creaturæ, cùm sit illi hypostaticè unita, quæ unio nulli alteri convenit: Ergo in se recipit habitualem gratiam perfectissimè.

5. Secunda: Oportuit ut anima Christi Domini præter physicam unionem ad Verbum, aliam haberet, scilicet per cognitionem & amorem beatificum; aliàs cùm beatitudo in Dei cognitione consistat, beatitudine perpetuò careret: Sed ad connaturalem illorum actuum elicientiam (qualis animam Christi decebat) necessaria fuit gratia habitualis, ut articulo sequenti patebit: Ergo tali gratiâ fuit prædita.

6. Tertia: Perfectio quæ communicatur effectui, præexistit formaliter in causa efficiente, si imperfectionem non dicat repugnantem causæ: Sed anima Christi Domini influit gratiam habitualem in animas justorum, & aliàs gratia habitualis non dicit imperfectionem illi repugnantem, ut constabit ex solutione argumentorum: Ergo illam habuit formaliter.

7. Addo quod, omnis perfectio spiritualis competens hominibus justis, concedenda est humanitati Christi, si nec pugnet cum visione beatifica, nec cum unione hypostatica: Sed gratia habitualis est maxima perfectio spiritualis, cõpetens animabus justorum, & aliàs non pugnat cum visione beatifica, vel cum unione hypostatica, ut etiam ex objectionum solutione patebit: Ergo animæ Christi tribuenda est.

§. II.

Solvuntur objectiones.

8. OBjicies primò: Si in Christo ut homine esset gratia habitualis, sequeretur illum esse filium Dei adoptivum: Sed hoc dici nequit, ut docet S. Thomas infrà qu. 23. art. 4. Ergo nec illud. Sequela probatur: Esse filium adoptivum est effectus formalis gratiæ habitualis: Sed forma nequit esse in subjecto sine suo effectu formali: Ergo nec gratia habitualis in Christo, nisi filius Dei adoptivus sit.

9. Confirmatur: Gratia habitualis non potest esse in Christo, nisi ratione illius constituatur spiritualiter genitus: Sed spiritualem generationẽ consequitur filiationis relatio: Ergo non potest gratia habitualis in Christo constitui, nisi aliquam filiationem illi tribuat, & consequenter adoptivam. Minor patet, Major verò suadetur. Ideò homo purus constituitur per gratiam spiritualiter genitus, quia ratione illius naturam divinam sub conceptu naturæ participat: Sed Christus inquantum homo, si habituali gratiâ exornetur, participat ratione illius Dei naturam, sub conceptu naturæ: Ergo redditur spiritualiter genitus.

10. Ad objectionem nego sequelam Majoris, ad cujus probationem, aliqui cum Cabrera hîc disp. 1. negant absolutè Majorem: cùm enim (inquiunt) effectus secundarius sit propria passio principij & formæ à qua fluit, si forma est aliquid absolutum, etiam effectus secundarius debet esse aliquid absolutum; unde cùm filiatio adoptiva sit relatio prædicamentalis, nequit propriè dici effectus secundarius gratiæ habitualis, sed solùm aliquid consequens illam, in subjecto tamen capaci. Hæc solutio & doctrina probabilitate non caret.

11. Respondeo tamen distinguendo Majorem: Esse filium adoptivum est effectus formalis primarius gratiæ habitualis, nego Majorem: secundarius, concedo Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: nam licèt à forma subjecto communicata non possit non præstari effectus formalis primarius, effectus tamen secundarius potest separari ab illa, ut patet in Sacramento altaris, ubi est quantitas panis sine extensione locali quæ est effectus ejus secundarius. Et hoc maximè verum est, quando subjectum formæ est incapax recipiendi effectum secundarium, ut contingit in præsenti: cùm enim adoptio extraneitatem in persona adoptata supponat, & Christus non sit persona extranea à Deo, quia ejus personalitas identificat sibi naturam divinam, in illo est incapacitas ut à gratia habituali recipiat effectum filiationis adoptivæ.

12. Ad confirmationem nego Majorem, ad cujus probationem, distinguenda est Major: Homo purus constituitur per gratiam spiritualiter genitus, quia ratione illius naturam divinam participat sub conceptu naturæ, & ad modum naturæ, concedo Majorem. Præcisè sub conceptu naturæ, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt per gratiam communicetur Christo ut homini Dei natura, sub conceptu naturæ divinæ participatæ, non tamen communicatur ad modum naturæ, sed ad modum proprietatis consequentis gratiam unionis, & ideò Christum ut hominem non constituit spiritualiter genitum: de ratione enim formæ constituẽtis genitum, & generationem terminantis, non solùm est quod in se fit natura, sed etiam quod per se primò per actionem intendatur; unde quamvis Spiritui Sãcto natura divina per processionẽ communicetur, quia tamen per se primò non intenditur sub conceptu naturę, illius processio generatio non est. Hęc solutio & doctrina fundamentum habet in D. Thoma infrà qu. 23. art. 4. ad 2. ubi sic ait: *Gratia habitualis in Christo non facit de non filio filiũ adoptivum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi, secundum illud Ioan. 1. Vidimus*

gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis. Si enim gratia habitualis in Christo non facit filium adoptivum, quia est effectus consequens gratiam unionis, eadem etiam ratione non constituet Christum spiritualiter genitum.

13. Objicies secundò: Implicat Christum esse simul Deum per essentiam, & Deum per participationem: At si habuisset præter gratiam unionis gratiam habitualem creatam, fuisset Deus per essentiam, ratione unionis hypostaticæ, utpote quæ illi communicat subsistentiam cum natura divina identificatam, & simul Deus per participationem, ratione gratiæ habitualis, est enim ipsa formalis participatio naturæ divinæ: Ergo B falsum est, quod gratia habitualis creata fuerit in Christo. Major probatur: Esse Deum per essentiam, est esse Deum totaliter & sine limitatione: è contra verò esse Deum per participationem, est esse tale partialiter & limitatè: Sed implicat Christum esse Deum totaliter & partialiter, illimitatè & limitatè: Ergo &c.

14. Respondeo distinguendo Majorem: Implicat Christum secundum idem esse simul Deum per essentiam, & Deum per participationem, concedo. Secundùm diversa, nempe esse Deum per essentiam secundùm subsistentiam divinam, & esse Deum per participationem secundùm naturam humanam cui inhæret gratia habitualis, nego C Majorem. Similiter distinguo Minorem. Si in Christo extitisset gratia habitualis creata, fuisset simul secundùm idem Deus per essentiam & Deus per participationem, nego Minorem: secundùm diversa, nempe Deus per essentiam, ut subsistens subsistentiâ divinâ; & Deus per participationem, ut habens animam præditam gratiâ habituali, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

15. Instabis, Non minùs opponuntur esse Deum & sanctum per essentiam & per participationem, quàm esse filium naturalem & adoptivum: Sed quia Christus est Filius Dei naturalis, nequit esse Filius Dei adoptivus, ut suprà ostensum est: Ergo cùm sit Deus & sanctus per essentiam, nequit D esse Deus & sanctus per participationem, nec per consequens habere gratiam habitualem, cujus primarius effectus est constituere subjectum in quo residet, Deum & sanctum per participationem.

16. Respondeo negando Majorem, quia cùm Deitas & sanctitas competat suppositò ratione naturæ, ad denominationem Dei & sancti per essentiam, & Dei ac sancti per participationem, sufficit naturarum diversitas in eodem supposito, ut secundùm unam, Deus ac sanctus per essentiam sit, & secundùm aliam, Deus & sanctus per participationem: filiatio autem non convenit ratione naturæ, sed ratione suppositi, ut docet D. Thomas infrà quæst. 23. art. 4. unde ad filiationem adoptivam & naturalem requiritur suppositorum diversitas; & quia in Christo cum unitate suppositi est diversitas naturarum, consequens fit quod possit esse Deus & sanctus per essentiam, & Deus ac sanctus per participationem, non autem filius adoptivus & naturalis. Ita D. Thomas in 3. dist. 13. quæst. 1. art. 1. ad 1.

17. Objicies tertiò: Non stat cum eminentiali continentia alicujus formæ, capacitas ad illam formaliter; nam quia Sol v. g. est calidus eminenter, nequit esse calidus formaliter: At gratia habitualis eminenter continetur à gratia unionis, quâ humanitas Christi sanctificatur substantialiter, ut

A disputatione præcedenti ostendimus: Ergo in illa non potest reperiri formaliter gratia habitualis, quæ sanctificationem accidentalem ipsi tribuat.

Respondeo primò, Majorem non esse universa- 18.
liter veram, nam Deus continet omnes perfectiones simpliciter simplices eminenter formaliter, & Theologia est eminenter formaliter speculativa & practica, & sensitivum ac vegetativum formaliter simul & eminenter in anima rationali continentur. Denique in natura eminenter effectivè continentur proprietates, & tamen est in potentia ad illarum receptionem secundùm esse formale. Nec Sol ex solo capite continentiæ eminentialis est incapax caloris formaliter, sed quia est incorruptibilis, subindeque incapax recipiendi qualitates alterativas.

Respondeo secundò, distinguendo Majorem, 19.
& illam negando de continentia eminentiali quæ est purè effectiva, illamque concedendo de continentia eminentiali, quæ non solùm est effectiva rei, sed etiam executiva effectuum quas illa potest præstare: gratia autem unionis, licèt effectivè & causaliter seu radicaliter gratiam habitualem contineat, sicut essentia continet suas proprietates, ut infrà dicemus; illam tamen non continet eminenter executivè, hoc est exequendo quod à gratia habituali præstatur; non enim potest animam Christi elevare ad hoc ut radicaliter contineat actus supernaturales videndi & amandi Deum, quod præstat gratia habitualis, ut articulo sequenti patebit.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis colligitur, gratiam habitualem fuis- 20.
se infusam animæ Christi ab initio suæ conceptionis: cùm enim sequatur ad unionem hypostaticam, & ab ipsa ut rivulus à fonte promanet, eodem momento quo Christi anima gratiam unionis habuit, gratiâ quoque habituali ornata fuit. Unde Lucæ 1. dicitur, *quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Ubi observandum est, quod non dixit Angelus, quod ex te nascetur, erit sanctum, sed quod ex te nascetur sanctum, ut videlicet significaret, Christum ex tempore quo conceptus est, habuisse sanctitatem & gratiam habitualem. Dicitur etiam Isaïæ 11. Spiritum Sanctum requievisse supra florem egredientem de radice Jesse: hoc est super Christum, cùm primùm conceptus est. Eodem modo aptare hîc possumus omnia loca quibus Christus unctus dicitur à Spiritu Sancto, quod de collatione gratiæ factæ animæ Christi, præter terminationem humanitatis, & sanctificationem ejus substantialem, est accipiendum. Ea autem unctio facta est E in primo momento quo Christus est productus, qui idcirco ab eo temporis puncto Christus est dictus, ut Sanctus Damascenus 4. fidei cap. 6. probat ex Nazianzeno, Cyrillo Alexandrino, & Athanasio.

Nec obstat quod D. Hieronymus Isaïæ 61. cen- 21.
suerit prophetiam de Christo ungendo Spiritu Domini, impletam esse in baptismo, cùm Spiritus Sanctus in Christum descendit, columbæ specie: quò refert illud ipsiusmet Christi, qui Lucæ 4. statim à baptismo ingressus Synagogam, & interpretatus de se illud Isaïæ, *Spiritus Domini super me, eò quòd unxit me*, addit: *Hodie impleta est hæc prophetia.* Non obest, inquam, nam ut interpretatur Toletus in cap. 1. Joan. annot. 71. hæc

verba Prophetæ, de Christi sanctitate tunc primum declarata, & officio Prophetæ, ad quod inunctus & destinatus divinitùs erat, ad praxim tunc primùm redacto, intelligenda sunt. Unde Rupertus lib. 1. de operibus Spiritus Sancti cap. 20. *Non ut esset Christus, id est non ut tunc primùm ungeretur qui in primordio suæ conceptionis plenariè fuerat unctus, sed ut manifestaretur in Israël quod esset Christus, idcircò super unctum venit unctio eius; venit visibili specie super Christum ipse Spiritus Sanctus.*

22. Aliter interpretatur hunc locum Isaïæ Augustinus 15. de Trinit. cap. 26. affirmans Christum tunc non accepisse Spiritum Sanctum in seipso, sed in suo corpore mystico. *Dominus ipse Jesus* (inquit) *Spiritum Sanctum non solùm dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo, propterea dictus est plenus gratiâ. Et manifestiùs de illo scriptum est in Actibus Apostolorum, quoniam unxit eum Deus Spiritu Sancto. Non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia. Nec sanè tùc unctus est Christus Spiritu Sancto, quando super eum baptizatum veluti columba descendit. Tunc enim corpus suum, id est Ecclesiam suam, præfigurare dignatus est, in qua præcipuè baptizati accipiunt Spiritum Sanctum: sed istâ mysticâ & invisibili unctione tunc intelligendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est; id est quando humana natura, sine ullis præcedentibus bonorum operum meritis, Dei Verbo est in utero Virginis copulata, ita ut cum illo fieret una persona. Ob hoc eum confitemur natum de Spiritu Sancto, & Virgine Maria. Absurdissimum est enim ut credamus, eum cùm iam triginta esset annorum (eius enim ætatis à Ioanne baptizatus est) accepisse Spiritum Sanctum, sed venisse illum credimus ad baptisma, sicut sine ullo omnino peccato, ita non sine Spiritu Sancto. Si enim de famulo eius & Præcursore ipso Ioanne, scriptum est, Spiritu Sancto replebitur iam inde ab utero matris suæ, quoniam quamvis seminatus à patre, tamen Spiritum Sanctum in utero formatus accepit; quid de homine Christo intelligendum est, vel credendum, cuius carnis ipsa conceptio, non carnalis, sed spiritualis fuit?*

23. Quæres primò, an gratia habitualis sequatur in Christo ad gratiam unionis, tanquam vera passio illius, per simplicem quandam dimanationem & resultantiam?

Respondeo negativè, cum Cabrera, Alvare, Asturicensi, Cipullo, & alijs Thomistis communiter. Ratio est, quia in eo ex quo per simplicem resultantiam dimanat aliqua forma, est assignabile aliquid quod sit principium formale quo talis dimanationis, v. g. in igne ex quo per simplicem resultantiam dimanat calor ut octo, ipsa forma ignis est principium formale quo talis dimanationis: Sed in unione hypostatica nihil est assignabile quod se habeat per modum principij quo formalis dimanationis gratiæ habitualis: vel enim esset personalitas Divini Verbi, & humanitas Christi simul sumptæ, vel ipsa humanitas præcisè, vel sola ipsa personalitas Verbi, vel denique natura divina, sive ipse Deus? Non personalitas Verbi & humanitas simul sumptæ, esse enim principium formale quo dimanationis alicujus proprietatis, convenit solùm naturæ: ex humanitate autem & subsistentia Verbi non constituitur una tertia natura. Neque ipsa humanitas præcisè sumpta, implicat enim formam supernaturalem, qualis est gratia habitualis, dimanare ab A aliqua re naturali, qualis est humanitas Christi. Neque sola personalitas Verbi, principium enim formale quo, debet uniri subjecto per modum formæ; personalitas autem Verbi non unitur humanitati per modum formæ, sed ad modum puri termini. Neque tandem natura divina, quod enim per simplicem resultantiam ab aliqua natura tanquam à principio quo procedit, non liberè, sed necessariò procedit: à Deo autem, sive à natura divina, nullus effectus creatus, qualis est gratia habitualis, procedit necessariò, sed liberè: Ergo &c.

Confirmatur: Emanatio propriæ passionis à 24.
subjecto, cùm sit naturalis, est determinata ad u-
B num, & consequenter procedit à subjecto secundùm ultimum potentiæ: Ergo si gratia habitualis est propria passio fluens ex gratia unionis, sequitur quod ab ea dimanet secundùm ultimum potentiæ; & ita non posset, etiam per absolutam Dei potentiam, produci gratia habitualis in esse qualitatis magis intensa, quàm gratia Christi, cujus oppositum disp. sequenti art. 3. ostendemus.

Sicut ergo in doctrina D. Thomæ, quam habet quæst. 5. de potentia art. 5. motus circularis cœli, quamvis ei naturalis sit, & debitus, non tamen ab eo dimanat per simplicem resultantiam, sed novâ actione ab intelligentia motrice efficitur. Ita
C similiter, tametsi gratia habitualis titulo connaturalitatis debeatur animæ Christi, virtute unionis hypostaticæ, propter quod duntaxat D. Thomas hìc art. 13. dicit eam consequi ad unionem hypostaticam, sicut proprietatem naturalem; non propterea tamen necessariò infertur ipsam per simplicem resultantiam ab ea dimanare, tanquam veram ejus passionem, sed potuit cum hoc Deus diversa omnino actione ab ea quâ subsistentiam sui Verbi univit humanæ naturæ, eam producere & infundere.

Dices, Ex gratia habituali oriuntur in potentijs 25.
animæ per quandam simplicem resultantiam virtutes supernaturales, ut docuimus in Tractatu de
D gratia: Ergo cùm gratia unionis multò perfectiùs præhabeat in se perfectionem gratiæ, quàm gratia habitualis virtutes infusas, à fortiori, ab unione hypostatica per naturalem resultantiam gratia habitualis in anima Christi dimanat. Disp. 2. art. 4. §. 3. corollar. 2.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia gratia habitualis cùm uniatur animæ per modũ formæ, potest habere rationem principij formalis quo, unde virtutes supernaturales dimanent. Cæterùm Verbum Divinum non unitur humanitati per modum formæ, sed per modum puri termini; ideòque licèt gratia habitualis sit debita animæ Christi, eique ab initio suæ conceptionis infusa, non potuit tamen ex unione
E Verbi cum humanitate resultare, sed debuit novâ actione produci.

Quæres secundò: an Christus in primo instanti 26.
conceptionis, ad gratiam habitualem consequendam, per actum liberum se disposuerit?

Huic quæsito Bannez 1. p. quæst. 62. art. 3. dubio 2. ad 4. Cabrera 3. p. quæst. 7. art. 13. disput. 2. & Cipullus ibidem dubio 2. negativè respondent, quia (inquiunt) gratia habitualis fuit concessa Christo in primo instanti conceptionis, debito connaturalitatis: quod verò alicui hoc modo confertur, non datur dependenter ab aliquo actu quo liberè se disponat ad illud.

Nihilominus sententia affirmans videtur probabilior, & menti S. Thomæ conformior: nam infrà qu. 34. art. 3. docet ex professo quod Christo

Domino in primo instanti data est gratia habitualis, mediante dispositione liberi arbitrij, sicut confertur adultis, quia hujusmodi sanctificatio est perfectior, quam sanctificatio parvulorum, quæ fit absque propria dispositione liberi arbitrij; sicut est perfectior actus, quàm habitus. Unde idem S. Doctor 1. p. quæst. 95. artic. 1. ad 5. docet Adamum in primo instanti consensisse gratiæ, subindeque per motum & consensum liberi arbitrij ad eam se præparasse. Ex eodem principio inferunt communiter Thomistæ in Tractatu de Angelis, omnes Angelos accepisse gratiam habitualem per propriam dispositionem, & ad eam se præparasse per actum charitatis quem in primo instanti creationis elicuerunt. Cur ergo idem cum proportione de Christo dicere non licebit? quamvis enim in primo conceptionis momento gratiam habitualem debito connaturalitatis receperit; hoc tamen non impedit quin eam tunc alio titulo, physicæ scilicet dispositionis, obtinere potuerit. Nihil enim vetat aliquid pluribus simul titulis quasi totalibus accipi: nam gloria corporis debebatur connaturaliter Christo, suppositâ gloriâ animæ, & tamen Christus eam meruit, ut communiter docent Theologi. Antecessio autem temporalis inter dispositionem & formam non requiritur, sed prioritas naturæ & causalitatis sufficit: ut patet in augmento gratiæ, quod justo rependitur eodem momento quo elicitur actus intensior habitu præexistente; & in Angelis, qui (ut suprà dicebamus) juxta communiorem & probabiliorem Thomistarum sententiam, per propriam dispositionem justificati sunt in primo instanti quo acceperunt esse. An verò Christus per actum charitatis in primo instanti conceptionis elicitum, gratiam de condigno vel de congruo promeruerit, infrà cùm agemus de merito Christi dicemus.

27. Quærunt etiam hîc aliqui, an gratia habitualis Christi sit ejusdem speciei cum nostra? Sed resolutio hujus difficultatis facilè haberi potest ex his
Disp. 2. art. 4. §. 3. coroll. 3. quæ diximus in Tractatu de gratia: Ibi enim ostendimus, de potentia Dei absoluta non posse dari plures species gratiæ sanctificantis essentialiter inter se diversas, quia gratia sanctificans est participatio formalis naturæ divinæ, ut natura est: natura verò divina, ut natura est, non potest nisi uno modo participari, nimirum per modum constitutivi, & radicis divinorum attributorum. Unde consequenter ad principia ibi statuta, dicendum est, gratiam Christi non differre specie physicâ & essentiali à nostra, sed duntaxat specie morali, quia est principium quo meriti & satisfactionis infinitæ. Addo quod, caput & membra debent informari formâ ejusdem rationis; unde cùm Christus sit caput nostrum, debet gratia ipsius esse ejusdem rationis & speciei cum nostra.

28. Nec obstat quod aliquæ sint in nobis virtutes quæ non sunt in Christo; ut fides, spes, & pœnitentia; & è contra aliquæ in Christo reperiantur quæ in homine puro esse nequeunt, ut justitia commutativa in ordine ad Deum: hoc enim non provenit ex parte principij emanativi, scilicet gratiæ, sed ex parte subjecti receptivi incapacis talium virtutum: cùm enim Christus esset comprehensor, & ab intrinseco impeccabilis, erat incapax fidei, spei, & pœnitentiæ, vt art. 3. dicemus. Similiter cùm homo purus non possit æqualem & condignam satisfactionem Deo exhibere pro beneficiis acceptis, vel pro injuriis illatis, non est capax justitiæ perfectæ & commutativæ, sed tantùm imperfectæ & potentialis, quales sunt religio & pœnitentia, vt disput. 4. art. 5. declaravimus.

ARTICVLVS II.

Ad quid in Christo gratia habitualis necessaria fuerit?

29. CONSTAT ex dictis disputatione præcedenti, gratiam habitualem non fuisse necessariam in anima Christi ad illam sanctificandam absolutè, cùm ibi ostensum fuerit, ipsam ex vi gratiæ unionis fuisse sanctam formaliter. Unde restat hîc examinandum, ad quem finem vel effectum illa in Christo necessaria fuerit? Qua in re varia sunt Authorum placita, sed communis Thomistarum sententia asserit, illam ad tria fuisse necessariam in anima Christi, nempe ad completam illius sanctificationem, ad operandum connaturaliter in ordine gratiæ, & ad connaturali modo merendum præmium supernaturale, ut tribus sequentibus conclusionibus manifestum erit.

§. I.

Tribus conclusionibus difficultas proposita resolvitur.

Dico primò: Gratia habitualis fuit necessaria in anima Christi, ad completam & consummatam illius sanctificationem. Ita communiter Theologi, excepto Vazque, qui hîc disp. 41. cap. 4. & 5. docet gratiam habitualem nullo modo ad sanctificationem Christi fuisse necessariam, sed solùm ad connaturalitatem elicientiæ actuum supernaturalium.

30. Probatur tamen conclusio ratione fundamentali: Ut anima Christi redderetur formaliter sancta sanctitate consummatâ, necessaria illi fuit sanctitas formalis, non solùm substantialis, sed etiam accidentalis: Atqui sanctitas accidentalis est ipsa gratia habitualis: Ergo hæc fuit necessaria animæ Christi, ut esset formaliter sancta sanctitate consummatâ. Minor constat, Major verò suadetur. Ut anima Christi diceretur formaliter sancta sanctitate consummatâ, necesse fuit quod haberet omnem perfectionem sibi connaturaliter debitam ex vi sanctitatis substantialis, quæ est unio hypostatica: Sed animæ Christi ex vi unionis hypostaticæ, debetur titulo connaturalitatis sanctitas accidentalis: Ergo ut esset formaliter sancta sanctitate consummatâ, necessaria ei fuit sanctitas accidentalis. Minor est D. Thomæ hîc art. 13. ad 2. ibi enim docet post D. Augustinum in Enchiridione cap. 40. gratiam habitualem debitam esse Christo ut homini, titulo connaturalitatis, ex vi unionis hypostaticæ. Et ratio est, quia si animæ ex vi gratiæ habitualis titulo connaturalitatis debeantur charitas & aliæ virtutes infusæ, nec non dona supernatutalia, idque ex eo præcisè quòd gratia habitualis reddat hominem filium Dei adoptivum, ut docent communiter Theologi; à fortiori, titulo ejusdem connaturalitatis, hæ virtutes & illa dona, subindeque gratia ipsa habitualis, quæ est eorum radix, debita sunt animæ Christi ex vi unionis hypostaticæ, ipsum filium Dei naturalem constituentis. Maior verò probatur à simili: Ut Petrus v. g.

dicatur homo completè & consummatè, non sufficit quod habeat essentiam hominis, sive naturam humanam, sed requiritur insuper quod omnibus potentijs illi naturæ debitis præditus sit. Similiter quamvis in sententia Thomistarum beatitudinem formalem patriæ in visione Dei constituentium, eo ipso quod aliquis videat Deum, dicatur simpliciter & absolutè beatus, hoc tamen non sufficit vt dicatur beatus consummatè, sed opus est præterea quod in eius voluntate sit amor Dei, & in ejus corpore dotes agilitatis, subtilitatis &c. Idque non aliam ob causam, nisi quia ista omnia titulo connaturalitatis beatitudini formali sunt debita. Ergo similiter licèt anima Christi, ex vi præcisè unionis hypostaticæ, præscindendo à gratia habituali, & virtutibus, donisque ipsam concomitantibus, sit simpliciter & sine addito formaliter sancta, ut tamen completè & consummatè dicatur talis, necesse est quod habeat formaliter omnia illa quæ titulo connaturalitatis sibi debentur ex vi unionis hypostaticæ, qualia sunt gratia habitualis, cum virtutibus & donis infusis.

31. Dico secundò, gratia habitualis fuit necessaria in anima Christi, ut connaturaliter actus supernaturales eliceret. Est contra Lorcam hîc disput. 37. est tamen D. Thomæ hîc art. 1. & in 3. dist. 13. qu. 1. art. 1. ad Annibaldum ibidem, & qu. 29. de verit. art. 1. quibus in locis probat gratiam habitualem in anima Christi fuisse necessariam, ut conjungeretur Deo, non solùm secundùm esse quod à gratia unionis præstatur, sed etiam secundùm operationem, quod fit per gratiam habitualem: cùmque necessitas ista essentialis non sit, ut ex dicendis constabit, intelligendus est S. Doctor de necessitate connaturalitatis.

32. Probatur etiam ratione, quam locis citatis insinuat: Tunc agens connaturaliter operatur, quando habet in se formam per quam inclinatur in actum: Sed anima Christi Domini, cùm sit entitativè naturalis, ratione propriæ entitatis non est inclinata ad actus supernaturales: Ergo ut ad illos inclinetur, illosque perfectè & connaturaliter eliciat, indiget aliquâ formâ elevante, quæ non potest esse alia, quàm gratia habitualis.

33. Dices primò: quod licèt hoc argumentum probet necessitatem gratiæ habitualis in animabus justorum, non tamen in anima Christi, quia per gratiam unionis evecta est ad ordinem hypostaticum, in quo eminenter ordo gratiæ continetur, ac proinde ratione huius elevationis, potest ad actus supernaturales inclinari, tametsi ratione suæ entitatis ad illos inclinata non sit.

Sed contra: Id ratione cuius anima Christi inclinatur intrinsecè ad elicientiam actûs, debet esse principium operativum utquo: Sed gratia unionis vi cujus intra hypostaticum ordinem constituitur, non est principium operativum ut quo: Ergo per gratiam unionis non inclinatur anima Christi Domini ad actus supernaturales. Major patet, Minor probatur. In gratia unionis tria solùm reperiuntur, nimirum subsistentia terminans, divinitas unita, & modus substantialis unionis, quem aliqui Recentiores in humanitate Christi admittunt: Sed nullum ex his tribus est operativum ut quod: Ergo nec gratia unionis. Major constat, Minor probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quod subsistentia non sit principium operativum ut quo, patet, quia non est virtus activa, sed purus terminus naturæ, unde solùm per modum conditionis, seu rationis constitutivæ suppositi, & principij quod ad operationem concurrit. Quod etiam divinitas humanitati conjuncta, rationem principij quo respectu actuum supernaturalium habere nequeat, non minùs evidens est: nam principium quo operativum vel debet cum agente quod identitatem habere, vel illud physicè informare, quorum utrumque Divinitati respectu humanitatis repugnat. Denique quòd modus substantialis unionis, etsi daretur, principium quo respectu actuum supernaturalium esse non posset, etiam puto manifestum: non enim esset operativus ut quo, per modum principij proximi, aliàs esset virtus supernaturalis immediatè afficiens potentias, nec per modum principij quo radicalis, quod nullus Theologorum asseruit: Ergo &c.

Dices secundò: Ut anima Christi elevetur & connaturaliter inclinetur ad actus supernaturales, 34. sufficere auxilium aliquod transiens, subindeque ex tali elevatione, & inclinatione connaturali, non rectè probari necessitatem gratiæ habitualis in anima Christi.

Sed contra primò: Inclinatio actualis perfecta ad aliquem finem, ut connaturaliter eliciatur, supponere debet in subjecto à quo elicitur naturam tali fini proportionatam: Ergo ut anima Christi ad actus supernaturales connaturaliter inclinaretur, habere debebat naturam fini supernaturali proportionatam, subindeque habitualem gratiam, cùm in auxilio transeunte, ratio naturæ ordinis supernaturalis salvari nequeat.

Secundò, ut discurrit D. Thomas 1. 2. quæst. 110. art. 2. agens naturale non potest ad suum finem inclinari perfectè, nisi præter actualem motionem inclinetur in suum actum per formam permanentem: quapropter naturæ author agentibus naturalibus, præter actualem motionem, formas permanentes dedit: Ergo pariter ut agens supernaturale perfectâ connaturalitate suos actus actus eliciat, debet ratione formæ permanentis ad illos inclinari.

Dices tertiò: Esto ad actus supernaturales con- 35. naturaliter eliciendos, forma aliqua habitualis & permanens requiratur, tamen ad hoc gratia habitualis non exigitur, nam ut agens supernaturale ad actus supernaturales permanenter inclinetur, sufficiunt virtutes infusæ & supernaturales, afficientes immediatè potentias animæ.

Sed contra primò: Actus supernaturales, ut connaturaliter eliciantur, non solùm petunt principium proximum, sed etiam radicale sui ordinis: Sed virtutes infusæ non sunt radicale, sed proximum principium actuum supernaturalium: Ergo illæ non sufficiunt ut actus supernaturales ab anima Christi connaturaliter eliciantur, sed insuper requiritur gratia habitualis, quæ est principium radicale vitæ supernaturalis.

Secundò, Virtus est dispositio perfecti, id est subjecti dispositi secundùm naturam, ut ex Aristotele docet S. Thomas 1. 2. qu. 110. art. 3. Ergo omnis virtus disponit subiectum conformiter ad naturam aliquam præexistentem sui ordinis, & consequenter ut virtutes supernaturales in statu perfecto sint, sibique connaturali, præexistentiam habitualis gratiæ requirunt: Sed virtus non existens in statu connaturali, non potest connaturaliter operari, perfectâ connaturalitate: Ergo sine gratia habituali non eliciuntur actus supernaturales perfectè connaturaliter, & consequenter gratia habitualis ad hunc finem necessaria est.

Dico tertiò: Gratia habitualis necessaria fuit in Christo ad merendum connaturali modo præmium supernaturale; de potentia tamen absoluta, sine illa præmium supernaturale promereri potuit. A

36. Prima pars huius conclusionis patet ex dictis in præcedenti, meritum enim præmij supernaturalis, non potest nisi per actus supernaturales acquiri: Ergo si anima Christi egebat gratiâ habituali ut actus supernaturales connaturaliter eliceret, illam pariter exigebat, vt connaturali modo præmium supernaturale mereretur.

37. Quòd verò de potentia absoluta illud sine gratia promereri potuerit, contra Paludanum, & Durandum, oppositum docentes, in hunc modum ostenditur. Præcisâ gratiâ habituali à Christo, adhuc ejus anima esset formaliter Deo grata, ratione unionis hypostaticæ, ut constat ex dictis disputatione præcedenti; insuper liberè posset operari, ut est de se manifestũ, & tandem ratione auxilij actualis supernaturalis ordinis, quod posset Deus ei conferre, actus intrinsecè supernaturales eliceret, ut patet: Ergo & meritorios præmij supernaturalis, nihil enim ampliùs requiritur ad tales actus, præter ista tria, quòd nimirum procedant à persona Deo grata, quòd liberè eliciantur ab illa, & quòd intrinsecè ordinentur in Deum ut in finem supernaturalem, sive quòd intrinsecè sint supernaturales. B

§. II.

Solvuntur obiectiones,

38. OBjicies primò contra primam cõclusionem: Anima formaliter sancta sanctitate quæ eminenter continet omnem sanctitatem à gratia habituali provenientem, non indiget tali gratiâ ut dicatur habere formaliter sanctitatem omnimodam & consummatam: Sed anima Christi, ex vi præcisè unionis hypostaticæ, est formaliter sancta, sanctitate eminenter continente omnem sanctitatem à gratia habituali provenientem: Ergo non indiget gratiâ habituali ut dicatur habere formaliter sanctitatem omnimodam & consummatam. Minor est certa in nostra doctrina, iuxta illam enim anima Christi per unionem hypostaticam redditur sancta formaliter, sanctitate increatâ Dei, quæ haud dubiè eminenter continet omnem sanctitatem gratiæ habitualis. Major verò probatur: Ideò non indiget Deus gratiâ habituali ut sit formaliter sanctus sanctitate omnimodâ & consummatâ, quia ejus sanctitas eminenter continet quidquid sanctitatis est in gratia habituali: Ergo similiter si anima Christi, virtute præcisè unionis hypostaticæ, sit formaliter sancta sanctitate eminenter continente omnem sanctitatem gratiæ habitualis, nullo modo indigebat tali gratiâ, ut esset omnimodè sancta. C D E

39. Respondeo negando Majorem: licèt enim sanctitas increata Dei, ex vi unionis hypostaticæ sanctificans formaliter animam Christi, eminenter secundùm se contineat omnem sanctitatem gratiæ habitualis, non tamen formaliter ut talis est in anima Christi, quia videlicèt possidetur ab ea finitè & limitatè. Per quod patet ad probationem Majoris negatæ, falsum enim est Antecedens illius, nempe quod ex eo præcisè quod sanctitas Dei contineat ex se eminenter omnem sanctitatem gratiæ habitualis, non indigeat Deus tali gratiâ ut sit sanctus omnimodè; sed ratio hujus adæquata est, quia sanctitas illa increata eminenter continens omnem aliam creatam, est in ipso Deo modo undequaque infinito, qualiter tamen non existit in anima Christi.

40. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Gratia habitualis operativa non est: Ergo non requiritur in anima Christi Domini ad eliciendum connaturaliter operationes supernaturales.

41. Respondeo distinguendo Antecedens: Non est operativa per modum principij proximi primariò ordinati ad operandum, concedo Antecedens. Per modum principij radicalis, nego Antecedens, & Consequentiam; nam etiam natura substantialis non est operativa primo sed secundo modo, & tamen natura v. g. humana ad humanas operationes non solùm connaturaliter, sed etiam essentialiter requisita est.

42. Objicies tertiò: Ut anima Christi eliciat connaturaliter actus supernaturales, sufficiunt virtutes infusæ residentes in potentijs animæ: Ergo gratia habitualis immediatè in anima existens, ad hunc finem non requiritur. Consequentia videtur manifesta, Antecedens probatur. Posse connaturaliter actus supernaturales elicere, est posse eos producere cum inclinatione ad ipsos per formam permanentem: Sed virtutes infusæ potentijs animæ in absentia gratiæ elevarent potentias cum inclinatione permanente: Ergo darent posse elicere actus supernaturales connaturaliter.

43. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, distinguo Majorem. Posse connaturaliter actus supernaturales elicere, est posse eos elicere cum inclinatione ad illos per formam permanentem, ut connaturaliter & in statu perfecto existentem, concedo Majorem. Per formam permanentem præcisè, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: cùm enim, ut suprà dicebamus, virtus sit dispositio perfecti, id est subjecti dispositi secundùm naturam, omnis virtus disponit subjectum conformiter ad naturam aliquam præexistentem sui ordinis; & consequenter ut virtutes supernaturales sint in statu perfecto, sibique connaturali, præexistentiam habitualis gratiæ exigunt.

44. Objicies quartò contra secundam partem tertiæ conclusionis, in qua diximus Christum de potentia absoluta potuisse sine gratia habituali mereri supernaturale præmium: D. Thomas quæst. 29. de verit. artic. 5. ad 4. ait quòd *licèt meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personæ, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.* Ergo in doctrina D. Thomæ gratia habitualis fuit simpliciter animæ Christi necessaria, ad eliciendas absolutè operationes meritorias præmij supernaturalis.

45. Respondeo intentum D. Thomæ loco citato esse tantùm quod sine gratia habituali non potest esse connaturaliter meritum, ex quo non sequitur, quod absolutè loquendo, & de potentia Dei absoluta, anima Christi cum sola gratia unionis, & auxilio actuali, supernaturali, non potuerit mereri præmium supernaturale, sed tantùm quod id non potuerit connaturaliter.

46. Objicies quintò: Ut aliqua actio meritoria sit præmij supernaturalis, debet esse vitalis vitalitate supernaturali: Sed non potuit anima Christi elicere actiones vitales vitalitate supernaturali, sine gratia habituali: Ergo nec actiones meritorias præmij supernaturalis. Major est

certa, actio enim meritoria præmij supernaturalis, debet tendere modo vitali & supernaturali in Deum, ut finem supernaturalem. Minor verò probatur: Non potuit anima Christi sine principio radicali vitalitatis supernaturalis, elicere actiones vitales vitalitate supernaturali, hoc enim implicat: Sed sola gratia habitualis est prima radix vitalitatis supernaturalis in anima, sicut sola anima est principium radicale vitalitatis naturalis; propter quod D. Augustinus eam vocat *animam animæ*: Ergo non potuit anima Christi sine gratia habituali elicere actiones vitales vitalitate supernaturali.

47. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Non potuit anima Christi sine principio radicali vitalitatis supernaturalis, vel sine auxilio actuali supplente ejus vicem, elicere actiones vitales vitalitate supernaturali, concedo Majorem. Sine principio radicali vitalitatis supernaturalis, sed tamen ut habens auxilium actuale supplens vicem talis principij, qualem habere posset anima omni gratiâ habituali destituta, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Sola gratia habitualis est principium radicale vitalitatis supernaturalis, non supplebile de potentia Dei absoluta per auxilium actuale, nego Minorem. Supplebile per tale auxilium, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Est enim manifesta instantia in peccatore fideli, actus supernaturales fidei & spei, atque adeò vitales vitalitate supernaturali, licèt imperfectâ, eliciente, sine principio radicali vitæ supernaturalis, videlicet sine gratia habituali, cum solo auxilio actuali supplente concursum talis principij radicalis in ordine ad illos actus.

48. Dices, Actus vitales ordinis naturalis dependent essentialiter non solùm à principio proximo, sed etiam à remoto & radicali vitæ naturalis: Ergo actus vitales ordinis supernaturalis, ab utroque principio dependent essentialiter. Antecedens est communis Philosophorum doctrina, & patet, quia alias intellectus ab anima separatus posset beatificari, & voluntas separata ab anima posset mereri, quod nullus quem viderim docuit. Consequentia verò probatur à paritate rationis.

49. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem discriminis, quam assignat Oxomensis Episcopus in Tractatu de gratia personali Christi: Prima est, quia gratia habitualis, tametsi natura sit, non tamen adeò rigorosè habet rationem naturæ, sicut anima rationalis: unde sicut ob hanc causam deficit à subiectandis & in se immediatè recipiendis proprietatibus ordinis supernaturalis, cùm tamen anima rationalis suas proprietates immediatè recipiat; ob eandem etiam deficit à terminanda essentiali dependentia actuum supernaturalium, quamvis actus naturales vitales hominis, ab anima rationali essentialiter dependeant.

50. Secunda ratio discriminis est, quia anima rationalis est substantialis natura proprietariè & ratione sui, non ut ad alterius ordinem elevans, & ideò omnis vitalitas hominis petit in ipsam ultimatè reduci: gratia verò est natura vitalis veluti substitutivè & elevativè, per modum formæ ad divinum ordinem elevantis; & quia potest Deus hominem diversimodè ad elicientiam supernaturalium actuum elevare, scilicet per principia fluida, aut per principia permanentia, proxima & radicalia, consequens fit quod etsi actus supernaturales vitales, à gratia ut à principio connaturali dependeant, non tamen dependeant essentialiter ab illa; ideòque licèt connaturaliter & de lege ordinaria actus charitatis qui in ordine supernaturali perfectissimè vitalis est, non possit sine gratia habituali elici, & in prima iustificatione peccatoris ab illa procedat, ut in Tractatu de iustificatione docuimus; nihilominus præternaturaliter, & de potentia absoluta possit sine gratia & habitu charitatis, beneficio auxilij transeuntis elici: subindeque Christus per actus charitatis sic elicitos, de potentia absoluta, potuit præmium supernaturale promereri, quamvis id non potuerit de potentia ordinaria.

51. Dices, Visio beatifica essentialiter dependet ab habitu luminis gloriæ: Ergo pariter actus charitatis essentialiter dependet ab habitu charitatis, subindeque à gratiâ habituali, à qua ipse habitus charitatis dimanat tanquam proprietas.

52. Respondeo primò negando Antecedens, nam D. Paulus in raptu fuit elevatus ad visionem beatificam per lumen gloriæ ipsi datum per modum auxilij & qualitatis fluidæ & transeuntis, ut docet Divus Thomas 2. 2. quæst. 157. artic. 3. ad 2. & super cap. 12. Epist. 2. ad Corinth. lect. 1. ubi hæc scribit: *Visio Dei per essentiam fit per lumen aliquod, scilicet per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psalmis, in lumine tuo videbimus lumen. Sed aliquod lumen communicatur alicui per modum passionis, alicui verò per modum formæ inhærentis, sicut lumen Solis invenitur in carbunculo, & in stellis, ut forma inhærens, id est connaturalis effecta; sed in aëre invenitur ut forma transiens & non permanens, quia transit abeunte Sole. Similiter & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur: uno modo per modum formæ connaturalis factæ & permanentis, & sic facit mentem simpliciter beatam. . . . . Alio modo contingit lumen gloriæ mentem humanam, sicut quædam passio transiens, & sic mens Pauli fuit in raptu lumine gloriæ illustrata, unde etiam ipsum nomen raptus ostendit, transeundo hoc esse factum.*

53. Respondeo secundò, dato Antecedente, negando consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, quia visioni beatificæ essentialis est exigentia permanentiæ, ac proinde nequit præcontineri in intellectu, nisi ratione luminis ab intrinseco permanentis, quod lumen habitus est quoad essentiam: actus verò charitatis non exigit essentialiter & ex sua ratione specifica permanentiam, cùm sit indifferens ad liberum & necessarium, ideòque potest in voluntate præcontineri, ratione formæ ab intrinseco non permanentis, subindeque quæ habitus non sit quoad essentiam.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnes virtutes fuerint in Christo?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

54. SVppono primò, virtutes esse in triplici differentia: aliæ enim sunt intellectuales, aliæ morales, & aliæ Theologicæ. De intellectualibus non est hîc sermo, tum quia non sunt simpliciter virtutes, nec simpliciter denominât hominem studiosum: tum etiam quia de illis agit D. Thomas qu. 9. sub

9. sub nomine scientiæ, unde solùm quæstio est A de virtutibus Theologicis, & moralibus.

55. Suppono secundò ex communi Theologorum doctrina, dari duplex genus virtutum moralium: quædam ordinis naturalis, quæ nostris actibus acquiruntur, & regulantur per dictamen prudentiæ acquisitæ: quædam quæ sunt infusæ, & deserviunt fini supernaturali, & per dictamen prudentiæ supernaturalis regulantur. His præmissis

Dico primò, fuisse in anima Christi Domini omnes virtutes supernaturales & per se infusas, exceptis illis quæ cum statu beatifico, & cum unione humanitatis ad Verbum repugnant: unde ex moralibus virtutibus non fuit in Christo pœnitentia, nec ex Theologicis fides, nec spes. B

56. Prima pars hujus conclusionis probatur primò ex SS. Patribus qui illam disertè docent: Ambrosius enim serm. 15. in Psal. 115. docet in anima Christi fuisse virtutum omnium gemmas, quibus ornatur illa corona gloriæ, quâ coronandum Christum propheta verat Salomon. Hesychius verò lib. 2. in Levit. cap. 8. ait hoc esse rationale judicij duodecim pretiosis lapidibus exornatum. Concinnè item Rupertus lib. 1. de oper. Spiritus Sancti animam Christi vocat paradisum deliciarum, in quo consitæ visuntur omnis generis plantæ frugiferæ. Author etiam Tractatûs de passione apud Bernardum cap. 16. videtur ut omnium florum hortum, animam Christi proponere: *Nam* (inquit) *propterea exinanivit semetipsum formam servi accipiens, & plantatus est in terra nostra, & corporis nostri deformitatem accepit, fronduitque & floruit; & fructus plurimos attulit; ut per hoc quod nostræ humanitati unitus est, suæ divinitati nos uniret. Sed quia sine flore non pervenitur ad fructum, floruit ille benignus Iesus. Qui sunt flores ejus, nisi virtutes?* Numerat paulò post specialiter in his floribus violam humilitatis, lilium castitatis, rosam patientiæ & charitatis, & C flórem abstinentiæ, quem crocum dicunt.

57. Probatur secundò eadem pars ratione D. Thomæ hîc art. 2. Virtutes supernaturales & per se infusæ consequuntur gratiam habitualem, ut proprietates essentiam, & consequenter illam sem- D per comitantur: Sed in Christo fuit perfectissima gratia habitualis, ut art. 1. ostensum est: Ergo & virtutes supernaturales & per se infusæ.

Ex qua ratione colligitur, constituendas esse hujuscemodi virtutes in Christo à primo instanti conceptionis, & in summo perfectionis gradu, de lege ordinaria possibili, quia ab illo instanti fuit habitualis gratia in anima Christi Domini in summo gradu perfectionis possibili de lege ordinaria, ut infrà ostendemus: proprietates autem semper & pro semper comitantur essentiam, & in perfectione cum illa commensurantur.

58. Secunda verò pars quæ asserit in Christo non fuisse pœnitentiam, neque fidem, & spem, probatur sigillatim quantùm ad singulas partes. Et in primis quod in ipso non fuerit pœnitentia, breviter ostenditur, supponendo primò pœnitentiam esse virtutem specialem distinctam à religione, à justitia vindicativa, & ab omnibus aliis virtutibus, ut docet S. Thomas infrà quæst. 80. art. 2. & cum illo communiter Theologi. Secundò actum primarium & specificativum pœnitentiæ esse aut dolorem peccati ex motivo emendationis, vel intentionem operandi ad deletionem peccati præteriti. Quibus suppositis, probatur habitum pœnitentiæ non fuisse in humanitate Christi: Habitus enim non potest esse in subjecto cui ab intrinseco repugnat actus illius primarius: Sed humanitati Christi, ratione unionis ad Verbum, ab intrinseco repugnat actus pœnitentiæ primarius: Ergo & habitus pœnitentiæ. Probatur Minor: Cui repugnat objectum specificativum actûs, etiam actus ipse repugnat: Sed humanitati Christi, ratione unionis ad Verbum, ab intrinseco repugnat objectum specificans actum primarium pœnitentiæ, cùm illius objectum sit peccatum proprium pœnitentis, ut expiabile, vel emendabile, quod humanitati Christi repugnat, etiam de potentia absoluta, ut infrà cùm agemus de impeccabilitate Christi ostendemus: Ergo Christo repugnat actus pœnitentiæ primarius.

Simili ratione probatur in Christo non fuisse 59. fidem: Etenim objectum primarium fidei est divinitas non visa: Sed tale objectum non habet locum in Christo, qui ab instanti conceptionis clarè vidit Dei essentiam: Ergo nec habitus fidei; non enim stare potest habitus in subjecto, cui primarium objectum talis habitûs repugnat. An autem possit simul idem objectum clarè & obscurè videri, diximus in Tractatu de Virtutibus Theologicis disp. 1 art. 6. ubi partem negativam, ut veriorem & probabiliorem elegimus.

Eadem ratio probat in Christo non fuisse virtutem spei, ipsi enim pariter repugnat objectum spei, ratione visionis beatificæ, cùm objectum primarium spei sit Deus ut non possessus, & ex vi visionis beatificæ Deus à Christo possideatur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: 60. Quia objectum primarium fidei est res divina non visa, & Christus clarè videt Deum, excluditur fides ab illo, in communi Theologorum sententia: Sed objectum primarium spei non est quodlibet sperabile, sed res divina, quatenus non possessa, in ordine ad quam cætera attinguntur per spem, ut ostendimus in Tract. de Virtutibus Theologicis, & Christus per visionem beatificam perfectè possidet Deum: Ergo spes non est in illo. Disp. 3. art. 2.

Ubi obiter est advertenda differentia quam sta- 61. tuit D. Thomas hîc art. 4. in corp. inter fidem & spem, quòd videlicet quia Christus clarè & perfectè cognovit non solùm quæ ad Deum spectant, quæ sunt prima credibilia, sed etiam spectantia ad creaturas, quæ sunt secundariò credenda, nec quoad prima credibilia, nec quoad secundariò credenda, fuit in Christo fidei actus. In spe verò oppositum oppositæ de causa contingit; nam Christus licèt perfectè possideat Deum, qui est primarium objectum spei, non tamen alia extra Deum; & ideò circa illa quæ nondum adeptus fuerat, quandiu erat viator & comprehensor, ut gloriam corporis, nominisque exaltationem, habuit Christus actum sperandi. Ille tamen actus non fuit verus actus spei, ut à simplici desiderio distinguitur, ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. E 18. art. 2. ad 4. ubi docet habentibus gloriam animæ non esse gloriam corporis arduam sufficienti modo, ut terminet actum spei, eò quòd gloria animæ sit sufficiens causa gloriæ corporis: Sed Christus ab initio conceptionis habuit gloriam animæ, ut infrà dicemus: Ergo non expectavit gloriam corporis per actum proprium spei, à simplici desiderio distinctum, etsi ad actum spei proximiùs videatur accedere, quàm simile desiderium beatorum, ut insinuat D. Thomas articulo citato ad 1. eò quòd gloria corporis erat à Christo laboribus obtinenda, non autem ab aliis

beatis ; quia tamen labores illi fuerunt voluntariè A
fuscepti, & in seipso habebat sufficientem gloriæ
sui corporis causam, actus ille quo gloriam cor-
poris expectavit, non fuit actus proprius spei, à
simplici desiderio distinctus.

62. Si autem quæras, à quo habitu actus ille proces-
serit ? Respondeo breviter, actum sperandi glo-
riam corporis in Christo & in beatis procedere
secundariò ab habitu eliciente fruitionem, qui est
habitus charitatis. Ut enim docet S. Thomas 2.
2. quæst. 25. art. 4. homo seipsum per charitatem
diligit : Ergo per illam Deum absentem sibi desi-
derat, & de Deo delectatur quatenus præsenti &
possesso, in quo actu beatifica fruitio consistit; &
consequenter ab habitu charitatis secundariò eli- B
citur desiderium gloriæ corporis, habens pro mo-
tivo formali Deum quatenus possessum. Vide
quæ diximus in Tractatu de beatitudine disp. 4.
art. 2. & in Tractatu de Virtutibus Theologicis
disp. 9. art. 4.

Dico secundò, etiam virtutes naturales, & per
se acquisibiles, fuisse in Christo. Ita communiter
Theologi contra Lorcam hîc disp. 38. num. 19. &
alios quos refert Vazquez disp. 42. cap. 2.

63. Probatur primò conclusio : Licèt intellectus
Christi per scientiam beatam & infusam fuerit
maximè perfectus circa objecta cognoscibilia, ad-
huc fuit necesse ipsum habere scientiam acquisi-
tam, ut videlicet per illam modo sibi proportio- C
nato & connaturali perficeretur, ut docet S. Tho-
mas infrà quæst. 12. art. 1. Ergo similiter licèt ap-
petitus tam intellectivus quàm sensitivus Christi,
fuerint maximè perfecti per virtutes morales per
se infusas, fuit tamen necesse ut in illis essent vir-
tutes morales acquisibiles, ut scilicet per illas per-
ficerentur modo sibi connaturali & proportiona-
to, atque sic essent perfecti non solùm in ordine
supernaturali, & quoad potentiam obedientia-
lem, verùm etiam in ordine naturali, & quoad
potentiam naturalem.

64. Probatur secundò : Christus non solùm actus
supernaturales, sed etiam naturales elicuit erga
materias virtutum, cùm importent honestatem D
moralem cum unione hypostatica & beatifica vi-
sione non repugnantem, nec humanitati Christi
indecentem, & congruum sit quod Christus nul-
là honestate morali istius conditionis caruerit: Sed
ut istos actus promptè, facilè, & suaviter, qualiter
decebat, eliceret, necessariæ erant virtutes per se
acquisibiles, cùm effectus formalis hujuscemodi
virtutum sit promptum reddere subjectum ad
istorum actuum elicientiam: Ergo in Christo fue-
runt virtutes naturales & per se acquisibiles.

65. Confirmatur : Appetitus Christi est quantùm
ad entitatem ejusdem rationis cum nostro, & con-
sequenter sicut noster appetitus non est ab intrin-
seco ratione propriæ entitatis, completè & perfe- E
ctè inclinatus ad actum honestum virtutis, ideò-
que indiget habitibus virtutum, ut docet D Tho-
mas 1. 2. quæst. 56. art. 4. ita appetitus sensitivus
Christi, non est ratione propriæ entitatis comple-
tè & perfectè inclinatus ad actum naturalem ho-
nestum, unde ut promptè illum eliciat, formâ su-
peraddità indiget, quæ non potest esse alia quàm
virtus acquisita ; nam unio hypostatica, cùm non
sit operativa, non potest esse forma inclinans in
actus honestos ; gratia verò habitualis, & virtutes
infusæ ipsam consequentes, solùm in actus su-
pernaturales inclinant.

66. Respondet Lorca negando Majorem princi-
palis argumenti, cùm enim (inquit) Christus fue-
rit supremus operans in genere virtutis, oportuit
ut semper perfectissimè operaretur, quod est ope-
rari ex supernaturali motivo, ac proinde non de-
cuit ut actus entitativè naturales eliceret.

Sed contra primò : Sicut Christus est perfectis- 67.
simum operans in linea virtutis appetitivæ, ita &
in linea virtutis intellectivæ : Sed ex hac secunda
præstantia non sequitur ipsum nunquam exer-
cuisse actus naturalium scientiarum : Ergo nec ex
prima rectè infertur, illum nullum actum hone-
stum entitativè naturalem habuisse.

Secundò, D. Thomas infrà quæst. 9. art. 4. pro- 68.
bat fuisse in intellectu Christi scientiam acquisi-
tam naturalem, ne facultas abstractiva specierum
competens intellectui agenti, in Christo redde-
retur frustranea : At si nunquam actus honestos
naturales elicuisset, etiam redderetur inutilis &
frustranea facultas naturalis voluntatis quam ha-
bet ad operandum honestè, cùm per actus super-
naturales hujusmodi facultas non reducatur ad ac-
tum : Ergo ut hoc inconveniens vitemus, concedi
debet Christũ elicuisse actus naturales honestos.

Tertiò, Si hæc responsio & doctrina Lorcæ 69.
vera esset, sequeretur Christum Dominum non
elicuisse actum alterius virtutis per se infusæ,
quàm charitatis, subindeque in illo non fuisse
aliam virtutem per se infusam, quàm charitatem:
Consequens est falsum, & repugnans Scripturæ,
quæ humilitatem, obedientiam, patientiam Chri-
sti, aliasque ejus virtutes commendat : Ergo &c.
Sequela patet, nam inter omnes actus virtutum,
perfectissimus est actus charitatis : Ergo si ex eo
quod Christus est supremum operans in linea vir-
tutis, & actus naturales non adæquant perfectio-
nem supernaturalium, colligitur nunquam natu-
rales actus, sed solùm supernaturales elicuisse, in-
ferri etiam debet, ipsum non elicuisse actum alte-
rius virtutis per se infusæ, quàm charitatis.

Denique, licèt ex eo quòd Christus sit perfectis- 70.
simum operans in linea virtutis, rectè inferatur
decuisse ut semper operaretur ex motivo supernа-
turali, tanquam ex fine operantis, non tamen re-
ctè colligitur ipsum debuisse operari semper ex
motivo supernaturali, ut fine intrinseco cujuscun-
que actûs vel operis : Sed ut actus naturalium vir-
tutum eliceret, sufficiebat ipsum operari ex moti-
vo naturali, ut fine intrinseco operis : Ergo ex eo
quod Christus fuerit supremum operans in linea
virtutis, perperam infert Lorca, ipsum actus ho-
nestos naturales non elicuisse.

Respondent secundò alij, concessa Majori, ne- 71.
gando Minorem, quæ asserit virtutes naturales &
per se acquisibiles fuisse necessarias in Christo ut
actus naturales honestos, promptè, facilè, & sua-
viter eliceret : quia in Christo (inquiunt) nulla
erat difficultas vincenda circa actus naturales ho-
nestos ; nam cùm in illo ex vi unionis hypostaticæ
non solùm ligatus fuerit, sed etiam extinctus fo-
mes, resistentia virium inferiorum rationi, ex qua
nascitur in nobis difficultas in benè operando, im-
possibilis fuit.

Sed contra primò : Virtutes per se acquisitæ 72.
fuerunt in Adamo in statu innocentiæ, & simili-
ter in Beata Virgine ; & tamen in illis non pote-
rat inferior appetitus superiori resistere, cùm in
eis fomes non fuerit, vel quia ligatus, vel quia ex-
tinctus fuit : Ergo ex eo quod appetitus inferior
non potuerit in Christo superiori resistere, non
sequitur in illo non fuisse virtutes per se acquisi-
biles.

73. Secundò, Sicut in Christo, ratione conjunctionis animæ ejus ad Verbum, non potuit esse fomes peccati, ita nec in illo potuit esse error tam speculativus, quam practicus; & tamen non obstante hac impossibilitate erroris, ponuntur in ejus intellectu scientiæ acquisitæ naturales, ad actum scientificum faciliter eliciendum, ut infrà patebit: Ergo pariter, non obstante impossibilitate fomitis in Christo, in eo poni debent virtutes per se acquisitæ, ad faciliter eliciendum actum naturalem honestum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

74. Objicies primò contra primam conclusionem: Virtutes infusæ in Christo sunt superfluæ: Ergo non dantur. Consequentia patet, etenim gratia non minùs abhorret à superfluo, quàm natura. Antecedens verò probatur. Virtutes infusæ ponuntur in potentiis animæ, ut facultatem præstent bene operandi in ordine supernaturali: Sed Christi anima hanc facultatem perfectissimè habuit ex unione ad Verbum, cùm ex illa reddita fuerit impeccabilis: Ergo virtutes infusæ in Christo sunt superfluæ.

75. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem: ut enim Verbum Divinum præstaret illud quod virtutes infusæ præstant, & facultatem ac facilitatem præberet potentiis animæ Christi benè operandi in ordine supernaturali, deberet ipsis uniri in ratione principij operativi quo, subindeque illas informare, quod implicat, ut articulo præcedenti ostensum est.

76. Objicies secundò contra secundam conclusionem: In Christo non fuerunt illæ virtutes quæ habent repugnantiam cum statu beatitudinis: Sed virtutes morales acquisitæ sunt hujusmodi: Ergo non fuerunt in Christo. Major patet, Christus enim ab instanti suæ conceptionis fuit beatus, Minor probatur. Illæ virtutes habent repugnantiam cum statu beatitudinis, quæ non remanent in patria; cùm enim beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, beati possident omnem perfectionem statui beatitudinis non repugnantem: Sed virtutes morales acquisitæ non remanent in patria, ut docet S. Thomas in 4. dist. 33. quæst. 1. art. 4. & ad Annibaldum ibidem qu. unicâ art. 5. Ergo cum statu beatitudinis repugnantiam habent.

77. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, negatur etiam Minor; nam ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 67. art. 1. virtutes morales manent post hanc vitam in patria. Ibi autem S. Doctorem loqui de virtutibus naturalibus & per se acquisibilibus, manifestũ est, nam loquitur ibi de virtutibus cognitis à Philosophis, qui nihil de supernaturalibus cognoverunt. Ratio etiam suffragatur: licèt enim in patria non remaneat id quod materialiter se habet ad virtutem moralem, ut delectationes ciborum & venereorum, neque timor aut audacia circa pericula mortis, neque etiam distributiones & commutationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ; remanet tamen id quod est formale in ipsa virtute, nempe electio recta secundùm ordinem rationis, circa honestatem & medium talium passionum; seu ut alij dicunt, remanet quantùm ad actum primarium & internum illius, non verò quoad secundarium, & externum. Et in hoc sensu intelligendus est D. Thomas cùm locis citatis asserit, virtutes morales non remanere in beatis; hoc enim verum est de virtutibus moralibus, quãtùm ad id quod de materiali se habet in illis, vel quantùm ad actum illarum secundarium; non verò quoad id quod de formali important, & quoad actum primarium & internum ipsarum.

78. Objicies tertiò: Virtutes morales acquisitæ ponuntur ad refrænandas passiones immoderatas: Sed hæ passiones nunquam fuerunt, imò nec potuerunt esse in Christo, cùm illæ oriantur à fomite, qui in Christo nec fuit, nec esse potuit: Ergo in Christo non fuerunt virtutes morales acquisitæ.

79. Respondeo virtutes morales acquisitas poni ad refrænandas passiones secundariò & ex consequenti, ut si videlicet eas in subjecto immoderatas invenerint, moderentur: per se primò verò solùm disponere appetitum ad faciliter & promptè eligendum in propriis materiis conformiter ad rationem. Unde in primis parentibus in statu innocentiæ fuerunt hujusmodi virtutes per accidens infusæ, in quibus tamen in eo statu nulla erat immoderata passio, cùm per donum integritatis pars inferior esset perfectè subjecta superiori. Quamvis ergo passiones immoderatæ in Christo non fuerint, nihilominus in ipso fuere virtutes morales acquisitæ, vel acquisibiles, ut de temperantia docet S. Thomas hìc art. 2. ad 3. his verbis: *Concupiscentias pravas Christus omnino non habuit, nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam, quæ tantò perfectior est in homine, quantò magis pravis concupiscentiis caret. Unde secundùm Philosophum 7. Ethic. temperatus in hoc differt à continente, quòd temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur.*

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

80. EX dictis infertur fuisse quidem in Christo magnificentiam, & liberalitatem, justitiam vindicativam, eutropeliam, & philotimiam, sed non virtutem piæ affectionis ad credendum.

Primum docet D. Thomas hìc art. 2. ad 3. & probat hac ratione: Liberalitas & magnificentia versantur erga divitias, non solùm illas distribuendo, prout, quomodo, & quando oportet, sed etiam illas penitùs contemnendo, quod Christus perfectissimè fecit: exercuit etiam exteriorem liberalitatis actum, modo sibi convenienti, cùm jussit pauperibus erogari quæ sibi dabantur, & actum magnificentiæ, quando pavit quinque millia hominum in deserto. Magnificentiam quoque prodidit in structura præcellentissimi operis, quale nemo eorum qui magnificentissimi audierunt, unquam perfecit, nempe Ecclesiæ sanctæ.

81. Quod etiam justitia vindicativa fuerit in Christo, sic ostenditur. Justitiæ vindicativæ (ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 108. art 1. & 2.) duplex est actus: primus petere à legitimo judice ultionem peccati; secundus, injurias suas vel Dei defendendo propulsare: Sed neuter ex his actibus repugnat Christo, imò utrumque exercuit: primum cùm Joan. 8. petiit adulteram lapidari, dicens: *Qui sine peccato est vestrùm, primus in eam lapidem mittat.* In quo dicto Christum observasse justitiam docet Augustinus Tract. 33. in Joan. de justitia vindicativa necessariò intelligendus. Secundum verò exercuit, cùm Judæis Christo improperantibus quòd dæmonium haberet, & quòd

in Beelſeburh ejiceret dæmonia, reſpondit: *Ego Dæmonium non habeo* &c. ubi Theophilactus ait, *Chriſtum honoraſſe Patrem ſuum ulciſcendo.* Dei etiam injuriam propulſavit, cùm facto ex funiculis flagello, de templo vendentes & ementes ejecit: Ergo &c. A

82. Major difficultas eſt de eutropelia, quæ cùm circa jocos & ludos ut propriam materiam verſetur, ſicut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 168. art. 2. non videtur fuiſſe in Chriſto, qui jocos & ludos nunquam exercuit. Nihilominus dicendum eſt, etiam iſtam virtutem in Chriſto fuiſſe: Tum quia ſicut materia liberalitatis ſunt pecuniæ non ſolùm ut diſtribuendæ, ſed etiam ut omnimodè contemnendæ; ita dici poteſt materiam eutropeliæ eſſe B jocos & ludos, non ſolùm ut exercendos, ſed etiam ut contemnendos: Chriſtus verò jocorum & ludorum exercitium contempſit. Tum etiam, quia eſto joci & ludi ut exercendi, ſint materia eutropeliæ, & Chriſtus eos efficaciter nunquam elegerit, abſolutè tamen electio efficax illorum, Chriſto non repugnabat, & de facto habuit actum conditionatum quo jocos & ludos ſub conditione elegit, quod ſufficiens eſt ut ipſi talis virtus conveniat. Ratio autem ob quam non elegit jocos efficaciter, eſt quia de rebus magnis agentem, ut Chriſtus revera agebat, joci & ludi non decent. Ex quo infert Cajetanus, graviter peccare prædicatores, qui prædicationi Evangelicæ ridicu- C la & jocos admiſcent; quia ut ait S. Doctor loco citato, in reſp. ad 1. *Doctrina ſacra maximis rebus intendit, ſecundùm illud Proverb. 8. Audite quoniam de rebus magnis locutura ſum.*

83. Quarta etiam pars corollarij, quæ aſſerit philotimiam fuiſſe in Chriſto, breviter ſuadetur. Ei non repugnat habitus virtutis Philotimiæ, cui proprius illius actus non repugnat: At Chriſto proprius actus Philotimiæ non repugnabat: Ergo nec habitus illius. Major patet, Minor probatur. Proprius actus Philotimiæ eſt parvos honores appetere, ut docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 60. art. 5. & 2. 2. quæſt. 129. art. 2. & quæſt. 130. art. 2. ad 2. Sed hoc ab intrinſeco non repugnabat Chriſto, li- D cèt enim ejus actibus ex dignitate perſonæ magni honores deberentur, ex aliis tamen capitibus poterant parvi honores illis actibus deberi, ſubindeque poterat Chriſtus eos acceptare, eoſque de facto acceptavit, cùm turbæ clamarunt: *Oſanna Filio David, Benedictus qui venit in nomine Domini:* Ergo proprius actus philotimiæ non repugnabat Chriſto, ſed ipſum aliquando exercuit.

84. Tandem probatur ultima pars in qua dicitur non fuiſſe in Chriſto virtutem piæ affectionis ad credendum: Tum quia in voluntate viatoris ad piam illam affectionem eliciendam non requiritur virtus ſeu qualitas habitualis, ſed auxilium actuale ſufficit, ut in Tractatu de virtutibus Theo- E logicis probatum eſt. Tum etiam, quia eſto talis virtus admittenda eſſet, illa tamen non poteſt reperiri niſi in eo in quo reperitur fides, cùm eſſentialiter ordinetur ad determinandum intellectum ad credendum: At iſta non potuit eſſe in Chriſto, ut primâ concluſione oſtendimus: Ergo nec illa.

Diſp. 6. art. 1.

Articvlvs IV.

Vtrum Chriſtus virtutes morales per ſe acquiſibiles, propriis actibus comparaverit, vel eas per infuſionem acceperit?

SVppoſito quod Chriſtus habuerit virtutes naturales & per ſe acquiſibiles, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt, reſtat explicandus modus quo illas accepit, & declarandum, an eas per infuſionem habuerit in primo inſtanti ſuæ conceptionis, ſicut docent communiter Theologi de Adamo, an verò eas propriis actibus ſibi comparaverit? Hoc enim in Schola Thomiſtarum problematicum eſt, aliis aſſerentibus virtutes illas fuiſſe à Chriſto propriis actibus acquiſitas; aliis è contra affirmantibus illas fuiſſe infuſas animæ Chriſti à primo inſtanti conceptionis. Primum tenent Cabrera, Nazarius, Aravius, Cipullus, & Herrera in manuſcriptis de Incarnatione: alterum defenditur à Medina, Alvare, Vincentio Aſturicenſi, Joanne à S. Thoma, & ab illuſtriſſimo Oxomenſi Epiſcopo, in manuſcripto ejuſdem tractatûs. Huic etiam adhærent ſententiæ Suarez, & Vazquez, & alij ex modernis; illeque dicendi modus videtur probabilior, & dignitati ac perfectioni animæ Chriſti favorabilior. Unde ſit 85.

§. I.

Sententia affirmans virtutes morales per ſe acquiſibiles, Chriſto fuiſſe in primo inſtanti ſuæ conceptionis infuſas, ut verior & probabilior eligitur.

DIco igitur: multò probabilius eſt virtutes morales per ſe acquiſibiles, Chriſto fuiſſe à primo inſtanti ſuæ conceptionis infuſas.

Hanc concluſionem probat Suarez hîc diſp. 19. 86.
ſect. 2. hoc diſcurſu. Adamo, quia erat caput morale omnium hominum, fuerunt à primo ſuæ formationis inſtanti infuſæ per accidens omnes virtutes morales: Sed Chriſtus fuit multò perfectiùs caput totius generis humani, quàm Adamus: Ergo à fortiori fuerunt illi infuſæ omnes virtutes morales à primo conceptionis inſtanti.

Sed hoc argumentum non urget, ut enim docet D. Thomas 1. p. quæſt. 94. art. 3. Adamo in primo inſtanti fuerunt infuſæ per accidens ſpecies repræſentativæ omnium, & tamen ut idem S. Doctor hîc quæſt. 9. art. 4. aſſerit, ſpecies iſtæ non fuerunt infuſæ Chriſto à primo inſtanti conceptionis: Ergo ex Adamo ad Chriſtum non poteſt efficax argumentum deſumi. Unde

Vazquez concluſionem noſtram aliter ſuadere 87.
nititur, hoc nimirum argumento: Si Chriſtus ab initio conceptionis non habuiſſet omnes virtutes morales infuſas, difficultatem habuiſſet in ordine ad bonum honeſtum: At inconveniens videtur difficultatem iſtam in voluntate Chriſti admittere: Ergo concedendæ ſunt virtutes per ſe acquiſibiles in anima Chriſti Domini ab inſtanti conceptionis, per quas ſummam promptitudinem ad bonum honeſtum habet.

Sed hæc etiam ratio, niſi aliunde juvetur, non videtur efficax: Nam licèt inconveniens ſit voluntatem Chriſti Domini habere poſitivam difficultatem ortam ex habitu vitioſo, vel ex paſſionibus inordinatis appetitûs, quod tamen difficultatem negativam haberet, ortam ex carentia habituum, non videtur inconveniens, nec à prædicto Autho-

re probatur, quod tamẽ necessariũ erat ostendere.

Confirmatur argumento ad hominem: Intellectus Christi non habuit ab initio conceptionis scientias omnes naturales, & consequenter difficultatem negativam habebat in ordine ad verum, quod est objectum intellectûs, ut fatetur Vazquez, neque hoc inconveniens reputat: Ergo nec inconveniens debet censere, quòd voluntas Christi difficultatem negativam in ordine ad bonum habuerit.

88. His ergo argumentis prætermissis, unica, ut existimo, suppetit ratio quâ nostræ sententiæ probabilitas efficaciter suaderur, & quæ ab illustrissimo Episcopo Oxomensi, loco citato, sub hac forma proponitur. Christo debemus concedere id quod dignius & perfectius est: Sed habuisse à primo instanti conceptionis infusas omnes virtutes morales, dignius & perfectius est, quàm illas decursu temporis suis actibus comparasse: Ergo asserere debemus fuisse omnes virtutes morales per accidens Christo infusas in primo instanti conceptionis. Major est certa, ex hoc enim principio infert S. Thomas infrà quæst. 19. art. 3. Christum non meruisse gratiam habitualem, nec beatitudinem animæ, quia ad hoc requirebatur, quod illis aliquando caruisset: dignius autem & perfectius est, gratiam & beatitudinem semper habere, quàm eis carere per tempus, & per meritum comparare.

Minor verò probatur ex doctrina ejusdem S. Doctoris ibidem: Quando perfectionis carentia magis dignitati subjecti præjudicat, quàm per illius acquisitionem accrescat, melius est illam à primo instanti habere ab alio, quàm habere illam à se, & per aliquod tempus eâ carere: Sed virtutum moralium carentia, magis præjudicat dignitati Christi, quàm accrescat ex illarum acquisitione: Ergo melius & perfectius est, habuisse illas à primo instanti infusas, quàm decursu temporis propriis actibus comparare. Major patet, Minor verò in qua est difficultas, ostenditur ex alia doctrina quam tradit idem Doctor Angelicus 1. 2. quæst. 56. art. 3. in corp. ubi hoc inter virtutes morales & purè intellectuales statuit discrimen, quòd illæ sunt virtutes simpliciter, quia non solùm præbent facultatem agendi, sed etiam benè agendi, beneque utendi habitâ facultate, ex quo fit quod habentem simpliciter bonum reddunt: virtutes autem purè intellectuales, solùm dant facultatem agendi, non autem benè utendi facultate habitâ; unde non reddunt habentem simpliciter bonum, nec sunt virtutes simpliciter, sed tantùm secundùm quid. Ex qua doctrina sic probatur Minor. Ex carentia virtutum moralium acquisitarum redderetur Christus non bonus simpliciter, cùm per illas bonus simpliciter constituatur: Sed Christum non esse bonum simpliciter, magis ejus dignitati præjudicat, quàm ei accrescat ex illarum acquisitione habita per proprios actus, ex qua tantùm redditur bonus secundùm quid, scilicet quoad modum habendi illas virtutes à se: Ergo istarum virtutum carentia magis dignitati Christi præjudicat, quàm proveniat dignitatis ex illarum virtutum acquisitione per proprios actus habita.

89. Respondent Adversarij: virtutes per se acquisitas non fuisse necessarias in Christo, ut per illas redderetur bonus simpliciter, cùm per gratiam unionis, & gratiam habitualem, ac virtutes infusas, bonus simpliciter foret, quamvis virtutibus acquisitis careret.

Sed contra: Quamvis humanitas Christi ex vi gratiæ unionis reddatur sancta simpliciter, sanctitate ordinis hypostatici, eminenter continente quamvis aliam sanctitatem; quia tamen gratia habitualis præstat sanctitatem supernaturalis ordinis, inconveniens reputat D. Thomas infrà quæst. 19. art. 3. quod eâ Christus aliquando caruerit, censetque quod gratiæ habitualis carentia, magis præjudicat dignitati Christi, quàm ex illius merito accrescat: Ergo quamvis per gratiam & virtutes infusas constituatur Christus bonus simpliciter, bonitate ordinis supernaturalis; quia tamen virtutes per se acquisitæ præstant bonitatem simpliciter ad ordinem naturæ spectantem, inconveniens debet reputari, quòd Christus illis aliquando caruerit, & sentiendum est, illarum carentiam magis perfectioni Christi præjudicare, quàm ex illarum acquisitione ei dignitatis & perfectionis proveniat.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Virtutes per se acquisitæ, etsi non constituant 90. subjectum bonum simpliciter, bonitate omnis ordinis, dant tamen bonitatem simpliciter in ordine naturali: Ergo licèt ex illarum carentia non reddatur subjectum non bonum simpliciter in omni ordine bonitatis, redditur tamen non bonum simpliciter bonitate ordinis naturalis: Sed non solùm est inconveniens, Christum aliquando fuisse non bonum simpliciter bonitate ordinis supernaturalis; sed etiam hac bonitate suppositâ, inconveniens est quod fuerit non bonus simpliciter bonitate morali ad ordinem naturæ spectante: Ergo ut hoc inconveniens vitemus, constituendæ sunt in Christo à primo instanti conceptionis virtutes per se acquisitæ, per quas bonus simpliciter in tali ordine constituatur, & carentia bonitatis simpliciter in ordine naturali excludatur.

Dices cum Herrera, & Cabrera: hoc argumento 91. suaderi quidem, Christum virtutes morales acquisitas ab initio conceptionis habuisse, sed non probari quod fuerint illi tunc per accidens infusæ, cùm potuerit illas in primo instanti conceptionis propriis actibus comparare.

Sed contra: Christus non potuit habere illas virtutes in primo instanti conceptionis per proprios actus: Ergo si illas ab initio conceptionis habuit, per infusionem à Deo illas recepit, non verò per proprios actus acquisivit. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Christus in primo conceptionis momento non potuit se exercere in actibus omnium virtutum moralium: Sed hoc necessarium erat, ut virtutes omnes propriis actibus acquireret: Ergo Christus non potuit omnes virtutes morales per proprios actus acquirere in primo instanti conceptionis. Minor est evidens, Major probatur: Tum quia actus intellectûs & voluntatis Christi erant dependentes à sensibus, qui operantur per motum corporalem, & dependentem à motu alterationis: motus autem non potest esse in instanti. Tum etiam, quia non potuit Christus actus omnium virtutum moralium elicere, nisi præsentes haberet per intellectum & cognitionem proprias materias illarum virtutum, simulque per naturalem prudentiam de omnibus agẽdis circa illarũ objecta judicaret, ac deniq; electiones intensissimas circa illa eliceret: Sed evidens est, quod hæc omnia in unico instanti, & in primo conceptionis momento, Christus præstare non potuit; unde enim habuisset species tot rerum & objectorum sensibilium, præsertim intra matris

uterum clausus, ubi certissimum est tot objecta sensibilia quorum species reciperet in promptu non habuisse? Nec fuerunt tunc illi species istæ infusæ à Deo, ut docet S. Thomas infrà quæst. 9. art. 4. Ergo Christus non potuit in primo conceptionis momento actus omnium virtutum moralium elicere.

92. Nec valet si dicas, quod licèt Christus hoc non potuerit connaturaliter, & de potentia ordinaria, benè tamen miraculosè & supernaturaliter, ac de potentia absoluta. Non valet, inquam, Tum quia nullum adest fundamentum astruendi hoc miraculum. Tum etiam, quia ideò Adversarij volunt Christum actus omnium virtutum moralium in primo conceptionis momento elicuisse, ut defendant virtutes morales per se acquisibiles, fuisse à Christo ab initio conceptionis connaturaliter habitas: Sed ad connaturalem illarum acquisitionem, miraculosa actuum elicientia non conducit: Ergo &c.

§. II.

Solvuntur objectiones.

93. OBjicies primò: Scientiæ acquisitæ seu naturales non fuerunt per accidens infusæ Christo, sed proprijs actibus eas acquisivit, ut docet S. Thomas, infrà quæst. 12. art. 2. Ergo similiter debuit proprijs actibus acquirere virtutes morales naturales, & per se acquisibiles, non verò eas per infusionem à Deo immediatè recipere.

94. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem discriminis, quæ inter sceintias & virtutes acquisitas seu naturales reperitur. Prima est, quia scientiæ naturales non reddunt subjectum bonum simpliciter, sed tantùm secundùm quid, ac proinde ex illarum carentia non constituitur non bonum simpliciter in aliquo ordine; ex quo ulteriùs fit, non plus derogari perfectioni Christi per carentiam scientiarum naturalium ad tempus, quàm ei accrescat ex connaturali illarum acquisitione; cujus oppositum in virtutibus acquisitis contingit, ut ex suprà dictis constat.

Secunda ratio discriminis est, quia si scientiæ per se acquisibiles fuissent humanitati Christi per accidens infusæ à primo instanti suæ conceptionis, intellectus agens animæ Christi perpetuò mansisset privatus suo proprio munere & officio, quod est abstrahere species intelligibiles à sensibilibus, illustrando phantasmata, ut docent Philosophi in libris de anima: erat autem magnum inconveniens, quod aliqua potentia maneret in anima Christi perpetuò privata actu proprio & sibi connaturali. Ex hoc verò quòd Christus receperit per infusionem omnes virtutes morales à primo instanti suæ conceptionis, non sequitur syndieresim, vel aliam potentiam animæ Christi, fuisse in eo otiosam, & perpetuò privatam suo proprio munere: quia potentiæ animæ Christi, virtutibus illis semel informatæ, actus ejusdem speciei circa materias virtutum moralium produxerunt, quos per virtutes morales à se comparatas elicuissent.

95. Dices, Voluntas humanitatis Christi habet vim naturalem acquisitivam virtutum: Sed si virtutes omnes habuisset ab initio infusas, redderetur ista potentia frustranea, cùm nunquam reduceretur in actum acquirendi virtutes: Ergo sequeretur idem inconveniens, ac si omnes scientiæ naturales per accidens illi fuissent infusæ.

Respondeo distinguendo Majorem: Voluntas humanitatis Christi habet vim naturalem acquisitivam virtutum, per se primò ad talem actum ordinatam, & per actum distinctum ab actu virtuoso & honesto, nego Majorem. Non per se primò ordinatam, & per actum indistinctum, concedo Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Nam inconveniens in infusione specierum, seu scientiarum naturalium, consistit in eo quod intellectus agens, cujus actus adæquatus, & ad quem primariò ordinatur, est specierum abstractio, à tali actu perpetuò suspensus maneret: in parte autem appetitiva non damus potentiam quæ per se primò ordinetur ad acquisitionem virtutum, sed eadem voluntatis potentia est volitiva primariò, & ex vi actuum volendi, est secundariò acquisitiva virtutum, si in subjecto non præexistant: unde ex eo quod in actualem virtutum acquisitionem nunquam prorumpat, non sequitur potentiam aliquam appetitivam, actu sibi adæquato, & ad quem primariò ordinatur, perpetuò privatam existere, sed tantùm aliquo sui actûs exercitio secundario.

96. Objicies secundò: Perfectius & nobilius est habere virtutes acquisitas à se, quàm illas habere ab alio: Sed Christo debemus tribuere quod nobilius & perfectius est: Ergo non habuit virtutes morales infusas à Deo, sed à se acquisitas. Minor constat, Major verò sic ostenditur. Agere est quid perfectius quàm pati: Sed habere virtutes acquisitas à se, est agere: habere autem illas ab alio, est passivè comparari ad illas: Ergo perfectius est habere virtutes à se, quàm habere illas infusas ab alio.

97. Respondeo Majorem veram esse, si cætera paria sint, secùs autem si paritas non servetur, ut in præsenti contingit; nam habere virtutes comparatas à se, importat carentiam illarum per aliquod tempus, ex quo sequitur, humanitatem Christi fuisse aliquo tempore non bonam simpliciter bonitate morali ordinis naturalis: quod magis derogat dignitati Christi, quàm ei accrescat ex acquisitione virtutum; & ideò melius fuit Christo illas habere infusas ab extrinseco, numquam illis carendo, quàm eas per proprios actus acquirere, cùm carentia illarum per aliquod tempus. Solutio est D. Thomæ infrà quæst. 19. art. 3. in corp. ubi sic discurrit: *Habere aliquod donum per se, est nobilius quàm habere illud per aliud, semper enim causa quæ est per se, potior est ea quæ est per aliud.... Quia autem omnis perfectio & nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quod eius carentia magis dignitati Christi & perfectioni præiudicet, quàm per meritum accrescat. Vnde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit: quia cùm meritum non sit nisi eius quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset, quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quàm augeat meritum.*

98. Dices, Melius fuit Christo gloriâ corporis per aliquod tempus carere, illam obtinendo per merita, quàm illam habere à principio sine proprijs meritis: Ergo pariter melius esset Christo, virtutes morales proprijs actibus acquirere, eis carendo per aliquod tempus, quàm illas habere per infusionem à principio conceptionis.

Sed nego consequentiam & paritatem, Chri-

stus enim gloriâ corporis per aliquod tempus carere debuit, quia ejus carentia ad finem redemptionis conducebat, & illi concedi debet quod melius & perfectius est, nisi oppositum ad finem redemptionis conducat; hæc autem ratio in virtutibus acquisitis locum non habet, quia illarum carentia ad redemptionis finem non conducit. A

99. Objicies tertiò: Prudentia per se acquisibilis non fuit Christo per accidens infusa ab initio conceptionis: Sed virtutes naturales sine prudentia esse nequeunt: Ergo non fuere per accidens Christo infusæ à primo instanti conceptionis. Minor est D. Thomæ 1. 2. quæst. 58. art. 4. Major verò probatur. Prudentia dependet à speciebus intelligibilibus rerum singularium, nam ad illam pertinet judicare de actibus singularibus, & constituere medium rationis in illis: Sed anima Christi non habuit à principio species intelligibiles rerum singularium sibi infusas, sed eas ministerio intellectûs agentis successu temporis acquisivit, ut docet S. Thomas infrà quæst. 9. art. 4. Ergo non habuit à principio prudentiam sibi infusam. B

100. Respondet Vazquez hîc disp. 42. cap. 2. num. 5. quod quando dicitur Christum habuisse à primo instanti conceptionis omnes virtutes morales infusas, excipi debet prudentia naturalis, quæ ob rationem in objectione adductam, non fuit tunc infusa Christo per accidens, sed successu temporis propriis actibus comparata, sicut scientiæ naturales. Loco tamen illius (inquit) repræsentavit scientia infusa Christo objecta virtutum moralium, & supplevit vices prudentiæ naturalis, pro illo tempore. C

101. Sed hæc solutio & doctrina stare non potest cum fundamentis suprà statutis: Ideò namque constituimus virtutes naturales morales ab initio conceptionis in humanitate Christi, quia cùm habentem illas bonum simpliciter reddant, ex earum carentia redderetur Christi humanitas non bona simpliciter, bonitate morali ordinis naturalis: Sed idem inconveniens sequitur ex negatione prudentiæ naturalis in Christo in primo instanti conceptionis, cùm etiam prudentia virtus simpliciter sit, imò & regina virtutum moralium: Ergo ut consequenter loquamur ad nostra principia, prudentia naturalis in anima Christi Domini, ab initio conceptionis, unà cum aliis virtutibus moralibus ordinis naturalis constituenda est. Unde hac solutione prætermissâ. D

102. Ad objectionem respondeo, negando Majorem, ad cujus probationem dicendum est, quod quamvis non fuerint infusæ animæ Christi species scientiarum, seu rerum scibilium per scientias merè speculativas, nihilominus infusæ fuerunt ei per accidens species intelligibiles circa proprias materias virtutum moralium, quæ præsupponuntur & requiruntur ad judicium prudentiale, ut virtus prudentiæ, quæ princeps est inter virtutes morales, statim posset in suum actum prodire, & medium constituere. Unde non est eadem ratio de speciebus intelligibilibus pertinentibus ad intellectum practicum, ac de his quæ pertinent ad intellectum speculativum; primæ enim fuerunt animæ Christi ab initio suæ conceptionis per accidens infusæ, non autem secundæ, ut relinqueretur locus ministerio intellectûs agentis. E

ARTICVLVS V.

Vtrum in Christo fuerint dona Spiritus Sancti, & gratiæ gratis datæ?

103. DIco primò: in anima Christi Domini fuerunt omnia Spiritus Sancti dona.

Conclusio est certa de fide, constatque ex illo Isaiæ 11. *Requiescit super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, & fortitudinis* &c. Ubi fieri sermonem de Christo secundùm humanitatem, est communis Patrum & Scholasticorum consensus; cùmque ibi enumerentur quatuor Spiritus Sancti dona pertinentia ad intellectum, & tria ad voluntatem, omnia Spiritus Sancti dona fuisse in Christo, indubiâ fide tenendum est.

104. Ratio etiam id suadet: Primò quia dona Spiritus Sancti consequuntur gratiam & charitatem, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 68. art. 5. Sed in Christo fuit gratia perfectissima, & per consequens charitas intensissima: Ergo fuerunt in illo perfectissimè Spiritus Sancti dona.

105. Secundò, ut discurrit idem S. Doctor hîc art. 5. Dona Spiritus Sancti sunt perfectiones quædam potentiarum, secundùm quod natæ sunt moveri à Spiritu sancto: Sed anima Christi perfectè movebatur à Spiritu Sancto, juxta illud Lucæ 4. *Iesus autem plenus Spiritu Sancto regressus est à Jordane, & agebatur à Spiritu in desertum.* Ergo in Christo fuerunt omnia Spiritus Sancti dona.

106. Tertiò eadem veritas declaratur explicando actus quos habuit in Christo quodlibet donum in particulari, causa enim non potest meliùs quàm ex effectibus ejus manifestari. Donum ergo sapientiæ ad hoc Christum disponebat, ut facilè à Spiritu Sancto moveretur ad ferendum certum judicium de rebus æternis per altissimas causas. Donum verò intellectûs id Christo tribuebat, ut rectè ac statim penetraret quæ divinitùs proponebantur. Donum consilij, ut ejus animus rationem statim inveniret agendorum, & de illis certitudinem haberet. Donum scientiæ, ut secundùm rationes inferiores certissimè & evidenter de rebus quæ occurrebant judicaret. Donum fortitudinis expellebat ab eo ut viatore mortis & cruciatuum formidinem, ut sic ad exitum perduceret opus redemptionis humanæ, fiduciam illi conferendo de imminentium periculorum evasione. Donum verò pietatis disponebat Christum ut Deum respiceret ac coleret, non quidem tanquam filius adoptivus, ut alij justi, sed tanquam filius ejus naturalis. Hæc sunt certa & indubitata apud omnes.

107. Sed difficultas est, quomodo donum timoris in Christo fuerit, seu quem actum in ipso habuerit? Ratio verò dubitandi est, quia timor propriè acceptus est fuga mali apprehensi & imminentis, ac difficilè vitabilis, ut docet Divus Thomas 1. 2. quæst. 41. art. 2. & quæst. 42. art. 3. Sed Christo non fuit imminens malum pœnæ propter culpam propriam, quod est objectum timoris servilis; nec fuit imminens malum culpæ, aut separationis à Deo, quod est objectum timoris casti & filialis, cùm non potuerit de potentia absoluta peccare, nec per consequens propter culpam puniri: Ergo non fuit in eo timor servilis nec castus, subindeque in ipso nullus fuit actus propriam obtinens rationem timoris.

108. Pro resolutione hujus difficultatis, notandum

est, donum timoris habere duplicem actum: alterum primarium, qui est subjectio reverentialis ad Deum, ob divinam eminentiam, non inspectam absolutè, sed ut potentem infligere malum positivè, aut permissivè: alterum secundarium, qui est refugere malum culpæ possibile, aut pœnæ propter culpam. Ita colligitur ex D. Thoma hîc art. 6. ad 1. ubi sic ait: *Habitus virtutum & donorum propriè & per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti; pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut in 2. Ethic. dicitur; & ideò de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest.* Ex quibus verbis hoc potest deduci argumentum: Habitus cujus primarium objectum est bonum, non elicit primò fugã, sed prosecutionẽ, cùm fuga non terminetur primariò ad bonum, sed ad malum: At objectum primarium doni timoris est bonum, ut docet S. Thomas loco citato: Ergo primarius actus doni timoris, non est fuga mali, sed subjectio reverentialis ad Deum, ob divinam eminentiam, non inspectam absolutè (cùm revereri Deum absolutè consideratum, ad humilitatem, vel ad religionem pertineat) sed ad Deum ut potentem infligere malum. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis propositæ.

Dico secundò: Donum timoris fuit in Christo, saltem quoad actum primarium, imò probabile est in ipso fuisse actum ejus secundarium, nempe fugam mali culpæ & separationis à Deo, ut possibilis naturæ humanæ inspectæ secundùm se.

109. Prima pars hujus conclusionis certa est, & ab omnibus Theologis, uno excepto Durando, admittitur: constat enim ex Scriptura, donum timoris quoad habitum in Christo fuisse, ut colligitur ex verbis illis Isaiæ cap. 11. *Et requiescet super eum Spiritus Domini:* quibus omnia dona fuisse in Christo permanenter, subindeque quoad habitum, insinuatur: unde sententia Abailardi donum timoris relegantis à Christo, ab omnibus ut hæretica reputatur. At si in Christo non esset actus saltem primarius doni timoris, habitus illius otiosè & frustraneè in illo constitueretur, cùm habitus sit propter actum primarium à quo specificatur: certum est igitur actum primarium doni timoris, qui est subjectio reverentialis ad Deum, ob infinitam illius eminentiam, esse in Christo. Idem dicendum de beatis: de Angelis enim dicitur Job 26. *Columnæ cœli pavent & contremiscunt ad nutum ejus.* Ubi per columnas cœli intelliguntur Angeli beati, ut explicat Gregorius 17. moralium cap. 15. dicens: *Columnæ cœli contremiscunt, & pavent ad nutum eius: ipsæ enim Virtutes cœlestium quæ Deum sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis; quia scilicet admirantur Deum, ut supra se existentem, & in eis incomprehensibilem.* Item Ecclesia in præfatione Missæ canit: *Per quem majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates.* Et in hymno Ascensionis Domini: *Tremunt videntes Angeli.*

110. Secunda verò pars, quæ asserit probabile esse in Christo fuisse etiam actum doni timoris, qui est fuga mali culpæ & separationis à Deo, ut possibilis naturæ humanæ inspectæ secundùm se, docetur à multis, & insinuatur à Cajetano hîc art. 6. potestque suaderi ex eo quod fuga futuritionis culpæ apprehensæ ut possibilis naturæ secundùm se, nullam imperfectionem Christo repugnantem importat: unde D. Thomas 2. 2. quæst. 19. art. 11. in corp. hunc actum constituit in beatis, nam de malo culpæ quod est objectum amoris casti loquens, sic ait: *Hoc autem malum creaturæ rationali secundùm suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem; sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria.* Undè quando idem S. Doctor hîc art. 6. in corpore ait, quod *in Christo fuit timor Dei, non quidem secundùm quod respicit malum separationis à Deo per culpam, nec etiam secundùm quod respicit malum punitionis pro culpa, sed secundùm quod respicit eminentiam divinam:* solùm intendit excludere habitudinem timoris ad malum culpæ, ut undequaque possibile, qualiter respicitur à timore casto in via, non autem respectum timoris ad malum culpæ, ut possibile naturæ rationali secundùm se spectatæ, & ex divina permissione, ut secundùm se possibili.

Ex his patet responsio ad rationem dubitandi in contrarium suprà adductam. In primis enim dicendum est, quod licèt timor, ut est passio, malum imminens ut proprium objectum respiciat, objectum tamen primarium timoris, ut est donum Spiritus Sancti, non est malum, sed bonum, scilicet eminentia boni divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest; unde primarius actus doni timoris, non est fuga mali, sed subjectio reverentialis ad Deum.

Secundò respondetur, quod quando dicitur timorem propriè acceptum esse fugam mali imminentis, hoc verum est de timore anxio causante solicitudinem, & à malo præcavente, non autem de timore securo, qualis solùm reperitur in Christo, & in beatis. Hos verò duos timores esse distinguendos, patet ex Augustino 14. de civit. cap. 9. ubi sic ait: *Timor ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exiens à malo quod accidere potest, sed tenens in bono quod amitti non potest. Vbi enim boni adepti amor immutabilis est, profectò, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine, ea voluntas significata est, quâ nos necesse erit nolle peccare, & non solicitudine infirmitatis, ne fortè peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum.* Idem colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 19. art. 11. ad 1. ubi cùm sibi objecisset Proverb. 1. dicitur, *Abundanti â perfruetur, timore malorum sublato*, quod intelligitur de homine jam sapientiâ perfruente in beatitudine æterna: Sed omnis timor est alicujus mali, quia malum est objectum timoris: Ergo nullus timor erit in patria. Respondet quod *in authoritate prædicta excluditur à beatis timor solicitudinem habens, & de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit 14. de civitate Dei.* Sentit ergo S. Doctor non esse de ratione omnis timoris ad malum terminari apprehensum ut futurum, sed tantùm de ratione timoris anxij & soliciti, ac de malo præcaventis: ad rationem autem timoris securi & tranquilli sufficere quod sit fuga mali apprehensi non ut omnino possibilis, sed ut possibilis naturæ secundùm se.

Dico tertiò: in Christo fuerunt excellentissimè omnes gratiæ gratis datæ. Ita D. Thomas hîc art. 7. ubi sic discurrit: Gratiæ gratis datæ ad hoc communicantur, ut Evangelij doctor fidem quam annuntiat signis confirmet, & verbis persuadeat:

Ergo

Ergo in perfectissimo & excellentissimo Evangelij Prædicatore & Doctore, qualis fuit Christus, omnes illæ gratiæ reperiri debent.

114. Confirmatur: Omnes gratiæ quæ fuerunt dispersæ in aliis, debuerunt esse, & in perfectissimo gradu, in Christo; hoc enim decet perfectionem ejus, & dignitatem capitis, de cujus plenitudine omnes acceperunt: At in Apostolis & aliis sanctis fuerunt plures gratiæ gratis datæ: Ergo in Christo fuerunt omnes. Hinc Augustinus in Epistola ad Dardanum ait, quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita & in Christo fuerunt omnes gratiæ. Addo quod, cùm gratiæ gratis datæ perfectionem dicant sine imperfectione repugnante visioni beatificæ, aut hypostaticæ unioni, in Christo sunt admittendæ.

115. Potest etiam suaderi conclusio discurrendo per singulas gratias gratis datas. Et in primis fuisse in Christo sermonem sapientiæ, atque scientiæ, patet; nam sermo sapientiæ est gratia quâ Doctor cognitionem habens divinorum, fit potens alios congruè & facilè de divinis instruere. Sermo verò scientiæ est quâ Doctor habet facultatem, & idoneitatem manifestandi divina, per hæc humana: has autem gratias fuisse in Christo constat ex Scriptura, præsertim ex illo Matth. 7. *Admirabantur turbæ super doctrina ejus: erat autem docens eos sicut potestatem habens, & non sicut Scribæ eorum & Pharisæi.* Et ex illo Lucæ 4. *Mirabantur in verbis gratiæ quæ procedebant ex ore ipsius.*

116. Secundò fuit in eo gratia fidei, nam per gratiam fidei non significatur quædam excellentia virtutis fidei, quæ non fuit in Christo, ut articulo præcedenti ostensum est, sed vel excellentia quædam cognitionis versantis circa objecta fidei, sive illa cognitio sit clara, sive obscura, ut colligitur ex S. Thoma 1. 2. quæst. 111. art. 4. Vel facilitas quædam data dono Spiritus Sancti ad proponendas res fidei simpliciter & accommodatè, ita ut etiam à rudibus & ignorantibus percipi possint, ut explicat idem S. Doctor 1. ad Corinth. 12. lect. 2. Utramque verò excellentiam fuisse in Christo, manifestum est, & ex variis Evangelij testimoniis colligitur, præsertim ex illo Joan. 3. *Quod scimus loquimur, & quod vidimus testamur.* Et ex illo Matth. 13. *Aperiam in Parabolis os meum, eructabo abscondita à constitutione mundi.*

117. Tertiò in Christo fuisse gratiam sanitatum, testantur quàm plurimi languores à Christo sanati, quos narrant sacri Evangelij scriptores. Similiter fuisse in eo gratiam virtutum, ostendunt innumera miracula facta à Christo ob solam manifestationem divinæ potestatis, ut cùm comminatus est vento, & dixit mari obmutesce; & cessavit ventus, & facta est tranquillitas magna; & cùm septem panibus satiavit quinque millia virorum in deserto.

118. Quartò in illo fuit discretio spirituum, quâ quis habet cognoscere secreta cordium, ut patet ex illo Matth. 9. *Cùm vidisset Jesus cogitationes eorum dixit, ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Et cap. 12. *Jesus autem sciens cogitationes eorum.*

119. Quintò in illo fuit gratia linguarum, cùm enim habuerit omnium scientiam, non est dubium, quin etiam habuerit notitiam omnium generum linguarum; ac per consequens donum seu gratiam linguarum. Utrum verò usus illâ exteriùs fuerit, loquendo diversis idiomatibus, est difficultas inter Theologos. Suarez enim, Sylvius, Nazarius, & Puteanus, existimant quod licèt Christus in publicis concionibus non fuerit usus hoc dono, benè tamen in privatis colloquiis, secundùm quod sese obtulit opportunitas utendi variis linguis, ut cùm erat in Ægypto, vel cùm ad Gentiles loquebatur, vel cùm scripsit illam Epistolam ad Abagarum Regem Edessenorum Syriacâ linguâ, quam ex Eusebio & aliis refert Baronius tomo 1. annal. Ecclesiast. anno 31. Sed licèt hac in re nihil certi haberi possit, probabilior tamen videtur sententia negans Christum diversis idiomatibus fuisse usum, quam amplectitur S. Thomas hîc art. 7. ad 3. ubi sic discurrit: *Donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes Gentes. Christus autem, in una sola gente Judæorum voluit personaliter prædicare secundum quod ipse dicit Matth. 15. Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israël, & Apostolus dicit ad Roman. 15. dico Jesum Christum ministrum fuisse circumcisionis, & ideò non oportuit quod loqueretur pluribus linguis.*

120. Sextò fuisse in Christo interpretationem sermonum (quæ gratia, ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 111. art. 4. est facultas quædam proponendi & explicandi secundùm legitimum sensum, doctrinam iis qui erudiendi sunt) constat ex Evangelica historia Matth. 5 12. & 22. Marci 12 & Lucæ 4. ubi dicitur Christum Scripturarum sensum aperuisse.

121. Hæc sunt certa & indubitata apud omnes Theologos, sed difficultas est, an etiam gratia prophetiæ fuerit in Christo propriè & formaliter, vel improprie tantùm & eminenter? Ratio dubitandi est, Primò quia prophetia non stat cum beatitudine & clara Dei visione, unde Apostolus 1. ad Corinth. 13. loquens de statu beatorum in patria dicit quod tunc *prophetiæ evacuabuntur, & linguæ cessabunt.* Et infra: *Ex parte cognoscimus & ex parte prophetamus: cùm autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed Christus a primo instanti conceptionis fuit beatus, & clarâ Dei visione potitus est: Ergo gratiam prophetiæ non habuit.

122. Secundò, de ratione prophetiæ est, quod detur per modum motionis, & coruscationis transeuntis: unde 4. Regum 3. dicitur, quod quando Elizæus voluit prophetare, petiit ut adduceretur ei psaltes, ut per illius harmoniam & psalmodiam in extasim raperetur, & in sua extasi irrueret in eum Spiritus Domini, qui rem de qua erat quæstio illi revelaret: quod argumento est, ipsum non habuisse donum prophetiæ ex habitu, sed tantùm per motionem quandam actualem & transeuntem. Hinc Gregorius homil. 9. super Ezechiel. ait quod Spiritus Sanctus Sapient. 1. stabilis simul ac mobilis appellatur: *Quia in sanctorum cordibus, juxta quasdam virtutes semper permanet, juxta quasdam verò recessurus venit, & venturus recedit: in fide enim & spe, atque charitate, & in bonis aliis sine quibus ad cœlestem patriam non potest veniri, sicut est humilitas, justitia, atque misericordia, perfectorum corda non deserit: in prophetiæ verò virtute, doctrinæ facundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit.* At illustratio vel cognitio quam habuit anima Christi de rebus futuris, & de cogitationibus cordium, quæ est prophetiæ donum, non fuit illi communicata per modum transeuntis, cùm hoc imperfectionem aliquam importet: Ergo non fuit prophetica.

123. Tertiò, Prophetia est cognitio obscura & ænigmatica, ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 174.

art. 2. ad 3. unde 2. Petri 1. vocatur *lucerna lucens in caliginoso loco*. At cognitio quam Christus habuit de rebus futuris, non fuit obscura & ænigmatica, sed clara & evidens, alias fuisset in eo fides: Ergo talis cognitio ad donum prophetiæ non pertinuit, sed ad visionem beatam, vel scientiam infusam animæ Christi.

124. Propter hæc & similia argumenta, Abulensis in cap. 11. Numer. quæst. 64. & Matth. 16. quæst. 4. docet prophetiam non fuisse in Christo propriè & formaliter, sed impropriè tantùm ac eminenter; & ipsum non fuisse verè prophetam, sed tantùm secundùm vulgi æstimationem. Cui sententiæ favere videtur Tertullianus lib. 4. contra Marcionem cap. 22. Nihilominus

B

125. Dicendum est cum S. Thoma hîc art. 8. in Christo fuisse verè & propriè donum seu gratiam prophetiæ. Quod probat primò ex variis Scripturæ locis, in quibus Christus vocatur Propheta, ut Lucæ 7. *Propheta magnus surrexit in nobis*. Et 24. *Qui fuit vir Propheta, potens in opere & sermone*. Quin etiam ipsemet Christus Matth. 13. seipsum vocavit Prophetam, dicens: *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua*. At hæc Scripturæ testimonia impropriè & metaphoricè intelligere, nihil cogit, ut ex solutione argumentorum patebit: Ergo, &c.

126. Probatur deinde hoc discursu: Ille dicitur Propheta, qui ea præcognoscit & annuntiat quæ procul sunt ab aliorum viatorum notitia, cum quibus ipse habitat: nam Propheta dicitur quasi *procul fans*, vel *procul videns*, ut dicit Augustinus lib. 16. contra Faustum: Sed Christus Dominus quàm plurima cognovit & annuntiavit, quæ procul erant à sensibus viatorum cum quibus ipse habitabat; fuit enim viator secundùm corpus passibile, quamvis secundùm partem superiorem fuerit comprehensor: Ergo Christus verè & propriè propheta fuit. Unde

C

127. Ad primum in contrarium quod in ratione dubitandi adducitur, respondetur distinguendo Majorem: Prophetia non stat cum beatitudine & clara visione illius qui est totaliter comprehensor, concedo Majorem. Cum beatitudine & clara visione illius, si simul est viator, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

128. Explicatur solutio ex doctrina quam tradit S. Doctor hîc art. 8. ubi docet quod ut aliquis sit Propheta, non sufficit quod revelet utcumque ea quæ procul sunt ab hominum cognitione; si enim Deus vel Beatus manifestaret nobis aliquid quod procul est à nostra cognitione, non esset propterea Propheta; sed ultra requiritur quod Propheta convictum habeat cum illis quibus prophetat, seu quod cognoscat, sive annuntiet quæ tam ab ipso secundùm suum statum, quàm ab aliis longè distant. Licèt autem Christus fuerit beatus atque comprehensor, cùm tamen fuerit etiam viator, secundùm quem statum plura quæ revelabat, longè distabant non solùm ab aliis, sed etiam ab ipso, potuit in eo esse prophetia, quamvis non possit esse in aliis beatis, quia illi nullo plane modo pertinent ad Ecclesiam militantem, neque ullum commercium vel convictum cum aliis viatoribus habent.

D

129. Ad secundum dicendum non esse de ratione prophetiæ quod detur per modum motionis, & coruscationis transeuntis, sed hoc illi competere per accidens ratione subjecti in quo est: unde licèt fuerit hoc modo communicata aliis Prophetis, in Christo tamen, ratione conjunctionis animæ ejus ad Verbum, fuit prophetia permanenter: Christus enim prophetabat quando volebat, ut disertè docet Chrysostomus homil 3. in Matth. Unde Isaïæ 11. dicitur: *Requiescet super eum spiritus Domini*. Ubi verbum illud *requiescet*, innuit omnia Spiritus Sancti dona, subindeque prophetiam, in Christo fuisse permanenter, & quoad habitum; non verò per modum motionis & auxilij transeuntis, sicut in aliis Sanctis & Prophetis.

Ad tertium similiter respondetur, obscuritatem non esse de essentia prophetiæ, ut docet S. Thomas hîc art. 8. ad 1. & Cajetanus 2. 2. quæst. 171. art. 5. sed per accidens illi conjungi ratione subjecti; sicut non est de essentia nostræ Theologiæ quod innitatur principiis obscurè cognitis, vel evidenter, sed ratione statûs in quo innititur principiis fidei, ut in nobis, vel principiis evidenter cognitis, ut in beatis; unde in disputatione proœmiali Theologiæ diximus illam remanere in patria. Quando ergo D. Thomas 2. 2. quæst. 174. art. 2. ad 3. dicit prophetiam esse cognitionem obscuram, non intendit obscuritatem illi convenire per se & essentialiter, sicut competit fidei, sed per accidens tantùm & accidentaliter, vel ut alij dicunt permissivè: ita ut prophetia de se neque obscuritatem neque claritatem importet, sed utramque permittat; de ratione enim prophetiæ solùm est ut sit cognitio eorum quæ longè distant ab hominum sensibus, atque ab ordinaria cognitione viatorum, ut docet idem S. Doctor hîc art. 8. in corp. Ad testimonium verò D. Petri in contrarium adductum, dicendum est, prophetiam vocari ab Apostolo, *Lucernam lucentem in caliginoso loco*, quia illuminat eos qui non sunt comprehensores, & datur ad utilitatem eorum qui in hac vita ambulant cum obscuritate fidei.

DISPVTATIO XIII.

De perfectione gratiæ Christi.

POst constitutam veritatem gratiæ habitualis creatæ afficientis animam Christi, expendenda sequitur ejus perfectio seu quantitas; & declarandum supereſt, an illa possit sub aliqua ratione dici infinita simpliciter, & in anima Christi augeri, de quo S. Doctor art. 11. & 12. quæstionis septimæ.

Articvlvs Primvs.

Vtrum gratia Christi habitualis infinita sit?

PRo resolutione hujus difficultatis, notandum est, gratiam Christi tripliciter considerari posse, Primò ut est accidens seu qualitas physica, & penes ordinem quem dicit ad subjectum in quo recipitur. Secundò in esse gratiæ, & penes ordinem ad effectus ad quos se extendit. Tertiò in esse moris, & secundùm valorem, & moralem æstimationem quam habet. His præmissis sit

§. I.

Difficultas proposita triplici conclusione resolvitur.

2. DIco primò : Gratia Christi, ut est accidens physicum, seu qualitas in subjecto recepta, non est infinita gradualiter, seu intensivè. Est contra Majorem in 3. dist. 13. quæst. 3. ubi asserit gratiam Christi esse simpliciter infinitam secundùm intensionem, hancque fuisse olim plurium Doctorum Parisiensium sententiam, testatur Almainus ibidem quæst. 2. conclus. 1. Ex Recentioribus verò illam docent Maldonatus Lucæ 2. versu 40. & Hurtadus disp. 13. Phys. §. 47.

3. Nostra tamen conclusio communis est apud B Theologos, eamque tradit S. Doctor hîc art. 11. his verbis : *Gratia habitualis Christi secundùm quod est quoddam ens, necesse est quod sit ens finitum, est enim in anima Christi sicut in subjecto: anima autem Christi est creatura quædam, habens capacitacem finitam; unde esse gratiæ cùm non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum.* Ubi nota quod D. Thomas per ens aut per esse gratiæ intelligit quamcumque rationem ejus physicam, nam probatio procedit de quacumque illa. Quando autem subdit, quod capacitas etiam obedientialis creaturæ est finita, loquitur de capacitate ad actu habendum, nam ad habendum in potentia, seu syncategorematicè, est infinita; quia C datâ quacunque intensione actuali formæ in infinitum intensibilis, potest illam magis intensam habere, nunquam tamen potest illam habere actu infinitam.

4. Deinde idem S. Doctor 1. part. quæst. 7. negat absolutè posse dari extra Deum aliquod infinitum, sive secundùm essentiam, sive secundùm magnitudinem, sive secundùm multitudinem, sive secundùm intensionem. Et quamvis aliquod infinitum, secundùm aliquam ex his perfectionibus seu rationibus, de potentia absoluta esset possibile, tamen nullum de facto dari ex Scriptura colligitur, quæ asserit Sapient. 11. Deum omnia fecisse in numero, pondere, & mensura.

5. Tertiò, Gratiæ infinitæ correspondet gloria infinita, cùm gratia sit semen gloriæ : Sed non potest admitti gloria infinita in Christo, inquantum est homo, quia si in ejus intellectu esset lumen gloriæ infinitum, visio beatifica ei correspondens esset infinita simpliciter, & ita adæquaret infinitam Dei visibilitatem, ac Deum comprehenderet, quod nullus concedit, ut patebit infrà cùm agemus de scientia beata animæ Christi : Ergo nec gratia infinitè intensa.

6. Confirmatur : Sicut Deus à creatura videri nequit quantùm visibilis est, ita nec amari quantùm diligibilis est : At si gratia Christi esset gradualiter & intensivè infinita, anima Christi diligeret Deum quantùm diligibilis est : Ergo &c. Minor probatur: Charitas infinita inclinat ad amandum Deum modo infinito, atque adeò quantùm amabilis est : Sed si gratia Christi sit intensivè & gradualiter infinita, etiam charitas ejus ab ipsa dimanans infinita erit, cùm proprietas proportionari debeat essentiæ à qua dimanat : Ergo si gratia Christi sit infinitè intensa, ejus anima diliget Deum quantùm diligibilis est.

7. Denique suaderi potest conclusio hac ratione. Implicat gratia habitualis cui ab intrinseco repugnet sui augmentum mereri : Sed illud repugnaret gratiæ infinitè intensæ : Ergo talis gratia implicat. Minor paret, nam gratiæ infinitè intensæ A repugnaret ab intrinseco augeri, cùm infinito, in eo genere in quo est infinitum, additionem fieri repugnet, aliàs daretur unum infinitum majus alio in eo genere in quo est infinitum, quod implicat, sicut & unam lineam alterâ majorem esse, eo ipso quod in ratione lineæ infinita sit : Ergo gratiæ infinitè intensæ, repugnaret ab intrinseco sui augmentum promereri. Major verò suadetur : Gratiæ habituali convenit ab intrinseco esse principium meriti incrementi sui ipsius, sicut viventibus naturalibus convenit ab intrinseco proprium augmentum causare : Ergo implicat habitualis gratia, cui ab intrinseco repugnet sui augmentum mereri. 8.

Dices, gratiæ convenire esse augmentativam sui ex prædicato specifico, quod autem gratiæ infinitè intensæ repugnet augmentum sui mereri, provenire ex infinita intensione, quæ est extra essentiam, & ex diversis principiis prædicata opposita eidem posse convenire.

Sed contra: Intensio gratiæ est ejusdem rationis cum gratia : Ergo quod convenit gratiæ ratione suæ essentiæ, ex qualibet magna intensione ipsi repugnare nequit.

Dico secundò : gratia Christi in ratione gratiæ 9. infinita est. Ita D. Thomas hîc art. 11. ubi sic discurrit : *Alio modo potest considerari gratia secundùm propriam rationem gratiæ, & sic gratia Christi potest dici infinita, eò quòd non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ, & non datur ei secundùm aliquam certam mensuram, id quod ad rationem gratiæ pertinet, eò quòd secundùm propositum Dei cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundùm illud Ephes. 1. Gratificavit nos in dilecto Filio suo : sicut si dicatur lucem Solis esse infinitam non quidem secundùm suum esse, sed secundùm rationem lucis: quia habet quidquid ad rationem lucis pertinere potest.* Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit & probavit : Nam gratia sub ratione gratiæ pensatur per ordinem ad effectus ad quos D se extendit vel extendere potest : Sed gratia Christi, quantùm est de se, potest se extendere ad infinitos effectus, nempe ad infinitorum hominum redemptionem, & sanctificationem, eò quòd in illo gratia reperiatur tanquam in capite : Ergo gratia Christi, in ratione gratiæ considerata, infinita dici potest.

Confirmatur exemplo quod D. Thomas adduc- 10. cit : Quia enim lux est in Sole, tanquam in universali principio, quod potest illuminare infinitos homines, saltem successivè, & habere omnes effectus lucis, in ratione lucis infinita dicitur : Ergo similiter cùm gratia sit in Christo tanquam in capite, & in universali principio, & possit se extendere ad infinitos effectus, & sanctificare infinitos homines, si darentur, debet dici infinita in ratione gratiæ. E

Confirmatur ampliùs : Gratia data fuit humanitati Christi sine mensura, juxta illud Joan. 3. 11. *Non ad mensuram dat Deus Spiritum Filio*, quod intelligendum esse non solùm de gratia unionis, sed etiam de gratia habituali, docet S. Thomas hîc art. 11. ad 1. & super cap. 3. Joan. lect. 4. hancque interpretationem præferendam censet qu. 29. de verit. art. 3. cùm tamen aliis ad mensuram detur gratia, juxta illud Pauli ad Ephes. 4. *Unicuique nostrùm datur gratia, secundùm mensuram donationis Christi.* Ergo gratia Christi habitualis, sub

aliqua ratione sine mensura intelligitur: Sed quod A
est sine mensura, infinitum est, nam omne finitum mensuram habet: Ergo gratia Christi habitualis, sub aliqua ratione infinita est; unde cùm sub ratione entis vel qualitatis, non sit infinita, ut conclusione præcedenti ostendimus, saltem in ratione gratiæ infinita dici debet.

12. Dico tertiò: Gratia habitualis Christi, in esse moris considerata, seu secundùm quandam dignitatem moralem quam habet à supposito Verbi Divini cui conjungitur, infinita dici debet.

Probatur conclusio ex fundamentis disp. 4. statutis: Nam, ut ibi ostendimus, gratia habitualis Christi Domini, propter habitudinem ad personam Verbi infinitè dignam, cui conjuncta est, B
fuit principium quo operationum infiniti valoris, ratione cujus fuerunt meritoriæ præmij infiniti, & satisfactoriæ, etiam de toto rigore justitiæ, pro debito infinito generis humani: Sed gratia habitualis Christi non potuisset esse principium quo operationum infiniti valoris, nisi fuisset in esse moris infinita, & infinitum valorem & dignitatem ex persona Verbi cui conjungitur recepisset; effectus enim non est perfectior causâ, nec actus secundus potest excedere primum: Ergo gratia habitualis Christi, in genere moris, & secundùm valorem & moralem æstimationem quam habet ex conjunctione ad Verbum, infinita dici debet.
Hic autem valor infinitus non fundatur in sola C
extrinseca acceptatione talis gratiæ & ejus meritis, ad præmium simpliciter infinitum, ut docuit Marsilius in 3. dist. 10. art. 1. aliàs enim cùm Deus potuerit acceptare gratiam etiam puræ creaturæ ad infinitum præmium, & ad satisfaciendum pro infinitis peccatis, si essent, nihil ampliùs ad perfectam reparationem generis humani contulisset incarnatio Verbi, quàm quod conferre potuisset meritum puræ creaturæ, ut loco citato fusè expendimus: sed desumitur ex habitudine & ordine transcendentali ad personam Verbi, cui ut principio quod actionis meritoriæ & satisfactoriæ conjungitur.

13. Ex his intelliges, gratiam habitualem Christi, D
triplici titulo debere dici infinitam. Primò moraliter, quia est conjuncta cum ipso supposito divino, ex qua conjunctione dignitatem quandam & excellentiam habet infinitam; nam ratione hujus conjunctionis habet quod sit principium quo operationis infinitè meritoriæ & satisfactoriæ. Secundò, gratia Christi habitualis potest dici infinita, veluti extensivè, quia scilicet ita meritoria erat gratiæ & redemptionis hominum, ut non limitaretur ad aliquos homines, sed quantùm est de se poterat se extendere ad infinitorum hominum redemptionem. Tertiò dici potest infinita, quia ut ostendemus articulo sequenti, habuit totam plenitudinem & intensionem, quæ de potentia Dei ordinaria possibilis est: quare, ut infrà dicemus, superat in intensione omnem gratiam Angelis & hominibus concessam, etiam collectivè sumptam; & hoc quia ordinatur ad unionem hypostaticam, quæ est maxima omnium unionum, per modum dispositionis, non quidem antecedentis, sed concomitantis talem unionem, ut disp. 10. art. 2. declaravimus. Unde S. Thomas 3. ad Annibal. dist. 13. art. 3. triplicem infinitatem gratiæ Christi concedit, primam quantùm ad actum, quia concurrebat ad actum infinitæ potentiæ cui conjuncta erat. Secundam quantùm ad eos in quos poterat operari. Tertiam quoad rationem medij, quia disponebat ad unionem extremorum infinitè distantium. Addit etiam quartam quam habuit in ratione gratiæ, quia quidquid fuit de ratione gratiæ, totum illi fuit collatum.

Quæres, an gratia Christi debeat dici infinita 14.
simpliciter, vel tantùm secundùm quid?

Pro resolutione hujus quæsiti, observandum est cum D. Thoma 2. 2. quæst. 58. art. 10. ad 2. & infrà quæst. 50. art. 5. aliquid posse dici simpliciter tale duobus modis, uno modo secundùm quod simpliciter idem est ac absolutè & sine addito; alio modo secundùm quod simpliciter, idem sonat quod totaliter & omnibus modis. Hoc præmisso.

Dicendum est, gratiam habitualem Christi 15.
posse dici infinitam simpliciter, primo modo, non verò in secundo sensu.

Prima pars hujus resolutionis probatur primò ex communi modo loquendi SS. Patrum, qui absolutè & sine addito vocant gratiam Christi infinitam. Secundò, quia ut gratia Christi habitualis dicatur infinita sine addito, sufficit quod sit infinita in genere suo, & in esse gratiæ, nec est necessarium quod omnibus modis sit infinita: nam linea quæ secundùm longitudinem esset infinita, absolutè & sine addito diceretur linea infinita, quia in genere suo esset infinita: Sed gratia Christi in esse gratiæ infinita est, ut 2. conclusione ostendimus: Ergo sine addito dici potest infinita. Tertiò, Meritum Christi & ejus satisfactio sunt simpliciter infinita, ut disp. 4. dictum est, cùm de satisfactione Christi ageremus: Ergo & gratia Christi quæ erat principium infiniti meriti & satisfactionis, sine addito infinita dici potest.

Secunda verò pars, quæ asserit gratiam Christi in secundo sensu, id est omnibus modis, infinitam dici non posse, manifesta est; tum quia non est infinita in genere entis, neque in esse qualitatis, ut conclusione 1. ostensum est: tum etiam, quia solus Deus omnibus modis infinitus est.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

Objicies primò contra primam conclusio- 16.
nem: Gratia habitualis Christi fuit summa & immensa, nam Christus illam sine mensura recepit, juxta illud Joan. 3. *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio*: Sed quod est summum & immensum, est intensivè infinitum in his quæ ex natura sua possunt crescere in infinitum: Ergo gratia habitualis Christi intensivè infinita est.

Respondeo negando Majorem, ad cujus pro- 17.
bationem dicendum verba adducta ex Evangelista tripliciter intelligi & exponi posse. Primò ratione doni quod Pater dedit Filio ab æterno, scilicet ratione Divinitatis, quæ donum infinitum est; unde Glossa interlinearis ait: *Vt tantus sit Filius, quantus Pater*, quod solùm de Christo ut Deo verificari potest, nam ut homo minoratus est paulominus ab Angelis. Secundò ratione doni quod humanitati in Incarnatione concessum est, ratione scilicet unionis hypostaticæ, quæ est gratia simpliciter infinita. Tertiò ratione gratiæ habitualis, non quia sit physicè & intensivè infinita, sed quia moraliter & extensivè infinita dici potest, & summa de potentia Dei ordinaria, ut secundâ & tertiâ conclusione declaravimus.

Objicies secundò: Gratiæ habituali Christi ex 18.
conjunctione ad Verbum competit esse sanctifi-

cativam sine termino, hoc est causativam gratiæ infinitorum hominum, si darentur, non solùm meritoriè & moraliter, sed etiam efficienter physicè: Atqui vis effectiva, syncategorematicè infinita, non potest convenire formæ non infinitæ intensivè: Ergo gratia habitualis Christi intensivè infinita est.

19. Respondeo distinguendo Majorem, illamque concedendo de physica efficientia instrumentali, negando autem de efficientia principali; & sub eadem distinctione Minoris, negando Consequentiam. Nam ut gratia Christi sit instrumentaliter causativa gratiæ sanctificantis sine termino, non est necessarium quod aliquâ formâ physicâ permanente afficiatur, ratione cujus actu omnem gratiam quam causare potest contineat, ac per consequens non requiritur quod actu infinita sit, sed sufficit quod sit potens elevari per motionem transeuntem à causa principali impressam.

20. Instabis, Gratiæ habituali Christi convenit ex conjunctione ad Verbum esse in actu causativam physicè gratiæ sanctificantis sine termino: Ergo nulla solutio. Consequentia patet, Antecedens probatur. Calor ex conjunctione ad ignem est in actu causativus physicè instrumentaliter ignis: Ergo pariter gratia habitualis Christi, ex conjunctione ad Verbum, est in actu constituta ad causandam physicè instrumentaliter gratiam sanctificantem sine termino.

21. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, nego consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia calor seipso physicè dimanat ab igne, eique subordinatur, & ideò est potens ad producendum ignem in virtute ignis, intransitivè, non transitivè, ut loquitur Cajetanus: id est non per virtutem à calore realiter distinctam, derivatam ab igne; sed quia calor suâ entitate est virtus ignis, eique subordinatur, ut docent nostri Thomistæ in Philosophia: Gratia autem habitualis Christi non sic comparatur ad Verbum, & ideò per seipsam non est constituta in actu ad producendam physicè instrumentaliter gratiam in hominibus, sed ad hoc indiget motione divinâ, per quam elevetur, & constituatur in actu ad illam physicè instrumentaliter causandam.

22. Addo quod, conjunctio caloris ad ignem est conjunctio formalis, quia est conjunctio formæ accidentalis & inferioris ad formam substantialem & superiorem, cui intrinsecè subordinatur, ac per consequens ab ea participat intrinsecam virtutem ad producendum ignem. Conjunctio autem gratiæ habitualis Christi ad Verbum, non est conjunctio formalis, sed solùm secundùm suppositum, vel in supposito, quæ conjunctio suppositalis appellari potest, quia Verbum non habet rationem formæ, sed suppositi, & termini complentis naturam humanam: suppositum autem terminans, in ratione terminantis, non constituit in actu primo potens ad causandum, sed solùm complet naturam, & constituit principium operativum ut quod.

23. Objicies tertiò: Christus non potuit esse magis gratus Deo, nec magis illi unitus, quàm sit de facto: Sed si gratia ejus habitualis esset graduaLiter & intensivè finita, Christus posset esse magis gratus Deo, illique magis unitus: Ergo gratia habitualis Christi gradualiter & intensivè finita non est. Major patet, quia Pater æternus Filium suum unigenitum infinitè diligit: Ergo non potest illi esse magis gratus & acceptus. Minor verò probatur: Effectus formalis gratiæ sanctificantis est reddere hominem Deo gratum & acceptum: Sed si gratia Christi sit intensivè finita, potuit augeri, & fieri major, seu intensior: Ergo Christus potuit esse magis gratus Deo, illique magis acceptus.

24. Respondeo distinguendo Majorem: Christus non potuit esse magis gratus Deo, gratitudine personali, concedo Majorem, gratitudine formali, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis: Christus enim (ut suprà ostendimus) duplici titulo fuit gratus Deo, illique unitus; ratione scilicet unionis hypostaticæ, seu divinæ personalitatis, humanitati illius substantialiter conjunctæ; & ratione gratiæ habitualis & sanctificantis, quæ est qualitas creata animæ inhærens. Ex primo capite Christus est infinitè gratus Deo, & infinito modo illi unitus, non autem ex secundo, præsertim si gratia in esse physico duntaxat consideretur; cùm enim sub hac consideratione finita sit, etiam constituit Christum gratum finito modo, gratitudine formali: quia tamen considerata in esse moris, infinita est, ob conjunctionem cum gratia unionis, ut conclusione 3. declaravimus, in illo ordine efficit suum subjectum infinitè gratum, redditque operationes Christi infinitè meritorias & satisfactorias.

25. Objicies quartò: Si gratia Christi esset intensivè finita, purus homo posset ad illius perfectionem seu intensionem pertingere, imò & illam superare, cùm gradus finitus cujuslibet formæ adæquabilis & superabilis sit: Sed hoc videtur absurdum, & gratiæ Christi injuriosum: Ergo & illud.

Hoc argumento ducti Begardi affirmabant olim deveniri in hac vita ad certum charitatis & gratiæ terminum, ultra quem homo progredi nequeat benè faciendo atque merendo: timebant enim ne si hoc darent, sequeretur aliquem purum hominem excedere Christum, charitate & gratiâ sanctificante. Sed hic metus vanus planè fuit, quia mensura gratiæ sanctificantis ad quam de facto quis perventurus est, non obtinetur nisi juxta vires & auxilia, quæ à Deo supernaturaliter exhibentur: illis autem Deus ex sua infinita providentia certum terminum præfixit, sicque datur terminus extrinsecus gratiæ & charitatis per puros homines obtinendæ, qui nunquam terminum & perfectionem gratiæ & charitatis Christi attinget.

26. Objicies quintò contra secundam conclusionem: Nihil potest esse majus infinito: Sed per potentiam Dei absolutam, potest dari major gratia, etiam in esse gratiæ, quam sit gratia Christi habitualis: Ergo hæc in ratione gratiæ infinita non est. Minor probatur. Gratia Christi non se extendit ad merendam Incarnationem Patris, vel Spiritus Sancti, nec etiam ad causandam gratiam Angelis & primis parentibus in statu innocentiæ, ut infra ostendemus, nec similiter ad salvandos reprobos: Sed Deus potuit conferre gratiam quæ se extenderet ad omnes illos effectus: Ergo potuit causare gratiam majorem in esse gratiæ, quam sit ea quæ humanitati Christi communicata fuit.

27. Respondeo negando Minorem, ad cujus probationem dicendum est, gratiam Christi, quantùm est ex parte sua, habuisse sufficientem virtutem ad merendam Incarnationem Patris & Spiritus

Sancti, & similiter ad causandam gratiam in Angelis & primis parentibus; quia tamen Christus Dominus de facto non ordinavit propria merita ex gratia procedentia ad tales effectus, de facto non se extendit ad illos. A

28. Objicies sextò: Gratia in esse gratiæ reddit hominem acceptum ad gloriam: Sed gratia habitualis Christi non reddit illum acceptum ad gloriam infinitam: Ergo non est infinita in ratione gratiæ.

29. Respondeo primò, acceptationem ad gloriam per modum hæreditatis, præstari à gratia habituali, prout qualitas physica est, subindeque gloriam, ut hæreditatem, debere commensurari cum physica entitate illius, posse tamen dari alteram acceptationem ad gloriam per modum præmij & coronæ, quæ actibus meritoriis correspondet; & istam reddere Christum acceptum ad gloriam infinitam, cùm in actibus meritoriis Christi, quantùm est de se, condignitas infinitæ gloriæ detur. B

30. Secundò responderi potest cum Joanne à S. Thoma, concessa absolutè Majori, negando Minorem: sicut enim gratia Christi, ut conjuncta Verbo, est infinita moraliter, ita dat acceptationem ad gloriam infinitam, non quidem physicè & intensivè, sed moraliter & appretiativè; quia etiã ipsa gloria Christi habet infinitum valorem & æstimabilitatem ex conjunctione ad Verbum, & ex eo quod actibus meritoriis Christi, qui in genere moris sunt valoris infiniti, correspondet. C

31. Objicies septimò: D. Thomas hîc art. 11. docet gratiam Christi posse dici infinitam, sicut lux Solis infinita dicitur: Sed lux Solis non est infinita simpliciter in ratione lucis, aliàs omnem lucis perfectionem contineret: Ergo pariter gratia habitualis Christi non est infinita simpliciter in ratione gratiæ, vel in esse moris.

32. Respondeo illam similitudinem D. Thomæ non tenere in omnibus, sed in hoc quod sicut lux Solis non determinatur ad hunc vel illum effectum in particulari, sed generaliter se extendit ad omnes effectus lucis; ita gratia Christi generaliter se extendit ad omnes effectus possibiles gratiæ, ut suprà dictum est. Differentia tamen est inter gratiam Christi, & lucem Solis, quoad hoc quod lux Solis habet solùm esse physicum, nec participat aliquam dignitatem moralem ex subjecto in quo est: At verò gratia Christi non solùm habet esse physicum, ratione cujus est finita in genere physico; sed etiam participat dignitatem quandam moralem ex suppposito divino in quo est; & quia hæc dignitas est simpliciter infinita, gratia Christi, in esse gratiæ, vel in esse moris spectata, dicenda est simpliciter infinita; lux autem Solis non est dicenda simpliciter infinita, sed tantùm cum addito, vel secundùm quid. D

§. III.

Corollarium notatu dignum.

33. EX dictis inferes, quod si non repugnaret qualitas infinitæ intensionis in actu, gratia Christi hanc infinitatem habuisset. E

Probatur primò hoc corollarium: Si Christus suis meritis assecutus fuisset gratiam, foretque possibilis infinita intensio illius, eam suis meritis obtinuisset; nam illius merita, cùm essent valoris infiniti, ad gratiam infinitè intensam haberent condignitatem, & aliàs absque fundamento solido pactum ex parte Dei, & ordinatio ex parte Christi ad illam promerendam negarentur: Ergo licèt Christus absque meritis gratiam obtinuerit, si tamen foret possibilis infinita intensio gratiæ, de facto fuisset ei infusa. Patet Consequentia, aliàs melius fuisset Christo gratiam per merita quàm sine meritis obtinere, & isto excessu sine causa fuisset privatus, quod asserendum non est.

Probatur secundò: Gratia infinitè intensa humanitatem Christi, ob illius conjunctionem ad Verbum, deceret, cùm sit dispositio illam concomitans, ut disp. 10. ostensum est: Ergo si illa esset possibilis, de facto fuisset humanitati Christi collata. 34.

Confirmatur: Deus taliter erga Christum se gessit, ut omnia dona unioni hypostaticæ, & visioni beatificæ non repugnantia ipsi concesserit, & hoc ob dignitatem Verbi terminantis humanitatem: Sed gratia infinitè intensa, nec visioni beatificæ, nec unioni hypostaticæ repugnaret, imò istam maximè deceret: Ergo si gratia infinitè intensa esset possibilis, de facto fuisset humanitati Christi concessa, ob dignitatem Verbi terminantis humanitatem. Sicut etiam si possibilis esset omnium possibilium cognitio, de facto Christus omnia possibilia cognosceret; quia similiter omnium possibilium cognitio humanitatem Christi deceret, ob dignitatem Verbi illam terminantis.

Dices, Gratia infinitè intensa ad finem redemptionis necessaria non est, utpote cùm non ex illa, sed ex gratia unionis infinitas meritoria & satisfactoria in operationibus Christi sumatur: Ergo cùm gratia non minùs abhorreat à superfluo quàm natura, etsi gratia infinitè intensa foret possibilis, non fuisset tamen humanitati Christi collata. 35.

Sed contra: Infusio gratiæ habitualis in primo instanti conceptionis, ad finem redemptionis non fuit necessaria; & tamen quia humanitatem Christi ob dignitatem Verbi decebat, Theologi fatentur eam ab initio conceptionis habuisse: Ergo similiter, quamvis gratia infinitè intensa ad finem redemptionis necessaria non esset, quia tamen humanitatem Christi, ob dignitatem Verbi, deceret; si fuisset possibilis, de facto humanitati Christi concessa fuisset. Addo quod, si hæc instantia valeret, sequeretur non fuisse infusam Christo gratiam habitualem, illa enim ad finem redemptionis non erat necessaria simpliciter, cùm non ex illa, sed ex gratia unionis, seu infinita dignitate personæ divinæ, infinitas meritoria & satisfactoria in operationibus Christi sumatur.

ARTICVLVS II.

Vtrum in Christo sit gratiæ plenitudo, subindeque gratia tam intensa, ut omnem gratiam Angelorum & hominum collectivè sumptam excedat?

§. I.

Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur.

SVppono primò ex D. Thoma hîc art. 9. duplicem posse dari gratiæ plenitudinem: alteram intensivam, quæ sumitur ex intensione illius in anima; alteram extensivam, quæ est ex virtute operativa illius, quâ ad omnes ejus effectus se extendit. 36.

Suppono secundò ex eodem S. Doctore art. 10. plenitudinem intensivam gratiæ adhuc esse du- 37.

plicem : alteram formalem quæ se tenet ex parte ipsius gratiæ, quando scilicet habetur in maxima excellentia & intensione quæ potest haberi de potentia ordinaria : alteram subjectivam, se tenentem ex parte subjecti ; quando nimirum subjectum habet omnem gratiam ad suum statum seu officium pertinentem, & à divina providentia & sapientia omnia in numero, pondere, & mensura disponente & producente, præordinatam & præparatam.

38. Suppono tertiò, quod licèt gratia Christi intensivè finita sit, ut articulo præcedenti ostendimus, tam copiosa tamen & intensa est, ut non modò eam nullius puræ creaturæ gratia excesserit, sed ne æquaverit quidem. Unde Gregorius Magnus lib. 18. Moral. cap. 34. exponens verba illa Job : *Non adæquabitur ei topazium*, ad sanctos homines aptat, qui quantâlibet sanctitatis prærogativâ præfulgeant, Christo æquari vel comparari non possunt, quia omnes quotquot stillicidium aliquod sanctitatis sunt adepti, è Christi fonte hauserunt gratiam. *Dum in Deum* (inquit) *conversa gentilitas credidit, ex ea multi ita sunt dono Spiritûs locupletati, ut quasi multis coloribus, sic multis virtutibus luceant. Sed ne acceptis quisquam virtutibus extollatur, à sancto viro nunc dicitur : Non adæquabitur ei topazium de Æthiopia, ac si apertè dicat : Nullus sanctorum, quibuslibet virtutibus plenus, ex ista tamen nigredine mundi collectus, æquari ei potest de quo scriptum est, quòd nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et exponens illud Canticorum 1. *Nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me Sol*, hoc refert ad sponsam, seu animam, quæ à Christo vero justitiæ Sole profitetur se decoloratam. *Sol* (inquit) *eam decoloravit, quia quantumlibet fulgeat anima, in comparatione Christi fulgorem amittit. Sunt quippe nonnulli qui in hac nocte mundi, velut stellæ hominibus fulgent, & luminaria proximis apparent : sed mox ut justitiæ Christi se comparant, quasi sine luce sunt, qui benè incomparabiliter priùs hominibus lucebant.*

39. Hæc sunt certa & indubitata apud omnes, unde solùm difficultas est, an in anima Christi sit gratiæ plenitudo, eaque tanta, ut non solùm intensionem gratiæ cujuslibet hominis, vel Angeli, sed omnem etiam gratiam Angelorum & hominum collectivè sumptam excedat ? Pro resolutione

Dico primò : in Christo est plenitudo gratiæ, tam intensiva, quàm extensiva, secundùm potentiam Dei ordinariam ; nec tantùm ea quæ se tenet ex parte subjecti, & subjectiva dicitur, sed etiam quæ se tenet ex parte ipsius gratiæ, & formalis appellatur.

40. Prima pars hujus conclusionis patet : Tunc enim habetur plenitudo gratiæ, tam intensiva, quàm extensiva, secundùm potentiam Dei ordinariam, quando habetur in ea intensione quâ major dari non potest ex divina ordinatione, & se extendit ad omnes effectus gratiæ, juxta eandem ordinationem possibiles : Sed talis est gratia Christi, ut statim dicetur : Ergo in Christo est plenitudo gratiæ, tam intensiva, quàm extensiva, secundùm potentiam Dei ordinatiam.

41. Secunda verò pars suadetur. Et in primis quod in Christo sit plenitudo gratiæ se tenens ex parte subjecti, manifestum est : Tunc enim aliquis dicitur habere plenitudinem gratiæ ex parte subjecti, quando habet omnem gratiam statui & officio ad quod à Deo eligitur necessariam, ut in secunda suppositione declaravimus : Sed Christus habet gratiam necessariam ad dignitatem Capitis & Redemptoris, ad quam à Deo electus est, cùm Deus unicuique det gratiam juxta exigentiam officij ad quod eligitur, quia eligendo aliquem ad aliquod officium, non supponit, sed reddit ipsum idoneum : Ergo in Christo est plenitudo gratiæ se tenens ex parte subjecti.

42. Quod autem etiam in eo sit plenitudo gratiæ se tenens ex parte ipsius, probatur triplici ratione D. Thomæ hîc art. 9. Prima est : Quantò aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tantò abundantiùs ipsius influxum recepit : Ergo anima Christi, quæ propinquiùs conjungitur Deo inter omnes rationales creaturas, ratione unionis hypostaticæ, maximam recipit influentiam gratiæ ejus.

43. Secunda : Anima Christi gratiam recepit, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios : Ergo oportuit quod haberet maximam gratiam ; sicut ignis qui est causa caloris in omnibus calidis, est maximè calidus. Quam rationem elegantèr expendit Novatianus in libro de Trinit. cap. 19. his verbis : *Spiritus Sanctus habitat in Christo plenus & totus, nec in aliqua mensura aut portione mutilatus, sed cum tota sua redundantia cumulatè distributus & missus ; ut ex illo delibationem quandam gratiarum cæteri consequi possint, totius Sancti Spiritus in Christo fonte remanente, ut ex illo donorum atque operum venæ ducerentur, Spiritu Sancto in Christo affluenter habitante.*

44. Tertia : Anima Christi habuit gratiam ad omnes operationes vel effectus gratiæ, quia ei fuit data tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam : Sed virtus primi principij alicujus generis, universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis ; juxta Dionysium 4. de divin. nomin. & Philosophum dicentem quod primum in unoquoque genere est causa cæterorum illius generis : Ergo in Christo est plenitudo gtatiæ formalis, & tenens se ex parte gratiæ.

45. Aliam rationem insinuat idem S. Doctor art. 12. in corp. ubi sic discurrit : *Sicut aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita & gratiæ, secundùm illud Sapient. 11. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem : sicut non est major gravitas, quàm gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum : non potest autem esse nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quàm quæ est in persona ; & ideò gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ.*

46. Hanc gratiæ Christi plenitudinem diligenter enucleat Toletus in cap. 2. Joan. annot. 47. & in cap. 1. Lucæ annot. 104. eamque elegantèr expressit Laurentius Justinianus, libro de casto connubio Christi & animæ cap. 10. his verbis : [Multimodè cognoscitur illius gratiæ plenitudo, in Christo namque fuit *gratia sufficientiæ*, quæ in justo quolibet reperitur. Fuit *gratia copiæ*, quæ Apostolis donata est, Spiritu Sancto super ipsos descendente, sicut scriptum est, *repleti sunt omnes Spiritu Sancto.* Fuit *gratia universitatis*, quæ est in Ecclesia, cui nullum deest donum. Fuit *gratia excellentiæ*, quæ Beatæ Virgini concessa est. Fuit *gratia supereffluentiæ*, de qua dicitur, *plenum*

gratiæ & veritatis. Fuit quoque in ipso mediatore à sui conceptione *gratia capitis.* Non solùm autem inquantum Deus caput est Ecclesiæ, sed etiam inquantum homo, & influit motum & spiritum gratiæ in cunctos qui illi copulantur per fidem rectam, vel fidei sacramentum. Fuit etiam gratia unionis, de qua suprà dictum est.] Hæc Justinianus de plenitudine gratiæ Christi. Sed cave ne putes hanc tantam diversitatem gratiarum, ex quibus hanc plenitudinem conflat, constare ex multiplicibus formis supernaturalibus specie diversis; unica enim gratia Christi habitualis, vel unio hypostatica, ad illa omnia sufficit.

A determinationem divinæ voluntatis & sapientiæ; nam inter gradus gratiæ quos Deus impertiri decrevit, supremum Christo concessit. Non sic in alijs sanctis, & ideò in illis plenitudo gratiæ subjectiva, cum plenitudine formali non coincidit, sicut in Christo.

§. II.

Duo corollaria notatu digna.

47. EX dictis inferes primò, plenitudinem gratiæ formalem esse propriam Christo, non verò plenitudinem subjectivam.

Prima pars hujus corollarij patet ex suprà dictis, solus enim Christus habet gratiam, & in maxima excellentia seu intensione quæ haberi potest de lege Dei ordinaria, & in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus.

Secunda etiam manifesta est: Tunc enim aliquis dicitur habere plenitudinem gratiæ subjectivam, seu ex parte subjecti se tenentem, quando habet omnem gratiam ad suum statum seu officium pertinentem; & secundùm mensuram ei à Deo præfixam, ut in secunda suppositione declaravimus: At non solùm Christus, sed etiam sancti habent gratiam intensam secundùm mensuram à Deo præfixam, juxta illud Pauli ad Ephes. 4. *Vnicuique nostrùm data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.* Similiter plures sancti habuerunt omnem gratiam ad eorum statum & officium pertinentem, unde idem Apostolus ad Ephes. 3. *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes* &c. Ergo plenitudo gratiæ subjectiva, non est propria Christi, sed pluribus Sanctis convenit. Quare S. Doctor hîc art. 10. ad 1. *Beata Virgo dicta est plena gratiâ, non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa excellentia quâ potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ, sed dicitur fuisse plena gratiâ per comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa à Deo, ut esset scilicet mater unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratiâ, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister & testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum de alijs. Harum tamen plenitudinum una est plenior alterâ, secundùm quod aliquis est divinitùs præordinatus ad altiorem vel inferiorem statum.* Unde inter omnes sanctos Beatissima Virgo, utpote ad dignitatem matris prædestinata, plenitudinem gratiæ subjectivam perfectissimè habuit, ut disertè declarat D. Bernardus homil. 3. super *Missus est*, his verbis: *Legimus in Actibus Apostolorum, Stephanum plenum gratiâ & Apostolos fuisse repletos Spiritu Sancto, sed longè dissimiliter à Maria. Alioquin nec in illo habitavit plenitudo divinitatis corporaliter, quemadmodum in Maria; nec illi conceperunt de Spiritu Sancto, quomodo Maria.*

48. Inferes secundò, In Christo plenitudinem gratiæ formalem, coincidere cum plenitudine gratiæ subjectiva: quia est in illo in summo secundùm

§. III.

Alia difficultas expeditur.

49. DIco secundò: gratia Christi habitualis intensione superat totam gratiam Angelorum omnium simul sumptorum. Ita Alvarez disp. 37. & Suarez disp. 22. sect. 2. in fine, & alij, sequiturque ex jam dictis: Nam si anima Christi gratiam recepit, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios; & si de plenitudine ejus omnes creaturæ rationales accipiunt quasdam tantùm gratiæ particulas, nunquam adæquabunt, etiam simul collectæ, ejus plenitudinem, sed illa totam gratiam Angelorum omnium & hominum simul sumptorum intensione superabit. Et certè ita sentire decet de vero justitiæ Sole, & gratiarum omnium fonte. Sicut enim Sol plus solus lucis habet, quàm quævis lucida inferiora; ita & Christus plus sanctitatis & gratiæ sortitur solus, quàm simul omnes sancti in cœlo & in terra, habentes de plenitudine ejus exiguam participationem. Item sicut fons plus aquæ habet, quàm rivi omnes ad quos ab ipso aqua defluit; ita & Christus, quem pulcherrimè fonti gratiæ comparat S. Bernardus serm. de nativit. Deiparæ, uberiorem gratiam sanctificantem adeptus est, quàm omnes simul qui ab eo gratiam hauriunt. Et hoc quia est unigenitus, & Filius naturalis: propterea dicitur ad Hebræos 1. *Tantò melior Angelis effectus* (non solùm in gratia unionis, sed etiam in gratia habituali) *quantò differentiùs præ illis nomen hæreditavit: cui enim dixit aliquando Angelorum filius meus es tu, ego hodie genui te?* Unde Cyrillus lib. 1. in Joan. cap. 17. *Sancti veluti vernæ in domo sunt, filius autem in domo sua versatur.* Ex quo infert quod *alij Sancti habuerunt quædam gratiæ munera, Christus amplam & totam hæreditatem.* Et Hieronymus in cap. 11. Isaiæ: *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem divinitatis habitare corporaliter, nequaquam per partes, ut in cæteris Sanctis, sed juxta Evangelium quod Hebræo sermone conscriptum legunt Nazaræi, descendit super eum omnis fons Domini.* Ergo Scripturæ & SS. Patribus consonum est asserere, gratiam Christi habitualem, totam gratiam Angelorum & hominum, simul & collectivè sumptam, intensione superare.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

50. OBjicies primò contra primam conclusionem: Gratia Christi non fuit infinita intensivè, sed potuit augeri, ut dicemus articulo sequenti, & similiter non produxit in Christo omnes virtutes quæ ab ea solent emanare, nimirum fidem, spem, & pœnitentiam: Ergo nec intensiva nec extensiva plenitudo gratiæ fuit in anima Christi.

51. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, licèt enim gratia Christi intensivè finita fuerit, fuit tamen summa quæ ex Dei ordinatione danda erat, quod sufficit ut anima Christi plenitudinem gratiæ habere dicatur, & collectionem

lectionem totius gratiæ omnibus alijs tum Angelis tum hominibus collatæ excedere. Ad illud quod subjungitur de fide & spe, quæ non fuerunt in Christo, respondet D. Thomas hîc art. 9. ad 1. quod *fides & spes nominant effectum gratiæ cum quodam defectu qui est ex parte recipientis gratiam, inquantum scilicet fides est de non visis, & spes de nõ habitis: unde non oportet quod in Christo, qui est author gratiæ, fuerint defectus quos importãt fides & spes, sed quidquid est perfectionis in fide & spe, in Christo est multò perfectius. Sicut in igne nõ sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subiecti, sed quidquid pertinet ad perfectionem caloris.*

52. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Gratia habitualis fuit collata Christo à principio suæ conceptionis, juxta dispositionem liberi arbitrij, per actum charitatis, ut disp. præcedenti art. 1. §. 3. dictum est: Sed videtur impossibile quod unicus actus charitatis in illo instanti conceptionis elicitus, fuerit tam intensus vt excederet intensionem actuum charitatis Angelorum, subindeque exigeret intensiorem gratiam, quàm sit in omnibus illis collectivè sumptis: Ergo gratia habitualis Christi Domini, non excedit in intensione omnem gratiam Angelorum & hominum simul sumptam.

53. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: Christus enim à primo conceptionis momento ardentissimam charitatem erga Deum exercuit, eamque usque adeò intensam, ut præ ea non modò sanctorum quorumlibet virorum tantopere inter nos celebrati ardores, sed etiam Cherubinorum & Seraphinorum incendia, planè frigescant, ut luculenter ostendit Joannes Avila Tractatu in illud *Audi filia*, cap. 78. 79. & 80. latinè expresso à Rossignolio lib. 3. discip. Christ. perfectionis cap. 26. Ratio etiam id suadet, Nam perfectio charitatis in Deum, ex perfectione & charitate notitiæ quâ cognoscitur, metienda est, cùm cognitio intellectûs sit regula actuum voluntatis: At Christus per scientiam infusam, & visionem beatificam, Dei vultum & infinitam eius pulchritudinem, à primo conceptionis momento clarissimè conspexit: Ergo actus charitatis quem tunc elicuit (sive illius regula dicatur esse visio beata, sive actus scientiæ infusæ) ferventissimus fuit, & adeo intensus, ut omnium actuum charitatis Angelorum & hominum intensionem ac fervorem excesserit. Ex quo infert S. Thomas infrà qu. 35. ar. 4. quod *Christus in primo instanti suæ conceptionis accepit non solùm tantam gratiam quantam comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus majorem.*

54. Objicies tertiò: Si quæ ratio suaderet ponere tam intensam gratiam in Christo, maximè quia est caput Angelorum & hominum; & sic in ipso tanquam in capite debet contineri omnis gratia in membra derivanda: At ex ratione seu dignitate capitis non rectè colligitur tanta intensio gratiæ, sed potiùs oppositum: Ergo &c. Major patet ex suprà dictis, Minor verò suadetur. Debet esse proportio & analogia inter caput naturale & morale, & inter corpus naturale & mysticum: Sed in corpore naturali esset magna improportio, si caput excederet in quantitate molis totum corpus: Ergo similiter in corpore mystico erit improportio, & veluti monstruositas, si gratia Christi ut capitis, excedat vel adæquet secundùm intensionem omnem gratiam totius corporis collectivè sumptam.

55. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum est, quod illa analogia & similitudo corporis mystici Ecclesiæ ad corpus naturale, non debet tenere in omnibus, sed in aliquibus; quadrat enim illa similitudo quoad influxum qui à capite derivatur in membra, & quoad eminentiam ejus supra alia membra, & quia sicut in capite sunt omnes sensus, ita & in Christo fuerunt omnes gratiæ, ut ait Augustinus Epistolâ ad Dardanum. Deficit tamen in hoc, quod quia in naturalibus, præsertim in viventibus, forma substantialis vendicat sibi determinatam quantitatem, tum in capite, tum in membris, ut suas operationes vitales exercere valeant, necesse est ut caput naturale minorem quantitatem molis habeat, quàm totum corpus. Cæterùm gratia habitualis, quæ est forma quâ vivificatur corpus mysticum Ecclesiæ, non vendicat sibi determinatam intensionem, sed potest augeri in infinitum, ut articulo sequenti dicemus. Unde in capite corporis mystici, potest reperiri magis intensa gratia, quàm sit in omnibus alijs, absque eo quod influxus capitis in membra impediatur; quin potiùs ad dignitatem & excellentiam capitis pertinet, vt in tanta abundantia fuerit ei collata gratia habitualis.

56. Objicies quartò: Plures Sancti in Scriptura dicuntur pleni gratiâ, sicut & Christus, vt B. Virgo, D. Stephanus, & Apostoli: Ergo gratia Christi habitualis, totam gratiam Angelorum & hominum simul sumptam, non videtur in intensione excedere; nulla enim major intensio vel abundantia concipi potest, quàm plenitudo.

57. Sed negatur Consequentia, ut enim suprà dicemus, cùm aliqui Sancti in Scriptura pleni gratiâ dicuntur, hoc de plenitudine subjectiva, quæ solùm importat omnem gratiam ad statum & officium ad quod à Deo vocati sunt pertinentem, intelligendum est. Cùm verò Christus plenus gratiâ appellatur, hoc de plenitudine non solùm subjectiva, sed etiam formali intelligi debet, id est de gratia existente in summa intensione quæ de lege & potentia Dei ordinaria haberi potest, ut suprà declaravimus. Unde bellè Origenes homil. 29. in Lucam: *Quando legis in Evangelio, Iesus autem plenus Spiritu Sancto reversus est, & in Actibus Apostolorum ubi dicitur quod repleti fuerunt Spiritu Sancto, vide ne æquales putes esse Apostolos Salvatori: sed & Iesum, & Apostolos, & alium quemlibet Sanctorum, plenos Spiritu Sancto agnosce, secundum mensuram vasculi sui. Et quomodo v. g. si volueris dicere, hæc vasa plena sunt vino & oleo, non statim indicas quod æquali mensurâ plena sint: siquidem aliud sextarium capere potest, aliud urnam, aliud amphoram: eodem modo & Iesus & Paulus pleni erant Spiritu Sancto; sed multò vas Pauli minus erat vase Iesu, & tamen erat secundùm mensuram utrumque completum.*

§. V.

Duo Corollaria notatu digna.

58. EX dictis inferes primò, gratiam habitualem in Christo habere statum perfectum & sibi connaturalem: ut enim aliqua forma in statu perfecto & connaturali esse dicatur, tria potissimùm requiruntur, nempe quòd nihil habeat admixtum de suo contrario, quòd sit conjuncta suo principio & fonti à quo derivatur, & quod habeat omnem intensionem & plenitudinem sibi connaturaliter debitam. Sicut lux in Sole, & calor in igne,

dicuntur habere connaturalem statum & modum, quia ibi sunt coniuncta suo proprio principio à quodimanant, & nihil admittunt de suo opposito, habentque totam plenitudinem & intensionem gradualem sibi connaturaliter debitam: Sed gratia habitualis Christi habet hæc tria: Ergo in ipso statum perfectum & sibi connaturalem habet. Major patet, Minor verò quoad singulas partes declaratur. In primis enim gratia habitualis Christi est conjuncta gratiæ unionis, & in ea radicatur veluti proprietas in essẽtia, unde habet proprium fontem gratiæ, scilicet Verbum, sibi conjunctum. Deinde habet ex tali conjunctione carere omni suo opposito, id est peccato, cùm Christus per gratiam unionis constituatur ab intrinseco impeccabilis. Item in Christo habet totam intensionem & plenitudinem connaturaliter, seu de lege Dei ordinaria, sibi debitam, ut suprà ostendimus: Ergo habet omnia ad connaturalem statum & modum alicujus formæ requisita.

59. Inferes secundò, hanc gratiæ plenitudinem & abundantiam, quam descripsimus, Christum non habuisse particulatim & cum successione, sicut nos, sed in primo conceptionis suæ momento; quo benedicta ejus anima creata est, ita ut deinde nullum prorsus in gratia sanctificante incrementum fecerit. Ratio est, quia plenitudo illa gratiæ habitualis in Christo, à gratia unionis, ut rivus à fonte manavit, unde Joan. 1. dicitur: *Vidimus gloriam eius quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis:* At Christus à primo instanti conceptionis gratiam vnionis habuit: Ergo & plenitudinem gratiæ habitualis. Unde Isaiæ 11. Spiritus Domini, hoc est, interprete ibi D. Hieronymo, fons Spiritus Sancti, & tota gratia Christo aliquando obventura, dicitur requietura super florem egredientem de radice Jesse; hoc est super Christum, cùm primùm conceptus est. Hinc Abbas Guerricus serm. 2. de Annunt. bellissimè observat, Christum in Scriptura appellari germen, & florem, & fructum, quia sine gradu profectus, ab initio conceptûs sui, omni virtute & gratiâ in seipso extitit perfectus. Hinc etiam D. Bernardus serm. 2. super *Missus est*, Christum sub specie viri à fœmina circundati describens, ait: *Sive igitur latens in utero, sive vagiens in præsepio, sive iam grandiusculus interrogans Doctores in templo, sive jam perfectæ ætatis docens in populo, æquè profectò plenus fuit Spiritu Sancto: nec fuit hora in quacunque ætate sua, quâ de plenitudine illa, quam in sui conceptione accepit in utero, aliquid minueretur, vel aliquid eidem adiiceretur, sed à principio perfectus, à principio, inquam, plenus fuit Spiritu sapientiæ & intellectûs, Spiritu consilii & fortitudinis, Spiritu scientiæ & pietatis, & spiritu timoris Domini.*

60. Nec obstant verba illa Lucæ 2. *Iesus autem proficiebat sapientiâ & ætate & gratiâ.* Illa enim in primis possunt referri ad gratiam corporis & speciositatem pueri Jesu, ut sensus sit puerum Jesum in dies pulchriorem corpore & speciosiorem apparuisse: frequens namque est, ut vox gratiæ sumatur pro pulchritudine corporis, iuxta illud, *fallax gratia & vana est pulchritudo.* Nec obest quod talis gratia, *gratia Dei*, vel *coram Deo*, ab Evangelista appelletur. Hoc enim videtur posse accipi iuxta idiotismũ Hebræum, usurpatum à S. Luca, tametsi Græcè scribente, tamen inter Hebræos tãdiu versato, scripturis assueto; ita ut idem sit gratia Dei, quod summa & exquisita pulchritudo: sicut eminentissimi montes, & arbores procerissimæ, *Montes Dei*, & *Cedri Dei*, in Scriptura appellantur.

Quod si gratiam pro interna gratia accipiamus, quæ videtur pervulgata interpretatio tradita à SS. Patribus, dicendum est cum S. Thoma hîc art. 12. ad 3. Christum profeciſſe in sapientia & gratia, non secundùm ipsos habitus sapientiæ & gratiæ augmentatos, sed tantùm secundùm effectus; quia scilicet, ætate crescẽte, opera perfectiora faciebat. Eandem interpretationem adhibet D. Bernardus homil 2. super *Missus est*, ubi postquam ostendit summam Christi gratiam & sapientiam, nullum incrementum successu temporis suscepisse, addit. *Nec te moveat quod de illo legis in alio loco: Iesus autem proficiebat sapientiâ & ætate & gratiâ apud Deum & homines. Nam quod de sapientia & gratia hîc dictum est, non secundùm quod erat, sed secundùm quod apparebat, intelligendum est. Non quia videlicet aliquid ei novum accideret, quod antenon haberet, sed quod accidere videretur, quando volebat ipse ut videretur. Tu homo cùm proficis, non quando, nec quantùm vis, proficis, sed te nesciente tuus moderatur profectus, tua vita disponitur. At verò puer Iesus, qui disponit tuam, ipse disponebat & suam, & quando volebat, & quibus volebat sapiens apparebat; quando & quibus volebat sapiẽtissimus. Similiter & cùm omni gratiâ semper plenus fuisset, sive quã apud Deum, sive quam apud homines habere deberet, pro suo tamẽ arbitrio, eam nũc plus, nunc minùs ostentabat, prout cernentium vel meritis congruere, vel saluti expedire sciebat. Constat ergo, quia semper Iesus virilem animam habuit, etsi semper in corpore vir non apparuit.*

61. Ad majorem hujus interpretationis elucidationem, observat Toletus in eiusdem Lucæ locum, quod in Scriptura nomine sapientiæ & gratiæ, non intelliguntur solùm ipsi habitus scientiæ & gratiæ sanctificantis, sed ipsa etiam opera & verba, quæ à sapientia & gratia procedunt, ut 2. Paralip. 9. & 3. Regum 10. & Lucæ 11. dicitur Regina Saba vidisse sapientiam Salomonis. Et Ecclesiastis 10. *Verba sapientis gratia*, id est gratiosa. Et Jacobi 1. *Hæc est religio visitare pupillos*, id est hæc sunt opera religionis. Quando ergo dicitur ab Evangelista, quod Christus proficiebat sapientiâ & gratiâ, tale incrementum, non ad ipsos habitus sapientiæ & gratiæ, sed ad opera ipsa & verba referri debet; quia nimirum secundùm ætatis incrementum, Christus opera sapientiora edebat, sapientiora quoque verba loquebatur, & perfectioribus gratiæ & sanctitatis operibus incumbebat.

62. Dices, Eodem modo dicitur Christus profeciſse in gratia, quo in ætate & sapientia: Sed verè in ætate profecit, & non solùm in operibus ætati proportionatis; verè etiam in habitu sapientiæ profecit, quia esto scientia infusa Christi non fuerit magis intensa, decursu tamen temporis, habitus scientiæ naturalis acquisivit, juxta D. Thomam infrà quæst. 9. art. 4. Ergo etiam in habitu gratiæ crevit.

63. Respondeo quod licèt eisdem verbis de gratia, ætate, & sapientia, Evangelista loquatur, non tamen eodem sensu, eò quòd incrementum ætatis & profectus in habitibus acquisitis, non obstent statui comprehensoris, existẽtis jam in termino, sicut obstat incremẽtum gratiæ intrinsecum: gratia enim cùm est in termino, incrementũ non suscipit, unde in beatis gratia non augetur intrinsecè, quia in termino est: Ergo cùm Christus à primo instanti cõceptionis esset beatus & comprehensor

ejus gratia nullum incrementum intrinsecum poterat suscipere.

64. Non desunt etiam aliqui ex SS. Patribus, qui ut à prædicto Evangelistæ testimonio faciliùs se expediant, docent quod Christus dictus est per ipsa ætatis incrementa crescere in gratia, sicut in sapientia, non in sua persona, sed in suo corpore mystico, cujus perfectio dicitur fuisse Christi, quia Scriptura sæpe tribuere solet capiti, quæ membris ipsis conveniunt. Ita Damascenus libro 3. de fide cap. 22. & Dionysius Alexandrinus contra Paulum Samosatenum in responsione ad quæstionem 5. ipsius Samosateni.

ARTICULUS III.

Utrum gratia habitualis Christi, de potentia Dei absoluta, augeri possit?

65. DIxi *gratia habitualis*, quia certum & indubitatum est, sanctitatem à gratia unionis provenientem augeri non posse, tum quia est infinita simpliciter, tum etiam quia est donum substantiale; & consequenter incapax incrementi. Addidi, *de potentia Dei absoluta*, quia cùm in Christo sit gratiæ plenitudo tam intensiva quàm extensiva, de lege Dei ordinaria possibilis, ut articulo præcedenti ostensum est; & gratia ejus sit C comprehensoris existentis jam in termino, manifestum est illam de lege & potentia Dei ordinaria augeri non posse. Unde solùm restat difficultas & controversia inter Theologos, an de potentia saltem absoluta, major intensivè esse possit?

66. Negativam partem docuerunt Durandus, Scotus, D. Bonaventura, Ricardus, & ex Thomistis Cajetanus, & Nazarius. Sed opposita sententia multò videtur probabilior, & doctrinæ D. Thomæ conformior, eamque docent communiter Theologi, tam domestici, quàm extranei, unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Gratia Christi habitualis potest esse major intensivè, de potentia absoluta.

67. Probatur primò ex D. Thoma infrà quæst. 10. art. 4. ad 3. ubi sic ait: *Dicendum quod sicut suprà dictum est de gratia, quod non potest esse major gratia Christi, per respectum ad unionem Verbi, idem etiam dicendum est de perfectione divinæ visionis, licèt absolutè considerando possit esse aliquis gradus sublimior secundùm infinitatem divinæ potentiæ.* Ex quibus verbis hoc potest deduci argumentum: Eadem ratio est, quoad augmentum intensivum, de gratia habituali, & de visione beatifica; cùm gratia habitualis, ut est in patria, sit radix luminis gloriæ, & visionis beatificæ: Sed visio beatifica terminum augmenti non habet respectu potentiæ Dei absolutæ, cùm, datâ quacũque visione, *possit esse aliquis gradus sublimior secundùm infinitatem divinæ potentiæ*, ut asserit Sanctus Thomas: Ergo etiam gratia habitualis terminum augmenti non habet, sed potest quacunque datâ in infinitum augeri, subindeque gratia habitualis Christi potest esse major intensivè, de absoluta Dei potentia. Unde idem S. Doctor hîc art. 12. ait quod *virtus divina potest facere aliquid majus & melius, quàm sit habitualis gratia Christi.* Ubi loquitur de gratia Christi in esse qualitatis, ut patet ex argumento ad quod respondet, quod sic procedebat: *Augmentum gratiæ sit per virtutem divinam: Sed virtus divina, cùm sit infinita, nullo termino coarctatur: Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse major.*

Probatur secundò conclusio: Eadem est ratio 68. de augmento gratiæ, ac de augmento charitatis: Sed charitas Christi, de potentia absoluta, potest esse major intensivè: Ergo & ejus gratia. Major patet, cùm enim charitas consequatur gratiam, ut proprietas essentiam, charitate crescente, ipsa gratia crescere debet. Minor verò probatur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 24 art. 7. in corp. ubi sic discurrit: *Ipsa charitas secundùm rationem propriam speciei, terminum augmenti* B *non habet, est enim participatio quædam infinitæ charitatis. Similiter etiam causa agens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Et similiter etiam ex parte subjecti terminus præfigi non potest, quia semper charitate crescente, superexcrescit habilitas ad hujusmodi augmentum?* Ergo charitas terminum augmenti non habet, sed datâ quâlibet quantumcumque intensâ, potest ampliùs & ampliùs intendi; & per consequens ipsa charitas Christi, quamvis intensissima, de potentia absoluta, potest esse major intensivè.

Respondet Cajetanus 2. 2. quæst. 24. art. 7. 69. Divum Thomam loqui de charitate viatoris, de qua verum est, posse in infinitum crescere, non autem de charitate absolutè respectu omnis statûs; cùm enim ad statum termini vel comprehensoris charitas pervenit, ipsam amplius augeri repugnat.

Sed contra primò: Ratio quâ D. Thomas probat charitatem terminum augmenti non habere in ordine ad potentiam Dei absolutam, æquè probat de charitate patriæ, ac de charitate viæ: Ergo nulla solutio. Probatur Antecedens: Ratio quâ utitur est quia Deus efficiens charitatem, est infinitæ virtutis; potentia receptiva illius limite caret; & charitas ex sua specie terminum augmenti non petit: Sed tria ista illiminationis capita, tam bene reperiuntur in charitate comprehensoris, ac D in charitate viatoris: Ergo ratio D. Thomæ probat, quamlibet charitatem, sive sit viatoris, sive comprehensoris, posse crescere in infinitum.

Secundò, Eadem est ratio de charitate patriæ, ac de visione beatifica: Sed ex D. Thoma suprà citato, visio beatifica terminum augmenti non habet, respectu potentiæ Dei absolutæ: Ergo nec charitas patriæ.

Probatur tertiò conclusio ratione fundamenta- 70. li: Potentia divina, cùm sit infinita simpliciter, nullo finito termino coarctati potest: Sed gratia Christi habitualis intensivè finita est, ut art. 1. demonstravimus: Ergo de potentia Dei absoluta potest magis intendi, & in esse physico esse major & perfectior, quamvis in esse moris, & secundùm valorem & dignitatem moralem quam habet ex persona Verbi cui conjungitur, augmentum suscipere nequeat, quia (ut ibidem ostendimus) sub hac ratione infinita est.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: D. Thomas in 3. dist. 13. 71. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 2. loquens de humanitate Christi ait: *Omne quod pertinet ad perfectionem gratiæ collatum ei fuit.* Et ibidem in secunda solutione subdit, quod *nulla posset esse major gratia, cujus capacitas creata sit capax, nec*

posset facere aliquam capacitatem quæ non esset creata. At si gratia Christi posset intensivè augeri, non fuisset illi collatum quidquid pertinet ad perfectionem gratiæ; cùm major illa intensio ad rationem gratiæ attineret, & humanitati collata non fuisset. Similiter si gratia Christi de potentia absoluta posset esse major intensivè, in natura creata esset capacitas ad majorem gratiam, cùm implicet dari augmentum intensivum gratiæ in creatura, nisi in illa sit capacitas ad illud recipiendum: Ergo juxta D. Thomam, gratia habitualis Christi non potuit intensivè augeri, de potentia Dei absoluta.

72. Respondeo D. Thomam loco citato non loqui de gratia habituali Christi, in ratione qualitatis, & secundùm quod est capax intensionis; sed secundùm quod habet rationem dispositionis concomitantis vel consequentis unionem hypostaticam; sub qua ratione extrinsecè infinita est, ut art. 1. declaravimus. Unde loquendo de illa ut sic considerata, verum est, collatum ei fuisse quidquid pertinet ad perfectionem gratiæ. & non esse in natura capacitatem ad majorem gratiam, quia nulla gratia potest ad majorem & nobiliorem unionem disponere, quàm sit unio personalis ad Deum. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, & Sanctus Doctor de gratia habituali Christi, considerata in ratione dispositionis concomitantis vel consequentis unionem hypostaticam, loquatur, patet ex solutione ad 3. ubi sic ait: *Perfectio ad quam disponit gratia, est conjunctio ad Deum; & hæc est multiplex, scilicet in ænigmate, & per speciem: unde quantumcumque crescat gratia viatoris, non potest esse similis gratiæ comprehensoris secundùm actum, quamvis virtute possit esse major; & eadem ratione, quantumcumque crescat gratia personæ creatæ, non potest pervenire ad gratiam creaturæ assumptæ in unitate personæ, quæ ad unionem disponit quodammodo, nisi & ipsa assumeretur; quia non est altior modus possibilis creaturæ quo conjungatur Deo, quàm per unitatem personæ, ideò supra dictum est* (solutione ad 2.) *quod capacitas creata non potest ampliorem gratiam recipere.* Hæc S. Thomas: quibus verbis apertè declarat, in responsione ad 2. locutum esse de gratia habituali Christi, in ratione dispositionis ad unionem hypostaticam considerata.

73. Objicies secundò: D. Thomas hîc art. 9. docet gratiam fuisse plenam in Christo, & secundùm virtutem operativam, quia in illo se extendit ad omnes effectus gratiæ, & secundùm intensionem, quia fuit in illo gratia secundùm intensionem in summo. Ex quibus verbis duplex potest argumentum confici. Primum est: In Christo est plenitudo gratiæ intensiva, tam ex parte formæ, quàm ex parte subjecti: Sed talis plenitudo gratiæ in Christo salvari nequit, nisi sit tanta, quod de potentia etiam absoluta Dei augeri nequeat: Ergo gratia Christi habitualis non potest esse major intensivè, de potentia absoluta Dei. Major patet ex dictis articulo præcedenti, Minor probatur. Ille tantùm dicitur propriè plenus, qui secundùm eam capacitatem quâ aliquid in se continet, non potest ampliùs recipere; sicut vas dicitur propriè plenum aquâ, cùm non potest plus aquæ recipere: Ergo ut Christus propriè plenus gratiâ intensivè dicatur, oportet quod habeat tantam intensionem gratiæ, ut non possit habere majorem, etiam de absoluta Dei potentia. Secundum argumentum est: Gratia habitualis, juxta Divum Thomam, fuit in Christo in summo intensionis: Sed quod est in summo, augeri nequit, etiam de potentia absoluta: Ergo gratia habitualis Christi non potuit augeri de absoluta Dei potentia.

74. Ad primum argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicatur, duplicem esse possibilitatem: alteram de potentia absoluta, alteram de lege ordinaria; & similiter duplicem plenitudinem duplici illi possibilitati correspondentem. Id dicitur plenum plenitudine formæ de potentia absoluta, quod non potest ampliùs illius formæ de potentia absoluta recipere; & id dicitur propriè plenum de potentia ordinaria, quod non potest de lege ordinaria plus talis formæ recipere. Licèt autem Christus plus gratiæ de potentia absoluta recipere potuisset, & ideò nequeat dici propriè plenus gratiâ, plenitudine de potentia absoluta possibili, non potest tamen plus gratiæ recipere, de lege & potentia ordinaria; & ideò dicitur propriè plenus gratiâ, plenitudine potentiæ Dei correspondenti.

75. Ad secundum distinguo Majorem: Fuit in summo intensionis, de lege ordinaria possibili, concedo Majorem. Possibili de potentia absoluta, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaque quod est in summo, augmenti incapax est, juxta modum quo est in summo. Cæterùm iste modus est duplex, nimirum in summo de lege ordinaria, & in summo de potentia absoluta: gratia autem habitualis fuit in summo intensionis de lege ordinaria, non de potentia absoluta; ideò licèt non potuerit de lege ordinaria augeri, benè tamen de potentia absoluta.

76. Objicies tertiò: Singulis qualitatibus datur certus terminus augmenti, ultra quem augeri nequeunt; & hoc maximè in proprietatibus, quæ commensurantur suis principiis à quibus connaturaliter procedunt: Ergo cùm gratia habitualis Christi sit proprietas unionis hypostaticæ, quæ est perfectissima causa possibilis, debet esse summa in Christo quæ potuit esse, subindeque incapax intensionis & augmenti.

77. Respondeo qualitates naturales, quia respiciunt potentias naturales & finitas, habere terminum augmenti proportionatum ipsis potentiis quibus debent commensurari; & similiter proprietates commensurantur suis principiis, si veræ sint proprietates, naturaliter & necessariò ab illis emanantes: neutrum verò reperiretur in gratia, quia non recipitur in anima, ratione potentiæ naturalis, quæ est finita, sed ratione potentiæ obedientialis, quæ syncathegorematicè infinita est, subindeque capax recipiendi gratiam intensiorem & intensiorem in infinitum; neque etiam est proprietas propriè dicta gratiæ unionis, cùm hæc sine gratia habituali esse potuerit, unde producitur à Deo per novam actionem, & liberè, subindeque non sequitur illam esse infinitè intensam: quando enim causa est libera, non oportet quod effectus adæquet virtutem illius, quia non agit secundùm ultimum potentiæ, sed determinatur effectus & quantitas illius, per liberam operantis voluntatem. Debuit tamen gratia Christi esse summa secundùm potentiam Dei ordinariam, seu secundùm definitionem divinæ sapientiæ, quia valde fuit decens quod gratia quæ habet exornare maximam unionem creaturę rationalis cum Deo, qualis est hypostatica, sit summa in ordine ad po-

tentiam Dei ordinariam. Et hoc solùm intendit D. Thomas hîc art. 12. dum sic discurrit: *Mensura unicuique formæ præfigitur, per comparationem ad suum finem, sicut non est major gravitas quàm gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ: finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum; non potest autem esse nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quàm quæ est in persona, & ideò gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ.*

DISPVTATIO XIV.

De Gratia Christi capitali.

Ad quæstionem 8. D. Thomæ.

TRiplex in Christo datur gratia, nempe gratia unionis, gratia habitualis, gratia capitalis. De duabus prioribus, præcedentibus disputationibus fusè pertractatum est, unde superest nobis agendum de tertia, de qua S. Doctor quæst. 8. per octo articulos differit.

Articvlvs Primvs.

Vtrum Christus ut homo sit caput Ecclesiæ?

1. RAtio dubitãdi est, quia si Christus esset caput Ecclesię, etiam esset membrum illius: Sed Ecclesiæ membrum non est, nec dici potest: Ergo nec caput. Sequela Majoris probatur. Si Christus dici posset caput Ecclesiæ, talis denominatio ei conveniret per similitudinem & analogiam ad caput corporis humani: Sed caput corporis humani est membrum illius: Ergo similiter si Christus esset caput Ecclesiæ, etiam esset illius membrum.

Dico tamen, Christum ut hominem esse caput Ecclesiæ.

2. Probatur primò ex Scriptura, Paulus enim ad Ephesios 1. de Christo sic loquitur: *Suscitans illum à mortuis, & constituens ad dexteram suam in cœlestibus &c. Et omnia subjecit sub pedibus ejus, & ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius, & plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur.* Quæ de Christo ut homine manifestè intelligenda sunt: nam ut Deus, non fuit à Patre suscitatus, neque ejus beneficio constitutus ad dexteram suam, & rebus omnibus præpositus; cùm naturaliter & absolutâ necessitate sit ejusdem essentiæ, & æqualis dignitatis cum Patre. Addo quod hæc verba, *Omnia subjecit sub pedibus ejus*, de Christo, nedum ut Deo, verùm etiam ut homine, intelliguntur, ut egregiè explicat Angelicus Doctor ibidem lect. 8. his verbis: *Per pedes intelligitur infima pars corporis, per caput verò suprema: licèt autem in Christo divinitas & humanitas non habeant rationem partis, tamen divinitas, quæ est supremum in Christo, intelligitur per caput 1. Corinth. 11. Caput Christi Deus: humanitas verò quæ infima est, intelligitur per pedes, Psalm. 121. Adorabimus in loco ubi steterunt pedes ejus. Est ergo sensus quod omnia creata non solùm subjecit Pater Christo, inquantum est Deus, cui ab æterno omnia subjecta sunt, sed etiam humanitati ejus.* Ergo de Christo secundùm humanitatem loquitur Paulus, cùm docet illum esse caput Ecclesiæ.

Probatur secundò conclusio: Ecclesia est corpus per analogiam ad corpus naturale, ut constat ex Apostolo 1. Corinth. 12. & Roman. 12. sic dicente. *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus: omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo:* Ergo Christus est caput Ecclesiæ, per analogiam ad caput naturale. Probatur Consequentia, tum quia corpori caput respondere debet, ne corpus monstruosum sit, & nullum aptius quàm Christus assignari potest. Tum etiam, quia non minùs verificantur de Christo quæ capitis propria sunt, quàm de Ecclesia quæ sunt corporis. Ut enim egregiè discurrit S. Thomas hîc art. 1. caput corporis humani tria habet quibus alias partes corporis antecellit, scilicet superioritatem, est enim prima, incipiendo à superiori: perfectionem, quia in capite vigent omnes sensus interiores & exteriores, in cæteris autem membris solus tactus reperitur; & virtutem, seu causalitatem, motus enim cæterorum membrorum, eorumque gubernatio, à capite derivatur, propter vim sensitivam & motivam in capite dominantẽ. Hæc tria verò competunt spiritualiter Christo, nam gratia illius est prior, si non tempore, saltem intentione Dei, vel exemplariter, est enim omnis gratiæ nostræ exemplar, juxta illud ad Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini Filij sui.* Est etiam perfectior, cùm sit in Christo omnis plenitudo gratiæ, juxta illud Joan. 1. *Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis.* Item habet virtutem influendi in omnia Ecclesiæ membra, nam ut dicitur Joan. 1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus:* Ergo &c.

3.

Hanc rationem desumpsit S. Thomas ex Apostolo ad Coloss. 1. ubi loquens de Christo, sic ait: *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ.* Et rationem statim reddit, subdens: *Qui est principium, primogenitus ex mortuis:* ac si diceret, quia est principium. Ecce primam capitis proprietatem, scilicet prioritatem. *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.* En secundam ejus prærogativam, nimirum perfectionem. *Et per eum reconciliare omnia.* Hæc est tertia capitis proprietas, seu prærogativa, virtus scilicet & influxus in cætera membra Ecclesiæ. Unde

4.

Ad rationem dubitandi initio propositam, respondeo primò, negando sequelam Majoris, ad cujus probationem dicendum, hanc esse differentiam inter caput naturale & morale, quòd caput naturale, non solùm habet rationem capitis, sed etiam est membrum naturale totius corporis, quia à toto corpore, & partibus ejus, commodum & utilitatem recipit: caput autem mysticum, seu morale, non habet rationem membri, quia à partibus corporis, vel ab ipso corpore non dependet. Ita S. Thomas in 3. dist. 13. quæst. 1. art. 1. ad 6. ubi sic ait: *Quia in corpore naturali caput non solùm influit aliis membris, sed etiam ab illis recipit, ut nutrimentum & alia obsequia, ideò & caput dicitur & conmembrum: Sed Christus secundùm quod homo, non recipit aliquid ab aliis Ecclesiæ membris, sed à solo Deo, unde non potest dicì conmembrum, secundùm quod caput Ecclesiæ dicitur ipse secundùm humanitatem.*

5.

Secundò cum eodem S. Doctore ibidem responderi potest, Christum esse caput Ecclesiæ secundùm divinitatem, & etiam secundùm humanitatem: unde Ecclesia potest dupliciter sumi, vel prout habet pro capite Christum ut Deum, vel prout habet pro capite Christum ut hominem;

6.

Christus ergo ut homo est membrum Ecclesiæ, ut habentis caput Deum, non autem est membrum Ecclesiæ, ut habentis pro capite Christum ut hominem. Et ratio quam D. Thomas ibi assignat, est quia membrum dicit dependentiam à corpore: Christus autem, ut homo, nihil recipit ab aliis Ecclesiæ membris, bene tamen à Deo, & ideò non potest dici membrum Ecclesiæ, ut habet pro capite Christum ut hominem, bene tamen ut habet pro capite Christum ut Deum. Unde quando Apostolus 1. ad Corinth. 12. ait: *Vos estis corpus Christi, & membra de membro*, si ly *de membro* referatur ad Christum, hoc intelligendum est de Ecclesia, non ut habente pro capite Christum ut hominem, sed quatenus habet pro capite Christum ut Deum. Dixi, si hoc referatur ad Christum, nam idem S. Doctor super hunc locum Apostoli, lectione 3. alias illius expositiones tradit, quæ ibidem videri possunt.

7. Ex his ergo patet, Christum meritò dici caput Ecclesiæ morale & mysticum, per analogiam ad caput naturale corporis animalium. Quod si quæras, an etiam cor Ecclesiæ dici possit, quia ut cor influit vitam in cætera membra corporis viventis, sic Christus in membra Ecclesiæ? Respondet S. Thomas hîc art. 1. ad 3. quod *caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum: cor autem habet occultam quandam influentiam, & ideò cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat & unit: capiti verò comparatur Christus secundùm visibilem naturam, secundùm quam homo hominibus visibiliter præfertur.*

8. Patet etiam ex dictis, quod licèt B. Virgo omnes justos in sanctitate excedat, tamen Ecclesiæ caput dici nequit: etenim caput Ecclesiæ, secundùm Patrum doctrinam & consuetum modum loquendi, non solùm dicit plenitudinem & abundantiam gratiæ, sed etiam influxum meritorium de condigno, quem B. Virgo in Ecclesiæ membra non habuit, & ideò non caput, sed collum Ecclesiæ dicitur, quia Christo capiti conjunctior est.

ARTICVLVS II.

Vtrum Christus sit actu caput hominum viatorum, in statu peccati vel infidelitatis existentium?

9. DIxi *actu caput*, quia certum, est Christum esse caput in potentia omnium hominum in statu viæ existentium, etsi peccatores, vel infideles sint; cùm enim omnes homines, quandiu in hac vita mortali degunt, salvari & justificari possint, influxum gratiæ à Christo ut capite totius Ecclesiæ possunt recipere, subindeque dici illius membra in potentia. Unde S. Thomas hîc art. 3. ad 1. *Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia: quæ quidem potentia in duobus fundatur, primò quidem & principaliter, in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis, secundariò in arbitrij libertate.* Unde inter caput naturale & mysticum, Christum, discrimen intercedit, quòd caput naturale non habet vim progignendi sibi membrum, sed tantùm conservandi & vitaliter movendi per continuum influxum vitalium spirituum, subindeque nullo modo habet rationem capitis respectu membri aridi vel abscissi. Christus autem, ut mysticum caput, non A solùm habet virtutem conservandi & vitaliter movendi motu vitæ supernaturalis membra sibi actu conjuncta, sed etiam procreandi sibi alia membra, potentiâ sibi conjuncta; atque adeò potest dici caput in potentia omnium hominum in statu viæ existentium, etsi peccatores vel infideles sint. Dixi hominum *in statu viæ existentium*, quia Christus nec actu nec potentiâ caput damnatorum dici potest: nam ut aliquis actu vel potentiâ sit membrum Christi, requiritur quod ipsi uniatur vel uniri possit per fidem: Sed damnati nec habent fidem, nec illam habere possunt, ut in Tractatu de Fide ostendimus: Ergo nec actu, nec *Disp. 8. art. 1.* potentiâ, possunt dici membra Christi, nec Christus eorum caput. Addidi, *in statu peccati*, quia B apud Catholicos certum & indubitatum est, Christum actu esse caput omnium hominum existentium in gratia, quamvis eam sint amissuri, sive prædestinati sint, sive reprobi: nam homo existens in gratia, est Christo unitus per fidem & charitatem, & recipit vitam supernaturalem ab illo: Sed nihil aliud ad rationem membri requiritur: Ergo Christus est caput omnium existentium in gratia, sive prædestinati sint, sive reprobi, ut in Concilio Constantiensi sess. 15. contra Wiclefum definitum est. Duo ergo solùm vertuntur in controversiam. Primum est, an Christus sit actu caput non solùm justorum, sed etiam omnium fidelium, etsi C in statu peccati mortalis existant? Secundum, an possit etiam dici caput infidelium baptizatorum, vel hæreticorum, quorum hæresis est occulta?

§. I.

Vtraque difficultas resolvitur.

10. DIco primò: Christus est actu caput fidelium, etiam in mortali existentium: non perfectè & simpliciter, sed imperfectè & secundùm quid. Est contra Cardinalem à Turrecremata lib. 1. sum. cap. 8 ad 7. & contra Melchiorem Canum lib 4. de locis Theologicis cap. ultimo ad 9. qui docent peccatores fideles esse quidem partes Ecclesiæ, sed non Ecclesiæ membra, nec per consequens Christi, qui est ipsius caput. D

11. Nostra tamen conclusio est D. Thomæ hîc art. 3. in corp. ubi ait: *Christus est caput omnium hominum, sed secundùm diversos gradus. Primò enim & principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam, secundò eorum qui actu uniuntur sibi per charitatem, tertiò eorum, qui actu uniuntur sibi per fidem.* Ergo ex D. Thoma habentes tantùm fidem, actu sunt membra Christi, & per consequens Christus est actu caput fidelium etiam in mortali existentium.

12. Ratio etiam id suadet: Fideles enim, etsi in mortali existant, actu influxum Christi capitis participant, habent enim fidem ex meritis Christi: E Ergo Christus est actu caput illorum.

13. Confirmatur: Christus est actu caput omnium actu pertinentium ad Ecclesiam: Sed omnes fideles, etiam illi qui in peccato mortali existunt, actu pertinent ad Ecclesiam: Ergo Christus est actu caput omnium fidelium, etiam in peccato mortali existentium. Major est certa, cùm enim Christus sit caput Ecclesiæ (ut ostendimus articulo præcedenti) actu est caput omnium ad Ecclesiam pertinentium. Minor verò demonstratur à Theologis in Tractatu de Fide, potestque breviter suaderi. Primò ex Scriptura: nam Matth. 25. comparatur Ecclesia decem Virginibus, quarum quinque erat fatuæ, & sine oleo charitatis. Matth. 3. compara-

tur areæ in qua simul cum tritico paleæ comburendæ inveniuntur. Et cap. 13. comparatur sagenę missæ in mare, in qua pisces boni & mali congregantur: Ergo ad Ecclesiam actu pertinent omnes fideles, sive sint justi, sive peccatores.

Secundò, Ecclesia definitur à Theologis, ex Nicolao Pontifice, *Collectio fidelium*: Sed per fidem informem, actu constituitur homo sub hujusmodi collectione: Ergo efficitur actuale mẽbrũ Ecclesię.

Tertiò, Per id homo actu ponitur intra Ecclesiã, per quod actu unitur cum aliis Ecclesiæ partibus, in aliquo uno credito, aut amato: Sed per fidę, etsi informẽ, actu unitur in uno credito, cũ aliis Ecclesiæ partibus: Ergo actu intra Ecclesiã constituitur.

13. Quod autem fideles in mortali existentes, non perfectè & simpliciter, sed imperfectè tantùm & secundùm quid, sint membra Christi (ut in secunda parte conclusionis asseritur) manifestum est: tum quia existens in peccato mortali, est simpliciter membrum diaboli: tum etiam quia ad rationem membri perfecti, perfecta unio cum Christo requiritur, & perfecta participatio vitæ spiritualis: Sed fidelis in mortali existens, non unitur Christo perfectè, nec perfectè ab illo spiritualem vitam participat: Ergo non est perfectè membrum Christi, sed imperfectè tantùm & secundùm quid. Unde S. Thomas hîc art. 3. ad 2. loquens de his qui sunt in peccato mortali, dicit quod *non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter, nisi fortè imperfectè, per fidem informem, quæ unit Christo secundùm quid, & non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiæ, fides enim sine operibus mortua est, ut dicitur Jacobi 2. Percipiunt tamen tales à Christo quendam actum vitæ, qui est credere, sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.* Quibus verbis S. Doctor utramque nostræ conclusionis partem & docuit & probavit.

14. Dico secundò: Christus non est actu caput hæreticorum, licèt baptizati sint, vel hæretici occulti. Est contra Cajetanum tomo 1. opusculorum, Tractatu 1. cap. 22. ubi docet characterem baptismalem sufficere ad constituendum hominem mẽbrum Christi & Ecclesiæ, & contra Bellarminum lib. 3. de Ecclesia militante, cap. 10. asserentem hæreticum occultum ad Ecclesiam pertinere, subindeque membrum Christi existere.

15. Probatur tamen primò nostra conclusio ex D. Thoma hîc art. 3. in corpore, ubi recensens eos quorum Christus est actu caput, illos ad tres tantùm classes reducit; ait enim quod *Christus primò & principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam, secundò eorum qui actu uniuntur sibi per charitatem, tertiò eorum qui actu uniuntur sibi per fidem.* Sed hæretici, licèt sint baptizati, vel eorum hæresis sit occulta, nullo ex his tribus modis Christo uniuntur, ut patet de primo & secundo modo, & de tertio etiam manifestum est; hæretici enim, licèt sint baptizati, vel eorum hæresis sit occulta, carent fide infusâ & supernaturali, & re vera sunt infideles: Ergo Christus non est actu illorum caput.

16. Probatur secundò: Ut Christus sit actu caput aliquorum, debet aliquid in eos influere ad vitam supernaturalem animę pertinens: Sed Christus nihil ad vitam supernaturalem pertinens influit in hæreticos, etsi illi sint baptizati, aut eorum hæresis sit occulta: Ergo non potest dici actu caput illorum: Major patet, nam de ratione capitis non solùm est superioritas, sed etiam influxus vitalis in membra sibi conjuncta. Minor verò suadetur: Initium vitæ spiritualis animæ est fides, ejus verò perfectio est charitas: Sed Christus nec fidem nec charitatem influit in hæreticos, quamvis sint baptizati, & eorum hæresis sit occulta: Ergo in eos nihil influit ad vitam supernaturalem animæ pertinens, nullumque influxum vitalem in eos habet.

Probatur tertiò: Christus non est caput actu illorum qui sunt extra Ecclesiam: Sed hæretici, etsi baptizati sint, aut eorum hæresis sit occulta, sunt extra Ecclesiam: Ergo Christus non est actu caput illorum, sed solùm in potentia, quatenus possunt converti, & per fidem ad Ecclesiam redire. Major patet, Minor verò in qua est difficultas, multipliciter suadetur. Primò ex Augustino lib. de unitate Ecclesiæ cap. ultimo, ubi sic ait: *Multi tales* (scilicet hæretici) *sunt in sacramentorum communione cum Ecclesia, & tamen jam non sunt in Ecclesia.* Ergo hæretici, licèt sint baptizati, aut eorum hæresis sit occulta, non sunt de Ecclesia. 17.

Secundò, Vera Ecclesia est congregatio verè fidelium: Sed hæreticus, licèt sit baptizatus, aut ejus hæresis occulta, verè fidelis non est: Ergo ad veram Ecclesiam non pertinet.

Tertiò, Hæreticus, licèt sit baptizatus, vel ejus hæresis occulta, caret fide supernaturali & infusâ, cùm illa per hæresim destruatur: Sed carens fide, non est pars Ecclesiæ, nam fides est fundamentum Ecclesiæ, ad Ephes. 2. *Superædificati supra fundamentum Apostolorum*, id est supra illorum fidem, Matth. 16. *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam*, id est supra fidem Petri. Ad Colos. 1. *Si tamen permanetis in fide fundati*: Ergo hæreticus, licèt sit baptizatus, vel ejus hæresis occulta, non pertinet ad Ecclesiam.

Quartò, Omnis pars Ecclesiæ, sub illa ut una continetur: Sed hæreticus, esto sit baptizatus, vel ejus hæresis occulta, non pertinet ad Ecclesiæ unitatem: Ergo Ecclesiæ pars dici nequit. Major patet, Minor probatur ex D. Thoma in 3. dist. 13. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 2. in corp. ubi docet quod unitas Ecclesiæ triplex est; materialis scilicet, quæ sumitur à fide, per convenientiam in uno credito; formalis, quæ præstatur à charitate per convenientiam in uno super omnia dilecto; & completiva, desumpta à Spiritu Sancto omnia replente & complente: Sed hæreticus, licèt baptizatus sit, vel ejus hæresis occulta, ad nullam ex his unitatibus pertinet, cùm fide & charitate careat, subindeque Spiritus Sanctus ejus animam non inhabitet: Ergo non est pars Ecclesiæ.

Denique, Non vivens vitâ supernaturali, saltem imperfectâ, pars corporis vitâ supernaturali viventis esse non potest; unde membrum mortuũ, pars corporis vivi non est, etsi talis appareat: Sed hæreticus, etsi sit baptizatus, vel ejus hæresis occulta, vitâ supernaturali, etiam imperfectâ, non vivit, cùm primum initium vitæ supernaturalis sit fides: Ergo licèt exteriùs pars corporis Ecclesiastici appareat, verè tamen pars Ecclesiæ non est.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionẽ: Christus nòn est actu caput eorum qui non sunt partes, aut membra Ecclesiæ: Sed homo in mortali existens, etsi fidelis sit, non pertinet ad Ecclesiam, nec est pars aut membrum illius: Ergo Christus non est actu caput illius. Major patet ex suprà dictis, Minor verò probatur primò ex SS. Patribus, qui passim affirmãt peccatores non per- 18.

tinere ad Ecclesiam. Ita Cyprianus Epist. ad Magnum, Hieronymus ad Ephes. 5. explicans illud. *sine macula & ruga*, Augustinus lib. 1. contra Petilian. cap. ultimo, lib. 2. contra Cresconium cap. 21. lib. de unitate Ecclesiæ cap. 12. lib. 4. de baptismo contra Donatistas cap. 3. & pluribus aliis in locis.

19. Secundò, Ecclesia in Symbolo Apostolorum dicitur *sancta*, & Cantic. 4. *tota pulchra*, & *sine macula*: Sed si peccatores contineret, sancta dici non posset, nec tota pulchra, & sine macula: Ergo peccatores non pertinent ad Ecclesiam, nec ejus partes aut membra dici possunt.

20. Tertio, Peccatores sunt membra Babylonicæ civitatis, cujus caput est diabolus: Ergo non sunt B partes, aut membra civitatis Jerusalem, id est Ecclesiæ, quæ per Jerusalem typicè designatur. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Augustino 14. de civit. Dei cap. 28. ubi docet quod sicut amor Dei usque ad contemptum sui, ædificat civitatem Jerusalem; ita amor sui usque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babylonis: Sed fideles in mortali existentes, non diligunt Deum usque ad contemptum sui, sed seipsos usque ad contemptum Dei: Ergo non sunt cives Jerusalem, sed Babylonis.

21. Quartò, Ad rationem membri corporis vivi, non sufficit esse partem illius, sed insuper requiritur quod vivat vitâ totius: nam capilli, ungues, C sanguis, & humores, ex quibus humanum corpus componitur, etsi sint partes illius, & informentur ab anima, ut communiter docent Thomistæ, non tamen sunt, nec vocantur humani corporis membra, quia nimirum non vivunt vitâ sensitivâ totius: Sed peccatores fideles non vivunt vitâ gratiæ, quâ vivit Ecclesia: Ergo membra illius dici nequeunt.

22. Denique, Membra alicujus corporis nequeunt adinvicem esse contraria: Sed justi & peccatores inter se contrariantur; ut enim dicitur Ecclesiastici 33. *Contra malum bonum est, & contra mortem vita, sic, & contra virum justum peccator*: Ergo D peccator Ecclesiæ membrum esse nequit.

23. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem dicendum, SS. Patres citatos, vel loqui de membris Ecclesiæ vivis, & sic verum est solos justos ad Ecclesiam pertinere. Vel malorum nomine intelligere infideles. Vel denique loqui de Ecclesia, non ut est congregatio fidelium; qualiter omnes sive justos sive injustos cõplectitur, sed ut est congregatio justorũ: quas duas Ecclesiæ acceptiones tradit Hieronymus in commentarijs Epistolæ ad Galatas.

24. Ad secundam dicendum, Ecclesiam dici sanctam, non quòd omnia membra ex quibus constat sancta sint, sed ob puritatem fidei, seu immunitatem ab omni errore in doctrina quam profitetur; & E quia est sanguine agni tincta & respersa, totaque divino cultui mancipata denique sancta dicitur à principaliori parte, scilicet à sanctis ex quibus principaliter constituitur. Appellatur verò tota pulchra, & sine macula, non pro statu vitæ præsentis, sed beatitudinis, ut docet D. Thomas hîc art. 3. ad 2. ubi sic ait: *Esse Ecclesiam gloriosam non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi; unde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ, in quo si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, ut dicitur 1. Ioan. 1.*

25. Ad tertiam, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam secundùm diversas rationes benè potest aliquis diversarum civitatum esse civis, A maximè si ad unam simpliciter & perfectè pertineat, & ad alteram imperfectè & secundùm quid, ut hîc contingit: nam fidelis peccator, ratione culpæ est membrum diaboli, & civis Babylonis, & hoc habet simpliciter; ratione verò fidei, est imperfectè ac secundùm quid membrum Christi & Ecclesiæ, ac civis Jerosolymæ.

Ad quartam dicendum, de ratione membri per- 26.
fecti esse quod vivat actu vitâ perfectâ totius, sed ad rationem membri imperfecti sufficere quod vivat in actu vitâ imperfectâ, & in potentia vitâ perfectâ totius: unde quia hoc convenit fideli in mortali existenti, membrum Ecclesiæ imperfectum dici potest.

Ad ultimam respondeo, Majorem esse veram de 27.
membris corporis naturalis, falsam autem de membris corporis politici, ad hoc enim sufficit quod in aliquibus conveniant, licèt in alijs diffideant: unde ut fideles peccatores membra Ecclesiæ dici possint, sufficit ut cum justis in fide conveniant, licèt in charitate non concordent.

Objicies secundò cum Cajetano contra secun- 28.
dam conclusionem: Character baptismalis sufficit ad constituendum membrum Christi & Ecclesiæ: Sed infideles baptizati retinent characterem baptismi: Ergo sunt membra Christi & Ecclesiæ, subindeque Christus est actu illorum caput. Major probatur: Recipiens influxum supernaturalem à Christo, est membrum Christi & Ecclesiæ: Sed ratione characteris recipit hæreticus influxum supernaturalem à Christo: Ergo ratione illius efficitur membrum Christi. Unde Innocentius III. cap. *Veniens* de Presbytero non baptizato, ait non solùm per sacramentum fidei, sed etiam per fidem sacramenti, nos effici membra Christi.

Confirmatur: Retinens characterem baptismi 29.
punitur ab Ecclesia propter infidelitatem: Sed puniri ab Ecclesia non posset, nisi ex vi characteris baptismi esset membrum Christi & Ecclesiæ, nam ad Ecclesiam de his quæ extra ipsam sunt, non pertinet judicare, ut docet Apostolus 1. ad Corint. 5. Ergo habens characterem baptismi, est membrum Christi & Ecclesiæ, quamvis habitu fidei careat.

Ad objectionem respondeo, negando Majorem, 30.
ad cujus probationem, distinguo Majorem. Recipiens influxum supernaturalem à Christo, est membrum Christi & Ecclesiæ, si talis influxus vitalis sit, & uniens Christo & Ecclesiæ in aliquo uno credito vel amato, concedo Majorem. Si talis influxus illas conditiones non habeat, nego Majorem. Unde cùm ratione characteris baptismalis hæreticus non vivat supernaturaliter, nec uniatur alijs partibus Ecclesiæ in aliquo uno credito vel amato, membrum Christi & Ecclesiæ non fit. Et si hoc argumentum convinceret, probaret hæreticos in inferno existentes, membra Christi & Ecclesiæ esse, cùm in inferno characterem baptismalem retineant; quod licèt Cajetanus admittat, est tamen expressè contra D. Thomam hîc art. 3. asserentem reprobos ex hoc sæculo recedentes, totaliter definere esse membra Christi.

Ad Innocentium dicendum, vel illum non ex 31.
propria, sed ex aliorum loqui sententia, ut multis ostendit Aravius hîc art. 3. Vel solùm significare voluisse, per sacramentum baptismi nos effici membra Christi, sicut per ipsum dicimur spiritualiter generari: unde sicut ex hoc inferre non licet, baptismum sine gratia homines spiritualiter regenerare; ita nec licet colligere, characterem baptismi sine fide membrum Christi efficere.

Ad

52. Ad confirmationem verò, concessa Majori, nego Minorem: nam ut aliquis ab Ecclesia puniatur, sufficit quod debitum habeat pertinendi ad Ecclesiam, & contra ipsam ut illius subditus deliquerit.

53. Objicies tertiò cum Bellarmino: Pontifex in occultam hæresim lapsus, adhuc est Ecclesiæ membrum: Sed Christus est actu caput omnium membrorum Ecclesiæ: Ergo est actu caput Pontificis in occultam hæresim lapsi, & consequenter etiam aliorum hæreticorum occultorum. Major in qua est difficultas probatur. Pontifex in occultam hæresim lapsus, non deponitur ipso facto à Pontificia dignitate, sed Ecclesiæ caput post hæresim perseverat, ut docent Cajetanus tomo 1. opuscul. Tract. 1. cap. 19. Soto in 4. dist. 22. qu. 2. art. 2. Cano lib. 4. de locis cap. ultimo, Suarez Tract. de fide disp. 10. sect. 6. & jam communiter Theologi: Ergo Pontifex in occultam hæresim lapsus, est Ecclesiastici corporis membrum.

54. Respondeo primò hoc argumentum posse in Bellarminum facilè retorqueri, Authores enim docentes Papam hæreticum non deponi ipso facto à Pontificia dignitate, non solùm id asserunt de hæresi occulta, sed etiam de hæresi publica; & tamen Bellarminus hæreticum publicum extra Ecclesiam esse fatetur.

55. Respondeo secundò, negando Majorem, ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: caput enim Ecclesiæ constituitur per jurisdictionem & influxum in alios; membrum autem per receptionem influxûs in se, quo supernaturaliter vivat: unde quia Pontifex in occultam hæresim lapsus, adhuc retinet supra Ecclesiam jurisdictionem, veram rationem capitis Ecclesiæ retinet; quia tamen verè non vivit supernaturali vitâ charitatis, vel fidei, Christi & Ecclesiæ membrum dici non potest.

56. Dices: Repugnat esse caput alicujus corporis, & non esse membrum illius, cùm caput sit præcipuum corporis membrum: Ergo si Pontifex in occultam hæresim lapsus, adhuc sit caput Ecclesiæ, erit etiam membrum illius.

Respondeo hoc repugnare quidem respectu capitis physici & naturalis, non tamen respectu capitis moralis & politici; ut patet in Christo, qui (ut articulo præcedenti dicebamus) est caput mysticum Ecclesiæ, & tamen non potest dici illius membrum. Ratio autem discriminis inter caput naturale & morale est, quia caput naturale non potest in alia membra influere, nisi informetur ab anima, & vitæ influxum ab ipsa recipiat: caput autem morale, & politicum, seu Ecclesiasticum, potest jurisdictionem & imperium erga membra Ecclesiæ exercere, quamvis à forma vel anima Ecclesiæ, id est fide & charitate, non informetur.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

57. EX dictis colligitur primò, Christum esse quidem caput omnium hominum, non tamen eodem modo, sed diversimodè, secundùm diversos gradus & modos quibus ipsi ut gratiæ authori conjunguntur. Primus est eorum qui per gloriam Christo conjunguntur, ut comprehensores in patria. Secundus, justorum qui per charitatem viæ ei adhærent, & quibus vitam gratiæ communicat. Tertius, eorum qui per solam fidem informem illi ut suo capiti uniuntur, quales sunt fideles in peccato mortali existentes. Quartus, eorum qui ei non conjunguntur actu, sed potestate tantùm, ad actum tamen aliquando reducenda: quales sunt illi qui inter Gentiles prædestinati sunt, subindeque ad fidem & gratiam aliquando revocandi. Quintus, eorum qui in potentia tantùm Christo uniuntur, ad actum tamen nunquam revocanda, sicut Pagani qui prædestinati non sunt. Et horum omnium Christus vocari potest caput, quia ei uniuntur, saltem in potentia; in quo distinguntur à damnatis, qui cùm pœnitentiæ & resipiscentiæ sint incapaces, neque actu, neque potestate dici possunt membra Christi. Ita S. Thomas hîc art. 3. in corpore. An verò Christus ut homo, non solùm hominum, sed etiam Angelorum caput dici possit, articulo sequenti patebit.

Colligitur secundò, Christum esse caput non solùm fidelium, qui post ejus adventum vixerunt, sed etiam antiquorum Patrum qui fuerunt in lege naturæ, vel in lege scripta; nam illi influxum gratiæ à Christo venturo receperunt, & fide Incarnationis Christi venturi justificati sunt. Nec obstat quod ante Christum fuerint; ut enim egregiè discurrit Augustinus: *Ejus Ecclesiæ membra erant etiam illi sancti, quamvis in hac vita fuerint antequam secundum carnem Christus Dominus nasceretur. Ipse enim unigenitus Dei filius, Verbum Patris, æquale & coæternum Patri, per quod facta sunt omnia, homò propter nos factus est, ut totius Ecclesiæ, tanquam totius corporis, caput esset. Sed sicut totus homo, dum nascitur, etiam si manum in nascendo præmittat, tamen universo corpori sub capite conjuncta & compacta est: quemadmodum etiam nonnulli ex ipsis Patriarchis, ad hujus ipsius rei signum, manu præmissâ nati sunt: ita omnes sancti, qui ante Domini nostri Jesu Christi nativitatem in terris fuerunt, quamvis ante nati sint, tamen universo corpori, cujus ille caput est, sub capite cohæserunt.* 58.

Colligitur tertiò cum S. Thoma hîc art. 2. Christum esse caput hominum, non solùm quoad animas, sed etiam quantùm ad corpora; nam in resurrectione influet in ea gloriam accidentalem, quatuor scilicet dotes gloriosas, quas in Tractatu de beatitudine exposuimus, aliaque dona supernaturalia, ut docet Apostolus ad Philipp. 3. dicens quod Christus *reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.* 59. *Disp. 5. art. 2.*

ARTICULUS III.

An Christus ut homo, non solùm hominum, sed etiam Angelorum caput dici possit?

PArtem negantem tenent Gabriel, Altisiodorensis, & alij antiqui Theologi, quos refert Vazquez hîc disp. 48. cap. 3. & sequitur Soto in 4. dist. 49 quæst. 4. art. 2. Sententia tamen affirmans communis est inter Theologos, eamque adeò certam existimant Lorca & Vazquez, ut primus asserat eam sine temeritate negari non posse, secundus verò dicat, de illa jam ampliùs dubitari non licere. 60.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Christus, inquantum homo, est caput Angelorum, licèt non ita perfectè sicuti hominum. Ita D. Thomas in 3. dist. 13. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 1. in corp. ubi ait in terminis, quod Christus ut homo est caput Angelo- 61.

rum, quamvis non ita propriè, nec eodem modo, sicut hominum.

41. Prima pars hujus conclusionis apertissimè ex Scriptura colligitur, ait enim Apostolus ad Coloss. 2. Christum esse caput omnis Principatûs & Potestatis: loquitur verò de Christo ut homo est, dicit enim, *In Christo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, & estis in illo repleti, qui est caput omnis Principatûs & Potestatis.* Manifestum est autem, quod plenitudo divinitatis non habitat in Christo, secundùm divinam naturam, sed secundùm humanam; unde & subdit Apostolus: *In quo & resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illũ à mortuis.* Resurrectio autem solũ convenit Christo ut homo est: Ergo &c.

42. Probatur secundò eadem pars ratione S. Doctoris hîc art. 4. Unius corporis unum caput esse oportet, ut ex naturalibus & politicis constat: Sed Ecclesia prout ex Angelis & hominibus constituitur, est unum corpus mysticum, unaque spiritualis civitas, una Jerusalem, & Christus inquantum homo, est caput hominum, ut ex suprà dictis patet: Ergo pariter inquantum homo est caput Angelorum. Minor in qua est difficultas ostenditur primò ex parabola de pastore & ovibus Lucæ 15. in qua asseritur unum esse ovile ad quod pertinent nonaginta novem oves relictæ in deserto, quibus significatur Angelorum multitudo, & ovis perdita quam Pastor quærebat, scilicet genus humanum.

43. Secundò ratione: Ecclesia ut ex Angelis & hominibus constituta, facit multitudinem secundùm diversos actus & diversa officia ordinatam in unum finem, qui est possessio æternæ gloriæ; ad eam quippe ordinantur, & secundùm varia officia laborant Angeli & homines: Ergo facit unum corpus mysticum. Consequentia patet, nam dicitur unum corpus multitudo ordinata in unum finem, secundùm diversos actus & diversa officia, ut constat in omni corpore politico.

44. Confirmatur: Forma constitutiva Ecclesiæ, scilicet lumen gloriæ in patria, & in statu viæ fides, una est in Angelis & hominibus: Sed ubi est una forma constituens, unum est constitutũ: Ergo una est Ecclesia prout ex Angelis & hominibus cõstat.

45. Probatur tertiò eadem pars: Christus ut homo habet non solùm in ordine ad homines, sed etiam per respectum ad Angelos, quidquid requiritur ad rationem capitis mystici: Ergo est caput non solùm hominum, sed etiam Angelorum. Consequentia patet, probatur Antecedens. Ad rationem capitis, tam naturalis, quàm politici, tria solùm requiruntur; nimirum quod sit prius seu superius ad ea quorum dicitur caput, quod ea excedat in perfectione, & quod habeat vim influendi in illa per ordinem ad unum eorum finem: Sed Christus ut homo habet illa tria, per respectum non solùm ad homines, sed etiam ad Angelos: Ergo habet quidquid requiritur ad rationem capitis mystici illorum. Minor probatur, & in primis cùm ratione unionis hypostaticæ, humanitas Christi propinquiùs se habeat ad Deum, perfectiùsque participet dona ejus, quàm Angeli, manifestum est, quod habet inquantum homo respectu eorum duas priores conditiones requisitas ad rationem capitis, nempe esse superius & perfectius.

46. Quoad tertium verò, nempe rationem influxûs in unum finem, eum non deesse Christo ut homini, etiam per respectum ad Angelos, inde manifestè deducitur, quòd de influentia humanitatis Christi in ordine ad gloriam, non solùm homines, sed etiam Angeli accipiant; meruit enim Christus Angelis gloriam, si non essentialem, sicut hominibus, de quo articulo sequenti, saltem accidentalem, nempe gaudium illud quod percipiunt ex reparatione sedium suarum in felicitate æterna, à Lucifero & aliis Angelis apostatis desertarum. Plura etiam gratiarum charismata Angelis Christus communicat putà eos illuminando, & plura supernaturalia mysteria revelando. Unde docet Dionysius cap. 7. de cœlesti Hierarchia, in Ascensione Dominica Angelos fuisse à Christo illuminatos de mysterio Incarnationis, quod antea valde confusè cognoscebant, dum illi interrogationi ab Angelis factæ satisfecit: *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* Christus respondit: *Ego qui loquor justitiam, & propugnator sum ad salvandum.* Verba Dionysij sunt ista: *Hoc igitur manifestè declarant Theologi, inferiores substantiarum cœlestium Ordines, à sublimioribus, ut consentaneæ rationi postulat, deificarum operationum scientias perdoceri: quæ autem supra omnes eminent, ab ipsa Principe Divinitate, quantùm fas est, illustrationibus initiari. Etenim nonnullas illarum referunt à prioribus discentes, Dominum illum esse cœlestium Virtutum, & Regem gloriæ, qui, ut hominem decebat, in cœlum assumptus est; alias verò Jesum ipsum percontantes, & divinæ pro nobis operationis scientiam discere cupientes: quas ipsemet Jesus per se, nullo interposito, sacris notionibus imbuit; & primariâ communicatione benignæ suæ in homines efficientiæ notitiam impertit.* Idem probat D. Hieronymus super cap. 3. ad Ephesios ex illis verbis Apostoli: *Ut innotescat principatibus & potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Quod ideò dictum putat, quia per caput Ecclesiæ, scilicet per Christum, & etiam per Apostolos, illuminati sunt Angeli, ut plura gratiæ mysteria cognoscerent, quæ antea valde confusè & obscurè cognoscebant.

47. Dices: præter tres illas conditiones, ad rationem capitis quartam requiri, nempe convenientiam in natura, quæ non convenit Christo ut homini respectu Angelorum, subindeque ipsum non posse propriè dici illorum caput.

Hoc est præcipuum adversæ sententiæ fundamentum, quod facilè convelli potest: Primò quia ex hoc sequeretur, Christum ut Deum non esse Angelorum caput, quod tamen Adversarij non admittunt. Sequela patet, nam Christus, inquantum Deus, plus distat à natura Angelica, quàm inquantum homo.

Secundò, Ad rationem capitis sufficit convenientia generica inter caput & membra in seipsis, & convenientia specifica illorum quatenus ordinantur ad finem: Sed Christus ut homo & Angeli in seipsis conveniunt genericè, & in ordine ad finem conveniunt specificè; gratia enim & gloria hominum, sunt ejusdem speciei cum gratia & gloria Angelorum: Ergo ex defectu convenientiæ in natura, non est neganda Christo ratio capitis respectu Angelorum.

48. Ex his probata manet secunda conclusionis pars: nam Christus ut homo non est ita perfectè conformis in natura cum Angelis ac cum hominibus. Item influxus interior in Angelos, non est ita perfectus sicut in homines, cùm in Angelos non influat gratiam & gloriam essentialem, sicut in homines, ut ostendemus articulo sequenti: Ergo Christus non est ita propriè & perfectè caput Angelorum, sicuti hominum.

49. Dices, Ex priori ratione sequi Christum inquantum Deum non ita perfectè esse caput Ecclesiæ, sicut inquantum hominem, cùm non ita perfectè conveniat cum illa secundùm Deitatem, sicut convenit secundùm humanitatem, quod videtur absurdum.

50. Respondeo verum esse quod ex hac parte Christus ut homo excedit, & perfectiori modo habet rationem capitis; cæterùm excessus iste resarcitur ex aliis, præsertim ex perfectiori modo influendi ratione divinitatis, scilicet authoritativè & principaliter, cùm ratione humanitatis, ministerialiter tantùm & instrumentaliter, gratiam & gloriam in homines influat.

§. II.

Solvuntur objectiones.

51. OBjicies primò: D. Chrysostomus homil. 1. in Epist. ad Ephes. explicans illud Apostoli: *In dispensationem plenitudinis temporum instaurare omnia in Christo*, sic habet: *Angelis aliud dedit principium & hominibus: iis quidem id quod est secundùm carnem, illis autem Verbum.* Quorum verborum non alius sensus esse potest, nisi quod Christus secundùm carnem, sive inquantum homo, est principium sive caput hominum: secundùm verò quod Deus, est principium sive caput Angelorum: Ergo censet D. Chrysostomus, Christum non ut hominem, sed solùm ut Deum, esse caput Angelorum.

52. Respondeo intentum D. Chrysostomi loco citato, non esse quòd Christus ut homo non sit caput Angelorum, immediatè enim ante verba citata id affirmat, dicendo quod Deus unum omnibus posuit caput secundùm carnem, nempe Christum, & Angelis & hominibus; sed solùm quod licèt Christus, inquantum homo, sit caput utriusque naturæ & angelicæ & humanæ, non tamen ita propriè per suam humanitatem, quàm per suam divinitatem, exercet officium capitis, respectu Angelorum, benè tamen respectu hominum; quia ut homo non causat in Angelis, sicut in hominibus, gratiam & gloriam essentialem, sed duntaxat accidentalem, ut ostendemus articulo sequenti.

53. Objicies secundò: Illorum duntaxat Christus est caput mysticum in quos habet influere ea dona quibus membra Ecclesiæ vel triumphantis vel militantis constituuntur: Sed ut homo non influit in Angelos ejusmodi dona: Ergo ut homo non est illorum caput. Minor inde colligitur quòd forma constitutiva membri Ecclesiæ militantis, sit fides secundùm suam substantiam considerata, triumphantis verò sit visio beatifica, etiam substantialiter sumpta: Christus autem ut homo non influat in Angelos neque fidem neque visionem beatificam substantialiter consideratam, ut constabit ex dicendis articulo sequenti, sed solùm aliqua earum accidentia. Major verò probatur: Ut Christus sit caput mysticum alicujus, non sufficit quod influat in ipsum quodcumque donum supernaturale, aliàs enim esset actu caput infidelium, subindeque infideles ipsi actu existerent membra Ecclesiæ; quandoquidem illustrationes, & inspirationes, aliasque ejusmodi gratias cum infidelitate compossibiles, à Christo ut homine recipiunt: Ergo requiritur, ad hoc ut Christus inquantum homo dicatur caput alicujus, quod influat in illum formam constitutivam membri corporis quod est Ecclesia.

Respondeo negando Majorem, non enim est de ratione capitis mystici, imò nec naturalis, quod influat in membra formam substantialem membri, sed sufficit quod habeat alium in ea influxum, ut patet in corpore nostro; caput siquidem non influit in alia membra animam rationalem, ea substantialiter constituentem in ratione membri, sed solùm motum interiorem ad exercendas uniuscujusque functiones necessarium. Ad probationem autem Majoris negatæ, dico quod si ille in quem Christus actu influit aliquod donum, quodcumque illud sit, existat actu unitus aliis membris Ecclesiæ, sicuti uniuntur de facto Angeli, mediante gloriâ & gratiâ habituali, Christus est actu illius caput: infideles autem, licèt inspirationes ex influxu Christi recipiant, non tamen actu, sed solùm in potentia, sunt uniti membris Ecclesiæ, quia initium talis unionis actualis est à fide, non verò ab auxiliis antecedentibus fidem, utpote disponentibus solùm ad ejusmodi unionem.

Instabis tamen: Christus ut homo nullum habet influxum, etiam quoad gratiam & gloriam accidentalem, in Angelos: Ergo non est eorum caput. Probatur Antecedens: Illud solùm Christus ut homo influit in alios, quod ipsis meruit: Sed non meruit Angelis gratiam & gloriam, etiam accidentalem; aliàs enim cùm omne Christi meritum fuerit consummatum ipsius morte, posset dici Christus aliquid meruisse Angelis suâ morte, subindeque pro ipsis mortuus: Ergo &c.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dico quod licèt ex eo quod meritum Christi fuerit ipsius morte consummatum, sequatur in nostra doctrina, quod Christus suâ morte meruerit Angelis gratiam & gloriam accidentalem, non tamen quod pro ipsis dici possit mortuus; aliàs enim cùm idem Christus suâ morte similiter meruerit sibi gloriam sui corporis, & exaltationem proprij nominis, ut colligunt communiter Theologi ex illo Lucæ 24. *Nonne hæc oportuit Christum pati, & ita intrare in gloriam suam?* Et ex illo Philipp. 2. *Factus est obediens usque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum* &c. Christus dici posset pro se mortuus, quod tamen damnatum est in Ephesino can. 10. Licèt itaque Christus suâ morte meruerit Angelis gratiam & gloriam accidentalem, non tamen sequitur inde quod possit dici pro eis mortuus. Et ratio est, quia mors Christi non fuit decreta per se primò ex occasione & motivo merendi Angelis talia dona, sed tantùm secundariò & quasi per accidens, primariò enim volita fuit duntaxat propter redemptionem hominis.

Objicies tertiò: Caput convenire debet in natura cum membris: Sed Christus, inquantùm homo, in natura cum Angelis non convenit, sed specie differt ab illis: Ergo inquantum homo non est ipsorum caput.

Huic argumento patet solutio ex suprà dictis: respondetur enim quod licèt caput naturale debeat in natura specifica cum membris convenire; ad rationem tamen capitis moralis, seu mystici, sufficit convenientia generica in natura; alioquin (ut suprà dicebamus) Deus, sive Christus ut Verbum Dei, non esset caput mysticum Angelorum & hominum: licèt autem Christus ut homo non sit ejusdem naturæ specificæ cum Angelis, benè tamen ejusdem naturæ genericæ, quia convenit in gradu intellectuali cum ipsis.

Addo quod, in ordine supernaturali Angelus

& Christus ut homo sunt quodammodo ejusdem A etiam specie naturæ, inquantum scilicet habent eandem specie participationem divinæ naturæ, in gratia habituali consistentem.

Objicies quartò: Christus inquantum homo eorum tantùm est caput, quorum est sponsus: Sed inquantum homo non est sponsus Angelorum, ut docet D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 4. art. 4. Ergo inquantum homo caput Angelorum non est.

60. Respondeo negando Majorem, nam inter sponsum & sponsam requiritur atoma convenientia in natura, ut ait S. Doctor loco citato: inter caput autem mysticum & membra, tanta convenientia non requiritur, sed sufficit convenientia generica B in natura, ut in solutione præcedentis objectionis dicebamus.

61. Obiter tamen observandum est, quod licèt Christus ut homo non dicatur sponsus Angelorum ita propriè ut dicitur illorum caput, aliqualiter tamen sponsus illorum dicitur, ut docet D. Bernardus serm. 27. in Cantica, his verbis: *Cùm haberet sponsam inhærentem sibi à principio multitudinem Angelorum, placuit ei & de hominibus convocare Ecclesiam, atque unire illi quæ de cœlo est, ut sit sponsa una & sponsus unus.* Nec dissentit S. Thomas loco citato, nam ibidem in responsione ad 5. ita concludit: *Et sic convenientia quæ est inter Deum & Angelos, magis sufficit ad rationem capitis, quàm ad rationem sponsi.* Quibus C verbis satis indicat ad utrumque aliquâ ratione sufficere.

§. III.

Duo corollaria notatu digna.

62. EX dictis hactenus collige, Christum ut hominem, fuisse caput morale primorum parentum, non tantùm post eorum lapsum, sed etiam in statu ipsorum innocentiæ: nam Christus influxit moraliter in primos parentes adhuc innocentes, sicut in Angelos, aliquam gratiam accidentalem, nimirum fidem in ipsum venturum, non quidem ut redemptorem, sed ut in consummatorem D gloriæ, ut articulo sequenti §. 5. dicemus.

63. Colliges secundò contra Catharinum, Suarem, aliosque Recentiores, Christum ut hominem, non esse propriè caput creaturarum irrationalium. Nam ut antea dicebamus, de ratione capitis est ut aliquid in membra influat: Sed Christus, inquantum homo, nihil influit in creaturas irrationales: Ergo non est illarum caput. Major patet, Minor probatur. Id quod Christus inquantum homo in membra sua influit, vel debet esse donum gratiæ, vel ad ordinem supernaturalem pertinere; alioquin à Deo quidem ut authore naturæ, & consequenter ab ipso Christo ut est Deus oriretur, non autem à Christo ut homine; unde E Augustinus Epist. 113. *Meruit nobis Christus ut justi essemus, non ut homines vel liberi essemus.* Quasi diceret, Christum dona quidem supernaturalia meruisse, non autem ea quæ ad ordinem naturalem pertinent: Sed omnia dona quæ creaturis irrationalibus communicantur, pertinent ad ordinem naturæ: Ergo illa à Christo ut capite non procedunt, nec ex meritis ejus conferuntur, sed à Deo ut authore naturæ communicantur, subindeque Christus non est propriè caput creaturarum irrationalium.

64. Nec obstat quod objicit Suarez ex D. Paulo ad Colloss. 1. ubi Christus dicitur *Primogenitus omnis creaturæ.* Hoc enim de Christo dicitur, ut est filius Dei, in natura increata subsistens, ut patebit textum illum perlegenti. Vel etiam dicitur Primogenitus omnis creaturæ, id est hominis, quia homo in Sacra Scriptura interdum vocatur *omnis creatura*, ut patet ex illo Marci ultimo: *Prædicate Evangelium omni creaturæ.* Vel denique dici potest primogenitus omnis creaturæ, inquantum homo, quia sub hac ratione est finis omnium creaturarum, ut alibi exposuimus.

ARTICVLVS IV.

An Christus ut homo, ita sit caput Angelorum, quod ipsis gratiam & gloriam, etiam essentialem, meruerit?

65. DVplex est Angelorum gratia & gloria: una essentialis, & altera accidentalis. Gratia essentialis Angelorum est sicut in nobis, gratia habitualis, quæ dicitur formalis participatio naturæ divinæ. Accidentalis verò est illuminatio eorum intellectûs de rebus ad nostram redemptionem pertinentibus, atque adeò de mysterio Incarnationis Dei, quæ idcirco in illis fit, ut cooperentur Deo tanquam ejus ministri in negotio salutis humanæ. Similiter gloria essentialis in Angelis est sicut in hominibus visio beata & intuitiva divinæ essentiæ: accidentalis verò est gaudium illud quod de rebus à se gestis in ministerio nostræ salutis percipiunt. Hoc præmisso.

66. Certum est apud omnes nobiscum admittentes, Christum ut hominem esse caput Angelorum, gratiam & gloriam accidentalem dependenter ab ejus merito & influxu fuisse ipsis collatam: ad caput siquidem politicum Angelorum pertinet, ipsos in ministerium nostræ salutis ordinatos illuminare & dirigere, subindeque & esse causam, saltem moraliter, talis illustrationis, nec non cooperationis ad eam sequentis, & ejus mercedis. Unde solùm restat difficultas, an Christus ut homo gratiam & gloriam essentialem in Angelos influat, eamque ipsis meruerit?

67. In cujus difficultatis resolutione tres invenio Authorum sententias, duas extremas, & aliam mediam. Prima affirmat absolutè Christum ut hominem, ita esse caput Angelorum, ut ipsis gratiam & gloriam etiam essentialem meruerit. Secunda id absolutè negat. Tertia utramque conciliare volens, docet Deum ab æterno habuisse nostro modo intelligendi duo decreta circa gratiam & gloriam essentialem Angelis conferendam: unum antecedens prævisionem Christi, & aliud eam subsequens; priorique decreto voluisse Deum gratiam & gloriam illam tribuere Angelis ex mera sui liberalitate, & omnino independenter à merito Christi, utpote nondum prævisi: deinceps tamen secundo alio decreto, & posteriori ad prævisionem Christi, statuisse ut eadem gratia & gloria, quas priùs ex sola sua liberalitate Angelis conferre decreverat, darentur etiam propter Christi meritum. Primam sententiam tenent Catharinus, Galatinus, Cabrera, Suarez, Valentia, & ex recentioribus Thomistis illustrissimus Dominus Godoy, Episcopus Oxomensis. Secundæ adhærent Medina, Nazarius, Alvarez, Joannes à S. Thoma, & extra Scholam D. Thomæ Vazquez & Delugo. Tertia verò placet Vincentio Asturicensi, & Cipullo.

§. I.

Secunda sententia ut verior & probabilior eligitur, & ex Scriptura probatur.

DIco igitur: Christus ut homo, ita est caput Angelorum, ut ipsis tamen gratiam & gloriam essentialem nullo modo meruerit, sed solùm accidentalem.

68. Probatur primò conclusio triplici Scripturæ testimonio. Primum habetur Lucæ 2. ubi Angelus Pastores alloquens post Christi nativitatem, gratulabundus dicebat: *Evangelizo vobis gaudium magnum, quia natus est vobis hodie Salvator:* his enim verbis satis indicat, Christum solis hominibus natum esse; alioquin tanti beneficij meminisset, nec solis Pastoribus, cæterisque hominibus, sed etiam Angelis, natum esse Salvatorem prædicasset. Unde Bernardus homil. 3. super *Missus est*, in fine, hæc verba Isaïæ expendens: *Parvulus natus est nobis, & Filius datus est nobis*, subdit: *Nobis, inquam, non sibi, qui utique ante tempora multò nobiliùs natus ex Patre, nasci temporaliter non indigebat ex matre. Non Angelis quoque, qui cùm magnum haberent, parvulum non requirebant. Nobis ergo natus, nobis est datus, quia nobis necessarius. Jam de nobis nato & dato faciamus ad quod datus est & natus. Utamur nostro in nostram utilitatem. De Salvatore salutem operemur.* Similia habet Guerricus Abbas serm. 3. de Nativitate Domini, ubi tractans etiam illud, Puer natus est nobis: *Nobis prorsus* (inquit) *non enim sibi, non Angelis. Sibi, inquam, natus non est, ut scilicet hac nativitate esse, aut meliùs esse inciperet, qui antequam temporaliter nasceretur, æternaliter erat, & perfecta beatitudo sibi erat, quia de Deo perfecto, Deus perfectus natus erat. Angelis natus non est, quia nec Angelus ille qui in veritate stabat, reparatione indigebat, nec illius qui ceciderat casus reparabilis erat. Ideò nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit; & qui Deus natus erat sibi, puer natus est nobis, se quodammodo relinquens, & Angelos transiliens, ut ad nos usque deveniens, unus fieret è nobis, & exinanitus semetipso, minoratus ab Angelis, æqualis fieret nobis. Qui igitur æternaliter sibi & Angelis erat beatitudo, natus temporaliter, factus est nobis redemptio.*

69. Secundum testimonium habetur Matth. 18. & Lucæ 15. ubi Christus parabolam inducit pastoris, qui nonaginta novem oves in deserto reliquerat, ut centesimam quæ perierat, salvam faceret: communis enim Patrum interpretatio in hunc locum est, per nonaginta novem oves in deserto relictas, significari novem Angelorum choros, quos Christus verus & bonus Pastor, in cœlo quodammodo deseruit, dum è sinu Patris in uterum B. Virginis descendit, ut ovem centesimam, quæ hominem designat, à patria aberrantem, & peccato perditum quæreret, & sanguine proprio salvum faceret. Ita hanc parabolam explicant D. Ambrosius lib. 7. in Lucam, cap. de ove centesima. D. Gregorius homil. 34 in Evang. & Venerabilis Beda in illud Lucæ 15. *Quis ex vobis homo qui habet centum oves* &c.

70. Tertius locus sumitur ex capite 2 Epistolæ ad Hebræos, ubi Apostolus loquens de excellentia Christi supra Angelos, sic habet: *Qui enim sanctificat & qui sanctificantur ex uno omnes: propter quam causam non confunditur eos vocare fratres dicens, nuntiabo nomen tuum fratribus meis; & iterum, Ecce ego & pueri mei quos dedit mihi Deus. Quia ergo pueri, communicaverunt carni & sanguini, & ipse similiter participavit eisdem.* Ex quibus verbis sic formatur argumentum: Omnes qui sanctificantur à Christo, atque adeò quibus ipse meruit gratiam sanctificantem, quæ est gratia essentialis, vocantur pueri & fratres Christi: Sed Angeli non possunt pueri & fratres Christi appellari: Ergo illis non meruit gratiam sanctificantem, sive essentialem. Major est propositio Apostoli, dicit enim quod qui sanctificantur & qui sanctificat, sunt omnes ex uno, & quod propter hanc causam, non confunditur eos fratres vocare, & quod eos vocat pueros suos. Minor verò probatur: Illi dicuntur ab Apostolo pueri, & fratres Christi, qui communicaverunt carni & sanguini: Sed Angeli non communicaverunt carni & sanguini, utpote spiritus puri: Ergo vocari nequeunt pueri & fratres Christi.

71. Respondent Suarez, & Cabrera, duplicem esse sanctificationem, sive gratiam essentialem: unam quæ non tantùm sanctificat, sed etiam redimit à peccato; alteram quæ licèt reddat sanctum, non tamen liberat à peccato, eò quòd in subjecto suo illud non reperiat: Apostolum autem loco citato non loqui de utraque illa sanctificatione, sed duntaxat de illa quâ redimitur à peccato is qui sanctificatur, subindeque nihil ampliùs ex illo testimonio concludi, quàm quod Christus non meruerit Angelis gratiam essentialem, quæ eos sicut homines liberaret à peccato.

72. Sed contra: Ideò Apostolus loco citato loquitur solùm de sanctificatione liberativa à peccato, quia nullam aliam agnoscebat, cujus causa fuisset meritum Christi: si enim aliam agnovisset, valde processisset diminutè in eo quòd præcipuè intendebat, nempe excellentiam Christi supra Angelos describere; eam enim ampliùs & maximè commendare potuisset Hebræis, ex eo quod suo merito, non tantùm redemptos, sive homines, sed etiam non redemptos, sive Angelos, sanctificasset.

§. II.

Testimonia Divi Thomæ.

73. POtest etiam probari conclusio ex D. Thoma, qui varijs in locis apertè favet nostræ sententiæ: nam quæst. 29. de verit. art. 7. ad 5. sic ait: *Sicut mereri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis potest mereri, quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quæ sub merito cadunt: Angeli autem non sunt viatores, quantùm ad præmium essentiale, & ideò quantùm ad hoc nihil eis meruit Christus: sunt autem aliquo modo viatores, respectu præmij accidentalis, inquantum nobis ministrant, ad quod valet eis meritum Christi.* Et in 2. sent. dist. 9. quæst. 1. art. 8. ad 2. docet operationem hominis efficaciorem esse ad merendam vitam æternam, quàm sit operatio Angeli; & inter alias rationes pro hac veritate, istam affert, *quia operatio hominis fundatur in merito Christi, non verò operatio Angeli*; atque adeò censet Christum non meruisse Angelis vitam æternam. Item in 3. dist. 13. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. loquens de Christo ait quod *non influit Angelis removendo prohibens, scilicet peccatum, aut merendo gratiam.* Denique in hac parte infrà quæst. 59. art. 6. in corp. & in resp. ad 1. concedit quidem judicio Dei, negat tamen judicio Christi ut hominis, Angelos subjici, quantùm

ad præmium essentiale, & damnationem æternam. Quæ doctrina verificari non potest, si Christus Angelis meruit præmium essentiale: si enim antiqui Patres, licèt ante Incarnationem justificati, eo ipso tamen quod ex meritis Christi justitiam suam habuerunt, subsunt judicio Christi humano in fine mundi futuro; quare ad Christum ut hominem non pertinebit judicare Angelos in extremo judicio de merito essentiali, & præmio illi correspondente, si tale præmium ex meritis & gratia Christi consecuti sunt?

§. III.

Eadem veritas ratione suadetur.

74. PLures adduci solent rationes in ejusdem veritatis confirmationem. Prima & præcipua sumitur ex principijs suprà disp. 3. art. 1. statutis, agendo de motivo Incarnationis, potestque sic breviter proponi. Decretum de conferenda gratia & gloria ex meritis Christi, dependet ex prævisione peccati Adami, saltem in genere causæ materialis & occasionalis: Sed decretum de conferenda gratia & gloria essentiali Angelis, non dependet ex prævisione peccati Adami: Ergo decretum iliud non innititur præscientiæ meritorum Christi, nec ab illa dependet, subindeque gratia & gloria essentialis Angelis collata, non est ex meritis Christi, sed ex mera & gratuita liberalitate Dei. Major probatur: Christus & ejus Incarnatio decreta fuerunt dependenter à prævisione peccati Adami, ita ut illo non peccante Filius Dei non venisset, ut loco citato fusè cum S. Doctore ostendimus: Ergo gratia & gloria ex meritis Christi conferenda, non potest etiam non dependere à prævisione peccati. Minor autem, in qua est difficultas, probatur primò. Cùm Adamus ex suggestione mali Angeli jam damnati, lapsus fuerit, Deus priusquam statueret permittere peccatum primi parentis nostri, ac proinde priusquam illud præsciret, debuit habere voluntatem permittendi lapsum primi Angeli, subindeque & voluntatem efficacem conservandi bonos Angelos in gratia, eosque consequenter remunerandi gloriâ essentiali, aliàs reprobatio malorum Angelorum esset prior prædestinatione bonorum, quod tamen omnes negant: Ergo similiter, imò à fortiori, priusquam Deus decerneret permittere peccatum Adami, illudque præsciret, voluit conferre Angelis gratiam & gloriam essentialem.

Secundò probatur eadem Minor principalis: Gratia quæ est dependens ex prævisione peccati, est gratia sanans & redimens, ut de se patet: Sed gratia collata Angelis non est hujusmodi, ut enim dicitur Matth. 9. *Non est opus valentibus medico, sed his qui malè habent:* Ergo gratia collata Angelis non est dependens ex prævisione peccati Adami, nec per consequens ex meritis Christi venturi, sed ex mera liberalitate Dei.

75. Secunda ratio: Omne meritum Christi pro his quos sanctificavit, ita fuit passione & morte suâ consummatum, ut nemo per Christum sanctificatus sit, nisi pro eo Christus passus & mortuus sit, unde quicunque excluditur à sanguine & morte Christi, etiam ab ejus merito & sanctificatione excluditur: Sed Angeli à sanguine & morte Christi excluduntur: Ergo & ab ejus sanctificatione & merito. Minor est certa, & passim docetur à SS. Patribus: Augustinus enim in Enchiridio cap. 61. sic ait: *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro omnibus tradidit illum: non enim pro Angelis mortuus est Christus.* Bernardus serm. in feriam 4. hebdomadæ sanctæ: *Passio homini data est, quia alteri dari non potuit: nunquid Angelo? Sed ille non eguit? Nunquid diabolo? Sed ille non resurgit.* Gregorius 28. moral. cap. 6. *Incarnationis mysterium & ipsi Angeli electi mirati sunt, qui eodem mysterio redempti non sunt.* Id etiam evidenter convincitur ex illa consequentia quam facit Apostolus 2. ad Corinth. 5. *Unus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt*, scilicet per peccatum: Sed Angeli boni & electi, nunquam fuerunt mortui per peccatum: Ergo nullo modo potest dici quod pro illis Christus mortuus sit.

Major autem in qua est difficultas probatur ex 76.
illo Apostoli ad Hebræos 10. *Unâ oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.* Quibus verbis apertè declarat quod quicunque sanctificati sunt, illâ unâ oblatione quâ Christus in ara crucis seipsum in satisfactionem pro peccatis obtulit, gratiam & sanctificationem obtinuerunt, subindeque quod omne Christi meritum pro his quos sanctificavit, passione & morte suâ consummatum fuit. Ratio etiam id suadet, nam convenientissimum est, ut omne Christi meritum pro his quos sanctificavit, in perfectissimo ejus opere completum & consummatum sit: Sed Christi passio & mors fuit opus Christi perfectissimum, & præstantissimum, quia in ea completum est totum pondus charitatis ipsius, juxta illud Apostoli ad Roman. 5. *Commendat autem charitatem suam Deus in nobis, quia cùm peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Quæ verba exponens D. Thomas, subdit: *In hoc quod dicit commendat, immensitatem quandam divinæ charitatis assignat:* Ergo omne Christi meritum pro his quos sanctificavit, passione & morte suâ consummatum est.

Confirmatur: In his quæ Christus pro seipso 77.
meruit, consummavit meritum suum per passionem & mortem, juxta illud Lucæ 24. *Nonne sic oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* Et ad Philipp. 2. *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod & Deus exaltavit illum.* Ergo à fortiori omne Christi meritum pro his quos sanctificavit, passione & morte suâ consummatum est. Unde commentitium ac temerarium videtur quod ait Suarez, nempe Christi merita pro hominibus, non nisi per mortem & passionem suam consummata fuisse, pro Angelis verò ante mortem & sanguinis effusionem, subindeque actibus passionem antecedentibus, gratiam & beatitudinem ipsis promeruisse: cùm enim hoc ex mera Dei voluntate dependeat, judicare de illo absque revelatione Ecclesiæ, aut urgentissima ratione, temeritate non vacat; præsertim cùm Apostolus asserat, Christum *unâ oblatione* (id est morte & passione suâ) *consummasse in sempiternum sanctificatos.*

Tertia ratio: Nullus justificatus per merita 78.
Christi, est glorificatus ante merita Christi per passionem consummata: Sed Angeli sunt glorificati ante merita Christi per passionem consummata: Ergo per merita Christi justificati non sunt. Minor est certa de fide, & patet ex illo Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.* Major verò probatur exemplo Patrum antiquorum qui Incarnationem præcesserunt: ideò enim illi non sunt glorificati ante passionem Christi,

quia eorum gratia, erat gratia derivata à Christo, A & ideò non debebat priùs consummari in membris, quàm in capite à quo derivabatur.

79. Respondet Suarez, negando paritatem, & assignando rationem discriminis, ex eo quod ut homines introducerentur in gloriam, debebat expectari perfecta satisfactio pro peccatis hominum, quæ non fuit Deo exhibita, nisi in passione & morte Christi: hoc autem non habet locum in Angelis, cùm enim non peccassent, non indigebant sanctificatione Christi, ut introducerentur in gloriam.

80. Sed contra: Juxta hunc Authorem, tam dependens erat gloria Angelorum à meritis Christi, quàm gloria hominum à satisfactione Christi: B Sed propter dependentiam gloriæ hominum à perfecta Christi satisfactione, per mortem consummata, non poterant homines intrare in gloriam, nisi post exhibitam talem satisfactionem: Ergo similiter ob dependentiam gloriæ Angelorum à meritis Christi consummatis, non poterant Angeli introduci in gloriam, ante prædictam consummationem meritorum, vel si sufficerent merita Christi, ut prævisa, ad hoc ut Angeli glorificarentur, sufficiebat etiam satisfactio Christi ut prævisa, ad hoc ut homines glorificarentur.

81. Ex dictis confutata manet sententia Vincentij Asturicensis & Cipulli: si enim Angeli non habuerunt gratiam & gloriam essentialem ex meritis Christi, ut jam ostendimus, eam non obtinuerunt duplici titulo, ut illi Authores asserunt, sed uno tantùm, nimirum gratuitæ donationis & puræ liberalitatis. C

Addo quod, suppositâ in Deo antecedenter ad decretum Incarnationis, voluntate efficaci dandi gratiam & gloriam essentialem Angelis ex mera liberalitate, gratis omnino & inutiliter statuitur in illo, consequenter ad tale decretum, nova alia voluntas dandi eandem gratiam & gloriam Angelis intuitu meritorum Christi. Quæro enim cui bono nova ista & secunda voluntas? Non bono ipsorum Angelorum, quandoquidem nihil ampliùs ex vi illius habent de gratia & gloria essentiali, quàm ex vi voluntatis antecedentis prævisionem Christi. Non bono etiam gloriæ ipsius Christi, utpote cùm non faciat Angelos ab ipso dependere, nisi pro titulo, sine ulla prorsus re; siquidem quòd Angeli habeant ex merito Christi illud idem quod habèrent, licèt non esset tale meritum, titularem solùm facit dependentiam ab eo, non verò realem. Unde sicut si homines aliunde quàm per Christum fuissent justificati, gratis pro illis mortuus fuisset Christus, ut habet Apostolus ad Galatas 2. dicens. *Si enim per legem justitia: ergo gratis Christus mortuus est.* Ità similiter, si aliunde Angelis justitia, quàm per Christum, videlicet (ut concedunt prædicti Authores) ex mera Dei liberalitate, gratis pro illis meruit Christus. D E

§. IV.

Solvuntur objectiones ex testimonijs Scripturæ & SS. Patrum.

82. OBjiciunt in primis Adversarij quædam Scripturæ testimonia, quibus significari videtur, Christum non solùm hominibus, sed etiam Angelis gratiam & gloriam essentialem meruisse: dicitur enim ad Ephes. 1. proposuisse Deum in Christo *instaurare omnia quæ in cœlis sunt & quæ in terra.* Et ad Coloss. 1. idem Apostolus asserit Christum *pacificare per sanguinem crucis suæ sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt.* Item Joan. 14. Christus dicebat: *Nemo venit ad Patrem nisi per me.* Denique Apocal. 12. dicitur de Angelis, quod *vicerunt eum* (scilicet Diabolum) *per sanguinem agni.* Si autem Angelorum victoria adscribenda sit sanguini Christi, sequitur eos ex Christi meritis habuisse perseverantiam quâ vicerunt draconem, seu diabolum, ac proinde reliqua auxilia gratiæ, & gloriam essentialem.

83. Confirmatur: Apostolus ad Roman. 5. loquens de gratia Christi ut hominis, eaque essentiali, dicit quod hæc *abundavit in plures*, quàm delictum unius Adam: Sed non in plures homines, peccatum enim Adæ omnes homines infecit: Ergo in homines simul & in Angelos, subindeque Angelis meruit Christus gratiam & gloriam essentialem.

84. Confirmatur ampliùs: Ad Hebræos 2. dicitur quod *decebat eum propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorum per passionem consummari.* Ubi Apostolus loquitur de Christo, supponitque ipsum ante suam passionem multos in gloriam adduxisse, qui quidem esse debuerunt Angeli, quia priùsquam Christus pateretur, nullus hominum intravit cœlum: Ergo supponit Christum gloriam essentialem Angelis meruisse.

85. Ad objectionem respondeo illum locum Epistolæ ad Ephesios sic intelligi & exponi à D. Thoma ibidem lect. 3. *Per Christum instaurari omnia quæ in cœlis sunt, id est Angelos, non quòd pro Angelis mortuus sit Christus, sed quia in redimendo hominem reintegratur ruina Angelorum: Psal. 109. implevit ruinas.* Similiter ad alium locum Epistolæ ad Colossenses, respondet idem S. Doctor ibidem lect. 5. verba illa esse intelligenda de concordia inter Deum & homines, quam Christus Dominus per mortem suam operatus est. Etenim inter Deum & hominem causa discordiæ fuit peccatum, & inter Judæos & Gentiles lex: quia ergo Christus per crucem destruxit peccatum, & implevit legem, causam removit discordiæ, & hoc modo pacificavit sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt, juxta illud ad Ephes. 2. *Ipse enim est pax nostra qui fecit utraque unum.*

86. Ad locum ex Joan. 14. respondetur ex eodem Angelico Præceptore ibidem lect. 2. sensum horum verborum esse, neminem posse venire ad notitiam Patris, nisi per Verbum suum, quod est filius; cum hoc tamen discrimine, quòd homines non veniunt ad notitiam Patris, nisi per Verbum carne velatum, Angeli verò cognoscunt Patrem per Filium, seu Verbum, ut est Deus, & in natura divina subsistit; eâque notitiâ beatificantur, & veluti nutriuntur & saginantur, ut bellissimè declarat Augustinus concione 1. in Psal. 33. his verbis: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum. Ecce cibus sempiternus, sed manducant Angeli, manducant supernæ virtutes, manducant cœlestes spiritus, & manducant & saginantur. Quis autem homo posset ad illum cibum? unde cor tam idoneum illi cibo? Oportebat ergo ut mensa illa lactesceret, & ad parvulos perveniret. Cibus in lac non convertitur, nisi per carnem trajiciatur, nam mater hoc facit. Quod manducat mater, hoc manducat infans, sed quia minùs idoneus est infans qui pane vescatur, ideò ipsum panem mater incarnat, & per humiditatem mammillæ & lactis succum, de ipso pane*

pascit infantem. Quomodo ergo de ipso pane pavit nos sapientia Dei? quia Verbum caro factum est, & habitavit in nobis. Videte ergo humilitatem, quia panem Angelorum manducavit homo, ut scriptum est.

87. Ad locum Apocalypsis dico quod quamvis ante verba citata narretur prælium Angelorum, in illis tamen non loquitur Joannes de Angelis, sed de hominibus, ut patet ex ipso contextu: post narratum enim prælium Angelorum cum diabolo, subditur: *Projectus est accusator fratrum nostrorum, & ipsi vicerunt eum propter sanguinem agni, & non dilexerunt animas suas usque ad mortem.* Ubi manifestum est, D. Joannem non loqui de Angelis, utpote animas non habentibus.

88. Ad primam confirmationem desumptam ex verbis Apostoli ad Roman. 5. respondeo cum D. Thoma ibi lect. 5. quod cùm Apostolus dixit gratiam Christi abundare in plures, quàm delictum Adæ, ly *plures*, secundùm expositionem Augustini, non sumitur ibi comparativè, sed absolutè; ita ut idem valeat ac multi. Secundùm autem D. Ambrosium, quamvis sumatur comparativè, nihil contra nos, quia ut rectè advertit D. Thomas, non sumit Ambrosius delictum Adæ pro delicto originali propagato in omnes homines, sed pro speciali delicto idololatriæ, quod non per propagationem, sed per imitationem descendit ab Adamo in posteros, quod sanè delictum cùm abundaverit quidem in multos, non tamen in omnes homines, verum est dicere, quod gratia Christi abundavit in plures homines, quandoquidem non solùm pro infidelibus, sed etiam pro peccatis fidelium mortuus est.

89. Ad secundam confirmationem ex verbis Epistolæ ad Hebræos petitam, respondeo cum S. Thoma ibidem lect. 3. ly *multos filios in gloriam adduxerat*, intelligendum esse non de Angelis, sed de hominibus, sensumque horum verborum esse, quod multos filios in gloriam adducere decreverat, vel jam adduxerat quoad intentionem & decretum; unde S. Doctor hæc verba exponens ait: *Qui adduxerat, id est adducendos præordinaverat.* Quod si aliquis hæc verba Apostoli explicare velit de adductione ad gloriam in executione, dicere poterit, ibi verbum præteriti poni pro verbo futuri; multoties enim in sacris litteris, propter certitudinem prophetiæ, aut eventûs futuri, id quod re vera erat futurum, significatur per modum præteriti, sicut Isaiæ 9. *Parvulus enim natus est nobis, & filius datus est nobis.*

90. Objiciuntur secundò quædam SS. Patrum testimonia, quæ favere videntur Adversariorum sententiæ: Bernardus enim serm. 22. super Cantica sic habet: *Qui erexit hominem lapsum, dedit stanti Angelo ne laberetur, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc à captivitate defendens; & hac ratione fuit æquè utrique redemptio, solvens illum, & servans istum.* Quibus verbis concedit Bernardus, Angelos fuisse per Christum præservatos ne laberentur: quo posito negari non potest quod per ipsum fuerint justificati justitiâ essentiali. D. Gregorius in cap. 2. libri primi Regum: *Nullus* (inquit) *hominum neque Angelorum est sanctus, nisi per Christum.* D. Hieronymus in cap. 1. ad Ephesios de Angelis ait, quod *absque peccato nullus sit, & sydera ipsa non sint munda coram Deo, omnisque creatura paveat creatoris adventum. Unde & crux Salvatoris, non solùm ea quæ in terra, sed etiam ea quæ in cœlis erant, purgasse perhibetur:* Ergo juxta Hieronymum Christus passione suâ meruit Angelis gratiam sanctificantem, alioquin non videtur quomodo virtute crucis dicantur purgati.

Ad locum D. Bernardi respondeo quod ibi loquitur de Christo, non ut homine, sed ut Deo, quoad Angelos, ut constat ex verbis antecedentibus: *Quoniam* (inquit) *qui erat Angelis sanctificatio, redemptio factus est nobis.* Supponunt enim verba illa, Christum, antequam fieret nobis redemptio, atque adeò priùsquam fieret homo, factum fuisse sanctificationem Angelorum. Cùm ergo dicit Bernardus, *Qui erexit hominem lapsum, dedit stanti Angelo ne laberetur*, solùm vult quod per Christum, inquantum Deum, steterunt Angeli boni, sicut per eundem Christum, inquantum Deum & hominem, redemptus est homo lapsus. Eodem modo intelligi & exponi debet D. Gregorius, cùm dicit quod *nullus hominum neque Angelorum est sanctus, nisi per Christum*; hoc enim, quantùm ad Angelos, intelligendum est de Christo, ut Deo; quoad homines verò de Christo, ut Deo & homine simul, seu de Verbo ut humanâ carne induto.

Ad locum D. Hieronymi respondet Vazquez disp. 49. cap. 5. *testimonium illud nullius momenti censeri debere, eò quòd juxta omnium sententiam, manifestum errorem contra fidem contineat: tametsi non satis constet, utrum ex propria, an ex alterius sententia docuerit.* Sed hæc responsio temeritate non caret, sub dubio enim relinquit, an unus ex præcipuis Ecclesiæ Patribus (quem *maximum Doctorem* Ecclesia, & *magistrum mundi* D. Prosper appellat, ac *instar lampadis ab oriente usque ad occidentem resplenduisse*, affirmavit Augustinus) fuerit hæreticus, nec ne? Nec valet quod addit Vazquez, nimirum se existimare errorem memoratum non docuisse Hieronymum ex propria sententia, sed ex aliorum libris, nempe Origenis, aut Appollinarij, vel Dydimi &c. Nam hæc correctio errorem potiùs tribuit Hieronymo, quàm ipsum defendat: si enim ex aliorum libris doctrinam illam desumpsit, & hæc (ut asserit Vazquez) manifestum contineat errorem contra fidem, culpabilis redditur Hieronymus, qui talem errorem docuit, licèt ex aliorum libris; non enim licitum est errorem docere & adducere ex libris aliorum, nisi ad impugnandum.

Ut ergo à tam gravi injuria, maximum hunc Ecclesiæ Doctorem, ac totius orbis magistrum vindicemus, Advertendum est, nomen peccati dupliciter sumi: nimirum strictè, pro culpa morali; vel largè, pro quocunque defectu creaturæ, quo sensu monstra interdum vocari solent peccata naturæ. Hoc posito dico, quod quando D. Hieronymus dixit Angelos esse sine peccato, ipsamque Christi crucem eos à peccato purgasse, sumit peccatum non strictè pro culpa morali, sed latè pro alio defectu, nimirum pro nescientia mysterij Incarnationis, à qua crux Christi, sive Christus ut homo, purgavit Angelos, eos illuminando quoad mysterium suæ Incarnationis. Fundamentum autem ita explicandi mentem S. Doctoris habetur ex ejus verbis, exponens enim caput secundum Epistolæ citatæ ad Ephesios, dicit quod *omnis creatura Domini sui cruore purgata est.* Certè cùm non omnis creatura sit capax mali moralis, de illo non loquitur Hieronymus, sed de peccato, ut significat quemcumque defectum, subindeque idem dicendum est de peccato, à quo

in

in expositione capitis primi docuerat purgari Angelos per crucem Christi.

94. Objiciuntur tertiò quædam S. Thomæ testimonia, quæ videntur repugnare nostræ sententiæ: nam S. Doctor super cap. 1. Joannis lect. 10. exponens verba illa Evangelistæ, *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*, subdit: *scilicet omnes Apostoli, & Patriarchæ, & Prophetæ, & justi qui fuerunt, sunt, & erunt, & etiam* OMNES ANGELI. Et infrà sic ait: *Plenitudo gratiæ quæ est in Christo, est causa omnium gratiarum quæ sunt in omnibus intellectualibus creaturis.* Item hîc quæst. 7. art. 9. in corp. docet quod virtus gratiæ Christi se extendit ad omnes operationes & effectus gratiæ, quia Christus est primum & universale principium in genere habentium gratiam, sicuti Sol est universalis causa generationis rerum inferiorum.

95. Ad primum testimonium dicendum, S. Doctorem solùm velle, omnes, etiam Angelos, de plenitudine Christi accepisse, quatenus varias illustrationes, & gloriam accidentalem, ex merito Christi habuerunt. Cùm verò asserit, gratiam Christi esse causam omnium gratiarum quæ sunt in intellectualibus creaturis, & universale principium in genere habentium gratiam; hoc intelligendum est secundùm distributionem accommodam, nimirum quantùm ad omnem gratiam, sive accidentalem, sive essentialem, in hominibus: in Angelis verò, quantùm ad omnem gratiam accidentalem, quam habent ut ministri Christi in salutem hominum. Et certè cùm locis §. 1. adductis loquatur expresè D. Thomas de gratia & gloria essentiali, negetque Christum eas Angelis meruisse; locis verò in objectione contentis, non loquatur specialiter de illa gratia & gloria, sed de gratia ut sic, & in genere, standum potiùs est locis illis, quàm istis; maximè cùm ista possint, juxta expositionem traditam, explicari de gratia accidentali.

§. V.

Diluuntur argumenta ex ratione petita.

96. TRiplici ratione insurgunt Adversarij contra nostram sententiam. Prima sic potest proponi: Christus est primus omnium prædestinatorum, juxta illud Psalmi 39. *In capite libri scriptum est de me*: Ergo est causa prædestinationis omnium electorum, tam hominum, quàm Angelorum, subindeque omnium effectuum prædestinationis illorum: Sed gratia est primus effectus prædestinationis Angelorum, gloria verò essentialis ultimus: Ergo Christus est causa tam gratiæ quàm gloriæ essentialis Angelorum. Minor subsumpta, & ultima Consequentia patent, prima verò suaderur ex illo communi axiomate: *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum.* Ergo si Christus sit primus omnium prædestinatorum, erit causa prædestinationis omnium electorum, tam hominum, quàm Angelorum.

97. Secunda ratio Adversariorum sic procedit: Gratia & gloria essentialis conferuntur hominibus prædestinatis ex meritis Christi, quia est caput illorum: Sed Christus, etiam inquantum homo, est Angelorum caput, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo etiam illis gratia & gloria essentialis ex meritis Christi conferuntur.

98. Tertia ratio est: Eadem videtur esse ratio de tota gloria essentiali Angelorum, ac de quocumque gradu illius: Sed aliquis gradus gloriæ essentialis Angelorum (ille nimirum qui fuit præmium correspondens actui fidei quem Angeli adhuc viatores habuerunt in Christum ut consummatorem suæ gloriæ) dependet ex meritis Christi prævisis: Ergo & tota gloria essentialis illorum.

99. Hæ tamen rationes, licèt aliquam probabilitatis speciem præseferant, facilè dilui possunt ex fundamentis quæ suprà statuimus. Ad primam enim respondetur, quod licèt Christus sit primus prædestinatorum, non tamen eodem modo respectu omnium; nam respectu hominum est primus prædestinatorum, non solùm prioritate dignitatis & perfectionis, sed etiam prioritate causalitatis & influxus, quia prædestinatus est ut illorum redemptor, suppositâ prævisione peccati originalis: respectu verò Angelorum est quidem primus, quantùm ad perfectionem & dignitatem, & rationem communem causæ exemplaris; imò est finis eorum, secundùm quod sunt prærordinati ut ministrent Christo in officio redemptionis; non tamen est primus prioritate causalitatis & influxûs respectu gratiæ & gloriæ essentialis Angelorum, cùm non sit prædestinatus ut esset illorum redemptor, sed tantùm per respectum ad gloriam accidentalem, quam Christus ut ipsorum caput in ipsos influit, ut articulo præcedenti declaravimus. Quando verò dicitur, quod primum in unoquoque genere est causa cæterorum, hoc debet intelligi de causalitate in aliquo genere causæ, vel efficientis, vel exemplaris, vel finalis, non tamen requiritur, quod sit causa efficiens illorum physicè vel moraliter; homo enim v. g. licèt sit primus in genere animalis, non est tamen causa efficiens cæterorum animalium.

100. Ad secundam rationem dicendum, non ex sola generali ratione capitis nos colligere omnes effectus nostræ prædestinationis procedere ex meritis Christi, sed ex habitudine capitis ad talia membra ejusdem naturæ specificæ, ad quorum reparationem principaliter venit Christus. Unde D. Thomas quæst. 29. de verit. art. 4. ad 5. ex fine Incarnationis, quia scilicet principaliter facta est ad liberandum hominem à peccato, colligit quod humanitas Christi ordinetur ad influendum in homines redemptos, ut ad finem principaliter intentum, non autem ad influendum in Angelos; nam influxus suprà explicatus quo Angelos illuminat, & præmia accidentalia eis tribuit, *non est finis Incarnationis, sed Incarnationem consequens*, ut ibidem ait S. Doctor.

101. Dices, si Christus solùm accidentaliter influit in Angelos, dona scilicet accidentalia, solùm accidentaliter & secundùm quid erit caput Angelorum, non verò absolutè & simpliciter, contra testimonia Scripturæ articulo præcedenti adducta, in quibus absolutè & sine addito dicitur caput Angelorum. Difficilè etiam explicari poterit, quomodo prædestinatio Angelorum subjiciatur prædestinationi Christi, ut consummanda & perficienda per ipsum.

102. Sed nego utramque sequelam, licèt enim ad rationem capitis naturalis & physici requiratur quod vitam essentialem in membra influat, non tamen ad rationem capitis moralis & mystici, ut patet in Principe respectu Reipublicæ; unde licèt Christus gratiam & gloriam essentialem in Angelos non influat, quia tamen habet influxum in illos, tum secundùm exteriorem gubernationem, tum secundùm communicationem accidentalium donorum, potest simpliciter & absolutè dici Angelorum caput; licèt non omnibus modis, nec

ita propriè, ficuti hominum, ut docet D. Thomas hîc art. 4. & nos articulo præcedenti declaravimus. Perfectè etiam salvatur, & facilè explicatur in nostra sententia, quomodo gratia Angelorum consummatur per Christum: ad hoc enim sufficit quod ab ipso recipiat perfectionem accidentalem, sicut omnis substantia perficitur & consummatur per accidentia.

103. Ad ultimam rationem respondeo negando suppositum Minoris, nempe quod aliquis gradus gloriæ essentialis fuerit præmium actus fidei Angelorum in Christum, reduplicativè quâ talis; quamvis enim actus ille, consideratus secundùm suam substantiam, & quatenus erat actus fidei aliorum mysteriorum, Trinitatis v. g. fuerit meritorius gloriæ essentialis; sicut tamen erat ei accidentale quod terminaretur ad Christum, ut consummatorem gloriæ, ita secundùm terminationem hanc consideratus, non fuit meritorius præmij nisi accidentalis, non verò essentialis.

§. VI.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

104. EX dictis inferes, Christum Dominum non meruisse Adamo gratiam essentialem quam habuit in statu innocentiæ: gratia enim collata ex meritis Christi, cùm sit dependens ex prævisione peccati, est gratia sanans & redimens, unde à Theologis *medicinalis* appellatur: Atqui gratia statûs innocentiæ, non fuit gratia sanans, sed sanitatis; ut enim dicitur Matth. 9. *Non est opus valentibus medico, sed his qui malè habent:* Ergo non fuit ex meritis Christi Redemptoris, sed ex sola liberalitate Dei Conditoris.

105. Confirmatur: Gratia collata ex meritis Christi, est fructus sanguinis & passionis ejus, cùm omne meritum Christi pro his quos sanctificavit, ita fuerit passione suâ & morte consummatum, ut nemo per Christum sanctificatus sit, nisi pro eo Christus passus & mortuus sit, ut §. 2. ratione 2. declaravimus: Sed sanguis & passio Christi, non pertinuit ad statum innocentiæ Adami, ut enim ait Augustinus de corrept. & gratia cap. 12. *In illis bonis Adam Christi morte non eguit:* Ergo gratia essentialis illius statûs non fuit ex meritis Christi. Sicut tamen Christus ideò meruit Angelis gratiam & gloriam accidentalem, quia eas Deus ipsis conferre voluit, consequenter ad prævisionem Christi: ita propter eandem rationem, gratia accidentalis fidei in Christum ut consummatorem gloriæ, quam habuit Protoparens in sua innocentia, consequenter ad revelationem mysterij Incarnationis; illa, inquam, gratia, ipsi à Deo collata est, dependenter à merito Christi.

ARTICVLVS V.

Per quam gratiam Christus in ratione capitis Ecclesiæ constituatur?

106. CVm in Christo duplex sit gratia, una substantialis, quæ gratia unionis dicitur, altera accidentalis, quæ habitualis appellatur, difficultas & controversia est inter Theologos, quænam ex illis Christum in ratione capitis Ecclesiæ constituat, subindeque gratia capitalis appelletur? Vazquez enim hîc disp. 48. cap. 4. Mœratius disp. 14. sect. 9. alijque ex Recentioribus, contendunt solam gratiam unionis Christum in ratione capitis constituere, subindeque gratiam capitalem dici debere. E contra verò Medina, Nazarius, Aravius, Cipullus, alijque ex nostris Thomistis, docent solam gratiam habitualem esse in Christo gratiam capitis. Existimo tamen, gratiam Christi capitalem consistere quidem in recto in gratia habituali, sed in obliquo gratiam unionis importare. Unde sit

§. I.

Duplici conclusione vera sententia statuitur.

107. DIco primò: Gratia unionis in Christo, gratia capitis non est.

Probatur conclusio ratione fundamentali. Gratia capitis in Christo est illa per quam inquantum homo, influit efficienter moraliter gratiam in Ecclesiæ membra: Sed Christus ut homo per gratiam unionis hujusmodi efficientiam non habet: Ergo gratia unionis in Christo gratia capitis non est. Major patet, nam influxus qui per se & propriè pertinet ad rationem capitis in Christo, est per modum meriti; licèt enim Christus ut homo physicè etiam influat in nostram justificationem, hunc tamen influxum non habuit respectu antiquorum Patrum qui justificati fuerunt ante Christi adventum, & tamen est verè caput etiam respectu illorum. Minor verò probatur. Per illam formam influit Christus ut homo moraliter efficienter gratiam, quæ est principium quo merendi: Sed gratia unionis non est humanitati Christi principium quo merendi: Ergo Christus per gratiam unionis non influit efficienter moraliter gratiam in Ecclesiæ membra. Major est evidens, Minor verò suadetur. Id est Christo ut homini principium quo merendi, quod est humanitati principium quo eliciendi actus supernaturales, & efficiendi opera meritoria: Sed gratia unionis non est humanitati Christi principium quo operandi, cùm non informet physicè humanitatem, nec cum illa identificetur, quorum alterum necessarium erat, ut per eam posset humanitas Christi actus meritorios efficere, ut disp. 12. art. 2. ostensum est: Ergo gratia unionis non est in Christo principium quo merendi.

108. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Gratia capitis constituit Christum intra genus & ordinem operativi, per illam enim Christus constituitur potens influere in alios: Sed per gratiam unionis Christus non constituitur intra genus & ordinem operativi: Ergo per illam in ratione capitis Ecclesiæ non constituitur. Major patet, Minor probatur. Gratia unionis nihil aliud est quàm ipsa subsistentia Verbi Divini, communicata Christi humanitati: Sed per talem subsistentiam non constituitur Christus intra genus & ordinem operativi, cùm subsistentia nec proximè nec radicaliter operativa sit; quia neque est potentia operativa, quæ est principium proximum operandi, neque natura, quæ sola est principium radicale operationis, sed solùm terminus & complementum naturæ: Ergo per gratiam unionis Christus intra genus & ordinem operativi non constituitur.

Dico secundò: Gratia capitis in Christo consistit adæquatè in recto in gratia habituali: in obliquo tamen & de connotato, gratiam unionis importat.

109. Probatur prima pars conclusionis: Forma dans Christo ut homini radicale posse ad influ-

xum in membra Ecclesiæ, gratia capitalis est: Sed gratia habitualis Christi hoc præstat: Ergo est gratia capitalis. Major patet, gratia enim capitalis ea dicitur quæ est influxiva in alios, cùm de ratione capitis sit in membra influere. Minor verò suadetur. Christus influit in membra Ecclesiæ, per meritum & satisfactionem: Sed gratia habitualis dat Christo ut homini posse radicaliter mereri, ut disp. 12. art. 2. ostensum est: Ergo dat illi posse radicaliter influere in membra Ecclesiæ. A

110. Confirmatur: Ad rationem capitis tres solùm conditiones requiruntur, nimirum prioritas, eminentia, & influxus: Sed gratia Christi habitualis tres illas conditiones habet: Ergo gratia capitalis est. Minor probatur: In primis enim gratia habitualis Christi est prior gratiâ cæterorum hominum, tum quia magis accedit ad Deum, tum etiam quia est finis & exemplar gratiæ datæ alijs hominibus; sicut prædestinatio Christi est finis & exemplar nostræ prædestinationis. Est etiam eminentior gratiâ hominum & Angelorum, cùm sit multò perfectior & abundantior, & Christus gratiæ plenitudinem habeat. Denique Christus per eam influit in Ecclesiæ membra, ut jam ostendimus: Ergo conditiones ad rationem capitis requisitas habet. B C

111. Secunda pars quæ asserit gratiam habitualem, ut est gratia capitis, in obliquo & de connotato gratiam unionis importare, manifesta videtur: Gratia enim habitualis est gratia capitis, quatenus Christum ut hominem constituit potentem ad condignè pro nobis satisfaciendum: Sed hoc non præstat sine gratia unionis, opera Christi satisfactoria & meritoria infinitè dignificante: Ergo illam de connotato importat, prout gratia capitis est.

112. Addo quod, nisi gratia capitalis Christi, gratiam unionis connotaret, pura creatura posset esse caput Ecclesiæ quoad meritum condignum gratiæ, & condignam satisfactionem pro peccato generis humani; cùm omne quod gratia habitualis Christi importat, puræ creaturæ communicabile sit: Sed hoc dici nequit, ut docet D. Thomas hîc art. 6. Ergo gratia capitalis Christi, gratiam unionis de connotato importat. D

§. II.

Solvuntur objectiones.

113. OBjicies primò contra præcedentes conclusiones: Illa Christi gratia capitalis dicenda est, quæ in ipso est prior, & perfectior, illumque reddit potentem in membra Ecclesiæ gratiam influere: At illæ conditiones non conveniunt gratiæ habituali Christi, sed gratiæ unionis: Ergo gratia unionis, non verò gratia habitualis, Christum in ratione capitis constituit, & gratia capitalis dicenda est. Major patet, ut enim suprà declaravimus, ad rationem capitis tria requiruntur, nimirum prioritas, eminentia, & influxus. Minor verò probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quod gratia habitualis in Christo non sit prior, videtur manifestum, cùm supponat gratiam unionis, & ad illam sequatur tanquam proprietas. Quod etiam non sit præstantior & eminentior, non minùs evidens est, cùm Christus perfectiori modo sit sanctus per gratiam unionis, quàm per gratiam habitualem. Denique quod per gratiam habitualem non constituatur potens influere gratiam in alios, ostenditur primò. Christus influit gratiam in homines, per proprium meritum, quatenus ordinatum ad promerendum alijs: Sed gratia habitualis Christi non est principium istius ordinationis, cùm sit ejusdem speciei in Christo & in nobis, & gratia nostra hujusmodi ordinationis non possit esse principium, sed sit ad præmium proprio subjecto promerendum alligata: Ergo per gratiam habitualem Christus non constituitur potens influere gratiam in homines. Secundò, Christus influit gratiam in homines, per proprium meritum, quatenus est infinitum: Sed gratia habitualis non est principium meriti Christi, quatenus est infinitum: Ergo non constituit Christum potentem influere gratiam in homines, sed hoc soli gratiæ unionis competit. E

Respondeo distinguendo Majorem: Illa Christi gratia capitalis dicenda est, quæ est prior & perfectior in omni ordine, nego Majorem: in aliquo ordine, concedo Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. 114.

Explicatur solutio: Licèt gratia habitualis, unionis gratiam supponat, ac proinde non sit in omni ordine prima, est tamen prima in suo proprio ordine, nempe supernaturali non hypostatico, quæ primitas sicut sufficiens est ut verè & propriè rationem naturæ sortiatur, ita etiam sufficit ut gratia capitis sit. Similiter quamvis gratia habitualis non sit simpliciter & omnibus modis perfectior, & Christus nobiliori modo sit sanctus per gratiam unionis, quàm per gratiam habitualem; est tamen nobilior & perfectior in ratione principij quo operandi, quæ prioritas & perfectio in gratia capitali præcipuè attenditur, cùm habeat constituere ipsum caput in genere activi, ut suprà vidimus. Unde ad illud quod additur in objectione de vi influxiva gratiæ in alios, nego quod per gratiam habitualem Christus non constituatur potens influere gratiam in homines. Ad primam verò probationem in contrarium, distinguo Majorem: Christus influit gratiam in homines per proprium meritum, quatenus ordinatum ad promerendum alijs: Iy *quatenus* dicente conditionem ad merendum alijs, concedo Majorem. Dicente rationem formalem, nego Majorem, & prætermissa Minori, nego Consequentiam. Nam esto gratia habitualis non sit principium ordinationis operationum Christi ad influendum in alios, sed à libera Christi voluntate talis ordinatio proveniat; quia tamen hæc non est ratio formalis, sed duntaxat conditio requisita ad merendum alijs, non licet inferre, gratiam non principiantem hujusmodi ordinationem, non reddere Christum potentem ad influendum in alios.

Ad secundam probationem dico gratiam Christi, etsi physicè finita sit, & ejusdem rationis cum nostra, esse tamen moraliter infinitam, & ratione hujus infinitatis moralis meritum efficere quatenus est infinitum, ut disp. præcedenti art. 1. concluſ. 3. declaravimus. 115.

Objicies secundo: Gratia habitualis Christi & nostra sunt ejusdem speciei, ut disp. 12. art. 1. docuimus: Sed gratia nostra non est sufficiens ad caput constituendum, aliàs purus homo posset esse caput Ecclesiæ, quoad influxum interiorem gratiæ per meritum condignum, cujus oppositum docet D. Thomas hîc art. 6. Ergo gratia habitualis Christi non potest ipsum in ratione capitis Ecclesiæ constituere, nec per consequens gratia capitalis appellari, sed hoc soli gratiæ unionis competit. Patet Consequentia, nam eadem forma invariata, eundem præbet effectum: Ergo si

gratia nostra habitualis sit ejusdem rationis & speciei cum gratia habituali Christi, & puro homini nequeat rationem capitis Ecclesiæ tribuere, nec id poterit Christo ut homini præstare.

116. Respondeo quòd licèt gratia habitualis Christi & nostra sint ejusdem speciei in esse physico, in esse tamen moris specie distinguntur, quia gratia habitualis animæ Christi, ratione conjunctionis quam habet cum persona Verbi, & gratiâ unionis, dignitatem quandam & valorem infinitum habet, ratione cujus potest esse principium quo satisfactionis & meriti infiniti, ut disp. 4. ostensum est: hæc autem moralis diversitas sufficit ad hoc ut gratia habitualis Christi possit ipsum in ratione capitis Ecclesiæ constituere, licèt gratia nostra habitualis rationem capitis Ecclesiæ puro homini tribuere nequeat. Unde quando in objectione dicitur, quod eadem forma invariata eundem præbet effectum, distinguendum est: invariata tam physicè quàm moraliter, concedendum: invariata physicè, variata tamen moraliter, negandum. Vel dicatur hoc esse verum, quando effectus præstatur à forma secundùm sola intrinseca prædicata, secùs autem quando à forma non provenit ratione tantùm prædicatorum essentialium, sed simul ex aliquo adjuncto ingrediente in obliquo & de connotato, qualiter in præsenti contingere, conclusione secundâ ostensum est; ibi enim docuimus, quod licèt in Christo gratia capitis consistat adæquatè in recto in gratia habituali; in obliquo tamen & de connotato, gratiam unionis importat.

117. Objicies tertiò: Ideò gratia habitualis Christi, secundùm nos, ipsum constituit in ratione capitis Ecclesiæ, quia influit in substantiam operationum quibus satisfecit pro nobis, nobisque gratiam & gloriam de condigno promeruit: Sed gratia unionis dat istis operibus infinitam dignitatem, quæ principaliùs se habet in operibus meritorijs & satisfactorijs, quàm ipsorum entitas & substantia: Ergo à fortiori gratia unionis Christum in ratione capitis Ecclesiæ constituit.

118. Respondeo distinguendo Majorem: quia influit in substantiam operationnm &c. effectivè & per modum principij quo, concedo Majorem: quia influit alijs modis, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam: gratia enim capitalis debet esse principium quo agendi, gratia verò unionis etsi operationes Christi infinitè dignificet, non est principium quo operandi, ideòque gratia capitalis non est. Item caput non per influxum formalem, sed per effectivum in ratione capitis constituitur: gratia autem habitualis constituit Christum ut hominem efficienter influentem in opera meritoria; gratia verò unionis, quæ est ipsa subsistentia Verbi, vel natura divina humanitati conjuncta, non efficienter, sed formaliter dat operibus Christi meritorijs & satisfactorijs dignitatem & valorem: & idcircò non gratia unionis, sed gratia habitualis, Christum ut hominem in ratione capitis Ecclesiæ constituit, subindeque gratia capitalis est.

Ex quo intelliges, gratiam Christi capitalem solâ ratione differre à personali: Dicitur enim personalis, quatenus humanitatem Christi sanctificat, capitalis verò, prout dat posse influere in alios: Sed eadem est forma per quam subjectum aliquod in actu constituitur, & redditur potens agere, cum sola distinctione rationis, ut constat in calore ignis, per quem, absque reali distinctione, ignis in actu calidus constituitur, & redditur potens calefacere: Ergo gratia capitalis Christi, solâ ratione differt à personali.

DISPVTATIO XV.

De scientia Christi in communi.

Ad quæstionem 9. D. Thomæ.

INter perfectiones à Verbo assumptas, duas singulariter notavit Evangelista, plenitudinem scilicet gratiæ & veritatis, id est scientiæ & cognitionis animæ Christi. Unde postquam S. Doctor de priori tribus præcedentibus quæstionibus fusè disseruit, hìc quæstione 9. & tribus sequentibus, agit de posteriori, & procedit tali ordine, quòd priùs tractat de scientia Christi in communi, deinde disputat de singulis ejus speciebus in particulari: nimirum de scientia beata, infusa, & acquisita. Eundem ordinem & methodum observantes, pauca hìc de scientia Christi in communi dicemus, sequentibus verò disputationibus, de triplici illa Christi scientia, fusè & lato calamo disseremus.

Articvlvs Primvs.

Vtrum in intellectu creato Christi fuerit aliqua intellectio creata, vel tantùm per intellectionem increatam & divinam intellexerit?

UT fide certum supponimus, Christum Dominum habuisse intellectum creatum, quod à nullo concedente illum esse verum hominem negari potest, cùm intellectus sit proprietas animæ rationalis, subindeque omni habenti animam rationalem competere debeat. Unde in sexta Synodo generali actione 11. definitur: Verbum assumpsisse *animam rationalem, animabus nostris contribulem, & mentem menti nostræ comparem.* Mens autem significat animam secundùm partem superiorem, quâ est intellectiva: Ergo in Christo est intellectus humanus & creatus. Hoc præmisso, inquirimus, an talis intellectus Christi Domini, per intellectionem humanam & creatam, vel solùm per divinam & increatam intellexerit? In cujus difficultatis resolutione, relicto Monothelitarum errore, qui quamvis concederent intellectionem creatam in intellectu Christi creato, & increatam in intellectu Christi divino, ex utraque tamen unam operationem conflari asserebant, subindeque unam duntaxat intellectionem in Christo admittebant. Relicto, inquam, hoc errore: quidam sunt ex Catholicis, quibus visum est, animam Christi non aliâ intellectione usam esse, quàm divinâ & increatâ. Hanc sententiam tenuit olim quidam Joannes de Rippa, relatus à Capreolo in 3. dist. 14. quæst. 1. art. 1. illamque suo tempore quibusdam placuisse refert D. Bonaventura ibidem, fuisseque publicè defensam Parisijs testatur Gregorius in 2. dist. 7. quæst. 2. Denique inter antiquos pro abroganda Christo scientia creata, fusè laboravit Hugo

Victorinus tomo 3. Tract. de sapientia animæ Christi, ubi quamvis initio illud duntaxat quærere videatur, an scientia Christi æquet divinam, tamen eò tandem devenit, ut scientiam Christi creatam abrogatam malit, & dicat eum qui præter scientiam increatam, aliam ponit in anima Christi, cavere debere, ne nimis carnaliter potiùs suâ quàm vera pronuntiet.

§. I.

Vera sententia, fuisse in Christo intellectionem creatam, statuitur, & multipliciter suadetur.

A

B

Dico igitur, certum de fide est, in Christo fuisse scientiam seu intellectionem creatam.

2. Probatur conclusio multipliciter. In primis enim Christus plerosque actus humanæ intellectionis infrà referendos elicuit, v. g. discursum, & actus enuntiativos compositos, qui in Deum non possunt cadere. Oravit etiam, meruit, & alia multa fecit ut homo, quæ sine actu intellectûs & voluntatis creatæ fieri non poterant. Item Matth. 8. dicitur Christum fuisse miratum, & ad Hebræos 5. didicisse ex his quæ passus est: admiratio autem, cùm ordinariè ex ignorantia procedat, non potest Christo ut Deo convenire, addiscere etiam Christo ratione divinitatis repugnat. Profectus quoque in sapientia, qui Christo tribuitur Lucæ 2. quomodocumque explicetur, non potest valere de sapientia divina, cujus in Christo nullus fuit profectus.

C

3. Deinde frequentissimè Concilia & Patres in confutatione Monothelitarum tradunt, pro duplici Christi natura, duplices in eo facultates & operationes esse agnoscendas: cùm ergo fides doceat, Christum duplici intellectu fuisse præditum, divino scilicet & humano, duplicem quoque intellectionem, divinam nimirum & increatam, ac humanam & creatam, in eo reperiri fatendum est.

4. Tandem certum est de fide, fuisse in Christo volitionem creatam: ita enim definitum est contra Monothelitas, & ex eo probari potest, quod absque volitione creata Christus nihil meruisset: Atqui volitio creata, connaturaliter supponit intellectionem ejusdem prorsus naturæ ei prælucentem: Ergo hæreticum videtur asserere, nullam fuisse in Christo creatam notitiam.

D

5. Potest insuper suaderi conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 1. Congruum enim est, ut Verbum humanam naturam assumens, assumeret illam perfectam: Sed humanitas sine intellectione creata foret imperfecta: Ergo Verbum assumpsit humanitatem, non solùm cum intellectu, sed etiam cum intellectione creata. Major patet, Minorem verò, in qua est difficultas, probat S. Doctor tripliciter. Primò, quia omne quod est in potentia, imperfectum est, si non reducatur ad actum: Sed natura humana est in potentia ad intellectionem creatam: Ergo imperfecta foret sine illa. Secundò, Potentia suo fine frustrata, imperfecta est: Sed intellectus Christi est propter intellectionem creatam ut finem, omnis enim potentia est propter suam operationem: Ergo sine illa foret imperfectus. Tertiò, Aliqua cognitio est naturalis humanitati, scilicet illa quâ cognoscimus prima principia: Sed sine naturali perfectione, non foret perfecta humanitas: Ergo imperfecta esset sine omni cognitione creata. Ubi obiter advertendum est, hanc tertiam probationem, non de cognitione actuali, sed de habituali procedere; nulla enim actualis cognitio, naturalis est humanitati per modum proprietatis.

E

§. II.

Solvuntur objectiones.

6. Objicies primò contra præcedentem conclusionem: Non potest simul quis intelligere aliquid intellectione increatâ & creatâ: At Christus omnia cognovit intellectione increatâ: Ergo non fuit in ipso scientia seu intellectio creata. Minor est certa, Christus enim erat Deus: Deus autem omnia cognoscit intellectione increatâ. Major verò suadetur primò, quia non potest quis simul subsistere subsistentiâ increatâ & creatâ, ut suprà ostensum est: Ergo similiter nequit simul intelligere aliquid intellectione increatâ & creatâ. Secundò, Intellectio creata comparatur ad increatam, sicut lux minor ad majorem: Sed lux minor est incompossibilis cum majori, quia majus lumen offuscat minus, ut constat experientiâ: Ergo non potest simul esse in eodem supposito cognitio increata & creata de eodem objecto. *Disp. 9. art. 4.*

7. Respondeo Majorem esse veram de supposito operante per unum & eundem intellectum, quod non contingit in casu nostro, Christus enim per intellectum divinum, & ut Deus, intelligebat cognitione increatâ; per intellectum verò creatum, & ut homo, intelligebat cognitione creatâ: non implicat autem idem suppositum, secundùm diversum intellectum, cognoscere simul idem objectum cognitione increatâ & creatâ. Neque valet instantia de subsistentia, nam ideò in Christo datur una subsistentia, quia ipse est unum suppositum, & ratio constitutiva suppositi est ipsa subsistentia: At licèt sit unum suppositum, habet tamen duas naturas, humanam scilicet & divinam, subindeque duos intellectus, & ideò per intellectum increatum potest intellectione increatâ intelligere, per creatum verò, intellectione creatâ.

Ad id quod subditur de majori & minori lumine, dicendum est, quod licèt in rebus corporeis lux major interdum obscuret minorem, non tamen in spiritualibus, quia unius veritatis cognitio, quæ lux spiritualis est, aliam non excludit, sed potiùs perficit & juvat. Unde S. Doctor hîc art. 1. ad 2. *Lumen scientiæ creatæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi, per lumen scientiæ divinæ, quæ est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. 1.*

8. Objicies secundò: Nullum inconveniens est quod potentia aliqua in Christo non conjungatur cum operatione ad quam ordinatur ut ad finem: Ergo nec quod intellectus Christi creatâ intellectione semper caruerit. Consequentia patet, Antecedens probatur. Potentia generativa ad actum generationis ut ad finem ordinatur, & tamen in Christo nunquam fuit ad istum actum reducta: Ergo nullum inconveniens est, quod potentia aliqua Christi careat actu sibi proprio ad quem ut ad finem ordinatur, subindeque ratio D. Thomæ non est efficax.

9. Respondeo Antecedens esse verum, si exercitium talis potentiæ fini redemptionis non congruat, secùs verò si conducat ad finem redemptionis: unde quia actuale exercitium intellectûs creati animæ Christi, conducebat ad finem redemptionis, non verò exercitium potentiæ generativæ Christi, imò potiùs fini redemptionis & mu-

neri redemptoris congruebat perpetua virginitas, cum qua actualis generatio non compatitur, ideò in Christo debuit esse intellectio creata, non verò actualis generatio.

Articvlvs II.

An intellectus Christi humanus, increatâ Dei intellectione potuerit intelligere?

10. PArtem affirmativam, præter Authores articulo præcedenti citatos, tenet Ægidius à Præsentatione lib. 4. de beatitudine quæst. 1. art. 2. §. 5. ubi negat quidem intellectum Christi humanum de facto per increatam Dei cognitionem intellexisse, asserit tamen id posse contingere de potentia absoluta, & non posse ostendi, sententiam Hugonis Victorini, asserentis intellectum Christi humanum de facto per intellectionem divinam & increatam intellexisse, implicare contradictionem. Oppositum docent alij Theologi, tam domestici, quàm extranei, cum D. Thoma hîc art. 1. ad 1. ubi ait quod divina operatio increata *non potuit esse animæ humanæ Christi, cùm sit alterius naturæ.* Idem docet quæst. 10. de verit. art. 1. in corp. & in resp. ad 9. in 3. dist. 14. quæst. 1. art. 1. ad 1. & pluribus aliis in locis. Unde sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

DIco igitur: Intellectus Christi humanus non potuit, etiam de potentia absoluta, per increatam Dei intellectionem intelligere.

11. Hanc conclusionem probat Vazquez 1. 2. disp. 7. cap. 2. ex verbis sextæ Synodi actione 17. in confess. fidei, quibus Synodus allegato S Leone, ait duas esse statuendas in Christo pro duplici natura operationes. Tum subdit: *Neque enim in quoquam unam dabimus naturalem operationem Dei & creaturæ, ut neque quod creatum est, in divinam educamus essentiam, neque quod eximium est divinæ naturæ, ad competentem creaturis locum dejiciamus.*

Hic tamen locus non probat impossibile esse intellectum creatum intelligere per actionem increatam, quod tamen probandum esset, sed tantùm probat, impossibile esse operationem Dei esse creaturæ naturalem, quod ex terminis patet esse impossibile, quamvis absurdissimè à Monothelitis, quos ibi damnat Synodus, admitteretur.

12. Aptiùs videtur adduci posse Agatho Papa Epist. ad Augustos, quæ habetur actione 4. ejusdem Synodi, verbis illis quæ subjicit post adductum locum D. Augustini ex lib. 5. contra Julianum: *Non potest Angelica natura Divinam habere voluntatem aut humanam, neque humana natura voluntatem Dei vel Angeli.* Ergo nec Dei cognitionem aut scientiam potest in se humana natura habere, cùm eadem sit ratio de cognitione ac de volitione. Nec dici potest, ibi sermonem esse de lege ordinaria, non de potentia absoluta; nam ibi agitur de Christo, cujus Incarnatio miraculosa fuit, & divinæ omnipotentiæ opus perfectissimum, & maximè extraordinarium.

13. Potest insuper probari conclusio ratione fundamentali, quæ sic potest breviter proponi. Intelligere essentialiter est vivere gradu perfectissimo vitæ: Sed implicat intellectum creatum vivere per intellectionem divinam & creatam: Ergo & per illam intelligere. Major patet, Minor verò ostenditur primò. Implicat naturam divinam sub conceptu vitæ radicalis uniri naturæ creatæ, illam radicaliter viventem constituendo, ut communiter docent Theologi; & patet, quia alias essentia divina posset uniri per modum formæ physicæ, & in esse entitativo, & informare corpus, quod maximam imperfectionem importat: Ergo etiam implicat, quod sub conceptu vitæ actualis uniatur naturæ creatæ, illamque actu viventem constituat. Patet Consequentia, tum à paritate rationis, tum etiam quia actus vitalis alicujus naturæ, cùm ab illa suam specificationem desumat, communicari nequit, non communicatâ naturâ. Quâ ratione usus est S. Thomas locis suprà citatis, eamque desumpsit ex Ambrosio lib. 2. ad Gratianum cap. 10. asserente, ubi est diversa substantia, non posse unam operationem intelligi.

Confirmatur: Implicat voluntatem creatam liberè velle per volitionem liberam Dei sibi intrinsecè unitam: Ergo & intellectum humanum per increatam Dei intellectionem intelligere. Consequentia videtur manifesta, ex paritate rationis: Antecedens verò sic ostenditur. Volitio libera debet esse in potestate & dominio voluntatis: Sed volitio divina nequit potestati aut dominio creatæ voluntatis subesse: Ergo implicat voluntatem creatam liberè velle per volitionem Dei liberam. 14.

§. II.

Solvuntur objectiones.

PRæcipua Adversariorum argumenta sumuntur ex tribus exemplis, in communi Theologorum doctrina, vel saltem in Schola D. Thomæ, communiter receptis. Constat enim, Deum communicari naturæ humanæ per modum subsistentiæ, & secundùm communem Thomistarum sententiam, suprà expositam, etiam communicatur in ratione existentiæ. Similiter juxta communem Theologorum sententiam, communicatur essentia divina in ratione speciei impressæ intellectui beatorum, & secundùm probabiliorem Thomistarum opinionem, etiam communicatur in ratione verbi & speciei expressæ. Ex quibus tribus exemplis, tria possunt erui argumenta contra nostram conclusionem. 15. Disp. 1. art. 8.

Primum est: Quia subsistentia Verbi eminenter continet perfectionem subsistentiæ creatæ, uniri potuit humanitati Christi, illamque subsistentem reddere: Sed intellectio divina continet eminenter intellectionem creatam: Ergo potest uniri cum intellectu creato, illumque intelligentem constituere. 16.

Secundum sic procedit: De facto essentia divina unitur intellectui animæ Christi, sub ratione & munere speciei intelligibilis: Ergo de facto unitur, vel saltem potest uniri, per modum intellectionis. Consequentia videtur legitima, tum quia in probabiliori & communiori Thomistarum sententia, ratio intellectionis, & ratio speciei, cùm ad eandem lineam intellectivam pertineant, non distinguntur in Deo virtualiter. Tum etiam, quia non videtur major repugnantia, quod essentia divina per modum actûs secundi intellectui nostro uniatur, quàm quòd illi ad modum actûs primi ad actualem intellectionem determinantis communicetur. 17.

Tertium argumentum sic potest proponi. De facto unitur divina essentia mentibus beatorum, ut verbum: Ergo unitur, vel saltem potest uniri 18.

intellectui animæ Christi; sub conceptu intellectionis. Consequentia manifesta videtur, tum quia juxta plurium Philosophorum sententiam, verbum ab intellectione non distinguitur. Tum etiam, quia dato quod ab illa distinguatur, est tamen de ratione verbi, quod sit vitale per modum termini, ut docet D. Thomas quæst. 4. de verit. art. 2. ubi ait, de ratione verbi esse quod sit expressum & productum ab intellectu seu intelligente, ex quo infert Verbum in divinis non essentialiter, sed tantùm notionaliter dici: Ergo si non obstante istâ vitalitate, possit divina essentia per modum verbi cum intellectu creato uniri, poterit etiam, non obstante vitalitate actûs intelligendi, uniri per modum intellectionis intellectui animæ Christi, illumque intelligentem constituere.

19. Hæc sunt præcipua Adversariorum fundamenta, quæ ex principiis paragrapho præcedenti statutis facilè possunt convelli. Ad primum enim respondeo causalem majoris adæquatam non esse, sed insuper esse addendum, quia in unione per modum subsistentiæ, nulla importatur imperfectio physicæ informationis, dependentiæ, vel identitatis cum natura cui unitur, sed præcisè ratio terminationis: in unione autem sub conceptu & munere intellectionis cum intellectu creato, involvitur imperfectio physicæ informationis, & realis egressionis, aut physicæ identitatis, ut §. præcedenti declaravimus, & ideò quamvis intellectio divina eminenter contineat perfectionem intellectionis creatæ, non potest uniri cum intellectu creato, nec ipsum intelligentem constituere. Unde Cajetanus hîc art. 1. *Quia personalitas divina potest fieri personalitas humanæ naturæ, sine eo quod sit actus ejus; intelligere autem non potest fieri actus intelligendi animæ humanæ, nisi fiat actus ejus: ideò non repugnat communicari personalitas, & repugnat communicari intellectio.* Dicitur autem intellectio fieri actus animæ, quia illam informat, & ab ea procedit: unde idem est ac si diceretur, intellectionem divinam animæ humanæ non posse communicari, quia nec illam informare, nec ab ea procedere potest.

20. Dices, Etsi subsistentia creata dimanet à natura quam terminat, potest subsistentia divina naturam creatam terminare, absque eo quod ab illa dimanet: Ergo pariter, quamvis intellectio creata ab intelligente per ipsam procedat & egrediatur, poterit intellectio divina naturam creatam intelligentem constituere, absque eo quod egrediatur vel procedat ab illa.

21. Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem: Ratio verò discriminis est, quia licèt subsistentia creata resultet vel dimanet à natura quam terminat, hoc tamen non habet ex formali conceptu & munere subsistentiæ, sed ex ratione limitationis creaturæ, & ideò potest subsistentia divina illius effectum supplere, & naturam creatam reddere susibstentem, absque egressione ab illa: quod verò actio intelligendi ab intelligente egrediatur formali aut virtuali egressu, convenit illi ex communi & formali operationis conceptu; unde nequit intellectio divina naturam creatam intelligentem constituere, nisi vel cum illa identificetur cum egressu virtuali, vel ab illa realiter egrediatur, quorum utrumque maximam imperfectionem importat.

22. Ad secundum respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, ad cujus primam

A probationem dicendum quod licèt ratio speciei & intellectionis in Deo non distinguantur virtualiter adæquatè, differunt tamen distinctione eminentiali, & virtuali inadæquatâ, penesque ordinem ad diversa connotata materialia; quæ distinctio sufficit, ut natura divina uniatur sub ratione speciei, absque eo quod sub ratione intellectionis communicetur; sicut eadem distinctio sufficit ut gratia sanctificans participet divinam essentiam, sub munere & conceptu naturæ, seu radicis attributorum, non verò sub ratione intellectionis, aut speciei intelligibilis; & ut subsistentia Verbi, sub ratione formæ hypostaticæ, non autem sub ratione relationis, humanitati Christi

B communicetur.

Ad aliam probationem, nego Antecedens, unio enim per modum actûs primi in ordine intelligibili, est tantùm unio comprincipativa & effectiva notitiæ, neque postulat ut quod speciei impressæ locum tenet, efficiatur ab intellectu cui unitur, eumve informet: nam juxta probabilissimam sententiam, gustatilia & tactilia, absque ulla informatione potentiæ tangentis aut gustantis, per meram applicationem & assistentiam uniuntur ei ad modum speciei impressæ, quæ præsentibus objectis ipsis supervacanea foret. At unionem actûs secundi quo formaliter reddamur intelligentes,

C necesse omnino est formalem esse, & cum inhæsione in potentia intelligente; à qua etiam necesse est ut actus ille secundus procedat, & efficienter dependeat: si enim hæc abessent, potentia non posset dici intelligere per hujusmodi actum; quia intelligere, cùm sit vita actualis, & perfectio intrinseca sui ipsius à seipso, utramque illam habitudinem dependentiæ effectivæ & inhæsionis includit, quas in divinum actum cadere impossibile est.

Ad tertium, concesso Antecedente, nego Con- 23.
sequentiam; ad cujus primam probationem, nego Antecedens, ut enim docent nostri Thomistæ in libris de anima, & variis in locis asserit S. Thomas, verbum non est ipsa intellectio, sed terminus intrinsecus per eam productus & expressus, in

D quo tanquam in imagine & similitudine expressa, & actualissimè repræsentante, ipse intellectus contemplatur objectum.

Ad secundam distinguo Majorem: De ratione verbi propriè & adæquatè sumpti est quod sit vitale per modum termini, concedo Majorem. De ratione verbi sumpti inadæquatè & communiter, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Cùm in verbo duo impor- 24.
tentur, nempe ratio repræsentationis actualissimæ objecti, & insuper ratio expressi realiterque producti à dicente: potest verbum duobus mo-

E dis usurpari, adæquatè scilicet & propriè, quatenus nimirum utramque rationem importat; & inadæquatè ac impropriè, & prout dicit solùm actualissimam objecti repræsentationem. Primo modo sumptum est vitale per modum termini, ideòque in divinis solùm notionaliter dicitur, nec prout sic essentia divina sub ratione verbi mentibus beatorum unitur, cùm repugnet illam realiter exprimi seu produci ab intellectu beatorum: sumptum verò secundo modo, non dicit vitalitatem & expressionem, sed solùm actualissimam objecti repræsentationem; unde sub hac ratione dicitur in divinis essentialiter, quia essentia divina est actualissima repræsentatio sui, ut docet D. Thomas quæst. 4. de verit. art. 2. his verbis: *Si*

verbum propriè accipiatur, in divinis non dicitur nisi personaliter, si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Similiter essentia divina in beatifica visione gerit vices verbi hoc secundo modo sumpti, cùm actualissimè seipsam beatorum mentibus repræsentet. Intellectio autem, quomodocumque accipiatur, vitalitatem dicit, subindeque habitudinem dependentiæ effectivæ à principio intelligente, & egressum seu emanationem ab illo, quæ divino actui respectu intellectûs creati prorsus repugnat: unde licèt essentia divina uniatur mentibus beatorum ut verbum, nequit tamen intellectui animæ Christi sub ratione intellectionis uniri.

DISPVTATIO XVI.

De scientia beata animæ Christi.

Ad quæst. 10. D. Thomæ.

COnsideratâ scientiâ Christi in communi, ad species ejus descendimus, & primò de scientia beata, utpote nobiliori & perfectiori, disserimus: non agimus autem de scientia beata Christi, in quantum est Deus, de hac enim 1. parte Tractatu 3. fusè disputavimus, sed de scientia beata animæ Christi; & de hac solùm investigamus quæ propriè pertinent ad Christum, ut ab aliis beatis distinguitur; quæ enim omnibus beatis communia sunt, ut objectum visionis beatæ, lumen gloriæ, species intelligibilis &c. in Tractatu de visione beata fusè explicata sunt.

Articvlvs Primvs.

An Christus, dum esset viator & in terris degens, scientiam beatam habuerit, illamque à primo conceptionis instanti receperit?

§. I.

Vtraque difficultas duplici conclusione resolvitur.

1. DIco primò, Christum adhuc viatorem, & in terris degentem, vidisse divinam essentiam, subindeque habuisse scientiam beatam.

Hanc conclusionem probat Cano lib. 12. de locis cap. 14. variis Scripturæ testimoniis, quæ fusè & eleganter expendit, sed locus magis idoneus sumitur ex cap. 3. Joannis, ubi sic habetur: *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis qui est in cœlo.* Quibus verbis Christus adhuc viator & in terris degens asserit se esse in cœlo: Sed esse in cœlo, vel in paradiso, idem est quod Deum videre, ubicunque videatur, ut S. Augustinus notavit Epist. 57. prolato exemplo latronis, qui cùm in Lymbo futurus esset quoad animam, tamen quia ibi visurus erat Deum, dicitur futurus in paradiso: Ergo Christus adhuc viator & in terris degens, videbat divinam essentiam, & scientiâ beatâ potiebatur.

2. Notandum verò est cum Cajetano, super hunc locum Joannis, scopum Christi tunc fuisse persuadere Nicodemo credendum sibi esse, utpote testi oculato, & qui ita in terris degebat, ut simul in cœlo esset, Deum videns, quod nulli anteriori veritatis testi, nulli unquam Prophetæ obtigerat. Unde ibidem dicebat, *Quod scimus loquimur, & quod vidimus testamur. Qui de cœlo venit, super omnes est, & quod vidit & audivit hoc testatur.* Ubi Christi testimonium idcircò aliis testimoniis præfertur, quia non ex auditu tantùm, ut alij, sed ex visu testimonium præbuit, unde Joan. 1. dicitur: *Deum nemo vidit unquam, unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis.* Sed Christus in hac vita mortali degens, divinitatis suæ, & paternæ gloriæ, fæpè testimonium perhibuit: Ergo tunc divinam essentiam vidit, & scientiâ beatâ, seu visione beatificâ potitus est. Quod etiam testatur mysterium transfigurationis, quod fuit signum gloriæ Christi latentis in anima, quam tunc in corpus resilire permisit, ut communiter docent SS. Patres.

3. Potest etiam suaderi conclusio triplici ratione. Prima quam insinuat D. Thomas hìc quæst. 9. art. 2. potest sic proponi. Decens est ut instrumentum excellens, & per modum capitis influens, præhabeat in se formaliter perfectiones quas aliis communicat: Sed Christus ut homo causat in nobis beatitudinem supernaturalem, consistentem in visione clara Dei, per modum capitis & instrumenti excellentiæ: Ergo oportuit ut in se scientiam beatam haberet.

4. Secunda, quæ desumitur ex eodem S. Doctore suprà quæst. 7. art. 1. sic procedit. Quantò aliquod receptivum est proximius causæ influenti, tantò magis, & cum majori perfectione, illius influxum participat: Sed influxus gratiæ est à Deo, cui maximè humanitas Christi per unionem hypostaticam conjungitur, cùm ad idem esse personale cum ipso trahatur: Ergo perfectissimè gratiam participat: Sed gratia perfectissima est gratia consummata per gloriam: Ergo anima Christi habuit gratiam gloriâ consummatam, id est cum beatifica visione conjunctam.

5. Tertia ratio sumitur ex Durando in 3. dist. 14. quæst. 1. num. 5. ubi sic discurrit: Decens fuit ut natura assumpta ad supremum esse, ad supremam operationem sibi possibilem elevaretur: Sed natura humana Christi, per unionem hypostaticam ad esse supremum, scilicet ad esse Verbi, assumpta est: Ergo decuit quod elevaretur ad supremum operari tali naturæ possibile: Sed beatitudo in clara Dei visione consistens, est operatio suprema humanitati possibilis: Ergo debuit humanitati Christi assumptæ ad supremum esse concedi.

6. Dico secundò: Christus scientiam beatam, seu visionem beatificam, à primo instanti conceptionis habuit. Ita D. Thomas infrà quæst. 34. art. 4. ubi docet Christum in primo suæ conceptionis instanti fuisse beatum & comprehensorem, idque probat in argumento *sed contra* ex illo Psalm. 64. *Beatus quem elegisti & assumpsisti, quod secundùm glossam refertur ad humanam Christi naturam, quæ assumpta est à Verbo Dei in unitatem personæ: Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura à Verbo Dei in unitatem naturæ: Ergo in primo instanti suæ conceptionis Christus, secundùm quod homo, fuit beatus, quod est esse comprehensorem.*

7. Eandem veritatem suadere nititur Cano suprà citatus, hoc discursu: Christus à primo instanti conceptionis plenus fuit gratiæ & veritatis, ut patet ex illo Joan. 1. *Verbum caro factum est, & habitavit in nobis. Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis.* Ubi ly

ly *plenum* debet sumi in neutro genere, & referri ad Verbum incarnatum, non verò in masculino, & referri ad Joannem Baptistam, ut perperam existimavit Cajetanus, quem Cano ibidem fusè impugnat: Sed si Christus ab initio scientiâ beatâ, seu visione beatificâ, non esset potitus, non fuisset ex tunc ut homo gratiâ & veritate plenus: Ergo scientiam beatam, seu visionem beatificam, à primo instanti conceptionis habuit. Sequela Minoris probatur. Cui deest suprema gratiæ perfectio, & summa veritatis cognitio, nec gratiæ, nec veritatis plenus dici potest; cùm tantùm à plenitudine, quantùm à perfectione, aliquis deficiat: Sed suprema gratiæ perfectio est consummatio per gloriam, & summa veritatis cognitio in visione beatifica sita est: Ergo Christus sine illa, nec gratiæ nec veritatis plenus existeret.

8. Nostram conclusionem probant etiam tres rationes pro præcedenti adductæ: Nam Christo adhuc viatori scientiam beatam competere ostendimus, quia est caput hominum & Angelorum, ac proinde oportuit ut haberet omnes perfectiones membrorum; quia fuit intimè conjunctus causæ influenti gratiam; & quia decens fuit ut naturæ ad supremum esse assumptæ, suprema operatio concederetur: Sed Christus ut homo ab initio conceptionis fuit caput hominum & Angelorum, & ex tunc causæ influenti gratiam fuit intimè conjunctus, illiusque humanitas ad supremum esse assumpta & elevata: Ergo à primo conceptionis instanti, scientiâ beatâ, seu clarâ Dei visione, potitus est. Unde Psalmo 21. Christus Patrem alloquens ait: *In te projectus sum ex utero, de ventre matris meæ Deus meus es tu.* Quæ verba glossans Eusebius lib. 2. de demonstr. Evang. sic Christum loquentem inducit: *De ventre matris meæ Deus meus es tu, cùm enim adhuc intra cellam gestantis me in utero laterem, te tamen Deum meum videbam.* Et Richardus Victorinus lib. 2. de Emmanuele cap. 22. post multa de plenitudine suavitatis quę in Christi anima à momento conceptionis abundavit, ut idcircò Christus puer dictus sit butyrum & mel comedisse, subdit: *Summæ suavitatis butyrum, cujus participationem expectamus in nostra glorificatione, ipse accepit in ipso ingressu hujus mortalis vitæ, nec nostro more ex parte, sed in omni plenitudine.*

9. Denique suaderi potest conclusio hac ratione: Naturæ assumptæ à Verbo debemus concedere quod majoris dignitatis & excellentiæ est, nisi muneri Redemptoris repugnet: Sed animam Christi fuisse à primo instanti beatam, majoris est dignitatis, quàm beatitudine aliquando caruisse, & cum munere Redemptoris non pugnat; cùm ad hoc munus salvandum in Christo, sufficiat quod simul fuerit viator, ad quod sufficit quod habuerit corpus passibile, & reliquis gloriæ corporum dotibus destitutum; ut & pati pro nobis posset, & exemplo prælucere ad sequenda vestigia ejus: Ergo asserendum est, Christum ut hominem fuisse perfectè beatum à primo conceptionis instanti.

§. II.

Objectiones solvuntur.

10. Contra præcedentes conclusiones in primis objici possunt quædam Scripturæ testimonia, quibus significari videtur, Christum ante passionem & mortem suam non fuisse beatitudine donatum: Dicitur etiam Lucæ 24. *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* Joan. 7. *Nondum Spiritus erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.* Item Apocal. 5. dicitur, Christum, quia occisus est, accepisse gloriam & divinitatem. Denique ipse Christus Joan. 17. his verbis Patrem alloquitur: *Clarifica me Pater claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te.* Ergo Christus dum esset viator & degens in terris, non habuit scientiam beatam, seu visionem beatificam, & multominus in primo instanti conceptionis.

11. Verùm hæc facilè diluuntur, dicendo his locis sermonem esse vel de gloria corporis, vel de exaltatione nominis Christi super omne nomen, vel de restitutione unionis hypostaticæ cum tota Christi humanitate, quæ in resurrectione facta est, ut alibi exposuimus; quare hæc & similia Scripturæ testimonia nihil nocent veritati propositæ, & præcedentibus conclusionibus declaratæ.

12. Secundò contra primam conclusionem objici potest difficile argumentum, quod sub hac forma breviter proponitur. Summum gaudium non potest simul compati cum summa tristitia: Sed Christus tempore passionis habuit summam tristitiam, quam Matth. 26. his verbis declaravit: *Tristis est anima mea usque ad mortem:* Ergo tunc non fuit in anima Christi gaudium beatificum, nec per consequens scientia seu visio beatifica, ad quam necessariò summum gaudium seu delectatio consequitur.

13. Respondet Cano loco suprà citato, Christum mortis tempore, delectatione beatificâ caruisse, & tunc retinuisse gaudium beatificum quod suâpte naturâ à visione beatifica prodire debebat, ut daret locum tristitiæ ad hominum redemptionem: sicut per totam vitam gloriam animæ quasi suppressit, & impedivit ne in corpus effluereret, ut daretur locus merito. Idem docent Valentia in præsenti disp. 1. quæst. 9. Salmeronius tomo 10. tract. 14. §. ad 4. & Maldonatus in cap. 26. Matthæi §. *subtilius in scholis.*

14. Sed hæc solutio & doctrina displicet aliis Theologis, & meritò: non enim subtrahenda est pro aliquo tempore ab anima & voluntate Christi aliqua perfectio beatitudinis quæ in omnibus beatis reperitur: delectatio autem voluntatis pertinet ad perfectionem beatitudinis animæ, & quidam existimant esse à visione beatifica inseparabilem; quia fieri non potest ut voluntati repræsentetur summum bonum, nempe Deus clarè visus, & non delectetur & quiescat in illo: quare si anima Christi pro aliquo tempore caruit hujusmodi delectatione & gaudio, sequitur etiam fuisse privatam pro eodem tempore visione beatificâ, quod tamen non potest admitti. Unde S. Thomas infrà quæst. 46. art. 8. cùm in prima objectione, ex contrarietate inter tristitiam & gaudium intulisset, non potuisse Christum tristari secundùm animam, eò quòd frueretur delectatione beatificâ; ut argumentum solveret, non negavit in Christo gaudium beatificum, sed illo admisso, solutionem dedit quam infrà subjiciemus.

15. Respondent secundò alij, quos sequitur Theophilus Raynaudus tomo de Christo lib. 4. sect. 2. cap. 4. quod licèt naturaliter loquendo impossibile sit, summam lætitiam simul compati cum summa tristitia, tamen de potentia Dei absoluta possunt esse simul in eodem subjecto, etiam si contrarietatem habeant.

16. Sed hæc etiam solutio (nisi magis explicetur, &

aliunde juvetur) non videtur legitima: Nam licèt summa delectatio & summa tristitia, comparatione ejusdem objecti opponantur contrariè, tamen includunt, aut saltem inferunt contradictionem, quia tristitia importat actum per modum recessûs & fugæ; delectatio autem dicit actum, per modum accessûs & prosecutionis: Sed contradictoria per nullam potentiam verificari possunt: Ergo nec summum gaudium & summa tristitia respectu ejusdem objecti simul existere.

17. Confirmatur: De potentia Dei absoluta fieri nequit, ut quis recedat à termino à quo, & simul quiescat in illo, eò quòd recessus ab uno termino includat negationem quietis in eodem termino: Ergo similiter est impossibile quòd voluntas per summam delectationem quiescat in aliquo objecto, & per summam tristitiam fugiat & recedat ab eo. His ergo solutionibus prætermissis.

18. Ad objectionem respondeo cum S. Thoma loco citato in resp. ad 1. Majorem esse veram, si tristitia & delectatio sint de eodem objecto, & sub eadem ratione: si verò vel erga diversa objecta, vel erga idem secundùm diversas rationes, gaudium & tristitia versentur, quamvis inter se opponantur, nec possint simul in gradibus intensis ex natura rei existere, de potentia tamen absoluta simul existere possunt: tristitia autem & gaudium quæ tempore passionis in anima Christi fuere, vel circa diversa objecta versabantur, vel circa idem sub diversa ratione consideratum; voluntas enim Christi etiam tunc summè gaudebat & delectabatur de visione beatifica, & summè dolebat & tristabatur de peccatis generis humani, pro quibus patiebatur. Item Christus tunc delectabatur de morte ut utili ad redemptionem hominum, & tristabatur de illa prout dissentanea naturæ: unde potuit fieri, & de facto dispensatione divinâ factum fuit, ut summa delectatio non excluderet summam tristitiam.

19. Dices cum Cano: Si hæc solutio valeret, sequeretur nullam tristitiam esse incompatibilem de potentia absoluta cum gaudio de eodem objecto: tristitia enim & gaudium semper objectum respiciunt sub diversa ratione formali; nam tristitia, utpote fuga, illud respicit sub ratione mali & nocivi; gaudium verò, cùm per modum prosecutionis se habeat, illud sub ratione boni & convenientis attingit.

20. Sed negatur sequela, nam licèt tristitia & gaudium, seu delectatio, semper differant & disconveniant in ratione formali sub qua, ut argumentum rectè demonstrat, non tamen semper disconveniunt in ratione formali *quæ*, sed quandoque disconveniunt, quandoque non, subindeque interdum simul stare possunt, de absoluta Dei potentia, ut in præsenti contingit; quia nimirum eadem mors materialiter, secundùm diversam rationem formalem *quæ* fuit inspecta à Christo, ut jam declaravimus: interdum verò implicat ea simul reperiri, ut contingeret, si idem objectum materiale, secundùm eandem rationem formalem *quæ* respicerent: v. g. quod mors Christi per respectum solùm ad naturam, vel per respectum solùm ad finem redemptionis, simul gaudium & tristitiam terminet, manifestam implicat contradictionem, cùm tristitia (ut suprà dicebamus) importet actum per modum recessûs & fugæ, delectatio verò per modum accessûs & prosecutionis se habeat.

21. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: A Christus sibi meruit scientiam seu visionem beatam: Ergo eam à primo suæ conceptionis instanti non habuit. Patet Consequentia, implicat enim quod præmium, præsertim ultimum, sit ante meritum, eò quòd meritum se habeat ad præmium, ut via ad terminum. Antecedens verò probatur: Perfectius est habere aliquid ex merito, quàm sine merito; nam habere aliquid ex merito, est habere illud quodammodo per seipsum, habere autem sine merito, est illud habere ab alio, ut docet S. Thomas infrà quæst. 19. art. 3. Sed Christo tribui debet id quod perfectius est: Ergo Christus scientiam seu visionem beatam sibi meruit.

B Respondeo negando Antecedens, nam ut dicemus infrà, cùm agemus de merito Christi, licèt 22
Christus gloriam sui corporis, & sui nominis exaltationem meruerit, non tamen gratiam & gloriam animæ, quàm in primo suæ conceptionis momento à Deo recepit, quare hujusmodi dona non habuit tunc titulo meriti, seu mercedis, sed per modum naturæ, & titulo filiationis naturalis, & veluti per naturalem resultantiam ex unione hypostatica, ad quam in eo instanti ejus humanitas fuit elevata. Unde ad probationem in contrarium dicendum est, perfectius quidem esse per se loquendo habere aliquid ex merito, quàm sine merito, per accidens tamen interdum melius esse aliC quid sine merito habere, quàm per meritum illud acquirere; quando scilicet habere illud ex merito, privat majori perfectione, qualis est habere illud per modum naturæ, & nunquam caruisse perfectione illâ. Solutio est D. Thomæ infrà quæst. 19. art. 3. in corp. ubi sic discurrit: *Habere aliquod donum per se, est nobilius quàm habere illud per aliud, semper enim causa quæ est per se, potior est eâ quæ est per aliud.... Quia autem omnis perfectio & nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quòd ejus carentia magis dignitati Christi & perfectioni præjudicet, quàm per meritum decrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit; quia cùm meritum non sit nisi ejus quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset, quibus carere, magis diminuit dignitatem Christi, quàm augeat meritum.*

§. III.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis intelliges, Christum verè à Prophe- 23
ta *admirabilem* dici, & à SS. Patribus rectè *divinum ænigma*, *& paradoxum* appellari: in ipso enim tot cernuntur mirabilia, & quæ specie tenùs videntur pugnantia, ut meritò de illo dici possit, *Non alibi miranda magis*: in eo quippe, ut ostendimus, beatitudo & miseria, dolor, & gaudium, ac status viatoris & comprehensoris, mirabili quadam divinæ sapientiæ arte, fœderata & sociata sunt, & ut Doctor mellifluus serm. 2. super *Missus est*, eleganter expendit: *In ipso agnoscitur longitudo brevis, latitudo angusta, altitudo subdita, profunditas plana. Ibi agnoscitur lux non lucens, Verbum infans, aqua sitiens, panis esuriens. Videas si attendas, potentiam regi, sapientiam instrui, virtutem sustentari, Deum denique lactentem, sed Angelos reficientem; vagientem, sed miseros consolantem. Videas si attendas, tristari lætitiam, pavere fiduciam, salutem pati, vitam mori, fortitudinem infirmari. Sed quod*

non minùs mirandum est, ipsa ibi cernitur tristitia lætificans, pavor confortans, passio salvans, mors vivificans, infirmitas roborans.

24. Similia habet Richardus à S. Laurentio lib. 4. de laudibus Deiparæ, ubi mirabilem hanc rerum inter se pugnantium & dissidentium, in Christo concordiam, hac rithmicâ expressione eleganter celebrat.

Mira rebus conversio,
Longitudo brevis efficitur,
Latitudo constricta cernitur,
Complanatur profunditas,
Altitudo demissa subditur,
Virtus jacet, potestas regitur,
Infirma nutat firmitas,
Languet salus, pavet fiducia,
Sordet nitor, plorat lætitia,
Tristatur consolatio.
Disciplinam subit prudentia,
Vilitati se subdit gloria,
Eget pastu refectio.
Invenitur panis esuriens,
Aret siti fons indeficiens,
Libertas jugo premitur.
Esse subit nunquam incipiens,
Loco manet locari nesciens,
Et vita mortem patitur.
Quis hoc vidit, quis istud didicit,
Quis hoc satis mirari sufficit,
Et quid est hoc miraculi?
Quid hoc? Ipse profectu deficit,
Imò suo defectu reficit,
Deus defectum sæculi.

ARTICVLVS II.

Vtrum anima Christi per scientiam beatam omnes creaturas possibiles in essentia divina cognoscat?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio negativa statuitur.

25. UT certum & indubitatum in Theologia cum D. Thoma hîc art. 1. supponimus, animam Christi per scientiam beatam Deum non comprehendere, tum quia nullus intellectus creatus, etiam de potentia absoluta, potest Deum comprehendere, seu divinam essentiam tam perfectè cognoscere quantùm cognoscibilis est, ut in Tractatu de visione beata ostensum est. Tum etiam *Disp. 4 sect. 3.* quia in Concilio Basilienſi sess. 22. tanquam erronea in fide damnatur hæc propositio Augustini de Roma, Archiepiscopi Nazareni; *Anima Christi videt Deum tam clarè & intensè, sicut Deus videt seipsum.* Et 2. part. directorij Inquisitorum quæst. 11. inter errores Arnaldi de villa nova Medici, damnatos per Inquisitores, secundo loco iste refertur: *Quàm citò anima Christi fuit unita divinitati, statim ipsa anima scivit omnia quæ Deus scit.* Est igitur error in fide, asserere animam Christi per scientiam beatam Deum comprehendere, seu cognoscere quantùm cognoscibilis est. Unde scitè Albertus magnus in 3. dist. 14. art. 1. *Solus Deus comprehendit se, si enim diceremus, eum concludi comprehensione capacitatis animæ Christi,* A *videtur mihi quod hoc redundaret in blasphemiam Deitatis Christi.*

Hoc, ut dixi, certum & indubitatum est apud omnes Theologos. Solùm difficultatem ingerit 26. testimonium Isidori cap. 48. in Exodum sic dicentis. *Sola sibi integrè nota est Trinitas, & humanitati susceptæ.* Quæ verba non nisi de cognitione comprehensiva intelligi possunt, cùm integra Trinitatis cognitio competens ipsi Trinitati, vera sit Deitatis comprehensio.

Nec valet quod nonnulli Recentiores dicunt, 27. testimonium Isidori non fideliter referri à D. B Thoma hîc art. 1. sed in Isidoro lib. 1. sententiarum cap. 3. sic haberi: *Sola Trinitas sibi integrè nota est, & humanitas à Christo susceptæ.* Non valet, inquam, hæc evasio, nam licèt verum sit quod in Isidoro lib. 1. sententiarum cap. 3. qui ad marginem D. Thomæ non benè notatur, hæc verba legantur; loco tamen à nobis citato, & ex capite 42. in Exodum desumpto, habentur verba quæ retulimus. Et ne quis dicat esse lapsum Typographi, notat Isidori Scholiastes octo manuscriptos libros, tam Longobardicis quàm nostris characteribus scriptos, cum ista editione concordare. Unde cum D. Thoma hîc art. 1. ad 1, dicendum est, Isidorum hoc dixisse, propter excellen- C tissimam cognitionem convenientem animæ Christi Domini, quæ nulli alteri creaturæ est communis, integraque appellatur, non quia sit comprehensiva Dei, nec maxima inter possibiles de potentia Dei absoluta, sed quia est suprema inter possibiles de lege statuta: quemadmodum suprà disp. 13. art. 2. diximus, animam Christi dici plenam gratiâ habituali, non quòd non sit possibilis major gratia de potentia absoluta, sed quia de lege ordinaria major & intensior dari nequit. Dici etiam potest, Isidorum loqui de homine assumpto, ratione divinitatis. Vel id dixisse ex opinione apud aliquos tunc recepta, quod per divinum intellectum cognosceret anima Christi, ut rectè observavit P. Nicolai in scholiis ad articulum 1. hujus quæstionis. His præmissis, pro reso- D lutione difficultatis propositæ

Dico, anima Christi per scientiam beatam non 28. cognoscit in divina essentia omnes creaturas possibiles. Ita communiter Theologi tam domestici quàm extranei, contra Hugonem à S. Victore, Alensem, Durandum, Scotum, & alios antiquos, asserentes animam Christi omnia possibilia in verbo per scientiam beatam cognoscere. In eo tamen discrepant, quòd Hugo id concedit animæ Christi, ratione scientiæ & intellectionis increatæ, quam ipsi à Deo communicatam esse docet, ut disp. præcedenti art. 1. vidimus: alij verò animam Christi per scientiam creatam omnia possibilia cognoscere asserunt.

Plures autem ad probandam nostram conclu- E 29. sionem adducuntur à Recentioribus rationes, quæ parùm urgent, & facilè dilui possunt: unde illis prætermissis, suadetur conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 2. ad hanc formam redacta. Cognitio omnium possibilium in divina essentia cognita, est divinæ essentiæ comprehensio: Sed implicat intellectum creatum, & consequenter intellectum animæ Christi, Dei essentiam comprehendere: Ergo & omnia possibilia in eo cognoscere. Minor patet ex suprà dictis, & à D. Thoma hîc art. 1. demonstratur.

Major autem in qua est difficultas, sic ostenditur. Eo modo unum in alio cognoscitur, quo in

illo continetur : Sed creaturæ continentur in Deo ut effectus in causa : Ergo in illo cognoscuntur sicut effectus in causa : Sed cognitio omnium effectuum in aliqua causa, ex vi cognitionis illius, est causæ comprehensio : Ergo cognitio omnium possibilium in divina essentia cognita, est divinæ essentiæ comprehensio. Minorem subsumptam sic probat S. Doctor. Quantò perfectiùs cognoscitur causa, tantò plures effectus cognoscuntur in illa : Ergo non possunt omnes effectus alicujus causæ cognosci ex vi cognitionis causæ, nisi in causa cognita omni perfectione possibili : Sed cognitio causæ perfecta omni perfectione possibili, est illius comprehensio : Ergo cognitio omnium effectuum in aliqua causa, est ipsius comprehensio.

30. Rationem hanc D. Thomæ variis instantiis, veluti quibusdam nebulis, obscurare nititur Scotus in 3. dist. 14. quæst. 2. sed illas Capreolus, Cajetanus, & Ferrariensis, facilè depellunt, unde in his immorari non expedit. Recentiores etiam aliquas excogitarunt solutiones, ut vim ejus eluderent. Quidam enim dicunt, cognitionem omnium effectuum in divina essentia cognita, ad summum exigere vel arguere comprehensionem divinæ omnipotentiæ, non autem divinæ essentiæ. Alij respondent non comprehendi etiam divinam omnipotentiam per cognitionem omnium creaturarum in illa, quia cognitâ divinâ omnipotentiâ sub omni connexione ad creaturas, adhuc restat cognoscenda secundùm connexionem identitatis quâ habet cum cæteris attributis. Alij asserunt ex cognitione omnium possibilium in divina omnipotentia, non colligi ejus comprehensionem, quia omnium possibilium collectio non est adæquatus terminus cognoscibilitatis omnipotentiæ, cùm etiam creaturæ repugnantes in omnipotentia possint cognosci. Aliorum denique solutio est, cognitionem omnium possibilium in divina essentia, non esse, nec inferre comprehensionem intensivam illius, sed tantùm extensivam, quam intellectui humano Christi non repugnare existimant.

31. Verùm hæc frivola sunt, & facilè possunt depelli. Primum quidem, tum quia non stat rei virtutem comprehendi, & non comprehendi essentiam : Ergo si ex cognitione omnium possibilium colligitur omnipotentiæ comprehensio, ex illa etiam infertur comprehensio divinæ essentiæ. Tum etiam, quia sicut divina essentia est infinita, ita etiam divina virtus & potentia : Sed intellectus creatus non potest comprehendere essentiam divinam, ratione infinitatis : Ergo nec divinam virtutem seu potentiam. Quo discursu utitur S. Doctor quæst. 20. de verit. art. 5. in secundo argumento *sed contra*, & 3. contra Gent. cap. 56. ratione 3.

32. Secundum etiam futile est, nam videns in Dei omnipotentia creaturas possibiles, illam intuitivè cognoscit : Sed implicat intuitivè cognosci Dei omnipotentiam, non cognitâ connexione quam habet cum cæteris attributis, cùm identificetur realiter cum illis : Ergo repugnat cognosci creaturas possibiles in Dei omnipotentia tanquam in causa, nisi cognoscatur connexio quam habet cum cæteris attributis.

33. Non valet etiam tertia solutio : Non stat enim omnia possibilia cognosci, & impossibilia latere: Ergo ex non cognitione impossibilium, omnibus possibilibus cognitis, divinæ omnipotentiæ comprehensio negari nequit. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur. Impossibilia non possunt in seipsis cognosci, nec etiam in divina omnipotentia, sed solùm cognosci possunt ratione ipsorum possibilium, sicut mala per bona creata, & negationes per formas oppositas cognosci à Deo docet D. Thomas 1. p. quæst. 14. art. 9. & 10. Ergo omnibus possibilibus cognitis comprehensivè, non possunt impossibilia latere.

Ultima demum solutio, quæ apud Recentiores 34.
frequentior est, facilè potest refelli, nam licèt cognitio omnium creaturarum in verbo, solùm dicat explicitè & formaliter infinitam extensionem, illativè tamen & virtualiter, infert infinitam intensionem, subindeque comprehensionem intensivam divinæ essentiæ & omnipotentiæ : quia non potest penetrari virtus infinita, & infinitè participabilis, sine infinita claritate & intensione, cùm hæc sola sufficiat ad penetrandum omnem modum quo virtus illa infinita participabilis est; tantò siquidem majus seu intensius lumen gloriæ requiritur, quantò plures creaturæ possibiles in divina omnipotentia cognoscuntur : Ergo ad exhauriendam & penetrandam infinitam rerum possibilium quæ in Dei essentia & potentia latent collectionem, lumen gloriæ infinitè intensum requiritur. Quo discursu utitur S. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad probandum Deum non posse comprehendi ab intellectu creato, lumine gloriæ perfuso. *Intantum* (inquit) *intellectus creatus divinam essentiam perfectiùs vel minùs perfectè cognoscit, inquantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur : cùm igitur lumen gloriæ creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat, unde impossibile est quòd Deum comprehendat.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

PLures ac difficiles contra nostram conclusionem, & rationem D. Thomæ, fieri possunt instantiæ, quas ad majorem claritatem & brevitatem, sequenti objectione proponemus & concludemus.

Objicies ergo: Si Christus per scientiam beatam 35.
omnes creaturas possibiles in Dei essentia & omnipotentia non cognosceret, maximè quia intellectus creatus animæ Christi, Dei essentiam & omnipotentiâ comprehenderet, quod est impossibile: Sed ex cognitione omnium possibilium in verbo, non infertur comprehensio divinæ essentiæ & omnipotentiæ : Ergo præcipuum nostræ conclusionis fundamentum corruit. Major ex suprà dictis patet, Minor verò in qua est difficultas, ostenditur primò. Angelus inferior non comprehendit superiorem, ut docuimus in Tractatu de Angelis, & tamen Angelus inferior cognoscit omnia naturalia quæ in Angelo superiori virtualiter continentur, aliàs posset de naturalibus à superiori illuminari, contra D. Thomam 1. p. quæst. 109. art. 3. ad 2. ubi asserit de his quæ pertinent ad ordinem naturalem, unum Angelum non illuminare alterum, sed tantùm de his quæ supra naturam sunt : Ergo ex cognitione eorum quæ in aliquo virtualiter continentur, non sequitur illius comprehensio, & consequenter licèt Christus omnia possibilia in Dei omnipotentia cognosceret, non propterea tamen illam comprehenderet. *Disp. 9. art. 2.*

Secundò, Ex cognitione eorum quæ Deo con- 36.

veniunt formaliter, in divina essentia cognita, A non sequitur comprehensio illius, aliàs quilibet beatus Deum comprehenderet, cùm in divina essentia cognita, relationes, & attributa, & alia quæ Deo formaliter competunt, perfectè cognoscat: Ergo similiter ex cognitione omnium possibilium quæ in divina omnipotentia continentur eminenter, non sequitur illius comprehensio. Antecedens patet, Consequentia verò probatur. Quando duo alicui insunt ordinatè, si ex cognitione primi non infertur comprehensio ejus, nec colligitur ex secundi cognitione: Sed convenientia formaliter Deo, sunt ratio convenientiæ illorum quæ in ipso sunt eminenter: Ergo si ex cognitione omnium convenientium formaliter, Dei B comprehensio non sequitur, illa non potest inferri ex omnium possibilium cognitione quæ in Deo sunt eminenter.

37. Tertiò, Quidquid Deus potest facere est minus quàm ipse Deus, subindeque faciliùs potest ab anima Christi cognosci: Sed Deus potest videri, & de facto videtur ab anima Christi, absque eo quod ab ipsa comprehendatur: Ergo à fortiori tota collectio rerum possibilium in divina essentia cognosci poterit, absque ejus comprehensione, & sic ex comprehensione omnium possibilium in verbo, non sequitur ejus comprehensio.

38. Quartò, Cognoscens unum effectum in verbo, non comprehendit divinam omnipotentiam, quatenus est causa illius: Ergo cognoscens omnia C possibilia in verbo, non comprehendit omnipotentiam divinam, ut est causa omnium possibilium, ac proinde ex cognitione omnium possibilium in verbo, non rectè infertur comprehensio omnipotentiæ divinæ.

39. Denique, possunt omnia possibilia in verbo cognosci majori & minori claritate: Sed cognita claritate minori, non comprehenduntur, cùm comprehensio perfectissimum cognoscendi modum importet: Ergo possunt omnia possibilia in verbo cognosci, absque ejus comprehensione. Minor patet, Major verò probatur: Tum quia singula possibilia possunt cognosci cognitionibus inæqualis claritatis: Ergo & omnia collectivè. Tum D etiàm, quia omnia quæ continentur virtualiter in Gabriele v. g. minori claritate cognoscuntur ab ipso, quàm ab Angelo supremo, & minori ab hoc quàm à Deo: Ergo pariter omnia in omnipotentia contenta, collectivè sumpta, terminare possunt cognitiones in claritate inæquales.

40. Hæ instantiæ licèt difficiles appareant, ex fundamentis tamen suprà statutis facilè dilui possunt. Unde ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: Ex cognitione illorum quæ in aliquo virtualiter continentur, non sequitur ipsius comprehensio, si illa cognoscantur in ipso, & ex vi cognitionis illius, nego. Si cognoscantur in seipsis, & independenter ab alio priùs cognito, concedo. Licèt ergo Angelus inferior omnia ad ordinem naturæ spectantia, quæ in virtute Angeli superioris continentur, cognoscat, ipsum tamen non comprehendit, quia ea non cognoscit in ipso, & ex ipso, seu ex vi cognitionis ad superiorem Angelum terminatæ, sed immediatè in seipsis per species à Deo infusas, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 56. art. 2. Anima verò Christi, si omnia possibilia in verbo cognosceret, in essentia & omnipotentia divina ut in causa, & ex vi cognitionis illius, ea videret, & sic illam comprehenderet. 41.

Ad secundam distinguo Majorem: Ex cognitione comprehensiva illorum quæ Deo conveniunt formaliter, non sequitur comprehensio illius, nego Majorem. Ex cognitione tantùm quidditativa illorum, concedo Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam: quia omnia quæ in Deo eminenter continentur, non possunt cognosci quidditativè, & non comprehensivè, & consequenter nisi divina virtus comprehendatur: illa verò quæ formaliter competunt Deo, nimirum attributa, possunt in divina essentia cognosci quidditativè, & non comprehensivè; & ideò ex cognitione omnium attributorum in divina essentia cognita, non sequitur divinæ essentiæ comprehensio, benè tamen ex omnium possibilium cognitione in divina omnipotentia, ipsius comprehensio colligitur.

Dices: Ideò quæ Deo formaliter insunt, posse cognosci quidditativè & non comprehẽsivè, quia possunt modo finito cognosci: Sed ea pariter quæ in Deo eminenter continentur, possunt cognosci finito modo: Ergo possunt etiam quidditativè & non comprehensivè cognosci. Probatur Minor: Ideò non possent finito modo cognosci, quia cognoscuntur in Deo tanquam in causa, ac proinde illorum omnium cognitio dependet ex modo adæquato cognitionis: At hæc ratio obstare nequit: Ergo &c. Probatur Minor: Etiam perfectiones attributales Dei cognoscuntur in divina essentia, ut in sui causa virtuali, & tamen possunt omnes cognosci in divina essentia, cognita modo finito, & ipsi non adæquato: Ergo quamvis possibilia cognoscantur in divina essentia, ut causa, poterunt omnia cognosci in divina essentia, cognita modo finito, & ipsi non adæquato. 42.

Respondeo negando Minorem, ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Ad probationem verò illius, nego consequentiam & paritatem. Ratio autem discriminis traditur à Cajetano 1. part. quæst. 12. art. 8. ad 1. Scoti, sumiturque ex D. Thoma quæst. 10. de verit. art. 5. in corp. Ea enim quæ alicui formaliter competunt, illo viso, statim cognoscuntur, quia sunt de apparentibus manifestè: unde sicut visio causæ, modum intensivum cognitionis non petit, sed solùm cognitionis substantiam; ita quæ formaliter causæ insunt, non modum, sed substantiam cognitionis causæ sequuntur; & idcircò possunt & debent, omnia quæ formaliter Deo insunt, visâ illius essentiâ, quantumvis debili & finito modo, cognosci. Illa autem quæ eminenter continentur in Deo, non apparent manifestè, sed latent in causa, & ideò non cognoscuntur ex vi substantiæ cognitionis causæ, sed sequuntur modum intensivum & penetrativum cognitionis causæ; subindeque ut omnia cognoscantur in illa, necessarium est cognitionem adæquari causæ in modo, esseque illius comprehensionem. 43.

Ad tertiam dicendum quod licèt omnium possibilium cognitio extra verbum, foret quid minus quàm ipse Deus ut cognoscibilis; omnium tamen possibilium collectio, non ut in se cognoscenda, sed ut cognoscenda in verbo, non est quid minus quàm Deus ipse in ratione intelligibilis, quia prout sic ipsius Dei intelligibilitate intelligibilis constituitur. 44.

Ad quartam, concesso Antecedente, nego Consequentiam, quia unus effectus possibilis non est terminus adæquatus omnipotentiæ; omnia verò 45.

possibilia terminativè adæquant omnipotentiam: virtus autem causæ non comprehenditur, nisi in illa adæquatus terminus cognoscatur: unde licèt ex cognitione unius possibilis non possit inferri comprehensio divinæ omnipotentiæ, benè tamen ex cognitione omnium possibilium.

46. Ad ultimam, nego Majorem, ad cujus primam probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem: Ratio autem discriminis est, quia singuli effectus possibiles possunt in divina essentia cognosci secundùm plures & pauciores rationes, & consequenter ex majori & minori divinæ essentiæ penetratione; nam quò magis Dei essentia penetratur, eò plures effectus vel rationes effectuum cognoscuntur in illa: cognitis autem omnibus possibilibus collectivè, non restant plures rationes in effectibus cognoscibiles, subindeque nec divina essentia remanet ampliùs penetrabilis, nec perfectiori cognitione visibilis.

Ad secundam probationem Majoris, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam omnes effectus in Gabriele verbi gratiâ virtualiter contenti, ad adæquatam sui cognitionem in ipso Gabriele ut in causa, non petunt nisi claritatem, perfectionemque cognitionis, à cognoscibilitate Gabrielis requisitam; & quia hæc suprema non est, sed potest major claritas dari, & de facto datur in cognitione Dei, & Angeli superioris, consequens sit ut omnes effectus in illo contenti ut in causa, possint cognitionibus inæqualis claritatis cognosci: omnes autem divinæ omnipotentiæ effectus, petunt ad sui cognitionem in divina omnipotentia, claritatem, efficaciam, & perfectionem, à cognoscibilitate omnipotentiæ requisitam, quâ major dari non potest, & ideò non possunt collectivè sumpti, cognitionibus inæqualis claritatis & perfectionis cognosci.

A tia, præterita, & futura, se extendit. Ita D. Thomas hîc art. 2. in corp. ubi ait quod *anima Christi in verbo cognoscit omnia existentia secundùm quodcumque tempus*: id est quæ sunt, fuerunt, vel erunt. Et in resp. ad 2. asserit quod *anima Christi scit omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ, & ita plura scit Deus in seipso, quàm anima Christi.* At Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, omnia possibilia quæ in sua latent omnipotentia, in seipso ut in causa cognoscit: per scientiam autem visionis, quæ sunt, fuerunt, vel erunt, ut præsentia in sua æternitate intuetur, ut in Tractatu de scientia Dei fusè declaravimus: Ergo licèt B scientia Christi beata, omnia possibilia non attingat, ad omnia tamen præsentia, præterita, & futura se extendit. *Disp. 2. art. 1. & disp. 4. art. 9.*

Ratio etiam quam S. Doctor in corpore ejusdem articuli insinuat, id suadet: Etenim omnes beati cognoscunt in divina essentia per beatificam visionem omnia ad suum statum spectantia: Sed ad Christi, etiam ut hominis, statum pertinent res omnes præsentes, præteritæ, & futuræ: Ergo scientia Christi beata ad illa omnia se extendit. 49. Major in Tractatu de visione beatifica probata est, tum ex Concilio Senonensi, asserente beatis in divinitatis speculo innotescere quidquid illorum interfit. Tum ex eo quod de ratione beatitudinis est omne rationabile beatorum desiderium satiare, subindeque desiderium illud quod habent sciendi quidquid pertinet ad proprium statum. Minor verò est certa, nam Christus secundùm quod homo, est dominus omnium rerum, juxta illud Matth. ultimo, *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Et Psalm. 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Et Joan. 13. *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus.* Est etiam creaturarum rationalium judex, ut constat ex illo Joan. 5. *Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio.* Ergo ad ipsum, ratione dominij, & judiciariæ potestatis, pertinent omnes rationales creaturæ, omnesque illarum volitiones & cogitationes præsentes, præteritæ, vel futuræ. *Disp. 7. art. 9.*

Dices, quod licèt cogitationes omnes hominum, quæ finale judicium præcedent, pertineant ad Christum ut judicem, non tamen illæ quæ finale judicium sequuntur, cùm pro illis nec præmium nec pœnam sint accepturi; ac proinde ex eo quòd omnia ad Christum spectantia, ab ipso per scientiam beatam, seu beatificam visionem cognoscantur, non sequitur ipsum per talem scientiam omnes actus futuros creaturarum rationalium agnoscere. 50.

Sed contra primò: Cogitationes beatorum & damnatorum quas post finale judicium habebunt, pertinent ad illorum præmium vel pœnam accidentalem: Sed ad judicem spectant non solùm actiones illæ quæ præmium aut pœnam merentur, sed etiam illæ quæ dantur in præmium, vel in pœnam: Ergo cogitationes quas beati & damnati post finale judicium elicient, ad Christum ut judicem spectant. 51.

Secundò, Esto cogitationes illæ ad Christum ut judicem non spectarent, ad ipsum tamen ut supremum omnium dominum non possunt non pertinere, cùm Christo ut homini, ratione supremi dominij quod à Patre in omnes creaturas accepit, omnia sive quæ in cœlis, sive quæ in terra, sive quæ in inferno existunt, perfectissimè subjecta sint. 52.

ARTICVLVS III.

An beata Christi scientia, ad omnia præsentia, præterita, & futura se extendat?

D

§. I.

Relatis sententiis conclusio affirmativa statuitur.

47. ARticulo præcedenti ostensum est, scientiam Christi beatam, ad omnia possibilia quæ in Dei potentia infinita latent non se extendere, subindeque non ferri ad omnia quæ continentur in scientia Dei, quam Theologi simplicis notitiæ seu intelligentiæ vocant. Sed adhuc discutiendum restat, an saltem Christus per scientiam beatam omnia præsentia, præterita, & futura videat, eaque omnia objecta attingat, quæ à Deo per E scientiam visionis cognoscuntur. Id enim negant plures ex antiquis Theologis, ut Henricus, Scotus, Gabriel, Ricardus, Marsilius, Paludanus, & alij, quos refert & sequitur Salas 1. 2. quæst. 3. Tract. 2. disp. 4. ubi ait sententiam istam se probabiliorem putaturum, nisi authoritas Angelici Doctoris in contrarium obstaret. Illam etiam aliqui Recentiores sequuntur. Sed affirmans sententia, non solùm apud domesticos, sed etiam apud extraneos communis est, eamque adeò certam existimat Vazquez hîc disp. 51. cap. 2. ut eam esse certa fide tenendam asserat. Sed quidquid sit de hac censura, quæ nimis videtur rigida,

48. Dico, scientia Christi beata, ad omnia præsen-

§. II.

Corollaria notatu digna.

53. EX dictis inferes primò, Christum per scientiam beatam videre in verbo infinita accidentia, non tamen infinitas substantias.

Prima pars patet ex dictis, si enim intellectus Christi cognoscat in verbo per scientiam beatam omnia quæ quocumque modo sunt, fuerunt, & erunt, cùm infinita accidentia successivè futura sint per totam æternitatem, nempe infinitæ cogitationes & affectiones Angelorum & hominum, sequitur necessariò Christum ut hominem videre in verbo infinita accidentia successivè futura. Ex B quo probata manet secunda pars, cùm enim substantiæ non sint entia successiva, sed permanentia, non datur, etiam in mensura æternitatis, numerus substantiarum actu infinitus.

54. Inferes secundò, Christum non successivè, sed simul, & à principio beatitudinis, omnia præsentia, præterita, & futura cognoscere: Tum quia illa cognoscit per scientiam beatam, seu visionem beatificam, quæ cùm æternitate mensuretur, nullam successionem, seu mutationem patitur. Unde Augustinus 5. de Trinit. cap. 16. de homine in statu beatitudinis loquens ait: *Non erunt volubiles nostræ cogitationes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.* C Tum etiam, quia intellectum nostrum plura simul non cognoscere, provenit ex eo quod illa per plures species cognoscat, unde omnia quæ per unam speciem repræsentantur, potest simul intelligere: Sed quæ à Christo & alijs beatis cognoscuntur in verbo, unâ specie repræsentantur, scilicet divinâ essentiâ: Ergo simul omnia cognoscuntur. Sic discurrit D. Thomas 1. p. quæst. 12. art. 10.

55. Inferes tertiò, beatitudinem animæ Christi esse majorem beatitudine cujusvis creaturæ possibilis de lege ordinaria, non autem de potentia absoluta. D

Prima pars probatur: Major vel minor perfectio visionis beatificæ, provenit ex majori vel
Disp. 4. art. 2. minori lumine gloriæ, ut in Tractatu de visione beata ostensum est: Sed lumen gloriæ concessum animæ Christi, est perfectius & intensius lumine cujusvis creaturæ de lege Dei ordinaria possibilis: Ergo & ejus scientia seu visio beatifica. Minor probatur: Perfectio luminis gloriæ commensuratur perfectioni gratiæ habitualis, ad quam ut proprietas consequitur: Sed gratia habitualis Christi est major gratiâ omnium creaturarum, ut
Disp. 13. art. 2. suprà ostensum est: Ergo lumen gloriæ animæ Christi intensius est lumine cujusvis creaturæ de lege Dei ordinaria possibilis.

Eadem ratione suadetur secunda pars: Sicut E enim gratia Christi de potentia absoluta potuit esse intensior, ita & ejus beatitudo: Sed potuit in hac majori intensione cuivis alteri creaturæ communicari: Ergo potuit beatitudo puræ creaturæ esse major intensivè beatitudine animæ Christi, de potentia absoluta.

§. III.

Solvuntur objectiones.

56. OBjicies primò contra præcedentem conclusionem: Si beata Christi scientia ad omnia præsentia, præterita, & futura se extenderet, per illam cognosceret Christus quidquid Deus cog- A noscit scientiâ visionis: Consequens non potest admitti: Ergo nec Antecedens. Sequela Majoris est evidens, nihil enim Deus cognoscit per scientiam visionis, præter futura, præterita, & præsentia. Minor verò probatur. Si Christus per scientiam beatam videret quidquid cognoscitur à Deo per scientiam visionis, comprehenderet talem scientiam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Probatur sequela: Cognitio termini adæquati alicujus potentiæ aut virtutis, est illius comprehensio, vel saltem infert illius comprehensionem, ut articulo præcedenti dicebamus: Ergo similiter cognitio objecti adæquati scientiæ Dei liberæ, quæ visionis dicitur, est, vel saltem infert comprehensionem illius, subindeque si beata Christi scientia se extenderet ad omnia præsentia, præterita, & futura, quæ sunt objectum adæquatum scientiæ visionis Dei, illam comprehenderet.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem, utpote expresè contra S. Thomam hîc art. 57. 2 ad 2. ubi ait quod *anima Christi scit omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis.* Et in resp. ad 3. asserit quod *scientia animæ Christi quam habet in verbo, parificatur scientiæ visionis quam Deus habet in seipso, quantùm ad numerum scibilium.* Unde ad probationem in contrarium, nego sequelam Majoris, & ad illius probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: nam cognitio omnium ad quæ se extendit potentia, necessariò illam adæquat in modo cognoscibilitatis, ut constat ex dictis articulo præcedenti, ac proinde est vel infert comprehensionem illius: cognitio autem omnium ad quæ scientia libera terminatur, non adæquare debet necessariò modum intensivum cognoscibilitatis illius, quod necessarium esset ad ejus comprehensionem. Hæc solutio fundamentum habet in D. Thoma hîc art. 2. ad 3. ubi docet scientiam animæ Christi quam habet in verbo, etsi parificetur scientiæ visionis quam Deus habet in seipso, quantùm ad numerum scibilium, infinitè ab illa quoad claritatem excedi. Si verò hujus discriminis rationem requiras, dico eam peti ex eo quod cognitio effectuum in causa habetur ex vi penetrationis causæ, & ideò ut ad omnes effectus contentos in causa terminetur, adæquata causæ penetratio requiritur: cognitio verò existentium in scientia Dei libera, vel in decreto, non habetur ex vi penetrationis decreti, sed tantùm ex vi revelationis illius; ac proinde ut in decreto vel scientia libera res futuræ vel præsentes cognoscantur, illorum penetratio non requiritur, nec consequenter adæquatio cum modo vel in modo cognoscibilitatis illorum.

Quod ut magis percipiatur, & instantiæ quæ 58. E possit fieri in contrarium occurratur: Advertendum est, cognitionem existentium vel futurorum dupliciter considerari posse, scilicet vel prout terminatur ad eorum quidditatem, vel prout illarum tantùm existentiam aut futuritionem attingit. Sumpta primo modo, plurium cognitio, perfectiorem Dei cognitionem, & illius ut causæ penetrationem supponit; sumpta verò secundo modo, majorem penetrationem divinæ essentiæ non petit, sed tantùm decreti liberi revelationem; unde aliquando minùs beatus plura de existentibus aut futuris cognoscit, quàm videat magis beatus (quia nimirum plura ad illius quàm ad istius statum pertinent) & tamen minùs beatus Deum minùs perfectè videt, & essentiam divinam mi-

nùs penetrat, quàm magis beatus. Et in hoc sensu intelligendus est D. Thomas, dum ait 1. p. quæst. 12. art. 8. *Eorum quæ Deus facit vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt.* Ibi enim loquitur de cognitione existentium, quantùm ad eorum quidditatem, non verò de cognitione ipsorum, quoad an est, quæ sub hac ratione, non ex vi penetrationis divinæ essentiæ, sed ex vi penetrationis seu revelationis divini decreti, habetur à beatis. A

59. Objicies secundò: Si scientia Christi beata ad omnia præsentia, præterita, & futura se extenderet, attingeret multitudinem actu infinitam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet ex dictis paragrapho præcedenti, corollario 1. Minor autem probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. in corp. ubi sic ait: *Quantum igitur ad primum modum scientiæ* (scilicet scientiæ visionis) *anima Christi non scit infinita.* Ergo juxta D. Thomam, anima Christi per scientiam seu visionem beatam, ut visio est, non cognoscit multitudinem actu infinitam. B

Secundò, Quæ repugnat esse, repugnat etiam per veram cognitionem cognosci: Sed repugnat dari multitudinem actu infinitam: Ergo & illam à Christo per scientiam beatam cognosci.

Tertiò, Cognitio quâ simul cognoscuntur infinita objecta, debet esse similiter infinita, Tum quia æquivalere debet infinitis cognitionibus divisivè ad singula illa objecta terminabilibus: Tum etiam quia si cognitio attingens in verbo duo objecta, est perfectior illâ quæ solùm attingit unum objectum, & cognitio attingens tria objecta, excedit in perfectione eam quæ duo solùm attingit, & sic deinceps; illa quæ infinita objecta attinget in verbo, erit actu perfectionis infinitæ; quod tamen de scientia beata Christi dici non potest, quandoquidem cognitio animæ Christi, eo ipso quod creata est, debet esse finita. C

60. Confirmatur: Cùm dicitur animam Christi simul cognoscere in verbo infinita accidentia futura successivè, vel hoc intelligitur de cognitione confusa quâ cognoscuntur res in communi, vel de cognitione determinata quâ in particulari cognoscuntur? Non primum, tum quia cognitio confusa est valde imperfecta, atque adeò non decet animam Christi: Tum etiam quia cognitio accidentium successivè futurorum convenit Christo, inquantum est, ut diximus, omnium judex: cognitio autem judicis debet esse singulorum in particulari & distincta. Non etiam secundum, quia ad cognoscendum distinctè & in particulari infinita, opus est lumine & virtute cognoscitivâ infinitè intensâ: si enim ad cognoscendum unum objectum, requiratur virtus & lumen ut unum; ad cognoscendum duo objecta, lumen intensum ut duo, & ita deinceps, manifestum, relinquitur, ad simul cognoscenda infinita objecta, requiri lumen infinitè intensum. D

61. Respondeo, concessa sequela Majoris, negando Minorem. Ad primam probationem respondeo ex Cajetano hîc art. 3. D. Thomam loqui de simpliciter entibus in actu, nempe de substantijs, non autem de secundùm quid entibus in actu, scilicet de accidentibus: videntur enim ab anima Christi Domini cogitationes omnes beatorum & damnatorum, quæ quia per totam æternitatem à parte post sunt sibi invicem successuræ, necessariò sunt infinitæ successivè in proprijs durationibus, actu verò in æternitate, quæ cùm sit mensura infinita simul & indivisibilis, ambit & continet quæ in proprijs mensuris & durationibus sibi invicem succedere debent, ut in Tractatu de scientia Dei fusè exposuimus. Quod autem hæc sit mens S. Doctoris, constat primò, quia ejus ratio sumpta ex eo quod generationes cessabunt, motu cœli cessante, solùm probat de substantijs quæ fiunt per generationem, non verò de accidentibus his quæ à motu cœli non dependent. Secundò quia art. 2. docet animam Christi videre in divina essentia omnia quæ Deus videt per scientiam visionis: Sed 1. p. quæst. 14. art. 12. asserit Deum per scientiam visionis infinita cognoscere: Ergo juxta ipsum anima Christi in verbo actu infinita cognoscit, ac proinde cùm hîc negat cognoscere infinita, loquitur de infinitis substantijs, non verò de accidentibus. *Disp. 4. art. 9.*

Ad secundam Minoris probationem, concessâ Majori, distinguo Minorem: Repugnat multitudo actu infinita, in propria duratione, concedo Minorem: actu in nunc æternitatis, cum successione in proprijs durationibus, nego Minorem & Consequentiam.

Ad tertiam distinguo Majorem: Cognitio quâ simul cognoscuntur infinita numero entia, debet esse infinita, extensivè, sive materialiter, concedo. Intensivè, sive formaliter, subdistinguo: Si sint omnia specie diversa, concedo. Si solo numero differant (qualiter differunt inter se infinitæ cogitationes hominum futuræ per totam æternitatem) nego. Ratio disparitatis est, quia in infinita multitudine eorum quæ specie conveniunt, & solo numero differunt inter se, unum non addit supra aliud perfectionem formalem, sicut in multitudine specie distinctorum: unde quando dicitur in objectione, cognitio quâ Christus simul videt in verbo infinita, æquivalere debet infinitis cognitionibus: solo numero differentibus, concedo: specie diversis, nego. Similiter cùm urgetur: cognitio attingens in verbo duo objecta, debet esse perfectior eâ quæ unum ex illis objectis duntaxat attingit, extensivè, sive materialiter, concedo. Intensivè, sive formaliter, subdistinguo: Si duo illa objecta differant specie, concedo. Si solo numero, nego. Et per hoc patet ad confirmationem: quamvis enim ad cognoscendum distinctè duo objecta specie diversa, requiratur lumen intensum ut duo; ad videndum tamen duo numericè tantùm distincta, sufficit lumen ut unum ad ea extensum.

Potest etiam dici quod quando plura cognoscuntur in seipsis immediatè, & per speciem propriam & adæquatam, ad cognoscenda infinita objecta requiritur virtus, & lumen infinitum; non autem quando illa plura cognoscuntur in alio priùs cognito, & per unam & eandem speciem, ut contingit in scientia beata Christi, quæ infinitas cogitationes hominum & Angelorum cognoscit in verbo per unicam speciem; scilicet per essentiam divinam, quæ est omnium similitudo perfecta. Solutio est D. Thomæ quæst. 10. de verit. art. 4. ad 10. ubi sic ait: *Scientiæ quantitas quæ attenditur secundùm numerum scitorum, est ei quasi per accidens & materialis, & præcipuè quando in multis scitis est una ratio sciendi, secùs enim esset si diversis rationibus cognoscerentur. Sed illa quantitas quæ est ex efficacia cognitionis, scientiæ per se competit, quia quantitas talis attenditur secundùm exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute.* E

Objicies tertiò: Si scientia beata Christi Domini 61.

mini omnia præsentia, futura, & præterita cognosceret, æquè se extenderet ac scientia visionis Dei: Sed hoc non videtur dicendum: Ergo nec illud. Sequela Majoris videtur manifesta, scientia enim visionis in Deo non se extendit ad merè possibilia, sed duntaxat ad præsentia, præterita, & futura. Minor verò probatur: Cùm perfectio scientiæ ex numero objectorum ad quæ se extendit attendatur, si scientia Christi beata, cognoscat omnia quæ Deus scit scientiâ visionis, erit æquè perfecta ac scientia visionis quæ est in Deo: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud.

63. Respondeo primò, negando sequelam Majoris, ad cujus probationem dici potest, quod objectum adæquatum scientiæ visionis Dei, non solùm sunt entia positiva, existentia, vel futura, sed etiam negationes rerum quas Deus decrevit non producere, unde ex eo quod omnia entia positiva, existentia, vel futurà, à scientia Christi beata cognoscantur, non sequitur quod attingat objectum adæquatum scientiæ liberæ seu visionis quæ est in Deo.

64. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem. *Si* scientia Christi beata cognoscat omnia quæ Deus scit scientiâ visionis, erit æquè perfecta, materialiter & extensivè, ac scientia visionis Dei, concedo. Formaliter & intensivè, nego. Solutio est D. Thomæ hîc art. 2. ad 3. ubi sic discurrit: *Quantitas scientiæ non solùm attenditur secundùm numerum scibilium, sed etiam secundùm claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi quam habet in verbo, parificetur scientiæ visionis quam Deus habet in seipso, quantùm ad numerum scibilium, scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantùm ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi, quia lumen increatum divini intellectûs, in infinitum excedit lumen creatum quodcunque receptum in anima Christi. Licèt absolutè loquendo scientia divina excedat scientiam animæ Christi, non solùm quantùm ad modum cognoscendi, sed etiam quantùm ad numerum scibilium.* Quia nimirum scientia Dei, prout est simplicis intelligentiæ (sub qua ratione non distinguitur virtualiter, sed solâ connotatione diversi objecti materialis, à scientia visionis) ad omnia possibilia se extendit, non verò scientia Christi beata, ut docet idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli, & nos articulo præcedenti fusè ostendimus.

DISPVTATIO XVII.

De scientia infusa animæ Christi.

Ad quæstionem 11. D. Thomæ.

COnsideratâ scientiâ Christi beatâ, progredimur ad aliam speciem scientiæ Christi, quæ à Theologis indita seu infusa appellatur: circa quam plures & graves occurrunt difficultates, articulis sequentibus resolvendæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

An & quotuplex scientia per se infusa in Christo admittenda sit?

PRo intelligentia tituli, & hujus difficultatis resolutione, advertendum est, quod scientia potest dici dupliciter infusa, per se scilicet & per accidens. Illa dicitur infusa per accidens, quæ quantùm est ex se acquiri potest per proprios actus ipsius intellectûs, de facto tamen non sic acquiritur, quia Deus vult se solo illam producere, sicut fuit scientia Adæ, quæ ejusdem erat rationis cum illa quam communiter homines proprio sibi comparant labore, sed tamen per accidens fuit ei à Deo indita. Scientia verò infusa per se, est illa quæ non nisi à Deo causari potest. Quando ergo quærimus in præsenti, utrum in Christo sit scientia infusa, non loquimur de scientia infusa per accidens, seu per se acquisita, sed de ea quæ est infusa per se: de qua etiam inquirimus, quotuplex illa fuerit in Christo, & an in illo solùm fuerit scientia infusa supernaturalis, vel utrùm præter supernaturalem, & ad objecta supernaturalia terminatam, alia naturalis, quâ res ordinis naturalis per species infusas modo angelico cognosceret, in eo constituenda sit?

§. I.

Utraque difficultas duplici conclusione resolvitur.

DIco primò: Præter scientiam beatam fuit in anima Christi Domini scientia per se infusa. Ita D. Thomas hîc art. 1. & communiter Theologi, exceptis Nominalibus, Alensi, D. Bonaventurâ, & Durando, qui scientiam tantùm beatam, & per se acquisitam tribuunt Christo.

Probatur primò conclusio ex Scriptura, asserit enim Apostolus, omnes thesauros sapientiæ & scientiæ Dei fuisse in Christo reconditos: Ergo necesse est ipsum habuisse scientiam per se infusam, quæ est nobilissima portio scientiæ supernaturalis, quæ ab Apostolo nominatur scientia Dei. Unde Joan. 7. mirantibus Judæis ac dicentibus: *Quomodo hic litteras scit cùm non didicerit?* Respondit Jesus: *Mea doctrina non est meâ, sed ejus qui misit me.* Hoc est non illam meâ industriâ acquisivi, non ab homine illam accepi neque didici, sed à Patre meo indita mihi fuit.

Addo quod ad scientiam per se infusam supernaturalem spectant dona illa Spiritus Sancti, quæ ad intellectum pertinent: illa autem fuisse in Christo disertè tradit Isaïas cap. 11. verbis illis: *Flos de radice Jesse ascendet* (Christus) *& requiescet super eum Spiritus Domini: Spiritus sapientiæ & intellectûs, Spiritus consilij, Spiritus scientiæ.* Unde multiplices hos Spiritus in Christo solo adunatos observat S. Gregorius 29. moralium cap. 16. ad illud: *Nunquid conjungere valebis micantes stellas Pleïadas?* quod adducto proposito loco Isaïæ, glossat in hunc modum [Redemptor noster in carne veniens, Pleiades junxit, quia operationes septiformis Spiritus, simul in se, & cunctas manentes habuit. De quo per Isaïam dicitur, *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ & intellectûs, Spiritus consilij & fortitudinis,*

Spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini. De quo Zacharias ait: *Super lapidem unum septem oculi sunt.* Atque iterum: *Et in candelabro aureo lucernæ septem.* Nullus verò hominum operationes Sancti Spiritus simul omnes habuit, nisi solus mediator Dei & hominum, cujus est idem Spiritus, qui de Patre ante sæcula procedit. Bene ergo dicitur: *Super lapidem unum septem oculi sunt.* Huic enim lapidi septem oculos habere, est simul omnem virtutem, Spiritus septiformis gratiæ, in operatione retinere. Alius namque prophetiam, alius virtutes, alius genera linguarum, alius interpretationes sermonum, juxta distributionem Sancti Spiritus accipit: ad habenda verò cuncta ejusdem Spiritus munera, nemo pertingit. At verò conditor noster, infirma nostra suscipiens, quia per divinitatis suæ potentiam simul se habere omnes Sancti Spiritus virtutes edocuit, micantes procul dubio Pleïades junxit.]

4. Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ ad hanc formam redacta. Decens fuit ut Verbum humanitatem assumens, illam perfectam assumeret: Sed si scientiâ per se infusâ caruisset humanitas, esset imperfecta: Ergo hujuscemodi scientiâ non caruit. Major est certa, Minor probatur. Omne quod est in potentia, imperfectum est, nisi reducatur ad actum: Sed intellectus animæ Christi est in potentia ad res creatas in proprio genere cognoscendas per species immediatè infusas à Deo: Ergo imperfectus esset sine hujuscemodi cognitione, & consequenter sine scientia per se infusa, distincta à scientia beata, quæ sit hujus cognitionis principium, imperfecta foret humanitas Christi.

5. Dices, res omnes in proprio genere per scientiam beatam cognosci ab anima Christi, ac proinde quamvis scientiâ infusâ, à beatifica distinctâ careret, non mansuram in potentia ad hujusmodi cognitionem.

Sed contra: Intellectus animæ Christi est in potentia ad cognoscendas res creatas in proprio genere, non solùm ex parte rei cognitæ, sed etiam ex parte medij cognoscendi, hoc est taliter quod ipsa entitas creata medium cognitionis sit: Sed quamvis per scientiam beatam cognoscantur in proprio genere, ex parte rei cognitæ, non tamen cognoscuntur in seipsis, ex parte medij cognoscendi, cùm eas attingat mediante divinâ essentiâ, ut objecto priùs cognito, & medio cognoscendi creaturas: Ergo per scientiam beatam non expletur omnis potentialitas intellectûs animæ Christi, in ordine ad creaturarum cognitionem, & consequenter illâ positâ, & seclusâ cognitione rerum in proprio genere, habitâ per scientiam infusam, potentialis & imperfectus maneret.

6. Confirmatur: Intellectus animæ Christi est in potentia ad creaturarum cognitionem per proprias illarum species immediatè à Deo infusas: Sed hujusmodi cognitio non habetur per scientiam beatam, nam species mediâ quâ lumen beatificum ad creaturas terminatur, est divina essentia primò repræsentans Deum, & secundariò creaturas: Ergo ut perfecta cognitio competat animæ Christi, necessaria est scientia infusa, à beatifica distincta; ac proinde sine illa potentialis & imperfecta maneret.

7. Probatur tertiò conclusio: Ratione unionis hypostaticæ fuit debita Christo titulo connaturalitatis, omnis perfectio illi possibilis quæ non repugnat ejus beatitudini, & fini redemptionis humani generis; hac enim ratione probant Theologi, gratiam habitualem & visionem beatificam Christo fuisse debitas, titulo connaturalitatis: At scientia per se infusa erat Christo possibilis, & nullam repugnantiam habet cum ejus beatitudine, vel cum fine redemptionis, ut constat: Ergo Christo denegari non debet.

8. Potest etiam suaderi conclusio ex doctrina Augustini super Genesim ad litteram cap. 2. ubi duplicem distinguit cognitionem in Angelis, unam per quam cognoscunt res in verbo, & per essentiam divinam gerentem vices speciei intelligibilis, quam vocat *cognitionem matutinam*: alteram per quam cognoscunt res extra verbum, per species à Deo receptas, quam *cognitionem vespertinam* appellat, ut exponit S. Thomas 1. p. quæst. 58. art. 6. & 7. ex quo sic licet arguere. Licèt Angeli creaturas contemplentur in verbo, per cognitionem beatam, quæ *matutina* vocatur, datur tamen in illis alia creaturarum cognitio in seipsis, quæ *vespertina* appellatur: Ergo pariter in Christo, qui est perfectior & superior Angelis, præter cognitionem rerum in verbo, habitam per divinam essentiam ut speciem superexcedentem, & ut medium cognitionis, statuenda est alia cognitio creaturarum in seipsis, per proprias illarum species immediatè à Deo infusas.

9. Probant etiam hanc conclusionem plures ex nostris Thomistis hoc discursu. Christus Dominus meruit per actus charitatis, non ut comprehensoris, sed ut viatoris, ut docet D. Thomas infrà quæst. 59. art. 3. ad 1. Ergo meruit per actum charitatis, ut regulatum lumine distincto à lumine gloriæ; actus enim charitatis regulatus scientiâ beatâ, erat Christi ut comprehensoris: At lumen illud non erat obscurum, cùm fides in Christo non fuerit: Ergo erat clarum, & per se infusum, & consequenter concedenda est Christo Domino scientia per se infusa, distincta à scientia beata. Eadem ratione utitur Theophilus Rainaudus Tomo de Christo lib. 4. sect. 2 cap. 1.

10. Verùm illa non urget, est enim valde probabilis plurium Thomistarum sententia asserentium actum charitatis Christi regulatum scientiâ beatâ, qui necessarius fuit ut terminatus ad bonitatem divinam, prout est ratio diligendi Deum; liberum fuisse, prout terminatum ad divinam bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas, ac proinde sub hac ratione meritorium fuisse: Ergo ad salvandum meritum charitatis in Christo, non est necesse recurrere ad scientiam per se infusam, à beatifica distinctam,

11. Dico secundò, scientiam per se infusam in Christo fuisse duplicem, unam supernaturalem, & aliam naturalem. Ita D. Thomas opusc. 2. cap. 216. ubi duplicem rerum cognitionem distinguens, unam in verbo, & aliam in seipsis, & hanc in angelicam & humanam subdividens; & rursus tam Angelorum quàm hominum cognitionem rerum in seipsis, in naturalem & supernaturalem distribuens, hæc verba subjecit: *Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animæ Christi quæ est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter præter cognitionem quâ Dei essentiam vidit, & omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda: una quidem experimentalis, sicut alijs hominibus, inquantum aliqua per sensus cognovit ut competit humanæ naturæ; alia divinitùs infusa ad cognoscenda omnia illa ad quæ naturalis cognitio hominis se extendit, vel*

extendere poteſt. Et paucis interjectis, ita proſequitur. *Sed quia Chriſtus ſecundùm humanam naturam, non ſolùm fuit reparator naturæ, ſed etiam gratiæ propagator, affuit etiam ei tertia cognitio, quâ pleniſſimè cognovit quidquid ad myſteria gratiæ poteſt pertinere.* Quibus verbis duplicem ſcientiam infuſam in Chriſto agnoſcit, unam naturalem, & ad objecta naturalia terminatam; alteram ſupernaturalem, & ad myſteria gratiæ, ſeu objecta ſupernaturalia ſe extendentem. Unde hîc quæſt. 11. art. 1. docet per ſcientiam divinitùs Chriſto inditam, fuiſſe reductam ad actum, non ſolùm potentiam obedientiæ quâ poteſt anima ſupernaturalia cognoſcere, ſed etiam potentiam naturalem, quâ poteſt intelligere quæcumque pertinent ad ſcientias humanas.

12. His locis S. Doctor non ſolùm concluſionem noſtram apertè docet, ſed etiam ad illam ſuadendam, duplicem rationem inſinuat. Prima eſt: Nulla perfectio aliis creaturis conceſſa, eſt neganda animæ Chriſti: Sed in Angelis reperitur duplex ſcientia per ſe infuſa, una ſupernaturalis, per quam objecta ſupernaturalia extra verbum cognoſcunt; alia naturalis, quâ res naturales in ſeipſis contemplantur, per ſpecies quas à Deo in creatione receperunt: Ergo etiam in Chriſto duplex illa ſcientia per ſe infuſa admittenda eſt.

13. Dices, Majorem eſſe veram, ſi ſit in humanitate Chriſti ad omnem illam perfectionem naturalis capacitas; falſam autem, ſi non ſit in illa capacitas naturalis ad aliquam ex illis perfectionibus; animam verò Chriſti, utpote conjunctam corpori, non eſſe capacem ad recipiendas ſpecies rerum naturalium, non dicentes ordinem ad phantaſmata, ſubindeque per ſe infuſas, benè tamen Angelos, quia ſunt ſubſtantiæ ſeparatæ, & independentes à corpore.

14. Sed contra primò: Animæ ſeparatæ debetur modus cognoſcendi independens à phantaſmate, quia in illo ſtatu eſt independens à corpore, & modus operandi ſequitur modum eſſendi, ut docet D. Thomas 1. part. quæſt. 89. art. 1. Sed anima Chriſti Domini, eſto ſit corpori unita, eſt tamen independens ab illo, illique quoad cognitionem non ſubdita, ratione ſtatus beatifici, ut aſſerit idem S. Doctor hîc art. 2. Ergo debitus eſt illi modus cognoſcendi à phantaſmate independens.

15. Confirmatur: Anima Chriſti Domini ſolùm fuit corpori ſubdita in his quæ ad ſalvandum redemptionis noſtræ myſterium neceſſaria fuere, ideò enim impaſſibilitas non tranſivit ex anima ad corpus, ut locus noſtræ redemptioni per mortem & paſſionem daretur: Sed quoad corpore in omni cognitione naturali dependeret, non erat ad finem redemptionis neceſſarium: Ergo talem dependentiam non habuit.

16. Confirmatur ampliùs: Anima puri viatoris, quandiu eſt corpori conjuncta, non ſolùm pendet à corpore, & à phantaſmatibus in naturali cognitione, ſed etiam in ſupernaturali; & tamen anima Chriſti, quia non ſolùm erat viator, ſed etiam comprehenſor, à phantaſmatibus per ſe non dependebat in cognitione ſupernaturali, ut communiter docent Theologi: Ergo non dependebat ab illis per ſe in omni naturali cognitione, ſed aliquam habuit à corpore omnino independentem, ſubindeque mediis ſpeciebus naturalibus per ſe infuſis elicitam.

17. Secunda ratio quam inſinuat S. Doctor hîc art. 1. ſic poteſt proponi. Omnis potentia receptiva animæ Chriſti debuit ad actum reduci, ne imperfecta poſt aſſumptionem maneret ejus humanitas: Atqui anima Chriſti non ſolùm erat in potentia obedientiali ad cognoſcenda objecta ſupernaturalia in verbo, ſed etiam extra verbum; & ad cognoſcenda objecta naturalia, non ſolùm per ſpecies à phantaſmatibus abſtractas, ſed etiam per ſpecies à Deo infuſas, ſicut Angeli & animæ ſeparatæ à corpore ea cognoſcunt, ut patet ex dictis ratione præcedenti, & docet expreſsè S. Thomas quæſt. 10. de verit. art. 3. ad 1. his verbis: *Cùm Chriſtus eſſet comprehenſor & viator, habuit utrumque modum conſiderandi, unum quo Angelis conformabatur, ut ſine diſcurſu conſideraret, alium quo per converſionem ad phantaſmata.* Ergo in Chriſto duplex fuit ſcientia infuſa, una naturalis, & alia ſupernaturalis.

18. Confirmatur: Pertinet ad dignitatem animæ Chriſti omnis intellectualis perfectio, quæ poteſt animæ rationali in aliquo ſtatu convenire, dummodo cum unione ad Verbum, aut cum viſione beatifica, aut cum aliqua altera majori perfectione incompatibilitatem non habeat: Sed cognitio rerum naturalium & ſupernaturalium, per ſpecies à Deo infuſas, quæ competit Angelis, & animæ rationali in ſtatu ſeparationis, nec cum unione ad Verbum, nec cum viſione beatifica, nec cum altera majori perfectione, habet incompatibilitatem: Ergo illa animæ Chriſti attribuenda eſt, ut magis ex argumentorum ſolutione patebit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

19. COntra præcedentes concluſiones objicitur primò: Scientia infuſa in Chriſto eſt otioſa & ſuperflua: Ergo non eſt admittenda. Conſequentia patet, gratia enim non minùs abhorret à ſuperfluo, quam natura. Antecedens probatur: Per ſcientiam beatam expletur & ſatiatur omnis potentia obedientialis animæ Chriſti in ordine ad objecta ſupernaturaliter cognoſcibilia; & per ſcientias acquiſitas ſatiatur ejus potentialitas naturalis in ordine ad cognoſcibilia naturaliter: Ergo ſuperfluè conſtituitur in illa ſcientia per ſe infuſa, à beatifica, & à ſcientiis acquiſitis diſtincta.

20. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quod licèt per ſcientiam beatam ſatietur potentialitas animæ Chriſti in ordine ad objecta ſupernaturalia, quantùm ad numerum ſcitorum, non tamen expletur, quantùm ad modum ſciendi & cognoſcendi eadem objecta: Etenim duplex potentialitas obedientialis erat in anima Chriſti in ordine ad objecta ſupernaturaliter cognoſcibilia. Prima erat ad cognoſcenda hæc objecta in verbo, & hæc potentia obedientialis expleta fuit & ſatiata per ſcientiam beatam. Altera ad cognoſcendum eadem objecta extra verbum, quæ non expletur niſi per ſcientiam infuſam. Idem proportionaliter dicendum eſt de potentia ad cognoſcenda objecta naturalia; illa enim (ut ex D. Thoma ſuprà oſtendimus) fuit etiam duplex in Chriſto, una ad cognoſcendas res naturales per diſcurſum, & ſpecies à phantaſmatibus abſtractas; altera ad eas cognoſcendas ſine diſcurſu, & per ſpecies à Deo infuſas: prima expleta & ſatiata fuit per ſcientias naturales acquiſitas, ſecunda verò non niſi per ſcientiam natura-

lem infusam expleri potuit. Et ita duplex scientia infusa (ut in secunda conclusione monstravimus) in Christo admittenda est: una supernaturalis, per quam objecta supernaturalia extra verbum contemplatur; altera naturalis, quâ cognoscit res naturales per species à Deo infusas, similes his quæ Angeli in sua creatione à Deo receperunt.

21. Dices, Non datur in Deo duplex ille modus cognoscendi res in verbo, & extra verbum, cùm omnia solùm in sua essentia tanquam in causa cognoscat, ut in Tractatu de scientia Dei contra assertores scientiæ mediæ ostensum est: Ergo pariter in Christo admitti non debet. *Disp. 2 art. 2.*

Sed negatur consequentia & paritas, ob duplicem rationem discriminis. Prima est, quia cùm B non repugnet intellectui creato animæ Christi specificari à creaturis, benè tamen intellectui divino & increato, potest anima Christi videre creaturas extra verbum, & immediatè in seipsis, Deus verò nihil extra seipsum, & independenter ab essentia divina priùs cognita potest cognoscere, ut loco citato variis rationibus demonstravimus. Secunda est, quia in intellectu divino, utpote infinitè perfecto, non potest dari duplex modus cognoscendi creaturas, quorum unus sit magis, & alter minùs perfectus, benè tamen in intellectu humano animæ Christi: modus autem cognoscendi creaturas extra verbum, & immediatè in C seipsis, est minùs perfectus, quàm modus eas cognoscendi in verbo, & in essentia divina tanquam in causa, juxta illud Augustini lib. 12. de civit. cap. 2. *Cognitio creaturæ in seipsa, decoloratior est, quàm cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte per quam facta est.*

22. Objicitur secundò: Carentia solùm negativa alicujus perfectionis, non est imperfectio quæ debeat relegari ab humanitate assumpta: Sed carentia scientiæ infusæ, sive supernaturalis, sive naturalis, solùm est negativa respectu intellectûs Christi: Ergo nullum videtur inconveniens eam in Christo admittere, subindeque utramque scientiam infusam illi denegare. Major videtur certa, nulla enim res dicitur imperfecta, ratione carentiæ negativæ, sed tantùm ratione carentiæ privativæ, unde in Angelis datur nescientia, quæ est carentia negativa scientiæ. Minor verò, in qua est difficultas, quoad utramque partem suadetur. Et in primis quod carentia scientiæ infusæ supernaturalis, negativa sit, videtur manifestum, carentia enim privativa est negatio formæ debitæ: Sed scientia infusa supernaturalis non est debita intellectui Christi creato, cùm de ratione formæ supernaturalis sit esse supra exigentiam & debitum omnis naturæ tam creatæ quàm creabilis: Ergo illius carentia non privativa, sed negativa est. D

Quod verò etiam carentia scientiæ infusæ naturalis, non sit privativa, sed solùm negativa, sic E ostenditur. Carentia perfectionis non debitæ humanitati Christi, negativa est: Sed scientia infusa naturalis, non est debita animæ Christi: Ergo ejus carentia non privativa, sed tantùm negativa est. Major patet, Minor probatur: Perfectio non connaturalis animæ, non debetur animæ Christi, prout est in ordine naturæ: Sed intelligere per species à Deo infusas, non est animæ Christi connaturale: Ergo non est illi debitum. Probatur Minor: Non est connaturale animæ, quòd per species infusas intelligat, dum est unita corpori, sed solùm postquam est separata, ut docet D. Thomas quæst. unicâ de anima art. 15. ad 14. & 20. & art. 17. ad 2. Ergo animæ Christi, quandiu fuit A corpori unita, non erat connaturale, nec connaturaliter debitum, intelligere per species à Deo infusas, & sine conversione ad phantasmata.

Huic difficili argumento dupliciter responderi 23. potest, primò negando Majorem, ut enim docet D. Thomas hîc art. 1. ut anima Christi esset omnino perfecta, oportuit quod omnis ejus potentialitas tã naturalis quàm obedientialis ad actum reduceretur: potentialitas autem obedientialis non includit carentiam perfectionis debitæ, sed perfectionis non debitæ; est enim potentia obedientialis receptiva formarum supernaturalium, quæ excedunt debitum omnis naturæ tam creatæ quàm creabilis; ac proinde non solùm debuit ratione unionis ad verbum, excludi ab anima Christi imperfectio privativa, verùm etiam negativa. Et ratio suprà probatione 3. insinuata est: ut enim ibi dicebamus, humanitati Christi ratione unionis hypostaticæ fuit debita Christo, titulo connaturalitatis, omnis perfectio illi possibilis, quæ non repugnat ejus beatitudini, & fini redemptionis humani generis.

Secundò responderi potest, datâ Majori, ne- 24. gando Minorem, ad cujus probationem, concessa Majori, distinguo Minorem, illamque concedo de intellectu Christi nudè considerato, sic enim non potest forma supernaturalis ei deberi: nego autem de intellectu Christi ut assumpto ad esse Verbi, sic enim omnis forma supernaturalis, subindeque scientia infusa supernaturalis, titulo connaturalitatis illi debita est; & per consequens carentia talis scientiæ privativa est, comparata ad intellectum Christi ut assumptum à Verbo.

Vel potest eadem Minor rursus distingui, & 25. concedi de intellectu Christi, ratione suæ naturæ, sic enim forma supernaturalis non potest ei deberi: negari verò de intellectu ejus, ut ad ordinem gratiæ elevato, & ratione gratiæ elevantis; sic enim formam supernaturalem deberi, illius supernaturalitati non obstat. Christo igitur (ut docet D. Thomas opusc. 2. cap. 216. suprà citato) quia non fuit solùm reparator naturæ, sed etiam propagator gratiæ, debentur non solùm quæ sunt debita naturæ secundùm se, sed etiam quæ sunt debita gratiæ, & illa quorum carentia privativa est, nedum comparatione factâ ad naturam, sed etiam quorum carentia privativa est, collatione factâ cum gratia, ratione debiti ad illam: licèt autem scientia infusa supernaturalis non debeatur intellectui animæ Christi in puris naturalibus sumpto; debetur tamen gratiæ in aliquo sui statu, & ideò fuit debita Christo, illiusque humanitati, ratione unionis ad Verbum. Ita Cajetanus hîc art. 1. & suprà quæst. 9. art. 3.

Ad id quod additur de scientia infusa naturali, 26. respondeo, concessa Majori, negando Minorem; ad cujus probationem, nego etiam Minorem: ad probationem illius dicendum, D. Thomam loqui de anima puri viatoris, huic enim solùm, dum est separata à corpore, debetur specierum infusio, non autem de anima videntis Deum, qualis fuit anima Christi; nam illi ratione elevationis supra corpus, orta ex statu beatitudinis, connaturale est intelligere sine conversione ad phantasmata, & independenter à corpore, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 2. & art. 2. in corp. & quæst. 20 de verit. art. 3. ad 1. subindeque intelligere modo angelico, & per species à Deo infusas. Unde licèt anima puri viatoris, unita corpori, in cognitione nedum naturali, sed etiam supernaturali, ad phantasmata convertatur, & sine hac

conversione non possit connaturaliter in ordine gratiæ intelligere; certum tamen est, & communiter à Theologis receptum, animam Christi Domini, ratione elevationis supra corpus, orta ex visione beatifica, & statu beatitudinis, quâ gaudebat à primo instanti productionis, & unionis cum corpore, objecta supernaturalia sine conversione ad phantasmata connaturaliter intellexisse. Idem dicendum de cognitione naturali, quamvis in ista etiam usus fuerit conversione ad phantasmata, & speciebus ab illis abstractis, beneficio intellectûs agentis; ne talis potentia esset in ipso otiosa & frustranea, ut disputatione sequenti patebit.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

27. EX dictis colligitur, scientiam per se infusam, sive naturalem, sive supernaturalem, fuisse Christo inditam à primo instanti suæ conceptionis: Tum quia talis scientia data est Christo ratione unionis hypostaticæ: hanc autem à principio conceptionis habuit. Tum etiam, quia non fuit necessarium Christo, neque nobis utile, quod hac scientiâ aliquo tempore careret. Addo ad Hebræos 10. dici, quod *Christus ingrediens mundum* (id est naturam humanam induens) *dixit, hostiam & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi &c. tunc dixi ecce venio.* At hæc cognoscere non potuit anima Christi, per scientiam acquisitam, à rebus ipsis acceptam, aut per species abstractas à phantasmatibus; quia potentiæ ejus exteriores, dum erat clausus in utero Virginis, non poterant ejusmodi species recipere: Ergo id cognovit tunc per scientiam infusam.

28. Dices, Anima Christi à principio suæ Incarnationis habuit actum visionis beatificæ: Ergo in eo instanti non potuit elicere actum scientiæ infusæ. Probatur Consequentia, implicat enim unam potentiam duas operationes simul elicere, ut sæpè docet S. Thomas.

Respondeo ex doctrina ejusdem S. Doctoris 1. p. quæst. 58. art. 7. ad 2. unam eandemque potentiam posse duas operationes, quarum una ad alteram referatur, eique aliquo modo subordinetur, simul exercere: sic enim voluntas simul & semel finem intendit, & media eligit; intellectus simul principia cognoscit, & conclusiones ex illis infert: scientia autem infusa animæ Christi, cognitioni beatificæ ad quam consequitur, quodammodo subordinatur; atque adeò actum utriusque in intellectu Christi simul esse non repugnat, sicut de cognitione matutina & vespertina Angelorum docent communiter Theologi cum D. Augustino.

ARTICVLVS II.

An omnia objecta naturalia, ab anima Christi per scientiam infusam supernaturalem, distinctè & in particulari cognita fuerint?

29. ARticulo præcedenti ostensum est, duas scientias per se infusas in anima Christi fuisse, naturalem scilicet & supernaturalem; nunc essentiam scientiæ infusæ supernaturalis, quæ præcipuè consideratur à Theologis, investigamus; & quia non potest meliùs alicujus scientiæ quidditas declarari, quàm ex objectis ad quæ termi-

A natur, operæ pretium est, singula objecta ad quæ scientia infusa supernaturalis animæ Christi se extendit, declarare; & discutere, an & quomodo Christus per talem scientiam res naturales, entia supernaturalia creata, actus liberos hominum & Angelorum, futura contingentia, totam rerum possibilium collectionem, & denique mysterium Sanctissimæ Trinitatis extra verbum cognoverit? De primo dicemus in hoc articulo, de aliis in sequentibus.

B

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & probatur.

DIco igitur: Christus per scientiam supernaturalem infusam, omnia objecta naturalia cognovit, non solùm in communi, seu secundùm rationes communes & genericas, vel specificas, sed etiam distinctè, & in particulari, seu secundùm propriam & distinctam cujusque individui rationem.

Prima hujus pars conclusionis est contra Vazquem hîc disp. 32. cap. 1. num. 5. ubi licèt doceat fuisse objecta naturalia per scientiam per se infusam ab anima Christi cognita, loquitur tamen de scientia per se infusa naturali, per supernaturalem verò negat cognosci. Secunda verò est contra Scotum, Gabrielem, & Almainum, negantes animam Christi per scientiam inditam res naturales distinctè & in particulari, seu secundùm rationes individuales & numericas, cognovisse.

C

Probatur ergo prima pars contra Vazquem ratione D. Thomæ hîc art. 1. ad hanc formam redacta. Decuit ut non solùm potentia naturalis, sed etiam obedientialis animæ Christi ad actum reduceretur, ne maneret imperfecta, utpote relicta in potentia: Atqui anima Christi Domini erat in potentia obedientiali ad cognoscenda omnia objecta naturalia per scientiam supernaturalem infusam: Ergo tali scientiâ cognovit omnia entia naturalia. Major patet ex dictis articulo præcedenti, Minor verò suadetur primò. Entitas materialis potest per actum spiritualem attingi, & de facto terminat spiritualem cognitionem, seu intellectualem: Ergo entitas naturalis terminare poterit cognitionem supernaturalem.

D

Secundò, Esto objectum non possit sui cognitionem excedere, excessu ordinis, quo circa nec entitas spiritualis materiali cognitione, nec supernaturalis naturali possunt cognosci, non tamen necessarium est quod ab illa non excedatur; unde finita entitas terminare potest infinitam cognitionem, & creata increatam: Ergo naturalitas objecti non impedit quin supernaturalem cognitionem in seipso terminare possit.

E

Tertiò, Esto objectum naturale, sub ratione naturali objectiva, nequeat attingi per cognitionem supernaturalem, benè tamen sub ratione supernaturali objectiva: At in entibus naturalibus est dabilis hæc ratio objectiva, ut ex dicendis constabit: Ergo entia naturalia supernaturalem cognitionem terminare possunt.

Potest etiam eadem pars aliâ ratione suaderi: Congruum enim fuit, ut anima Christi Domini altiori & perfectiori cognitione objecta naturalia cognosceret in seipsis, quàm cognoscuntur ab Angelis; nam sicut anima Christi ratione unionis ad Verbum perfectior fit naturâ angelicâ, ita perfectiorem debet habere scientiam: Sed si illa non cognosceret objecta naturalia supernaturali cognitione, sed tantùm naturali, ea non cognosceret

perfectiori, sed imperfectiori modo, quàm Angeli; cognitio enim naturalis possibilis animæ Christi per species infusas, sive per species ex genere suo acquisitas, inferior est Angelorum cognitioni: Ergo anima Christi cognoscit res naturales in seipsis, supernaturali cognitione. A

52. Ex quo probatur secunda pars contra Scotum & Nominales: Angeli enim per scientiam inditam cognoscunt omnia objecta naturalia, non solùm confusè & in communi, sed etiam distinctè & in particulari, secundùm rationes unicuique proprias: Ergo & Christus per scientiam supernaturalem animæ suæ infusam. Antecedens docet expresè D. Thomas 1.p. quæst. 55.& 56. probatque ex eo quod species scientiæ infusæ Angelis, B cùm non sint acceptæ ab objectis, sed causatæ immediatè à Deo, ad exemplar divinæ essentiæ, consideratæ secundùm quod habet rationem speciei intelligibilis, repræsentant clarè & distinctè, sicut essentia divina, omnes res naturales, secundùm proprias & individuales earum rationes. Consequentia verò probatur, Tum quia scientia Christi esset imperfectior angelicâ, si non distinctè sicut illa cognosceret res naturales secundùm rationes ipsis proprias, sed tantùm confusè & secundùm rationes communes, ut contendunt Scotus & Nominales. Tum etiam, quia species quibus utitur scientia indita animæ Christi, æquè causantur immediatè à Deo, ad exemplar divinæ essentiæ, ac species infusæ mentibus Angelorum: Ergo sicut propter hanc rationem Angelus cognoscit extra divinam essentiam omnia objecta naturalia, non solùm secundùm rationes communes, sed etiam secundùm proprias: ita propter eandem rationem, anima Christi eodem modo cognoscet per scientiam infusam omnia illa objecta. Aliam rationem ad probandam hanc secundam partem, ex D. Thoma desumptam, in solutione objectionum adducemus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

D

53. OBjicies primò contra primam partem conclusionis: Nulla scientia potest se extendere nisi ad ea quæ intra limites sui objecti continentur: Sed res naturales sub objecto scientiæ infusæ supernaturalis contineri nequeunt: Ergo nec ab ipsa attingi. Major patet, Minor probatur. Scientia cùm specificetur à suo objecto, debet esse ejusdem ordinis cum illo, eique proportionari: Sed entia naturalia non sunt ejusdem ordinis cum scientia supernaturali, nec habent cum illa proportionem: Ergo sub ejus objecto non continentur.

54. Respondeo, concesså Majori, negando Minorem, ad cujus probationem respondere possumus E ex Alvare hîc disp. 57. dupliciter. Primò quod scientia debet esse ejusdem ordinis cum objecto formali à quo habet specificari, non verò cum materiali à quo non specificatur: res autem naturales pertinent ad objectum materiale scientiæ supernaturalis infusæ animæ Christi, unde non oportet quod sint ejusdem ordinis cum illa, vel habeant cum ea proportionem.

55. Secundò responderi potest, quod quando scientia alicujus rei est ei propria & adæquata, oportet quod sit ejusdem ordinis cum illa, eique proportionetur, secùs verò si excedens sit & inadæquata, ut patet in scientia increata Dei, quæ transcendit totum ordinem naturæ, & tamen per eam attingit Deus perfectissimè res naturales. Constat etiam in scientia Angelorum, quæ in se est omnino immaterialis, & tamen res materiales attingit. Scientia autem supernaturalis infusa animæ Christi, non est propria & adæquata naturalibus rebus, attingit enim ipsas sub universali quadam ratione, etiam communi ad res supernaturales, nempe sub ratione claræ revelationis extra verbum; per quod differt à fide, cujus revelatio est obscura, & visione beatifica, quæ non extra verbum, sed in verbo, seu in essentia divina clarè visa, creaturas manifestat.

56. Addo, proportionem requisitam inter scientiam & objectum materiale illius, cujusmodi se habent res naturales ad scientiam inditam animæ Christi, non debere in eo consistere quod sint ejusdem ordinis, sed quod ipsum objectum non pertineat ad ordinem superiorem: unde licèt scientia inferioris ordinis terminetur ad res inferiores, nec possit ad superiores se extendere, quia ejus perfectionem superant; scientia tamen superioris ordinis, non solùm superiora, sed etiam inferiora sub objecto suo complecti potest; quia virtus quò superior, eò est universalior, & quia inferiora non excedunt virtutem superioris, & possunt nobiliori modo attingi: unde cùm scientia supernaturalis infusa animæ Christi, sit ordinis superioris, potest sub objecto suo non solùm res supernaturales, sed etiam naturales, comprehendere, attingendo illas nobiliori modo. C

57. Objicies secundò contra secundam partem conclusionis: Scientia non est de singularibus, ut communiter dicunt Philosophi: Ergo scientia Christo infusa non se extendit ad res naturales cognoscendas in individuo & in particulari, & secundùm propriam & singularem cujusque individui rationem, sed eas in communi solùm, & quoad rationes duntaxat genericas vel specificas, contemplatur.

58. Confirmatur: Per scientiam inditam illa solùm cognoscit Christi anima, quorum cognitio perficit ejus intellectum, propter hanc enim solùm rationem ponitur hæc scientia in Christo, ut intellectus ejus perficiatur quoad cognitionem rerum in proprio genere: Sed cognitio singularium, præsertim materialium, non perficit intellectum, ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 12. art. 8. ad 4. Ergo scientia animæ Christi indita, ad ea non se extendit. Unde idem S. Doctor in 3. dist. 14. quæst. 1. art. 3. in corp. expresè docet, Christi animam non cognoscere in proprio genere, nec per consequens per scientiam inditam, gesta particularium hominum, quia ea non pertinent ad perfectionem intellectivæ partis.

59. Confirmatur ampliùs: Cùm individua materialia ferè infinita sint, ad ea repræsentanda intellectui Christi requirerentur infinitæ species intelligibiles, non enim in Christo sunt species universales plura per modum unius repræsentantes, sicut sunt in Angelis: Sed inconveniens est ponere in intellectu infinitam illam multitudinem specierum quam non posset percurrere: Ergo & quod scientia sibi indita, ad omnia individua, etiam materialia, se extendat.

60. Ad objectionem respondetur, quod licèt scientiæ naturales, seu procedentes ex lumine naturali primorum principiorum, non possint esse de singularibus, benè tamen scientia supernaturalis, seu procedens ex lumine certo & infallibili divinæ revelationis, quia singularia prout subsunt tali lumini, induunt eandem certitudinem & im-

mutabilitatem, ac naturæ universales; unde quia A Theologia nititur lumini divinæ revelationis, virtualis saltem & mediatæ, & est radicaliter saltem & objectivè supernaturalis, ad singularia se extendit, eaque sub tali lumine contemplatur; ut in disputatione proœmiali Theologiæ art. 1. in solutione objectionum declaravimus.

41. Ad primam confirmationem respondet S. Thomas hîc art. 1. ad 3. quod *cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundùm cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundùm cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium in quibus est operatio, ut dicitur in sexto Ethicorum: unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, & providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua Rhetorica. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundùm donum consilij, consequens est quod cognoverit omnia singularia præsentia, præterita, & futura.* Ubi obiter advertendum est, quod licèt hæc ratio S. Doctoris solùm videatur ostendere, Christi animam cognoscere hujusmodi singularia per prudentiam, quæ est habitus distinctus à scientia infusa; si tamen rectè perpendatur, & radicitùs penetretur, constabit ex illa rectè deduci Christi animam per scientiam infusam talia singularia cognoscere; nam per hanc scientiam Christus habet cognoscere omnia quorum cogni- C tio quomodolibet pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ, & hoc propter maximam ejus universalitatem; unde si cognitio singularium pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundùm cognitionem practicam, & requiratur ad prudentiam, dicendum est Christum per scientiam infusam illa cognoscere.

42. Dices, Prudentia solùm respicit agibilia, hoc est pertinentia ad actiones humanas, est enim recta ratio agibilium: Ergo hæc ratio D. Thomæ non probat Christum per scientiam inditam cognovisse alia singularia factibilia vel purè speculabilia, quæ ab arte, vel ab intellectu speculativo D cognosci possunt.

Huic instantiæ optimè respondet Cajetanus hîc art. 1. §. *Ad tertium dubium:* quod videlicet in Christi anima fuit plenitudo prudentiæ, non solùm monasticæ, sed etiam politicæ, imò & regalis ac monarchicæ in ordine ad omnes creaturas in singulari; quia Christus secundùm humanitatem, ratione unionis hypostaticæ cum Verbo, habuit dominium & potestatem in omnia creata, vel immediatè, vel quatenus aliquo modo ordinantur ad electorum salutem, ut colligitur ex illo Psalmi 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Quem locum expendens Apostolus ad Hebræos 2. illumque explicans de Christo ut est homo, addit: *In eo enim quod omnia ei subjecit, nihil dimisit* E *non subjectum ei.* Unde ex eo quod singularium cognitio ad prudentiam requiratur, rectè infert S. Thomas, Christum cognovisse omnia singularia præsentia, præterita, & futura.

43. Ad locum verò ejusdem S. Doctoris, desumptũ ex libro tertio sententiarum, respondetur D. Thomã intelligendum esse de cognitione quæ habetur per scientiam speculativã vel naturalem; ita ut sensus verborum ipsius sit quod Christus non cognovit per scientiam inditam, quæ est speculativa, vel naturalis, gesta particularium hominum; hæc enim non pertinent ad scientiam speculativam, quia non perficiunt intellectum speculativum; neque ad scientiam naturalem etiam practicam, quia sunt libera; cum quo tamen stat quod ea scientiâ practicâ simul & speculativâ cognoverit, ut necessariò infertur ex doctrina quam ibidem idem S. Doctor tradit.

Ad secundam confirmationem nego quod ad 44. hoc ut anima Christi per scientiam inditam omnia singularia cognoscat, requirantur infinitæ species, licèt enim species intelligibiles quibus ea cognoscit, non sint tam universales ac Angelicæ, non sunt tamen tam particulares ac illæ quæ abstrahuntur à phantasmatibus: unde eadem species repræsentat clarè & distinctè naturam specificam & omnia individua ipsius, quod convenit speciebus Angelicis magis particularibus; & hoc quia sunt quædam similitudines derivatæ à divina essentia ut habet rationem speciei intelligibilis, ut in probatione secundæ partis nostræ conclusionis declaravimus.

Articvlvs III.

Vtrum anima Christi Domini, per scientiam supernaturalem infusam, entia seu dona supernaturalia creata, quidditativè, & comprehensivè cognoscat?

VT certum & indubitatum supponimus, hu- 45. jusmodi entia, seu dona, ab anima Christi per scientiam supernaturalem infusam cognosci: hoc enim expressè docet S. Thomas hîc art. 1. ubi solùm Dei essentiam excipit ab objecto scientiæ supernaturalis infusæ, & ratione illius probatur. Nam omnia quæ per revelationem hominibus innotescunt, ab anima Christi per scientiam infusam supernaturalem cognoscuntur: Sed dona supernaturalia creata innotescunt per revelationem hominibus: Ergo anima Christi per scientiam supernaturalem infusam ea cognoscit. Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, de modo quo illa cognoscit, & an ea quidditativè & comprehensivè cognoscat? Bannez enim 2. 2. quæst. 5. art. 1. dubio unico, ad tertium argumentum Cajetani, & Alvarez disp. 118. & 119. de auxiliis, docent entia creata supernaturalia, ut gratiam, fidem, charitatem, ab anima Christi per scientiam supernaturalem infusam non esse cognita, evidentiâ rei in seipsa, quæ est evidentia cognitionis quidditativæ, sed tantùm evidentiâ testimonij divini, quæ est evidentia rei in attestante. Suarez verò hîc disp. 27. sect. 1. asserit quod licèt omnia entia supernaturalia quæ dicunt intrinsecam habitudinem ad Deum prout est in se, possint videri & quidditativè cognosci per hanc scientiam, non tamen comprehendi. Alij verò Theologi tam domestici quàm extranei, cognitionem non solùm quidditativam, sed etiam comprehensivam illorum entium, animæ Christi, ratione scientiæ supernaturalis infusæ, concedunt.

§. I.

Hæc sententia ut verior eligitur, & duplici conclusione stabilitur.

DIco primò: Christus per scientiam infusam supernaturalem cognoscit quidditativè omnia dona supernaturalia quæ de facto sunt producta.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 46. 1. Per scientiam infusam supernaturalem fuit redacta ad actum omnis potentia obedientialis quæ

in anima Christi invenitur in ordine ad cognitionem quæ potest haberi extra verbum: Sed entia supernaturalia creata possunt extra verbum quidditativè cognosci, & consequenter anima Christi ad hujusmodi cognitionem potentiam obedientialem habet: Ergo illa entia fuerunt ab anima Christi cognita per scientiam supernaturalem infusam. Major patet ex dictis suprà art. 1. Minor verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Quæ per propriam speciem in seipsis quidditativè repræsentari possunt, mediante illâ in seipsis possunt quidditativè cognosci: Sed entia supernaturalia creata, possunt per propriam speciem in seipsis quidditativè repræsentari: Ergo & extra verbum quidditativè cognosci. Major est certa, nam omnis species repræsentativa objecti, potest esse principium cognitionis illius: Sed species immediatè repræsentans entia supernaturalia creata, nequit esse principium cognitionis illorum in verbo, nam visio beatifica quæ ad res creatas terminatur in verbo, soli divinæ essentiæ ut unitæ per modum speciei, immediatè Deum repræsentantis, & illo mediante creaturas, inniti potest: Ergo quæ per propriam speciem in seipsis quidditativè repræsentari possunt, possunt in seipsis extra verbum quidditativè cognosci.

Minor verò multipliciter suadetur: Primò quia entia supernaturalia creata sunt finitæ & limitatæ entitatis: Ergo & finitæ repræsentabilitatis, & consequenter repræsentabilia per speciem limitatam & finitam.

Secundò, Quia talia entia sunt limitatæ quidditatis, possunt per cognitionem finitam attingi quidditativè, ut patet in visione beatifica, quæ licèt finita sit, illa tamen quidditativè cognoscit: Ergo ob eandem rationem possunt quidditativè per speciem creatam repræsentari.

Tertiò, Si entia creata supernaturalia non possèt per speciem creatam quidditativè repræsentari, maximè quia terminantur ad Deum ut est in se: Sed hæc ratio nulla est: Ergo per speciem creatam quidditativè repræsentari possunt. Major est præcipuum Adversariorum fundamentum, Minor verò sic ostenditur. Ut aliquid respiciens aliquem terminum repræsentetur quidditativè, non est necessarium quod terminus inspectus quidditativè repræsentetur, ordo enim dependentiæ creaturarum à Deo quidditativè repræsentatur, termino istius ordinis, scilicet Deo, non repræsentato quidditativè: Ergo quod prædicta entia Deum respiciant ut terminum vel objectum, non impedit quin per speciem creatam quidditativè repræsententur, Deo ab illis inspecto, quidditativè non repræsentato.

Dico secundò: Probabilius est, entia supernaturalia creata, ut gratiam, fidem, charitatem, ab anima Christi, per scientiam infusam supernaturalem comprehendi.

47. Probatur breviter: Omnia ista entia possunt cognosci in seipsis & extra verbum, cognitione comprehensivâ, subindeque per scientiam infusam: cognitio enim rerum in verbo, non ad scientiam infusam, sed ad visionem beatificam spectat: At supposito quod illa entia per scientiam infusam comprehensivè sint cognoscibilia, non est cur talis cognitio animæ Christi, & scientiæ illi infusæ denegetur: Ergo &c. Minor patet, nulla enim perfectio possibilis deneganda est humanitati Christi, nisi aut fini redemptionis repugnet, aut cum visione beatifica sit incompossibilis, quorum neutrum convenire potest cognitioni comprehensivæ entium creatorum supernaturalium per scientiam infusam supernaturalem. Major verò suadetur: Omnis entitas finitæ & limitatæ perfectionis, potest per cognitionem finitam & limitatam comprehendi: Sed entia supernaturalia creata, ut gratia, fides, charitas, visio beatifica, sunt finitæ & limitatæ entitatis & perfectionis: Ergo possunt per cognitionem finitam & limitatam, subindeque per scientiam infusam supernaturalem, comprehendi. Minor patet, Major probatur. Quod est finitæ entitatis, est etiam finitæ cognoscibilitatis, nam cognoscibilitas passiva consequitur entitatem, & commensuratur cum illa: Sed quod est finitæ cognoscibilitatis, per lumen & cognitionem finitam comprehendi potest; vis enim cognoscitiva finita, cognoscibilitatem objecti finitam adæquare potest: Ergo quod est finitæ & limitatæ entitatis & perfectionis, per lumen & cognitionem finitam comprehendi potest.

Respondet Suarez, quod quamvis entia supernaturalia creata, sint finitæ & limitatæ entitatis & perfectionis, quia tamen Deum in ratione termini vel objecti immediatè respiciunt, non possunt per scientiam infusam animæ Christi cognosci quantùm cognoscibilia sunt: Quò enim perfectiùs cognoscitur terminus vel objectum actûs, vel habitûs, eò ipse actus vel habitus cognoscitur perfectiori modo: Sed Deus qui est terminus vel objectum immediatum entium supernaturalium, perfectiùs per visionem beatam cognoscitur, quàm per scientiam supernaturalem infusam: Ergo ipsa entia supernaturalia creata, perfectiùs per visionem beatam, quàm per scientiam infusam cognoscuntur, subindeque per hujusmodi scientiam non cognoscuntur quantùm cognoscibilia sunt.

Verùm si hic discursus Suaris, qui est præcipuum ejus fundamentum, aliquid probet, convincit nec per ipsam visionem beatificam posse entia supernaturalia creata comprehendi, sed tantùm per cognitionem divinam; nam solùm per illam cognoscitur undequaque perfectè Deus, qui est terminus, vel objectum immediatum illorum entium: Sed hoc absurdum est, cùm certum sit omnia entia creata, tam naturalia, quàm supernaturalia, à Christi anima per scientiam beatam, seu visionem beatificam comprehendi: Ergo hic discursus Suaris non valet, ut magis ex solutione argumentorum patebit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam conclusionem: Gratia sanctificans, lumen gloriæ, visio beatifica, & unio hypostatica, sunt entia seu dona supernaturalia creata: Sed illa per scientiam supernaturalem infusam quidditativè cognosci nequeunt: Ergo Christus per scientiam infusam supernaturalem, non cognovit quidditativè omnia entia seu dona supernaturalia quæ de facto sunt producta. Major patet, Minor verò probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quòd gratia habitualis nõ possit ab anima Christi per scientiã infusam quidditativè cognosci, sic ostẽditur. Gratia habitualis non potest quidditativè cognosci, non cognitâ etiam quidditativè divinâ essentiâ: Atqui divina essentia non potest quidditativè cognosci per scientiam infusam, sed solùm

solùm per visionem beatificam : Ergo nec gratia habitualis. Minor est certa, Major verò suadetur. Gratia habitualis est formalis participatio divinæ naturæ, juxta illud 2. Petri 1. *Per quem maxima & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamur divinæ consortes naturæ:* Sed participatio formalis alicujus rei, non potest quidditativè cognosci, non cognitâ etiam quidditativè re cujus est participatio formalis: ex eo enim quod aliqua res sit participatio alterius, sicut habet quod non possit separari quoad esse ab illa, ita etiam habet quod non possit cognosci sine illa; nam sicut res se habet ad esse, ita ad cognosci. Ex eo verò quod sit formalis participatio, sicut habet formaliter convenire cum re illa quoad esse, ita & quoad modum cognitionis.

51. Quod etiam lumen gloriæ non possit quidditativè cognosci per scientiam infusam, sed solùm per visionem beatificam, manifestum videtur: Nam lumen gloriæ excedit quodlibet aliud lumen creatum, & est ordinis superioris ad illud : Ergo per nullum lumen ab ipso distinctum potest quidditativè cognosci : At cognitio luminis gloriæ habita ex vi ejusdem luminis, est ipsa visio beatifica, & cognitio illius in verbo, non in se, & extra verbum ; quidquid enim medio lumine gloriæ cognoscitur, non cognoscitur immediatè in seipso, sed in divina essentia ut objecto priùs cognito : Ergo lumen gloriæ non potest quidditativè cognosci extra verbum, per scientiam infusam, sed solùm in verbo, per scientiam beatam, seu visionem beatificam.

52. De visione beata idem probatur : Visio beatifica non potest cognosci quidditativè, nisi Deus ut est in se quidditativè cognoscatur : Sed solùm per visionem beatificam, non verò per scientiam infusam, potest cognosci Deus ut est in se quidditativè : Ergo solùm per seipsam potest visio beatifica quidditativè cognosci. Minor est certa, Major verò sic ostenditur. Nulla relatio potest quidditativè cognosci, nisi pariter ejus terminus quidditativè cognoscatur : At visio beata importat relationem transcendentalem ad Deum ut est in se, cùm Deus ut in se est, sit illius objectum : Ergo visio beatifica non potest cognosci quidditativè, nisi Deus ut est in se quidditativè cognoscatur.

53. Denique quod unio hypostatica per scientiam infusam animæ Christi quidditativè cognosci nequeat, breviter suadetur. Unio humanitatis ad Verbum pertinet ad ordinem hypostaticum, superiorem ordini gratiæ, ad quem spectat scientia supernaturalis infusa : Sed cognitio ad inferiorem ordinem spectans, nequit esse quidditativa rei pertinentis ad ordinem superiorem : Ergo unio hypostatica per scientiam supernaturalem infusam animæ Christi, quidditativè cognosci nequit. Major patet, Minor probatur. Scientia naturalis quidditativè cognoscere nequit gratiam habitualem, quia est inferioris ordinis ad illam : Ergo per cognitionem ordinis inferioris non potest entitas ordinis superioris quidditativè cognosci.

54. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Non minùs distat ordo hypostaticus ab ordine gratiæ, quàm ordo gratiæ ab ordine naturæ : Sed quæ pertinent ad ordinem gratiæ, nequeunt quidditativè cognosci per actum ordinis naturalis : Ergo quæ spectant ad ordinem hypostaticum, non possunt cognosci quidditativè per cognitionem ordinis supernaturalis.

55. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, quantùm ad singulas partes. Ad probationem primæ partis, quæ est de gratia habituali, nego Majorem, ad cujus probationem dicendum, quod ut cognoscatur, gratiam habitualem participare formaliter divinam naturam, sufficit cognosci evidenter quoad an est ipsam divinam naturam, maximè quia convenientia formalis in esse quod habet gratia cum divina natura, non est univoca, sed tantùm analoga. Potestque hæc solutio explicari & illustrari exemplo intellectûs creati, qui est formalis participatio intellectûs divini, & tamen non est necesse quod Angelus qui naturaliter illum quidditativè, imò comprehensivè cognoscit, quidditativè cognoscat intellectum divinum.

56. Ad probationem secundæ partis, quæ est de lumine gloriæ, dicendum est, quod licèt lumen gloriæ quodlibet aliud lumen creatum in immaterialitate excedat, & sit superioris ordinis ad illud, nihilominus potest per lumen creatum ordinis supernaturalis, subindeque per scientiam supernaturalem infusam animæ Christi, quidditativè cognosci ; quia ad cognitionem quidditativam non requiritur convenientia specifica inter objectum & principium cognoscitivum ; ut constat in ipso lumine gloriæ, quod est principium cognitionis Dei quidditativæ, & tamen cum Deo non convenit specificè, imò nec genericè. Et in sententia ipsius Bannez, cujus est hoc argumentum, Angelus inferior non solùm quidditativè, sed etiam comprehensivè, cognoscit superiorem, & tamen iste specificè excedit in gradu immaterialitatis Angelum inferiorem. Quamvis ergo lumen beatificum specificè excedat in immaterialitate scientiam supernaturalem infusam, poterit virtute illius cognosci quidditativè.

57. Ad probationem tertiæ partis, quæ est de visione beatifica, nego Majorem, ut enim visio beatifica quidditativè cognoscatur, sufficit cognoscere divinam essentiam quod an est, falsum enim est, ad cognoscendum quidditativè aliquam relationem, debere cognosci quidditativè illius terminum ; aliàs Angelus non posset naturaliter cognoscere relationem transcendentalem dependentiæ creaturæ ad Deum, cùm non possit naturaliter cognoscere Deum quidditativè. Quod diximus de cognitione quidditativa, de cognitione comprehensiva pariter asserendum est, nimirum ad comprehensivam cognitionem actûs dicentis habitudinem ad aliquem terminum, secundum quod est in seipso, non requiri quod comprehensivè talis terminus cognoscatur secundùm quod est in seipso, sed sufficere quod cognoscatur illud secundùm quod est in seipso talem actum terminare : unde licèt visio beatifica dicat intrinsecam habitudinem ad Deum ut est in se, & Christus nec per scientiam inditam, nec per scientiam beatam, Deum comprehendat, nihilominus per utramque scientiam visionem beatificam comprehendit, quia cognoscit Deum secundùm quod est in seipso esse terminum talis visionis. Ex quo solves argumentum quod contra secundam conclusionem fieri posset.

58. Ad probationem denique quartæ partis, quæ est de unione hypostatica, concessâ Majori, nego Minorem, & ad illius probationem, distinguo causalem Antecedentis: Scientia naturalis quidditativè cognoscere nequit gratiam habitualem, quia est inferioris ordinis ad illam, inferioritate genericâ, concedo Antecedens : inferioritate specificâ, nego Antecedens, & distinguo Consequens eadem distinctione.

59. Ad confirmationem nego Majorem, distantia

enim ordinis gratiæ à natura est generica, distantia verò unionis hypostaticæ à gratia est tantùm specifica, conveniunt enim genericè in ratione ordinis supernaturalis. Vel distinguo Majorem. Non minùs distat ordo hypostaticus ab ordine gratiæ, quàm ordo gratiæ ab ordine naturæ, distantiâ entitativâ, transeat Major. Distantiâ habitudinis, nego Majorem, & concessâ Minori, nego Consequentiam. Deus enim prout in se, superioris ordinis est ad lumen beatificum, & plusquam ab illo distat distantiâ entitativâ, quàm gratia à natura, & quàm Angelus à potentia visiva; & tamen potest Deus quidditativè cognosci mediante lumine gloriæ, & gratia non potest cognosci quidditativè per principia naturalia, nec Angelus à potentia visiva videri: quia licèt Deus plus distet à lumine gloriæ in genere entis, quàm gratia à natura, & quàm Angelus à potentia visiva, non tamen tantùm distant distantiâ habitudinis; Deus enim continetur intra objectum nostri intellectûs, & luminis gloriæ, sed non gratia intra objectum naturæ, nec Angelus intra objectum potentiæ visivæ. Id ipsum & à fortiori est dicendum in præsenti, nempe quod licèt ordo hypostaticus plus distet entitativè ab ordine gratiæ, quàm iste ab ordine naturæ, non tamen ita distat distantiâ habitudinis, continetur enim intra objectum ordinis gratiæ; unde sicut hac ratione potest cadere sub merito congruo actuum procedentium à gratia, & per actum fidei credi, ita potest per actum scientiæ infusæ quidditativè cognosci.

60. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Ad comprehensionem requiritur quod principium cognoscitivum sit ejusdem perfectionis, ejusdemque immaterialitatis cum objecto comprehenso: unde quia Angelus superior excedit in perfectione & immaterialitare intellectum Angeli inferioris, non potest ab ipso comprehendi, ut in Tractatu de Angelis contra Bannem & Salmanticenses docuimus: Sed scientia supernaturalis infusa, non adæquat in perfectione & in immaterialitate plura entia supernaturalia, præsertim lumen gloriæ, & visionem beatificam, ut de se patet: Ergo anima Christi per hanc scientiam non potuit comprehendere plura entia supernaturalia.

Disp. 9. art. 2.

61. Respondeo, distinguendo Majorem, illamque concedendo de principio radicali illius intellectionis per quam aliquod objectum comprehenditur, negando verò illam de principio proximo ejusdem intellectionis: nam ad comprehensionem non est necessarium quod principium proximum illius sit ejusdem perfectionis, ejusdemque immaterialitatis cum objecto comprehenso, sed sat est quod principium radicale intelligendi adæquet specificè immaterialitatem objecti, aliàs nullus Angelus comprehenderet seipsum, cùm nullius Angeli intellectus ejus substantiam in perfectione adæquet. Quia ergo in Angelo inferiori comparato ad superiorem, non solùm intellectus, qui est principium proximum intellectionis, sed etiam natura, quæ est principium radicale, est inferioris immaterialitatis specificæ ad substantiam Angeli superioris, consequens fit quod illam non comprehendat. In nostro autem casu, licèt scientia supernaturalis infusa, quæ est principium proximum intelligendi, non adæquet luminis gloriæ perfectionem, gratia tamen quæ est principium radicale, lumen gloriæ, & visionem beatificam superat, quia in ordine supernaturali natura àqua lumen gloriæ ut proprietas dimanat, & natura in quocumque ordine suas excedit proprietates: unde cognitio scientiæ infusæ animæ Christi, est luminis gloriæ & visionis beatificæ comprehensio. Ita egregiè & acutè Cipullus hîc art. 1. dubio 5. paragrapho 2. ad primam objectionem. Displicet tamen ratio quam assignat ad ostendendum non requiri ad comprehensionem quod principium proximum illius sit ejusdem perfectionis, ejusdemque immaterialitatis cum objecto comprehenso, ait enim illam peti ex eo quod principium proximum intelligendi est instrumentum substantiæ intelligentis; instrumentum autem non petit cum effectu adæquari. Non placet, inquam, hæc ratio, quia falsum est quod principium proximum intelligendi instrumentaliter ad intellectionem concurrat, ut communiter docent Thomistæ in Tractatu de visione beatifica. Vera ergo & legitima ratio est illa quam tradit Illustrissimus Episcopus Oxomensis in manuscriptis de scientia Christi: quia nimirum ex principio radicali, & ex potentia, ac virtute potentiæ, conflatur adæquata causa intellectionis, non ut ex causis partialibus, sed ut ex partibus causæ: non est autem necessarium quod effectus partem causæ non excedat, sed solùm quod non superet adæquatam sui causam; ac proinde ut intellectio sit alicujus objecti comprehensio, non requiritur quod potentia quæ est pars causæ, adæquet entitatem objecti, sed sat est quod causa adæquata, ratione principij radicalis, vel proximi, sit æqualis perfectionis cum illo.

61. Objicies tertiò: Christi anima per scientiam inditam non comprehendit potentiam obedientialem tam activam quàm passivam, quæ est de facto in creaturis: Sed talis potentia, cùm actum seu formam ordinis supernaturalis respiciat, pertinet ad ordinem supernaturalem: Ergo anima Christi per scientiã inditam omne ens supernaturalis ordinis non comprehendit. Major probatur: Ad comprehensionem potentię obedientialis tam activæ quàm passivę, requiritur cognitio omnium formarum quas potest recipere, & omnium effectuum ad quos instrumentaliter concurrere potest, subindeque & termini adæquati divinæ omnipotentiæ: Sed anima Christi per scientiam supernaturalem infusam, terminum adæquatum divinæ omnipotentiæ non comprehendit, aliàs divina omnipotentia esset ab ipsa comprehensibilis: Ergo anima Christi per scientiam inditam, potentiam obedientialem quæ est in creaturis non comprehendit,

61. Respondeo, negando Majorem, & ad illius probationem, nego pariter Majorem: sicut enim ut intellectus Angeli superioris comprehendat intellectum Angeli sibi inferioris, non est necessarium quod cognoscat omnes actus, quos secundùm se & absolutè potest producere circa infinita objecta possibilia specie diversa, quia nimirum secundùm se & absolutè, præscindendo à speciebus, non est causa adæquata talis cognitionis. Ita similiter cùm potentia obedientialis non sit, præscindendo à divina omnipotentia, causa adæquata omnium effectuum supernaturalium, ad comprehensionem illius non est necesse cognoscere, saltem in particulari, omnes illos effectus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum anima Christi per scientiam infusam supernaturalem, cogitationes cordium occultas, & futura contingentia cognoverit?

64. PArtem negativam docere tenentur Authores art. 2. citati pro sententia quæ negat Christi animam per scientiam supernaturalem infusam cognovisse singularia & existentia, id enim potiori jure tenentur asserere de actibus liberis, & de futuris contingentibus. Lorca etiam hîc disp. 50. num. 12. ut probabiliorem sequitur sententiam quæ cognitionem cogitationum cordium & futurorum contingentium denegat scientiæ infusæ animæ Christi. Sententia tamen affirmans Christum illa per talem scientiam extra verbum cognoscere, communis est apud Theologos, eamq; tam domestici quàm extranei, cum S. Doctore hîc art. 1. unanimi consensu docent. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Anima Christi per scientiam infusam, supernaturalem, occultas cordium cogitationes, & futura contingentia cognovit.

65. Utraque pars hujus conclusionis colligitur expresè ex doctrina D. Thomæ hîc art. 1. ubi docet Christum per scientiam infusam cognovisse omnia quę per revelationem hominibus innotescunt: Sed homines per revelationem cogitationes cordium & futura contingentia cognoscunt, multa enim ex his sunt manifestata Prophetis: Ergo cognoscuntur ab anima Christi per scientiam supernaturalem infusam. Asserit etiam S. Doctor in eodem articulo, Christum cognovisse per scientiam infusam omnia, præter Dei essentiam: Ergo sentit cogitationes cordium, & futura contingentia comprehendi sub objecto talis scientiæ, & per eam à Christo cognosci. Unde ut notat Cajetanus hîc art. 1. circa solutionem ad 3. S. Doctor hîc retractat quæ docuerat quæst. 10. de verit. art. 6. ubi asserit animam Christi in verbo tantùm futura contingentia & cogitationes cordium cognovisse. Licèt Bergomensis in tabula aurea dubio 1217. ipsum explicare conetur, dicendo ibi solùm negare animæ Christi cognitionem speculativam prædictorum objectorum, non verò cognitionem prædictam. Vel loqui de Christo, prout est singularis persona, non verò de illo, ut est caput Ecclesiæ & supremus omnium judex.

66. Potest etiam conclusio ratione suaderi: Nam scientia indita ponitur in anima Christi propter ejus perfectionem, ut nimirum per eam reducatur omnis potentialitas illius, tam obedientialis, quàm naturalis: Sed in anima Christi est potentia obedientialis ad cognoscendũ per scientiam infusam cogitationes cordium, & futura contingentia: Ergo de facto illa per talem scientiam cognovit. Major patet ex dictis articulo primo, Minor probatur. Potentia obedientialis respicit id omne quod non implicat contradictionem: Sed nulla potest assignari implicantia contradictionis in eo quod cogitationes cordium, & futura contingentia, supernaturaliter & per lumen à Deo infusum cognoscantur: Ergo est in anima Christi potentia obedientialis ad ea cognoscenda per scientiam inditam. Major est evidens, Minor probatur primò. Deus cogitationes cordium, & futura contingentia in seipsis cognoscit: Sed nulla est ratio cur hæc perfectio divinæ cognitionis nequeat supernaturaliter creaturæ communicari: Ergo est possibilis creaturæ, cognitio secretarum cogitationum hominis, & futurorum contingentium in seipsis.

67. Secundò, Cogitationes cordis & futura contingentia, ex suppositione decreti liberi Dei de illorum existentia in tempore, habent in se veritatem determinatam: Ergo possunt per speciem à Deo infusam repræsentari, subindeque ab intellectu creato supernaturaliter cognosci. Unde multis Sanctis per divinam revelationem innotuerunt cogitationes cordium, & futura contingentia, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 2. *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum, nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Quasi diceret, ea quæ speciebus à rebus acceptis cognoscere non valemus, qualia sunt dona gratiæ & gloriæ, nobis Deus revelavit per Spiritum suum: qui autem revelat majora, potest utique & minora hominibus revelare quæ sensibus non subjiciuntur, ut cogitationes liberas, & affectiones cordium, ac futura contingentia.

68. Addo quod, etsi nulli Sanctorum hæc notitia supernaturaliter data esset, debuit tamen Christo concedi, quia ipse est Rex universorum, & Dominus omnium, futurusque est aliquando judex cordium: unde congruentissimum fuit, ut etiam quatenus viator, ea clarè in seipsis, æquè ac cætera naturalia objecta contueretur quæ in cordibus volvuntur; ut reipsa ab ipso factum, constat variis Scripturæ testimoniis: dicitur enim Matth. 9. *Cùm vidisset Jesus cogitationes eorum dixit, ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?* Et cap. 12. *Jesus autem sciens cogitationes eorum.* Item Joan. 21. cùm Christus interrogasset Petrum, his verbis *Simon Joannis amas me?* Respondit Petrus, & dixit ei: *Domine tu omnia nosti, tu scis quia amo te.* Quæ verba Theodoretus sermone de charitate sic exponit: *Is autem ipsum citavit ad suum in eum amorem testificandum. Domine enim (inquit) tu scis quia amo te. In animis enim hominum insides, & aperiè scis motus cogitationis; nec te aliquid latet ex rebus humanis: nosti enim omnia & antiqua & extrema.*

69. Decuit etiam, ob unionem humanitatis ad Verbum, & supremum Christi in quæcunque aliquando existentia dominium, ut futurorum quoque notitia ei communicaretur. Unde Cyrillus libro de Sancta Trinitate capite 22. *Quanquam Dominus naturam ignorantem assumpsit, divinas tamen ei prærogativas & dotes impertivit; habebatque animæ Domini omnem sapientiam divinam juxta & humanam, omnem notitiam eorum quæ fuerunt, quæ sunt, quæ erunt, non naturâ, non gratiâ, sed propter unionem personalem cum eo qui solus est sapiens, & omnia etiam priùs quàm oriantur ante sæcula novit.*

70. Accedebat quoque titulus magisterij, Christo tantùm prout viatori competens, ratione cujus debebatur ei futurorum notitia, ut hoc etiam modo tanquam divino suffragio, doctrinam suam muniret, & certissimum divinitatis suæ argumentum præberet; nihil enim adeò divinitatis suffragium prodit, quàm divinatio seu prænotio futurorum. Unde Tertullianus in Apolog. capite vigesimo: *Idoneum opinor testimonium divinitatis, veritas divinationis.* Et

Lactantius notavit libro primo institutionum capite undecimo, à divinatione denominari divinitatem, sicut ab homine humanitatem. Ut ergo Christus verum se Deum & veritatis magistrum ostenderet, debuit prænuntiare futura contingentia, etiam libera. Unde Matthæi 26. in nocte passionis dixit Petro: *Antequam gallus cantet, ter me negabis.* Et Lucæ 19. *Videns civitatem flevit super illam dicens: Quia si cognovisses & tu, & quidem in hac die tua, quæ ad pacem tibi: nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis; quia venient dies in te, & circundabunt te inimici tui vallo, & circundabunt te, & coangustabunt te undique, & ad terram prosternent te & filios tuos qui in te sunt, & non relinquent in te lapidem super lapidem, eò quòd non cognoveris tempus visitationis tuæ.*

71. Denique, Beati cognoscunt non solùm in verbo per scientiam beatam, sed etiam extra verbum per scientiam infusam, illa omnia quæ hîc in via per dona prophetiæ & discretionis spirituum cognoscuntur: Sed per illa duo dona, futura contingentia, & cogitationes cordis cognoscuntur à Sanctis & Prophetis: Ergo pariter Christus, qui ab instanti suæ conceptionis simul erat viator & comprehensor, non solùm per scientiam beatam, sed etiam per scientiam inditam, illa clarè & distinctè cognovit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

72. OBjicies primò: Anima Christi per scientiam supernaturalem infusam ea tantùm cognovit ad quæ agnoscenda potentiam obedientialem habebat: Sed in ea non erat potentia obedientialis ad cognoscendas cogitationes cordium, & futura contingentia: Ergo illa objecta per scientiam supernaturalem infusam non cognovit. Major patet ex supra dictis, Minor probatur. Cognoscere cogitationes cordium & futura contingentia, est proprium Dei, secundùm illud Jeremiæ 17. *Pravum est cor hominis & inscrutabile, & quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda.* Et istud Isaiæ 41. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quia dij estis vos.* At in Christi anima non est potentia obedientialis ad id quod est proprium Deo: Ergo nec ad cognoscendum per scientiam supernaturalem infusam cogitationes cordium & futura contingentia.

73. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum, cognitionem cogitationum cordis, & futurorum contingentium, in Scriptura dici propriam Dei, non quòd non possit per gratiam & donum supernaturale creaturæ communicari (ut enim suprà dicebamus, per dona prophetiæ & discretionis spirituum illa objecta cognoscuntur) sed quia talis cognitio nulli intellectui creato, etiam perfectissimo, qualis est intellectus Angeli, vel animæ Christi, potest esse connaturalis. Sicut in Scriptura Deus dicitur invisibilis, quia clara Dei visio nulli creaturæ potest connaturaliter competere, non verò ex eo quod ad illam nullo modo possit pertingere: nam ut bellè ait Anselmus, *Deus cùm sit inaccessibilis nostris viribus, acceditur ad eum suis muneribus.*

74. Objicies secundò cum Lorca: Christus cogitationes cordium, & futura contingentia cognovit in verbo, cùm à primo instanti suæ conceptionis fuerit beatus, & divinam essentiam viderit: Ergo inutile videtur ac superfluum admittere aliam in Christo scientiam, per quam eadem objecta extra verbum & in seipsis immediatè cognoverit.

Sed negatur Consequentia, ut enim art. 1. ostensum est, animæ Christi non solùm est concedenda omnium objectorum cognitio, sed etiam omnis modus cognitionis possibilis, & non incompossibilis cum majori perfectione: modus autem cognoscendi cogitationes cordium, & futura contingentia extra verbum, per scientiam à Deo infusam, possibilis est, ut §. præcedenti vidimus, & ille cum majori perfectione, seu cum cognitione beatifica, stare potest, ut fatetur Lorca, docens Christum per scientiam infusam cognovisse substantias spirituales, & entia naturalia, ac mysteria gratiæ, & nihilominus illorum omnium habuisse cognitionem in verbo. Cur igitur idem dici non poterit de cogitationibus cordium, & de futuris contingentibus? Certè hic Author parùm consequenter ad sua principia disserit. 75.

Sed instat, & objicit rursus: Intellectui Christi non est concedenda perfectio, nisi illa intellectui creato in ordine naturæ vel gratiæ debita sit: Sed cognitio secretorum cordis, & futurorum contingentium in seipsis, non est debita intellectui creato in ordine naturæ, vel gratiæ: Ergo non est animæ Christi tribuenda. 76.

Respondeo primò, negando Majorem, nam ut sæpe diximus, animæ Christi ratione unionis hypostaticæ, concedenda est omnis perfectio possibilis, in determinato gradu existens, & cum majori perfectione non incompossibilis, tametsi illa nec in ordine naturali, nec supernaturali debeatur. 77.

Respondeo secundò, datâ Majori, distinguendo Minorem: Cognitio secretorum cordis & futurorum contingentium in seipsis, non est debita intellectui creato, prout est sub statu supernaturali simpliciter, concedo Minorem: prout existit sub plenitudine gratiæ, qualis est intellectus animæ Christi, nego Minorem. Sicut enim gratiæ in statu plenitudinis quem obtinet in anima Christi, debetur virtus justitiæ commutativæ ad Deum, quamvis illi non debeatur extra statum plenitudinis, & prout in pura creatura existit: ita cognitio secretorum cordis, & futurorum contingentium in seipsis, debetur ordini gratiæ, non ut est in pura creatura, sed ut est in homine Deo, in quo est in tota sua plenitudine, & in statu perfecto & connaturali, ut declaravimus suprà. 78. *Disp. 33. art. 2.*

Objicies quartò: Angeli non possunt occultas cordium nostrorum cogitationes cognoscere, quia in nostras voluntates dominium non habent, ut in Tractatu de Angelis ostensum est: Sed Christus, ut homo, non habet dominium in voluntates nostras, sed solùm ut Deus: Ergo anima Christi cogitationes liberas quæ à sola voluntate humana dependent cognoscere nequit. 79. *Disp. 7. art. 3.*

Respondeo primò, ex eo quod Angelus non habeat dominium in nostras voluntates rectè quidem probari quod non possit virtute suæ naturæ occultas cordium nostrorum cogitationes, seu actus liberos nostræ voluntatis cognoscere; eandemque rationem etiam valere ad demonstrandum quod anima Christi, seu Christus ut homo, non possit viribus naturæ cognoscere eadem objecta. Cæterùm sicut hæc ratio non impedit, quominus possint cogitationes unius Angeli ab altero cognosci, Deo illas revelante: ita nec obstare potest, quin possint ab anima Christi cognosci 80.

extra verbum in seipsis, Deo per suam gratiam A specialiter iuvante, & species repræsentativas illorum prout in se sunt infundente.

81. Respondeo secundò, data Majori, negando Minorem; cùm enim Christus ut homo sit caput Angelorum & hominum, & judex omnium nostrorum actuũ, etiam internorum, habet jus ad cognitionem illorum; & propter summam ejus excellentiam, ei dominium aliquod in nostras voluntates competit, non tamen supremum, aut æquale summo & independenti dominio Dei.

ARTICVLVS V.

Quomodo anima Christi, per scientiam supernaturalem infusam, futura contingentia cognoscat?

82. QVatuor solùm videntur esse modi, quibus dici potest Christi anima per scientiam infusam futura contingentia cognoscere. Primus est in causa, vel effectu eorum, ut si daretur aliqua causa, vel effectus eorum, ostendens certò & evidenter talia contingentia esse futura. Secundus est in testimonio Dei dicentis & revelantis ea, ut si Deus immediatè per seipsum revelaret ea quæ futura sunt, sicut revelavit Prophetis. Tertius est in decreto divinæ voluntatis determinantis eorum futuritionem, quo pacto beati, & ipse Deus, futura contingentia cognoscunt, ut in Tractatibus de visione beata & de scientia Dei, fusè ostendimus. Quartus est in seipsis immediatè, ut si cognitio animæ Christi terminaretur immediatè ad ipsa futura secundùm se, & non mediante aliquo obiecto priùs cognito. Quæritur ergo, quonam ex his quatuor modis, anima Christi, per scientiam supernaturalem infusam, futura contingentia cognoscat?

§. I.

Reiiciuntur tres primi modi dicendi, & quartus statuitur.

D DIco primò: Anima Christi non cognoscit per scientiam supernaturalem infusam futura contingentia in causa vel effectu eorum.

83. Probatur prima pars: Causa futuri contingentis in actu primo est indifferens ad esse vel non esse illius: At in principio indifferenti nequit certò cognosci aliquid determinatum, ut in Tractatu de scientia Dei fusè contra Molinam ostendimus: Ergo anima Christi non potest certò cognoscere per scientiam supernaturalem infusam futura contingentia, in eorum causa, in actu primo considerata.

Disp. 4. art. 3. §. 5.

84. Confirmatur: Futura contingentia, ut sunt in suis causis, non habent determinatam veritatem, sicut nec entitatem, cùm illæ, secluso divino decreto eas prædeterminante, sint indifferentes ad operandum, vel non operandum, ut ibidem demonstravimus: Ergo non possunt certò & infallibiliter in ipsis cognosci, sed duntaxat conjecturaliter & probabiliter: At anima Christi per scientiam infusam futura contingentia certò cognoscit: Ergo illa non videt in causis ipsorum in actu primo consideratis.

Quod etiam ea non cognoscat in aliquo effectu ipsorum, videtur manifestum: nam vel effectus ille est futurus, & sic de eo eadem erit quæstio ac de ipso futuro contingenti: vel est præsens, & sic non erit effectus ipsius futuri, & ita non potest esse realiter causa, cùm existentia sit conditio necessaria in causa efficiente ad causandum & operandum.

Dico secundò, anima Christi non cognoscit per scientiam supernaturalem infusam futura contingentia, in testimonio Dei dicentis & revelantis ea. Est contra Medinam hîc art. 1. difficultate 2. & Suarem disput. 27. sect. 2.

85. Probatur breviter: Objectum scientiæ supernaturalis infusæ est ens creatum, ut in se & ratione sui cognoscibile: quod autem cognoscitur mediante revelatione, vel testimonio divino, non in se, & ratione sui, sed per extrinsecum medium cognoscitur: Ergo per scientiam infusam nequeunt cognosci futura contingentia in testimonio divino.

86. Confirmatur: Cognitio futurorum contingentium in testimonio Dei revelantis, ad fidem, vel prophetiam pertinet, non verò ad scientiam infusam, ut patebit ex infrà dicendis: Ergo Christus per scientiam infusam non cognoscit futura contingentia in testimonio divino, sed duntaxat per lumen propheticum, quod à lumine gloriæ & à scientia infusa distinguitur, per hoc quod lumen beatificum creaturas in divina essentia cognoscit, scientia infusa illas in seipsis attingit, lumen autem propheticum in testimonio divino, evidenti, vel obscuro.

C Dico tertiò: Christus non cognoscit futura contingentia per scientiam infusam in decreto Dei libero de illorum futuritione. Est contra Alvarem hîc disput. 39. ad 2. & contra Nazarium contro. ver. unicâ quæst. 4.

87. Probatur primò: Aliter cognoscuntur futura contingentia per scientiam infusam, & aliter per scientiam beatam: Sed per istam cognoscuntur in decreto, ut in Tractatu de visione beata ostensum est: Ergo per illam in eo cognosci nequeunt.

88. Probatur secundò: Unus & idem habitus non potest entia creata in seipsis ratione sui attingere, & in libero Dei decreto: Sed scientia supernaturalis infusa animæ Christi est unus specie habitus, ut fatentur Alvarez & Nazarius; & res aliquas creatas in seipsis & ratione sui attingit, ut illi pariter non negant: Ergo non potest alias in decreto Dei cognoscere. Major in qua est difficultas, sic ostenditur. Habitus diversificatur specie penes diversa motiva vel media cognoscendi: Sed decretum liberum Dei, & prædicata intrinseca rerum creatarum, sunt media & motiva cognoscendi, in movendo valde diversa: Ergo non possunt ab eodem habitu respici.

89. Confirmatur: Divina essentia, & propria creaturarum natura, sunt media & motiva adeò diversa, ut ab eodem habitu respici nequeant, alias scientia infusa non esset habitus à lumine gloriæ & scientia beata distinctus, quod Alvarez & Nazarius non admittunt: Ergo pariter decretum liberum Dei, & propria creaturarum natura, non possunt vt motiva cognoscendi ab eodem habitu respici.

E

90. Dico quartò: Christus per scientiam infusam cognoscit futura contingentia immediatè in seipsis, seu per species immediatè illa repræsentantes.

Hæc conclusio sequitur ex præcedentibus, si enim anima Christi per scientiam infusam non cognoscit futura contingentia in causa, vel effectu eorum, nec in testimonio Dei dicentis & revelantis ea, nec in libero Dei decreto, non restat alius modus per quem ea cognoscere possit, quàm immediatè in seipsis, per species à Deo

infusas, immediatè illa repræsentantes.

Addo quod scientia infusa animæ Christi cognoscit per proprias species omnia quæ per proprias species sunt in seipsis repræsentabilia: Sed futura contingentia repræsentari possunt per proprias species, ut ex solutione argumentorum patebit: Ergo à scientia infusa animæ Christi cognoscuntur per proprias species ea immediatè repræsentantes.

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONtra primam conclusionem ea solùm militant argumenta, quibus Molina probare nititur, Deum in causis secundis futura contingentia certò cognoscere, quæ in Tractatu de scientia Dei, disputatione 4. art. 3. §. 6. plenè soluta sunt, unde hîc ea prætermittimus, & ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter repetantur.

91. Contra secundam objcitur primò: Cognitio futurorum in testimonio divino clarè & evidenter cognito est possibilis, ut ostendimus in Tractatu *Disp. 1. art. 7.* de fide, estque compatibilis cum unione hypostatica, visione clarâ Dei, & omni aliâ perfectione majori: At omnis perfectio possibilis, & compatibilis cum majori perfectione, est animæ Christi tribuenda: Ergo concedenda est Christo cognitio futurorum contingentium in divino testimonio, & consequenter hujus cognitionis principium: At principium istius cognitionis non est lumen gloriæ, per quod solùm cognoscuntur objecta creata in verbo, nec fides, quæ in Christo non fuit: Ergo principium illius est scientia supernaturalis infusa. Major pro prima parte docetur in Tractatu de fide: Pro secunda verò, in qua sola est posita difficultas, sic ostenditur. Cognitio fidei ideò est cum visione clara ejusdem objecti incompatibilis, quia est essentialiter obscura: Sed cognitio futurorum in divino testimonio clarè & evidenter cognito, non est essentialiter obscura: Ergo non pugnat cum visione clara Dei, aut cum cognitione evidenti futurorum in seipsis, & consequenter cum omni alia perfectione majori incompossibilis non est.

92. Respondeo, concessa Majori & Minori, cum prima Consequentia, negando Minorem subsumptam, datur enim aliud lumen, præter ibi enumerata, à quo procedat cognitio futurorum in testimonio divino, nimirum lumen propheticum, quod (ut suprà annotavimus) à lumine gloriæ, & scientia infusa distinguitur, per hoc quod lumen beatificum creaturas in divina essentia cognoscit, scientia infusa illas in seipsis attingit, lumen verò propheticum in testimonio divino, evidenti, vel obscuro.

93. Nec valet si dicas, D. Thomam quæst. 20. de verit. art. 6. expressè docere quod Christus non cognovit futura contingentia, cognitione prophetiæ, *quia prophetia est quædam imperfecta participatio illius visionis quâ videntur res in verbo, quæ cùm in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiæ in illo locum non habuit.* Non valet, inquam, nam vel S. Doctor id retractavit in hac parte quæst. 7. art. 8. ubi expressè docet in Christo, dum erat viator simul & comprehensor, fuisse lumen propheticum. Vel solùm negat animæ Christi propheticam cognitionem, secundùm quod regulariter prophetia in hominibus invenitur, nempe cum obscuritate; non autem secundùm essentiam prophetiæ, de cujus essentiali ratione non est obscuritas ut suprà disp. 12. ar. 5. docuimus. Quod verò hæc interpretatio sit legitima, & S. Thomas eo loco in hoc sensu locutus fuerit, satis insinuant illa verba, *imperfectio prophetiæ in Christo locum non habuit*, quibus non essentiam, sed duntaxat imperfectionem prophetiæ, quæ per accidens ei contingit, ab anima Christi excludit.

94. Objicies secundò contra tertiam conclusionem: Ad perfectionem animæ Christi pertinet quod non solùm omnia cognoscat, sed etiam omni modo & genere cognitionis possibili: Sed possibile est quod anima Christi per scientiam supernaturalem infusam cognoscat futura contingentia in libero Dei decreto de eorum futuritione, hoc enim nullam involvere videtur repugnantiam: Ergo de facto ea in decreto per scientiam infusam cognoscit.

95. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, licèt enim anima Christi futura contingentia in decreto cognoscere possit, non tamen per scientiam infusam, sed solùm per scientiam beatam: quod enim in decreto divino cognoscitur, non in se & ratione sui, sed in alio ut in causa cognoscitur; scientia verò infusa, ad res creatas in seipsis terminatur. Unde cognitio futurorum contingentium in decreto, non spectat ad scientiam infusam, sed ad scientiam beatam, quæ creaturas omnes sive possibiles sive futuras in essentia divina contemplatur, ut in Tractatu de visione beatifica fusè ostendimus. *Disp. 1. art. 4.*

96. Objicies tertiò: Deus non potest futura contingentia in seipsis immediatè cognoscere, sed solùm mediante libero suæ voluntatis decreto, vt cognito, seu ut medio cognoscendi, ut in Tractatu de scientia Dei contra defensores scientiæ mediæ demonstravimus: Ergo pariter anima Christi non poterit futura contingentia in seipsis immediatè cognoscere, sed solùm in libero divinæ voluntatis decreto, ut in medio priùs cognito. *Disp. 4. art. 5.*

97. Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio autem discriminis est, quia cognitioni divinæ sub quacumque formalitate repugnat specificari à veritate creata, ac proinde immediatè ad illam terminari; unde omnia sive possibilia sive futura, in sua essentia, vel nudè sumpta, vel per liberum suæ voluntatis decretum determinata, ut in causa, & medio priùs cognito, contemplatur: cognitioni autem creatæ animæ Christi, sicut non repugnat specificari à creaturis, ita nec ad illas immediatè terminari.

§. III.

Solvuntur alia argumenta contra quartam conclusionem fieri solita.

CONtra quartam conclusionem, in qua diximus Christum per scientiam infusam cognoscere futura contingentia immediatè in seipsis, per species à Deo infusas, immediatè illa repræsentantes, plura ac difficilia objici solent argumenta, quæ breviter hîc proponemus & diluemus,

98. Objicitur ergo primò: D. Thomas 1. p. quæst. 3. art. 3. sic ait: *Alio modo cognoscuntur futura in seipsis, & sic solius Dei est futura cognoscere, quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cùm sit simplex, toti tempori adest, & illud includit*: Ergo anima Christi Domini, per scientiam supernaturalem infusam nequit futura contingentia in seipsis immediatè cognoscere. Consequentia manifesta videtur: Tum quia illa sic cognoscere, solius Dei est, vt docet D. Thomas. Tum etiam, quia

scientia infusa non mensuratur æternitate, neque in æternitate potest futura cognoscere: sola autem cognitio mensurata æternitate, vel in illa suum objectum attingens, potest ad futura prout in se sunt terminari. A

99. Respondeo D. Thomam eo loco solùm excludere ab Angelis cognitionem futurorum contingentium, ut illis connaturalem, seu ut ex viribus naturæ habitam; & hoc rectè ratione quam ibidem adducit ostendere, quia nempe solius Dei est connaturaliter futura in seipsis cognoscere, eò quòd illa in sua æternitate intueatur, quæ una cùm sit, sub se ambit omnes differentias temporum. Unde ex hoc testimonio & discursu D. Thomæ solùm inferri potest, animam Christi non B posse naturaliter futura contingentia in seipsis cognoscere, non verò quod per principia supernaturalia, nimirum per species à Deo infusas, ea immediatè repræsentantes, in seipsis immediatè cognoscere nequeat.

100. Objicitur secundò: Communis Thomistarum sententia docet futura contingentia non cognosci ab intellectu divino immediatè in seipsis, & in eorum veritate objectiva: Ergo à fortiori ab intellectu creato animæ Christi sic cognosci nequeunt.

101. Respondeo communem Thomistarum sententiam asserere non posse futura contingentia cognosci in veritate objectiva, pro priori ad decretum liberum voluntatis divinæ, cujus contrarium C affirmatur à defensoribus scientiæ mediæ; sed Thomistas non negare quod supposito decreto libero voluntatis divinæ, possint futura contingentia cognosci à Deo in seipsis ex parte rei cognitæ, non ex parte medij, quod respectu intellectionis divinæ solùm est divina essentia, ne Dei cognitio à creaturis suam specificationem desumat; quod cùm non sit inconveniens respectu cognitionis creatæ Christi, possunt per illam futura contingentia cognosci in seipsis immediatè, non solùm ex parte rei cognitæ, sed etiam ex parte medij cognoscendi.

102. Instabis, Futura contingentia non possunt cognosci ab anima Christi, non cognito libero Dei D decreto: Ergo non possunt ab illa per scientiam infusam cognosci immediatè tam ex parte medij cognoscendi, quàm ex parte rei cognitæ. Consequentia patet, Antecedens probatur primò. Futurum contingens non potest certò cognosci, nisi certò cognoscatur ut ad unam partem determinatum: Sed pro tempore futuritionis non habet aliam determinationem quàm sibi extrinsecam, à decreto libero sumptam: Ergo non potest cognosci, non cognito libero Dei decreto.

Secundò, Futurum in ratione futuri constituitur per causæ determinationem ad dandam illi existentiam: Ergo antequam existat determinatio causæ secundæ, constituitur in ratione futuri per determinationem causæ primæ, quæ est ipsum divinæ voluntatis decretum, & per consequens non potest ut futurum cognosci, non cognito libero Dei decreto.

Tertiò, Si futurum contingens ab intellectu creato animæ Christi per scientiam infusam in seipso cognoscitur, elicitur ejus cognitio mediante specie impressâ, participata ab essentia divina, ut in ratione speciei futura in se repræsentante: Ergo cùm divina essentia non repræsentet immediatè futura, sed mediante decreto ut priùs repræsentato; species creata, quæ est illius participatio, non nisi medio decreto ut priùs repræsentato, futura contingentia repræsentare potest.

Respondeo distinguendo Antecedens: Futura 103.
contingentia non possunt cognosci non cognito decreto, immediatè in seipso, nego Antecedens. Non cognito decreto mediatè & in alio, concedo Antecedens, & nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Sicut causa necessaria potest cognosci in effectu, & effectus in ipsa: ita effectus contingens vel liber potest cognosci in causa, nempe in decreto, & decretum in ipso. Licèt autem enima Christi per scientiam infusam non cognoscat decretum immediatè in seipso, quia non datur species creata illud in se immediatè repræsentans, cognoscitur tamen in effectu contingenti futuro; & hoc sufficit ad hoc ut futura contingentia immediatè in seipsis ab anima Christi per scientiam infusam cognoscantur: ex quo ad primam & secundam Antecedentis probationem constat solutio.

Ad tertiam, concesso Antecedente, neganda est Consequentia: nam divina essentia ut species duo habet, nempe repræsentare futura in decreto, ut in medio, & in seipsis ex parte rei repræsentatæ, subindeque potest participari à specie supernaturali creata, quoad claram repræsentationem futuri in seipso, absque eo quod participetur quoad repræsentationem illius in decreto ut in medio. Sicut licèt prophetia sit participatio divinæ præscientiæ, & Dei scientia respiciat ordinem ad eventum, qui ordo præsens est futuritionis tempore; & eventum ipsum, qui præsens non est, sed futurus, potest nihilominus (ut docet D. Thomas quæst. 12 de verit. art. 10. in corp. & ad 2.) participari per prophetiam respectus ad ordinem, non participato respectu ad eventum, ut quando revelatur Prophetæ ordo causarum, & illarum propensio ad eventum, & occultatur ordinis executio.

Objicies tertiò: Futura contingentia non sunt 104.
repræsentabilia in seipsis per aliquam speciem creatam: Ergo non possunt per scientiam supernaturalem animæ Christi infusam immediatè in seipsis per speciem à Deo inditam cognosci. Consequentia patet, Antecedens probatur primò. Quod non habet determinatum esse, non est repræsentabile per propriam speciem; quandoquidem repræsentatio speciei, cùm sit naturalis, non potest esse illius quod est indifferens ad essendum & non essendum: Sed futurum contingens, v. g. Petrus cras disputabit, non habet esse determinatum, sed indifferens ad essendum & non essendum: Ergo non est repræsentabile in seipso per aliquam speciem creatam.

Secundò, Si futura contingentia possent per speciem creatam in seipsis repræsentari, possent ab Angelo naturaliter cognosci: Sed hoc dici nequit, ut in Tractatu de Angelis ostensum est: Ergo nec illud. E

Tertiò, Si posset dari species creata futura contingentia in seipsis repræsentans, vel illa esset naturalis, vel supernaturalis? Non primum, aliàs esset alicui creaturæ debita, & per consequens cognitio futurorum contingentium in seipsis alicui creaturæ deberetur, quod dici nequit, cùm futurorum notitia (ut suprà dicebamus) certissimum sit divinitatis argumentum. Nec secundum, quia plura ex objectis futuris naturalia sunt: species autem supernaturalis, supernaturale objectum exposcit: Ergo non est possibilis species creata futura contingentia in seipsis repræsentans.

Respondeo negando Antecedens, nulla enim 105.
ex parte repugnat produci speciem futura contin-

gentia in seipsis repræsentantem: nam in primis non repugnat ex parte ipsius futuri, quia, ut statim dicemus, futurum, prout absoluto & efficaci divinæ voluntatis decreto subditur, est repræsentabile per speciem creatam, quia prout sic habet esse determinatum in suis causis. Similiter non repugnat ex parte ipsius speciei, quia hęc species, quamvis sit creata, est altioris ordinis quàm omnes species creatæ quæ possunt esse connaturales alicui intellectui creato, & est peculiariter producta ad imitationem divinæ essentiæ: quare sicut divina essentia, ut habet adjunctam determinationem suæ voluntatis, repræsentat futura contingentia per modum speciei intelligibilis, ita etiam hæc species potest participare hanc perfectionem, ut futurum contingens directè & immediatè repræsentet. Unde ad primam probationem in contrarium, concessa Majori, distinguo Minorem: Futurum contingens secundùm se sumptum non habet determinatum esse, concedo Majorem. Ut subest efficaci & absoluto decreto voluntatis divinæ, nego Minorem, & Consequentiam. Licèt ergo futurum contingens secundùm se consideratum, & pro priori actûs primi omnium suarum causarum, sit omnino indifferens ad esse & non esse, ac proinde prout sic repræsentari nequeat per aliquam speciem, nec subesset infallibili cognitioni, suppositâ tamen præsenti determinatione causæ primæ, qualiter à nobis pro statu futuritionis supponitur, jam est ad esse determinatum, non pro tempore quo dicitur futurum, sed ad esse pro illo tempore pro quo ut existat per liberam Dei voluntatem decernitur; & hac determinatione ad essendum suppositâ, potest per speciem creatam supernaturaliter à Deo infusam repræsentari, & infallibili cognitioni subesse, subindeque per scientiam supernaturalem animæ Christi infusam in se immediatè cognosci.

Ad secundam probationem Antecedentis, nego sequelam Majoris, nam entia supernaturalia, & cogitationes cordium, sunt repræsentabilia per speciem creatam, & tamen nequeunt ab Angelo naturaliter cognosci: non ergo ex eo quod futura contingentia possint per speciem creatam in seipsis repræsentari, sequitur quod possint ab Angelo naturaliter cognosci: ratio autem à priori hujus impotentiæ in Tractatu de Angelis tradita est. *Disp. 9. art. 4.*

Ad tertiam probationem Antecedentis, nego Minorem pro secunda parte: ad probationem in contrarium dicendum, ad speciei supernaturalitatem sufficere quod objectum sit supernaturale in ratione objecti cognoscibilis, quamvis entitativè non sit supernaturale: licèt autem plura ex futuris contingentibus sint entitativè naturalia, omnia tamen in ratione objecti cognoscibilis supernaturalia sunt, eò quòd eorum cognitio nulli creaturæ factæ aut factibili possit esse connaturalis; quod sicut sufficit, ut illorum cognitio sit supernaturalis entitativè, ita & ut species illa repræsentans supernaturalis sit.

§. IV.

Resolvitur breviter dubitatio incidens, num scilicet cognitio quâ anima Christi per scientiam infusam futura contingentia contemplatur, dicenda sit intuitiva, vel abstractiva?

106. RAtio dubitandi sumitur ex principiis jam statutis, ostendimus enim Christum per scientiam supernaturalem infusam futura cotingentia in seipsis immediatè cognoscere: Sed cognitio ad rem immediatè & ut in se terminata, non est abstractiva, sed intuitiva: Ergo videtur quod Christus per scientiam supernaturalem infusam, non abstractivè, sed intuitivè, futura contingentia cognoscat. Ita Cajetanus hîc art. 1. §. *ad secundum dubium*, Alvarez disput. 60. & Herrera in manuscriptis ad istum articulum.

Nihilominus probabilior videtur sententia Medinæ, Bannez, Nazarij & aliorum Thomistarum, existimantium animam Christi Domini, per scientiam supernaturalem infusam, etsi cognoscat futura contingentia in seipsis, ea tamen non cognoscere per notitiam propriè intuitivam. 107.

Ratio fundamentalis est, quia notitia propriè intuitiva petit objectum sibi physicè coexistens in eadem mensura durationis: Sed cognitio scientiæ infusæ, & futura contingentia, non coexistunt physicè in eadem durationis mensura: Ergo talia futura per scientiam animæ Christi infusam, non cognoscuntur propriè intuitivè. Minor est certa, nam scientia infusa animæ Christi non mensuratur æternitate, sed tempore discreto: futura verò non coexistunt tempori, sed solùm æternitati, quæ ratione suæ infinitatis, & indivisibilitatis ambit & continet in unico nunc indivisibili, quæ successivè existunt in tempore, ut in Tractatu de scientia Dei fusè exposuimus. Major verò, in qua est difficultas, probatur primò ex D. Thoma quæst. 3. de verit. art. 3. ad 8. ubi sic ait: *Simplex notitia dicitur, non ad excludendum respectum scientis ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendam admixtionem ejus quod est extra genus notitiæ, sicut est existentia rerum quam addit scientia visionis.* Ergo juxta D. Thomam, scientia visionis, seu intuitiva notitia, petit terminari ad objectum actu extra causas existens, & physicè cognitioni coexistens. *Disp. 4. art. 9.*

Secundò, Idem S. Doctor variis in locis quæ loco citato Tractatûs de scientia Dei adduximus, ex eo probat præterita, præsentia, & futura, intuitivè à Deo videri, quia sunt ipsi in sua æternitate præsentia; quod de præsentia reali & physica, & non solùm objectiva & intentionali, intelligendum esse, cum communi Thomistarum sententia, ibidem docuimus, & pluribus argumentis demonstravimus: Ergo ad rationem notitiæ intuitivæ exigitur physica objecti præsentia, in ea saltem duratione quâ mensuratur cognitio.

Tertiò, Nomen visionis, seu intuitûs, translatum est ex visione corporea ad significandâ cognitionem intellectualem: Sicut ergo ea quæ visione corporeâ cognoscuntur, sunt secundùm actualem existentiam præsentia videnti; ita etiam quæ cognoscuntur ab intellectu, ut dicantur cognosci visione, seu notitiâ intuitivâ, debent esse præsentia secundùm actualem existentiam cognoscenti, in ea saltem duratione quâ mensuratur cognitio.

Denique id patet ex definitione notitiæ intuitivæ, quæ *rei præsentis notitia* dicitur, quod intelligendum esse de præsentia physica, & non tantùm de objectiva, ex eo manifestum videtur, quod aliàs non differret à notitia abstractiva, cùm istius objectum objectivam & intentionalem præsentiam habeat in mente cognoscentis.

Ex his patet solutio ad rationem dubitandi initio propositam, concessa enim Majori, Minor distinguenda est: Cognitio ad rem immediatè & ut in se terminata, non est abstractiva, sed intuitiva: si res 108

si res illa physicè & realiter cognitioni coexistat, A in ea saltem duratione quâ mensuratur cognitio, concedo Minorem. Si ei non coexistat realiter, sed objectivè tantùm, nego Minorem, & Consequentiam. Cognitio ergo futurorum habita per scientiam supernaturalem animæ Christi infusam, etsi ad illa in se terminetur, hoc est non in alio medio, & illorum existentiam ut futuram attingat; quia tamen non attingit illorum existentiam ut exercitam, & ipsi cognitioni physicè coexistentem, non est propriè & in rigore notitia intuitiva, sed abstractiva, ad quam non requiritur quod omnino ab existentia objecti præscindat, aliàs cognitio rei ut possibiliter existentis, abstractiva notitia non esset, sed quod præscindat ab B existentia objecti, ut physicè præsentis, & physicè coexistentis durationi illius.

Dixi cognitionem quâ anima Christi, per scientiam infusam, futura contingentia cognoscit, non esse *propriè & rigorosè* intuitivam, quia si intuitio largè & impropriè accipiatur, prout scilicet cognitionem claram & evidentem significat, futura contingentia intuitivè per scientiam infusam animæ Christi cognoscuntur; nam ejus cognitio non est obscura & ænigmatica, sicut notitia fidei, sed clara & manifesta.

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ. C

109. EX dictis colligitur primò, duplex intercedere notabile discrimen inter notitiam futurorum contingentium, quam anima Christi habet per scientiam beatam, & eam quam elicit mediante scientiâ infusâ. In primis enim Christus per scientiam beatam, videt futura contingentia in decreto, ut medio priùs cognito, seu potiùs in essentia divina, ut per illud determinata: scientia verò infusa, nec in decreto, nec in alio medio priùs cognito, futura cognoscit, sed ea in seipsis immediatè, per species à Deo infusas illa immediatè & directè repræsentantes, contemplatur.

Secundò, anima Christi per scientiam infusam non cognoscit futura contingentia, notitiâ propriè intuitivâ, benè tamen per scientiam beatam: quia mensura scientiæ infusæ, nimirum tempus discretum, non coexistit rebus præteritis & futuris, benè tamen æternitas, quæ est mensura scientiæ beatæ, seu visionis beatificæ. D

110. Dices, Mensura visionis beatificæ non est æter-
Disp. 6. art. 4. sect. nitas essentialis, sed participata, ut in Tractatu de visione beatifica docuimus: Atqui æternitas participata non coexistit rebus præteritis & futuris, quia cùm sit quid creatum & finitum, non continet eminenter durationes rerum inferiorum, sicut æternitas per essentiam, quæ mensurat esse divinum: Ergo ipsa etiam scientia beata animæ Christi, non cognoscit futura contingentia, per notitiam quæ sit verè & propriè intuitiva. E

111. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem responderi potest primò cum Nazario hîc art. 1. controversiâ unicâ quæst. 4. notabili 2. durationem visionis beatificæ, tametsi creata & finita sit, & ob hoc non contineat omnem durationem possibilem; quia tamen est formalis participatio æternitatis divinæ, & in supremo ordine durationum creatarum constituta, continet eminenter omnem durationem realem præsentem, præteritam, & futuram; simulque coexistit physicè omnibus rebus creatis, præteritis, præsentibus, & futuris; ac proinde visio mensurata per illam, est intuitiva notitia omnium horum objectorum.

112. Secundò & fortè meliùs dici potest, quod mensura visionis beatificæ est participatio inadæquata æternitatis Dei per essentiam, quæ esse Dei, ejusque operationes mensurat: in æternitate verò essentiali reperiuntur duo, nempe continere eminenter omnes durationum differentias, & rebus creatis coexistere, antèquam sint in seipsis in suis propriis durationibus: ex quibus æternitas participata, quæ visionem beatificam mensurat, non participat primum, quia dicit infinitatem, benè tamen secundum, nempe physicè coexistere rebus præteritis, & futuris, ut in æternitate contentis, quia in hoc infinitas non relucet. Sicut ergo per scientiam infusam, participatur divina futurorum cognitio, sub conceptu evidentiæ, & certitudinis, absque eo quod participetur sub conceptu intuitionis: ita per visionem beatam participatur cognitio divina, sub conceptu coexistentis physicè ad præterita & futura, ut in æternitate contenta, absque eo quod participetur sub conceptu continentis eminenter differentias rerum præteritarum & futurarum, ac durationes illarum.

113. Colligitur secundò, cognitionem futurorum contingentium, quam anima Christi habet per lumen propheticum, non esse verè & propriè intuitivam: cùm enim talis cognitio non mensuretur æternitate, sicut visio beatifica, sed tempore discreto, sicut scientia infusa, non coexistit rebus præteritis & futuris; unde non potest magis obtinere rationem intuitionis, respectu futurorum contingentium, quàm scientia infusa.

114. Dices, Prophetæ dicuntur in Scriptura *videntes*, 1. Regum 9. *Vbi est domus videntis?* Et Abraham ex eo quod propherico lumine cognoverit adventum Christi, dicitur Joan. 8. illud vidisse: *Abraham Pater vester exultavit ut videret diem istum, vidit & gavisus est.* Sed visio propriè accepta, est intuitiva cognitio: Ergo cognitio quam habent Prophetæ de rebus futuris, est intuitiva.

Respondeo Prophetas dici videntes, ratione claritatis quâ cognoscunt aliquando futura, non verò ratione intuitionis; etenim cognitio clara, contrapositivè ad obscuram, visio dicitur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum Christi anima per scientiam inditam cognoverit omnes creaturas possibiles?

115. RAtio dubitandi est, quia animæ Christi, utpote Verbo Divino hypostaticè unitæ, attribuenda est omnis perfectio possibilis: Sed non implicat totam possibilium collectionem extra verbum per scientiam infusam cognosci: Ergo de facto ea fuit ab anima Christi cognita. Major ex suprà dictis patet, Minor probatur primò. Ubicumque D. Thomas negavit animæ Christi ut possibilem omnium possibilium cognitionem, id probavit, quia ex illa sequeretur comprehensio omnipotentiæ, quæ repugnat intellectui creato, ut constat ex dictis art. 2. disputationis præcedentis: At hæc ratio non militat in cognitione collectionis possibilium extra verbum, nam comprehensio causæ non infertur nisi tantùm ex cogni-

tione suorum effectuum in ipsa, & ex ipsa; nisi enim isto modo cognoscantur, non cognoscitur causa quantùm cognoscibilis est, quod ad illius comprehensionem exigitur: Ergo non implicat totam possibilium collectionem extra verbum per scientiam infusam cognosci.

Secundò, Si implicaret omnium possibilium quidditativa cognitio, ideò esset quia infinita sunt: At hæc ratio est nulla: Ergo &c. Minor probatur: Infinitas Dei est major, quàm infinitas collectionis possibilium; cùm hæc sit tantùm infinitas multitudinis, & per participationem, illa verò infinitas per essentiam: At infinitas divina non obstat quominus possit ab intellectu creato per cognitionem finitam quidditativè cognosci: Ergo nec infinitas collectionis possibilium obstare potest, quominus ab intellectu creato per lumen finitum, & finitam cognitionem quidditativè possit cognosci.

Tertiò, Si repugnaret totam creaturarum possibilium collectionem ab anima Christi per scientiam infusam cognosci, ideò esset, quia sicut Deus eò quòd infinitus est, non potest quidditativè repræsentari per aliquam speciem creatam, ut Tractatu de visione beata ostensum est: ita etiam cùm tota rerum possibilium collectio infinita sit, non videtur eam posse per speciem aliquam creatam repræsentari: Sed hæc ratio non valet: Ergo non implicat totam possibilium collectionem extra verbum per scientiam infusam cognosci. Minor probatur assignando duplicem rationem discriminis quæ reperitur inter speciem quæ Deum quidditativè repræsentaret, & eam quæ repræsentaret totam collectionem rerum possibilium. Prima est, quia species quidditativa debet esse ejusdem immaterialitatis cum objecto, saltem quoad gradum, ut loco citato monstravimus: implicat autem speciem finitam convenire cum Deo in gradu immaterialitatis, quia gradus immaterialitatis divinæ, excludit nedum materiam physicam, verùm etiam metaphysicam, id est potentialitatem omnem, quæ exclusio nulli entitati finitæ potest competere: non autem repugnat entitati finitæ, cum tota collectione possibilium, quamvis infinita sit, in gradu immaterialitatis convenire; & ideò non repugnat entitati finitæ, totam collectionem possibilium quidditativè repræsentare.

Disp. 2. art. 1.

Secunda ratio discriminis est, quia species quidditativa petit univocam convenientiam cum objecto repræsentato, ut loco citato ostendimus; repugnat autem convenientia univoca entitatis finitæ cum Deo, non verò cum tota collectione possibilium, & ideò implicat speciès entitativè finita, repræsentans Deum quidditativè, non autem repugnat quod species finita entitativè, repræsentet quidditativè totam collectionem possibilium.

His tamen non obstantibus

116. Dico, Christi animam per scientiam inditam non cognovisse omnes creaturas possibiles. Ita communiter docent Theologi, tam domestici, quàm extranei, probaturque primò hac ratione. Inconveniens est asserere animam Christi plura cognovisse extra verbum per scientiam infusam, quàm in verbo per scientiam beatam: Sed per scientiam beatam non cognovit in verbo omnes creaturas possibiles: Ergo nec per scientiam infusam cognovit extra verbum totam rerum possibilium collectionem. Minor disputatione præcedenti art. 2. probata fuit, Major verò ostenditur primò, quia scientia beata est superior ad infusam: Ergo Christi anima per scientiam infusam non debuit plures creaturas cognoscere, quàm per beatam. Secundò, Scientia rerum extra verbum, quæ infusa dicitur, comparatur ad cognitionem creaturarum in verbo, quæ scientia beata appellatur, sicut lux vespertina ad matutinam, ut colligitur ex Augustino lib. 2. super Genesim ad litteram cap. 8. & lib. 11. de civit. cap. 7. & alibi sæpe: At per lucem vespertinam non plura videntur, quàm per matutinam: Ergo anima Christi non plura cognoscit extra verbum per scientiam infusam, quam in verbo per scientiam beatam. 117.

Probatur secundò conclusio aliâ ratione. Licèt animæ Christi attribuenda sit omnis perfectio possibilis, quæ illius modo connaturali operandi non opponitur; quæ tamen illius modum connaturalem operandi non servat, ei concedenda non est: Sed talis est omnium possibilium cognitio extra verbum: Ergo illa animæ Christi non debet attribui. Major patet, Minor probatur. Connaturale est animæ Christi, ut recipiat species in minori universalitate quàm Angeli, ut docet Divus Thomas hîc art. 6. Sed omnium possibilium cognitio haberi nequit absque specie in anima Christi recepta, quæ universalior sit speciebus mentibus Angelorum infusis: Ergo cognitio totius collectionis possibilium, non servat connaturalem modum operandi animæ Christi.

Ex quo patet solutio ad rationem dubitandi initio propositam, respondetur enim, quod quando dicitur animæ Christi tribuendam esse omnem perfectionem possibilem, hoc intelligendum est de perfectione possibili, servante connaturalem modum, operandi debitum animæ Christi, non verò de illa quæ modum operandi animæ Christi connaturalem non servat: unde quamvis satis probabile sit, non implicare totam possibilium collectionem extra verbum per scientiam infusam cognosci, idque tria argumenta suprà adducta probabiliter ostendant; nihilominus quia talis cognitio non servat connaturalem modum operandi animæ Christi, ei concedenda non est. Quare D. Thomas quæst. 20. de verit. art. 5. cùm sibi primo loco hoc argumentum opposuisset: *Quicunque scit majus, potest scire minus: Sed Deus est majus quàm quidquid potest facere, quia quidquid potest facere creatum est: Ergo cùm anima Christi cognoscat Deum, multò magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere:* sic respondet. *Ad primum dicendum, quod quidquid Deus potest facere est minus quàm ipse Deus, & facilius posset ab anima Christi cognosci, si anima Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei præsentatur ipse; nunc autem ea quæ potest facere Deus, vel quæ fecit, non offeruntur animæ Christi in seipsis, sed in verbo, & ideò ratio non sequitur.* Quibus verbis S. Doctor non denegat animæ Christi omnium possibilium cognitionem extra verbum, eò quòd talis cognitio implicet contradictionem, sed quia de facto omnia possibilia non repræsentatur illi per species ipsi infusas, cùm hoc superet modum connaturalem operandi animæ Christi; quia ipsi connaturale est, ut recipiat species minùs universales, quàm sint angelicæ, quæ omnia possibilia non repræsentant. 118.

ARTICVLVS VII.

Vtrum Christi anima per scientiam infusam evidenter cognoverit mysterium Trinitatis, quoad an est?

119. NEgativam partem docent Vazquez hîc disp. 53. cap. 1. & Lorca disp. 50. Alvarez verò disp. 62. licèt cognitionem claram existentiæ hujus mysterij, scientiæ illi tribuat, dicit tamen eam non esse evidentem, nisi evidentiâ in attestante.

§. I.

Vera sententia statuitur, & probatur.

DIco tamen, animam Christi, per scientiam inditam, cognoscere mysterium Trinitatis quoad an est, idque evidenter, evidentiâ non in attestante, sed per speciem infusam, in qua quidditativè visionem suam beatam extra Verbum contemplatur. Ita Cajetanus hîc art. 1. Ferrariensis 3. contra Gent. cap. 62. Joannes à S. Thoma, Cipullus, Cabrera, & alij Thomistæ communiter.

120. Primam partem hujus conclusionis probant Alvarez, & alij ex nostris Thomistis, hoc discursu. Christus, inquantum erat viator, cognovit mysterium Trinitatis, nam ut viator sæpè de illo locutus est, ut instrueret Judæos, & ut viator Deum ut trinum oravit, quod sine ejus cognitione præstare non potuit: Sed Christus, inquantum viator, non potuit cognoscere mysterium Trinitatis, nisi per scientiam infusam: Ergo per talem scientiam illud cognovit. Minorem probant, quia fides per quam cæteri viatores mysterium Trinitatis cognoscunt, non erat in Christo; scientia verò beata, Christo ut viatori non competebat, sed ut comprehensori: Ergo quatenus erat viator, mysterium hoc non nisi per scientiam infusam cognoscere potuit.

121. Hæc tamen ratio non urget, licèt enim Christus ut viator Deum ut trinum cognoverit, idque perperam neget Vazquez loco citato num. 7. Dici tamen potest, hanc mysterij Trinitatis notitiam, elicitam fuisse à Christo, mediante lumine prophetico, quod ipsi ut viatori competebat, non verò mediante scientiâ infusâ, quæ, ut infrà dicemus, à lumine prophetico distinguitur. Unde hac

122. ratione prætermissa.

Probatur prima pars conclusionis contra Vazquem & Lorcam, ratione quam D. Thomas hîc art. 1. insinuat. Per scientiam inditam redacta est ad actum omnis potentialitas animæ Christi, non solùm naturalis, sed etiam obedientialis, ut ex suprà dictis patet: Atqui in anima Christi est potentia obedientialis ad cognoscendum mysterium Trinitatis extra verbum, per scientiam infusam; hæc enim cognitio ex nullo capite repugnare videtur scientiæ inditæ animæ Christi, ut constabit ex solutione argumentorum: Ergo anima Christi per scientiam inditam extra verbum cognoscit mysterium Trinitatis.

123. Probatur etiam eadem pars ex fundamentis quæ suprà art. 3. statuimus; ibi enim ostendimus, quod anima Christi per scientiam infusam cognoscit quidditativè, imò & comprehensivè, entia supernaturalia creata: Sed hæc cognitio haberi non potest sine cognitione evidenti mysterij Trinitatis quoad an est: Ergo per scientiam infusam clarè cognoscit Christus mysterium illud quoad an est. Minor probatur: Objecta dicentia habitudinem transcendentalem ad Deum ut unum & trinum, non possunt comprehendi sivè, imò nec quidditativè cognosci, nisi simul cognoscatur evidenter per eandem cognitionem Deus ut unus & trinus, quoad an est: Sed entia supernaturalia creata, v. g. visio beatifica, vel actus fidei, dicunt habitudinem transcendentalem ad Deum ut unum & trinum: Ergo non possunt quidditativè cognosci, absque eo quod simul eadem cognitione cognoscatur evidenter trinitas personarum, quoad an est. Minor est certa, visio enim beatifica, cùm sit cognitio quidditativa Dei, dicit essentialiter habitudinem ad Deum secundùm quod est in se, atque adeò ad Deum ut trinum in personis. Major verò inde probatur, quod implicet manifestè rem quæ habitudinem transcendentalem dicit ad aliquem terminum, evidenter sive quidditativè cognosci, non cognito evidenter ejus termino, saltem quoad an est.

124. Quod verò hæc cognitio non fuerit in attestante, sed in specie, indirectè tale mysterium quoad an est repræsentante, & directè visionem beatificam, probatur contra Alvarem. Cognitio evidens in attestante de mysterio Trinitatis quoad an est, non pertinet ad scientiam inditam: Ergo cognitio evidens quam habuit Christus de mysterio Trinitatis quoad an est; non fuit cognitio in attestante, sed in specie directè ei visionem beatificam repræsentante. Consequentia patet, probatur Antecedens. Cognitio evidens Trinitatis solùm in attestante, est per medium omnino extrinsecum objecto, videlicet per revelationem divinam: Ergo non pertinet ad scientiam inditam, utpote quæ sicut aliæ scientiæ procedere debet per medium objecto intrinsecum, aliàs non esset scientia.

125. Confirmatur: Decebat quod anima Christi perfectiùs, subindeque clariùs, extra verbum mysterium Trinitatis quoad an est cognosceret, quàm cæteri homines: Ergo cùm plures ex hominibus habuerint (ut concedit Alvarez) extra verbum in attestante notitiam evidentem illius mysterij, quoad an est, anima Christi debuit perfectiùs illud extra verbum cognoscere, atque adeò per aliquam speciem, non quidem directè, sed indirectè ipsum repræsentantem, qualis est ea quâ in cognitione suæ visionis beatificæ utebatur scientia ipsi indita.

§. II.

Solvuntur objectiones.

126. OBjicies primò contra primam partem conclusionis: D. Thomas hîc art. 1. expresè asserit Christum per scientiam infusam non cognovisse essentiam divinam, sed solùm per scientiam beatam: At si Christus per scientiam infusam mysterium Trinitatis cognovisset, etiam per illam cognovisset divinam essentiam, cùm enim mysterium Trinitatis consistat in eo quod divina essentia in tribus personis subsistat, non potest dari evidens illius cognitio, nisi ipsa Dei essentia evidenter cognoscatur: Ergo juxta D. Thomam, Christus per scientiam infusam non cognovit mysterium Trinitatis, quoad an est. Hoc testimonium ita exagerat Vazquez, ut dicat Thomistas qui oppositum docent, non legisse Divum Thomam.

127. Sed mirum est, hunc Authorem ita fuisse hallu-

cinatum, ut sententiam nostram non viderit in D. Thoma, hoc ipso loco quem citat pro se, id est art. 1. hujus quæstionis: Nam ibidem S. Doctor ait Christum per scientiam inditam cognovisse *omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiæ, sive ad donum prophetiæ, sive ad quodcumque donum Spiritus Sancti.* Sed manifestum est, per fidem & divinam revelationem, & per donum sapientiæ vel prophetiæ, mysterium Trinitatis à fidelibus & Prophetis cognosci quoad an est: Ergo pariter Christus per scientiam infusam illud agnovit quoad an est. Unde quando Sanctus Thomas à cognitione scientiæ infusæ excipit divinam essentiam, loquitur de cognitione divinæ essentiæ in se, immediata, & intuitiva, quæ solùm habetur per scientiam beatam, seu visionem beatificam, non verò de cognitione Dei, & divinæ essentiæ, quoad an est, & mediata, cùm per effectus Dei naturales & supernaturales evidenter ostendatur, Deum esse, ejusque natura & attributa manifestentur. Ita explicat S. Thomam Cajetanus hîc art. 1. paulò post principium, ubi ait: *Dei essentia excepta est, quia non cognoscitur naturaliter, nec per revelationem; & intelligo revelationis nomine, quemcumque influxum speciei cujuscumque intelligibilis, & per cognitionem divinæ essentiæ, non quamcumque cognitionem, sed visionem illius. Novit siquidem anima Christi per scientiam inditam, divinam naturam multò magis quàm quicunque Philosophus, imò quàm anima separata, & Angeli naturali cognitione, quoniam clarâ revelatione novit Deum esse trinum in personis, & alia hujusmodi spectantia ad supernaturalem ordinem, quæ Angelorum naturalem cognitionem excedunt. Sed quia per eam non videbat divinam essentiam, quam per scientiam beatam videbat, ideò excepta est cognitio essentiæ à scientia indita.*

128. Objicies secundò: Per scientiam inditam solùm cognoscuntur illa quæ sunt repræsentabilia per propriam speciem: At mysterium Trinitatis non est repræsentabile per propriam speciem, etiam quoad an est: Ergo non cognoscitur à Christo per scientiam inditam. Minor est certa, ut enim in *Disp. 2. art. 1.* Tractatu de visione beata ostensum est, impossibilis est species immediatè repræsentans Deum, quandoquidem deberet esse ejusdem immaterialitatis cum Deo, & cum ipso univocè convenire. Major verò probatur: De ratione scientiæ inditæ est terminari ad objectum in proprio genere, hoc est non in alio objecto priùs cognito: Ergo ea solùm per talem scientiam cognoscuntur quæ sunt repræsentabilia per propriam speciem.

129. Respondeo Majorem esse veram de illis quæ immediatè cognoscuntur per scientiam inditam, non verò de illis quæ cognoscuntur mediatè; aliàs neque potuisset anima Christi per hanc scientiam cognoscere ex creaturis Deum ut est unus, quod nullus dixit. Quando verò dicitur, scientiam inditam terminari ad suum objectum in proprio genere, non est sensus, quòd per illam solùm cognoscantur res per proprias species, & non mediante alio objecto priùs cognito; sed quod scientia indita non terminatur ad objectum ut visum in Deo, sicut scientia beata, per quam creaturæ in Deo ut in causa cognoscuntur.

130. Objicies tertiò: In specie effectûs supernaturalis nequit evidenter cognosci per scientiam inditam mysterium Trinitatis, etiam quoad an est: Sed visio beatifica animæ Christi est effectus supernaturalis: Ergo in specie creata talis visionis nequit Christus evidenter cognoscere Trinitatem, etiam quoad an est. Major probatur: Ut in specie effectûs supernaturalis evidenter cognoscatur mysterium Trinitatis, etiam præcisè quoad an est, necesse est quod talis effectus dicat habitudinem ad Deum ut trinum: Sed nullus effectus, etiam supernaturalis, dicit habitudinem ad Deum ut trinum, sed solùm ad Deum ut unum; cùm enim relatio effectûs ad Deum fundetur in ipsa sui creatione, seu productione ab illo, Deum solùm ut creatorem respicit, subindeque non ut trinum, sed ut unum, quandoquidem vis creativa, cùm sit communis omnibus personis, pertinet ad unitatem essentiæ: Ergo &c.

Respondeo distinguendo Majorem: In specie effectûs supernaturalis ipsum repræsentante solùm ut est effectus, nequit evidenter cognosci mysterium Trinitatis, concedo Majorem. In specie effectûs supernaturalis, quæ non repræsentat ipsum solùm ut effectum Dei, sed etiam ut objectum dicens habitudinem ad Deum, prout est in se, qualis est species quâ utitur scientia indita animæ Christi ad cognoscendam visionem beatificam, nego. Licèt ergo nullus detur effectus Dei, qui illum respiciat ut est trinus, tanquam causam efficientem sui, quidam tamen sunt effectus supernaturales, qui Deum ut trinum tanquam objectum respiciunt, & ad illum dicunt ordinem transcendentalem (sicut visio beata, & actus fidei quo credo Deum esse unum & trinum) qui proinde nequeunt ab anima Christi quidditativè & comprehensivè, per scientiam infusam cognosci, nisi per eandem scientiam evidenter cognoscatur mysterium Trinitatis quoad an est, ut in secunda probatione primæ partis conclusionis declaravimus. 131.

Objicies quartò cum Alvare contra secundam partem conclusionis: Christus cognovit mysterium Trinitatis evidenter in attestante: Sed talis cognitio non potest nisi ad ejus scientiam infusam pertinere, cùm scientia beata tale mysterium evidenter in seipso cognoscat: Ergo Christus per scientiam inditam cognovit mysterium Trinitatis evidenter in attestante. Major sic probatur & explicatur ab Alvare: Anima Christi perfectè noverat se inter omnes creaturas intellectuales esse supremam, ratione unionis hypostaticæ, ac proinde à nulla alia creatura se posse illuminari, & per consequens sciebat Deum esse qui ei mysterium Trinitatis, & omnia alia supernaturalia mysteria immediatè revelabat, quem aliunde clarè noverat nec falli nec fallere posse: Ergo evidenter in attestante cognoscebat mysterium Trinitatis, & omnia alia supernaturalia mysteria: in eo siquidem consistit evidens notitia rei in attestante, ut ex veracitate illius qui aliquid revelat, clarè & evidenter cognita, manifestè inferatur rem illam quam indicat veram esse, hæc enim cognitio non est evidens rei in seipsa, quam, ut suppono, clarè non videt, sed solùm in eo à quo revelatur & manifestatur, id est in attestante. 132.

Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, cognitio enim mysterij Trinitatis evidens in attestante, seu ratione testimonij divini illud revelantis & testificantis, non pertinet ad scientiam infusam, sed ad lumen propheticum, cùm sit per medium omnino extrinsecum objecto, videlicet per revelationem divinam, sicut suprà ar. 5. 133.

dicebamus, cognitionem futurorum contingentium in testimonio Dei dicentis, & revelantis ea, non procedere à scientia supernaturali Christo infusa, sed a lumine prophetico, quod à lumine gloriæ, & à scientia infusa distinguitur, per hoc quod lumen gloriæ creaturas in divina essentia ut in causa cognoscit, scientia infusa illas in seipsis contemplatur, lumen autem propheticum, testimonio Dei extrinseco innititur.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

134. EX dictis colligitur primò, objectum scientiæ infusæ animæ Christi, esse ens creatum, prout in se supernaturaliter cognoscibile.

Patet hoc corollarium: Nam scientia infusa animæ Christi attingit omne ens creatum supernaturaliter in seipso: Ergo sub aliqua ratione omni enti creato communi: Sed non est alia assignabilis, nisi ratio entis creati, ut cognoscibilis in se supernaturaliter: Ergo hæc est objectum specificativum scientiæ infusæ animæ Christi.

135. Colligitur secundò, scientiam per se infusam animæ Christi, esse unum specie habitum: Nam ut ait S. Thomas in 3. dist. 14. quæst. 1. art. 3. quæstiunc. 4. ad 3. *Non quælibet specierum diversitas facit habitum diversum, alias oporteret quod quot sunt res, tot essent scientiæ; sed diversitas specierum, quæ non reducuntur ad eundem modum cognitionis secundum genus:* Sed diversitas specierum infusarum animæ Christi reducitur ad eundem modum cognitionis secundùm genus, nempe ad modum cognoscendi supernaturaliter ens creatum in seipso, cùm ratio entis creati, ut cognoscibilis in se supernaturaliter, sit objectum scientiæ infusæ animæ Christi, ut superiori corollario dicebamus: Ergo scientia infusa animæ Christi est unus specie habitus. Nec obstat quod S. Thomas hîc art. 6. ad finem corporis sic dicat: *Et ideò scientia indita animæ Christi fuit distincta secundùm diversos habitus*; loquitur enim de scientia infusa, non pro eo quod dicit in recto, sed pro eo quod importat de connotato, & in obliquo, species scilicet intelligibiles, concurrentes objectivè, ut exponunt Medina, Aravius, & alij Recentiores Thomistæ, ex Bergomensi in tabula aurea dubio 12. & 16. ubi hac distinctione conciliat id quod D. Thomas ait hîc art. 6. cum eo quod in tertio libro sententiarum docuerat.

136. Colligitur tertiò, scientiam infusam animæ Christi distingui à lumine gloriæ, à lumine prophetico, à nostra Theologia, & ab habitu prudentiæ supernaturalis.

Probatur breviter: Habitus & potentiæ distinguntur per objecta: Sed objectum scientiæ infusæ animæ Christi, distinctum est ab objectis prædictorum habituum: Ergo ab illis essentialiter distinguitur. Major patet, Minor probatur. Objectum luminis gloriæ est divina essentia ut in se clarè & intuitivè cognita, objectum luminis prophetici est ens supernaturale, cognoscibile ratione divini testimonij, seu revelationis Dei evidentis vel obscuræ: objectum Theologiæ est Deus, ut substans revelationi virtuali & mediatæ: prudentia verò infusa, circa agibilia ut proprium objectum versatur: Sed ens creatum, prout in se supernaturaliter cognoscibile, ab illis objectis distinguitur: Ergo objectum scientiæ infusæ animæ Christi, distinctum est ab objecto luminis gloriæ, luminis prophetici, Theologiæ, & prudentiæ supernaturalis.

Colligitur quartò, scientiam infusam animæ Christi, non fuisse discursivam, quoad acquisitionem; bene tamen, quantùm ad usum, potuisseque intellectum Christi eâ uti discurrendo. 137.

Prima pars hujus corollarij patet, cùm enim hæc scientia fuerit divinitùs indita, ideòque infusa appelletur, non fuit acquisita per discursum, nec inventione humanâ comparata. Secunda verò, quam Suarez, Vazquez, Delugo, & alij Recentiores negant, est D. Thomæ hîc art. 3. ubi docet, quod licèt hæc scientia non fuerit discursiva, quoad acquisitionem, fuit tamen discursiva, quoad usum, & quod intellectus Christi eâ uti potuit discurrendo. Ratio etiam id suadet: Discursus enim consistit in diversis cognitionibus, quarum una ex alia deducitur: Sed licèt anima Christi per habitum scientiæ infusæ potuerit intelligere modo quo intelligunt Angeli, nempe uno actu cognitionis, essentiam & proprietates, quæ repræsentantur per unam speciem infusam; quia tamen iste habitus fuit quoad usum illius voluntati subjectus, potuit, pro voluntatis arbitrio, illo utendo, elicere unam cognitionem non adæquatam cum repræsentatione speciei, per quam sola essentia cognosceretur, & aliam ad solas proprietates terminatam; & consequenter potuit essentiam & proprietates distinctis cognitionibus, quarum una ex alia deducitur, intelligere: Ergo potuit anima Christi uti scientiâ infusâ discurrendo. Unde licèt in Angelis sit unicus duntaxat modus intelligendi sine discursu, qui modus, cùm sit necessarius, non potest immutari; tamen in Christo est duplex modus intelligendi per scientiam infusam; ut enim convenit cum Angelis, habet eundem intelligendi modum; inquantum verò homo & viator, habet modum connaturalem intelligendi naturæ humanæ, nempe cum discursu, potestque alterutrum eligere, & illo uti per scientiam infusam. Unde Matth. 22. probavit discurrendo se majorem esse Davide, dicens: *Quomodo si filius ejus est, vocat eum Dominum* &c. Qui discursus non potuit esse nisi à scientia infusa, cùm per scientiam acquisitam anima Christi mysteria supernaturalia non cognoverit.

Dices: Per speciem immediatam objecti, non potest illius cognitio ex alia cognitione deduci: Sed Christus per habitum scientiæ infusæ, omnia illius objecta cognovit per species immediatas illorum, cùm per talem scientiam res creatas extra verbum in seipsis cognosceret: Ergo non potuit utendo habitu scientiæ infusæ, unam cognitionem ex alia deducere, nec proinde discurrere. 138.

Respondeo negando Minorem, & ad illius probationem dico, quod licèt Christus per scientiam infusam res creatas extra verbum cognosceret, subindeque eas cognosceret immediatè immediatione excludente essentiam divinam, ut medium, non tamen per exclusionem omnis medij; species enim quâ Christus per scientiam infusam cognoscit essentiam substantiæ creatæ, habet rationem medij, in quo & per quod cognoscit proprietates quæ ab illa profluunt, unde licèt tales proprietates quidditativè, & ut sunt in se, per talem scientiam cognoscantur, non tamen sunt per se notæ, sicut ipsa essentia, sed per aliud, nempe per essentiam cujus sunt proprietates; alioquin per habitum scientiæ infusæ Christus nullum objectum scientificè & demonstrativè cognosceret, subindeque talis habitus non esset scientia, sed intelli-

gentia, seu habitus primorum principiorum, qui solùm veritates indemonstrabiles & medio carentes attingit.

139. Colligitur quintò, Christum per scientiam infusam potuisse intelligere sine conversione ad phantasmata, vel cum conversione ad illa, pro voluntatis arbitrio.

Probatur: Christus habebat duplicem modum intelligendi, alterum communem Angelis & beatis, ut comprehensor; alterum communem hominibus, ut viator: Atqui per primum erat omnino independens à phantasmatibus; tum quia habebat species infusas à Deo, sicut Angeli; tum etiam quia habebat dominium supra suum corpus, ut beati: Ergo ex eo capite non debebat necessariò uti phantasmatibus. Similiter ut viator habebat communem modum intelligendi cum aliis hominibus, utendo sensibus & phantasmatibus: Ergo ex eo capite poterat se convertere ad phantasmata, ut in ipsis rebus, velut in speculis & exemplis, videret quæ per scientiam infusam cognoscebat.

140. Confirmatur: Quia scientia per se infusa, etsi supernaturalis sit, fuit tamen in modo operandi proportionata naturæ humanæ, & modo naturali cognoscendi intellectûs humani, qui est per discursum intelligere, potuit Christus illâ uti discurrendo, ut præcedenti corollario ostensum est: Atqui etiam modus connaturalis intelligendi animæ corpori unitæ, est intelligere speculando phantasmata, & convertendo se ad illa: Ergo eadem ratione Christus potuit uti scientiâ infusâ, convertendo se ad phantasmata. Quod ut magis percipiatur, & argumento quod in contrarium fieri posset occurratur.

141. Notandum est cum D. Thoma in 3. dist. 14. quæst. 1. art. 3. quæstiunc. 3. quod *intellectus habet se ad phantasmata dupliciter: Vno modo sicut accipiens à phantasmatibus scientiam quod est in illis qui nondum scientiam habent secundum motum qui est à rebus ad animam. Alio modo secundum motum, qui est ab anima ad res, inquantum phantasmatibus utitur quasi exemplis, in quibus inspicit quod considerat, cujus tamen scientiam priùs habebat in anima.* Quamvis ergo scientia infusa animæ Christi non posset primo modo à phantasmatibus dependere, cùm ab illis non posset species accipere, eò quòd species tali scientiæ deservientes habitæ sint per infusionem; bene tamen secundo modo, potuit enim Christus uti tali scientiâ, ponendo species super phantasmata, & in ipsis phantasmatibus objectum sensibile inspiciendo, quod aliàs in seipso poterat per tales species cognoscere. Sicut ille qui potens aliquod objectum videre in seipso, voluntariè visum ad speculum applicat, illudque in speculo intuetur.

142. Colligitur sextò, scientiam infusam animæ Christi, non fuisse semper in actuali consideratione omnium objectorum ad quæ poterat se extendere, imò nec fuisse necessariò cum cognitione actuali alicujus objecti conjunctam; quia licèt talis habitus esset supernaturalis & infusus, fuit tamen voluntati humanæ Christi, quantùm ad usum subjectus; eo modo quo habitus charitatis, licèt sit supernaturalis, subditur tamen nostræ voluntati quantùm ad applicationem & usum; unde sicut habitu charitatis utimur quando volumus, & quantùm volumus; ita & anima Christi utebatur scientiâ infusâ quando volebat, & per ipsam ea solùm objecta considerabat, ad quorum considerationem illam applicabat.

143. Colliges septimò, scientiam infusam Christi, esse quidem superiorem scientiâ Angelorum, non solùm quantùm ad claritatem & certitudinem, sed etiam quantùm ad numerum scitorum, cùm per eam Christus cognoscat plura mysteria gratiæ, & futura contingentia, nec non occultas cordium cogitationes, quæ Angelis non revelantur, ut constat ex dictis ar. 4. Esse tamē scientiæ angelicæ inferiorem, quantùm ad modum cognoscendi qui est naturalis animæ humanæ, nempe modum cognoscendi per discursum, & per conversionem ad phantasmata, ut ait S. Thomas art. 4. & quantùm ad species quibus utitur; quia, ut idem S. Doctor art. 6. docet, species animæ Christi infusæ, sunt minùs universales, quàm species Angelis inditæ; quia sunt commensuratæ intellectui humano Christi, qui non est ita perfectus sicut intellectus angelicus.

DISPVTATIO XVIII.

De scientia Christi acquisita.

Ad quæst. 12. D. Thomæ.

POstquam S. Doctor de scientia beata & infusa animæ Christi disseruit, ut totum de scientia Christi Tractatum persolvat, agit de scientia à Christo acquisita, circa quam pauca occurrunt, articulis sequentibus discutienda.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum præter scientiam beatam, & infusam, constituenda sit in anima Christi Domini scientia per se acquisibilis?

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio affirmativa statuitur.

NOtandum primò: quod scientia per se acquisibilis illa dicitur, quæ tametsi de facto à Deo aliquando infundatur (qualiter omnes scientias naturales fuisse Adamo in primo conditionis instanti infusas, docet D. Thomas 1. p. quæst. 94. art. 3.) per se tamen & connaturaliter petit nostris actibus acquiri; ad differentiam scientiæ infusæ per se, cui vel repugnat essentialiter nostris actibus acquiri, vel licèt possit de potentia absoluta illis effici, per se tamen & connaturaliter petit per infusionem haberi. 1.

Notandum secundò: hîc solùm nos inquirere, an in Christo fuerit scientia quæ per se & ex natura sua ab homine acquisibilis est. Utrum verò Christus eam per accidens habuerit per infusionem, sicut Adamus, vel illam de facto propriis actibus sibi comparaverit, sicut nos eam acquirimus, dicemus articulo sequenti. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ, 2.

Dico breviter: constituenda est in anima Christi Domini scientia ex genere suo acquisita. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma suprà quæst. 9. art. 4. excepto Richardo; licèt enim pro oppositâ sententia referantur D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, & Durandus; illi tamen 3.

non negant dari in anima Christi Domini scientiam per se & ex genere suo acquisibilem, sed tantùm volunt eam de facto non fuisse ab illo propriis actibus acquisitam, sed per accidens ipsi infusam. Quidquid tamen sit de hoc.

4. Probatur primò conclusio hac ratione. Oportuit ut omnis potentialitas naturalis animæ Christi conveniens, ad actum reduceretur, ut ex suprà dictis patet: Sed anima Christi Domini est in potentia naturali ad scientiam per se acquisibilem, cùm sit ejusdem speciei cum cæteris animabus, in quibus hujusmodi potentia invenitur: Ergo fuit ad actum reducta, & consequenter habuit scientiam istam ex genere suo acquisibilem.

5. Confirmatur: Quia anima Christi est in potentia ad scientiam beatam, quâ intelligit modo divino, & ad scientiam per se infusam, quâ intelligit modo angelico, fuerunt in ipsa scientia infusa per se naturalis, & supernaturalis, ut suprà ostensum est: Sed anima Christi est etiam in potentia ut intelligat modo humano: Ergo in ipsa constituenda est scientia ex genere suo acquisibilis, per quam modo humano intelligat.

6. Confirmatur ampliùs: Anima Christi est in potentia ad intelligendum per conversionem ad superiora, recipiendo perfectionem ab illis, scilicet species impressas, infusas à Deo; est etiam in potentia ad intelligendum per conversionem ad inferiora, nimirum per species ab illis acceptas: Sed ut prima potentia compleatur, & ad actum reducatur, ponitur in anima Christi scientia per se infusa naturalis & supernaturalis: Ergo ut secunda compleatur, & ad actum reducatur, sunt in ipso constituendæ species per se acquisibiles ab objectis materialibus, & consequenter scientia ex genere suo acquisibilis, quæ vel in his speciebus consistit, vel illas supponit.

7. Probatur secundò conclusio: Potentia intellectiva Christi non minùs perfecta fuit, quàm ejus voluntas: Sed voluntas Christi, præter virtutes per se infusas, habuit etiam per se acquisibiles, ut suprà ostensum est: Ergo pariter potentia intellectiva Christi, præter scientiam per se infusam, habuit scientiam per se acquisibilem. Hæc conclusio magis patebit ex dicendis articulo sequenti, ubi alias rationes quas tradit S. Thomas art. 4. adducemus, & exponemus.

Disp. 11 art. 2.

A B C D E

§. II.

Solvuntur objectiones.

8. OBjicies primò: Omnia quæ Christus cognoscere potest per scientiam acquisitam, cognoscit per infusam, idque evidentiori & perfectiori modo: Ergo frustra in eo ponitur scientia ex genere suo acquisita.

9. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: ad perfectionem enim intellectûs Christi spectat non solùm omnia objecta cognoscere, sed etiam omni modo quo cognoscibilia sunt: unde sicut in anima Christi, præter scientiam beatam, quâ res in verbo contemplatur, ponitur scientia infusa, per quam illas extra verbum cognoscat, eò quòd utroque modo ab ea cognoscibiles sint: ita quia res naturales, non solùm per species à Deo infusas, sed etiam per species à phantasmatibus abstractas cognosci possunt, debet in anima Christi, præter scientiam naturalem infusam, poni scientia ex genere suo acquisibilis, quæ per species à phantasmatibus abstractas objecta naturalia cognoscat; præsertim cùm modus ille cognoscendi sit maximè connaturalis animæ Christi, utpote conjunctæ humano corpori: ut enim docet D. Thomas 1. part. quæst. 89. in corp. idcirco anima rationalis unitur humano corpori, ut ex unione ad illud sortiatur modum intelligendi per species acquisitas, & per conversionem ad phantasmata, qui est ipsi connaturalior.

10. Objicies secundò: Duæ formæ solo numero distinctæ non possunt esse simul in eodem subjecto: Sed scientia infusa naturalis (quam fuisse in Christo disp. præcedenti art. 1. docuimus) solo numero differre potest à scientia naturali acquisita: Ergo primâ admissâ in Christo, secunda ab eo excludi debet. Major est certa, nam in sententia Thomistarum, duo accidentia solo numero distincta, nequeunt in eodem subjecto existere. Minor verò, in qua solùm est difficultas, sic ostenditur. Differentia sumpta ex diversa causa efficienti, non est differentia specifica, sed tantùm numerica; ut constat in homine ab altero homine genito, & Adamo immediatè à Deo producto: Sed scientia Christo infusa à primo conceptionis instanti, & scientia per se acquisita, distinguntur solùm penes causas efficientes, quia nimirum illa immediatè à Deo fuit facta, ista verò acquisita propriis actibus, ut articulo sequenti dicemus: Ergo solo numero distinguntur.

11. Respondeo negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Differentia sumpta ex diversa causa efficiente, per accidens inspecta ab effectibus, non est specifica, concedo Majorem. Per se inspecta ab illis, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam; quia scientia infusa Christo, per se respicit Deum ut causam efficientem; & scientia per se acquisibilis, per se respicit intellectum agentem, ut causam specierum, & actus intellectus possibilis, ut causam efficientem habitum; & ideò non solo numero, sed specie distinguntur.

12. Instabis, Differentia penes causas efficientes non potest esse prima, nisi solùm in formis quæ à principio sumunt specificationem: Sed scientia sive sumpta pro habitu, sive pro speciebus, non specificatur à principio: Ergo differentia sumpta ex diversa causa efficiente, nequit prima esse inter scientias, sed ut per se petant causas efficientes diversas, debent supponi distinctæ ex diversitate objectorum: Sed objectum scientiæ infusæ animæ Christi, idem est cum objecto scientiæ acquisitæ, v. g. idem homo quem Christus per scientiam infusam cognovit, & per scientiam acquisitam: Ergo non petunt per se causas efficientes diversas, & consequenter non distinguntur specificè.

13. Respondeo ex Capreolo in 3. dist. 14. quæst. unicâ art. 3. ad 1. contra secundam conclusionem, concessâ primâ Consequentiâ, distinguendo Minorem subsumptam: Est idem utriusque objectum, materialiter, concedo Minorem: formaliter, nego Minorem, & Consequentiam. Nam distinctio formalis objectiva, cum coincidentia materiali in objecto, sufficit ad distinctionem specierum, actuum, & habituum: licèt autem eadem natura specifica, verbi gratiâ lapidis, per speciem infusam & acquisitam repræsentetur, non tamen sub eadem ratione; nam species abstracta à phantasmatibus, illam repræsentat per ordinem ad phantasmata; species autem infusa, sine tali ordine; & consequenter sub majori immaterialitate repræsentatur per speciem infusam, quàm per speciem acquisitam; ex quo

fit quod species per se infusa, universalior sit in repræsentando, quàm species acquisita per se; illa enim nedum repræsentat directè naturam quoad prædicata specifica, sed etiam omnia ejus individua, secùs autem species à phantasmate abstracta. Quæ solutio sumitur ex D. Thoma suprà quæst. 9. art. 4. ad 3. ubi inter habitum scientiæ infusæ, & habitum scientiæ acquisitæ, hoc statuit discrimen, *quòd iste acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantasmata; ille verò est alterius rationis, utpote à superiori descendens in animam, non secundùm proportionem phantasmatum.* Quibus verbis distinguit habitum scientiæ per se infusæ, ab habitu scientiæ per se acquisibilis, per hoc quod objectum scientiæ acquisitæ, dicit ordinem ad phantasmata à quibus fuit abstractum; objectum verò scientiæ infusæ sine dependentia à phantasmate attingitur.

ARTICVLVS II.

An Christus scientias per se acquisibiles, propriis actibus sibi comparaverit, vel eas à Deo per infusionem receperit?

14. QVamvis apud Theologos certum & indubitatum sit, fuisse in Christo, præter scientiam beatam, & infusam, scientiam per se & ex genere suo acquisibilem, dubitatur tamen de modo quo Christus hanc sibi comparaverit: Plures enim existimant, illam per accidens fuisse Christo infusam divinitùs, sicut & Adamo, ne aliquando caruerit notitiâ clarâ naturali plurimorum objectorum, quæ per talem scientiam percepit. Ita docent D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, & Durandus, articulo præcedenti relati, eamque tenuit D. Thomas in 3. dist. 14. quæst. 3. art. 3. ut ipsemet fatetur hîc art. 2. & suprà quæst. 9. art. 4. Ex Recentioribus verò hanc sententiam sequitur Suarez hîc disp. 30. sect. 2. asserens scientiam per se acquisibilem infusam esse per accidens Christo, quantùm ad habitûm & species necessarias ad demonstrationem rerum faciendas, licèt non quoad experimentalem cognitionem.

Probabilior tamen videtur sententia, quam, retractatâ priori, tradit S. Doctor hîc art. 2. & suprà quæst. 9. art. 4. ejusque Discipuli communiter amplectuntur, nimirum Christum prædictam scientiam propriis actibus sibi comparasse, ne intellectus in eo maneret otiosus & frustraneus. Idem docent Vazquez, Beccanus, Ragusa, Theophilus Raynaudus, & alij.

§. I.

Hæc sententia ut probabilior eligitur.

DIco igitur: Christus scientiam per se acquisibilem, propriis actibus sibi comparavit, non verò eam solùm à Deo per infusionem recepit.

15. Probatur conclusio duplici ratione quam insinuat S. Doctor suprà quæst. 9. art. 4. Prima sic potest proponi. Si Christus scientiam per se acquisibilem propriis actibus non acquisivit, sed eam solùm per infusionem à Deo accepit, sequitur intellectum agentem Christi fuisse omnino otiosum & frustraneum: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Proprium officium intellectûs agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas à phantasmatibus, ut docent Philosophi in libris de anima: Ergo si intellectus agens animæ Christi species aliquas non abstraxit à phantasmatibus, sed omnes Christus à Deo per infusionem accepit, erit omnino otiosus & frustraneus; frustra enim est id quod non habet propriam operationem, ut dicitur 2. de cœlo textu 17. cùm unumquodque sit propter suam operationem.

16. Hæc ratio non solùm probat fuisse in anima Christi species propriis actibus comparatas, sed etiam ipsum habitum scientiæ; tum quia in probabili sententia, non est quid distinctum ab ipsis speciebus; tum quia licèt admittatur illum esse quãdam realitatem ab ipsis speciebus distinctam, tamen eadem videtur esse ratio de illa ac de speciebus, eò quòd illa detur ad usum talium specierum; & quia connaturalis modus acquirendi habitum scientiæ, est mediantibus speciebus; eò quòd habitus ille sit lumen quoddam intellectuale acceptum & derivatum ab objectis: objecta autem sensibilia in se actu non habent vim producendi habitum intelligibilem, quousque mediantibus speciebus abstractis fiant actu intelligibilia, & sic ab illis educi possit virtus quæ est lumen intelligibile tenens se ex parte intellectûs.

17. Secunda ratio D. Thomæ ad hanc formam reducitur. Christo non solùm sunt tribuendæ omnes scientiæ, sed etiam quælibet illarum secundùm proprium & connaturalem modum habendi illam; sic enim non solùm est perfectus per diversas scientias atque perfectiones, verùm etiam & diversis modis. Sicut ergo Christus habuit scientiam beatam, secundùm proprium modum illius, scilicet permanenter, & non tantùm transeunter, ut aliqui in via habuerunt; & sicut habuit scientiam per se infusam secundùm modum proprium illius, scilicet per infusionem: ita scientiam humanam, seu naturâ suâ acquisibilem, habere debuit modo humano, scilicet per acquisitionem, non verò eam solùm per infusionem à Deo recipere.

18. Addo quod, cùm Christus ad paupertatem nostram ultro ac volens se demiserit, omnia quoque nobis connaturalia, quæ statum ejus non dedecerent, admisit: Sed connaturalis homini acquirendæ scientiæ naturalis modus, est per actus proprios, & per abstractionem specierum à phantasmatibus, eam sibi comparare: Ergo Christus hoc etiam modo scientias per se acquisibiles sibi comparavit, atque ita verè in eis profecit, quod voluisse S. Lucam, cùm dixit Christum profeciisse sapientiâ & ætate, docet S. Ambrosius lib. de Incarnationis Dominicæ Sacramento cap. 7. his verbis: *Quomodò proficiebat sapientia Dei? doceat te ordo verborum. Profectus ætatis, & profectus sapientiæ, sed humanæ est. Ideò ætatem ante præmisit* (sic enim ipse legit. *Jesus proficiebat ætate & sapientiâ*, non ut cum Hieronymo Vulgata vertit, *sapientiâ & ætate*) *ut secundùm hominem crederes dictum; ætas enim non divinitatis, sed corporis est: ergo si proficiebat ætate hominis, proficiebat sapientiâ hominis.* Idem sentit S. Thomas hîc art. 2. ad 1. ubi sic habet: *Tam scientia infusa animæ Christi, quàm scientia beata fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari, & ita in neutra scientia Christus profecit, sed à principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successivè. Et ideò*

secundum

secundùm hanc scientiam Christus non à principio scivit omnia, sed paulatim, & post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate. Quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profeciſſe scientiâ & ætate.

Eandem explicationem innuit Auguſtinus lib. 3. contra Maximin. cap. 22. his verbis: *Legimus quidem quod Jeſus proficiebat ætate & ſapientiâ, & gratia Dei erat in illo: Secundùm formam hominis, quam pro nobis accepit ex nobis, non ſecundùm formam Dei, in qua non alienum arbitratus eſt, eſſe æqualem Deo. Veruntamen etiam in ipſa forma hominis legimus eum ætate & ſapientiâ profeciſſe; non tamen, ut ex non bono bonus fieret credendo meruiſſe.* Beda etiam, citatus à Gloſſa in eundem Lucæ 2. locum, ſic ait: *Sicut eſt carnis ætate proficere, ſic eſt animæ rationalis ſapientiâ & gratiâ proficere. Non quòd hoc eguerit ſuſceptor Deus, præſertim cùm ſuprà plenus fuiſſe ſapientiâ deſcribitur; ſed quia hoc pro remedio noſtræ ſalutis ſuſcipere elegit, ut cùm caro & anima rationalis à Deo ſuſcipitur, utraque pariter ſalvetur.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

19. COntra præcedentem concluſionem plures ſolent fieri inſtantiæ, quas breviter hîc proponemus ac diluemus. In primis objicitur: Primo parenti à principio infuſæ fuerunt per accidens ſcientiæ omnes naturales, quia fuit doctor humani generis, ut docet S. Thomas 1. part. quæſt. 94. art. 3. & probat duplici ratione, quam *Diſp. 1. ſect. 2.* in Tractatu de homine & variis ſtatibus naturæ humanæ, expoſuimus: Sed etiam Chriſtus Dominus fuit doctor & præceptor totius generis humani, dicitur enim Iſaïæ 30. *Et non faciet avolare à te doctorem tuum, & erunt oculi tui videntes præceptorem tuum.* Et cap. 55. *Ecce teſtem populis dedi eum, ac præceptorem Gentibus:* Ergo etiam Chriſto fuerunt infuſæ per accidens omnes ſcientiæ naturales.

20. Secundò, Chriſtum nulla decuit ignorantia, aut privatio ſcientiæ naturaliter debitæ, etiam pro breviſſimo tempore: At ſi ab initio conceptionis, non habuiſſet ſcientias omnes naturales per infuſionem à Deo, ſed eas paulatim propriis actibus ſibi comparaſſet, habuiſſet per aliquod tempus imperfectionem ignorantiæ in ipſa naturali ſcientia, & privationem illius: Ergo idem quod priùs.

21. Tertiò, Decebat Chriſtum ſemper fuiſſe plenum ſcientiâ, juxta illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus quaſi unigeniti à Patre, plenum gratiæ & veritatis:* At ſi non habuiſſet per infuſionem in primo inſtanti ſuæ conceptionis, ſcientias omnes naturales per accidens infuſas, non ſemper fuiſſet plenus ſcientiâ & veritate: Ergo illas hoc modo recepit à Deo, non verò propriis actibus acquiſivit.

22. Quartò, Chriſtus Dominus per ſcientiam naturalem cognoſcebat ſubſtantias ſeparatas, & ſubſtantiam animæ ſuæ, eo modo quo anima ſeparata ſeipſam cognoſcit: At hæc non potuit cognoſcere per ſpecies à phantaſmatibus abſtractas, cùm ſpecies illæ, utpote per ſenſus acceptæ, non habeant vim repræſentandi perfectè ſubſtantiam ullam ſpiritualem, & incorpoream: Ergo illa cognovit per ſpecies infuſas à Deo. Quod ſi habuit ſpecies infuſas reſpectu ſubſtantiarum immaterialium, cur non etiam reſpectu rerum materialium? De utriſque enim videtur eſſe eadem ratio.

Quintò, Si ſcientia naturalis Chriſti, non fuit ei per accidens infuſa, ſed propriis actibus, ſeu miniſterio ſenſuum, & per abſtractionem intellectûs agentis à phantaſmatibus acquiſita, fuit valde diminuta & imperfecta, & inferior ad ſcientiam Adami: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Plura ſunt objecta naturalia quæ à ſenſibus hominum ſunt remotiſſima, ut omnes ſpecies piſcium qui ſunt in profundo maris, omnia quæ generantur intra viſcera terræ, vel quæ in aëre fiunt intra vel extra nubes, omnes ſtellæ cœli, & ſimilia: quomodo ergo illa fuerunt ſenſibus Chriſti objecta, ut proprias eorum ſpecies & cognitionem hauriret? Nam quod miniſterio Angelorum non fuerint adducta ſenſibiliter ad Chriſtum, vel Chriſtus ad illa, manifeſtum videtur; quomodo enim omnes ſtellæ cœli, omnes piſces maris, omnia terræ metalla, ad Chriſtum potuerunt adduci, & ei repræſentari? Vel quomodo ipſe Chriſtus ad omnia profunda maris & terræ, & ad cœli immenſitatem, miniſterio Angelorum adduci potuit, ut illa omnia objecta perluſtraret, & illorum ſpecies per ſenſus hauriret? Hæc ſanè videntur fictitia, & miraculis ſuperfluis plena. Ergo ſi ſcientia naturalis Chriſti non fuit ei per accidens infuſa, ſed per ſpecies miniſterio ſenſuum acceptas comparata, fuit valde imperfecta & limitata, nec ſe extendit ad omnia individua & objecta naturalia quæ in rerum natura exiſtunt. 23.

Sextò, Non decuit Chriſtum acquirere ſcientiam per diſciplinam ab alio homine, ſive Angelo docente: Ergo neque ab ipſis rebus ſpecies abſtrahendo, quia ſic addiſceret à rebus, & penderet ab illis, ut diſcipulus à magiſtro. 24.

Septimò, Chriſtus habuit virtutes morales per accidens infuſas à Deo in primo inſtanti conceptionis, ut ſuprà docuimus: Ergo idem dicendum eſt de virtutibus intellectualibus, præſertim de ipſo habitu ſcientiæ naturalis. Conſequentia videtur legitima, tum ex paritate rationis; tum etiam quia carentia ſcientiarum naturalium ad tempus, non minùs videtur derogare perfectioni animæ Chriſti, quàm carentia virtutum moralium. 25. *Diſp. 12. art. 4.*

Deniq; Si Chriſtus propriis actibus ſibi debuerit comparare ſcientiam per ſe acquiſibilem, maximè quia aliàs inde ſequeretur quod intellectus agens eſſet fruſtra in ejus anima, eò quòd careret propriâ operatione, quæ eſt abſtrahere ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus, ut diſcurrit Divus Thomas hîc art. 2. & ſuprà quæſt. 9. art. 4. Sed hæc ratio non videtur efficax: Ergo ruit præcipuum fundamentum noſtræ ſententiæ. Minor probatur: Tum quia intellectus agens fuit in Adamo, & in Beatis remanet, & tamen non fruſtra, licèt non abſtrahat ſpecies à phantaſmatibus; ſicut etiam nutritiva non eſt fruſtra in Beatis, licèt non reducatur in actum. Tum etiam, quia officium intellectûs agentis non eſt ſolùm abſtrahere ſpecies à phantaſmatibus, ſed etiam illuſtrare principia, ut illis utatur intellectus; & ita licèt non ſervierit in Chriſto pro primo officio abſtrahendi ſpecies à phantaſmatibus, potuit ſervire pro ſecundo, nimirum pro illuſtratione principiorum. 26.

Hæc ſunt præcipua adverſæ ſententiæ fundamenta, quæ (ut conſideranti patebit) ſolùm probant Chriſtum per ſcientiam aliquam infuſam, res omnes naturales à principio conceptionis cognoviſſe; unde non militant contra noſtram ſententiam, quæ id non negat, ſed duplicem in Chriſto ſcientiam infuſam admittit; unam naturalem, per quam objecta naturalia per ſpecies à Deo 27.

infusas, modo angelico cognoscit; aliam supernaturalem, quâ non solùm res naturales, sed etiam entia supernaturalia, cogitationes cordium, futura contingentia, & mysteria gratiæ, ipsumque ineffabile Trinitatis mysterium, extra verbum contemplatur, ut disputatione præcedenti fusè declaravimus. Addimus tamen, præter duplicem illam scientiam infusam, admittendam esse in Christo aliam scientiam naturalem, quam per actus proprios, seu per abstractionem specierum à phantasmatibus acquisivit; tum ne intellectus agens frustra in eo ponatur, tum etiam ut objecta naturalia cognoscat omnibus modis quibus cognoscibilia sunt, omnisque potentialitas tum naturalis tum obedientialis animæ ejus expleatur, ut suprà ostensum est. Unde

28. Ad primum dicendum primò, Christum non minùs quàm Adamum à primo conceptionis momento res omnes naturales per scientiam infusam cognovisse, subindeque illi non fuisse in scientia vel modo cognoscendi objecta naturalia inferiorem; sed præter infusam rerum omnium naturalium notitiam, quam à principio conceptionis habuit, aliam successu temporis per experientiam, & abstractionem specierum à phantasmatibus sibi comparasse. Sed abstrahendo à tali sententia.

29. Secundò respondeo, conveniens fuisse quod scientiæ omnes per se acquisibiles infunderentur Adamo, non verò Christo, ob triplicem rationem. In primis enim, cùm Adam fuerit conditus à Deo in ætate perfecta, ut caput & doctor generis humani, atque omnium rerum dominus, conveniens fuit ut statim haberet illas scientias, quæ in homine illius ætatis essent necessariæ ad illa munia exercenda: Christus autem, licèt sit caput & doctor totius Ecclesiæ, atque omnium dominus; quia tamen genitus fuit in ætate infantili, ita ut non statim ut vir perfectus in hoc mundo conversaretur, non opus fuit ut scientiam suâpte naturâ acquisibilem, per infusionem ab initio reciperet, sed paulatim ut cæteri homines per sensus eam sibi comparare debuit.

30. Secundò, Adam datus est doctor toti generi humano in naturalibus, & ideò oportuit quod à principio suæ productionis haberet omnes scientias naturales, sicut & quod statim esset perfectus homo, quantùm ad corporis quantitatem & dispositionem: At Christus datus fuit doctor mysteriorum gratiæ, non rerum naturalium; dicit enim Apostolus 1. Corinth. 15. *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis*, & ipsa veritas ait Joan. 3. *Qui de terra est, de terra loquitur; qui de cœlo venit, super omnes est, & quod vidit, & audivit, hoc testatur:* & ideò oportuit ut Christus statim haberet scientiam infusam mysteriorum gratiæ, non verò scientiam per se acquisibilem rerum naturalium, sicut neque perfectam corporis quantitatem.

31. Tertiò, Adamus visione beatificâ carebat, & mox à creatione privandus erat scientiâ per se infusâ; unde conveniens fuit, ut statim ab initio naturalem scientiam infusam per accidens reciperet, non modò juxta mensuram proportionatam ætati in qua à Deo conditus est, sed etiam quantùm ferebat necessitas, quâ & ipse & omnes ejus posteri laborassent, nisi eo Dei beneficio liberaliter fuisset præventus. At in Christo nulla talis viguit necessitas, & affulgens ei scientia infusa atque beata, abundè supplere potuit omnem usum scientiæ naturalis infusæ per accidens.

32. Ad secundum, concessa Majori, nego Minorem, Tum quia Christus ab initio conceptionis per scientiam per se infusam omnia objecta naturalia cognovit, ut disp. præcedenti art. 2. ostensum est. Tum etiam, quia carentia scientiæ per se acquisibilis pro aliquo tempore, in Christo non erat ignorantia privativa, sed negativa; quia pro eo tempore non erat ei debita illa scientia, suppositâ assumptione naturæ in statu infantili; sicut nec erat imperfectio quod in ætate infantili careret loquelâ, quia permittebat agere naturæ quod cujusque statûs proprium est; & sicut, in sententia Suaris, caruit ab initio experimentali cognitione, & tamen talis carentia non erat ignorantia privativa, sed negativa tantùm.

33. Ad tertium dicendum, Christum semper fuisse plenum scientiâ beatâ, & infusâ, at non scientiâ acquisitâ, ob rationes probando conclusionem adductas; unde D. Thomas hîc art. 2. ad 3. ait quod *secundùm hanc scientiam Christus à principio non scivit omnia, sed paulatim & post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate: quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientiâ & ætate.*

34. Ad quartum, nego Majorem, licèt enim Christus per scientiam per se infusam substantias separatas, & substantiam animæ suæ cognosceret, non tamen per scientiam per se acquisitam, ut docet S. Thomas hîc art. 1. ad 3. his verbis: *Secundùm istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectûs agentis sunt cognoscibilia: unde per hanc scientiam non cognovit essentiam substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita, præsentia, & futura, quæ tamen cognovit per scientiam inditam.*

35. Ad quintum, nego sequelam Majoris, ad cujus probationem dicendum quod quamvis Christus non habuerit species omnium objectorum naturalium, ejus tamen scientia acquisita non fuit imperfecta & diminuta, ac scientiæ Adami inferior, quia per species acquisitas immediatè ab aliquibus sensibilibus, efficaciter potuit formare, & colligere alias, propter excellentissimam vim ingenij in quo excedit omnes homines, & ipsum etiam Adamum. Unde S. Thomas hîc art. 1. ad 1. ait, *Quod licèt non fuerint Christi sensibus subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen subjecta sensibus ejus aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimam vim rationis ejus potuit in aliorum notitiam devenire.*

36. Addo quod, ut Christus ab objectis hauriret species quæ magis necessariæ erant ad formandas scientias, potuit uti ministerio Angelorum, ut sibi adducerent ad sensus illa objecta quæ judicabat esse magis convenientia ad accipiendas species pro perfectione scientiarum, ut docet Cajetanus hîc articulo primo. Nec est miraculum sine fundamento: nam sicut corpori ministraverunt Angeli, adducendo cibos in deserto; & sicut Angelorum ministerio, primo homini adducta sunt omnia animalia, ut ipsis nomina imponeret: ita animæ Christi Angeli ministrare potuerunt, non quidem adducendo omnia sensibilia, sed ea quæ Christus judicavit expedire, ut haberet scientiam perfectam, & Adami scientiæ non inferiorem.

37. Ad sextum, concesso Antecedente, nego Consequentiam, nobilius enim est accipere scientiam à sensibilibus, quàm ab homine docente; cujus optimam rationem assignat S. Thomas hîc art. 3. ad 2. his verbis: *Ille qui addiscit ab homine, non accipit immediatè scientiam à speciebus intelligibilibus quæ sunt in mente ipsius, sed mediantibus*

vocibus sensibilibus tanquam signis, intelligibilium conceptionum: sicut autem voces ab homine formatæ, sunt signa intellectualis scientiæ ipsius; ita creaturæ à Deo conditæ, sunt signa sapientiæ ejus. Unde dicitur Eccles. 1. quod Deus effudit sapientiam super omnia opera sua. Sicut igitur dignius est doceri à Deo, quàm ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quàm per hominis doctrinam. Addo quod, licèt Christus hauriret species à rebus, non tamen propriè addiscebat ab illis, quia acquirendo species à rebus, ipse se dirigebat, & ordinabat species quas accipiebat, ut rectè observat Joannes à S. Thoma hîc disp. 11. art. 3. in solutione objectorum contra secundam difficultatem.

38. Ad septimum, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem discriminis quæ inter scientias & virtutes morales reperitur, ut suprà disp. 12. art. 4. §. 2. declaravimus.

39. Ad ultimum, concessa Majori, nego Minorem, ad cujus primam probationem dicendum quod non semper ex carentia propriæ operationis alicujus potentiæ, rectè deducitur eam esse frustra in suo subjecto, ut patet in instantiis adductis in argumento, sed ex carentia operationis pro statu & tempore quo debetur: in Adamo autem pro statu primæ creationis in quo creatus est perfectus, tam secundùm animam, quàm secundùm corpus, non erat debitum habendi hunc actum intellectûs agentis quo crescit & perficitur intellectus in scientia, nimirum abstractionem specierum à phantasmatibus; unde licèt tali operatione caruerit, non fuit in eo frustra intellectus agens. Quâ etiam ratione in Beatis, quia non sunt in statu acquirendi scientiam, non est frustra intellectus agens, sicut neque augmentativa & nutritiva facultas, licèt careant illis actibus quos hîc habuerunt, & in illo statu non debentur.

Ad secundam probationem respondetur quod licèt officium intellectûs agentis non solùm sit abstrahere species, sed illustrare principia; quia tamen abstractio specierum à phantasmatibus est prima & principalior ejus operatio, rectè infert S. Thomas, quod ille esset frustra in Christo, si eâ careret, quamvis haberet aliam operationem secundariam: etenim potentiæ sicut & habitus ponuntur propter primariam & principalem operationem, ad quam per se primò ordinantur, quâ deficiente, ponuntur frustra. Unde idem S. Doctor suprà quæst. 7. art. 4. docet in anima Christi non fuisse virtutem spei, quia non potuit in illo habere actum ad quem per se primò ordinatur: nam à principio habuit beatitudinem animæ, ad quam sperandam ponitur principaliter virtus spei.

A

B

C

D

E

§. III.

Corollarium notatu dignum.

40. EX dictis colligitur, triplicem esse modum intelligendi in anima Christi, omnino diversum, triplici ejus scientiæ correspondentem: nempe modum intelligendi per essentiam divinam gerentem vices speciei intelligibilis, qui competit scientiæ beatæ: modum cognoscendi per species à Deo inditas, qui convenit scientiæ infusæ; & denique modum intelligendi per species à phantasmatibus abstractas, qui proprius est scientiæ acquisitæ. Primus intelligendi modus est divinus, cùm Deo proprium sit, omnia per suam essentiam ut speciem intelligibilem cognoscere. Secundus, angelicus; cùm Angeli non intelligant per species à rebus acceptas, sed immediatè à Deo inditas. Tertius est humanus, idcircò enim anima rationalis unitur humano corpori, ut ex unione ad illud sortiatur modum intelligendi per species acquisitas, & per conversionem ad phantasmata, ut docet S. Doctor 1. parte quæst. 89. art. 1.

Quærit D. Thomas hîc art. 4. utrum Christus aliquid acceperit seu didicerit ab Angelis? Et respondet negativè: quia (inquit) anima humana, utpote media inter substantias spirituales & res corporeas, duobus modis nata est perfici, scilicet vel per scientiam acquisitam acceptam ex rebus sensibilibus, vel per scientiam inditam seu impressam ab agente superiori: At Christi anima neutram scientiam habuit dependenter ab Angelis; non quidem acquisitam, quia illam habuit per solum lumen intellectûs agentis; neque inditam, quia hanc immediatè accepit à Deo, sicut enim suprà communem modum creaturæ, anima illa unita est Verbo in unitate personæ, ita supra communem modum hominum, immediatè ab ipso Verbo repleta est scientiâ & gratiâ: Ergo &c. 422

Dices, Si Christus nihil didicit ab Angelis, quomodo intelligi & explicari debet id quod dicitur Lucæ 22. ipsum confortatum fuisse ab Angelo, instante passione suâ? Talis enim confortatio non videtur aliter fieri potuisse, quàm proponendo ipsi rationes quæ dolorem ejus lenire possent, quod est Christum fuisse edoctum & illuminatum ab Angelo.

Respondeo ex D. Thoma in 3. dist. 14. quæst. 1. art. 3. quæstiunc. 6. ad 2. quod Christus non fuit confortatus ab Angelo, per instructionem, vel illuminationem, sed quasi per societatem & compassionem, eoque modo quo ex præsentia & colloquio amicorum & familiarium homo naturaliter confortatur in tristitiis & afflictionibus: undè Psalmo 68. Propheta in persona Christi conqueritur, quod nullum inveniat amicum qui sibi condoleat & compatiatur: *Et sustinui qui simul contristaretur, & non fuit; consolantem me quæsivi, & non inveni.* Ipsa ergo simultas & societas Angeli compatientis, & eandem tristitiam ostendentis, fuit genus quoddam confortationis & solatij.

Deindè, cùm revera corpus Christi esset fatigatum & debilitatum, ac sanguine madens, Angelus confortavit ipsum, vel sanguinem abluendo, vel aliquo sensibili modo fovendo corpus, uî asserit Cajetanus hîc in commentario articuli 4. estque valde rationi consonum; nam licèt Christus per seipsum hoc facere posset, ad ostendendam tamen veritatem carnis, voluit externo ministerio uti, sicut etiam à Matre nutriri, gestari, & involvi.

Addunt aliqui, Angelum confortasse Christum, proponendo ei rationes quibus mitigari posset ejus tristitia, cujusmodi sunt illæ quæ habentur Isaiæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur. Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit & saturabitur,* &c. Non quòd Christus has rationes ignoraret, aut illas per se considerare non posset, aut non consideraret; sed quia ita per rationem superiorem illas considerabat, ut nullum inde solatium, in portionem inferiorem derivari permitteret, ut eleganter declarat D. Bernardus serm. 1. de S. Andrea.

DISPVTATIO XIX.

De potentia animæ Christi.

Ad quæstionem 13. D. Thomæ.

POstquam egit S. Doctor de gratia atque scientia animæ Christi, à quæst. 7. usque ad 12. tractat quæst 13. de alia perfectione ipsius, scilicet de potentia seu virtute activa quam habuit, præsertim quoad supernaturales actiones, de qua etiam nos articulis sequentibus disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Varij errores circa potentiam Christi referuntur ac refelluntur.

1. CIrca potentiam Christi varia fuerunt Judæorum, Ethnicorum, & Hæreticorum deliria. In primis enim quidam Judæi & Ethnici, Christi miracula supernaturaliter edita, retulerunt ad magicam pronunciationem nominis Dei, ut referunt Epiphanius hæresi 30. Ludovicus Vives lib. 3. de verit. fidei cap. 11. & Arnobius lib 1. num. 27. ubi Ethnicos de Christo sic loquentes inducit: *Magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit: Ægyptiorum ex aditis, Angelorum potentium nomina, & remotas furatus est disciplinas.* Quasi verò Dæmones & artes magicæ possint mortuos semiputridos & fœtentes, ut Lazarum, repente suscitare, & cæcos à nativitate illuminare, aliaque similia patrare miracula. Addo quod, nulla major virtus hucusque Christi miraculis se opposuit, cùm tamen Deus soleat, & ad ejus providentiam pertineat, falsa miracula cùm fiunt, veris refutare ac vincere, ut patet in Magis Pharaonis superatis à Moyse, Exodi 7. & 8. Efficax etiam ad hanc calumniam confutandam argumentum desumi potest, ex eo quod magia per Christi doctrinam passa excidium, non possit fingi ab eo adhibita ad edenda opera extraordinaria & miraculosa quæ fecit.

2. Secundò nefarij quidam Apostatæ, ut testatur Michaël Medina, lib. 2. de recta fide in Deum cap. 7. Christi miracula tribuerunt corporis ejus temperamento, quod optimum fuisse dicebant, & ad pondus, sive ad justitiam, ratione cujus poterat virtute naturali super aquas incedere, & in quovis elemento se collocare, claudos erigere, leprosos mundare, cæcos illuminare, & omnibus rebus imperare: nam sicut homo (inquiebant) imperat cæteris animalibus, eò quòd illis præstet temperamenti bonitate; sic quia Christus omnibus rebus præstitit temperamenti perfectione, potuit illis omnibus imperare & dominari, subindeque vera miracula edere.

3. Verùm hic error, merum delirium ac dementia est: quomodo enim potuit Christus vi temperamenti imperare Dæmonibus, qui puri spiritus sunt, & quibus ratione temperamenti non præcellebat? Quâ etiam ratione potuit corpus grave sistere super aquas leviores humano corpore, quantumvis optimè temperato? Quomodo tandem vi ejusdem temperamenti potuit ægrotos etiam absentes (ut Reguli filium, & Centurionis servum) confestim sanare, & quod mirabilius est, solo imperio mortuos suscitare, absentia cognoscere, futura libera prædicere, & cordis secreta revelare?

4. Ab hac dementia parùm distat error stolidus Avicennæ, miracula Christi tribuentis virtuti & efficaciæ imaginationis: imaginatio enim æquè impotens est ad illa præstandà, quàm temperamenti bonitas & perfectio, ut de se manifestum est.

5. Tertiò non minùs delirabant hæretici illi, quos Lucas Tudensis lib. 3. contra Albigenses cap. 2. affirmasse refert, Christi miracula quæ Evangelistæ referunt, fuisse duntaxat mystica: verbi gratiâ dictum esse, Christum illuminasse cæcos, quia spiritualem cæcitatem depulit, & mortuos suscitasse, quia vitam spiritualem restituit. Hoc enim est manifesta dementia, cùm Evangelium tam clarè prodat edita esse à Christo eximia opera, non mysticè tantùm, sed etiam reipsa, ut sonant verba. Fateor tamen, externa Christi opera, & mirabiles ægrotorum curationes, fuisse signa & figuras internarum curationum animæ, ut rectè observarunt Athanasius homil. 9. in illud, *Ite in castellum*, Origenes homil. 6. in Isaïam, & Augustinus sermone 44. de verbis Domini, his verbis: *Dominus noster Jesus Christus, ea quæ faciebat corporaliter, etiam spiritualiter volebat intelligi: neque enim tantùm miracula propter miracula faciebat; sed ut illa quæ faciebat, mira essent videntibus, vera essent intelligentibus.* Ex quo idem S. Doctor Tract. 44. in Joan. infert opera miraculosa Christi Domini, non solùm fuisse opera, sed etiam quodammodo verba, quia erant signa invisibilium sanationum, & symbola mirabilium intelligibilium. Verba ejus sunt: *Ea quæ fecit Dominus noster Jesus Christus stupenda atque miranda, & opera, & verba sunt: opera, quia facta sunt: verba, quia signa sunt.*

6. Demum Hæretici quidam, qui ex Lutheranorum grege, sæculo præcedenti orti sunt, & nomine desumpto à sua hæresi, *Vbiquistæ* appellati, affirmarunt animam Christi, & totam ejus humanitatem, taliter esse Verbo unitam, ut esset ubique, sicut ipsa divinitas, & similiter æterna, ac omnipotens; unde existimarunt, potentiam exequentem animæ Christi, non esse quid creatum, sed ipsam Dei omnipotentiam, formaliter communicatam Christo ut homini; ita ut Christus, non modò ut Deus, sed etiam ut homo, sit omnipotens.

7. Hic error in primis manifestè repugnat variis Scripturæ locis, quibus asseritur, Christum non fuisse ubique, sed de uno in alium locum transmigrasse. Joan. 11. *Gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi.* Quæ verba expendens Andreas Cretensis, oratione in quatriduanum Lazarum, ita disserit: *Non erat ibi, quippe secundùm id quod extrinsecùs apparebat, non aderat. Corpus enim, quod trifariam dimetimur, naturâ hoc habet, ut circumscribatur, & de loco in locum motionem capiat; hujusmodi enim illius est natura.* Similiter Chrysologus serm. 63. qui est de suscitatione Lazari, de iisdem Christi verbis agens, subdit: *Et erat locus, ubi non erat Christus? Et quomodo non erat ibi, unde mortuum Lazarum Discipulis nuntiabat? Fratres, erat ibi Christus Deus; sed ibi non erat homo Christus.* Item eodem cap. 11. Joannis versu 21. Martha ait ad Christum: *Domine si fuisses hic,*

frater meus non fuisset mortuus. De quibus verbis agens Chrysostomus, oratione in quatriduanum Lazarum, hæc scribit: *Infirma es ô mulier. Nescit modo mulier, Christum etiam corpore minimè præsentem, divinitatis adesse potentiâ. Sed præsentiâ corporis vim Præceptoris metitur.* Ergo ex Scriptura & Patribus, Christus dum in terris degeret, corporali præsentiâ, non erat ubique, sicut Ubiquistæ asserebant.

8. Quod verò Christi humanitas ex unione ad Verbum non fuerit facta omnipotens, ut illi etiam affirmabant, hoc discursu Theologico convincitur. Solus Deus omnipotens esse potest: Sed Christi humanitas Verbo hypostaticè unita, ita distincta à divinitate permansit, ut Dea effecta non fuerit: Ergo ex vi talis unionis, nec est, nec dici potest omnipotens simpliciter. Minor est de fide, Major verò ostenditur primò ratione D. Thomæ, hîc art. 1. Cùm unumquodque agat, secundùm quod est in actu, & in actu constituatur per formam, quæ vel sit natura rei, vel naturam constituat, & omnipotentia divina sit potentia quâ Deus res ad extra producit, est proprietas consequens naturam divinam: Sed proprietas naturam aliquam consequens, convenire nequit nisi illi cui convenit talis natura: Ergo omnipotentia simpliciter, solùm ei potest convenire, cui convenit esse Deum, & consequenter solus Deus est omnipotens.

9. Secundo, Omnipotentia habet pro termino vel objecto id quod contradictionem non implicat, ut docet D. Thomas 1. part. quæst. 25. art. 3. cùm autem terminus potentiæ factivæ debeat contineri in subjecto eminenter, vel formaliter, solus ille omnipotens esse potest, in quo omne quod non implicat fieri, aliquo ex his modis continetur: Sed soli Deo potest hujusmodi continentia competere, cùm ipse solus habeat esse illimitatum, & infinitum: Ergo soli Deo convenit omnipotentia simpliciter.

10. Tertiò, De ratione omnipotentis simpliciter est independentia ab alio agente priori, & carentia subordinationis in agendo: Sed solus Deus potest hujusmodi independentiâ & carentiâ subordinationis gaudere, cùm omne quod Deus non est, à Deo in agendo ut à prima causa dependeat, sicut dependet in essendo: Ergo solus Deus potest esse omnipotens.

11. Denique, Ab omnipotente simpliciter dependet in fieri & conservari omne ens creatum existens: Sed à solo Deo potest omne ens creatum dependere in fieri & conservari, cùm nullum sit ens creatum, quod saltem in primo fieri possit dependere à seipso: Ergo soli Deo convenit esse omnipotentem simpliciter.

12. Nec obstant verba illa Matthæi ultimo: *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra*, quæ de Christo ut homine intelligunt plures ex Sanctis Patribus, quos refert S. Thomas in catena aurea. Nam idem S. Doctor super hunc locum Matthæi, & in 3. dist. 14. quæst. unicâ art. 4. ad 1. docet hæc verba dupliciter posse exponi: Primò de Christo secundùm divinitatem, cui data est omnipotentia, sicut data est illi essentia divina, per generationem æternam. Secundò de Christo quatenus homine, non quia humanitati sumptæ in abstracto conveniat omnis potentia, sed humanitati in concreto, ratione suppositi terminantis humanitatem; quia scilicet per gratiam unionis in tempore factum est, ut Verbum quod in seipso ab æterno erat omnipotens, cum omnipotentia uniretur humanitati, & esse omnipotentem prædicaretur de Christo.

Alij hæc verba intelligunt de omni potestate spirituali ad salutem hominum ordinata, quæ Christo convenit secundùm humanitatem, & dicitur data specialiter post resurrectionem, quia tunc specialiter innotuit, nam in scriptura dicitur aliquid fieri, quando innotescit, juxta illud Psalm. 2. *Ego hodie genui te*, quod dictum est de Christo ab inferis resurgenti, quia per resurrectionem manifestata est æterna generatio Verbi terminantis humanitatem.

Eodem modo intelligi debent hæc verba Christi Matth. 11. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo:* nam per ly *omnia*, vel intelligenda est salus omnium fidelium, quæ Christo ut homini à Patre commissa est, ut interpretatur Theodoretus. Vel, ut alij exponunt, Christus his verbis solùm significare volebat, quod ei, inquantum Deo, contulit omnia Pater æternus, quia genuit eum omnipotentem, sicut ipse Pater est omnipotens. 13.

Denique hæc & similia loca intelligi & explicari possunt, de morali quadam communicatione divinæ omnipotentiæ, quæ Christo ut homini, ratione unionis hypostaticæ facta est: quamvis enim nullam potentiam physicam, operum omnium supernaturalium principiativam, Christi humanitati tribuamus, in ea tamen agnoscimus moralem quandam potentiam, omnium miraculorum patrativam, sitam in potestate ad habitum exercendi opera supernaturalia, per Dei omnipotentiam sibi ad id assistentem, semperque paratam exequi quod Christus optaret. Neque enim, ut aliis sanctis potestas miraculorum transeunter quandoque conceditur, in Christo transeunter tantùm extitit; sed (ut art. sequenti §. 3. ostendemus) Christo hæc potestas naturâ suâ transiens, ad modum habitûs inerat, & permanenter; ideòque semper Deus paratus erat ad Christi nutum exequi omnia miracula quæ conferaneè ad finem Incarnationis facere cupiebat. Unde Joan. 11. Christus mox Lazarum suscitaturus, ita Patrem alloquitur: *Ego autem sciebam, quia semper me audis.* Et Matth. 9. *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico: surge, tolle lectum tuum, &c.* Hinc etiam Basilius Seleuciæ orat. 33. in illa insigni expressione miraculi multiplicatorum à Christo panum, ita rem manibus Christi tribuit, de quibus ait *effloruisse panes inaratos, & absque rusticano sudore partos, excluso agro, areâ, molâ, clybano*, ut tamen statim subdat causam multiplicationis fuisse, *quia aderat creator, & præsto erat ad nutum humanæ Christi voluntatis Deus regens, & verbo virtutis suæ portans omnia.* 14.

Articvlvs II.

An humanitas Christi, seu Christus ut homo, instrumentaliter physicè, vel solùm moraliter, ad productionem gratiæ, & miraculorum, aliorumque effectuum supernaturalium concurrat?

SOlùm hîc est quæstio de causalitate instrumentali, ostendimus enim in Tractatu de gratia, contra Medinam & Cabreram, Christum, 15. Disp. 4. art. 1.

inquantum hominem, non esse causam principalem gratiæ sanctificantis, sed illius productionem soli Deo ut causæ principali tribui posse. Certum est etiam & indubitatum apud Theologos, Christum ut hominem, esse causam saltem moralem gratiæ sanctificantis & miraculorum, aliorumque operum supernaturalium quę ad finem Incarnationis conducunt, cùm omnes illos effectus de condigno meruerit. Unde solùm difficultas est de concursu physico instrumentali, an illum habuerit Christi humanitas circa miracula & gratiam sanctificantem? Nam circa hoc variæ sunt Auctorum sententiæ. A

Prima negat Christum ut hominem esse causam physicam ullius gratiæ dependenter ab ejus meritis, etiam post ipsius conceptionem collatæ, idemque docet de operibus miraculosis, & aliis effectibus supernaturalibus, consequenter ad executionem Incarnationis à Deo factis. Ita ex antiquis Theologis Altisiodorensis, Albertus magnus, D. Bonaventura, & ex recentioribus Vazquez, ex Thomistis verò Melchior Cano. B

Secunda præcedenti extremè oppositæ asserit humanitatem Christi non tantùm moraliter, sed etiam physicè, causare gratiam, operationes miraculosas, aliosque effectus supernaturales, non solùm productos post ejus Incarnationem, sed etiam ante illam, tempore antiquorum Patrum. Hanc sententiam non improbabilem reputat Medina, pro eaque refert Capreolum. C

Tertia distinctione utens circa humanitatem Christi, etiam consequenter ad executionem ipsius assumptionis consideratam, dicit quod quandiu fuit in terris, concurrit physicè instrumentaliter ad productionem gratiarum in illis quos Christus immediatè justificavit, quales fuerunt Magdalena, Matthæus, & alij; idemque docet de miraculis quæ per seipsum operatus est adhuc vivens vitâ mortali; negat tamen ipsum modò in cœlis existentem concurrere physicè, etiam instrumentaliter, ad effectus supernaturales qui fiunt in Ecclesia militante. Ita Andreas Vega lib. 7. in Trident. cap. 14. D

§. I.

Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur.

16. DIco primò: Humanitas Christi, sive Christus ut homo, fuit causa solùm moralis gratiæ ante executionem Incarnationis antiquis Patribus collatæ.

Hanc conclusionem omnino certam existimo, eamque hac ratione evidenti & planè demonstrativâ ostendo. Res adhuc futura, quandiu futura est, nequit esse causa physica alicujus effectûs: Sed ante Incarnationem humanitas Christi erat adhuc futura: Ergo non fuit causa physica, sed duntaxat moralis, gratiæ tunc collatæ antiquis Patribus. Minor constat, Major probatur. Res adhuc futura nequit physicè operari, cùm operari physicè, præsupponat esse sive existere physicum suæ causæ: Ergo nec esse causa physica, ut magis declarabitur §. sequenti, in responsione ad quintam objectionem. E

17. Dico secundò: Humanitas Christi, sive Christus ut homo, fuit causa instrumentalis physica gratiæ, miraculorum, aliorumque effectuum supernaturalium, quæ immediatè per seipsum operatus est, quando erat in hac vita mortali.

Probatur primò ex Scriptura, dicitur enim Joan. 20. quod Christus insufflavit Apostolis, & *dixit eis, accipite Spiritum Sanctum*: Sed conferre Spiritum Sanctum, atque adeò gratiam, insufflando, est eam physicè causare, ut constat: Ergo Christus ut homo fuit causa physica instrumentalis gratiæ quam contulit quando erat in hac vita mortali.

Idem dicendum de miraculis, Scriptura enim testatur, Christum plura miracula operatum esse per contactum suæ mundissimæ carnis; ut cùm sanavit cœcum à nativitate, liniendo ipsius oculos, & surdum, digitos mittendo in aures ejus. Item Lazarum resuscitavit, dicendo & clamando, *Lazare veni foras*, ut innueret Verbum Divinum tribuere suæ voci virtutem instrumentalem ad illum resuscitandum, juxta illud Psalmi 67 *Dabit voci suæ vocem virtutis*. Denique Lucæ 6. de Christo dicitur, quod *virtus de illo exibat, & sanabat omnes*. Et ipsemet Christus Lucæ 8. postquam mulierem sanguinis fluxu laborantem curasset, dixit: *Novi virtutem de me exiisse*. Quod non potest explicari de virtute morali, quæ cùm merum ens rationis sit, non potest dici, nisi valde impropriè & metaphoricè, exire de corpore. 18.

Probatur secundò conclusio ex Concilio Ephes. 1. can. 11. ubi definitur carnem Christi esse vivificatricem, propter unionem ad Verbum, quod vitam habet divinam: Sed caro Christi nequit esse vivificatrix secundùm moralem causalitatem, sive secundùm rationem meriti, utpote cùm tota ratio meriti ad animam pertineat: Ergo solùm potest dici vivificatrix, ratione virtutis instrumentalis physicæ, ex unione ad Verbum ipsi collatæ. Unde notat Cyrillus lib. 4. in Joan. cap. 14. quod Christus in exsuscitandis mortuis, non solùm verbo atque imperio ut Deus utebatur, verùm etiam carnem suam quasi cooperatricem nonnunquam adhibebat; ut constat Lucæ 7. cùm filium unicum viduæ Naïm resuscitavit; narrat enim Evangelista, quod Christus ut illum ad vitam revocaret, *accessit & tetigit loculum*, ut nimirum ostenderet (inquit Cyrillus) *carnem quoque suam, quoniam Verbo conjuncta erat, vivificam esse*. Euthimius etiam in cap. 7. Lucæ, miraculosam illius adolescentis resurrectionem, & virtutem illam vivificam carnis Christi perpendens, ait: *Quemadmodum ferrum quod in igne aliquo tempore permansit, habet ignis operationes: ita quoque sancta ipsius Christi caro, divinitati unita, quæ divinitatis sunt operatur*. Quod exemplum veram & physicam causalitatem humanitatis Christi in opera miraculosa ab eo elicita, apertè significat. Ex quibus patet, quàm falsò Vazquez asseruerit, nunquam SS. Patribus in mentem venisse, Christi humanitatem physicè concurrere ad productionem gratiæ & miraculorum. 19.

Hanc etiam conclusionem suadent omnes rationes pro-sequenti adducendæ: si enim humanitas Christi nunc existens in cœlis, & sedens ad dexteram Patris, est instrumentum non solùm morale, sed etiam physicum, ad causandam gratiam, & patranda miracula, à fortiori id ei competebat, dum existebat in terris, in ordine ad effectus miraculosos, quos tunc operabatur, & gratiam quam tunc conferebat. Unde

Dico tertiò: Humanitas Christi, non solùm dum ipse existebat in terris, sed etiam modò dum existit in cœlis, est organum & instrumentum physicum divinitatis, ad causandam gratiam, & patranda miracula.

Probatur primò ex D. Thoma, qui variis in lo- 20.

cis agnoscit in humanitate Christi duplicem causalitatem ad productionem gratiæ & miraculorum, unam per modum meriti & impetrationis, alteram per modum efficientiæ. Ita expressè docet in hac parte quæst. 8. art. 1. ad 1. ubi ait quod *actiones Christi fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes, & per meritum, & per efficientiam.* Et quæst. 48. art. 6. in corp. & in resp. ad 3. asserit quod *passio Christi secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiæ, inquantum verò comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit per modum meriti.* Item quæst. 64. art. 3. ait quod *Christus quatenus homo operatur ad interiores effectus sacramentorum & meritorie & efficienter, sed instrumentaliter.* Denique in hac quæst. 13. art. 2. in corp. docet quod humanitas Christi, inquantum est instrumentum Verbi sibi uniti, habet instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, non tamen respectu creationis. Ex quo sic licet arguere: In eo sensu affirmat D. Thomas humanitatem Christi esse instrumentum ad omnes immutationes miraculosas, quo negat esse instrumentum ad creandum: Sed non negat eam esse instrumentum morale, sed physicum, ad creandum, cùm manifestum sit Christum ut hominem posse per orationem impetrare à Deo creationem unius animæ, vel Angeli: Ergo affirmat illam esse non solùm instrumentum morale, sed etiam physicum, ad omnes immutationes miraculosas.

21. Probatur secundò conclusio ratione: Humanitas Christi non solùm dum ipse existebat in terris, sed etiam modò dum existit in cœlis, est instrumentum & organum divinitatis in ordine ad causandam gratiam, ad patranda miracula, & effectus supernaturales producendos: Sed non instrumentum morale: Ergo physicum. Major est expressa Concilij Ephesini can. 9. & 11. Lateranensis sub Martino I. consult. 3. & 5. nec non passim SS. Patrum. Minor verò probatur: Si humanitas Christi esset instrumentum morale gratiæ, & miraculorũ, deberet posse assignari aliquid supra ipsam quod esset causa moralis principalis horum effectuum: At nihil hujusmodi est assignabile, Deus enim qui solus superior existit humanitati Christi, non potest esse causa moralis sive meritoria, etiam principalis: Ergo humanitas Christi non potest dici instrumentum morale ad causandam gratiam, & patranda miracula, aliosque effectus supernaturales producendos.

22. Probatur tertiò: Si humanitas Christi nunc existens in cœlis, non physicè, sed moraliter tantùm, gratiam, miracula, aliosque effectus supernaturales causaret, non deberet dici instrumentum Deitatis, sed solùm Filij, in ordine ad illos effectus: Atqui vocatur à multis ex Patribus instrumentum sive organum Divinitatis, nimirum à D. Ambrosio serm. 90. & 91. Damasceno lib. 3. de fide cap. 5. & aliis; imò Scriptura eam appellat brachium & manum Dei: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Solus Filius, non verò Pater, subindeque nec divinitas, concurrit moraliter ad gratiam & miracula, orando videlicet, & merendo; non enim potest dici quod Pater aut Spiritus Sanctus aliquid nobis meruerint: Ergo si humanitas Christi, non physicè, sed moraliter tantùm ad illos effectus concurrat, non erit instrumentum divinitatis, sed solùm Filij, in ordine ad illos.

23. Quartò suaderi potest conclusio ratione probabili: Conveniens & congruum est concedere humanitati Christi omnem dignitatem & prærogativam, quæ muneri Redemptoris, & capitis Ecclesiæ non obest, & aliundè contradictionem non implicat: Sed virtus instrumentalis physica ad causandam gratiam, & patranda miracula, non obest, sed potiùs congruit muneri Redemptoris, & capitis Ecclesiæ, & nullam involvit repugnantiam: Ergo humanitati Christi denegari non debet. Major patet, hac enim ratione utuntur communiter Theologi ad probandum Christum à primo conceptionis instanti debuisse habere plenitudinem gratiæ, virtutes omnes, & dona, scientiam beatam, & infusam, aliaque carismata gratiarum. Minor verò quoad secundam partem ex solutione argumentorum constabit, & potest etiam suaderi ex eo quod non major videatur esse repugnantia quod humanitati Christi communicetur vis instrumentalis & supernaturalis ad causandam gratiam, & patranda miracula, quàm quod ignis inferni & purgatorij virtutem instrumentalem ad torquendos & alligandos Dæmones, & affligendas ac purgandas animas à Deo recipiat. Quantùm verò ad primam partem manifesta videtur, major enim est dignitas in Redemptore redimere, causando simul physicè & moraliter gratiam, quàm solùm moraliter; & ratio capitis Ecclesiæ perfectiori modo convenit Christo, si non solùm moralem, sed etiam physicum influxum in membra habeat.

Hanc conclusionem probant etiam omnia argumenta, quibus Thomistæ in Tractatu de sacramentis ostendunt sacramenta novæ legis instrumentaliter physicè causare gratiam; cùm enim sacramenta sint instrumenta separata, & humanitas Christi instrumentum conjunctum divinitati & personæ Verbi; & quod instrumentis separatis competit congruentiùs conveniat instrumento conjuncto, si sacramentis novæ legis competat influxus physicus causativus gratiæ, à fortiori conveniet humanitati Christi.

§. II.

Solvuntur objectiones.

24. OBjicies primò contra primam conclusionem: Humanitas Christi potuit antequam existeret, esse causa physica instrumentalis productionis gratiæ, miraculorum, & aliorum effectuum supernaturalium: Ergo de facto fuit instrumentum physicum Dei, ad producendos illos effectus. Consequentia patet, si enim hoc sit possibile, ad dignitatem humanitatis Christi videtur pertinere, subindeque non ei denegandum est, ut suprà arguebamus. Antecedens verò probatur: Res præterita, v. g. passio Christi, potest esse, imò de facto est causa instrumentalis physica productionis gratiæ quæ nunc confertur, & omnis operationis miraculosæ quæ modò fit: Ergo similiter res futura, subindeque humanitas Christi antequam existeret, potuit esse causa physica instrumentalis effectûs supernaturalis, res enim præterita non magis existentiam habet, quàm futura.

25. Respondeo negando Antecedens, & ad ejus probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: Ratio verò discriminis est, quia res præterita, quamvis non ampliùs in seipsa existat, potest tamen remanere existens in sua virtute, sive in aliquo suo effectu; sicuti de facto remanet existens passio Christi in cicatricibus glorioſis vulnerum humanitatis Christi: res autem futura, non potest dici remanere in aliquo

suo effectu, utpote cùm nullus sit talis effectus, quia omnis effectus præsupponit existentiam suæ causæ, vel præsentem, vel præteritam.

26. Objicies secundò contra secundam conclusionem: D. Thomas in 3. dist. 16. quæst. 1. art. 3. dicit expresè nullam fuisse virtutem in Christi anima ad immutandam legem aut cursum naturæ, sive ad patranda miracula, nisi per modum orationis, aut intercessionis: At hæc causalitas non est physica, sed moralis, ut constat: Ergo censet D. Thomas, Christum ut hominem non fuisse causam physicam, sed solùm moralem, illorum miraculorum quæ edidit dum in terris existebat.

27. Respondet Cajetanus hîc art. 2. quod Author doctior seipso correxit illud quod in sententiis docuerat, cùm in isto articulo clarissimè concedat humanitati Christi ut unitæ Verbo Divino, & ex unione ad illud, vim instrumentalem ad omnes immutationes miraculosas, præterquam ad annihilationem, & idem est de creatione.

28. Verùm necesse non est ad hanc solutionem recurrere, cùm sine violentia litteræ ille locus dupliciter exponi possit. In primis enim dici potest D. Thomam non loqui ibi de virtute ad faciendum miracula tam principali quàm instrumentali, sed solùm de principali. Unde sensus verborum ejus solùm est, quod nulla virtus fuerit in Christi anima ad principaliter patranda miracula, nisi moralis, per orationem, aut intercessionem; cum quo tamen stat quod habuerit insuper virtutem physicam, non quidem principalem, sed instrumentalem ad illos effectus.

29. Vel aliter potest exponi ille locus, juxta doctrinam quam idem S. Doctor tradit hîc art. 3. in corp. ubi ait quod *anima Christi potest dupliciter considerari, uno modo secundùm propriam naturam & virtutem, & hoc modo sicut non poterat immutare exteriora corpora à cursu & ordine naturæ, ita & non poterat immutare proprium corpus à naturali dispositione, quia anima habet secundùm suam naturam determinatam proportionem ad proprium corpus. Alio modo potest considerari anima Christi, secundùm quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona, & sic subdebatur ejus voluntati totaliter dispositio proprij corporis.* Ex qua doctrina facilè intelligitur testimonium adductum ex tertio libro sententiarum, exponendum enim est de humanitate Christi secundùm propriam naturam accepta, sic enim solùm habet posse ad patranda miracula per modum orationis & intercessionis concurrere, in quo convenit cum sanctis, qualiter ordinariè operantur: si tamen consideretur humanitas Christi, ut conjuncta Deo, sic potest operari, & de facto operatur instrumentaliter physicè plura opera miraculosa.

30. Objicies tertiò: Ex miraculis quæ Christus fecit dum existebat in terris, quædam patrata sunt per creationem, & alia per suspensionem concursûs divini, quando enim in ejus baptismo miraculosè apparuit columba, si vera columba fuit, per creationem producta est: obscuritas verò illa miraculosa Solis, quæ in ejus passione accidit, per subtractionem divini concursûs facta fuit, Deus enim tunc denegavit Soli suum concursum ad illuminandum; & idem videtur dicendum de illo miraculo quod Christus fecit, cùm super aquas ambulavit; illud enim non aliunde contigisse videtur, nisi ex subtractione divini concursûs, quem tunc aquis denegavit, ne gravitarent, & descenderent. Sed neque ad creationem, neque ad suspensionem divini concursûs, potest humanitas Christi tanquam instrumentum physicum assumi, ut docent communiter Thomistæ: Ergo saltem respectu illorum miraculorum, non potuit humanitas Christi esse instrumentum physicum, sed tantùm morale.

31. Respondeo negando Majorem, ad cujus primam probationem, seu primum exemplum quod adducitur in contrarium, dicendum est, columbam illam quæ apparuit in Jordane dum Christus baptizaretur, factam fuisse ex præjacente materia aëris, vel alterius elementi, atque adeò per creationem non fuisse productam. Ita colligitur ex S. Thoma infrà quæst. 59. art. 7. in fine corporis, ubi exponens modum quo potuit Deus columbam illam formare, ait ex Augustino: *Non erat difficile verum corpus columbæ sine aliarum columbarum ministerio figurare, sicut non fuit ei difficile verum corpus in utero Mariæ, sine virili semine fabricare, cùm creatura corporea, & in visceribus fœminæ ad formandum hominem, & in ipso mundo ad formandum columbam, imperio Domini voluntatique serviret.* Ex quibus patet, existimare S. Doctorem cum Augustino quem sequitur, sic fuisse formatam illam columbam, sicut formatum fuit corpus Christi in visceribus B. Virginis, atque adeò illam non fuisse creatam, sed ex præexistente aëris vel alterius elementi materia productam.

32. Ad secundum exemplum dicendum obtenebrationem solis in morte Christi, non fuisse per subtractionem concursûs divini, sed per interpositionem lunæ inter Solem & terram, ut ex Dionysio in Epist. ad Policarpum docet S. Thomas infrà quæst. 44. art. 2. ad 2. ubi quatuor vel quinque miracula in tali eclypsi contigisse observat, præfertque ibidem sententiam Dionysij opinioni Origenis, existimantis illam obscuritatem provenisse ex positione alicujus densissimæ nubis inter Solem & terram: *Quod etiam* (inquit) *alij Astrologi ubique terrarum tunc existentes crediderunt, quia non fuerunt solliciti de observanda eclypsi, quia tunc tempus non erat, unde illam obscuritatem ex aliqua passione aëris accidere putaverunt: Sed in Ægypto ubi rarò nubes apparent, propter aëris serenitatem, permotus est Dionysius, & Socij ejus, ut prædicta circa illam obscuritatem observarent.*

33. Ad tertium exemplum similiter dico, miraculum illud quod Christus fecit cùm super aquas ambulavit, non contigisse ex subtractione divini concursûs quem tunc Deus aquis denegaverit, ne gravitarent, sed ex eo quod corpori Christi fuit tunc communicata dos agilitatis per modum transeuntis, qualiter etiam redundavit ex gloria animæ ad corpus in transfiguratione claritas per modum passionis transeuntis, ut docet S. Thomas infrà quæst 45. art. 2. his verbis: *Ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas à divinitate & anima ejus, non per modum qualitatis immanentis, afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cùm aër illuminatur à Sole. Vnde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens, miraculosus fuit, sicut & hoc ipsum quod ambulavit super undas maris.*

34. Objicies quartò contra tertiam conclusionem: De ratione instrumenti physici est, ut contingat subjectum in quo debet recipi ejus effectus, est enim indistantia localis, seu contactus physicus, in omni agente physico, conditio necessaria ad agendum:

agendum: Sed humanitas Christi modò in cœlis existens, non contingit subjecta in quibus producitur gratia, vel circa quæ in terris operationes miraculosæ fiunt, ut constat: Ergo non concurrit instrumentaliter physicè ad illos effectus. Eadem est difficultas de miraculis quæ Christus edidit, dum esset in terris; non enim physicè contingebat Christus omnes homines quos miraculosè sanavit, vel mortuos quos ad vitam revocavit: nam Matth. 8. solâ voce sanavit servum Centurionis absentem, Joan. 4. sanitati restituit filium Reguli distantem, & cap. 11. voce revocavit animam Lazari existentem in Lymbo, quò vox illa pertingere non potuit.

35. Respondeo primò, distinguendo Majorem: De ratione instrumenti physici est ut contingat subjectum in quo debet recipi ejus effectus: si sit instrumentum naturale, vel artificiale, concedo: si sit instrumentum supernaturale, & divinæ virtutis, nego. Hoc enim inter instrumenta primi & secundi generis intercedit discrimen, quòd illa debent necessariò contingere subjectum in quo effectus ipsorum recipitur, non verò ista: serra enim v. g. aut dolabra debet contingere lignum in quod ab artifice debet introduci forma artis, & in illud deferre virtutem aut motionem illius, sacramenta verò & alia divinæ virtutis instrumẽta, non debent necessariò physicè contingere subjectum in quo illorum effectus producitur. Unde D. Thomas 2. 2. quæst. 178. art. 1. ad 1. docet Deum posse elevare interiorem hominis operationem ad physicè patranda miracula in re externa & distanti. Et 1. p. quæst. 64. art. 4. ad 2. asserit Dæmones in aëre isto detentos, torqueri ab igne inferni, affertque Glossam Jacobi 3. dicentem: *Dæmones portant semper ignem gehennæ, quocumque vadant.* Ratio verò hujus discriminis petitur ex eo quod in instrumentis naturalibus aut artificialibus, virtus causæ principalis non ita est diffusa, ut per seipsam possit immediatè contingere passum, vel subjectum operis naturalis, aut artificiosi, quando illud est distans: virtus autem Dei, ob ejus immensitatem, est omnibus rebus intimè præsens & indistans; unde non est necesse quod mediante instrumento illam deferente, reddatur præsens subjecto in quo gratia vel alius effectus supernaturalis producitur. Aliquale hujus rei exemplũ habemus in naturalibus: æstimativa enim, licèt sit tantùm in capite, operatur tamen in pede, ipsum tanquam instrumentum animæ sensitivæ movendo, ex eo quod anima cui conjungitur, & quæ est causa principalis talis motûs, formaliter in pede existat. Cùm ergo Deus, qui est causa principalis productiva gratiæ & miraculorum, omnibus rebus præsens sit, potest humanitas Christi, ut instrumentum conjunctum ipsius, instrumentaliter physicè concurrere ad producendos illos effectus in quibuscumque subjectis, etiam distantibus, nec requiritur quod ea physicè contingat.

36. Hæc solutio haud dubiè probabilis est, & veram ac Thomisticam doctrinam continet, ut tamen adhuc magis elucidetur, & difficultas proposita penitùs evacuetur. Meliùs & clariùs responderi potest, distinguendo duplicem propinquitatem vel contactum, nempe contactum suppositi, vel rei quæ est instrumentum, & contactum virtutis, & causalitatis, quâ actu cum causa principali efficit; & dicendo quod quamvis ad rationem instrumenti physici (præsertim si sit instrumentum divinæ virtutis) non sit necesse ut illud per seipsum, seu per suam entitatem, attingat subjectum vel effectum qui in eo producitur, quia propinquitas agentis instrumentalis ad passum, est conditio divinâ virtute supplebilis; loquendo tamen de contactu virtutis & causalitatis, implicat contradictionem instrumentum propriè & in rigore physicè causare, & quod simul cum causalitate & virtute per eum derivata à causa principali, non tangat spiritualiter & virtualiter passum. Unde S. Thomas infrà quæst. 48. art. 6. ad 2. *Passio Christi, licèt sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita, & ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur.* Et quæst. 56. art. 1. ad 3. *Resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis, virtute divinâ, cujus proprium est mortuos vivificare: quæ quidem virtus præsentialiter attingit omnia loca, & tempora; & talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiæ*, nempe instrumenti physici à Deo elevati. Quibus verbis apertè docet de ratione instrumenti physici esse quòd contingat passum, seu subjectum in quo producitur effectus ejus, saltem contactu virtutis.

37. Ratio etiam id suadet: Non enim est intelligibile, quod instrumentum aliquod physicâ efficientiâ producat effectum, quem neque propriâ virtute, neque virtute ab agente principali derivata contingit; quia instrumentum, etiam à Deo elevatum, verè ac propriè agit & efficit, alioquin Deus se solo & sine instrumento totum efficeret: Sed efficere nequit, si virtualiter non tangat, quia agere est virtute activâ actu dare esse, & ipsa productio & actualis efficientia, est virtualis & realis contactus: Ergo implicat instrumentum aliquod physicè agere, nisi saltem contactu virtutis, passum, seu subjectum in quo debet recipi ejus effectus, contingat. Unde ad objectionem in forma respondeo, distinguendo Majorem. De ratione instrumenti est ut contingat subjectum in quo debet recipi ejus effectus, contactu suppositi, seu rei, nego Majorem: contactu virtutis & causalitatis, concedo Majorẽ. Similiter distinguo Minorem: Humanitas Christi modò in cœlis existens non contingit subjecta in quibus producitur gratia &c. contactu suppositi, seu rei, concedo Minorem: contactu virtutis & causalitatis, nego Minorem, & Consequentiam.

38. Objicies quintò: Humanitas Christi eodem modo concurrit ad productionem gratiæ & miraculorum, quo ejus mors & resurrectio: Sed nec mors nec resurrectio Christi sunt causæ instrumentales physicæ gratiæ & miraculorum: Ergo nec ejus humanitas. Major est D. Thomæ infrà quæst. 48. art. 6. ubi docet omnia quæ operata est humanitas Christi circa nostram salutem, præcipuè ratione passionis operatam esse, & quæst. 56. art. 1. asserit nostram resurrectionem esse effectum in genere causæ efficientis resurrectionis Christi. Minor verò suadetur: Quod non est, nequit esse causa physica alicujus rei: Sed passio Christi, ejusque resurrectio, modò non sunt: Ergo nequeunt esse causa physica miraculorum, & gratiæ, aliorumq; effectuum supernaturaliũ qui nunc fiũt.

39. Huic difficili argumento respondent aliqui, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, negant Majorem; existimant enim id quod non est, posse, de potentia Dei absoluta, physicè causare: tum quia (inquiunt) existentia in causa efficiente, requiritur solùm ut conditio necessaria ad causandum, subindeque potest à Deo suppleri, sicut approximatio seu contactus agentis ad passum, est conditio quam Deus potest supplere, ut in solutione præcedentis objectio-

nis dicebamus. Tum etiam, quia si aliquâ ratione A
res non existens non posset causare, maximè quia
id quod in se non existit, nec ratione sui potest a-
gere, cùm in se non sit, nec ab alio ut instrumen-
tum ad operandum assumi: Sed hæc ratio non con-
vincit: Ergo &c. Minor probatur: Licèt id quod in
se non est, non possit assumi ut instrumentum ab
alio in cujus mensura non sit, non tamen impos-
sibile videtur quod assumatur ab alio in cujus
mensura est: Sed res futura, licèt in propria men-
sura non sit, est tamen in mensura Dei, futurum
enim est præsens æternitati, quæ est mensura Dei:
Ergo à Deo potest assumi ut instrumentum phy-
sicum.

40. Confirmatur: Quod ratione sui non extenditur B
ad causalitatẽ alicujus termini, ut Dei instrumen-
tum potest extendi, quia Dei causalitas ad talem
terminum extenditur: Ergo pariter quod in se non
existit, si tamen existat in mensura superiori Dei,
quæ extenditur ad futurum, ut instrumentum Dei
poterit extendi ad aliquid physicè causandum.

41. Hæc tamen solutio sustineri nequit, potestque
breviter confutari: Agere enim est actualitas cau-
sæ efficientis: non prima: Ergo secunda, subin-
deque supponit esse, quod est prima actualitas.

Confirmatur: Quia calefactio est actio produ-
ctiva caloris, & terminatur ad illum, debet in
agente supponere calorem, vel formaliter, vel
eminenter: Sed causalitas seu efficientia physica, C
est productiva existentiæ, & terminatur ad illam:
Ergo debet supponere esse in agente, & conse-
quenter ad agendum, semper requiritur & sup-
ponitur existentia.

Nec valet si dicas, quod agere necessariò re-
quirit existentiam, non in mensura propria, sed
in mensura Dei, quæ est æternitas. Nam contra
est quod operatio quæ est productio rei in hac
mensura nostra creata, existit etiam in tali men-
sura: Ergo etiam prima actualitas rei agentis, ni-
mirum existentia, debet esse mensurata eâdem
mensurâ. Unde

42. Ad primum fundamentum hujus solutionis res- D
pondetur, multoties requiri ad causalitatem ali-
cujus causæ aliquas conditiones essentialiter, &
non solùm ex natura rei, ut patet in apprehen-
sione finis, quæ quidem ad finalizandum, in pro-
babiliori sententia, solùm est conditio, & tamen
nec de potentia Dei absoluta potest moveri vo-
luntas à fine, sine prævia apprehensione illius:
pariter ergo ad agendum physicè, essentialiter re-
quiritur existentia, subindeque à Deo suppleri
non potest. De contactu autem, jam dictum est,
quod si loquamur de contactu suppositi, seu de
approximatione agentis ad passum, non requiri-
tur essentialiter ad agendum; contactus tamen
virtutis, essentialiter est necessarius, cùm clau-
datur essentialiter in actione per quam agens ope-
ratur, ut in solutione præcedentis objectionis de-
claravimus.

43. Ad secundum, concessa Majori, nego Mino- E
rem, ad probationem, nego Majorem; quia im-
plicat ex terminis, ut dictum est, quod agens ope-
retur operatione mensuratâ mensurâ creatâ, nisi
ipsum etiam tali mensurâ mensuretur: cùm au-
tem etsi assumatur à Deo ut instrumẽtum, debeat
operari operatione mensuratâ mensurâ creatâ,
consequens est id quod in se nullo modo existit,
non posse à Deo ut instrumentum assumi.

44. Ad confirmationem, concesso Antecedente, ne-
go Consequentiam, quia, ut mox dicebamus, hoc
ex terminis implicat, nulla verò est implicantia,
quod aliqua res creata recipiat in se virtutem ali-
quam, per quam ad aliquam operationem eleve-
tur, ad quam ex natura sua & virtute propria ne-
quit pertingere. Hac igitur solutione prætermissâ.

45. Dicendum est, quod quando D. Thomas docet
passionem & resurrectionem Christi esse instru-
menta nostræ salutis & resurrectionis, hoc non
debet intelligi de passione & resurrectione,
prout sunt quidam motus in fieri qui transierunt,
sed secundùm quod aliquo modo remanent in
humanitate, ratione cicatricum, & dotium glo-
riæ, quæ in ea perseverant. Vel ut alij dicunt, id-
circò passio & resurrectio Christi dicuntur causæ
nostræ salutis & resurrectionis, quia humanitas
Christi, ut per passionem & resurrectionem im-
mutata, modificata, ac determinata, ad hos effe-
ctus præstãdos à Deo ut instrumentum assumitur.

46. Objicies sextò: In humanitate Christi nulla est
virtus sufficiens ad physicè causandam gratiam &
alios effectus supernaturales: Ergo non causat il-
los physicè. Consequentia patet, probatur Ante-
cedens. Nam vel talis virtus esset corporea, vel spi-
ritualis? Non corporea, aliàs non posset subjecta-
ri in anima Christi, nec concurrere ad effectum
spiritualem, qualis est productio gratiæ: neque
etiam spiritualis, quia non posset recipi in corpo-
re Christi, quidquid enim recipitur, ad modum
recipientis recipitur, atque adeò corporeum esse
debet, si eius subjectum sit corpus: Ergo &c.

47. Respondeo negando Antecedens, ad cujus pro-
bationem dico, virtutem constituentem humani-
tatem Christi in ratione instrumenti physici, esse
spiritualem, licèt recipiatur in subjecto corpo-
reo: Ratio est, quia licèt virtus spiritualis ex natu-
ra sua permanens & completa, qualis est ea quam
habet causa principalis, nequeat recipi in subje-
cto corporeo, bene tamen illa quæ ex natura sua
est transiens & incompleta, qualis est virtus hu-
manitatis Christi ad patranda miracula, & cau-
sandam gratiam, utpote quæ consistit vel in mo-
tione, vel in qualitate viali, sive transeunte. So-
lutio desumitur ex D. Thoma infrà quæst. 62. art.
4. ad 1. ubi propositâ sibi eadem objectione, sic
respondet: *Ad primum dicendum quod virtus spi-*
ritualis non potest esse in re corporea, per modum
virtutis permanentis & completæ, nihil tamen
prohibet esse in corpore virtutem spiritualem instru-
mentaliter, inquantum scilicet corpus potest move-
ri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effe-
ctum spiritualem inducendum. Juxta quam doctri-
nam debet similiter distingui illud axioma, *Quid-*
quid recipitur, ad modum recipientis recipitur, &
concedi, si illud quod recipitur sit permanens,
negari verò si sit solùm virtus transiens. De quo *Disp. 3. art. 3. §. 6.*
fusiùs in Tractatu de sacramentis.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

48. EX dictis inferes, gratiam miraculorum in
Christo, non fuisse virtutem aliquam, seu
qualitatem permanentem habitualiter in illo, sed
qualitatem naturâ suâ fluentem & transeuntem,
quamvis propter dignitatem subjecti, in eo fue-
rit per modum habitûs

Prima pars hujus corollarij patet ex dictis, Nam
gratia miraculorum, seu vis patrandi miracula,
humanitati Christi collata, non est virtus prin-
cipalis, sed instrumentaria, ipsam elevans ac red-
dens potentem ad patranda miracula: Atqui
vis instrumentaria non est qualitas ex natura sua

permanens, sed fluens & transiens, ut docent A Philosophi 2. physic. Ergo & vis patrandi miracula humanitati Christi collata.

49. Dices, Christi humanitati in ordine ad miracula est tribuenda perfectissima virtus instrumentaria possibilis, hoc enim exigere videtur infinita dignitas ipsius Christi: Sed possibilis est virtus instrumentaria de se permanens ad miracula efficienda: Ergo illa humanitati Christi concedi debet. Major videtur certa, Minor probatur. Character est potestas & virtus permanens in anima, ut dicemus in Tractatu de Sacramentis: Sed ille est vis instrumentalis ad efficienda sacramenta, & convertendum panem in corpus Christi: Ergo possibilis est virtus instrumentaria de se B permanens ad miracula facienda.

Disp. 4. art. 2.

50. Respondeo primò distinguendo Majorem: Tribuenda est Christo perfectissima virtus instrumentaria possibilis, secundùm potentiam Dei absolutam, nego: secundùm potentiam ordinariam, concedo; ut enim sæpe diximus, non est necesse ponere in Christo omnem majorem perfectionem ei possibilem secundùm potentiam Dei absolutam, aliàs oporteret ponere gratiam habitualem in illo in perfectiori gradu quam de facto illam habuit, cùm potuisset ejus gratia esse magis intensa: similiter secundùm scientiam inditam omnia debuisset cognoscere per unam speciem, quia hæc species non videtur impossibilis, quæ tamen communiter negantur: Sed sat est illi tribuere omnem majorem perfectionem possibilem de potentia ordinaria, quæ est sufficiens ad intrinsecum ornatum ipsius humanitatis, & ad finem Incarnationis, atque accommodata suavi dispositioni divinæ providentiæ: licèt autem gratis admittatur posse dari virtutem instrumentariam ad miracula, de se permanentem, tamen hoc non esset secundùm potentiam Dei ordinariam, sed absolutam. C

51. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem, nam ut ait D. Thomas 2. 2. quæst. 178. art. 1. ad 1. impossibile est dari aliquam qualitatem ad facienda miracula: quod intelligendum est (ut interpretatur Capreolus) de qualitate de se & ex natura sua permanenti, non verò D de qualitate viali & transeunte. Unde ad exemplum quod in contrarium adducitur, dicendum est characterem non esse virtutem instrumentalem completè & in actu secundo, sed incompletè & in actu primo, quatenus per illum Sacerdos constituitur in aptitudine, ut recipiat virtutem instrumentalem, & elevationem à Deo, seu motionem agentis principalis, per quam ministerialiter & instrumentaliter operatur, ut in Tractatu de Sacramentis latiùs exponemus. Unde character est forma permanens, non quia est virtus instrumentaria, sed quia per illum tanquam per participationem Sacerdotij Christi sanctificantur atque deputantur fideles divino cultui: omnis autem sanctificatio quæ fit per Sacerdotium Chri- E sti, est perpetua, re consecratâ manente; est enim Sacerdotium Christi æternum, secundùm illud Psalmi 109. *Tu es Sacerdos in æternum.*

52. Secunda pars corollarij, quæ asserit virtutem patrandi miracula in Christo, quamvis ex se & natura sua fuerit transiens, per accidens tamen, ob dignitatem subjecti, in eo fuisse ad modum habitûs, & permanenter, breviter suadetur. Ad perfectionem Christi pertinebat, virtutem factivam miraculorum esse in ejus humanitate perfectissimo modo: Sed perfectius est illam habere permanenter, & ad modum habitûs, quàm transeunter, & per modum dispositionis: Ergo Christus virtutem illam ex se & ex natura sua transeuntem, habuit permanenter & per modum habitûs: Sicut suprà disputatione 12. articulo 5. dicebamus, quod licèt donum prophetiæ detur communiter per modum motionis & coruscationis transeuntis, in Christo tamen, ratione conjunctionis animæ ejus ad Verbum, fuit permanenter, & per modum habitûs: unde sicut ob hanc rationem Christus prophetabat, quando volebat, ita poterat efficere miracula, quoties, & quando volebat, semperque ad ea patranda paratam habebat assistentiam & concursum divinæ omnipotentiæ, ut articulo præcedenti annotavimus.

53. Dices, Qualitas quæ secundùm se & quoad suam substantiam est transiens, etiam quoad modum debet esse talis, cùm modus essendi proportionetur ipsi substantiæ rei: Ergo si virtus patrativa miraculorum in Christo, secundùm se & quoad suam substantiam, fuerit transiens, etiam quoad modum & statum debuit esse talis.

54. Respondetur negando Majorem, non enim repugnat quod aliqua qualitas sit quoad substantiam transiens, & quoad modum permanens: ut enim dicitur in Logica, capite de qualitate, datur qualitas, quæ quoad substantiam est dispositio, seu de facili mobilis à subjecto, & quoad modum est habitus, seu à subjecto difficile mobilis, ut habitus opinionis in hæreticis: sicut è contra datur qualitas, quæ quoad substantiam est habitus, & quoad modum est dispositio, ut scientia quæ est in tyrone. Sicut ergo Theologi docent lumen gloriæ collatum Paulo in raptu per modum transeuntis, fuisse naturâ suâ permanens, atque habitum: ita pariter ex adverso nos dicimus, donum miraculorum animæ Christi collatum, quamvis fuerit qualitas naturâ suâ transiens, in Christo tamen, ob dignitatem subjecti, & ratione conjunctionis animæ ejus ad Verbum, fuisse permanenter, & habuisse modum & statum habitûs.

DISPVTATIO XX.

De Impeccabilitate Christi.

Ad quæstionem 15. Divi Thomæ.

HActenus egit Sanctus Doctor de perfectionibus humanitatis assumptæ, nunc agere incipit de defectibus ejusdem naturæ, & primò de illis quæ ad corpus pertinent, quod facit quæstione decimâ quartâ, deinde de iis quæ spectant ad animam, quod præstat quæstione decimâ quintâ. Sed quia circa primum nulla occurrit difficultas hîc discutienda, ad secundum progrediemur, & de impeccabilitate animæ Christi sequentibus articulis disseremus.

Articvlvs Primvs.

An Christus de potentia absoluta peccare potuerit?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

1. SVppono primò ut certam & indubitatam veritatem fidei, Christum nunquam de facto peccasse: id enim innumera testantur Scripturæ loca: nominatim verò Isaïæ 53. dicitur Christum non fecisse iniquitatem, nec dolum fuisse inventum in ore ejus. Ad quem locum allusit S. Petrus Epistolæ 1. cap. 2. iisdem verbis Christi innocentiam commendans, nisi quod pro *iniquitate* apud eum habetur peccatum, ut liqueat Christum non modò non admisisse gravem culpam, qualem vox *iniquitas* in communi usu sonat, sed prorsus nullam, alioquin peccatum fecisset, quod negat Apostolus. Habetur etiam ad Hebræos 4. Christum tentatum fuisse per omnia pro similitudine, absque peccato. Quæ verba perspicuè excludunt à Christo peccatum. Et capite 7. *Talis enim decebat, ut nobis esset Pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus à peccatoribus.* Denique ipse Christus se accusatorum & hostium judicio permisit dicens, *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Quod Sanctus Chrysostomus homiliâ 24. in 1. ad Corinthios, magnæ esse securitatis docet.

Missa facio loca quædam quibus innocentia Christi non nisi allegoricè traditur, ut quæ S. Chrysostomus homil. 5. ex variis in Matthæum locis profert de serpente super petram non relinquente vestigia quod ad Christi innocentiam aptat. Item quod Psalm. 90. dicitur, *Flagellum non appropinquabit tabernaculo tuo*, quod idem Chrysostomus accipit de Christi humanitate, nullo unquam peccato temerata, tanquam flagello diabolico procul abacto. Similiter quod habetur Exodi 25. de arca veteris testamenti compacta ex lignis quæ putrescere non poterant, & auro purissimo intus & extra contecta, quod ad Christi humanitatem, nullius pecati putredini obnoxiam, & charitate intus & extra veluti auro purissimo rutilantem, refert Eustachius Antiochenus, oratione in illud, *Dominus pascit me.* Docet etiam Isidorus Pelusiota libro 1. Epistolâ 193. quod Jacob hædorum pellibus contectus, ac paternam benedictionem consecutus, Christum significavit, qui peccato obnoxiam naturam citra peccatum suscepit, ac vitiosos ipsius affectus in seipso interemit; & Sanctus Maximus sermone de Paschate, de Christo exponit illud Psalmi 88. *Ponamin sæculum sæculi semen ejus, & thronum ejus sicut dies Cæli.* Quod sic glossat:

» [Quis est dies cœli, nisi Christus Dominus de
» quo dicitur per Prophetam, *Dies diei eructat*
» *verbum:* ipse enim dies Filius, cui Pater dies, di-
» vinitatis suæ eructat arcanum. Ipse, inquam, est
» dies qui ait per Salomonem, *Ego feci ut oriretur*
» *in cœlo lumen indeficiens.* Sicut ergo diem cœli
» nox omnino non sequitur, ita & Christi justitiam
» peccatorum tenebræ non sequuntur. Semper
» enim dies cœli splendet, lucet, & fulget, neque
» aliquâ potest obscuritate concludi, ita & lumen
» Christi semper micat, radiat, coruscat, nec ali-
» quâ potest delictorum caligine comprehendi, un-

A de ait Evangelista Joannes: *Et lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt.*] Denique sponsa in Canticis pulchritudinem sponsi describens, ipsum ait esse candidum, & rubicundum, ac electum ex millibus, quod Ricardus Victorinus interpretatur de Christo, qui candidus est propter innocentiam, rubicundus ex ardore charitatis, vel ex sanguine in passione fuso, & electus ex millibus, quia solus fuit sine peccato inventus.

Ratio etiam quam D. Thomas hîc art. 1. adduB cit, id apertè declarat: Christus enim non nisi propter tria assumpsit defectus nostros, scilicet ut pro nobis satisfaceret, ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, & ut nobis fieret exemplum virtutis: Sed ad nullum horum potuit peccatum conducere: Ergo nullum assumpsit peccatum. Major patet, Minor verò quoad singulas partes probatur. In primis enim peccatum non potuit ad satisfaciendum conducere, cùm potiùs impediat virtutem satisfactionis. Nec ex illo demonstratur veritas humanæ naturæ, non enim est humanæ naturæ conforme, sed potiùs contra illius inclinationem. Nec tandem potest virtutis exemplum esse, cùm contrarietur virtuti. Peccatum ergo actuale vel habituale nullâ ratione potuit in Christum cadere, præsertim cùm ipse idcircò venisset, ut peccatum destrueret, esseteque agnus Dei tollēs C peccatum mundi, juxta Danielis prophetiam. Unde præclarè S. Paulinus panegyr. de obitu Celsi.

Nam neque deleret culpas, nisi liber ab illis,
Nec laxare reos posset & ipse reus.
Nec peccatori mors cederet, utpote vinctum
Peccati vinclis legitimè retinens.

Eandem rationem eleganter prosequitur D. 3.
Bernardus serm. 4. de vigilia Nativitatis, his verbis: *Ecce agnus sine macula, agnus qui tollit peccata mundi. Quis enim peccata meliùs tolleret, quàm is in quem peccatum non cadit? Iste sine dubio lavare me potest, quem constat inquinatum non esse. Hæc manus opertum luto detergat oculum meum, quæ sola sine pulvere est. Iste mihi festucam educat de oculo, qui non habet trabem in suo. Imò iste trabem educat de meo, qui nec exiguum pulverem habet in suo.*

Patrem inter & humanum genus inimicitiæ in- 4.
tercedebant, quarum Christus destructor, & inter Deum & homines mediator esse debebat: Non igitur ex inimicis unus esse debuit, ne & ipse mediatore & conciliatore egeret. Moyses terram promissionis intrare non potuit, sed Josue, qui ad aquas contradictionis non peccavit. In quo notatur quod oportebat humani generis liberatorem, & introductorem in cœlestem Jerusalem, esse sine peccato, ut egregiè observavit Stephanus Cantuariensis in cap. 27. Numerorum. Summa ergo Christi innocentia, & perfecta à quocumque peccato immunitas, à nullo Catholico potest revocari in dubium.

Nec obstant quædam Scripturæ testimonia, qui- 5.
bus peccatum tribui Christo videtur, ut illud Psal. 21. *Deus Deus meus respice in me, quare me dereliquisti? longè à salute mea verba delictorum meorum.* Quæ verba David in Christi persona dixisse, extrà controversiam est, cùm ipse Christus partem eorum in cruce protulerit; ideòque D. Augustinus hunc Psalmum, non tam prophetiam censet appellandum, quàm evangelicâ historiam. Cùm ergo Christus verbis illis sua aliqua delicta agnoscat, non videtur fuisse expers peccati. Simileque est illud Psal. 37. *A facie peccatorum meorū,*

quod de Christo dictum esse, admittit ibi S. Augustinus. Addi item potest locus Apostoli 2. Corinth. 5. & ad Galatas 3. dicentis Christum factum esse peccatum & maledictum. Denique objici potest, Christum voluisse à Joanne baptizari : hoc autem fuisset inutile & superfluum, si nullum peccatum habuisset, vel contraxisset, cùm Lucæ 3. Joannes baptizasse dicatur in remissionem peccatorum.

6. Sed hæc vix responsione egent, locus enim Psalmi 21. & 37. facilè exponitur dicendo Christum ibi tanquam humani generis fideiussorem exponere æterno Patri se propter delicta sua (quæ videlicet in se susceperat, suo sanguine & cruciatibus eluenda) longè fieri à salute corporis, & liberatione, quàm ex naturæ inclinatione petebat. Ita hunc locum exponunt Nazianzenus orat. 36. Augustinus ad locum prolatum ex Psal. 37. & ad titulum Psalmi 8. Genebrardus, Bellarminus, & alij : quin etiam in Concilio Romano viginti Episcoporum sub Vigilio, ea expositio sub anathemate præcepta est can. 23. ut refert Turrianus in defens. libri 2. Constitutionum Clementis, ad caput 5.

7. Ad locum verò Apostoli ex 2. ad Corinth. 5. ubi Christus dicitur factus peccatum, respondetur cum D. Augustino in Enchir. cap. 41 & cum D. Thoma hîc art. 1. ad 3. eatenus dici Christum factum esse peccatum, quia hostia pro peccatis est factus, nam in antiqua lege, sacrificia pro peccatis dicebantur peccata, juxta illud Oseæ 4. *Peccata populi mei comedent.* Vel Christus dicitur factus peccatum, quia factus est in similitudinem carnis peccati, propter corpus mortale & passibile quod assumpsit.

8. Quod de baptismo additur omnino insulsum est, nam baptismus Joannis quem Christus suscepit, erat infirmum & egenum elementum. Et quamvis dicatur Joannes baptizasse in remissionem peccatorum, tamen id baptismus ille non nisi figuraliter & dispositivè præstabat, commonendo videlicet hoc externo signo peccatores, ut lavarentur per contritionem, ac mundi fierent, Unde fatuè omnino à Felice Urgelitano assertum dicitur, Christum in baptismo Joannis quem suscepit, spirituali generatione, æquè ac nos in Christi baptismo, fuisse renatum ; cùm potiùs Christus baptizari voluerit, ut aquas ipsas abluere-ret, & nobis sanctificandis aptaret, seu ut vim regenerandi fideles ipsis tribueret, ut eleganter expendit Ambrosius serm. 18. his verbis: *Ideò baptizatur Christus, non ut sanctificetur ab aquis, sed ut ipse aquas sanctificet, & puritate suâ purificet fluenta illa quæ tangit : consecratio enim Christi, consecratio maior est elementi. Cùm enim Salvator abluitur, iam tunc in nostrum baptismum tota aqua mundatur, & purificatur fons, ut secuturis postmodum populis lavacri gratia ministretur.* Similia habet S. Maximus homil. 7. de Epiphania, ubi idcircò tantùm baptizatum Christum ait, ut aquæ nostro baptismati consecrarentur, & S. Chrysostomus homil. in Præcursorem, ubi baptizatum à Joanne Christum ait, *ut detergeret antiquum peccatum, & aperiret aquæ ac spiritûs vulvam.* Additque: *Cùm Jesus descendisset in Jordanem, videre erat magnum miraculum, fontem in flumine lotum, & flumen in flumine baptizatum.*

9. Suppono secundò ut certum & indubitatum, Christum, non solùm nunquam de facto peccasse, sed nec potuisse de lege ordinaria peccare, quia erat beatus, & gratiâ plenus, à primo instanti conceptionis, propter conjunctionem animæ ejus ad Verbum : beatitudo autem, & gratiæ plenitudo, non possunt, de lege saltem ordinaria, cum peccato componi. Quod igitur in præsenti inquirimus, est an Christus, etsi non peccaverit de facto, nec de lege ordinaria peccare potuerit, de potentia tamen absoluta potuerit peccatum committere ; non quòd Deus præbeat vires ad peccandum, vel ad illud suâ potentiâ speciali juvet, id enim omnes Theologi impossibile censent, aliàs author peccati esse posset ; sed quòd utendo suâ absoluta potentiâ, auferat à Christo dona cum peccato repugnantia, v. g. beatitudinem, gratiam habitualem, & supernaturales virtutes, vel talia dona non tribuat humanitati, ut potuit de potētia absoluta, in communi Theologorum sententia, eò quòd cum unione hypostatica essentialem connexionem non habeant. Unde sensus præsentis difficultatis est, an in casu quo Verbum humanitatem assumeret sine beatitudine, & sine ullo gratiæ dono, præter gratiam substantialem unionis, posset illius humanitas peccare in sensu composito unionis, hoc est unione cum peccato retentâ, vel in sensu diviso, hoc est unione per peccatum destructâ, eo modo quo homo justus potest peccare mortaliter, non peccato cum habituali gratia composito, sed gratiâ per peccatum destructâ.

10. Qua in re tres reperio diversas Theologorum sententias. Prima asserit posse in eo casu Christum peccare in sensu composito unionis, hoc est unione non destructâ per peccatum, sed cum illo conservatâ. Ita Durandus in 3. dist. 12. quæst. 2. dicens, *in contrarium magis obsistere verba devota, quàm rationem efficacem.* Hunc sequuntur Nominales, præsertim Ocham, Almainus, & Marsilius. Scotus etiam & ejus Discipuli, nominatim Rada, & Faber, huic adhærent sententiæ.

Secunda docet non posse quidem etiam de potentia absoluta, peccatum componi cum unione hypostatica ; in sensu tamen diviso humanitatem Verbo unitâ sine visione beatifica, posse peccare, peccato destruente unionem, non quidem ex natura rei, sed de potentia absoluta. Hanc tenet Hurtado hîc disp. 59. & 60.

Tertia quæ non solùm apud domesticos, sed etiam apud extraneos communis est, defendit humanitatem Verbo unitam non posse etiam de potentia absoluta peccare, nedum in sensu composito, nimirum unione cum peccato retentâ, sed nec etiam in sensu diviso, nempe unione per peccatum destructâ. Hanc sententiam ita certam plures existimant, ut oppositam iudicent erroneam, & Capreolus dicat, *contra illam non esse agendum argumentis, sed flammis.* Qui autem mitiùs loquuntur, eam ad minus temerariam vel scandalosam censent. Sed quidquid sit de his censuris, à quibus abstinendum existimo, ut sancti Doctoris modestiam imiremur, veram omnino censeo sententiam, quæ Christum ex vi præcisè unionis hypostaticæ omnino impeccabilem esse affirmat, & oppositam SS. Patrum doctrinæ apertè repugnare, ut pâtebit ex dicendis §. sequenti.

§. II.

Prima conclusio statuitur, & authoritate SS. Patrum firmatur.

DIco primò : humanitas Christo Verbo unita peccare non potuit, etiam de potentia absoluta, peccato cum unione composito.

11. Probatur primò conclusio ex SS. Patribus, qui passim docent humanitatem Christi ex vi unionis hypostaticæ esse impeccabilem, subindeque censent peccatum non posse cum tali unione componi. Eorum testimonia fusè & lato calamo profert Vazquez hîc disp. 61. cap. 1. nos breviter ea exponemus.

In primis Hilarius libro 1. de Trinitate circa medium, asserit Christum non potuisse admittere peccatum, *dum Christus est, eò quòd qui Christus est, non potuit amittere quod Christus est.* Anselmus libro 2. cur Deus homo cap. 10. ait Christum idcircò non potuisse peccare, *quia non solùm homo, sed etiam Deus erat.* Dionysius Alexandrinus in Epistola contra Paulum Samozatenum docet quod quia anima Christi erat Verbo Dei unita, incapax peccati fuit. Et addit quod *si Christus non esset Deus, non esset alienus à potestate peccandi.* Anastasius Sinaïta cap 2. ὁδηγ. *Sola* (inquit) *Christi mens, & sanctissima ejus anima, incapax, omnisque malitiæ nescia fuit, forma enim servi erat quæ regebatur & gubernabatur à Divino Verbo in eadem hypostasi sibi conjuncta.* Rupertus etiam libro de voluntate Dei cap. 11. ait quod humanitas Christi, *non per creationem, sed per assumptionem facta est creatura talis quæ peccare non solùm nollet, verùm etiam non posset.* Idque probat ex verbis Christi Joannis 5. *Amen amen dico vobis, non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem,* subdens: *Quid enim est quemquam à semetipso quidquam facere, nisi malum facere?*

Demum hanc veritatem eleganter expressit Augustinus, vel Author libri de Incarnatione Verbi, qui inter ejus opera habetur: nam libro 2. sub finem hæc scribit: *Massam, sicut in fornacibus sæpe fieri oculis deprehendimus, totam ignem effectam dicimus, quia nec aliud in ea nisi ignis cernitur; sed & si quis contingere atque contrectare attentaverit, non ferri, sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima quæ quasi ferrum in igne, sic semper in Verbo, semper in sapientia, semper in Deo posita est; omne quod agit, quod sentit, quod intelligit, Deus est. Et nec visibilis nec mutabilis dici potest, quæ inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate, indesinenter ignita possidebat.* Et mox: *Ista anima aliter oleo lætitiæ, id est Verbo Dei & sapientiâ ungitur, & aliter participes ejus, id est sancti Prophetæ, & Apostoli. Illi enim in odorem unguentorum ejus cucurrisse dicuntur; ista verò anima vasculum unguenti ipsius fuit, ex cujus fragrantia participes digni quique Prophetæ & Apostoli fiebant. Sicut ergo alius est unguenti odor, & alia est unguenti substantia: ita aliud est Christus, & aliud participes sui. Et sicut vas ipsum quod substantiam continet unguenti, nullum genus potest aliud recipere liquoris: ita anima Christi, velut vas in quo erat substantia unguenti, impossibile fuit ut contrarium reciperet odorem: participes verò ejus, quàm proximi fuerint vasculo, tam odoris erunt participes & capaces; & qui ex odore ejus participant, si se paulò longiùs à fragrantia ejus amoverint, impossibile est ut non incidant in odorem contrarium.* Verba hujus libri Author descripsisse videtur ex Origene libro 2. Periarc. cap. 6. ubi similia leguntur.

12. Tam clara & expressa SS. Patrum testimonia conantur Discipuli Scoti eludere, dicendo SS. Patres his locis probare impeccabilitatem in Christo ex unione substantiali ad Verbum, non quia ipsa sit essentialiter cum peccato incompossibilis, aut ratio formalis impeccabilitatis humanitatis Christi, sed quia ratione illius erant ipsi debita, debito congruentiæ, dona gratiæ & fruitio beatifica, ratione quorum illi repugnabat peccatum.

Verùm hæc solutio, ut dixi, mera elusio est, & 13.
apertè menti SS. Patrum repugnat. In primis enim Dionysius Alexandrinus taliter attribuit impeccabilitatem Christo, ratione divinitatis, quod si non esset Deus, non posset esse alienus à potestate peccandi: At si esse Deum non esset ratio impeccabilitatis Christi, sed solùm redderet debitam, debito congruentiæ, formam talis impeccabilitatis, posset esse alienus à potestate peccandi, quamvis Deus non esset, dummodo beatificâ visione frueretur, ut in aliis beatis de facto contingit: Ergo juxta Dionysium incapacitas peccandi convenit Christo ratione unionis formaliter.

Secundò, Juxta Hilarium, Christus non potuit admittere peccatum, dum Christus est, eò quòd qui Christus est, non potuit amittere quod Christus est: Sed potuit manens Christus beatificâ visione carere: Ergo ex mente Hilarij Christum non posse peccare, non ex beatifica visione, sed ex unione hypostatica provenit.

Tertiò, Juxta Augustinum, vel Authorem libri de Incarnatione Verbi: sicut unguentum vas replens, illud reddit incapax alterius liquoris, ita Verbum replens animam Christi, illam reddit incapacem peccati: Sed unguentum vas materiale replens, seipso formaliter illud reddit incapax alterius liquoris: Ergo pariter ipsum Verbum replens humanitatem Christi, formaliter illam reddit culpæ incapacem.

Quartò, Ideò operationes Christi, juxta SS. Patres, non possunt esse peccatæ, quia sunt actiones Theandricæ, id est Deiviriles, ut dicitur in 6. Synodo generali actione 8. & 11. & sæpe docuit D. Damascenus, præcipuè libro 3. de fide cap. 19. & 20. At quòd actiones Christi sint Theandricæ, seu Deiviriles, non habent ex beatitudine, sed ex vi præcisè unionis hypostaticæ: Ergo ad hanc solam causam reducunt SS. Patres impeccabilitatem Christi, & non ad beatitudinem animæ ejus.

Denique, Si impeccabilitas Christi solùm à visione beatifica proveniret, sequeretur SS. Patres, quotquot de impeccabilitate Christi egerunt, deceptos fuisse, nec veram illius causam assignasse, siquidem nullus illorum ad beatitudinem recurrit, quæ juxta Adversarios est vera & sola causa impotentiæ peccandi in Christo, sed ad unionem hypostaticam, quæ, ut ipsi contendunt, non est vera causa illius; unde si vera sit Adversariorum sententia, SS. Patres assignarunt non causam pro causa, cùm, omissâ visione beatificâ, docuerunt Christum ratione unionis hypostaticæ esse impeccabilem: Sed hoc asserere temerarium est, & SS. Patribus injuriosum: Ergo &c.

§. II.

Prima ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur.

NOstræ conclusioni non solùm favent testi- 14.
monia SS. Patrum, sed plures etiam rationes efficaces eam demonstrant. Prima sic potest proponi. Verbo Divino ex vi unionis humanitatis ad ipsum, incumbit obligatio gubernandi humanitatem, eamque in officio continendi, ac proinde si humanitas assumpta peccaret, ejus

peccatum Verbo in seipso attribueretur: Sed implicat Verbum in seipso peccare: Ergo etiam implicat humanitatem assumptam peccare peccato cum unione composito. Minor patet, Major autem in qua est difficultas sic ostenditur. Quoties duo uniuntur in aliqua natura vel persona, inferius naturaliter subordinatur superiori, & consequenter superior tenetur inferiorem regere & gubernare: Sed ex vi unionis humanitatis ad Verbum, natura humana & divina conveniunt in una Christi persona: Ergo ratione hujus unionis tenetur divina natura gubernare & regere humanam, & consequenter peccatum humanitatis unitæ tribueretur Verbo, nedum ut subsistenti in humanitate, sed etiam secundùm se, & prout in divinitate subsistit. A B

15. Confirmatur primò: Quia corpus est inferius animæ, & per unionem conveniunt in una & eadem natura, ex tali unione induit anima obligationem corpus regendi: Sed humanitas est inferior divinitati, & ex vi unionis hypostaticæ convenit cum deitate in eadem Christi persona: Ergo ex vi unionis incumbit divinitati specialis obligatio gubernandi humanitatem. Unde sexta Synodus generalis actione 8. postquam asseruit, animam Christi, nullum in se naturalem motum excitare, nisi ad nutum Verbi sibi hypostaticè uniti, sic verbis Nysseni concludit: *Quemadmodum corpus nostrum regitur, & ornatur, atque ordinatur ab intellectuali & rationali anima nostra: ita in homine Christo, tota humana ejus conspersio, ab ejusdem Verbi Divinitate semper & in omnibus mota, Deo mobilis fuit.* C

16. Confirmatur secundò: Cùm in una & eadem natura conveniunt superior & inferior potentia, incumbit tali naturæ obligatio regendi potentiam inferiorem, per potentiam superiorem; ut constat in natura humana, quæ naturali obligatione tenetur per voluntatem regere & gubernare appetitum inferiorem: Ergo pariter cùm duæ naturæ conveniunt in una & eadem persona, consurgit in illa obligatio regendi inferiorem, per superiorem naturam; & consequenter Verbo, in quo ex vi unionis humanitatis ad ipsum conveniunt natura divina & humana, incumbit specialis obligatio regendi & gubernandi naturam humanam, per divinam, subindeque peccatum humanitatis unitæ attribueretur Verbo, non solùm ratione voluntatis humanæ, sed etiam voluntatis divinæ. D

17. Confirmatur tertiò: Longè arctior est conjunctio Verbi cum sua humanitate, quàm mariti cum uxore, patris cum filio, domini cum servo, cùm hæ non sint uniones physicæ, qualis est Verbi conjunctio cum humanitate: Ergo multò magis est Verbi Divini dirigere in omnibus suis operationibus, & à tanto malo, quantùm est malum culpæ, avertere efficaciter humanitatem assumptam, quàm viri sit dirigere uxorem, & à peccato avertere, pro facultate; itemque quàm sit patris familias & domini dirigere filios & servos, & eorum, quantùm possunt, impedire peccata, peccaturi ipsi ni id faciant, juxta illud Salviani libro 7. de providentia: *Potestas magna & potentissima, qua inhibere scelus maximum potest, quasi probat debere fieri, si sciens patitur perpetrari. In cujus enim manu est ut prohibeat, jubet agi, si non prohibet committi.* E

Hanc rationem insinuat Ambrosius libro de Incarnatione cap. 7. his verbis: *Qui alios regebat, se regere ipse non poterat?* Ubi humanæ Christi voluntatis impeccabilitatem, refert ad regimen Verbi. Et Epiphanius in Anchorato, ubi sic ait: *Quia Verbum virtute suâ frænabat inferiorem naturam, ab omni inutili carnali turba, &c.* Ubi causam impeccabilitatis tribuit Verbo inferiorem naturam frænanti. Illam etiam indicat Anastasius cap. 21. ὁδηγῶ ubi hæc scribit: *Confitemur etiam animam & corpus, quæ Verbo hypostaticè unita sunt, Verbo subjici, simulque cum omnibus proprietatibus suis à Verbo magis regi ac duci, quàm ulla alia creatura eidem subjiciatur, & ab eodem regatur, cùm longè arctiùs cum Verbo conjuncta sint, quàm ullæ aliæ res creatæ.* Hanc demum rationem tradit Sanctus Thomas in 3. distinctione 12. quæstione 2. articulo 1. in corpore & ad Annibaldum eadem distinctione, quæstione unicâ articulo 3. ubi ait humanitatem Christi ideò non potuisse peccare, quia fuit instrumentum Divinitatis eam moventis; Divinitas autem non potuit illam ad malum movere. Quæ doctrina non sic accipienda est, ut humanitas in omnibus suis actibus propriè fuerit instrumentum divinitatis; sed quia sicut instrumentum non agit, nisi ut subordinatum principali agenti; ita humanitas Verbo unita, in omnibus actionibus divinitati ut regenti gubernantique subdebatur: eo autem ipso quod humanitas, ex vi unionis hypostaticæ, isto modo divinitati subdatur, non potest peccare, nisi ejus peccatum Deo ut specialiter moventi tribuatur. Unde Vazquez mentem Sancti Doctoris, & hujus rationis vim non penetravit, dum illam ut vulgarem & parvi momenti despexit.

§. IV.

Aliâ ratione probatur nostra conclusio.

18. POtest etiam suaderi conclusio aliâ ratione quâ utuntur communiter nostri Thomistæ, & cum illis Suarez, & alij ex Patribus Societatis, licèt illa pariter displiceat Vazquezio, cui solùm ingenij sui inventa placent. Potest autem hæc ratio sub hac forma breviter proponi. Si posset humanitas assumpta peccare, peccato cum unione hypostatica composito, posset suppositum Verbi ut subsistens in humanitate peccare: Consequens est falsum: Ergo humanitas assumpta non potest peccare peccato cum unione hypostatica composito. Sequela Majoris probatur: Actiones sunt suppositorum vel subsistentium, ut commune axioma docet: Sed suppositum humanitatis assumptæ, est suppositum Verbi quatenus in illa subsistens: Ergo si posset humanitas assumpta peccare peccato cum unione ad Verbum composito, posset Verbũ ut subsistens in humanitate peccare.

19. Respondet Vazquez post Durandum, ex eo quod humanitas unita Verbo, retentâ unione, peccaret, solùm sequi Verbum denominativè peccare, non autem effectivè, nec ampliùs ratione facta convinci, cùm enim communi axiomate asseritur actiones esse suppositorum, non ideò dicitur, quia suppositum ut quo vel ut quod influat in operationes naturæ, sed quia sustentat naturam proximè operantẽ ut quo & ut quod: unde actiones dicuntur suppositorum, non elicitivè, sed tantùm denominativè; ex quo solùm sequitur, humanitate Verbo unitâ peccante, fore peccatum Verbo attribuendum denominativè; in quo nulla repugnantia, nec indecentia invenitur, sicut nec in eo quod Verbum in humanitate subsistens mortuum, crucifixumque dicatur.

20. Verùm hæc solutio & doctrina Vazquezij mul-

tipliciter potest convelli. In primis enim dicere Verbum ut subsistens in humanitate peccare denominativè, seu per communicationem idiomatum, pias aures offendit, & à majori Theologorum parte non admittitur, licèt concedant Verbum in humanitate subsistens posse dici seu denominari mortuum & crucifixum: Rationem verò discriminis assignat D. Thomas suprà quæst. 1. art. 1. ad 3. ubi ait quod mors, sicut & quodlibet aliud malum pœnæ, à Dei justitia est introductum, propter gloriam ipsius Dei; malùm verò culpæ seu peccatum committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ, & ab ordine divinæ bonitatis; & ideò licèt nulla sit indecentia quod verbum in natura assumpta, seu ut subsistens in humanitate, per communicationem idiomatum, passum, crucifixum, & mortuum denominetur, est tamen moralis indecentia, quod Verbum, etiam ut in natura humana subsistens, denominativè, seu per communicationem idiomatum, peccare dicatur.

21. Confirmatur: Prædicata naturæ humanæ, quæ per se primò conveniunt suppositо, si habeant repugnantiam cum hypostasi seu persona Verbi, non possunt de illa etiam per communicationem idiomatum prædicari; hac enim ratione docet S. Thomas has propositiones esse falsas, *Christus est creatus vel creatura. Christus incœpit esse*, & similes: Sed peccare est prædicatum habens repugnantiam cum persona Verbi: Ergo non potest de illa, etiam per communicationem idiomatum, enunciari.

22. Secundò, Juxta hujus solutionis doctrinam, humanitate Petri peccante, suppositum Petri solùm peccat denominativè, nam ut ait Vasquez actiones dicuntur suppositorum, non elicitivè, sed tantùm denominativè; & tamen humanitate Petri peccante, suppositum ejus dicitur simpliciter & absolutè peccans, & peccato infectum: Ergo si Verbum ut in humanitate subsistens, dici posset denominativè peccare, simpliciter & absolutè peccans, seu peccato infectum, appellari poterit, quod piæ aures abhorrent.

23. Tertiò, Hæc propositio, *Verbum ut in humanitate subsistens, pro nobis meruit & satisfecit*, est vera in proprietate sermonis, & in rigore, non minùs quàm ista, *Christus nos redemit & satisfecit pro nobis*, & tamen juxta doctrinam Vazquezij, Christus, seu Verbum ut subsistens in humanitate, solùm denominativè satisfecit & meruit, cùm juxta illum actiones non sint suppositorum elicitivè, sed tantùm denominativè: Ergo quod humanitate assumptâ peccante, Verbum ut in illa subsistens, denominativè tantùm peccaret, non tollit quod hæc propositio, Christus, seu Verbum ut subsistens in humanitate, peccat, sit vera in rigore & proprietate sermonis.

24. Denique, Falsum est quod operationes non sint suppositorum activè, seu elicitivè, sed denominativè tantùm: Ergo prædicta solutio falsò nititur fundamento. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Concilio Florentino sess. 18. in qua Joannes Theologus ex hoc communi Philosophorum effato, *Actiones sunt suppositorum*, probat, assentiente Concilio, Spiritum Sanctum à Filio procedere, & essentiam in divinis non generare, sed Patrem, ratione essentiæ: At Pater non denominativè tantùm, sed etiam elicitivè ut quod generat, mediâ essentiâ ut principio quo generandi: Ergo actiones sunt suppositorum, non solùm denominativè, sed etiam elicitivè.

25. Nec valet quod respondet Vazquez, nimirum rationes Conciliorum non esse de fide, imò aliquando niti falsis principiis, ut constat ex 7. Synodo, ubi quidam ex Patribus, cum Hæreticis disputans, ut probaret Angelos depingi posse, assumpsit principium falsum, nempe Angelos esse corporeos. Non valet, inquam, nam rationes Conciliorum, etsi de fide non sint, magnæ tamen sunt authoritatis, nec fas est illis contradicere, sine urgenti fundamento, & nisi ex eis aliquod sequatur absurdum: Ergo licèt ex prædicta authoritate veritas propositionis nostræ, ut de fide certa non habeatur, non potest tamen negari, vel in dubium revocari.

Addo quòd Joannes Theologus principium illud assumpsit ut Philosophis commune, & nullus ex Patribus vel Latinis, pro quibus disputabat, vel Græcis, contra quos agebat, in contrarium reclamavit; imò Græci argumento Joannis Theologi convicti, Spiritum Sanctum à Filio procedere confessi sunt: Ergo illud principium ab universali Ecclesia, tam Græca, quàm Latina, tacitè saltem fuit approbatum, licèt expressè definitum non fuerit. 26.

§. V.

Aliæ rationes breviter exponuntur.

PRæter duas rationes jam expositas, quæ præcipuæ sunt & fundamentales, tres aliæ supetunt, quibus breviter suaderi potest nostra conclusio. Prima est: Gratia habitualis justificans, non solùm ex natura rei, sed etiam essentialiter pugnat cum peccato mortali, eò quòd sit formalis aut specialis participatio divinæ naturæ, & sanctitatis increatæ, ut in Tractatu de Justificatione docuimus, & colligitur ex verbis illis 1. Joannis 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius* (scilicet gratia sanctificans) *in eo manet, & non peccare potest, quoniam ex Deo natus est.* Sed gratia unionis est ipsamet Dei natura, & sanctitas increata, unita humanitati, & illi communicata, per unionem substantialem: Ergo à fortiori talis gratia essentialiter pugnat cum peccato, & cum illo, etiam de potentia Dei absoluta, stare nequit. Consequentia manifesta est, si enim participatio sanctitatis increatæ essentialiter excludit peccatum, & nequit cum ipso componi, etiam de absoluta Dei potentia; quantò magis id præstabit ipsamet sanctitas increata, substantialiter unita, & quantò majorem cum peccato habebit repugnantiam & incompossibilitatem? 27. *Disp. 1. art. 5.*

Secunda ratio: Ex eo præcisè aliqua natura impeccabilis redditur, quod conjungitur immobiliter ipsi regulæ rectæ operationis; sicut è contra ea ratione est peccabilis, quia potest deviare à recta regula operationis: Sed humanitas Christi, ex unione ad Verbum præcisè, conjuncta est immobiliter primæ regulæ rectæ operationis, nimirum divinæ sanctitati & sapientiæ: Ergo præcisè ex vi talis unionis, seclusâ etiam visione beatificâ, redditur impeccabilis, subindeque implicat peccatum cum ea componi. 28.

Confirmatur: Humanitas Christi, ratione unionis hypostaticæ, perfectiori modo Deo conjungitur, qui est prima regula rectæ operationis, quàm per visionem beatificam, cùm prima unio sit substantialis, & altera solùm accidentalis: Ergo si anima Christi, ex vi præcisè visionis beatificæ, ita redditur impeccabilis, ut repugnet peccatum cum ea componi, ut docent Scotus & Discipuli ejus, à fortiori 29.

fortiori ex vi præcisè unionis hypostaticæ, ita fiet impotens ad peccandum, ut implicet eam peccare peccato cum tali unione composito.

50. Tertia ratio : Humanitas Christi per unionem ad Verbum sanctificatur infinitè simpliciter : Sed implicat sanctitatem infinitam cum peccato componi : Ergo & unionem hypostaticam. Major patet ex dictis suprà disp. 11. Minor verò probatur : Esse infinitè sanctum est esse infinitè mundum, cùm sanctitas, juxta Dionysium, sit immaculata putritas ; esse verò subjectum gravis culpæ, seu in statu peccati mortalis, est esse immundum simpliciter, cùm peccatum essentialiter sit immunditia & turpitudo : Sed implicat esse infinitè mundum, & esse immundum simpliciter : Ergo implicat infinitam sanctitatem cum peccato componi. Secundò, Implicat esse objectum dignum complacentiâ divinâ infinitè sine termino, & esse dignum displicentiâ & odio Dei : Sed quod est sanctum infinitè simpliciter, est dignum complacentiâ divinâ infinitè & sine termino ; è contra verò subjectum peccato mortali infectum, est dignum odio & displicentiâ Dei: Ergo implicat esse sanctum infinitè simpliciter, & esse peccato mortali infectum.

A

B

§. VI.

Statuitur secunda conclusio, & Christi humanitatem, nec in sensu diviso potuisse peccare, breviter suadetur.

C

Dico secundò : humanitas Christi, etiam de absoluta Dei potentia, peccare non potuit, peccato destruente unionem hypostaticam.

51. Probatur conclusio ratione fundamentali : Ut humanitas Christi posset peccare peccato destruente unionem hypostaticam, deberet in tali humanitate, ut Verbo Divino hypostaticè unita, remanere potentia proxima & expedita ad peccandum : Sed talis potentia non remanet in humanitate Christi, ut unita Verbo Divino, sed per unionem hypostaticam ab ea excluditur: Ergo humanitas Christi non potest peccare peccato destruente unionem hypostaticam. Major patet in homine justo, qui idcircò potest peccare peccato destruente gratiam justificantem, quia sub tali gratia retinet potentiam proximam & expeditam ad peccandum. Minor verò in qua est difficultas, multipliciter suadetur. Primò quia juxta Patres §. 2. relatos, humanitas Christi ex vi unionis hypostaticæ reddita fuit impeccabilis : At non posset dici talis, si in ea remaneret potentia proxima & expedita ad peccandum, quâ posset peccare peccato destruente unionem hypostaticam, ut patet eodem exemplo hominis justi, qui licèt non possit componere gratiam cum peccato, tamen quia in eo remanet potentia proxima & expedita ad peccandum, peccato gratiam destruente, non est nec dici potest impeccabilis : Ergo &c.

D

E

52. Secundò, Humanitas Christi per unionem ad Verbum sanctificatur infinitè simpliciter : At summa & infinita sanctitas, nedum peccatum actuale, sed etiam potentiam ad peccandum excludit: Ergo in humanitate Christi ut unita Verbo Divino non remanet potentia ad peccandum. Major patet, Minor probatur. Sanctitas ex suo conceptu dicit essentialiter oppositionem cum peccato, distantiamque & elongationem ab illo; ac proinde summa & infinita sanctitas, summam distantiam & elongationem à peccato, summamque cum illo oppositionem importat : Atqui oppositio non solùm cum peccato actuali sed etiam cum potentia peccandi, & elongatio non solùm à peccato, sed etiam à potentia expedita peccandi, major est quàm sola oppositio cum actu peccati, & sola elongatio ab illo : Ergo summa sanctitas, non solùm opponitur cum actuali peccato, sed etiam cum potentia expedita peccandi.

Tertiò, Ideò in homine justo manet potentia 53.
expedita ad peccandum, peccato gratiam destruente, quia gratia ipsum sanctificans, cùm non constituat suppositum, sed ei superaddatur, sicut alij habitus, quibus utimur quando volumus, ejus libertati subjicitur, subindeque sicut bonis operibus augeri potest, ita & malis ac peccaminosis destrui : Sed gratia unionis quâ humanitas Christi sanctificatur, oppositio modo se habet, cùm enim non superaddatur ad suppositum Christi, sed ipsum constituat, ejus libertati non subditur ; unde sicut non potest cadere sub merito bonorum operum, ita nec per mala opera destrui : Ergo in humanitate Christi, ut unita Verbo Divino, non remanet potentia expedita ad peccandum, peccato destruente unionem hypostaticam.

Quartò, Licèt impedimentum actûs non se tenens ex parte actûs primi, non tollat potentiam in actu primo expeditam ad agendum : quare auxilium efficax, physicè in nostra sententia prædeterminans ad amorem, non tollit potentiam proximè in actu primo expeditam ad odium & negationem amoris, quia non se tenet ex parte actûs primi ad agendum; impedimentum tamen ex parte actûs primi se tenens, tollit in omnium sententia potentiam proximè expeditam ad actum : Sed implicat humanitatem Verbo hypostaticè unitam carere impedimento ad peccandum, ex parte actûs primi se tenente : Ergo implicat illam esse unitam hypostaticè Verbo, & stante tali unione, habere expeditam ad peccandum potentiam. Major patet, Minor probatur. Implicat humanitatem esse Verbo unitam, & in eodem instanti non existere, vel saltem subsistere subsistentiâ Verbi, cùm in instanti assumptionis humanitatis ad Verbum, non possit subsistere subsistentiâ creatâ, aliàs simul duplici subsistentiâ subsisteret, quod implicat, ut suprà ostensum est : Sed subsistentia Verbi est impedimentum ad peccandum, ex parte actûs primi se tenens, cùm peccatum sit incompossibile cum tali subsistentia, per quam humanitas Christi in actu primo completo ad operandum constituitur : Ergo implicat humanitatem esse Verbo unitam, & simul carere impedimento ad peccandum ex parte actûs primi se tenente. 54. *disp. 9. art. 4.*

Denique, Implicat humanitatem, aut voluntatem humanam unitam subsistentiæ Verbi, habere potentiam expeditam ad peccandum, nisi Verbum, ut in illa subsistens, sit potens peccare: Sed Verbum ut subsistens in humana natura, nequit esse vel dici potens ad peccandum : Ergo implicat humanitatem, aut voluntatem humanam unitam subsistentiæ Verbi, habere expeditam ad peccandum potentiam. Minor constat : Cui enim essentialiter repugnat actus, non potest convenire potentia ad illum : Sed Verbo, ut subsistenti in humanitate assumpta, essentialiter repugnat peccatum : Ergo & peccandi potentia. Major verò in qua est difficultas sic ostenditur. Sicut voluntas unita subsistentiæ Petri, est voluntas ipsius Petri, ita voluntas humana unita subsistentiæ Verbi, est voluntas ipsius Verbi, ut subsistentis in humana natura : Sed implicat voluntas- 55.

tem unitam subsistentiæ Petri esse potentem ad peccandum, nisi Petrus sit potens peccare: Ergo implicat etiam humanitatem, aut voluntatem humanam unitam subsistentiæ Verbi, posse peccare, nisi Verbum ut in illa subsistens sit potens ad peccandum.

36. Dices, disparem esse rationem, nam Petrus non habet aliam naturam cui repugnet potentia ad peccandum, & ideò ex eo quòd humanitas vel voluntas unita subsistentiæ Petri, sit potens peccare, necessariò Petrus constituitur potens ad peccandum: Verbum autem in humanitate subsistens, habet aliam naturam cui essentialiter repugnat peccatum, & potentia ad peccandum; & idcircò quamvis humanitas seu voluntas humana unita subsistentiæ Verbi, sit potens peccare, non sequitur Verbum ut subsistens in humanitate posse peccare.

37. Sed contra: Humanitate unitâ subsistentiæ Verbi de facto peccante peccato cum unione composito, Verbum ut in illa subsistens, necessariò denominaretur peccans, etsi Verbo alia conveniat natura cui essentialiter repugnat peccatum, ut suprà ostensum est: Ergo si humanitas unita subsistentiæ Verbi esset potens ad peccandum, potentiâ cum unione compositâ, non posset Verbum in humanitate subsistens non esse potens ad peccandum, quamvis potentia peccandi Verbo repugnet secundùm aliam naturam.

38. Confirmatur: Quia humanitas Verbo unita potuit mori, & de facto mortua est, de Verbo ut in illa subsistente fuit verum dicere, potuisse mori, & mortuum esse de facto; & tamen mors & potentia moriendi repugnant Verbo secundùm naturam divinam: Ergo quamvis potentia ad peccandum repugnet Verbo ut subsistenti in natura divina, si tamen natura humana, ut subsistentiæ Verbi unita, fuit potens ad peccandum, de Verbo ut in illa subsistente, verum erit dicere potuisse peccare.

§. VII.

Solvuntur objectiones.

39. OBjicies primò contrà primam conclusionem: Verbo in seipso non minùs repugnat mors quàm peccatum: Sed non obstante quod mors Verbo in seipso repugnet, potest tamen in humanitate assumpta mori, & prout in illa subsistens, mortuum propriè denominari: Ergo pariter licèt non possit in propria natura peccare, poterit tamen in humanitate assumpta peccare, & prout in illa subsistens, peccans & peccator propriè denominari.

40. Respondeo distinguendo Majorem: Non minùs intensivè, concedo Majorem: extensivè, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Summæ sanctitati, vel supposito summè sancto, ratione summæ sanctitatis, non solùm repugnat denominari peccans in se, sed etiam illi repugnat denominari peccans in alio vel in alia natura: supposito autem viventi vitâ summâ & per essentiam, solùm repugnat mori in seipso, non autem mori in aliena natura quam terminat; unde etsi æqualiter opponantur intensivè, & respectu ejusdem naturæ, non tamen extensivè, & respectu ejusdem suppositi. Sicut ergo Deo qui est summa vita, licèt repugnet mors ut ab illo causata in seipso, non tamen ut ab ipso causata in alio, Deus enim causat in hominibus mortem: peccatum verò neque in seipso neque A in alio potest causare. Ita similiter mors non repugnat Verbo in aliena natura, nec ei repugnat, prout in illa subsistit, mortuum denominari: peccatum autem & denominatio peccantis, non solùm repugnat Verbo in seipso, & ut subsistenti in divina natura, sed etiam in aliena natura, & prout subsistenti in illa. Cujus discriminis ratio suprà fuit: assignata, quia nimirum mors est malum physicum & ad Deum ordinabile, unde sicut hac ratione potest illam in aliis causare, ita potest ab illa in alio denominari. Peccatum autem est malum morale, quod ad Deum nullatenus potest referri & sicut hac ratione non potest à Deo neque in se neque in alio causari, ita nec potest Deum vel in se B vel in alio denominare.

Objicies secundò: Suppositum vel persona, nec ut quo, nec ut quod influit in operationes propriæ naturæ, sed natura ipsa est adæquatum principium quo & quod suarum operationum: Ergo ex eo quod humanitas Verbo unita peccaret, non sequitur quod Verbum ut in illa subsistens in tale peccatum influeret, subindeque ruit præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Consequentia patet, Antecedens probatur. Variato principio operandi, necesse est operationes variari: Sed variatâ subsistentiâ, non variantur operationes, nam actiones humanitatis Christi, ejusdem rationis sunt quoad physicam entitatem cum nostris operationibus, C cùm tamen subsistentia quâ humanitas Christi subsistit, diversæ rationis sit: Ergo suppositum neque ut quo neque ut quod influit in operationes propriæ naturæ. 41.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Variato principio quo operandi, necesse est operationes variari, concedo Majorem. Variato principio quod, & principio quo invariato, nego Majorem, & concessâ Minori, nego Consequentiam. Cùm enim principium quo sit adæquata virtus agendi, & specificandi operationes; personalitas autem vel subsistentia constituens suppositum, quod est principium quod operans, solùm ut conditio ad operaD tiones concurrat, inde fit quod quamvis subsistentia varietur, ut contingit in humanitate Christi; quia tamen humanitas & illius potentiæ ejusdem rationis sunt, non diversificentur tamen physicè operationes. Potestque hæc solutio hoc exemplo illustrari. Apprehensio objecti, & illius propositio, est conditio essentialis boni, quod est objectum voluntatis, ut motivè & terminativè ad actum voluntatis concurrat; & tamen quamvis diversificentur essentialiter apprehensiones, si objectum propositum ejusdem rationis sit, actus voluntatis est ejusdem rationis; ut constat in actu dilectionis viæ, qui ejusdem speciei est cum dilectione beatifica, & tamen apprehensio fidei quâ regulatur in E via, diversæ rationis est à visione beatifica, per quam regulatur in patria: quia tamen objectum per utramque regulam propositum, à quo ut à ratione formali sumitur species actûs, est idem in ratione objecti, non variatur essentialiter dilectio. Pariter ergo in præsenti, quamvis subsistentia constituens principium quod operandi essentialiter varietur, quia tamen solùm ut conditio ad operationem concurrit, & principium quo est adæquata ratio specificandi operationes, hoc invariato manente, operationes ejusdem rationis manent. 42.

Objicies tertiò: Verbum potest permittere peccatum humanitatis assumptæ: Sed suppositâ tali permissione, illa humanitas peccare posset: 43.

Ergò natura humana unita Verbo potest habere peccatum. Minor patet, Major verò probatur: Tum quia permittere peccatum non est intrinsecè malum, cùm omnia peccata Deus permittat. Tum etiam quia posse peccata permittere in natura rationali, convenit Verbo ratione supremi dominij ex quo habet illam movere conformiter ad ejus naturam; & quia natura rationalis est libera, & de se indifferens ad bonum & malum, illi offerre concursum ad utrumque indifferentem: Ergo cùm suppositâ etiam unione humanitatis ad Verbum, maneat Verbum supremus dominus illius, tali unione suppositâ, manet cum jure illi offerendi concursum indifferentem, & consequenter potens permittere in ea peccatum. B

44. Respondeo negando Majorem, ad cujus primam probationem dicendum quod permittere peccatum in alienis voluntatibus, non est intrinsecè malum, sed bonum, vel saltem indifferens; at illud permittere in voluntate naturæ assumptæ, quæ est voluntas Dei, propter unionem ad esse personale Verbi Divini, est intrinsecè malum; unde non potest ex fine honesto fieri, sicut nec mentiri. Maxima ergo est differentia quoad hoc inter voluntatem humanam Christi, & alias sive hominum, sive Angelorum voluntates: nam respectu aliarum habet se Deus ut causa & provisor universalis, regens eas per generalem providentiam, ad quam pertinet permittere aliqua mala & peccata, ad manifestationem divinæ justitiæ & misericordiæ: respectu verò voluntatis Christi, se habet ut causa & provisor particularis, cùm teneatur eam specialiter in suis operationibus dirigere, & specialem dicat habitudinem ad illam, tanquam proprium suppositum ipsius humanitatis assumptæ; ideòque non potest permittere illius peccatum, sed potiùs illud tenetur impedire, alioquin ipsi imputaretur, & tale peccatum non solùm censeretur ab ipso permissum, sed etiam volitum & factum. Unde D. Thomas 1. 2. quæst. 79. art. 1. ex eo probat Deum non esse causam peccati, etiam indirectè, quia licèt possit vitare peccata, tribuendo hominibus auxilium ad evitandum peccatum, quod si præberet, non peccarent, non tamen tenetur dare hujusmodi auxilium, nec vitare peccata. D

45. Ad secundam probationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: Suppositâ unione hypostaticâ, Verbum manet cum jure & potentia antecedenti offerendi concursum indifferentem, & permittendi peccatum in humanitate unita, & in sensu diviso unionis, concedo Consequentiam: cum jure & potentia consequenti, & in sensu composito unionis humanitatis ad Verbum, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Non est de ratione supremi dominij posse potentiâ consequenti in quâvis suppositione omne id quod potest ante talem suppositionem, sed tantùm in omni suppositione retinere potentiam antecedentem: quod patet, nam Deus ratione supremi dominij est potens conferre gloriam hominibus, & illis gloriam negare; & adhuc suppositis meritis, & pacto seu promissione præmiandi, perseverat hoc dominium; & tamen in dicta suppositione, non manet potens potentiâ consequenti ad negandam illis gloriam, sed tantùm potentiâ antecedenti, quatenus potest jus in meritis fundatum destruere, & consequenter gloriam quam homo promeruit non conferre. Ita in præsenti contingit, Deus enim suppositâ unione humanitatis ad Verbum, manet potens potentiâ antecedenti ad offerendum humanitati concursum indifferentem, & permittendum in illa peccatum; quia potest unionem hypostaticam destruere, & hac destructione suppositâ, peccatum humanitati permittere; non tamen manet potens potentiâ consequenti, & in sensu composito unionis, ad permittendum peccatum humanitati unitæ. Unde obligatio gubernandi humanitatem, semperque illi conferendi auxilia determinata ad bonum, & negandi concursum ad malum, rectè in Verbo cum supremo dominio componitur: sicut obligatio remunerandi merita justorum, illis conferendo gloriam, componitur rectè in Deo cum ejus supremo dominio. E

46. Objicies quartò: Verbum Divinum de absoluta potentia assumere potuit naturam humanam existentem & subsistentem antea in suo naturali supposito, & peccato habituali infectam: Sed non esset necessarium, ut in eodem instanti quo talis natura assumeretur ad unionem hypostaticam, mundaretur à tali peccato: Ergo post unionem posset esse cum illo, atque à Deo natura humana unita Verbo potest habere peccatum, saltem de absoluta Dei potentia. Major patet, licèt enim hoc non admodum decens, neque congruum ad hanc unionem videatur, & ideò factum non sit, nec secundùm potentiam ordinariam fieri expediat, non tamen ita videtur indecens, aut à divina bonitate alienum, ut fieri absolutè repugnet. Minor verò suadetur: Peccatum habituale non opponitur gratiæ unionis privativè, aut contradictoriè: Ergo in casu posito possent simul compati in eadem natura, saltem de absoluta Dei potentia. Consequentia patet, nam oppositio contraria non sufficit ad incompossibilitatem essentialem, ut constat in calore & frigiditate, & aliis quæ contrariè opponuntur, & tamen possunt de potentia absoluta esse simul. Antecedens pro secunda parte videtur manifestum, oppositio enim contradictoria consistit in affirmatione & negatione formæ: peccatum verò habituale non consistit in negatione gratiæ unionis. Probatur autem quantùm ad primam: Tum quia peccatum habituale consistit in privatione gratiæ habitualis, ut in Tractatu de peccatis docuimus; ac proinde non potest consistere in privatione gratiæ unionis, non enim potest in privatione vel carentia duplicis formæ consistere. Tum etiam, quia peccatum habituale existit in puro homine, in quo non est privatio gratiæ unionis, sed pura negatio: Ergo &c. C *Disp. 8. art. 3.*

47. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: si enim Verbum assumeret naturam infectam peccato habituali, ex vi assumptionis, statim ab ea expelleretur tale peccatum, propter repugnantiam quam unio hypostatica habet cum illo; ut enim suprà ostendimus, magis repugnat peccatum sive actuale sive habituale cum gratia unionis, quàm cum gratia habituali, quæ tamen, juxta probabiliorem & communiorem sententiam, cum illo simul stare nequit, etiam de absoluta Dei potentia. Unde ad probationem in contrarium, dicendum primò, peccatum habituale opponi unioni hypostaticæ oppositione privativâ, non strictâ, quæ solùm datur inter privationem & formam quâ privat, quam oportet esse debitam subjecto, qualiter unio hypostatica non est debita subjecto peccati habitualis; sed oppositione privativâ largè sumptâ, quæ consistit in incompossibilitate privationis cum forma, sive debita, sive indebita sit; & quia peccatum habituale est in-

compatibile essentialiter cum gratia unionis, eò quòd præstent effectus essentialiter repugnantes, consequens fit, ut illi opponatur privativè, non strictè, sed largè.

48. Secundò dici potest, peccatum habituale & gratiam unionis opponi contradictoriè, non contradictione formali, sed virtuali; quia causant effectus formales inter se repugnantes, & contradictoriè oppositos; nam gratia unionis reddit animam sanctam, mundam, Deo gratam, & objectum congruum amoris Dei specialis; è contra verò peccatum habituale eam reddit fœdam, immundam, Deo invisam & exosam, ac objectum odij ejus specialis.

49. Objicies quintò: Si propter aliquam rationem natura humana assumpta à Verbo peccare non posset, peccato cum unione hypostatica composito, maximè quia peccatum tribueretur supposito Verbi Divini, eò quòd ei incumberet obligatio gubernandi humanitatem assumptam, eamque in officio continendi: Sed hæc ratio supponit falsum: Ergo &c. Major patet ex dictis suprà §. 3. Minor verò suadetur. Si ex unione hypostatica resultaret in Verbo aliqua obligatio dirigendi & gubernandi humanitatem assumptam, illa æquè primò & immediatè tribus personis competeret: Sed ratione unionis humanitatis ad Verbum, non consurgit obligatio immediatè & æquè primò tribus personis conveniens, gubernandi humanitatem à Verbo assumptam, & vitandi in illa peccatum: Ergo in Verbo talis obligatio non datur. Minor videtur certa, nam unio non est communis tribus personis: Ergo ex illa nequit obligatio consurgere immediatè illis conveniens. Major etiam non minùs apparet manifesta: Tum quia obligatio gubernandi humanitatem, si quæ in Verbo reperitur, illi convenit ratione voluntatis divinæ: Sed hæc est tribus personis communis, illisque immediatè conveniens: Ergo & obligatio. Tum etiam, quia omnis obligatio respicit operationem, vel carentiam operationis: Sed omnis operatio ad extra, & consequenter omnis carentia operationis, est communis tribus personis divinis, illisque immediatè conveniens: Ergo si datur aliqua obligatio in Verbo, quatenus Deo, gubernandi humanitatem, est communis tribus personis, & æquè primò illis competit.

50. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, respondent Suarez & alij ex Recentioribus, negando sequelam Majoris; existimant enim obligationem dirigendi humanitatem soli Verbo competere, non verò tribus personis divinis, ob rationem in objectione insinuatam; quia nimirum talis obligatio resultat ex unione humanitatis, quæ non est communis tribus personis, sed Verbo specialis.

51. Meliùs tamen respondetur cum aliis, ad hanc directionem teneri non solùm Verbum, sed etiam Patrem, & Spiritum Sanctum, & operationes quibus humanitas assumpta regitur & gubernatur à Deo, non convenire Verbo immediatè, prout ab aliis personis distincto, sed immediatè tribus divinis personis, prout in una Deitatis essentia conveniunt: Nam hujusmodi operationes conveniunt Verbo ratione omnipotentiæ, ut communis tribus personis divinis, non ut terminatæ per subsistentiam personalem Verbi, aliàs ad illas nullo modo aliæ personæ concurrent; sicut actus generandi, quia non est ab essentia, ut communi, sed quatenus Patri propria, taliter Patri attribuitur, quod nullo modo convenit aliis personis: At quod Verbo convenit ratione omnipotentiæ, ut communi tribus personis, non convenit ipsi immediatè prout ab aliis personis distinguitur, sed omnibus personis prout sunt unum in Deitate: Ergo hujusmodi operationes non conveniunt immediatè Verbo, prout ab aliis personis distinguitur personaliter, sed omnibus personis, prout sunt unum in Deitate.

Confirmatur: Gubernare humanitatem est illam ad bonum movere, quod fit mediis divinis auxiliis: Sed hujusmodi auxilia sunt à Deo immediatè prout communi tribus personis: Ergo operationes quibus humanitas gubernatur à Verbo, non conveniunt ipsi immediatè, prout ab aliis personis distinguitur. Unde

Ad objectionem in forma respondeo, negando Minorem, ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam; licèt enim titulus obligationis, nimirum unio humanitatis, specialiter Verbo conveniat, obligatio tamen non est specialis Verbo, sed communis tribus personis, illisque prout sunt unum in Deitate conveniens. Sicut licèt ratione unionis ad Verbum consurgat in Deo obligatio congruentiæ, ut vult Scotus, vel connaturalitatis, ut alij existimant, ditandi humanitatem donis gratiæ, & beatificâ fruitione, illa tamen obligatio non est specialis Verbo, sed convenit immediatè huic Deo, ut tribus personis communi. Item ex operibus Christi, ratione conjunctionis ad Verbum, consurgit obligatio vel rigorosæ justitiæ, vel saltem fidelitatis, acceptandi eas in satisfactionem pro peccatis hominum; & tamen obligatio illa non est specialis Verbo, sed communis tribus personis: Ergo ex unione Verbo speciali, potest consurgere obligatio tribus personis communis, subindeque non rectè colligitur, obligationem dirigendi humanitatem assumptam in suis operationibus, soli Verbo competere, quia illi soli humanitas hypostaticè unita est.

52.

§. VIII.

Solvuntur alia argumenta contra secundam conclusionem fieri solita.

53. CONtra secundam conclusionem, in qua diximus humanitatem Christi non potuisse peccare peccato destruente unionem hypostaticam, objicitur primò. In humanitate Christi ut unita Verbo Divino remanet potentia peccandi: Ergo potest peccare, saltem in sensu diviso, seu peccato dividente ac destruente unionem hypostaticam. Consequentia patet ex dictis suprà §. 6. Antecedens verò in quo est difficultas, probatur multipliciter. In primis enim humanitati Christi ut Verbo unitæ conveniunt omnia prædicata essentialia naturæ humanæ, & omnes proprietates illius, ut Concilia & Patres docent, aliàs Christus non esset perfectus homo, quod est contra fidem, juxta illud Athanasij: *Perfectus Deus, perfectus homo:* Sed potentia peccandi est proprietas naturæ humanæ: Ergo illi ut Verbo unitæ convenit.

Secundò, Posse peccare convenit humanitati ex conceptu entis finiti, non habentis esse à se & per essentiam, sed ex nihilo & ab alio: At humanitas Verbo unita est ens finitum, ab alio, & ex nihilo factum: Ergo in illa ut unita Verbo manet potentia peccandi.

Tertiò, Filius Dei assumpsit quidquid in nostra natura plantavit, ut docet Damascenus 13. de fide

cap. 6. Sed in nostra natura plantavit potentiam peccandi, nam potentia peccandi est à Deo, quamvis voluntas peccandi ab illo non sit: Ergo assumpsit talem potentiam, & consequenter convenit humanitati assumptæ.

Quartò, Christus Dominus habuit liberum arbitrium, ut de fide certum est, alioquin non potuisset mereri: Sed potentia peccandi est de ratione liberi arbitrij, cùm de ratione libertatis sit indifferentia non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, seu potestas eligendi bonum aut malum: Ergo in Christo fuit potentia peccandi.

Denique: Humanitati Christi per unionem hypostaticam non fuerunt communicatæ proprietates divinæ naturæ, illa enim ex vi talis unionis non est facta omnipotens, æterna, aut immensa: Sed impeccabilitas est proprietas naturæ divinæ: Ergo humanitas Christi ex vi unionis hypostaticæ non fuit reddita impeccabilis, subindeque post talem unionem, potentiam peccandi retinet.

54. Respondeo negando absolutè Antecedens, nam potentia peccandi absolutè dicit potentiam non solùm remotam, sed etiam proximam, hoc est proximè in actu primo ad peccandum expeditam: licèt autem in humanitate Christi fuerit potentia remota peccandi, non tamen fuit in illa potentia in actu primo ad peccandum expedita; & ideò absolutè est negandum in humanitate Christi fuisse potentiam peccandi, ut docet D. Thomas in 3. dist. 12. quæst. 2. art. 2. Unde ad primam probationem in contrarium, concessâ Majori, distinguo Minorem. Potentia peccandi remota est proprietas humanæ naturæ, concedo Minorem. Potentia proxima, hoc est in actu primo expedita, nego Minorem & Consequentiam. Vel distinguo Consequens distinctione Minoris, solùm enim sequitur fuisse in humanitate Christi potentiam remotam peccandi, non potentiam proximâ.

Ad secundam similiter distinguo Majorem: Posse peccare convenit humanitati ex conceptu entis finiti &c. si hoc intelligatur de posse remoto & abstrahente à potentia impedita vel expedita, concedo Majorem: si de posse proximo & expedito, nego Majorem, & concessâ Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris. Ex eo igitur quod humanitas Christi non est à se, sed ab alio, illi solùm convenit hoc quod est posse quantùm est de se peccare, id est ex principiis intrinsecis & essentialibus non repugnare peccato, in quo consistit potentia remota peccandi; non autem competit illi potentia ad peccandum expedita, quia hujuscemodi potentia, præter rationem creaturæ factæ ex nihilo, & præter entitatem voluntatis creatæ, dicit negationem impedimenti ad peccandum, quæ carentia non reperitur in humanitate Christi, quia eo ipso quod uniatur Verbo Dei, impeditur ad peccandum, ut suprà §. 6. declaravimus.

Ad tertiam, nego Majorem, nam ut docet D. Thomas in 3. dist. 12. quæst. 2. art. 2. ad 6. potentia peccandi, inquantum peccandi, non est à Deo, quamvis ab ipso sit quantùm ad substantiam potentia peccandi. Sicut enim peccatum, quantùm ad substantiam, id est quantùm ad entitatem & actualitatem quam importat, est à Deo ut à prima causa efficiente, non autem quantùm ad defectum moralem seu difformitatem à regulis morum, sive illa in privativo, sive in positivo consistat, ita & potentia peccandi quæ ab eo specificatur.

Addo quod, cùm Damascenus ait, quod Filius Dei assumpsit quidquid in nostra natura plantavit, loquitur de his quæ ad perfectionem pertinent, & compatibilia sunt cum unione humanitatis ad Verbum, qualis non est potentia proxima peccandi.

Ad quartam, nego Minorem, nam de ratione liberi arbitrij non est potentia peccandi, ut patet in Deo, in quo est perfectissimè liberum arbitrium, & simul impotentia peccandi; unde ad libertatem non requiritur indifferentia quoad specificationem, quæ vocatur contrarietatis, ad bonum scilicet & ad malum contrarium, sed sufficit indifferentia circa bonum, quæ dicitur libertas contradictionis, quia absolutè potest efficere aut non efficere actum bonum hîc & nunc sub istis circunstantiis, quod in Christo reperitur, ut patebit infrà, cùm de merito & libertate Christi agemus.

Ad ultimam distinguo Minorem: Impeccabilitas ab intrinseco, & ex principiis essentialibus, est proprietas divinæ naturæ, concedo Minorem. Impeccabilitas ab extrinseco, & ratione alicujus doni gratuiti ab extrinseco advenientis, nego Minorem & Consequentiam. Licèt ergo humanitas Christi sit impeccabilis, quia tamen hæc impeccabilitas non convenit ei ex principiis intrinsecis & essentialibus, nec ab ea dimanat per modum proprietatis, sed provenit ex dono ab extrinseco adveniente, & gratuitò à Deo communicato, nimirum à gratia unionis, non communicatur ei prædicatum proprium divinæ naturæ, nam illa ex principiis intrinsecis & essentialibus habet quod sancta & impeccabilis sit.

Objicies secundò: Sicut peccatum habet repugnantiam cum gratia unionis, ita & cum gratia habituali, seu justificante: Sed homo justus habens gratiam habitualem, potest peccare peccato mortali excludente talem gratiam: Ergo & anima Christi potuit peccare de potentia absoluta, amittendo unionem hypostaticam. 55.

Respondeo quod licèt tam gratia habitualis quàm gratia unionis opponantur peccato mortali, diversimodè tamen: nam gratia unionis ita illi opponitur, ut eam habens, nec in sensu composito, nec in sensu diviso peccare possit; ille verò qui gratia habituali prædius est, quamvis in sensu composito non possit peccare mortaliter, quia nimirum hæc duo simul sunt incompossibilia, quod scilicet aliquis maneat in gratia habituali, & committat peccatum mortale, juxta illud 1. Joan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo non peccat, sed nec peccare potest, quia semen Dei manet in illo:* potest tamen peccare in sensu diviso, seu peccato excludente gratiam habitualem. Ratio autem hujus discriminis suprà §. 5. insinuata est: Nam gratia habitualis non constituit suppositum, sed ei superadditur, sicut alij habitus; unde plures operationes procedere possunt à supposito, quæ à gratia habituali ut à principio formali non oriuntur, inter quas aliqua potest esse peccatum mortale, subindeque talem gratiam expellere. At verò gratia unionis, cùm constituat suppositum, est principium quod omnium operationum quæ ab humanitate Christi procedunt; ideòque sicut operationes quæ à gratia habituali formaliter procedunt, sunt acceptæ Deo, nec possunt esse peccaminosæ, ita nec actiones elicitæ ab humanitate Christi, quæ longe perfectiori modo sanctificatur per gratiam unionis, quàm homo justus per gratiam habitualem. 56.

57. Aliud etiam inter gratiam habitualem & gratiam unionis reperitur discrimen, propter quod humanitas Christi non potest peccare etiam in sensu diviso, seu peccato excludente gratiam unionis, sicut justus potest peccare peccato mortali expellente gratiam habitualem: Nam gratia habitualis non immobilitat hominem in bono, benè tamen unio hypostatica, quia ut suprà annotavimus, per unionem hypostaticam humanitas Christi conjungitur immobiliter primæ regulæ rectæ operationis, scilicet Deo, multòque perfectiori modo quàm beati, per visionem beatificam; cùm ista unio sit accidentalis, illa verò substantialis. A

58. Objicies tertiò: Subsistentia Verbi Divini, ut unita humanitati, non immutat modum intrinsecum operandi illius: Sed humanitas de se est indifferens in actu primo ad peccandum: Ergo etiam ut unita Verbo retinet talem indifferentiam, subindeque proximam & expeditam peccandi potentiam. Minor patet, Major verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Subsistentia Verbi Divini unita humanitati, non est principium operandi, cùm habeat rationem puri termini respectu illius: Ergo non immutat illam in ratione operativæ, nec per consequens modum intrinsecum operandi illius. B

59. Respondeo negando Majorem, nam modus intrinsecus operandi voluntatis creatæ, est cum indifferentia exercitij & specificationis: licèt autem subsistentia Verbi non determinet voluntatem humanam Christi quoad exercitium, determinat tamen illam quoad specificationem ad bonum, ac proinde immutat modum intrinsecũ operandi humanitatis, impediendo indifferentiã specificationis. Ad probationem in contrarium, distinguo Antecedens: Subsistẽtia Verbi Divini unita humanitati, non est principium operandi, ut principiũ quo, concedo Antecedens: ut complementum principij quo operativi, & constituens principium operans quod, nego Antecedens & Consequentiam; cùm enim ad operationem concurrat non solùm principium quo, sed etiam complementum illius, & principium quod, consequens fit ut subsistentia Verbi complens humanitatem, quatenus operativam, possit illam in ratione operativæ immutare, non positivè illam elevando ad altiores operationes, nec illam determinando quoad exercitium, sed impediendo ne peccet, eamque determinando quoad specificationem. C D

§. IX.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

60. EX dictis colligitur primò, non solùm implicare humanitatem Verbo unitam peccare actualiter, sed etiam esse in peccato habituali. E

Patet hoc corollarium ex suprà dictis: In primis enim sicut à peccato actuali homo denominatur peccans, ita ab habituali denominatur peccator: Sed humanitati assumptæ, seu Christo ut homini, non minùs repugnat denominari peccatorem, quàm peccantem, ut ex suprà dictis constat: Ergo non minùs implicat Christum infici peccato habituali, quàm committere peccatum actuale.

Secundò, Peccatum actuale & habituale sunt ejusdem speciei, & eosdem præstant effectus, ut docetur in Tractatu de peccatis: Ergo cui repugnat peccatum actuale, habituale etiam necessariò repugnare debet.

Tertiò, Peccatum habituale necessariò supponit peccatum actuale præteritum, & moraliter in anima perseverans: Ergo si peccatum actuale repugnet essentialiter humanitati Verbo unitæ, peccatum etiam habituale illi essentialiter repugnare debet.

Denique, Humanitas Christi ex unione ad Verbum, redditur infinitè sancta, & Deo summè grata & accepta: Sed implicat unum & idem subjectum esse infinitè sanctum, ac Deo summè gratum & acceptum, & simul esse infectum peccato habituali, cùm tale peccatum reddat animam immundam, & Deo invisam ac exosam: Ergo implicat humanitatem Verbo unitam, esse infectam peccato habituali.

61. Colligitur secundò, unionem hypostaticam, nedum cum peccato gravi, quale est mortale, sed etiam cum culpa levi, qualis est venialis, esse incompossibilem: Nam peccatum leve non stat cum Deitate ut infinitè sanctificante: Sed gratia unionis infinitè humanitatem sanctificat: Ergo cum culpa etiam levi incompossibilis est. Minor patet ex dictis suprà disp. 11. Major verò in qua est difficultas, ostenditur primò. Deitas ut infinitè humanitatem sanctificans, reddit illam infinitè gratam Deo, & objectum dignum complacentiâ divinâ infinitâ: Sed implicat esse dignum complacentiâ infinitâ, & esse in peccato levi, cùm tale peccatum constituat subjectum cui inest dignum aliquâ displicentiâ Dei: Ergo implicat leve peccatũ cum Deitate ut infinitè sanctificante componi.

Secundò, Deitas ut sanctificans infinitè, constituit humanitatem dignam gloriâ ut statim, conferendâ, peccatum autem leve reddit subjectum cui inest dignum dilatione gloriæ, & indignum gloriâ ut statim conferendâ: Sed implicat simul esse dignum gloriâ ut statim conferendâ, & indignum collatione gloriæ statim, non minùs quàm esse dignum & indignum gloriâ absolutè: Ergo idem quod priùs.

Tertiò, Deitas ut infinitè humanitatem sanctificans, præstat illi sanctitatem quâ major extra Deum esse nec intelligi potest: Sed sanctitas essentialiter pugnans cum peccato levi, major est sanctitate cum solo peccato gravi essentialiter pugnante: Ergo Deitas ut infinitè humanitatem sanctificans, essentialiter cum peccato levi pugnat, & cum ipso incompossibilis est.

62. Dices, Gratia habitualis non opponitur essentialiter peccato veniali, sed potest simul stare cum illo: Ergo & gratia unionis. Antecedens est certum de fide, dantur enim in homine justo plura peccata venialia, juxta illud, *septies in die cadit justus*. Consequentia verò probatur ex paritate rationis.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem, plures enim sunt rationes discriminis. Prima est, quia ad exclusionem minoris malitiæ, requiritur major sanctitatis perfectio: sanctitas autem quæ est à gratia unionis, infinitè excedit sanctitatem quæ est à gratia habituali, tum quia prima est substantialis, altera accidentalis. Tum etiam, quia gratia habitualis est solùm diminuta quædam & imperfecta divinæ naturæ & sanctitatis participatio; per gratiam verò unionis fit communicatio totius Divinitatis, & totius sanctitatis divinæ, unde passim docent SS. Patres disp. 10. art. 1. relati, fuisse Christi humanitatem delibutam totius Divinitatis unguento: quare licèt gratia habitualis non opponatur essentialiter peccato veniali, bene tamen gratia unionis.

Secunda, quia gratia unionis (ut suprà dicebamus) reddit humanitatem Christi dignam gloriâ ut statim conferendâ; gratia autem habitualis non præstat dignitatem ad gloriam ut statim, sed suo tempore conferendam : unde licèt prima gratia essentialiter opponatur peccato veniali, quod reddit dignum dilatione gloriæ, non tamen secunda.

Tertia, quia gratia habitualis non constituit objectum dignum omni complacentiâ divinâ, sed aliquâ, nempe amicabili, cum qua peccatum veniale stare potest : gratia verò unionis reddit humanitatem Christi dignam omni complacentiâ divinâ, juxta illud Matth. 17. *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui* : implicat autem esse dignum omni complacentiâ divinâ, & affectum peccato veniali, cùm illud constituat subjectum cui inest dignum aliquâ displicentiâ Dei.

63. Colligitur tertiò : Quod etiam si humanitas Verbo unita traxisset ex Adamo originem per seminalem propagationem, non contraxisset, nec potuisset contrahere peccatum originale.

Probatur manifestâ ratione: Ut enim peccatum originale contrahatur in instanti generationis, oportet ut in illo instanti non sit forma tali peccato essentialiter opposita : Sed quamvis humanitas Christi formaretur medio semine virili, & consequenter traheret ex Adamo originem secundùm seminalem rationem, dummodo tamen in eodem instanti Verbo Divino uniretur, esset in instanti generationis Christi, forma incompatibilis cum peccato originali, nempe gratia substantialis unionis, quæ non minùs pugnat cum peccato originali, quàm cum peccato actuali & habituali : Ergo nec contraheret nec posset contrahere peccatum originale.

64. Dices, D. Thomas hîc art. 1. ad 2. & infrà qu. 31. art. 1. ad 3. docet ideò non fuisse in Christo peccatum originale, quia Christus non fuit in Adamo secundùm seminalem rationem, hoc est quia non descendit ab illo medio semine virili. Eandem rationem assignant SS. Patres, præsertim Augustinus lib. 10. de Genesi ad litteram cap. 18. his verbis : *Et quid incoinquinatius illo utero Virginis, cujus caro etiamsi de peccati propagatione venit, non tamen de peccati propagine concepit; ut ne ipsum quidem corpus Christi ea lex severit in utero Mariæ, quæ in membris posita corporis mortis, repugnat legi mentis, &c. Proinde corpus Christi, quamvis ex carne fœminæ assumptum est, quæ de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, nec ipsa caro peccati, sed similitudo carnis peccati.* Item Petrus Cellensis : *Venit Dei Filius natus ex Virgine absque fermento culpæ, & tulit de massa humanæ naturæ solummodo farinam incorruptæ carnis, non fermentum, seu fomentum originalis peccati. Cribro namque Spiritus Sancti eventilavit furfur iniquitatis è sacrosancta carne concepta in utero, & de utero Virginis.* Censent ergo SS. Patres, quod si Christus ex Adamo traxisset originem, medio semine virili, fuissetque proinde in eo secundùm seminalem rationem, contraxisset originale peccatum.

De partibus cap. 4.

65. Sed nego Consequentiam : Negatio enim essendi in Adamo secundùm seminalem rationem, est quidem causa sufficiens non contrahendi peccatum originale, juxta ordinem de facto constitutum à Deo, secundùm quem soli illi contrahunt peccatum originale, qui descendunt ab Adamo, medio semine virili, non tamen est causa adæquata & unica illud non contrahendi, cùm possit, A suppositâ etiam illâ continentiâ, ejus contractio impediri per formam illi essentialiter oppositam, ut jam diximus. Quando verò D. Thomas & alij SS. Patres citati docent ideò non fuisse in Christo peccatum originale, quia Christus non fuit in Adamo secundùm seminalem rationem, assignant rationem sufficientem ad excludendum peccatum originale à Christo, sed non excludunt aliam rationem, quâ nostrum corollarium probavimus.

ARTICULUS II.

An in Christo fuerit vel potuerit esse fomes peccati?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur.

SUppono primò contra Durandum, fomitem peccati, non esse ipsum appetitum secundùm se sumptum, & secundùm suam naturam, sed ut connotat privationem subjectionis ad rationem, ex defectu originalis justitiæ provenientem. 66.

Patet hæc suppositio primò quia in Adamo in statu innocentiæ non fuit fomes peccati, nec in B beatis manet : Sed fuit in Adamo in statu innocentiæ, & in beatis post resurrectionem erit appetitus sensitivus, quantùm est de se inclinans in objecta sensibilia : Ergo fomes peccati non consistit in appetitu sensitivo, secundùm se sumpto, & ut in objecta sensibilia inclinante.

Secundò, Tridentinum sess. 6. decreto de peccato originali docet quod fomes dicitur peccatum, quia à peccato est, & in peccatum inclinat : Sed si consisteret in appetitu sensitivo, ut de se in objecta sensibilia inclinante, effectus peccati originalis non esset, quandoquidem conveniret in statu innocentiæ ante peccatum : Ergo non consistit in D appetitu sensitivo secundùm se sumpto, & ut in objecta sensibilia inclinante.

Tertiò, Idem Concilium ibidem ait, fomitem in renatis relinqui ad agonem : At si esset ab appetitu sensitivo indistinctus, nihilque illi superadderet, falsum esset ad agonem relinqui, sed ideò renatis conveniret, quia à natura sensitiva separari non posset : Ergo fomes non est solus appetitus sensitivus secundùm suam innatam inclinationem, sed ut connotat privationem subjectionis ad rationem, ex defectu seu privatione justitiæ originalis provenientem.

Scio quosdam existimare fomitem peccati importare aliquam qualitatem morbidam, additam ipsi appetitui sensitivo, & augentem inclinationem ejus ad bona sensibilia, quam ex sibilo serpentis in eo productam asserunt : sed hæc sententia communiter à Theologis rejicitur, & impugnatur iisdem rationibus, quibus in Tractatu de peccatis ostendimus, peccatum originale in simili qualitate non consistere. *Disp. 7. art. 3.*

Suppono secundò: Fomitem peccati posse considerari dupliciter, videlicet in actu primo, id est secundùm quod dicit potentiam ad habendum actum rationi difformem; & in actu secundo, ac secundum quod dicit actum ipsum rationi contrarium; & de utroque in præsenti esse quæstionem, & dubitari utrum in Christo existat, vel existere possit, saltem de absoluta Dei potentia. His præmissis. 67.

Prima sententia, seu potiùs error, fuit Theodori 68.

Mopsuestenì, qui asserebat Christum fuisse molestatum passionibus animæ, & concupiscentiis carnis, subindeque in eo fuisse fomitem etiam in actu secundo.

Secunda docet fuisse in Christo fomitem in actu primo, non tamen in actu secundo quoad motus inordinatos contra rationem insurgentes. Hæc tribuitur Durando in 3. dist. 3. quæst. 3. eò quòd ibi doceat fomitem in actu primo consistere in ipso appetitu sensitivo secundùm se sumpto, & ut de se in objecta sensibilia inclinante, quem sic sumptum fuisse in Christo, est certum secundùm fidem.

Tertia asserit de facto non fuisse in Christo, nec motus inordinatos, nec fomitem in actu primo, potuisse tamen de potentia absoluta quoad utrûque in humanitate Christi inveniri. Ita Vazquez, Delugo, Beccanus, Arriaga, & alij ex Recentioribus.

Quarta cum distinctione procedit, atque dicit fomitem nec extinctum nec ligatum assumi non posse à Verbo, fomitem verò non extinctum, sed ligatum, posse ab illo assumi. Hanc tenet Ragusa disp. 155.

Ultima, quæ est Thomistarum, absolutè negat fomitem peccati, quocumque modo consideratum, fuisse, aut esse potuisse in humanitate Verbo unita, etiam de absoluta Dei potentia. Unde

69. Dico primò: In Christo non fuit fomes peccati quoad actum secundum.

Hæc conclusio certissima est, & oppositа videtur erronea, nam in Concilio 5. generali actione 8. canone 12. damnatur Theodorus Mopsuestenus, eò quòd dixerit, *Alium esse Dei Verbum, & alium Christum, à passionibus animæ, & desideriis carnis molestias patientem.* Ubi non solùm damnatur in Theodoro, quod dixerit alium esse Dei Verbum, & alium esse hominem Christum, sed etiam quod dixerit hominem Christum molestias carnis passum fuisse: Erit ergo error asserere oppositum. Hoc ipsum definitur in 6. Synodo generali, actione 11. in Epistola Sophronij, & expressè docetur ab Augustino lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum cap. 11. ubi ait: *Hanc Spiritui resistentiam non habere in carne mortali, ille tantùm homo potuit, qui non per ipsam ad homines venit.*

70. Ratio etiam suffragatur: Nam fomes peccati in actu secundo, nihil aliud est quàm motus inordinatus appetitûs sensitivi, seu actus ejus ipsi rationi contrarius: Sed in Christo nullus fuit motus inordinatus appetitûs sensitivi: Ergo nec fomes peccati in actu secundo. Major patet ex secunda suppositione. Minor verò probatur primò: Prædicti motus non fuerunt in Adamo in statu innocentiæ, neque erunt in statu gloriæ, nec fuerunt in Beatissima Virgine, ut unanimiter docent Theologi: Ergo à fortiori non fuerunt in Christo. Secundò, Si illi motus extitissent in Christo, fuissent in illo peccata: Sed in Christo nullum fuit peccatum, ut articulo præcedenti ostensum est: Ergo nec ullus motus inordinatus appetitûs sensitivi. Sequela Majoris probatur: Motus inordinatus appetitûs sensitivi, peccatum est in illo qui tales motus potest vitare: Sed Christus potuit vitare motus istos, seu efficere ne motus appetitûs sensitivi contra rationem insurgerent, aut eam prævenirent: Ergo si motus inordinati appetitûs sensitivi extitissent in Christo, fuissent in illo peccata. Major patet, Minor probatur. Beati ratione visionis beatificæ, vel alterius doni, possunt prædictos motus vitare, Adam etiam in statu innocentiæ illos præcavere poterat, ratione originalis justitiæ: Sed Christus fuit beatus à primo conceptionis instanti, & habuit in se justitiam originalem quoad effectum subjectionis appetitûs sensitivi ad rationem: Ergo potuit prædictos motus vitare, seu impedire ne contra rationem insurgerent, aut ipsam prævenirent.

Dico secundò: non fuit in Christo fomes etiam quoad actum primum. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi duplici ratione conclusionem nostram demonstrat. Prima sic potest proponi: In eo qui habet virtutes morales in gradu perfectissimo, non potest esse fomes peccati, etiam quoad actum primum: At in Christo fuerunt virtutes morales, sicut etiam gratia, in gradu perfectissimo, ut suprà ostendimus: Ergo in ipso non fuit fomes peccati, etiam quoad actum primum. Major probatur: Fomes peccati in actu primo sumptus, est inclinatio appetitûs sensitivi in bonum delectabile contrarium rationi: At in eo qui habet virtutes morales in gradu perfectissimo, non potest esse talis inclinatio: Ergo nec fomes peccati in actu primo. Minor probatur: Virtus moralis quæ est in appetitu sensitivo minuit inclinationem in id quod est contra rationem, cùm reddat ipsum appetitum rationi subditum, & tantò magis, quantò perfectior fuerit virtus: Ergo in eo qui habet virtutem moralem secundùm perfectissimum gradum, non reperitur inclinatio in bonum delectabile contrarium rationi. 71. Disp. 11. art. 3.

Secunda ratio sic procedit: Verbum solùm assumpsit illos defectus qui ordinari possunt ad satisfaciendum pro peccato generis humani: Atille defectus, qui dicitur fomes peccati, non est ordinabilis ad satisfaciendum pro peccato, sed potiùs inclinat in contrarium satisfactioni: Ergo à Verbo non fuit assumptus. 72.

Patet etiam hæc conclusio ex fundamentis suprà statutis: Nam ut in prima suppositione contra Durandum ostendimus, fomes in actu primo dicit appetitum sensitivum, non utcunque, sed ut proximè dispositum & expeditum ut possit exire in actum circa objectum non consonum rationi, & inclinare ad peccatum: At licèt in Christo fuerit appetitus sensitivus, non fuit tamen sic dispositus & expeditus, ut posset exire in actum contrarium rationi, & inclinare ad peccatum, ut patet ex dictis conclusione præcedenti: Ergo in Christo non fuit fomes peccati, etiam quoad actum primum. 73.

Confirmatur: Fomes in actu primo expeditus ad motus inordinatos, non fuit in Adamo in statu innocentiæ, nec in Beatissima Virgine, ab instanti conceptionis Christi, nec in beatis erit post resurrectionem: Ergo nec fuit in humanitate Christi, in qua fuit omnis plenitudo gratiæ, & cui nulla defuit perfectio ex his quæ possunt illi competere, nisi defectus illius ad finem redemptionis conduxerit. 74.

Dico tertiò: nec de potentia Dei absoluta potuit esse in Christo fomes peccati, sive per modum actûs secundi, sive per modum actûs primi.

Probatur prima pars ratione ex summa Christi sanctitate desumpta: Nam summa & infinita sanctitas pugnat essentialiter non solùm cum peccato, sed etiam cum motibus appetitûs ad peccatum inclinantibus: At humanitas Christi ex vi gratiæ unionis infinitè sancta est: Ergo illi essentialiter repugnat motus inordinati appetitûs, inclinantes ad peccatum, & consequenter illi ut unitæ Verbo repugnat 75.

repugnat fomes in actu secundo. Minor est certa, Major probatur. Sanctitas summa summè distat à peccato: At major à peccato distantia est, non solùm opponi ipsi peccato, sed etiam ei quod ad peccatum inclinat: Ergo summa sanctitas non solùm opponitur peccato, sed etiam motibus appetitûs ad peccatum inclinantibus, & cum illis incompossibilis est.

76. Probatur secundò eadem pars ratione sumptâ ex obligatione quæ est in persona Verbi prædictos motus coercendi, seu impediendi ne in humanitate assumpta insurgerent: unde sic arguo. Si motus inordinati appetitûs sensitivi insurgerent in humanitate Christi, Verbo Divino imputarentur ad culpam: Sed hoc implicat: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Verbo ratione unionis humanitatis ad ipsum, incumbit obligatio specialiter gubernandi humanitatem, nedum ut rationalem, sed etiam ut sensitivam, & aliàs potest prædictos motus coercere, seu impedire ne insurgant: Ergo finere prædictos motus insurgère, illosque non prohibere, imputabitur Verbo ad peccatum. Antecedens est certum, nam obligatio gubernandi in Verbo, consurgit ex conjunctione humanitatis cum ipso in una Christi persona: Sed non solùm est conjuncta Verbo natura humana, prout rationalis, sed etiam prout sensitiva: Ergo inest Verbo obligatio gubernandi humanitatem assumptam, & vitandi mala illius secundùm utrâque rationem consideratæ. Consequentia autem probatur: quia namque naturæ humanæ prout rationali incumbit obligatio gubernandi seipsam ut sensitivam, si prædicti motus insurgerent, naturâ rationali advertente, & illos impedire potente, ipsi imputarentur ad peccatum: Ergo si in Verbo est obligatio gubernandi naturam humanam, nedum ut rationalem, sed etiam ut sensitivam, cùm aliàs posset prædictos motus vitare, finere tales motus insurgere, eosque non impedire, imputabitur ei ad culpam.

77. Tertiò suadetur eadem pars: Repugnat Deum ut authorem specialem causare motus inordinatos appetitûs sensitivi: At si darentur illi motus in humanitate Christi, Verbum prout in ea subsistit, esset specialis causa illorum: Ergo implicat dari tales motus in humanitate Christi. Minor constat ex dictis articulo præcedenti, ubi ostendimus omnes operationes humanitatis Verbo hypostaticè unitæ, attribuendas esse Verbo ut in illa subsistenti, non solùm denominativè, sed etiam elicitivè, & effectivè, ut causæ particulari; unde cùm motus inordinati appetitûs, essent actiones naturæ sensitivæ, Verbo hypostaticæ unitæ, necessariò essent attribuendi Verbo ut in illa subsistenti, tanquam causæ particulari. Major autem ostenditur primò: Motus illi, etsi non sint peccaminosi formaliter, defectu libertatis, sunt tamen mali objectivè: Ergo non possunt à Deo effici ut à causa particulari.

Secundò, Habitus vitiosi non possunt à Deo causari, ut à causa particulari, etiam de potentia absoluta, ut tenet frequentior Theologorum sententia; & hoc quia licèt peccata non sint, tamen in peccatum inclinant: Sed motus inordinati appetitûs, prævenientes usum rationis, quamvis peccata non sint, in peccatum tamen inclinant: Ergo Deus non potest illos causare ut causa particularis.

Tertiò, Licèt odium Dei usum rationis præveniens, non sit peccatum formaliter, utpote expers libertatis, non potest tamen à Deo effici, ut causa particulari: Ergo pariter motus inordinati appetitûs, quamvis peccata non sint, ex defectu libertatis, nequeunt tamen à Deo, ut à causa particulari, elicitivè procedere.

Ex his probata manet secunda pars conclusionis, quæ asserit fomitem peccati, per modum actûs primi, non posse reperiri in humanitate Christi, nam cui repugnat actus secundus, videtur repugnare actus primus, cùm iste ab illo specificetur: Ergo si de potentia Dei absoluta non possint reperiri in humanitate Christi motus inordinati appetitûs sensitivi, qui sunt fomes peccati in actu secundo, nec poterit etiam talis fomes per modum actûs primi in illa existere. 78.

Potest etiam suaderi hæc pars ex principiis suprà statutis: Nam ut suprà contra Durandum ostendimus, essentia fomitis in actu primo sumpti, non consistit in sola entitate appetitûs sensitivi, sed in illa ut in actu primo expedita ad motus inordinatos: At quamvis in humanitate Christi extiterit entitas appetitûs sensitivi, expeditio tamen per modum actûs primi ad motus inordinatos non potuit esse in illa, etiam de potentia absoluta: Ergo nec fomes per modum actûs primi. Minor probatur: Potentia in actu primo expedita, dicit carentiam impedimenti se tenentis ex parte actûs primi in ordine ad operandum: Sed implicat in appetitu humanitatis Verbo hypostaticè unitæ, carentia impedimenti se tenentis ex parte actûs primi operativi prædictorum motuum: Ergo implicat expeditio in actu primo ad motus inordinatos in humanitate Verbo unita, vel in ejus appetitu. Major patet, Minor probatur. Motus inordinati appetitûs pugnant essentialiter cum unione hypostatica, vel ratione summæ sanctitatis, vel ratione obligationis quam fundat in Verbo ut Deo, prædictos motus vitandi; vel quia repugnat Verbo per modum causæ specialis in illos influere, ut in probatione primæ partis conclusionis declaravimus: Sed unio hypostatica se tenet ex parte actûs primi in ordine ad omnes operationes humanitatis Christi, cùm illa non possit intelligi in actu primo potens ad operandum, nisi intelligatur subsistens & existens, & non subsistat nec existat, nisi per subsistentiam & existentiam Verbi, ipsi per unionem hypostaticam communicatam: Ergo implicat in appetitu humanitatis unitæ Verbo, carentia impedimenti ad motus inordinatos, se tenentis ex parte actûs primi operativi. 79.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contrà primam conclusionem: Christus voluit tentari per omnia & in omnibus, ad nostrum exemplum, ut docet Apostolus ad Hebræos 4. Sed unus modus tentationis, & maximus, est per motus concupiscentiæ, & carnis, seu fomitis: Ergo motus illi fuerunt in Christo, & per consequens fomes in actu secundo. 80.

Respondeo cum D. Thoma infrà quæst. 41. art. 1. ad 3. quod utique voluit Christus tentari per omnia & in omnibus, sed absque peccato, ut ait Apostolus: tentatio autem quæ fit per motus carnis non potest esse absque peccato, quia hujusmodi tentatio fit per delectationem & concupiscentiam, & sicut Augustinus dicit 19. de civit. cap. 4. nonnullum peccatum est, quando caro concupiscit adversùs spiritum; & ideò Christus noluit tentari à carne, benè tamen ab hoste, cujus tentatio potuit esse sine peccato. 81.

Hæc solutio & doctrina aliquibus displicet, ob rationem quam in illa adhibet S. Doctor, scilicet quia tentatio quæ fit per motus carnis, non potest esse sine peccato: etenim interdum possunt esse hujusmodi motus absque ullo peccato, ut patet in nobis, quando sunt motus primò primi.

82. Verùm ratio illa D. Thomæ optima est, nam principium illud quod assumit non est universaliter intelligendum respectu omnium hominum, ita ut semper tentatio carnis cum delectatione sit peccatum; certum enim est in nobis illam posse esse merè naturalem & involuntariam, prævenientem deliberationem & consensum rationis, ac proinde sine ullo peccato; sed debet intelligi respectu Christi: idcircò enim in nobis prædicta tentatio carnis non semper est peccatum, quia non possumus semper illam prævenire aut coërcere: At Christus poterat omnes motus sui appetitûs sensitivi prævenire & cohibere; unde aliqualis culpa esset in illo, eos in se permittere, ut suprà observatum est.

83. Ad id verò quod subditur de nostro exemplo, respondetur non fuisse necessarium Christum tentari motibus concupiscentiæ, ut nobis præberet exemplum superandi easdem tentationes, cùm enim hoc tentationis genus sit internum & occultum, non potuit per illius victoriam dare nobis exemplum superandi tentationes carnis, sed multis aliis modis sibi convenientibus id præstitit.

84. Objicies secundò: Fomes in actu secundo est actus appetitûs sensitivi circa objectum delectabile rationi contrarium: Sed hic actus fuit in Christo: Ergo fuit in illo fomes in actu secundo. Major patet, Minor probatur. Fuit in appetitu Christi tristitia de morte subeunda, ut docet D. Thomas hîc art. 6. Sed hujusmodi tristitia fuit erga objectum rationi contrarium: Ergo in appetitu Christi fuit actus circa objectum rationi contrarium. Major est certa, Minor verò suadetur. Objectum aliquod esse contrarium rationi est esse aliquâ lege prohibitum: Sed negatio mortis in quam prædictus actus tendebat, erat prohibita Christo, quandoquidem mors erat illi præcepta: Ergo actus appetitûs sensitivi quo Christus mortem fugiebat, erat circa objectum sensibile, ordini rationis contrarium.

85. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, nego etiam Minorem; nam actus ille quo Christus mortem refugiebat, non erat erga objectum illicitum, vel rectæ rationi difformis, sed potiùs valde conformis; mors enim non erat Christo præcepta, prout erat malum naturæ, sed prout ad finem redemptionis conducebat; & similiter negatio mortis non erat Christo prohibita, prout bona & conveniens naturæ, sed prout opponebatur morti ut conducenti ad finem redemptionis: motus autem appetitûs sensitivi quo Christus tristabatur de morte, non erat de illa omnibus circunstantiis attentis, sed præcisè quatenus mala naturæ: nec mortis negationem sub omnibus circunstantiis attingebat, sed erat quædam simplex complacentia de negatione mortis, prout naturæ conveniente, & simplex displicentia mortis, prout est mala & disconveniens naturæ; & quia displicere in morte prout sic consideratа, & in negatione mortis sic inspecta complacere, nullatenus erat prohibitum, prædictus actus quo Christus mortem refugiebat, non erat circa objectum illicitum, nec per consequens actus fomitis. Solutio est D. Thomæ hîc art. 4. ad 3. quod sic procedebat: *Passiones animæ videntur idem esse cum fomite, unde & Apostolus Roman. 7. vocat eas passiones peccatorum: Sed in Christo non fuit fomes peccati: Ergo videtur quod non fuerint in eo animæ passiones.* Cui argumento sic respondet: *Ad tertium dicendum quod passiones peccatorum sunt motus appetitûs sensitivi in illicita tendentes, quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.* Sentit ergo D. Thomas, illos motus appetitûs sensitivi in Christo, passiones peccatorum non fuisse, nec actus fomitis, quia in objecta illicita non tendebant, & consequenter ideò tristitia de morte, passio peccati, vel actus fomitis non fuit, quia non erat erga objectum illicitum, sed potiùs rationi consonum: nam licèt supposito præcepto de morte, displicere in illa efficaciter, esset peccatum, in illa tamen inefficaciter displicere, quatenus mala naturæ, & in ejus negatione ut naturæ conveniente inefficaciter complacere, bonum erat & rationi conforme: Nam ut ait Augustinus lib. 10. Confess. cap. 28. loquens de miseriis, & afflictionibus hujus vitæ: *Tolerare eas jubes, non amare: nemo autem quod tolerat, amat, quamvis tolerare amet.* Unde S. Thomas infrà quæst. 18. art. 6. docet voluntatem Dei fuisse ut Christus dolores, passiones, & mortem pateretur, non quod ista secundùm se essent volita à Deo, sed ex ordine ad finem redemptionis: sensualitas autem illa fugiebat, non ut ad finem redemptionis ordinata, sed secundùm se inspecta, & prout erant naturæ disconvenientia.

Dices: Si appetitus sensitivus in Christo fugiebat mortem, quam voluntas ejus per rationem superiorem volebat, sequitur in ipso fuisse pugnam interiorem appetitûs contra rationem, subindeque fomitem peccati, consistentem in appetitu contra rationem insurgente, juxta illud Pauli: *Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.*

86. Sed negatur sequela, nam pugna interior appetitûs contra rationem, consistit in contrarietate appetitûs ad rationem: ut autem sit contrarietas, requiritur quod oppositio attendatur in eodem secundùm idem, ut docet D. Thomas infrà quæst. 18. art. 6. Etsi autem appetitus in Christo refugeret mortem præceptam, non tamen illam recusabat ut ordinatam ad finem redemptionis, sed ut malam naturæ, & illi disconvenientem; ratio verò superior non volebat mortem ut malum naturæ, sed ut ordinatam in prædictum finem; & ita quamvis circa idem versarentur objectum, non tamen secundùm eandem rationem, ac proinde non erat contrarietas appetitûs cum ratione.

87. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Ex eo probat D. Thomas in Christo non fuisse fomitem peccati, quia habuit virtutes morales secundùm perfectissimum gradum, sicut & gratiam: Sed hæc ratio non videtur efficax: Ergo fuit præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Minor probatur: In Joanne Baptista, & alij Sanctis viris, virtutes in gradu heroïco extiterunt, & tamen in eis non fuit fomes extinctus, imò nec ligatus, ut communiter docent Theologi, qui hoc privilegium fomitis extincti aut ligati, solùm in Beatissima Virgine agnoscunt, propter dignitatem matris: Ergo virtutes inhærentes appetitui, quantumvis in summo sint, non sufficiunt ad ligandum vel extinguendum fomitem; & ita ex eo quod hujusmodi virtutes, in summo perfectionis gradu in humanitate Christi fuerint, non rectè infert S. Doctor, in Christo non fuisse fomitem, sed id aliunde probandum est.

88. Huic difficultati respondet Cajetanus hîc art. 2. perfectionem virtutis in aliis hominibus regulariter non tollere fomitem, bene tamen in tali subjecto, scilicet in anima Christi; & rationem discriminis reddit: *Nam anima Christi* (inquit) *erat quantùm ad elongationem à peccato, sicut animæ in statu innocentiæ, animæ autem reliquorum, quamvis sanctificatorum in utero, in hac vita sunt sicut anima hominis, qui incidit in latrones, & non solùm spoliatus est gratuitis, sed etiam vulneratus in naturalibus; & ideò in anima Christi secundùm se, sola naturalis inclinatio partis sensitivæ in bonum sibi consonum erat per virtutem subjiciendæ perfectè rationi, ut nulla ratio fomitis maneret in eo: in aliis autem non solùm est naturalis inclinatio partis sensitivæ in bonum sibi consonum, sed talis inclinatio est vulnerata, & propterea non sufficit in aliis ad tollendum fomitem perfectio virtutis, sed speciali est opus gratiâ sic sanante, ut extinctus sit fomes peccati, quod soli Beatæ Virgini in hac vita concessum credimus.*

89. Hanc Cajetani doctrinam Vazquez hîc disp. 61. cap. 8. *frivolam* appellat, eamque impugnat, *quia eadem omnino secundùm substantiam, est nativa inclinatio appetitûs in quocumque statu, & virtutes ejusdem sunt efficacitatis: solum autem est discrimen, quia in illo statu, protectione peculiari Dei non sinebatur appetitus exire in motus inordinatos, in hoc autem statu sinitur; ergo si in natura vulnerata virtutes non sufficiunt ad subjiciendum perfectè appetitum ad rationem, pariter nec in statu innocentiæ, nec in anima Christi Domini sufficient, esto in naturalibus vulnerata non fuerit.*

90. Verùm hæc impugnatio frivola est, futilique prorsus motivo ducitur Vazquez ad aspernandam doctrinam Cajetani, supponens quod probare deberet, nempe fomitem in statu innocentiæ fuisse solâ Dei protectione impeditum, ne exiret in motus inordinatos; cujus contrarium à Cajetano supponitur, & expressè docetur à D. Thoma 1. p. qu. 95. art. 1. & 2. ubi asserit gratiam statûs innocentiæ, scilicet justitiam originalem, inter alios effectus habuisse subjicere appetitum rationi: quam gratiam non in extrinseca Dei protectione consistere, sed in aliquo dono permanente, & intrinseco, docet communis Theologorum sententia.

91. Falsum etiam est quod ait, nempe gratiam & virtutes in quocumque subjecto & statu ejusdem esse efficacitatis, eosdemque præstare effectus: gratia enim habitualis in Christo fuit radix justitiæ commutativæ ad Deum, & tamen in nobis non est radix hujus virtutis. Similiter in Angelis non est radix virtutum temperantiæ & fortitudinis, & aliarum, quæ passiones moderantur, bene tamen in nobis. Item gratia in Christo habet influere in alios, at in nobis non habet hunc influxum. Demum eadem charitas in via est amissibilis, eò quòd ipsum subjectum sit vertibile de bono in malum: in patria verò inamissibilis est, facitque ipsum subjectum non posse verti de bono in malum: Cur ergo pariter gratia in Christo & Adamo, mediantibus virtutibus ab illa promanantibus, & in gradu perfectissimo existentibus, non potuit ita perfectè subjicere appetitum sensitivum rationi, ut nullus in eo motus inordinatus insurgeret; licèt in Joanne Baptista, & aliis Sanctis viris, etiam in utero sanctificatis, hunc effectum non præstiterit?

92. Gratia ergo & virtutes in Christo & in Adamo habuerunt vim reprimendi omnes motus inordinatos, non secundùm se, sed quia erant in talibus subjectis; non quòd ab ipso subjecto tribueretur illis talis efficacitas, sed quia Deus non tribuebat illam gratiæ & virtutibus existentibus in quocumque subjecto, sed solùm gratiæ existenti in Christo, in Adamo, & Beata Virgine: gratiæ Christi, quia filius Dei naturalis erat; gratiæ Adami, quia fuit caput generis humani; & gratiæ B. Virginis, quia fuit mater Dei. Potestque id explicari exemplo gratiæ quæ est in confirmatis, quæ habet illos firmare in bono, & inclinare infallibiliter in illud: hæc verò perfectio non competit ipsi gratiæ secundùm se, ut patet, aliàs quilibet justus esset in gratia confirmatus, neque consistit in majori intensione ejusdem gratiæ, etenim gratia non confirmans in bono, aliquando est magis intensa, quàm gratia in bono confirmans; multi siquidem sunt in via non confirmati, qui habent gratiam & charitatem magis intensam, quàm aliqui existentes in patria: sed attenditur secundùm quandam participationem gratiæ & charitatis patriæ, quæ secundùm modum est alterius rationis à gratia & charitate viæ, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 24. art. 7. ad 3. habetque non solùm excludere omne peccatum, sed etiam potentiam peccandi tollere. Ita similiter in præsenti dicimus, hanc perfectionem quam habuit gratia in Christo, & in Adamo, perfectè subjiciendi appetitum sensitivum rationi, & impediendi ne ullus in eo motus inordinatus insurgeret, non competere illi secundùm se, neque consistere in majori intensione illius, sed provenire ex quadam participatione gratiæ patriæ, quæ non solùm habet excludere omne peccatum, sed etiam omnes motus inordinatos appetitûs sensitivi, prævenientes rationem. Ex quo facilè solves plures instantias quas Vazquez adducit in contrarium.

93. Objicies quartò contra ultimam conclusionem: Impedimentum excludens fomitem ab humanitate Christi, est ipsa gratia habitualis in ipso existens, mediantibus virtutibus infusis quæ ab illa dimanant, ut jam ostendimus: Sed potuit de absoluta potentia humanitas Verbo uniri sine gratia habituali & prædictis virtutibus, cùm illæ non sint dispositiones necessariæ, sed tantùm congruæ, ad unionem hypostaticam: Ergo potuit humanitas Verbo uniri sine impedimento fomitis, & consequenter de potentia absoluta, in humanitate Verbo unita potuit remanere fomes peccati.

94. Respondeo distinguendo Majorem: Impedimentum unicum & necessarium ad fomitem excludendum ab humanitate Christi, est gratia habitualis &c. nego Majorem. Impedimentum sufficiens, concedo Majorem, & concessâ Minori, nego Consequentiam. Nam licèt ex negatione causæ unicæ & necessariæ ad effectum, rectè negatio illius colligatur, non tamen ex negatione causæ, quæ licèt sufficiens sit, unica tamen non est. Licèt autem gratia & virtutes in ea perfectione in qua extiterunt in humanitate Christi, sufficientes fuerint ad fomitem auferendum, necessariæ tamen non fuerunt, sed poterat sine illis fomes in humanitate impediri, nempe à subsistentia Verbi, cum qua (ut suprà ostendimus) motus inordinati appetitûs sensitivi componi nequeunt; atque adeò etiam si humanitas Verbo uniretur sine gratia habituali & virtutibus infusis, & sine ullo dono accidentali, ut potuit de absoluta potentia, fomes tamen in illa non esset.

95. Objicies ultimò: Majorem videtur habere oppositionem cum unione hypostatica habitus vitij, quàm fomes peccati: Sed habitus vitiosi, de potentia absoluta possunt esse in humanitate Verbo unita: Ergo & fomes peccati. Major videtur manifesta, Tum quia habitus vitiosus proximior est malo ad quod dat facilitatem, quàm fomes qui non dat facilitatem, sed in potentia consistit. Tum etiam quia fomes peccati non inclinat in malitiam moralem formaliter, sed tantùm pro materiali, scilicet ad bonum delectabile; habitus verò vitiosus est facilitas, inclinatio, & promptitudo ad malum, ut malum malitiâ morali formaliter. Minor verò suadetur: Cum unione hypostatica solùm malum culpæ videtur habere oppositionem: Sed habitus vitiosi non important malum culpæ, ablatâ enim omni culpâ, imò & reatu pœnæ, possunt manere hujusmodi habitus, ut patet in baptizatis, quibus omnis culpa & pœna perfectè remittitur, & tamen si habeant antea habitus vitiorum, non propterea per baptismum auferuntur: Ergo habitus vitiosi possunt, saltem de absoluta potentia, in humanitate Verbo unita existere.

96. Respondeo, concessa Majori, nègando Minorem, implicat enim habitus vitiosos in humanitate Verbo unita existere, quidquid in contrarium dicant Vazquez hîc disp. 61. cap. 8. num. 36. Ragusa disp. 114. §. 8. & alij ejusdem Societatis. Ratio verò negati ex principiis suprà statutis facilè colligitur. Christi enim humanitas, ex vi unionis hypostaticæ, est infinitè atque summè sancta: Sed cum infinita & summa sanctitate habitus vitiosus incompossibilis est: Ergo & cum unione hypostatica. Major patet, Minor probatur. Tum quia summa & infinita sanctitas, nedum cum peccato, sed etiam cum potentia proxima peccandi, incompossibilis est, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo & cum facilitate ad peccandum, quæ proximiùs ad peccandum, quàm ipsa potentia accedit. Tum etiam, quia summa sanctitas dicit summam à peccato distantiam: Sed major est distantia, à peccato distare, & à facilitate ad peccandum, quàm à solo peccato: Ergo summa sanctitas nedum opponitur peccato, sed etiam vitio, quod facilitatem ad peccandum præstat. Unde ad probationem Minoris, Major neganda est; nam cum unione hypostatica, non solùm peccatum, sed etiam proxima & expedita ad peccandum potentia, & à fortiori facilitas, inclinatio, & promptitudo ad peccandum, incompossibilia sunt.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

97. EX dictis in hac disputatione colligitur, tres esse causas sufficientes impeccabilitatis Christi, & exclusionis fomitis ab ejus humanitate. Prima & principalis est unio hypostatica, quæ cùm summè & infinitè humanitatem Christi sanctificet, nedum peccatum, & potentiam peccandi, sed etiam omnes motus inordinatos appetitûs sensitivi prorsus excludit, ut ex suprà dictis patet.

Secunda est visio beatifica, quæ cùm animam Christi primæ rectæ operationis regulæ conjungat, illam etiam reddit impeccabilem, & insuper vim & efficacitatem habet comprimendi omnem inordinatum affectum appetitûs sensitivi: si enim in via, perfecta Dei contemplatio, quæ est sub velamine fidei, ita ad se rapit sensum, ut licèt non impediat omnem motum appetitûs, saltem ipsum egregiè moderetur, imò pro eo tempore quo durat, impediat, ut patet in ecstasi; nihil mirum, si clara illa Dei contemplatio, constanter in Christo & in beatis perseverans, omnem inordinatum motum appetitûs prorsus impediat.

Tertia causa impeccabilitatis Christi, & exclusionis fomitis ab ejus humanitate, sumitur ex perfectione gratiæ habitualis in anima ejus existentis, & virtutum quæ ab ea dimanant; illa enim gratia, ratione conjunctionis quam habet cum gratia unionis, & quia in Christo est in statu perfecto & connaturali, habet quandam participationem gratiæ patriæ, ratione cujus firmat animam Christi in bono, & potentiam peccandi, ac fomitem peccati, motusque omnes inordinatos appetitûs sentitivi, ab humanitate ejus excludit; atque ita Christus triplici titulo sanctus & impeccabilis est, unde ob triplicem illam sanctitatis & impeccabilitatis ejus causam, & prærogativam, Daniel. 9. *Sanctus Sanctorum* appellatur; & Isaiæ 6. Seraphim die ac nocte, sacrum illud trisagium, *Sanctus Sanctus Sanctus*, ante Thronum ejus decantant.

DISPVTATIO XXI.

De merito Christi.

Ad quæstionem 19. D. Thomæ.

CElebris est hæc disputatio, plures enim & graves circa meritum Christi, ejusque libertatem, quæ est conditio ad merendum necessaria, occurrunt difficultates, quas articulis sequentibus, eâ quâ poterimus perspicuitate & brevitate, proponemus ac resolvemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

An & quando Christus meruerit?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

PRo resolutione utriusque difficultatis recolendum est ex Tractatu de justificatione & merito, sex conditiones delege ordinaria ad merendum esse necessarias: Nã primò requiritur quod actio meritoria sit libera, quia naturalibus nec meremur, nec demeremur. Secundò, operatio debet esse bona ex objecto & omnibus circunstantiis, nam actus malus non meretur præmium, sed pœnam. Tertiò, debet procedere à subjecto grato, iuxta illud Genes. 4. *Respexit Dominus ad Abel, & ad munera ejus.* Ubi priùs ad Abel, id est ad subjectum Deo gratum, deinde ad munera ejus respexisse Dominum asseritur, quia nisi subjectum sit gratum, opera ejus Deo grata non sunt. Quartò, quod formaliter vel virtualiter referatur in finem supernaturalem, quia ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 4. charitas est quæ conjungit actus aliarum virtutum cum ultimo fine, & ideò ex imperio charitatis habent quod sint meritoriæ vitæ æternæ. Quintò, quod sit actio viatoris, nam beati & damnati, quia sunt in termino, mereri

1. Disp. 4. art. 4.

vel demereri non possunt. Sextò, quod adsit pactum & promissio ex parte Dei, & ex parte operantis seu merentis, ordinatio operis ad consequendum præmium: quia sine tali promissione & ordinatione, Deus nemini obligari potest ad reddendum præmium.

2. Supponendum est etiam, quatuor esse tempora vel instantia de quibus dubitari potest an Christus meruerit, nempe primum instans conceptionis, reliquum vitæ tempus usque ad mortem, ipsum instans mortis, & tempus quod post Christi mortem successit. His præmissis.

Licèt omnes Theologi unanimiter fateantur Christum dum erat in terris viator, verè & propriè meruisse, idque certâ & indubitatâ fide tenendum sit; tamen circa tempus quo meruit, varia sunt Authorum placita, sed omnes sententias, ad quatuor reduci posse existimo.

3. Prima negat Christum meruisse in primo conceptionis instanti. Hanc tenet Alensis 3. part. quæst. 17. membro 2. art. 1. illamque probabiliorem censent Albertus in 3. dist. 18. art. 6. & D. Bonaventura ibidem art. 10. quæst. 2. & ut probabilem defendit Durandus in eadem distinctione quæst. 2.

Secunda per extremum affirmat, Christum meruisse non solùm in hac vita mortali, sed etiam post mortem. Ita quidam quos sine nomine refert Vincentius relect. de gratia Christi quæst. 5. pagina 438. Pro hac etiam refertur Ragusa hîc disp. 5. §. 1. & alij qui volunt Christum meruisse per effusionem sui sanguinis ex latere transfixo, quod vulnus certum est fuisse Christo inflictum post ejus mortem. Huic etiam favent quidam Theologi, qui ut refert Vazquez hîc disp. 76. cap. 1. docent Christum nunc actu mereri in sacrificio missæ, & in collatione sacramentorum.

Tertia Christi meritum à primo instanti conceptionis usque ad instans mortis inclusivè protendit, & asserit in instanti terminativo vitæ, mortisque inceptivo, meruisse. Ita Cajetanus infrà quæst. 50. art. 6. §. ad 1. & 2. 2. quæst. 124. art. 4. ad 2 Martini argumentum, quem sequitur Hurtado disp. 63. sect. 10.

Quarta & vera sententia, quæ apud Theologos non solùm domesticos, sed etiam extraneos communis est, docet Christum meruisse quidem in primo instanti conceptionis, & toto tempore vitæ, non tamen post mortem, nec in ipso instanti terminativo vitæ, mortisque initiativo.

§. II.

Statuitur prima conclusio, & ostenditur Christum verè & propriè meruisse.

4. Dico primò, Christus verè & propriè meruit.

Conclusio est certa de fide, colligitur enim apertè ex variis Scripturæ locis: Nam dicitur Isaiæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum.* Item: *Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit & saturabitur.* Quibus verbis denuntiat Propheta uberrimum fructum qui Christo Domino in præmium passionis erat præparatus. Unde Hieronymus in hunc locum: *Quia igitur laboravit, videbit Ecclesias in toto orbe consurgere, & earum saturabitur fide.* Dicit etiam Apostolus ad Philip. 2. *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum.* Ubi exaltatio Christi, illius humilitati & obedientiæ, ut causæ meritoriæ tribuitur. Denique in Tridentino definitur, Christum fuisse causam meritoriam nostræ justificationis: Ergo Christum verè & propriè meruisse, certâ & indubitatâ fide tenendum est.

Ratio etiam suffragatur: In Christo enim concurrunt omnes conditiones ad meritum requisitæ: Ergo verè & propriè meruit. Consequentia patet, Antecedens probatur inductione, discurrendo per singulas. In primis certum est secundùm fidem, Christi humanitatem habere liberum arbitrium, ut ostendit S. Thomas quæst. 18. art. 4. & per consequens actiones ejus fuisse liberas. Secundò, omnes actiones Christi ex objecto & circunstantiis erant bonæ, ut ipse testatur Joan. 8. dicens: *Ego quæ placita sunt ei facio semper.* Tertiò, ejus humanitas erat Deo grata, tum gratiâ unionis, tum gratiâ habituali. Quartò, per actum charitatis omnia opera sua in Dei gloriam referebat. Quintò, ejus actiones erant viatoris: nam ut ostendit D. Thomas hîc quæst. 15. art. 10. Christus simul erat viator & comprehensor, quia licèt ab instanti conceptionis haberet beatitudinem animæ, & visione beatificâ frueretur, carebat tamen gloriâ corporis, & in eam tendebat per actus meritorios. Unde Jeremiæ 14. *colonus & viator* appellatur. *Quasi colonus futurus es in terra, & quasi viator declinans ad manendum.* Denique, promissum est præmium actionibus Christi, ut colligitur ex verbis Isaiæ suprà relatis, & similiter Christus ordinavit actiones suas ad tale præmium: Sed conditiones illæ sufficiunt ad meritum, ut in Tractatu de merito fusè ostensum est: Ergo in Christo reperiuntur omnes conditiones ad meritum requisitæ. *Disp. 2. art. 2.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

6. Objicies primò: Meritum libertatem arbitrij requirit: Sed in Christo libertas arbitrij non fuit, cùm determinatus ad bonum extiterit, sine indifferentia ad malum: Ergo mereri non potuit.

7. Respondeo negando Minorem: licèt enim in Christo non fuerit libertas contrarietatis, consistens in indifferentia ad bonum & malum, fuit tamen libertas contradictionis, consistens in indifferentia ad agere & non agere, & ad hoc & illud bonum, quæ libertas ad meritum sufficit. Ita D. Thomas quæst. 29. de verit. art. 6. ad 1. & in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ad 5. De quo fusiùs infrà.

8. Objicies secundò: Meritum est opus viatoris: Sed Christus à primo instanti conceptionis non fuit viator, sed comprehensor: Ergo mereri non potuit.

9. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: licèt enim Christus à primo instanti conceptionis esset comprehensor, & visione beatificâ frueretur, tamen simul erat viator, ut docet S. Thomas hîc quæst. 15. art. 10. quia carebat beatitudine corporis.

10. Dices primò, Licèt Christus simul esset viator & comprehensor, tamen non erat viator secundùm animam, cùm illa à primo conceptionis instanti, visione beatificâ frueretur, sed tantùm secundùm corpus, quod erat mortale & passibile: Atqui meritum esse debet ab anima, & à voluntate quæ potentia ejus est, & non à corpore & viri-

bus ejus: Ergo licèt Christus fuerit viator, tamen A
mereri non potuit.

11. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, Christus enim non tantùm ratione corporis præcisè, sed etiam secundùm animam erat viator; nam Christi anima dupliciter considerari potest, primò secundùm mentem seu partem superiorem, secundùm quam est persona incompleta, habens esse independenter a corpore, & proprias operationes intellectûs & voluntatis, quibus clarè videbat Deum, & ejus præsentiâ fruebatur, & secundùm hanc rationem Christus fuit comprehensor ab instanti suæ conceptionis. Secundò considerari potest, quatenus informabat ante mortem Christi, corpus ejus passibile & mortale, tribuendo illi gradum corporeum, vegetativum, & sensitivum, & ut erat principium passionum seu affectuum animalium appetitûs sensitivi; & secundùm hanc rationem Christus fuit viator, etiam secundùm animam. Unde simul in eadem Christi anima reperiebatur gaudium comprehensoris, & tristitia viatoris, quam explicuit Christus, quando dixit: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* B

12. Dices secundò: Si Christus ex carentia beatitudinis corporis, constituitur in statu viæ capaci merendi, animæ beatorum erunt in statu merendi, quia similiter carent beatitudine corporis.

Sed negatur sequela: Christus enim non ex eo solùm fuit viator, quia caruit beatitudine corporis, sed quia illius anima erat corpori passibili unita, passibilitate ortâ ex carentia beatitudinis corporis: animæ autem Sanctorum in patria, corpori unitæ non sunt, & aliàs sunt impassibiles, & idcircò omnino extra statum merendi constitutæ. Ita D. Thomas quæst. 29. de verit. art. 6. ad 5. C

13. Dices tertiò: Si Christus meruit, quia fuit simul viator & comprehensor, non meruit de lege ordinaria, sed ex aliqua dispensatione speciali; nam quod simul esset viator & comprehensor, habuit Christus ex dispensatione speciali; de lege enim ordinaria gloria animæ ejus in corpus redundare debebat, illudque reddere impassibile.

Sed negatur pariter sequela, licèt enim conjunctio statûs viatoris cum statu comprehensoris in Christo, fuerit facta ex speciali privilegio, illâ tamen suppositâ, ut Christus mereretur, speciali dispensatione non eguit, sed id contingit ex ordinaria providentia Dei: sicut licèt conjunctio humanitatis ad Verbum, miraculosa fuerit, omniumque miraculorum miraculum; illâ tamen suppositâ, quod Christus ut homo actus humanos eliceret, non miraculosum, sed connaturale fuit. D

14. Objicies tertiò: Meritum dicit imperfectionem in merente: Ergo nullatenus debet poni in Christo. Consequentia videtur legitima, Antecedens probatur. Qui meretur expectat aliquid sibi conferendum ab alio tanquam à superiori: Ergo meritum dicit inferioritatem & indigentiam, subindeque imperfectionem, in persona merente. E

15. Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Ergo meritum nullatenus debet poni in Christo, ratione naturæ divinæ, concedo. Ratione naturæ assumptæ, nego. Nam ratione talis naturæ potest Christus se subjicere Deo ut superiori, & ab eo expectare præmium, subindeque verè & propriè mereri, & de condigno satisfacere, ut disp. 4. ostensum est.

§. IV.

Alia difficultas resolvitur, & quo tempore Christus meruerit, quatuor sequentibus conclusionibus declaratur.

Dico secundò: Christus meruit in primo conceptionis instanti. Ita D. Thomas infrà quæst. 34. art. 3. & Theologi communiter.

Probatur primò ex Scriptura, dicitur enim ad Hebræos 10. de Christo: *Ingrediens mundum dixit, hostiam & oblationem noluisti &c. tunc dixi, ecce venio. In capite libri scriptum est de me, ut faciam Deus voluntatem tuam.* Ex quibus verbis istud potest desumi argumentum. Oblatio sui quam Christus fecit Patri ingrediens mundum, seu voluntas illa quâ tunc pro salute generis humani, se obtulit Patri, & statuit opus nostræ redemptionis ad quod missus fuerat perficere, verè fuit meritoria: Sed talis oblatio, & mortis acceptatio, facta fuit in primo instanti conceptionis: Ergo in illo instanti Christus meruit. Major patet, Tum quia talis oblatio & mortis acceptatio, fuit libera, & ex charitate, habuitque alias conditiones ad meritum requisitas. Tum etiam quia Apostolus de illa subdit paulò post: *In qua voluntate sanctificati sumus:* voluntas autem seu operatio quâ Christus sanctificavit nos, satisfactoria atque meritoria fuit. Minor verò suadetur: Tum quia Christum ingredi in mundum, solùm verificatur de primo instanti conceptionis, nam ante primum instans conceptionis, non est verum cum proprietate dicere quod Christus ingrediatur in mundum, sed quod ingressurus sit. Pro tempore autem subsecuto ad primum instans, non est verum dicere quod ingrediatur, sed quod ingressus est. Tum etiam quia ut ex ipso contextu patet, ly *tunc* referendum est ad illam durationem, quâ Deus Christo aptavit corpus, seu dedit ei corpus aptum ad immolationem, quia passibile: Sed hæc duratio est primum instans conceptionis: Ergo in illo instanti Christus se obtulit Patri, & mortem pro salute generis humani acceptavit. 16.

Confirmatur: Quamvis daretur quod ex verbis illis Apostoli non satis evinci posset, Christum in primo conceptionis instanti meruisse; ex illis tamen apertè constat, ipsum sub vitæ initium, saltemque aliquando post meruisse offerendo se Patri, & dicendo, *Ecce venio:* unde cùm non possit assignari ratio ulla cur meritum Christi, eaque voluntas in qua sanctificati sumus, dilationem tantisper sit passa, prudenter facturi videmur, si quod est Christo dignius, planèque difficultate vacat, ei tribuamus; ne prima quidem vitæ ejus portio abierit infrugifera, & meriti expers. Præsertim cùm Angelos à primo productionis instanti meruisse, pervulgata sententia sit, & nulla perfectio, aut prærogativa debeat Christo denegari, quæ puræ creaturæ conceditur. 17.

Probatur secundò conclusio ratione quâ utitur S. Thomas infrà quæst. 34. art. 3. Christus in primo instanti conceptionis habuit actum voluntatis supernaturalem & liberum: Sed isti actui nihil defuit necessarium ad meritum: Ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit. Minor patet, Major verò à S. Doctore sic ostenditur. Christus in primo instanti fuit justificatus modo perfectiori justificationis possibili: Sed justificatio per proprium voluntatis actum, quæ est justificatio adultorum, perfectior est quoad modum, 18.

justificatione sine proprio actu, quæ est justificatio parvulorum: Ergo Christus in primo instanti fuit justificatus per proprium actum voluntatis, more adultorum, & consequenter in primo instanti conceptionis, actum voluntatis supernaturalem & liberum exercuit; solus enim actus liber & supernaturalis, est dispositio antecedens vel concomitans nostram justificationem.

Dico tertiò: Christus meruit in infantia, & toto tempore vitæ, usque ad instans mortis.

19. Prima pars hujus conclusionis patet ex dictis in præcedenti: si enim Christus in primo instanti conceptionis meruit, non est cur infantiæ tempore ipsum non meruisse dicamus.

Favent etiam SS. Patres, qui passim in sermonibus de Nativitate, Circuncisione, & pueritia Salvatoris, agnoscunt incommoda quæ Christus infans pertulit, fuisse nobis meritoria, & salutaria: Ambrosius enim lib. 2. in Lucam cap. de Nativitate Salvatoris sic ait: *Me illius infantiæ vagientis abluunt fletus, mea lachrymæ illa delicta laverunt.* Augustinus serm. 11. de tempore: *Adoremus pannos infantiæ, ex quibus facta sunt emplastra naturæ.* Item S. Thomas infrà quæst. 37. art. 1. inter alias causas circuncisionis Christi, hanc statuit, ut scilicet legis onere nos liberaret, secundùm illud Galat. 4. *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.*

20. Ratio etiam suffragatur: Ut enim sæpe diximus, & est tritum & commune Theologorum principium, Christo tribuenda est omnis perfectio possibilis, quæ nec cum munere Redemptoris, nec cum majori perfectione pugnat: At Christum in infantia nobis meruisse, cum munere Redemptoris non pugnat; imò potiùs infinitam ejus erga homines charitatem mirum in modum commendat; nec cum majori perfectione incompossibile est, ut ex argumentorum solutione patebit: Ergo asserendum est, Christum tempore infantiæ meruisse.

21. Ex quo probata manet secunda pars conclusionis: Non enim repugnat Christum à primo instanti conceptionis, usque ad instans mortis exclusivè, meritum continuasse, cùm à sensibus in merendo non dependerit, ut ex infrà dicendis constabit; & aliàs sic meruisse, maximè charitatem ejus erga homines commendet: Ergo asserendum est, Christum meritum suum à primo instanti conceptionis, usque ad infans mortis exclusivè, continuasse.

22. Dico quartò: Christus nec meruit nobis post mortem, neque nobis nunc meretur.

Probatur primò ex Scriptura, Apostolus enim ad Hebræos 10. docet Christum oblatione corporis sui, quâ in cruce se Deo Patri pro nostra redemptione & salute obtulit, consummasse in sempiternum sanctificatos, seu nostræ redemptionis opus perfecisse: Sed hoc falsum esset, si adhuc post mortem, nostram salutem, vel aliquid ad illam spectans, meruisset, aut mereretur: Ergo Christus nec meruit nobis post mortem, neque nobis nunc meretur.

23. Probatur secundò conclusio: Una ex conditionibus requisitis in aliis hominibus, ad merendum sibi, vel aliis, est status viatoris: Sed nulla est ratio excipiendi ab hac conditione & regula generali Christum: Ergo post mortem, in qua status viatoris terminatur, nec sibi, nec aliis meruit. Major in Tractatu de justificat. & merito, *Disp. 2. art. 2.* fusè declarata & probata fuit, Minor verò suadetur: Tum quia ad istam exceptionem nullum adest fundamentum. Tum etiam, quia ipsemet Christus Joan. 9. expressè fatetur se sub hac generali lege comprehendi, cùm ait: *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est: venit nox quando nemo potest operari*, id est mereri: per noctem enim intelligitur in hoc loco mors: seu tempus quod erit post hoc sæculum, ut annotarunt Chrysostomus homil. 55. in Joan. Augustinus Tract. 44. in Joan. & Origenes homil. 3. in Psalm. 36. ubi hæc scribit: *Dominus & Salvator ait, veniet nox quando nemo potest operari, & hoc dicit de illo tempore quod erit post hoc sæculum, tempore quo unusquisque pro malis suis recipiet pœnas. Tunc ergo dicit, noctem illam futuram, cùm jam nemo potest operari aliquid, sed unusquisque tunc pascitur ex operibus suis quæ hic positus operatus est. Cùm ergo nox fuerit, nemo operatur. In illo tempore malo, cùm peccatores suppliciis affliguntur, erit sine dubio fames his qui nullos fructus boni operis collegerunt. In illo autem famis tempore, saturabuntur justi, ex fructibus scilicet justitiæ suæ. Sicut enim in deserto sex diebus colligebant manna, in sexta autem die, non unius diei modium, sed quantùm sufficeret ad crastinum colligebant, & unusquisque edebat in die sabbati quæ collegerat in die sexta: ita etiam nunc velut sexta quædam dies putanda est Domini nostri Jesu Christi adventus, & tempus hoc dispensationis ejus, quam passione suâ hoc in sæculo procuravit. Et idcircò dum in die sexta sumus, colligamus manna dupliciter, ut sufficere nobis possit, dum advenerit vera sabbati observatio populo Dei. Si enim non collegerimus duplices cibos, qui nobis & in præsenti sæculo sufficiant & in futuro, in diebus famis non saturabimur.*

Dico quintò: Christus in instanti mortis suæ non meruit.

24. Probatur primò ex Divo Thoma infrà quæst. 50. art. 6. in corp. & ad 2. ubi docet mortem Christi in facto esse non fuisse operatam meritoriè nostram salutem: Sed in instanti extrinseco vitæ Christi, & intrinseco morti, est mors Christi in facto esse, cùm sit verum dicere in illo, Christus mortuus est: Ergo Christus in illo instanti non meruit.

25. Probatur secundò: Status viæ, sumptus pro conjunctione animæ ad corpus passibile, est conditio necessaria ex divina ordinatione ad merendum sibi & aliis: Sed in instanti physico mortis, non fuit anima Christi corpori mortali unita: Ergo in illo instanti non meruit. Minor probatur ex communi Philosophorum sententia, docente viventia desinere esse per primum sui non esse: Ergo in instanti mortis Christi, verum fuit dicere, nunc primò non est Christus ut homo vivens vitâ mortali: Ergo verum fuit dicere, nunc primò anima Christi non est illius corpori unita, & consequenter in illo instanti, anima Christi non erat corpori mortali conjuncta.

§. V.

Solvuntur objectiones.

26. OBjicies primò contra secundam conclusionem: Meritum consistit in actuali operatione: Sed in primo instanti in quo res incipit esse, actualiter operari non potest: Ergo nec actu mereri, & consequenter Christus in primo instanti non meruit. Major patet, Minor proba-

tur. Operari, juxta commune axioma, sequitur ad esse: Ergo in primo instanti inceptionis rei, nequit dari actualis operatio.

27. Respondeo negando Minorem, ad probationem dicatur operationem successivam supponere prioritate temporis esse, secùs autem instantaneam, hæc enim solùm petit supponere esse prioritate naturæ, ac proinde potest esse simul tempore cum illo: unde in eodem instanti in quo Sol incœpit esse, incœpit illuminare, & in primo esse conceptionis Christus vidit divinam essentiam: actus autem voluntatis ad meritum requisitus, non successivus, sed instantaneus est, & per consequens potuit in Christo in primo instanti suæ conceptionis competere. Ita D. Thomas infrà quæst. 34. art. 2. ad 1. & quæst. 29. de verit. art. ultimo ad 3.

28. Dices: Actus meritorius debet esse liber, saltem quoad exercitium: Sed actus liber præexistentiam rei in tempore petit: Ergo & actus meritorius. Minor probatur: Actus liber requirit consultationem: Sed consultatio, cùm in discursu & collatione consistat, non potest in instanti exerceri: Ergo actus liber non potest convenire agenti in primo suæ formationis instanti, subindeque illius præexistentiam petit.

29. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem dicendum, actum liberum præexigere consultationem, cùm non supponit plenitudinem cognitionis, secùs verò cum plenitudinem scientiæ & cognitionis supponit: Christus autem sicut à primo instanti fuit plenus gratiâ, ita habuit plenitudinem scientiæ speculativæ & practicæ; & ideò ad actum liberum, seu ad liberam electionem, nec consultatione, nec deliberatione consilij indigebat. Solutio est D. Thomæ infrà quæst. 34. art. 2. ad 2. & quæst. 29. de verit. art. 8. ad 1.

30. Objicies secundò contra tertiam conclusionem: Meritum cùm in actu voluntatis consistat, actum intellectûs regulantem requirit: Sed non fuit infantiæ tempore in Christo actus intellectûs regulans: Ergo nec actus meritorius voluntatis. Major patet, Minor probatur. In Christo triplex tantùm scientia fuit: beata scilicet, infusa, & experimentalis: Sed nulla ex his potuit actum meritorium regulare: Ergo &c. Minor probatur quantùm ad singulas partes. In primis enim quod scientia beata actum meritorium regulare non potuerit, manifestum videtur; nam meritum convenit Christo inquantum viatori: At scientia beata Christum comprehensorem constituit, ipsique ut viatori non competit: Ergo actus meritorios in Christo regulare non potuit. Idem videtur dicendum de scientia experimentali, hæc enim cùm à sensibus dependeat, quorum actus Christo tempore infantiæ non competebant, præsertim quando erat clausus in utero matris, non potuit illo tempore à Christo exerceri. Quod verò meritum in Christo tempore infantiæ per scientiam infusam regulari non potuerit, eodem argumento probatur; nam etiam hæc scientia, utpote ejusdem rationis cum scientia per se acquisita, in suis operationibus à sensibus dependebat: Ergo infantiæ tempore nulla fuit scientia in Christo, quæ actum voluntatis meritorium regulare posset.

31. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem; ad cujus probationem, nego etiam Minorem, & ad probationem illius, in primis dico non esse improbabilem plurium Theologorum sententiam, asserentem actus meritorios potuisse regulari in Christo per scientiam beatam. De quo infrà. Secundò respondeo actus meritorios quos Christus in primo instanti conceptionis, vel tempore infantiæ exercuit, fuisse regulatos per scientiam infusam, quam Christus habuit in primo conceptionis momento: hæc enim poterat intelligere cum conversione ad phantasmata, & independenter ab illis, ut docet D. Thomas suprà qu. 11. art. 2. eò quòd scientia per se infusa conveniat animæ Christi ut non obligatæ corpori, nec ab illo dependenti, tametsi illi unita sit.

Dices, Corpus communicaturum est cum anima in præmio: Ergo debet etiam cum illa communicare in merito, & consequenter omnis actus meritorius debet ab anima egredi ut communicante cum corpore, subindeque regulari per scientiam à corpore dependentem. 32.

Sed nego Consequentiam, cùm enim beatitudo corporis sit ex redundantia beatitudinis animæ, & complementum illius; ut corpus cum anima in præmio communicet, sufficit quod anima unita corpori actus meritorios eliciat, etsi non ut dependens à corpore.

Objicies tertiò contra quartam conclusionem: Christus in cœlis existens, Patrem pro nobis orat: Sed oratio meritoria est: Ergo Christus in cœlo meretur, & consequenter meruit post mortem. Major est certa, & colligitur ex variis Scripturæ locis: nam Joan. 14. Christus dicebat, *Ego rogabo Patrem, & alium paracletum dabit vobis.* Et 1. Joan. 2. dicitur: *Advocatum habemus ad Patrem.* Item ad Roman. 8. Apostolus ait, *Christus est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Minor verò in qua est difficultas probatur primò: Oratio impetratoria est, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 15. Sed impetratio meritum est, ut constat ex Augustino Epist. 101. sic dicente: *Nec remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetret:* Ergo oratio meritoria est. Secundò oratio habet ex charitate efficaciam merendi, ut ibidem docet S. Doctor: Sed oratio Christi in cœlo nunc existentis, ex maximo charitatis affectu procedit: Ergo per illam Christus nunc in cœlo existens meretur. 33.

Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem, nego etiam Minorem; meritum enim, etiam congruum, ab impetratione distingui, constat clarè ex D. Thoma 1. 2. quæst. 114. art. 9. ad 1. ubi concedit donum perseverantiæ cadere sub impetratione, non autem sub merito; & 2. 2. quæst. 83. art. 16. docet peccatores petendo aliquid à Deo, impetrare, & tamen solut. ad 2. negat quod mereantur à Deo, & ibidem art. 11. ad 1. docet sanctos in cœlo existentes orare pro beatitudine corporis, illamque impetrare à Deo, & nobis beatitudinem animæ, non tamen mereri. Nec obstat testimonium Augustini quod in contrarium adducitur, nam interpretari debet ille locus, vel de merito largè & impropriè sumpto, sub quo omnis exigentia formæ, sive per modum juris aut condignatis, sive per modum dispositionis aut impetrationis comprehenditur: vel de impetratione, quæ orationi propria non sit, sed aliis etiam virtutum operibus competat, qualiter cum merito de congruo coincidit; & de hoc genere impetrationis loquendo, vera est conditionalis Augustini, quod scilicet peccatorum remissio non est sine aliquo merito, si fides impetrat illam. 34.

Ad secundam Minoris probationem dicatur, orationem

orationem habere ex charitate efficaciam merendi, quando meritoria est, & hoc docet D. Thomas: non autem omnis oratio ex charitate procedens, meritoria est, ut ex ipso jam vidimus.

35. Objicies quartò contra ultimam conclusionem: Voluntarium in causa sufficit ad peccatum, & per consequens ad meritum, ut communiter docent Theologi in Tractatu de Peccatis, variisque declarant exemplis: Sed in instanti extrinseco vitæ Christi, & intrinseco mortis, mors fuit ei voluntaria in causa, nimirum ab actu libero suæ voluntatis, quo se causis mortis subjecit: Ergo in illo instanti Christus meruit.

36. Respondeo, distinguendo Majorem: Voluntariũ B in causa sufficit ad meritum, si adsint omnes conditiones ad meritum requisitæ, concedo Majorem. Si desit aliqua conditio, nego Majorem. In instanti autem extrinseco vitæ Christi, & intrinseco mortis, deest aliqua conditio ad merendum necessaria, scilicet status viæ, anima enim à corpore separata, in statu viæ amplius non est, unde 2. ad Corinth. 5. dicitur: *Dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino*; & ideò in illo instanti Christus non meruit, non defectu libertatis, sed quia illud instans erat extra viam Christi.

§. VI.

Corollarium notatu dignum.

37. EX dictis inferes, vulnus lateris, Christo mortuo inflictum, non fuisse meritorium; licèt enim fuerit voluntarium in causa (nam Christus dum viveret, hanc sui corporis transfixionem admittere voluit) non fuit tamen illatum Christo in statu merendi constituto, cùm jam objisset, & anima abesset à corpore: unde acceptatio quidem ejus fuit meritoria, non tamen ipsum vulnus, ejusve perpessio.

38. Quod de merito diximus, negantes illud vulneri lateris Christi, æquè dicendum est de satisfactione, contra Vegam lib. 7. in Trident. cap. 18. qui censuit plagam illam fuisse satisfactoriam, etsi non meritoriam: sicut (inquit) animæ in purgatorio post mortem sunt incapaces meriti, non tamen satisfactionis. Sed negandum est animas purgatorij satisfacere, cùm tantùm satispatiantur. Præterquam quod est magna disparitas inter animam perpessionis capacem cum sensu doloris, & corpus Christi, animâ & sensu doloris planè destitutum.

39. Advertendum tamen est, quod licèt hæc plaga nec meritoria nec satisfactoria fuerit, nobis tamen salutaris fuit, nam ut inquit S. Doctor infrà quæst. 50. art. 6. in corp. *Quidquid contigit circa carnem Christi, etiam animâ separatâ, fuit nobis salutiferum, virtute divinitatis unitæ.* Hinc SS. Patres asserunt sanguinem de latere transfixo eductum post Christi mortem, fuisse pretium nostrum ac redemptionem, & lavisse peccata nostra, unde vulnus illud *saluberrimum* dicitur, & S. Ambrosius in Psalm. 40. ait *Christum vulneratum, vitam produxisse ex vulnere.* Item serm. 3. in Psal. 118. asserit quod sicut in vineis Engaddi lignum est quod si quis compungat, unguentum seu balsamum emittit: *Ita Christus compunctus in cruce, balsamum per cavernam punctionis erupit, & odorem remissionis peccatorum, & redemptionis effudit.* Hinc etiam Guerricus Abbas serm. 4. in Ramis palmarum, piissimè hortatur fidelem animam, ut absondatur in fossa humo, juxta Prophetæ monitum, hoc est in latere Christi transfi-

A xo. *Non ad ipsum tantùm* (inquit) *sed in ipsum fuge. In foraminibus petræ ingredere, in fossa humo absconde, in ipsis manibus foratis, in fossolatere teipsum reconde. Vulnus enim in latere Christi, quid nisi ostium in latere arcæ, salvandis à facie diluvij? Illud tamen figura, istud autem veritas, ubi non modò servatur vita mortalis, sed recuperatur immortalis. Ideò quippe latus suum pius & misericors aperuit, ut cruor te vulneris vivificet, calor corporis refocillet, spiritus cordis quasi patenti & libero meatu aspiret. Ibi tutò latebis, donec transeat iniquitas. Ibi nequaquam algebis, eò quòd in visceribus Christi non frigescat Charitas, ibi deliciis afflues, ibi gaudiis superefflues &c.*

Similia habet Lanspergius homiliâ 54. de passione Domini, ubi fidelem alloquens, sic ait: *Disce habitare in hoc vulnere lateris, si enim amica aut sponsa est anima tua, ubi suavior illi thalamus dormiendi, quàm in hoc vulnere? si columba es, ibi locus est tibi ad nidificandum, si passer esse decrevisti, nusquam tibi magis conveniens erit locus, ubi abstractam & solitariam vitam agas, quàm in corde Christi. Si turtur es, & castis variisque gemitibus ad Deum suspiras, hìc locus requietionis erit. Hìc esuriens manna invenies, quod edas; sitiens hìc fontem salutis invenies, ubi bibas: hic enim est fons paradisi, & à paradisi medio egrediens, & in fidelium se corda diffundens: C est hic ostium arcæ, per quod intrant non perituri diluvio.*

ARTICVLVS II.

An Christus per actum charitatis quo Deum diligebat, meruerit?

§. I.

Proponitur ratio dubitandi, & referuntur sententiæ.

D RAtio dubitandi, eaque gravissima est, quia de ratione actus meritorij est quod sit liber, 40.
cùm libertas sit una ex conditionibus ad meritum requisitis: Sed actus charitatis quo Christus diligebat Deum, non erat liber, sed necessarius; Christus enim, utpote clarè & intuitivè videns divinam essentiam, necessariò diligebat Deum, cùm Deus clarè visus ad sui amorem necessitet, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 4. art. 4. his verbis: *Voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum: sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni quam novit.* Ergo actus charitatis quo Christus diligebat Deum, non erat meritorius.

Mirum est quantùm hæc difficultas Theologo- E
rum ingenia exerceat, & in quàm varios dicendi 41.
modos eos abire compellat. In primis enim Vazquez argumẽti difficultate oppressus, disp. 74. cap. 3. absolutè negavit Christum per actum aliquem charitatis erga Deum meruisse: cùmque dilectio proximi, non à charitate Theologica, sed à benevolentia erga proximum, in ejus sententia eliciatur, consequenter censet per nullum actum charitatis Theologicæ Christum meruisse.

Alij distingunt duas dilectiones in Christo, utrãque ad Dei bonitatem in se & ratione sui terminatam: unam regulatam scientiâ beatâ, aliam scientiâ supernaturali infusâ; & asserunt primam fuisse necessariam, secundam autem liberam & me-

ritoriam. Ita Soto lib. 3. de natura & gratia cap. 7. Viguerius in institutionibus Theologicis cap. 10. Medina hic ar. 3. & Suarez disp. 39. sect. 2. idq; probabile reputat Asturicensis qu. 5. de gratia Christi, & indicat Ferrariensis 3. contra Gentes cap. 62.

Alij duos alios actus charitatis in Christo distinguunt, utrumque regulatum scientiâ beatâ, unum quo bona Deo intrinseca dilexit, alterum quo bona ipsi extrinseca voluit, nimirum gloriam, laudē, honorem & obedientiam, quę illi à creaturis exhibentur; & asserunt ipsum non meruisse per primū actum charitatis, sed per secundum. Hunc dicendi modum amplectitur Lorca disp. 72. conclus. 2. & placet Cipullo hîc art. 3. dubio 2. conclus. 2.

Alij denique asserunt dilectionem Christi ut terminatam ad bonitatem divinam, ut est ratio diligendi Deum, & illius perfectiones necessarias, liberam non fuisse, nec meritoriam: ut autem terminatam ad bonitatem divinam, ut est ratio diligendi creaturas, & volendi Deo bona extrinseca, non necessariam sed liberam fuisse, & per consequens prout sic meritoriam. Ita Capreolus in 3. dist. 18. art. 3. Asturicensis, Nazarius, Alvarez, Aravius, & alij ex recentioribus Thomistis.

§. II.

Rejiciuntur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur.

42. DIco primò: Christus meruit per actum charitatis.

Probatur breviter: In Christo fuit meritum, ut articulo præcedenti ostensum est: At meritum per se primò reperitur in actu charitatis, & dependenter ab illo in actibus aliarum virtutum, ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 114. ar. 4. & probatur, nam tota ratio nostri meriti apud Deum, in hoc consistit ut ea quæ nostra sunt demus Deo, & quasi in ejus commodum offeramus, quantùm est ex parte nostra; quod sola charitas facit, vel elicitivè, vel imperativè; quia ipsa sola per se primò & formaliter respicit bonum divinum, seu gloriam Dei amplificandam & extendendam, ordinatque omnia in hunc finem: reliquæ verò virtutes, si sint morales, non versantur immediatè circa Deum, sed circa aliquid creatum: si verò sint Theologicæ, sicut fides & spes, Deum ut primam veritatem revelantem, vel ut bonum nostrum respiciunt: Ergo Christus meruit per actum charitatis.

43. Confirmatur: Christo concedendum est meritum majori perfectione possibili: Sed meritum actus charitatis est specificè perfectius merito aliarum virtutum: Ergo asserendum est Christum per actum charitatis meruisse.

44. Confirmatur amplius: Si quid obstaret quominus Christus per actum à charitate elicitum non meruerit apud Deum, maximè quia hic actus non fuit in eo liber, certum enim est omnes alias conditiones ad meritum requisitas in illo fuisse repertas: Sed actibus charitatis in Christo non defuit libertas, ut infrà ostendemus, & patet in actu charitatis, quo Christus bona extrinseca, gloriam scilicet & honorem, Deo desiderabat; certum enim est hunc saltem actum in Christo fuisse liberum, probaturque primò, quia sola bonitas increata, clarè & intuitivè cognita, voluntatem necessitat ad sui dilectionem: At per illum actum non attingebatur ut quod bonitas increata & divina, sed bonitas limitata & finita: Ergo non erat necessarius, sed liber. Secundò, Actus ille erat participatio formalis dilectionis Dei, quâ bona illa extrinseca sibi vult: At Deus non necessariò, sed liberè, sibi bona illa extrinseca appetit: Ergo etiam actus quo Christus bona Deo extrinseca appetebat, non erat necessarius, sed liber. Tertiò, Objectum non valens necessitare voluntatem divinam, nec creatam necessitare potest, nisi ratione imperfectæ propositionis: Sed bona Deo extrinseca, non necessitant ejus voluntatem, & aliàs Christo cum aliqua imperfectione non proponebantur: Ergo nec voluntatem creatam animæ Christi necessitabant, subindeque actus charitatis quo Christus bona illa Deo desiderabat, non erat necessarius, sed liber.

Dico secundò: Non datur in Christo duplex amor erga Deum, alter regulatus scientiâ infusâ, & alter regulatus scientiâ beatâ.

Probatur breviter: Vel illi actus specie vel solo numero inter se differrent? Neutrum dici potest: Ergo in voluntate Christi reperiri nequeunt. Major patet, Minor etiam quoad primam partem manifesta videtur: cùm enim charitas sit virtus unius speciei aromæ, sicut fides & spes, non potest elicere duos actus specie diversos. Probatur verò quantùm ad secundam: cùm, juxta communem Aristotelis & D. Thomæ doctrinam, duo accidentia solo numero distincta, non possint simul esse in eodem subjecto, si duo illi amores erga Deum, solo numero inter se differrent, non possent simul in eadem Christi voluntate existere; & ita oporteret quod pro illo instanti vel tempore quo anima Christi diligebat Deum, ut cognitum per scientiam infusam, cessaret ab actu dilectionis beatificæ, qui sequitur scientiam beatam, quod tamen admitti non potest, cùm amor beatificus, sicut & clara Dei visio, ad quam sequitur, & à qua regulatur, æternitate participata mensuretur. 45.

Huic argumento quod præcipuum & fundamentale est, dupliciter occurrunt Adversarij: Aliqui enim respondent, duos illos amores specie inter se differre: amor enim (inquiunt) non à bonitate objecti, sed ab illius apprehensione specificatur ut à ratione formali, unde cùm scientia infusa & beata specie inter se differant, amores etiam his cognitionibus regulati, distinguntur specie, quamvis eandem Dei bonitatem proponant. Alij verò dicunt, duplicem illum amorem solo numero esse distinctum; quando verò dicitur duo accidentiā solo numero diversa, non posse simul in eodem subjecto existere, hoc intelligendum esse de accidentibus absolutis asserunt, non autem de respectivis, quæ terminum extrinsecum vel objectum respiciunt; quia ex terminis quos respiciunt, potest desumi diversitas eorum individualis, etiam si ex subjecto non distinguantur numero. 46.

Verùm utraque responsio facilè potest confutari. Prima quidem tripliciter: In primis enim ex illa sequitur, charitatem Christi non esse unicum specie habitum, cùm implicet unum specie habitum elicere actus specie diversos, ut suprà arguebamus. 47.

Secundò, Apprehensio non est formale objectum nec quod nec quo voluntatis, sed bonitas ipsa apprehensa & voluntati proposita, ut docent Philosophi in physica, & colligitur ex D. Thoma quæst. 25. de verit. art 1. ad 6. ubi docet diversitatem apprehensionum per accidens se habere ad variandos appetitus, nisi eam sequatur diversitas apprehensorum, hoc est bonitatum appetibilium: Ergo stante eadem bonitate specificè, licèt regulæ, hoc est apprehensiones, varientur, non

diversificantur actus voluntatis specie : Sed per scientiam beatam & per scientiam infusam eadem bonitas divina voluntati Christi proponitur: Ergo licèt cognitiones istæ inter se specificè distinguantur, actus tamen charitatis regulati per illas, specie diversi non erunt.

Tertiò, Amor per fidem regulatus, non distinguitur specificè ab amore regulato per beatificam visionem : Ergo pariter scientia beata & infusa non inducent diversitatem specificam in amores ab ipsis regulatos. Consequentia evidens est, magis enim distant fides & visio beata, quàm scientia beata & infusa. Antecedens verò docetur expressè à D. Thoma 1. 2. quæst. 67. art. 2. ubi sic ait : *Charitas non habet pro objecto cognitionem, sic enim non esset eadem in patria, sed habet pro objecto rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.* Ergo juxta D. Thomam, amor fide regulatus, non differt specie ab amore regulato per visionem beatificam.

Ratio etiam id suadet, Tum quia eadem bonitas per utramque cognitionem proponitur. Tum etiam, quia aliàs charitas viæ non maneret in patria, sed destrueretur, contra illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.*

48. Secunda etiam responsio eadem facilitate reji-
ci potest quâ præcedens : Nam ratio quare duo accidentia solo numero distincta nequeant simul esse in eodem subjecto, est quia unitas & distinctio numerica, cùm non formales, sed materiales sint, non à forma, sed à materia sumuntur, & subjectum accidentium gerit vices materiæ : At hæc ratio pari efficaciâ militat in accidentibus respectivis, ac in absolutis, terminus enim inspectus ab accidente, ut forma comparatur ad illud, & consequenter distinctionem solùm numericam præstare nequit : Ergo non solùm duo accidentia absoluta, sed nec etiam duo respectiva, solo numero distincta, simul in eodem subjecto esse possunt.

Secundò, Dato quod accidentia respectiva, solo numero distincta, possent simul eidem subjecto inesse, hoc tamen solùm contingeret quando cum unitate subiecti essent termini vel objecta distincta : At in casu præsenti non dantur diversa obiecta, sed unum & idem est quod per actum liberum & necessarium attingitur, nempe eadem divina bonitas per utramque scientiam proposita : Ergo dato quod duo accidentia solo numero distincta possint esse simul in eodem subjecto, quando respectiva sunt, non sequitur posse Deum simul diligi ab anima Christi, per diversos amores, quorum unus per scientiam beatam, alter per infusam regulatus sit.

Tertiò, Juxta D. Thomam infrà quæst. 35. art. 5. pater non pluribus, sed unâ tantùm relatione, ad plures filios refertur ; eò quòd si plures relationes essent, solo numero differrent; duo autem accidentia solo numero distincta, in eodem subjecto esse nequeunt : Sed relatio est accidens respectivum : Ergo quando dicitur plura accidentia solo numero distincta, non posse simul esse in eodem subjecto, hoc non solùm de accidentibus absolutis, sed etiam de respectivis intelligendum est.

Dico tertiò : Christus meruit per actum charitatis beatificæ, non solùm prout per talem actum bona extrinseca, gloriam nimirum & honorem extrinsecum, Deo volebat, sed etiam quatenus terminabatur ad bonitatem divinam, non ut est ratio diligendi perfectiones necessarias Dei, sed ut est ratio diligendi creaturas.

Probatur conclusio ratione fundamentali: Unus 49.
actus charitatis beatificæ Christi, potuit simul terminari ad perfectiones necessarias Dei, ad gloriam & honorem extrinsecum, & ad Dei bonitatem est, ut ratio diligendi creaturas : Sed actus iste, etsi necessarius fuerit, prout Deo perfectiones necessarias volebat, sub alijs tamen rationibus potuit esse liber : Ergo & Christus mereri potuit per eundem actum, non solùm ut bona extrinseca Dei appetentem, sed etiam ut terminatum ad bonitatem divinam, ut est ratio diligendi creaturas. Major videtur certa, tum quia ea quæ possunt per modum objecti primarij & secundarij comparari, per eundem actum possunt attingi : Sed omnia enumerata ita inter se comparantur, ut divina bonitas prout est ratio diligendi perfectiones necessarias Dei, sit objectum primarium dilectionis beatificæ ; ut est verò ratio diligendi creaturas, & bona Deo extrinseca, objectum illius secundarium : Ergo per eundem actum charitatis beatificæ Christi possunt attingi. Tum etiam quia beatus ex vi visionis beatificæ, non solùm attingit Deum, sed etiam creaturas possibiles, existentes, & futuras. Deumque ut est ratio cognitionis illarum, ut in Tractatu de visione beatifica ostensum est: Ergo Christus potuit ex vi dilectionis beatificæ, non solùm perfectiones intrinsecas Dei attingere, sed etiam gloriam & honorem extrinsecum, creaturas existentes, Deumque, seu bonitatem divinam, ut est ratio in exercitio illas diligendi.

Minor verò in qua videtur posita difficultas, suadetur multipliciter. In primis enim licèt eidem actui respectu ejusdem objecti secundùm eandem rationem convenire nequeant necessitas & libertas ; respectu tamen diversorum objectorum, vel ejusdem secundùm diversas rationes, nulla videtur esse repugnantia : Ergo licèt actus charitatis beatificæ Christi, ut terminatus ad bonitatem divinam, quatenus est ratio diligendi perfectiones necessarias Dei, fuerit necessarius, potuit tamen esse liber, inquantum ad eandem bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas, terminabatur.

Secundò, Non minùs distinguntur intuitivum & abstractivum in actibus intellectûs, quam liberum & necessarium in actibus voluntatis : Sed potest una & eadem notitia esse intuitiva & abstrativa, respectu diversorum objectorum, ut constat in visione beatifica, quæ est notitia intuitiva Dei, & abstractiva creaturarum possibilium: Ergò pariter unus actus voluntatis esse poterit necessarius & liber, respectu diversorum objectorum, vel respectu ejusdem secundùm diversas rationes.

Tertiò, Ratio practici & speculativi non minùs, imò magis distinguntur in habitibus intellectûs, quàm ratio liberi & necessarij in actibus voluntatis : Sed possunt in eodem habitu intellectûs practicum & speculativum adunari, ut constat in nostra Theologia, quæ speculativa & practica est : Ergo etiam libertas & necessitas poterunt in eodem actu voluntatis reperiri.

Denique, Major est necessitas in actu increato dilectionis infinitæ, quo Deus seipsum diligit, quàm sit in actu creato dilectionis beatificæ, quo anima Christi diligebat Deum : Sed non obstante quod dilectio Dei ; sit necessaria, prout terminatur ad divinam bonitatem, ut est ratio diligendi perfectiones necessarias Dei ; libera est prout terminatur ad eandem bonitatem, ut est ratio dili-

gendi creaturas : Ergo etiam dilectio beatifica A animæ Christi, secundùm diversas illas terminationes, simul necessaria & libera esse potest. Unde

50. Ad rationem dubitandi initio propositam respondeo, concessa Majori, distinguendo Minorem : Actus charitatis quo Christus diligebat Deum, non erat liber, vt terminatus ad bonitatem divinam, quatenus est ratio diligendi Deum, & illius perfectiones necessarias, concedo Minorem. Ut terminatus ad bonitatẽ divinam, inquantum est ratio diligendi creaturas, & volendi Deo bona extrinseca, nego Minorem, & Consequentiam. Dilectio ergo beatifica animæ Christi considerari potest tripliciter, nempe secundùm entitatem, secundùm terminationem necessariam ad Deum, seu ad bonitatem divinam, ut est ratio diligendi perfectiones Deo intrinsecas & necessarias; & secundùm terminationem ad creaturas, & ad bonitatem divinam, prout est ratio diligendi illas. Quoad entitatem & primam terminationem, necessariò existit, nec est in potentia ad non existendum; sub secunda verò terminatione, libera est, & potest non existere. Nec opponuntur contradictoriè, aut contrariè necessitas essendi entitativa, & sub una terminatione; & potentia ad non essendum terminativè sub alia terminatione, ut constat in actu libero voluntatis divinæ, qui sub ratione entitatis & terminationis ad C Deum, necessarius est, nec potest non esse, sub ratione verò terminationis ad creaturas, liber est, & potest vel potuit in Deo non esse, ut in Tractatu de voluntate Dei fusè declaravimus. Unde dilectio beatifica animæ Christi, est quædam expressio & participatio divini amoris, qui secundùm diversas terminationes simul liber & necessarius est.

Disp. 3. art. 2.

51. Dices primò : Hæc est differentia inter libertatem divinam & libertatem creatam, quòd illa consistit in indifferentia principij non ad entitatem actûs, sed ad solam terminationem; libertas autem creata, in indifferentia principij ad actualitatem actûs : Ergo de ratione actus liberi D creati, est taliter esse quod possit non esse, non solùm terminativè, sed etiam entitativè.

Respondeo negando Antecedens universaliter intellectum, nam licèt aliquando libertas voluntatis creatæ sit per indifferentiam ad entitatem actûs : non tamen hoc semper habet : semper tamen à libertate increata sufficienter distinguitur, per hoc quod voluntas divina actum liberum sibi entitativè identificat, voluntas autem creata nunquam cum actu libero entitativè identificatur; cùm enim elicit actum ex primario conceptu liberum, realiter ab illo distinguitur; & quando se exercet liberè per actum per se primò necessarium, & liberum secundariò, etiam entitativè distinguitur ab illo, cùm distinguatur realiter ab entitate actûs necessarij, cum quo terminatio libera identificata invenitur. E

52. Dices secundò : Quod competit actui voluntatis divinæ, quia infinitus est, non potest actui finito convenire : Sed quod actus voluntatis divinæ gaudeat duplici terminatione, unâ liberâ, alterâ necessariâ, habet ratione infinitatis : Ergo hæc duplex terminatio, cum unitate entitatis, dilectioni beatificæ animæ Christi competere nequit.

53. Respondeo negando Minorem, nam quod actus divinæ voluntatis ad duo objecta terminetur, nempe ad Deum & creaturas, attingatque bonitatem divinam, ut est ratio diligendi Deum, & prout est ratio diligendi bona creata, non convenit ipsi ex infinitate, cùm totum hoc reperiatur in ordine intelligibili in visione nostra beatifica, quæ simul ad Deum & ad creaturas, ut ad duo objecta inter se subordinata, terminatur. Similiter quòd actus voluntatis divinæ feratur necessariò in bonitatem Dei, ut est ratio ipsi volendi perfectiones intrinsecas; liberè verò in eandem bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas, vel ipsi appetendi bona extrinseca, non provenit ex infinitate talis actûs, sed ex eo quod perfectiones intrinsecæ necessariam habent connexionem cum Deo, bona autem creata, & ipsi extrinseca, B cum ipso non connectuntur necessariò. Infinitas ergo in tali actu solùm requiritur ad hoc ut realiter identificetur cum voluntate divina, unde repugnat actum creatum dilectionis beatificæ animæ Christi, cum eius voluntate identificari realiter.

54. Ex his solutum manet aliud argumentum, quod contra ultimam conclusionem fieri solet, & potest sub hac forma breviter proponi. Dilectio quâ Christus meruit, ipsi ut viatori conveniebat : Sed dilectio regulata scientiâ beatâ, non erat Christi ut viatoris : Ergo per illam non meruit. Major patet, Minor probatur. Dilectio regulata scientiâ beatâ, conveniebat Christo mediâ visione beatâ : Ergo conveniebat ipsi ut clarè videnti : Ergo non ut viatori, sed ut comprehensori.

55. Huic ergo argumento facilè respondetur ex dictis, negando scilicet Minorem, & ad eius probationem, distinguendo Antecedens. Dilectio regulata scientiâ beatâ conveniebat Christo mediâ visione beatâ, ut proponente Deum tanquam diligendum necessariò, & secundùm perfectiones necessarias, nego Antecedens. Ut proponente Deum ut liberè diligendum, & prout est ratio diligendi creaturas, concedo Antecedens, & sub eadem distinctione primi Consequentis, nego secundam Consequentiam, nam licèt actus priori modo per visionem regulatus, sit Christi non ut viatoris, sed ut comprehensoris; ille tamen qui secundo modo regulatur per visionem, convenit Christo ut viatori.

ARTICVLVS III.

Vtrum Christus meruerit adimplendo præceptum Patris de subeunda morte pro salute generis humani?

56. RATIO dubitandi est, quia videtur quod Christus in adimpletione talis præcepti non fuerit liber; libertas enim in obedientia præcepti, requirit potentiam expeditam ad non obediendum : Sed Christus non poterat non obedire Patri, cùm esset ab intrinseco impeccabilis, ut disputatione præcedenti ostendimus : Ergo nec liberè tale præceptum adimplere, subindeque nec mereri in ejus adimpletione, cùm libertas sit conditio requisita ad meritum.

§. I.

Varij modi dicendi, seu conciliandi libertatem Christi cum ejus impeccabilitate, referuntur ac refelluntur.

57. VT ab hac difficultate Theologi se se expediant, varios conciliandi libertatem Christi

cum ejus impeccabilitate modos excogitarunt. A Primus asserit Christo impositum non fuisse præceptum strictum, ipsum obligans ad culpam, sed solùm ei fuisse infinuatam voluntatem Dei quæ decreverat ipsum pro salute hominum mortem subiturum, quæ voluntas rationem præcepti ad culpam obligantis non habebat, ac proinde licèt Christus ab intrinseco esset impeccabilis, potuit tamen mortem non subire, & illam non acceptare. Ita Lorca hîc disput. 73. pro se referens Albertum magnum, Paludanum, Dionysium Carthusianum, & alios.

58. Sed hîc dicendi modus displicet alijs Theologis, & repugnat S. Thomæ infrà quæst. 47. art. 2. ad 1. ubi docet Christo fuisse à Patre impositum præceptum moriendi, & probat ex illo Joan. 10. *Hoc mandatum accepi à Patre meo*, scilicet ponendi animam, & ex illo Joan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* B

Deinde, Ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli docet, Christus ex obedientia ad Patrem mortuus est, constatque ex illo ad Roman. 5. *Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam, justi constituti sunt multi.* Et ex illo ad Philip. 2. *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem*; unde bellè ait D. Bernardus, quod *Christus ne perderet obedientiam, perdidit vitam.* At juxta D Thomam 2. 2. quæst. 104. artic. 2. objectum formale obedientiæ est præceptum superioris: Ergo Christus verum & proprium præceptum à Patre habuit moriendi pro salute generis humani. C

59. Respondet Lorca: objectum formale obedientiæ esse præceptum strictè vel largè acceptum, pro voluntate scilicet superioris insinuata, ad culpam non obligante: unde ex eo quod Christus ex obedientia mortuus fuerit, non colligi fuisse ipsi impositum à Patre strictum præceptum moriendi.

60. Sed contra primò: Obedientia & inobedientia dicuntur in ordine ad idem conversivè & aversivè: Sed inobedientia propria non dicitur nisi per D aversionem à præcepto rigoroso: Ergo obedientia propria non sumitur nisi ex ordine conversivo ad præceptum superioris, quod propriè præceptum sit.

Secundò, In primo testimonio comparatur obedientia Christi cum inobedientia Adami: Sed hæc sumpta fuit ex aversione ad præceptum strictum Dei: Ergo obedientia Christi in subjectiones ad præceptum strictum & proprium posita fuit.

Tertiò, Obiectum obedientiæ est voluntas superioris, ut à non superiori distinguitur: At in voluntate simplici non differt superior à non superiori, sed solùm in voluntate obligante, quæ E propriè præceptum est; æqualis enim & velle & consulere potest, atque illius voluntati & consilio potest ipsi æqualis conformari: Ergo sola voluntas obligans, & propriè præceptiva, est objectum obedientiæ.

61. Potest etiam hic dicendi modus confutari, destruendo præcipuum eius fundamentum: Præcipuum enim motivum quo ducitur Lorca ad negandum Christo strictum & rigorosum de morte pro salute hominum subeunda præceptum, à Patre fuisse impositum, est quia existimat tale præceptum libertatem mortis Christi destruere: Sed hoc repugnat: Ergo &c. Minor probatur: Præceptum non potest propriam materiam destruere, aliàs seipsum destrueret, quod est impossibile: Sed materia propria præcepti positivi est actus liber, tum quia materia præcepti est objectum obedientiæ: obedientia autem solùm potest in actus liberos inclinare, nemo enim in necessariis obedit. Tum etiam, quia actus necessarius nequit præcipi: unde motus cordis, digestio naturalis, visio beatifica, & alij actus necessarij, non sunt materia præcepti, quia in nostra potestate libera constituti non sunt: Ergo præceptum non potest libertatem actionis præceptæ destruere.

62. Secundus modus componendi libertatem Christi in adimplendo præcepto moriendi cum illius impeccabilitate, asserit quod licèt Christus præsuppositio tali præcepto non potuerit non mori, hæc tamen moriendi necessitas, non fuit antecedens, sed consequens libertatem Christi, quia liberè postulavit à Patre hoc præceptum sibi imponi, & liberè illud acceptavit; necessitas autem consequens non præjudicat libertati. Ita quidam quos suppresso nomine refert Vincentius de gratia Christi paginâ 430. quos sequuntur Cabrera & Prudentius.

63. Verùm præterquam quod nusquam in Scripturis aut Patribus legitur quod Christus à Patre petierit sibi tale præceptum imponi, sed solùm quod liberè illud acceptavit & implevit, impugnatur insuper ille modus dicendi. Primò quia negotium nostræ redemptionis obtentæ per mortem Christi præceptam, principaliùs reducit ad humanam Christi voluntatem, quàm ad voluntatem divinam; cùm Christus voluntate humanâ postulaverit præceptum, ex quo ortum habuit ut pro nobis moreretur.

64. Secundò, Obedientia Christi debuit esse perfectissima: At eò perfectior est obedientia, quò præceptum minùs dependet à subditi voluntate: Ergo præceptum moriendi non duxit originem ex humana Christi voluntate, nec in sui obligatione fuit illius acceptationis subjectum.

65. Tertiò, Apostolus ad Roman. 8. Dei charitatem erga homines commendat, ex eo quod proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum: At si præceptum moriendi fuisset liberè postulatum à Christo, aut illius voluntati quoad sui obligationem subiectum, non esset tanta cum proprietate dictum, Deum Christo ut homini non pepercisse, sed potiùs dicendum foret, ipsum sibi non pepercisse, qui voluntariè petiit sibi præceptum moriendi pro hominum salute imponi: Ergo tale præceptum nec præcessit libera postulatio Christi, nec illud dependentiam habuit à libera ejus acceptatione.

66. Denique, Ut modus ille dicendi esset verus, & aptus ad conciliandam libertatem Christi cum ejus impeccabilitate, deberet posse extendi ad præcepta naturalia, utpote cùm in eorum observatia æquè concilianda sit Christi libertas cum summa ipsius impeccabilitate, ac in observantia illius quod erat specialiter de morte subeunda: Sed manifestum est, ad defendendum Christi libertatem in adimplēdis naturæ præceptis, non posse dari recursum ad aliquam ipsius voluntatem antecedentem, ea sibi imponi postulantem, aut liberè ea acceptantem, cùm eorum impositio, eo ipso quod sit naturalis, præveniat omnem actum voluntatis hominis cui imponitur; & cum præcepta legis naturæ, naturaliter obligent ad sui observantiam, atque adeò omninò independenter à libera hominum acceptatione: Ergo &c.

67. Tertius modus conciliandi in Christo circa præceptum mortis ipsius libertatem cum omnimoda impeccabilitate, est ille quem ex Recentioribus Baëza & Delugo proposuerunt, asserentes Christum Dominum, etiam posito præcepto de morte subeunda, obligante ad acceptationem, nihilominus liberè mortuum fuisse, quia (inquiunt) cùm præceptum illud non obligaret ad moriendum pro illo instanti in quo fuit impositum, poterat Christus, antequam instaret tempus illud adimplendi, petere & impetrare à Patre suo dispensationem, vel commutationem, & consequenter mortem suam impedire.

68. Verùm præterquam quod hic modus dicendi non minùs inutilis est ac præcedens, ad conciliandam Christi libertatem cum ejus impeccabilitate, in observantia præceptorum quæ sunt de jure naturæ, cùm in talia præcepta non cadat divina dispensatio, facilè potest confutari: nam Christus cognoscebat perfectè in verbo per scientiam beatam, voluntatem efficacem Dei de morte pro salute generis humani subeunda, subindeque clarè videbat voluntatem efficacem Dei, ut non peteret ab ipso dispensationem præcepti moriendi pro salute generis humani: Sed suppositâ cognitione talis voluntatis, non poterat Christus, se illi non conformare: Ergo suppositâ tali cognitione, non poterat petere, efficaciter saltem & absolutè, dispensationem in præcepto moriendi sibi impositi. Major patet, Minor probatur. Velle efficaciter & absolutè oppositum voluntatis efficacis divinæ, alicui evidenter notæ, est actus omninò otiosus, imprudens, & temerarius, subindeque peccaminosus, ut docent Theologi 1. 2. quæst. 19. artic. 9. & 10. ex quo inferunt id non posse convenire beatis: Sed actus peccaminosus Christo repugnabat, cùm esset ab intrinseco impeccabilis: Ergo repugnabat pariter ipsum voluntate efficaci & absolutâ petere velle à Patre dispensationem præcepti moriendi sibi impositi.

69. Confirmatur: Licèt Christus non haberet præceptum de non petenda efficaciter dispensatione præcepti moriendi pro salute generis humani, habebat tamen de illa non petenda consilium, cùm hoc esset melius & perfectius: At Christus non solùm erat impotens ad transgredienda præcepta, sed etiam illi repugnabat non amplecti Dei consilia: Ergo non poterat petere dispensationem præcepti de morte subeunda pro salute hominum. Major patet, Minor verò in qua est difficultas, & quam plures ex Recentioribus negant, probatur ratione desumptâ ex summa Christi sanctitate. Christo namque ratione summæ sanctitatis repugnat essentialiter non solùm malitia moralis, sed etiam moralis imperfectio: At in recessu à consiliis, esto malitia moralis non sit, est tamen imperfectio moralis: Ergo essentialiter Christo repugnat à consilijs discedere. Major certa videtur, etenim Christo ratione unionis hypostaticæ concedi debet maxima sanctitas, & rectitudo seu bonitas moralis possibilis: major autem est sanctitas, seu bonitas ac rectitudo moralis, quæ non solùm culpam tam mortalem quàm venialem, sed etiam omnem moralem imperfectionem excludit, quàm illa quæ talem imperfectionem admittit: Ergo Christo ratione summæ sanctitatis repugnat essentialiter non solùm malitia moralis, sed etiam moralis imperfectio. Unde Theologi communiter docent, actus intrinsecè malos, quamvis à malitia excusatos, ob ignorantiam, vel defectum libertatis, repugnare essentialiter humanitati Verbo unitæ, quia semper retinent indecentiam moralem, quamvis à malitia excusentur.

Minor verò ostenditur primò, in eodem exemplo insistendo: Actus enim intrinsecè materialiter malus, esto à malitia morali excusetur, non tamen est liber ab indecentia morali, & per consequens est imperfectus moraliter, nam moralis indecentia est moralis imperfectio: Ergo pariter consiliorum transgressio, quamvis mala moraliter non sit, non tamen liberatur à morali indecentia, nec consequenter ab imperfectione morali.

Secundò, Subditum recedere à mandato simplici superioris, hoc est à voluntate superioris insinuata de aliquo opere efficiendo, sine intentione obligandi ad culpam mortalem, aut venialem, esto peccatum non sit, est tamen actus moraliter imperfectus: Ergo pariter recedere à consiliis divinis, & à majori beneplacito Dei, quamvis peccatum non sit, est tamen actus imperfectus moraliter.

Tertiò, Transgressio legis purè pœnalis, hoc est non ad culpam, sed ad pœnam tantùm obligantis, quamvis non sit mala malitiâ morali formaliter, est tamen imperfecta imperfectione morali; unde si Christus ut homo talis legis fuisset capax, repugnasset ipsum illam transgredi, ut fatentur omnes Theologi, aliàs potuisset efficere aliquid pœnâ & reprehensione dignum, quod pias aures offendit: Ergo pariter recedere à consiliis divinis, & à majori beneplacito Dei, quamvis non sit peccatum, nec malum malitiâ morali formaliter, est tamen aliquid moraliter imperfectum, & moraliter indecens, & per consequens summæ Christi sanctitati repugnans.

§. II.

Refellitur alius dicendi modus, qui apud Recentiores communis est.

70. QVartus modus concordiæ libertatis Christi cum omnimoda ipsius impeccabilitate in subeunda morte, est Valentiæ, Vazquis, Lessii, Moncæi, Theophili Raynaudi, & aliorum, qui dicunt ideò Christum, non obstante omnimodâ, suâ impeccabilitate, liberè præceptum de morte subeunda impleviſse, quia licèt supposito tali præcepto non potuerit velle non mori, subindeque non fuerit liber circa substantiam suæ mortis, fuit tamen indifferens & liber ad moriendum ex hoc vel illo motivo, fortitudinis nimirum, vel patientiæ, vel misericordiæ; pro hoc vel illo tempore, actu intenso, vel remisso: quia (inquiunt) præceptum de morte subeunda ad illas circunstantias minimè se extendebat; idque ex eo probant, quod de tali præcepto affirmativo non aliter loquendum nobis sit, quàm de illis quæ Deus nobis imponit: clarum autem est (inquiunt) nullum nobis imponi præceptum affirmativum de re aliqua facienda, cum determinato affectu & intensionis gradu.

71. Sed in primis hic dicendi modus apertè repugnare videtur Scripturæ, quæ variis in locis insinuat mortem Christi fuisse illi præceptam, non solùm quoad substantiam, sed etiam quoad circunstantias temporis, & motivi. Quoad tempus quidem, id apertè colligitur ex verbis illis Christi Lucæ 12. *Baptismo habeo baptizari, & quomo-*

do coarctor usque dum perficiatur: docet enim Christus hac formâ loquendi, se angi ex mora sive dilatione suæ mortis, ut observat Glossa interlinearis: non fuisset autem cur Christus angeretur de dilatione suæ mortis, si ejus tempus non fuisset à Patre determinatum, sed suæ libertati relictum. Quoad motivum verò, probatur ex illo ad Galat. 4. *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, ut eos qui sub lege erãt redimeret*: hinc enim habetur, Christo mortem fuisse præceptam, non utcunque, sed ut suâ morte nos redimeret, atque adeò ut ex charitate erga nos subeundam. Item Joan. 14. Christus dicebat: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*: quibus verbis denotatur, non solùm substantiam operis, sed etiam modum ex circunstantiis desumptum, sub præcepto Patris fuisse. Demum Matth. 26. Christus sic Patrem alloquitur: *Veruntatem non sicut ego volo, sed sicut tu*: quid autem illa formula verborum significat, nisi rei præceptæ circunstantias? Unde in id unum conspirarunt Evangelistæ, ut perfectam voluntatis Christi cum paterna consentionem, quoad res volitas, & rationem volendi, quoad substantiam actûs, & circunstantias referrent; atque hoc absoluto obedientiæ exemplo nos docerent, quâ ratione divinis præceptis parere nos oporteret.

72. Secundò, Christus mortuus est ex perfectissima obedientia, ut suprà ostensum est: Sed perfectior est obedientia quæ opus quoad substantiam & omnes circunstantias præceptum supponit, quàm quæ solùm supponit substantiam operis præceptam: Ergo præceptum moriendi Christo à Patre impositum, non solùm ad substantiam mortis, sed etiam ad omnes ejus circunstantias se extendebat.

73. Si dicas concedendam esse Christo perfectissimam obedientiam, conservatâ libertate in moriendo: hanc autem servari non posse, si mors supponatur præcepta quoad substantiam & circunstantias. In contrarium obstant quæ suprà diximus, primum dicendi modum confutando, nimirum præceptum habens pro materia actum liberum, non posse illius libertatem destruere: Ergo etsi omnes mortis Christi circunstantias præscribat, libertatem ejus in acceptanda morte non auferet, & consequenter ob inconveniens libertatis auferendæ, non est Christo neganda illa major obedientiæ perfectio.

74. Tertiò ex doctrina Adversariorum sequitur, Christum non meruisse nostram redemptionem, & sui nominis exaltationem, ex eo præcisè quod mortuus est, sed solùm ex eo quod tali vel tali affectu, hoc vel illo motivo, tali modo, aut tali loco, mortem sustinuit: Sed hoc est falsum, & Scripturæ repugnans, dicitur enim Isaïæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum &c.* Et ad Philippenses 2. *Factus obediens usque ad mortem, propter quod exaltavit illum.* Ubi præmium redemptionis hominum, & exaltationis nominis Christi, non circunstantiis, sed ipsi substantiæ mortis ejus tribuitur: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Ea ratione actus est meritorius, quâ liber, cùm libertas sit fundamentum meriti: Sed juxta Adversarios mors Christi non fuit libera, quantùm ad substantiam (quia sub hac ratione fuit à Deo præcepta, & juxta illos, præceptum & libertas, in eandem rationem cadere non possunt) sed solùm quoad circunstantias, quæ sub præcepto non fuerunt, ut illi existimant: Ergo juxta doctrinam Adversariorum, Christus non meruit nostram redemptionem, & sui nominis exaltationem, ex eo præcipuè quod mortuus est, sed solùm ex eo quod tali vel tali affectu, tali modo, vel loco, aut tempore mortem sustinuit.

75. Confirmatur: Homo condemnatus ad mortem necessariò sustinendam, cujus electioni & arbitrio modus mortis esset relictus, licèt posset dici cum proprietate liberè & meritoriè mortem sustinere, quoad modum determinatum moriendi, non tamen posset cum proprietate dici absolutè mori liberè & meritoriè: Ergo si Christus fuit necessitatus ad moriendum absolutè, & solùm fuit liber in morte quoad circunstantias, etsi possit propriè dici liberè & meritoriè mortuus hoc determinato tempore, & ex eo determinato motivo, & sic de aliis circunstantiis, non tamen potest cum proprietate dici sustinuisse mortem liberè, aut quia sustinuit mortem absolutè meruisse.

76. Confirmatur ampliùs: Voluntas necessitata ad amorem Dei verbi gratiâ, & solùm libera ad amandum illum ex hoc vel illo motivo, non diceretur propriè mereri, quia diligeret Deum, sed quia diligeret ex hoc vel illo motivo: Ergo si voluntas Christi fuit necessitata ad mortem acceptandam, & solùm fuit libera ad illam acceptandam ex hoc vel illo motivo, non poterit propriè dici meruisse, quia mortem acceptavit, sed solùm quia illam acceptavit ex hoc vel illo motivo, & sub hac vel illa circunstantia.

77. Aliud etiam sequitur absurdum ex Adversariorum doctrina: Si enim Christus non fuit liber circa substantiam suæ mortis, quæ erat illi præcepta, sed solùm circa circunstantias, quæ non cadebant sub præcepto, sequitur actum obedientiæ Christi in acceptanda morte, formaliter ut talem, nullo modo fuisse meritorium: Sed hoc non potest dici: Ergo &c. Minor est certa, dicit enim Apostolus ad Romanos 5. quod *sicut per inobedientiam unius* (scilicet Adami) *multi constituti sunt peccatores, ita per obedientiam alterius* (scilicet Christi) *multi constituti sunt justi.* Quæ doctrina & comparatio ut verificetur, necesse est quod obedientia Christi, formaliter quâ talis, fuerit meritoria nostræ justitiæ, sicut inobedientia Adami fuit meritoria privationis gratiæ, in qua consistit peccatum originale. Sequela verò Majoris probatur: Cùm in doctrina Adversariorum, sola substantia mortis Christi fuerit ei à Deo præcepta, non verò ejus circunstantiæ, actus obedientiæ ejus, formaliter quâ talis, non respiciebat nisi substantiam ipsam mortis: Atqui ut respiciens præcisè substantiam mortis, non fuit juxta illos Authores liber, sed solùm quatenus respiciebat circunstantias: Ergo in eorum doctrina actus obedientiæ Christi in acceptanda sua morte, formaliter ut erat actus obedientiæ, nullo modo fuit meritorius.

78. Denique modus dicendi Adversariorum impugnari potest destruendo præcipuum illorum fundamentum: Motivum enim præcipuum quo illi ducuntur ad asserendum præceptum moriendi quod fuit Christo impositum, se extendere duntaxat ad substantiam mortis, non verò ad ejus circunstantias, est quia si non solùm substantia, sed etiam circunstãtiæ mortis Christi caderent sub præcepto, illa nullo modo esset libera, nec per consequens meritoria: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Minor probatur primò, quia ut suprà

dicebamus, præceptum habens pro materia actum liberum, non potest illius libertatem destruere, alioquin seipsum destrueret: Ergo etsi præceptum moriendi Christo à Patre impositum, omnes mortis circunstantias præscribat, libertatem tamen Christi in acceptanda morte non auferet.

79. Secundò, negari non potest mortem Christi non solùm quoad substantiam, sed etiam quantùm ad omnes ejus circunstantias, fuisse à Deo efficaciter volitam, & ab ipso prædefinitam; & tamen hoc non obstante, illam fuisse liberam, & meritoriam: Ergo similiter, quamvis non solùm quoad substantiam, sed etiam quantùm ad omnes circunstantias præcepta fuerit, nihilominus libera & meritoria fuit. Consequentia patet, cùm enim Christus per scientiam beatam illam Dei voluntatem & prædefinitionem ad omnes circunstantias suæ mortis sese extendentem, clarè cognosceret, non minùs impotens erat ad illi repugnandum, quàm ad non implendum præceptum moriendi sibi à Patre impositum; nam licèt se conformare tali voluntati, non esset de præcepto stricto & rigoroso, erat tamen de consilio, cùm hoc multò melius & perfectius esset: Christus autem, ut suprà ostensum est, ratione suæ infinitæ sanctitatis, non poterat non acquiescere consiliis, & à majori Dei beneplacito recedere: Ergo si mors Christi fuit libera & meritoria, non obstante quod non solùm quoad substantiam, sed etiam quantùm ad omnes ejus circunstantias, fuerit à Deo efficaciter volita, & prædefinita, etiam libera erit & meritoria, quamvis non solùm quoad substantiam, sed etiam quantùm ad omnes circunstantias, præcepta fuerit.

80. Antecedens verò probatur primò ex Scriptura, quæ variis in locis apertè docet passionem Christi, non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quantùm ad omnes circunstantias ejus, fuisse à Deo prædefinitam: nam Actorum 4. illa circunstantia mortis Christi, quod scilicet Herodes & Pilatus convenerint in Jerusalem, dicitur à Deo decreta: *Convenerunt in Civitate istâ adversùs puerum tuum Jesum quem unxisti, Herodes & Pontius Pilatus, cum Gentibus & populis Israël, facere quæ manus tua & consilium tuum* DECREVERVNT *fieri.* Proditio Judæ, flagellatio, crucifixio, & fellis potatio, passim in Psalmis prophetantur. Circunstantia etiam temporis notatur Joan 13. *Sciens Jesus quia venit hora ejus.* Et cap. 17. *Pater venit hora, clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te.* Quæ verba exponens D. Augustinus tract. 104. in Joan. subdit: *Ostendit omne tempus, & quid, & quando faceret, vel fieri sineret, ab illo esse dispositum qui tempori subditus non est: quoniam quæ futura erant per singula tempora, in Dei sapientia causas efficientes habent, in qua nulla sunt tempora. Non ergo credamus hanc horam fato urgente venisse, sed Deo potiùs ordinante.* Denique Lucæ 22. ipse Christus dicebat: *Filius hominis secundùm quod* DEFINITVM EST *vadit.* Quibus verbis manifestè docet, omnes suas actiones & passiones fuisse à Deo ab æterno præordinatas ac prædefinitas. Unde Leo Papa serm. 7. de passione Domini: *Nullâ poterat ratione turbari quod ante æterna sæcula, & misericorditer erat dispositum, & incommutabiliter* PRÆFINITVM. Et sermone 9. *Sacramentum Dominicæ Passionis in salutem generis humani fuit ante tempora dispositum, & per multas significationes omnibus retro sæculis nunciatum.* Constat ergo ex Scriptura & Sanctis Patribus, Passionem Christi, tam quoad substantiam, quàm quoad omnes ejus circunstantias, fuisse à Deo absoluto & efficaci suæ voluntatis decreto prædefinitam.

81. Ratio etiam id suadet: nam divina providentia, cùm sit perfectissima, & universalissima, atque se extendat ad omnia ad quæ se extendit ejus causalitas, attingit actus nostros liberos, non solùm quoad ad substantiam, sed etiam quantùm ad omnes illorum circunstantias, formalitates, & modos, ut in Tractatu de voluntate Dei variis rationibus demonstravimus: Ergo cùm Deus habuerit multò perfectiorem providentiam de actionibus & passionibus, quas Christus dum erat viator in terris elicuit, vel sustinuit, (illæ enim erant summi momenti, & infiniti valoris, & ab ipsis salus orbis, & honoris divini reparatio dependebat) quàm de nostris operationibus, negari non potest, illas fuisse pariter à Deo prædefinitas, non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quoad modum & circunstantias illarum. Idem cum proportione de præcepto moriendi Christo à Patre impositio dicendum est, illud nimirum, non solùm ad substantiam, sed etiam ad omnes ejus circunstantias se extendisse. *Disp. 8. art. 3.*

82. Neque obstat id quod Adversarij opponunt in contrarium: licèt enim verum sit, quæ Deus imperat nobis, non præcipi quoad omnes ejus circunstantias, negatur tamen consequentia & paritas de præcepto mortis Christi. Disparitas est, quia cùm voluntates nostræ non sint adeò promptæ ad exequendam superioris voluntatem, debent suavia esse quæ nobis imponuntur præcepta, atque adeò non obligare quoad omnes circunstantias. Cæterùm voluntas Christi, cùm è contra esset promptissima ad obediendum Patri in omnibus, debuit obligari ad actum obedientiæ perfectissimum & strictissimum, atque adeò ad actum obedientiæ, tam quoad circunstantias, quàm quoad substantiam suæ passionis & mortis.

§. III.

Traditur verus modus dicendi, & conciliandi libertatem Christi cum ejus impeccabilitate.

RElictis igitur ac rejectis quatuor præcedentibus modis dicendi, & conciliandi libertatem Christi cum illius impeccabilitate, ut eum qui communis est omnibus Thomistis, tandem stabiliamus & declaremus.

83. Supponendum primò, quod sicut ad hoc ut voluntas in eliciendo actum amoris sit libera, non requiritur, imò implicat, quod possit conjungere non amorem cum ipso amore (duo enim contradictoria, qualia sunt amor & non amor respectu ejusdem objecti, nequeunt esse simul) sed sufficit quod actualiter amando, habeat simul & retineat potentiam ad non amorem, sive ad negationem amoris, divisim ponendam ab amore: ita similiter ut Christus, non obstante omnimodâ suâ impeccabilitate, & præcepto Patris de morte subeunda, liberè dicatur mortuus, non est necesse, imò implicat, factâ suppositione omnimodæ ipsius impeccabilitatis, quod

quod potuerit conjungere negationem mortis, A sive hoc quod est velle non mori, cum præcepto obligante ad mortem; sed sufficit quod volendo actualiter mortem sibi præceptam, habuerit simul & retinuerit potentiam ad negationem mortis divisim à præcepto ponendam.

84. Supponendum secundò: quod sicut non mors, sive negatio mortis, ut divisa à præcepto obligante ad moriendum, non est transgressio talis præcepti, sed solùm quando illi conjungitur: ita similiter posse velle non mortem, sive negationem mortis, ut abstrahentem à præcepto, non est posse violare præceptum, subindeque nec posse peccare; sed ad hoc opus est posse velle non mortem, ut conjunctam cum præcepto ad moriendum obligante. B

85. Supponendum tertiò: quod quando Thomistæ conciliare volentes libertatem Christi circa mortem ei præceptam, cum omnimoda ipsius impeccabilitate, dicunt ipsum non potuisse velle non mori in sensu composito, bene tamen in sensu diviso: sensus hujus doctrinæ non est (ut perperam eam exponunt omnes ferè Theologi Societatis) quod Christus non habuerit potentiam ad non moriendum, stantem & compossibilem simul cum præcepto mortis, sed solùm ab eo divisam: sive quod Christus non habuerit potentiam ad non moriendum, quæ in ipso fuerit de facto, supposito præcepto mortis, sed solùm quæ in eo extitisset, si ablatum fuisset præceptum obligans ad C mortem: hæc, inquam, explicatio legitima non est, nec ab ullo Thomistarum unquam intenta, sed ista duntaxat, quod nimirum etiam si Christus, supposità omnimodâ suâ impeccabilitate, non habuerit talem potentiam stantem simul cum præcepto mortis, quâ posset conjungere cum eo negationem mortis; bene tamen talem potentiam stantem simul cum præcepto mortis, quâ posset habere negationem mortis divisam, sive abstrahentem à præcepto. Unde differentia veri sensûs divisi & compositi Thomistarum, ab eo qui Calvinisticus est, in hoc consistit, quod Calvinus dividit potentiam ad non moriendum ab ipso præcepto mortis, Thomistæ verò illam à tali præce- D pto non separant, sed solùm negationem ipsam
Disp. 6. art. 4. mortis, ut in Tractatu de prædestinatione, celebrem illam & perantiquam sensûs compositi & divisi distinctionem exponentes, fusè declaravimus. Hoc fateor satis difficile intellectu videtur, sed non major est hæc difficultas, quàm in concipiendo quod omnes admittere tenentur, si salvare velint libertatem actualem voluntatis in amando, etiam præscindendo à quocumque præcepto, præmotione, & impeccabilitate: nimirum quod voluntas actualiter & liberè amans, eo ipso quod liberè amet, retinet talem potentiam stantem simul cum suo amore, non quâ possit conjungere E negationem amoris cum ipso amore, sed quâ possit eam dividere ab amore, sive quâ possit habere negationem amoris abstrahentem ab amore. His positis.

Dico: modus verè conciliandi in Christo circa præceptum mortis ei à Patre impositum libertatem à necessitate, cum omnimoda ipsius impeccabilitate, in eo consistit, quod licèt non potuerit Christus velle non mori in sensu composito, hoc est velle conjungere negationem mortis cum præcepto obligante ad mortem; bene tamen in sensu diviso, id est velle negationem mortis, ut abstractam à præcepto.

Probatur: Juxta hunc modum dicendi stat 86. Christum Dominum verè potuisse velle mori, etiam supposito præcepto ipsum ad mortem obligante, & tamen non potuisse velle transgredi tale præceptum: Ergo modus ille verè conciliat circa præceptum mortis Christo impositum, libertatem à necessitate, cum omnimoda impeccabilitate. Consequentia patet, ad libertatem enim à necessitate circa præceptum mortis quo obligabatur Christus, sufficit quod non obstante tali præcepto, potuerit verè velle non mori: ad omnimodam verò impeccabilitatem circa idem præceptum, nihil amplius requiritur, quàm quod non potuerit velle illud transgredi. Antecedens verò probatur: Christum, stante præcepto quo obligabatur ad mortem, potuisse nihilominus velle negationem mortis, ut abstrahentem à tali præcepto, sive ut secundùm se præcisè sumptam, est ipsum verè potuisse velle non mori; sicut voluntatem actualiter amantem, atque adeò stante actu amoris, posse velle negationem amoris, ut abstrahentem ab amore, est verè ipsam posse non amare. Præterea eundem Christum non potuisse velle negationem mortis, ut conjungendam cum præcepto obligante ad moriendum, sed solùm ut abstrahentem ab illo, est ipsum non potuisse transgredi illud præceptum: Sed juxta modum dicendi in conclusione assignatum, illa duo salvantur, ut constat: Ergo & Christum potuisse, etiam supposito præcepto de morte subeunda, velle non mori, & tamen non potuisse velle transgredi præceptum.

Confirmatur & magis illustratur difficilis illa 87. concordia libertatis Christi cum ejus impeccabilitate, stante rigoroso præcepto mortis. De præcepto Dei mortem Christo imperantis, eodem fere modo philosophandum est, ac de ipsius decreto, quo talem mortem ab æterno cum omnibus ejus circunstantiis prædefinivit: præsertim cùm præceptum moriendi Christo impositum, à tali decreto promanaverit, & fuerit ejus executio. Sicut ergo in sententia Thomistarum, divinum decretum ita causas liberas ad agendum determinat, ut nedum substantiam, sed etiam modum operum attingat, ita ut causæ liberæ faciant quod Deus vult fieri, & eo modo quo fieri vult, id est liberè; & ita agant unum, ut possint agere oppositum, ut fusè in Tractatu de voluntate Dei declaravimus. Ita similiter præceptum moriendi Christo impositum, ipsum ad substantiam & modum operis moraliter determinavit, ut nempe moreretur eo modo quo Pater voluit, scilicet liberè, sive cum potentia non moriendi. Et sicut etiam in eodem Tractatu docuimus, ex efficaci divinæ voluntatis decreto, non sequi necessariò, sed tantùm infallibiliter, ipsam operationem, & hanc solùm infallibilitatem esse requisitam ad efficaciam illius. Ita pariter, nunc dicimus, quod ut præceptum moriendi Christo impositum esset efficax, satis erat quod infallibiliter mortem Christi inferret, licèt non necessariò. Unde tale præceptum infallibiliter mortem inferendo, reddidit Christum impeccabilem; & non inferendo necessariò, reliquit eum liberum, libertate indifferentiæ.

Videntur hæc omnia fundamentum habere in 88. ipsa Scriptura sacra, nam Joan. 10. Christus dicebat: *Ergo pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso, & potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam: hoc manda-*

tum accepi à Patre meo. Ubi omnes Interpretes, per illam poteſtatem ponendi animam, intelligunt libertatem indifferentiæ quam habuit Chriſtus moriendo; qui enim habet aliquid in ſui poteſtate, ita facit illud, ut poſſit non facere. Unde Auguſtinus Tract. 119. in Joan. explicans libertatem quâ Chriſtus mortuus eſt, ſic ait: *Quis ita dormit, quando voluerit? ſicut Jeſus mortuus eſt, quando voluit? Quis ita veſtem deponit, quando voluerit, ſicut ſe carne exuit, quando voluit? Quis ita cùm voluerit obiit, quomodo cùm voluerit, obiit.* Cùm verò addit Chriſtus: *Hoc mandatum accepi à Patre meo*, ſatis innuit, quod ex vi ipſiuſmet præcepti habuit hanc poteſtatem & indifferentiam, eò quòd Pater ei mortem præcipiendo, volebat ipſum mori liberè, ſive cum poteſtate non moriendi; atque ita nec fecit Chriſtus, nec potuit facere contra voluntatem Patris, quando potuit non mori, hoc enim erat potiùs juxta voluntatem Patris: ſic igitur fuit liber & ſimul impeccabilis, non obſtante rigoroſo præcepto moriendi, ipſi à Patre impoſito.

A

B

§. IV.

Solvuntur objectiones.

89. PRo ſolutione objectionum, duo breviter præmittenda ſunt. In primis obſervanda eſt diſtinctio duplicis potentiæ: alia enim eſt potentia conſequens, alia antecedens: vel ut quidam recentior Thomiſta loquitur, alia eſt *potentia poſitionis*, alia *potentia puræ poſſibilitatis*. Per illam ita poteſt aliquid fieri, ut fiat & ponatur de facto; per iſtam verò ita fieri poteſt, ut re vera poſſibile ſit, licèt de facto non ponatur: verbi gratiâ præmotus ad amorem, ita infallibiliter amat, ut tamen poſſit non amare, & ſub tali motione abſolutam ad non amandum potentiam retineat; ſubindeque habet potentiam conſequentem, ſeu poſitionis, reſpectu amoris; & potentiam antecedentem, ſeu puræ poſſibilitatis, reſpectu negationis illius.

C

D. Thomas hujus diſtinctionis fundamentum
90. præbet, dum 1. 2. quæſt. 10. art. 4. ad 3. ait: *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen eſt impoſſibile ſimpliciter, unde non ſequitur quod voluntas à Deo ex neceſſitate moveatur.* Et 1. ad Annib. diſt. 47. quæſt. unicâ art. 4. ad 2. *Quamvis* (inquit) *contrarium ejus quod eſt volitum à Deo, non poſſit ſtare cum voluntate divina, poſſibilitas tamen ad contrarium poteſt ſtare cum ea* &c. Igitur ex D. Thoma, licèt præmotus ad unum, non habeat potentiam poſitionis ad oppoſitum, benè tamen potentiam puræ poſſibilitatis. Hæc diſtinctio, licèt coincidat cum diſtinctione ſenſûs compoſiti & diviſi ſuprà explicata, videtur tamen clarior, eâque non ita facilè poſſunt abuti Adverſarij, ſicut alterâ.

D

91. Secundò ex Alvare ſuprà quæſt. 8. diſp. 86. notandum eſt, quod non obedire, ſeu non implere præceptum, poteſt dupliciter accipi. Primò merè negativè, ut importat negationem actûs obedientiæ, quæ quidem negatio dicitur tam de eo quod eſt, quàm de eo quod non eſt; nam etiam quando nullum eſt præceptum impoſitum alicui, verè affirmamus quod ille non implet præceptum, & iſto modo non obedire, nullum eſt peccatum. Secundo modo accipitur privativè, ſeu contrariè, ut importat tranſgreſſionem præcepti, ſeu privationem obſervationis præcepti debitæ ineſſe, & hoc modo non obedire, eſt peccatum inobedientiæ. His præmiſſis, facilè ſolvi poterunt argumenta quæ fieri ſolent contra modum conciliandi libertatem Chriſti cum ejus impeccabilitate, ſuprà explicatum.

Objicitur ergo primò: Chriſtus non potuit 92.
non obedire Patri, ſeu non implere præceptum de morte ſubeunda pro ſalute generis humani à Patre ipſi impoſitum: Ergo liberè tale præceptum non implevit, ſubindeque nec in ejus adimpletione meruit, cùm libertas ſit conditio neceſſariò requiſita ad meritum. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Chriſtus non potuit peccare, cùm ab intrinſeco eſſet impeccabilis: Ergo nec Patri non obedire, ſeu præceptum de morte pro ſalute generis humani ſubeunda non adimplere. Antecedens eſt certum, & patet ex dictis diſputatione præcedenti, ubi omnimodam Chriſti impeccabilitatem, variis rationibus demonſtravimus. Conſequentia verò probatur. Poſſe non obedire, ſeu præceptum non implere, eſt poſſe peccare: Ergo ſi Chriſtus peccare non potuit, non potuit etiam non obedire, ſeu non implere præceptum moriendi ſibi à Patre impoſitum. Conſequentia evidens eſt, Antecedens probatur. Actu non obedire, ſeu actu omittere actum præceptum, eſt actu peccare: Ergo poſſe non obedire, ſeu actum præceptum poſſe omittere, eſt poſſe peccare. Sicut quia actu eſſe hominem, eſt actu eſſe animal rationale, poſſe eſſe hominem, eſt poſſe eſſe animal rationale. Unde tritum eſt ac pervulgatum Philoſophorum axioma: *Quod facit actus actu, hoc facit potentia poſſibiliter.*

Huic objectioni, quæ in hac materia præci- 93.
pua eſt, ex principiis jam ſtatutis dupliciter reſponderi poteſt. In primis enim poteſt ſic diſtingui Antecedens: Chriſtus non potuit non obedire Patri, ſeu non implere præceptum &c. privativè, & in ſenſu compoſito, concedo Antecedens: negativè, & in ſenſu diviſo, nego Antecedens. Ad cujus probationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens eadem diſtinctione, & ſimiliter ad probationem Conſequentis, diſtinguo Antecedens. Poſſe non obedire privativè & in ſenſu compoſito, eſt poſſe peccare, concedo Antecedens. Poſſe non obedire negativè, & in ſenſu diviſo, eſt poſſe peccare, nego Antecedens, & Conſequentiam. Nec valet ab actu ad potentiam, quia negatio obedientiæ ut exiſtens, non eſt pura negatio, ſed privatio moralis, poniturque, & componitur cum præcepto, eò quòd ut exiſtens non poſſit ab ullo accidenti præſcindere, quorum unum eſt actualis cum præcepto conjunctio, & ratio privationis moralis: potentia autem tendit in non obedientiam in ſenſu diviſo, & prout negatio eſt. Unde iſte diſcurſus non valet: *Non obedire de facto, eſt de facto peccare: Chriſtus potuit non obedire: ergo potuit peccare:* arguitur enim ab una de ſenſu compoſito, & alia de ſenſu diviſo, ad aliam de ſenſu compoſito, & variatur appellatio: ſive arguitur à non reſtricto ad reſtrictum, infertur enim ex eo quod Chriſtus potuerit ponere negationem obedientiæ, ſub ratione negationis, potuiſſe illam ponere ſub conceptu privationis, in qua prout ſic peccatum omiſſionis conſiſtit. Sicut hæc ratiocinatio non valet: *Actu non ponere actum præſcitum à Deo, eſt actu falſificare ſcientiam Dei: ſed homo poteſt non ponere actum præſcitum à Deo: ergo poteſt*

falsificare scientiam Dei: quia in ea similis defectus committitur, & fit etiam transitus à sensu composito ad divisum.

94. Secundò majoris claritatis gratiâ, aliter distinguo hanc propositionem: *Posse non obedire, seu præceptum non implere, est posse peccare*, si id intelligatur de potentia consequenti, seu de potentia positionis, concedo. Si de potentia Antecedenti, & puræ possibilitatis, nego. Nam inter utramque potentiam notabile intercedit discrimen, ut ex suprà dictis patet: potentia enim consequens, seu positionis, illa dicitur quæ aliquando est ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cum perfectè & completè practica sit, à nullo prædicato, etiam accidentali, in suis extremis præscindit: potentia verò antecedens, seu puræ possibilitatis, est, quæ ad actum reducenda non est, & cui ex aliqua suppositione repugnat cum actu conjungi, tenditque in actum, vel negationem actûs secundùm se, præscindendo ab his quæ accidentaliter illi conveniunt, eò quòd non sit practica completè: cùm ergo, suppositio præcepto de aliquo actu, omissioni illius annexa sit ex accidenti ratio privationis moralis, fit quod potentia consequens, seu potentia positionis, ad illum omittendum, sit potentia ad omissionem moraliter & privativè sumptam, subindeque potentia ad peccandum; non verò potentia antecedens, seu puræ possibilitatis, quæ tendit ad negationem actûs secundùm se, & cum præcisione eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet ista consequentia: *Christus, supposito præcepto Patris de subeunda morte, potuit non mori, potentiâ antecedenti, seu puræ possibilitatis: Ergo potuit peccare, & præceptum Patris non adimplere.*

95. Nec obstat exemplum quod in objectione adducitur: nam homo est essentialiter animal rationale, omissio verò, seu negatio mortis in Christo, non est essentialiter privatio, & transgressio, sed accidentaliter, & ratione præcepti per accidens supposiți: potentia autem non potest ab actu dividere quæ sunt illi essentialia, & sic non stat potentia ad esse hominem, divisivè ab hoc quod est esse animal rationale; potest tamen præscindere ab illis quæ accidentaliter conjunguntur cum actu, vel negatione ejus, per tendentiam ad illa secundùm se accepta; & quia negatio mortis solùm est privatio per accidens, & ratione præcepti, quod illi essentiale non est, consequens fit quod adhuc in instanti præcepti, possit potentia tendere ad illam secundùm se inspectam quoad sibi essentialia, quâ ratione est negatio, præscindendo ab illa quatenus est privatio.

Ad axioma autem in contrarium adductum, respondetur illud esse verum, quando potentia & actus sibi correspondent; secùs verò quando non sibi correspondent, ut contingit in proposito: nam potentia antecedens non moriendi, quæ remanet in Christo, stante præcepto ipsum ad mortem obligante, cùm sit potentia ad negationem mortis solùm ut dividendam à præcepto, non est potentia correspondens actui quo Christus voluntariè non moriendo transgressus fuisset præceptum, quandoquidem actus iste est ad negationem mortis, non ut dividendam à præcepto, sed ut componendam cum ipso.

96. Objicies secundò, & simul instabis contra præcedentem solutionem & doctrinam: Potentia etiam antecedens, seu puræ possibilitatis ad odium Dei, est potentia peccandi: Ergo & potentia antecedens, seu puræ possibilitatis ad negationem mortis, stante præcepto: Sed Christus, cùm ab intrinseco impeccabilis esset, non habuit peccandi potentiam: Ergo nec potentiam antecedentem, seu puræ possibilitatis, ad non moriendum, supposito præcepto moriendi, sibi à Patre imposito. Antecedens constat, prima verò Consequentia sic ostenditur. Tam est mala negatio mortis, stante præcepto, utpote præcepti transgressiva, quàm sit malum de se odium Dei: Ergo potentia antecedens, seu puræ possibilitatis ad non moriendum, stante moriendi præcepto, non minùs est potentia peccandi, quàm potentia antecedens, seu puræ possibilitatis ad odium Dei.

97. Respondeo, concesso Antecedente, negando primam consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia odium Dei, quovis modo consideratum, est malum, & ideò prohibitum, quia malum; unde potentia quæ à tali actu specificatur, sive de facto ponatur actus, sive sit solummodo possibilis, non potest non esse mala: at verò negatio mortis est de se indifferens, nec est prohibita, quia mala, sed mala, quia prohibita; & ideò per præceptum moriendi Christo impositum, non prohibetur negatio mortis purè possibilis, sed negatio posita, vel ponenda de facto; subindeque potentia antecedens, seu puræ possibilitatis ad negationem mortis, non est mala, nec peccaminosa, seu peccandi potentia.

98. Objicies tertiò, & simul instabis contra primam solutionem: Supposito præcepto moriendi, non mansit in Christo possibilis negatio mortis, etiam in sensu diviso: Ergo supposito tali præcepto, non mansit liber ad moriendum. Consequentia patet, ad libertatem enim indifferentiæ requiritur potentia ad agendum, & non agendum, saltem in sensu diviso. Antecedens probatur: Negationem mortis esse possibilem in sensu diviso, est illam posse dividi à præcepto, sicut eam esse possibilem in sensu composito, est illam posse cum præcepto componi: Sed Christus non potuit negationem mortis à præcepto dividere: Ergo supposito præcepto, negatio mortis non fuit Christo possibilis, etiam in sensu diviso. Major videtur certa, Minor probatur. Posse unum dividere ab alio, est posse unum ponere, & aliud auferre: Sed Christus non potuit à se præceptum auferre: Ergo nec potuit negationem mortis à præcepto dividere.

99. Respondeo, negando Antecedens, ad cujus probationem, distinguo Majorem: negationem mortis esse possibilem in sensu diviso, est illam posse dividi à præcepto, divisibilitate acceptâ positivè, nego Majorem. Divisibilitate non positivè, sed præcisivè acceptâ, concedo Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Negatio moriendi, supposito præcepto, dupliciter ab illo dividi potest, positivè nimirum & præcisivè: licèt autem divisio positiva negationis mortis à præcepto, petat ablationem præcepti, & potentia ad illam sic sumptam, exigat pariter potentiam ablativam præcepti; divisio tamen præcisiva negationis mortis à præcepto, non petit ablationem præcepti, nec per consequens potentia ad illam sic sumptam, postulat potentiam ablativam præcepti, sed ad illam sufficit potentia ad negationem mortis secundùm se acceptam, qualiter à præcepto præscindit: quando verò nos constituimus in Christo potentiam ad non moriendum in sensu diviso, supposito etiam præcepto moriendi, per ly *diviso* non figu-

ficatur divisio positiva negationis mortis à præcepto, sed duntaxat præcisiva.

100. Objicies quartò: Non est dabilis potentia ad id quod implicat contradictionem: Sed supposito præcepto moriendi, implicat Christum non mori de facto, cùm ab intrinseco impeccabilis sit: Ergo supposito præcepto moriendi, non est dabilis in Christo potentia ad non moriendum, subindeque posito tali præcepto non habet libertatem indifferentiæ ad moriendum & non moriendum.

101. Respondeo, distinguendo Majorem: Non est dabilis potentia ad id quod implicat contradictionem ex terminis, concedo Majorem. Ad id quod implicat contradictionem ex suppositione aliqua, B subdistinguo Majorem: non est dabilis potentia consequens, seu positionis, concedo Majorem: potentia antecedens, seu puræ possibilitatis, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, distinguo Consequens, illudque concedo de potentia consequenti, seu positionis, nego autem de potentia antecedenti, seu puræ possibilitatis. Nam implicatio existentiæ negationis mortis in Christo, non est ex intrinsecis negationis mortis, sed ex aliquo accidenti, nempe ex suppositione præcepti & impeccabilitatis Christi; & ideò terminare potest habitudinem potentiæ antecedentis, seu puræ possibilitatis, quæ præcisiva est ab his quæ ex accidenti conveniunt, vel ex accidenti repugnant; non autem habitudinem potentiæ consequentis, seu potentiæ positionis, quæ nec ab essentialibus, nec ab accidentibus præscindere potest, ut in solutione primæ objectionis declaravimus. C

102. Objicies ultimò: Necessitas antecedens destruit libertatem, ut communiter docent Philosophi & Theologi: Sed necessitas moriendi ex præcepto in Christo, est necessitas antecedens: Ergo libertatem, & consequenter etiam meritum mortis ejus destruit. Major est certa, Minor probatur. Sola necessitas quæ nostram libertatem consequitur, est necessitas consequens, ut docet Anselmus lib. 2. *Cur Deus homo*, cap. 18. & lib. 1. de concordia prædestinationis & gratiæ cum libero arbitrio cap. 1. At necessitas orta ex præcepto, non sequitur nostram libertatem, sed illam præcedit: Ergo non est necessitas consequens, sed antecedens. D

103. Confirmatur: Necessitas orta ex aliquo se tenente ex parte actûs primi, non est consequens, sed antecedens: At præceptum se tenet ex parte actûs primi, in ordine ad actum obedientiæ: Ergo necessitas orta ex præcepto, non est consequens, sed antecedens. Minor constat, Objectum enim ut cognitum, ad actum voluntatis, ex parte actûs primi concurrit: Sed objectum obedientiæ, est præceptum superioris: Ergo præceptum ut cognitum se tenet ex parte actûs primi, respectu actûs obedientiæ. Major verò suadetur: Necessitas orta ex visione beatifica in ordine ad dilectionem Dei, non alia de causa antecedens est, & libertatem in tali dilectione non patitur, nisi quia ex parte actûs primi ad beatificam dilectionem concurrit; & è contra in sententia Thomistarum, auxilium physicè prædeterminans, non inducit necessitatem antecedentem, quia non ex parte actûs primi, sed ut applicatio efficax, ad actus nostros concurrit: Ergo necessitas orta ex aliquo se tenente ex parte actûs primi, est necessitas antecedens. E

104. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem, distinguo & explico Majorem: Sola necessitas quæ nostram libertatem consequitur, formaliter, aut æquivalenter, est necessitas consequens, concedo Majorem. Solùm formaliter, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. A

Explicatur solutio: Consequi nostram libertatem formaliter, est illam in seipsa supponere: consequi autem nostram libertatem æquivalenter, est consequi & illam supponere in aliquo eminenter continente libertatem nostram; & quia præceptum Christo impositum, supponit decretum Dei efficax de operatione præcepta, imò à tali decreto derivatur, & est illius executio, ut suprà annotavimus; & aliunde in tali decreto, utpote primo libero, ac primæ totius libertatis creatæ & participatæ radice, libertas actûs Christo imperati, eminenter continetur; inde fit quod necessitas orta ex præcepto Christo imposito, consequatur libertatem actûs præcepti, si non formaliter, saltem æquivalenter; ac proinde quod non sit antecedens, sed consequens, quoad effectum conservandi illæsam libertatem. Hanc solutionem & doctrinam fusè exposuimus in Tractatu de prædestinatione, ubi etiam mentem & doctrinam Anselmi, quâ frequenter abutuntur Adversarij, elucidavimus; eamque tradit, & egregiè explicat Episcopus Oxomensis in manuscripto de merito Christi. *Disp. 6. art. 7.*

105. Secundò responderi potest cum eodem Episcopo, aliter distinguendo eandem Majorem: Sola necessitas quæ nostram libertatem sumptam in recto subsequitur, non est antecedens, nego Majorem. Sumptam in recto, vel in obliquo, concedo Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam cùm præceptum sit de actu, connotando libertatem in illo, licèt necessitas orta ex præcepto non supponat libertatem actûs præcepti, sumptam in recto, illam tamen in obliquo supponit; & ideò non est antecedens, sed consequens sufficienti modo; ut libertatem non destruat, sed inferat potiùs, & confirmet.

106. Ad confirmationem nego Majorem universaliter intellectam, intentio enim efficax finis in actu primo ad electionem concurrit, illamque infallibiliter infert, quando non est nisi unicum tantùm medium, & tamen illius libertatem non tollit, ut in Tractatu de actibus humanis ostensum est: Imperium etiam ex parte actûs primi se tenet in ordine ad usum, cùm ad illud regulativè concurrat, illumque efficaciter infert, absque eo quod ejus libertatem impediat, ut ibidem docuimus, & cum Thomistis censet Bellarminus. Non ergo omnis necessitas orta & se tenens ex parte actûs primi, est antecedens, sed solùm illa quę sequitur ad principium non supponens libertatem nostram, nec in seipsa formaliter, nec in alio eminenter continente, vel quę sequitur ad principium non connotans pro termino & materia libertatem. Unde clara Dei visio non necessitat antecedenter ad amorem, ex eo præcisè quod ex parte actûs primi ad illum concurrit, sed quia tollit indifferentiam objectivam judicij, quæ est proxima radix libertatis, & in dilectione beatifica, prout ad Deum terminata secundùm perfectiones necessarias, libertatem non connotat, sed potiùs necessitatem; unde ejusdem dilectionis, ut ad creaturas terminatæ, libertatem non aufert, tametsi ad illam prout sic ex parte actûs primi se teneat. Similiter ratio cur in sententia Thomistarum auxilium *Disp. 9. art. 4.*

physicè prædeterminans non inducit necessitatem antecedentem, non est quia applicativè tantùm ad actus nostros concurrit; sed quia à prima libertatis nostræ radice, efficaci scilicet divinæ voluntatis decreto, substantiam & modum in nostris operationibus causante, derivatur; subindeque ad nostram libertatem æquivalenter consequitur, & illam connotat ut effectum à se causatum: unde si illud quod se tenet ex parte actûs primi, his conditionibus gaudeat, esto infallibiliter inferat operationem, illius libertatem non impediet, sed firmabit. A

Articvlvs IV.

B

An operationes Christi Domini fuerint valoris meritorij simpliciter infiniti?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

107. NOtandum primò: consultò me non dixisse, an Christi meritum fuerit infinitum simpliciter, sed an operationes ejus fuerint valoris meritorij simpliciter infiniti: ut enim rectè observat Asturicensis relect. de gratia Christi quæst. 5. art. 2. non est idem opus esse valoris meritorij infiniti simpliciter, & meritum esse infinitum simpliciter; quia ut meritum sit infinitum, non sufficit quod sit de se sufficiens ad faciendum sibi debitum quodcumque præmium, etiam infinitum, sed insuper requiritur quod importet actuale jus ad præmium infinitum, qui enim meretur, jus sibi acquirit ad præmium suscipiendum; ut autem quis acquirat sibi jus ad præmium suscipiendum, præter valorem operis, requiruntur plura alia, præsertim quod opus ordinetur ad præmium & mercedem, ut suprà art. 1. observavimus. C

108. Notandum secundò: Quod licèt in operationibus Christi, ratio meriti & satisfactionis simul reperiantur, ut docet D. Thomas loquendo in particulari de passione Christi, infrà quæst 48. art. 1. & 2. ratio tamen meriti non est omnino eadem cum ratione satisfactionis: ista enim respicit malum personæ offensæ, ut repellendum, illa verò bonum merentis, ut à Deo obtinendum; unde dicimur Deo pro nobis satisfacere, nobisque mereri à Deo, vel apud Deum. Item valor satisfactorius sumitur ex dignitate personæ, valor autem meritorius ex ipsius sanctitate. His præmissis. D

109. Circa propositam difficultatem duæ versantur sententiæ. Prima negat operationibus Christi Domini valorem meritorium simpliciter infinitum. Ita Scotus & ejus Discipuli, qui licèt dicant Christi meritum fuisse infinitum, volunt tamen hanc infinitatem non esse propter valorem & dignitatem intrinsecam ipsius operis meritorij Christi, sed propter extrinsecam acceptationem Dei, quia videlicet fuit à Deo acceptatum pro infinitis posteris Adæ, si futuri essent. Eandem sententiam docet Joannes Medina, Codice de pœnitentia, tract. 3. quæst. 1. E

Oppositam sententiam, affirmantem operationes Christi valorem meritorium simpliciter infinitum continere, docent omnes alij Theologi, tam domestici, quàm extranei; illaque magnum habere videtur fundamentum in Extravaganti *unigenitus*, de pœnitentiis, & remissionibus, ut patebit ex mox dicendis.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Operationes Christi Domini habuisse valorem meritorium simpliciter infinitum.

Probatur primò conclusio ex Clemente VI. in dicta Extravaganti *unigenitus*, ubi loquens de thesauro Ecclesiæ, sic ait: *De cujus consumptione, aut diminutione, non est aliquatenus formidandum, propter infinita merita Christi.* Ergo juxta Pontificem, operationes Christi fuerunt valoris meritorij simpliciter infiniti. Consequentia patet, Tum quia si illarum valor meritorius, non esset infinitus simpliciter, merita Christi non appellarentur absolutè infinita. Tum etiam, quia aliàs formidare cum fundamento possemus, ne intantum peccata hominum crescerent, ut eorum multitudine merita Christi tandem extinguerentur, aut consumerentur, ut ex infrà dicendis patebit. 110.

Nec valet communis responsio Adversariorum, dicentium ex prædicta Pontificis definitione, non colligi merita Christi ex natura rei, seu ex valore intrinseco, fuisse infinita, sed solùm ex favore Dei extrinseco, nimirum ex acceptatione divina, quia scilicet fuerunt acceptata à Deo ad præmium infinitum, nempe ad remissionem multitudinis infinitæ peccatorum, supposito quod illa daretur, vel esset possibilis. Non valet, inquam, hæc responsio: Primò, quia Pontifex ad infinitatem meritorum Christi suadendam, non ad acceptationem extrinsecam Dei, sed ad intrinsecam conjunctionem ad Verbum recurrit, dicens unam guttam sanguinis Christi, *propter conjunctionem ad Verbum*, sufficientissimam fuisse pro peccatis omnium hominum: Sed si merita Christi solùm essent infinita ex acceptatione extrinseca Dei, ad illam recurreret, & non ad conjunctionem cum Verbo: Ergo solutio ista aliena est à mente Pontificis. 111.

Secundò, Merita Christi de facto non fuerunt acceptata pro remissione infinitorum peccatorum: Ergo si ex se, & ex intrinseco valore, infinitatem non habent, non recipiunt illam ex acceptatione extrinseca Dei.

Tertiò, Vel acceptatio divina fuit juxta dignitatem meritoriam operationum Christi, vel fuit supra illam? Si primum, jam supponitur dignitas infinita, seu valor infinitè meritorius, in operibus Christi, ante Dei acceptationem. Secundum verò dici non potest: Ergo &c. Minor pro secunda parte, in qua est difficultas, sic ostenditur. Opus ex se non condignum, sed solùm ex præmiantis acceptatione, imperfectum est in ratione meriti; sicut pretium de se inæquale, & solùm æquale ex alterius voluntaria acceptatione, est in ratione pretij imperfectum: Ergo si opera Christi de se non fuerunt condigna in ratione meriti, sed id habuere ex acceptatione extrinseca Dei, fuere imperfecta in ratione meriti: hoc autem à mente Pontificis prorsus alienum est, cùm loco citato excellentiam meritorum & satisfactionum Christi extollere, & perfectam redemptionis nostræ sufficientiam, imò & superabundantiam, declarare intendat.

Probatur secundò conclusio ratione quam idem Pontifex loco citato insinuat: Opus quod pro quovis præmio, majori & majori in infinitum, oblatum, dignè illud mereri potest, continet valorem meritorium infinitum simpliciter: At hujusmodi est quodcumque Christi opus: Ergo ha- 112.

bet valorem meritorium simpliciter infinitum. Major certa videtur: Tum quia si esset valoris finiti, posset deveniri ad aliquod præmium quod illi esset adæquatum, & ultra quod non posset se extendere condignitas ipsius operis. Tum etiam, quia vis effectiva physica effectuum inæqualis perfectionis usque in infinitum syncategorematicè, non potest causæ non infinitæ physicè convenire, unde omnipotentiæ Dei infinitatem ex eo colligunt Theologi, quod ad effectus syncategorematicè infinitos inæqualis perfectionis extenditur: Ergo pariter vis effectiva moralis effectuum inæqualium sine termino (qualis est vis meritoria) convenire nequit actioni quæ in genere moris simpliciter infinita non sit.

113. Confirmatur: Quia satisfactio continet moraliter remissionem offensæ, vis satisfactoria pro culpis sine termino in infinitum, nequit convenire actui non habenti valorem satisfactorium simpliciter infinitum, ut suprà ostensum est: Sed etiam præmium moraliter continetur in merito: Ergo præmia sine termino nequeunt contineri in merito non habente valorem meritorium simpliciter infinitum.

Disp. 4. art. 3.

114. Minor verò suadetur primò: Eadem est vis operationum Christi sub ratione meriti, ac sub ratione satisfactionis: Sed operationes Christi habuerunt vim satisfactoriam pro culpis inæqualis malitiæ sine termino in infinitum, aliàs timeri posset ne talis vis culparum multitudine tandem consumeretur: Ergo etiam habuerunt valorem meritorium præmiorum in perfectione inæqualium sine termino in infinitum.

Secundò, Omnia præmia creata, divisivè aut collectivè sumpta, non sunt tanti valoris & æstimabilitatis, ac opera Christi Domini, propter conjunctionem humanitatis ejus ad Verbum: Ergo vis illorum meritoria, ad omnia præmia creata & creabilia, quæ inæqualis sunt perfectionis, extenditur sine termino. Consequentia patet, Antecedens probatur. Si esset assignabile aliquod præmium creatum & finitum, quod esset adæquatum valori & æstimabilitati alicujus operis Christi, sequeretur posse dari puram creaturam, quæ eliceret opus tanti valoris & æstimabilitatis, quãtæ esset aliquod Christi opus; etenim nullum est assignabile præmium finitum, quod non possit sibi pura creatura mereri per Christi gratiam: Sed implicat opus puræ creaturæ, etiam perfectissimæ, si daretur, & adjutæ perfectissimâ gratiâ, esse tanti valoris ad merendum, quanti est quodlibet Christi opus, sicut implicat puram aliquam creaturam esse tam dignam, sicut Christus: Ergo implicat dari aliquod præmium creatum & finitum, quod sit tanti valoris & æstimabilitatis, quantæ est aliquod opus Christi Domini. Rationem hanc videtur innuere D. Cyrillus in posteriori Epistola ad Reginas, dum ait, *Pretium non fuisse satis magnum, si Christus purus homo fuisset: ipsi verò Deo incarnato universa creatura comparata, modicum quid est, & ideò mors ejus abundè sat est ad liberationem.* Ubi affirmat Christi pretium, seu meritum, non posse æquari à merito puræ creaturæ, quia pura creatura comparata Christo, modicum quid est.

Tertiò Minor principalis suadetur: Persona divina potest taliter dignificare opera quæ elicit in natura assumpta, ut habeant valorem ad merendum quodcumque præmium majus & majus in infinitum: At hoc supposito, convenientissimum est, talem valorem operibus Christi tribuere: Ergo opera Christi habebant valorem meritorium ad merendum quodcumque præmium majus & majus in infinitum. Minor patet, Major probatur. Deus est quo nihil majus excogitari potest: At si non ita dignificare posset opera quæ elicere potest in natura assumpta, ut habeant valorem ad merendum quodcumque præmium majus & majus in infinitum, posset excogitari aliquid excellentius Deo, quod nimirum illo modo talia opera dignificaret: Ergo &c.

115. Respondent Adversarij, falsam esse Minorem principalis argumenti, ut enim (inquiunt) opus meritorium ad præmia inæqualis perfectionis sine termino se extendat, non requiritur infinitas, sed sufficit superioritas ordinis; infinita namque ordinis inferioris nequeunt in perfectione adæquare rem ordinis superioris, & per consequens in actu meritorio dignitatis ordinis superioris, possunt præmia infinita inferioris ordinis moraliter contineri: quia ergo dignitas operationum Christi, est superioris ordinis ad omnem entitatem creatam & creabilem divisivè & collectivè, consequens fit, quod omne ens creatum meritoriè contineatur in illis, licèt non sint valoris meritorij simpliciter infiniti.

116. Sed contra primò: Vis effectiva physica effectuum inæqualis perfectionis sine termino in infinitum, non solùm arguit superioritatem ordinis in principio continente, sed etiam infinitatem simpliciter, aliàs ex continentia omnium possibilium in omnipotentia, non rectè colligeretur illam esse infinitam simpliciter, sed tantùm quod esset superioris ordinis ad omnem entitatem creabilem: Ergo pariter vis meritoria præmiorum syncategorematicè infinita, non solùm arguit in actu dignitatem ordinis superioris, sed etiam dignitatem meritoriam simpliciter infinitam.

Secundò, Etsi actus supernaturales sint ordinis superioris ad omnem entitatem & præmium naturale, non habent tamen vim merendi præmia ordinis naturalis syncategorematicè infinita: Ergo sola superioritas ordinis non sufficit ad vim meritoriam, & moralem continentiam syncategorematicè infinitam rerum existentium in ordine inferiori.

Tertiò, Esto in physicis res ordinis inferioris adæquare nequeat id quod in superiori ordine existit, in moralibus tamen hoc universaliter verum non est; ut constat in actibus misericordiæ, vel justitiæ, qui specificè inferiores sunt actui charitatis, & tamen plures actus repetiti misericordiæ & justitiæ, vel actus magnæ intensionis, adæquare & excedere possunt in valore meritorio unum actum charitatis. Peccatum etiam charitati oppositum est gravius specificè peccatis oppositis aliis virtutibus; & tamen peccata aliis virtutibus opposita, sæpiùs repetita, vel intensissimo conatu patrata, excedere possunt in gravitate unum peccatum contra charitatem commissum: Ergo si valor meritorius operationum Christi non sit infinitus simpliciter, quamvis sit superioris ordinis ad omne præmium creabile, poterit præmiorum multitudine adæquari, subindeque illarum vis meritoria, non erit syncategorematicè infinita.

117. Denique suaderi potest conclusio ratione à priori: Sanctitas personæ operantis dat operi valorem meritorium, sicut ejus dignitas in illud influit valorem satisfactorium, ut suprà notabili secundo observatum est: Ergo infinita sanctitas infinitum dat valorem: Sed sanctitas Christi infinita est in ratione sanctitatis, fuit enim illius huma-

nitas sanctificata infinitè per gratiam unionis, ut disp. 11. vidimus: Ergo illius operationes valorem meritorium simpliciter infinitum continent.

118. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Opera humana facta extra statum adoptionis filiorum Dei, seu in pura natura, hoc ipso quod sunt bona moraliter, merentur de condigno præmium aliquod naturale: eadem verò opera, eo ipso quod fiunt ab homine sanctificato per gratiam habitualem, & constituto in statu adoptionis filij Dei per justitiam inhærentem creatam, nullâ aliâ factâ mutatione physicâ in substantia ipsorum, elevantur ad tantam dignitatem, ut mereantur de condigno præmium supernaturale vitæ æternæ, quod multùm excedit præmium illud B naturale: Ergo eodem modo, eadem opera, nullâ factâ mutatione in illis, eo ipso quod à Filio Dei naturali, & à persona infinitè sancta, qualis est Christus, eliciebantur, erant meritoria de condigno præmij infiniti, & valorem meritorium infinitum simpliciter continebant.

119. Respondent Scoti Discipuli: quod licèt persona Christi sit infinitæ sanctitatis, non sequitur tamen, ejus operationes continere valorem meritorium simpliciter infinitum: quia (inquiunt) persona non influit in opera meritoria immediatè seipsâ, sed medio principio quo, mediante scilicet humanitate, & gratiâ habituali; unde cùm illa finita sint, Christus non influit in suas operationes valorem meritorium infinitum simpliciter, sed tantùm valorem inadæquabilem à merito puræ creaturæ. C

120. Sed contra primò: Vel persona Christi communicat seipsâ immediatè aliquem valorem operi meritorio, vel non? Si primum, dat infinitum valorem. Si secundum, dare nequit valorem inadæquabilem à merito puræ creaturæ: Ergo vel fateri debent Scoti Discipuli, opera Christi esse valoris meritorij simpliciter infiniti, vel negare quod gaudeant valore inadæquabili à merito puræ creaturæ. Prima pars hujus discursûs patet, Scotistæ enim ex eo inferunt personam Christi, quamvis infinitam, non influere in proprias operationes valorem meritorium, infinitum simpli- D citer, quia in illas non influit immediatè, sed mediante principio quo limitato: Ergo si valorem aliquem seipsâ immediatè communicat operi meritorio, cessat limitationis ratio, & consequenter dare illi poterit valorem meritorium infi itum simpliciter. Pro secunda verò parte probatur: Principium mediante quo influit persona Christi valorem meritorium in proprias operationes, est ejusdem rationis cum principio quo meriti puræ creaturæ, nempe gratia habitualis, & virtutes ipsam consequentes, quæ licèt in grádu intensiori communicatæ fuerint humanitati Christi, quàm omni puræ creaturæ, potuerunt tamen de potentia absoluta, in gradu æquali, imò & majori, puræ E creaturæ communicari: Ergo si persona Christi nullum valorem meritorium communicat propriis actibus immediatè seipsâ, sed omnem tribuit mediante principio quo, nullus valor meritorius reperietur in illis, quem de potentia absoluta adæquare nequeat meritum puræ creaturæ.

Secundò, Etsi principium quo eliciat entitatem actuum, dignitatem tamen seu valorem moralem à persona desumptum non causat: Ergo licèt limitatio principij quo elicientis, limitet actus Christi Domini, quantùm ad perfectionem physicam, non tamen quantùm ad dignitatem & valorem moralem satisfactorium & meritorium, qui ipsis competit ex dignitate & sanctitate personæ: Ergo ex eo quod persona Christi non influat in suas operationes immediatè, sed medio principio quo finito & limitato (mediante scilicet humanitate & gratiâ habituali) non rectè colligitur quod illis infinitum valorem meritorium communicare nequeat.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Opus quod non est dignum infinito præmio, non potest infinitum valorem meritorium continere: Sed opera Christi non erant digna infinito præmio: Ergo non erant valoris meritorij simpliciter infiniti. Major patet, nam valor operis meritorij, non est nisi jus quoddam ipsius operis ad præmium sibi æquale; unde opus aliquod ideò dicitur finiti vel infiniti valoris meritorij, quia habet jus ad finitum vel infinitum præmium, seu quia est dignum finito vel infinito præmio. Minor verò probatur: Non est dabile infinitum præmium, ut infinita gratia, aut infinita visio Dei: Sed Christi opera non erant digna nisi præmio possibili, aliàs Christus plus meruisset, quàm Deus possit conferre, quod est absurdum, & multùm derogans infinitati divinæ potentiæ: Ergo opera Christi non erant digna infinito præmio. 121.

Respondeo primò, concessa Majori, distinguendo Minorem: Opera Christi non erant digna præmio infinito actu & categorematicè, concedo Minorem: infinito in potentia & syncategorematicè, nego Minorem: opera enim Christi erant digna quocumque præmio finito, majori & majori in infinitum, ut in prima probatione conclusionis ostendimus: hoc verò arguit in ipsis valorem meritorium simpliciter infinitum, ut patet exemplo ibidem adducto de potentia Dei, quæ est infinita simpliciter, quia dato quocumque effectu, potest alium præstantiorem producere, quamvis quilibet illorum semper sit finitus. 122.

Respondeo secundò, negando absolutè Minorem, opera enim Christi fuerunt digna præmio simpliciter & actu infinito, nimirum unione hypostaticâ humanitatis suæ, vel alterius hominis, cum Persona Patris, vel Spiritus Sancti, quæ unio est bonum quoddam infinitum. Imò juxta probabiliorem sententiam, quam suprà secuti sumus, Christus sibi meruit reunionem humanitatis ad Verbum factam in resurrectione, quæ etiam præmium quoddam infinitum est, cùm sit veluti quædam restitutio unionis hypostaticæ, ut ibidem exposuimus. 123. *Disp. 71 art. 3. §. 7. coroll.*

Dices, Si Pater carnem assumeret, intuitu alicujus operis Christi, virtus meritoria talis operis exhausta maneret: tunc enim meritum exhauritur, quando ei correspondet præmium æqualis valoris: incarnatio autem Patris, æqualis valoris & æstimationis est, ac quæcumque operatio Christi: Ergo valor meritorius operationum Christi, talis conditionis non est, ut quocumque præmio dato, inexhaustus perseveret, subindeque non est simpliciter infinitus. 124.

Respondeo in casu quo Pater vel Spiritus Sanctus carnem sumerent, intuitu alicujus operis meritorij Christi, exhauriendam fore illius operis condignitatem, ob rationem assignatam, id tamen non obstare infinito valori meritorio operationum Christi; non enim petit infinitas valoris meritorij, quod infinito præmio non exhauriatur, sed 125.

tantùm quod à quocumque præmio finito, quantumcumque multiplicato, nunquam exhauriri possit. Potestque id declarari & illustrari exemplo potentiæ generativæ Patris æterni, quæ licèt simpliciter & per essentiam infinita sit, unius tamen Filij generatione exhauritur, quia talis Filius simili infinitate gaudet. Ita pariter, quod valor meritorius unius operationis Christi, totaliter exhauriatur per incarnationem Patris ei correspondentem in præmium, illius infinitati non obest, quia incarnatio Patris est infinita in ratione præmij. Aliam hujus instantiæ solutionem vide suprà disp. 4. art. 3. §. 2.

126. Objicies secundò: Infinito simpliciter in aliquo genere, non potest in eodem genere dari majus: Sed unus actus meritorius Christi, est majoris valoris meritorij, quàm alius: Ergo nullus est simpliciter infinitus in ratione valoris meritorij. Major videtur certa, Minor probatur. Actus charitatis Christi adæquatur cum actu humilitatis in valore personali, & illum excedit in valore sumpto ex objecto: Ergo est major in ratione valoris meritorij.

127. Respondeo Majorem esse veram de infinitate intensiva, secùs autem de extensiva; hoc enim complexum Deus homo, est quid majus extensivè, quàm Deus solus, non autem intensivè, quia humanitas in deitate eminenter continetur: quia ergo valor meritorius actus charitatis, ei competens ex objecto, continetur eminenter in valore actûs humilitatis à persona desumpto, hinc fit quod actus charitatis Christi extensivè solùm excedat actum humilitatis, non verò intensivè.

128. Objicies tertiò: Quod dependet à pluribus causis quarum aliqua est finita, non est infinitum simpliciter, etsi aliæ infinitæ sint: Sed valor meritorius operationum Christi dependet à pluribus causis finitis, nempe à gratia habituali, ab intensione actûs, ab objecto &c. Ergo etsi persona Verbi tales operationes eliciens infinita sit, illarum tamen valor meritorius, non erit infinitus simpliciter.

129. Respondeo Majorem esse veram, quando aliquid per se & formaliter à causa finita dependet; secùs autem si ab illa dependeat materialiter tantùm & subjectivè, ac præsuppositivè: valor autem meritorius operationum Christi, sumptus ex dignitate & sanctitate personæ, quem nos infinitum asserimus, non dependet à gratia, nec ab aliis concurrentibus ad actum, nisi solùm antecedenter, & præsuppositivè, ut scilicet ponatur substratum recepturum infinitatem, unde non obstante hac dependentiâ, talis valor est simpliciter infinitus.

130. Objicies quartò: Valor meritorius supponit bonitatem moralem in opere, & ad illam consequitur, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 21. art. 4. Sed bonitas moralis operationum Christi finita & limitata erat: Ergo & valor illarum meritorius. Minor probatur: Tum quia operationes Christi multoties versabantur circa objecta finita: Tum etiam, quia licèt aliquæ haberent infinitum objectum, quia tamen modus tendendi finitus & limitatus erat, non poterat infinitam bonitatem ab ipso desumere.

131. Respondeo quod licèt valor meritorius supponat bonitatem moralem in opere, non solùm tamen ad illam consequitur, sed etiam ad dignitatem & sanctitatem operantis; unde quando hæc fuerit infinita, ut contingit in proposito, valor meritorius infinitus erit, etsi bonitas moralis actionis finita & limitata sit.

132. Objicies ultimò: Si quodlibet Christi opus ratione infinitæ dignitatis & sanctitatis personæ à qua procedebat, valorem meritorium simpliciter infinitum habuisset, sequeretur quod prima operatio meritoria Christi, in primo conceptionis momento elicita, fuisset meritoria cujuscumque præmij, atque adeò quod Christus nec per alias operationes suæ vitæ mortalis, nec per suam mortem, aliquid potuisset mereri: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris manifesta videtur, nam opus continens valorem meritorium simpliciter infinitum, omne præmium possibile promeretur.

133. Respondeo distinguendo sequelam Majoris: sequeretur quod prima operatio fuisset meritoria cujuscumque præmij, quantùm ad sufficientiam & valorem, concedo. Quantùm ad efficaciam & applicationem, nego. Itaque non ex defectu valoris primæ operationis quam Christus in primo suæ conceptionis momento elicuit, non meruit omnia per illam, sufficientissima enim erat illa sola ad quodcumque præmium promerendum, etiâ si nulla alia superaddita fuisset; sed ex hoc quod Christus alia opera excellentiora ex objecto, vel magis ardua & difficilia, præsertim verò passionem & mortem suam, ad diversa præmia, specialiter ad salutem & redemptionem generis humani, ordinare & applicare voluit; unde communiter dicunt Theologi, Christum per passionem & mortem suam, meritum suum consummasse. Alia argumenta quæ contra nostram conclusionem fieri solent, suprà agendo de valore infinito satisfactionis Christi, proposita & soluta sunt. *Disp. 4. art. 3. paragr. 2. §. 3.*

ARTICVLVS V.

An Christus sibi meruerit gratiam habitualem, & gloriam essentialem animæ, vel saltem mereri potuerit, tametsi illas à primo instanti suæ conceptionis habuerit?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

134. SVpponimus in primis ut certum, Christum à primo suæ conceptionis instanti habuisse gratiam habitualem, atque gloriam essentialem animæ, claram scilicet Dei visionem, ut suprà de gratia habituali disp. 12. art. 1. §. 3. de gloria verò essentiali disp. 16. art. 1. ostensum est. Unde hîc examinandum restat, quâ ratione utramque tunc obtinuerit, an scilicet per proprium meritum, vel sine illo?

135. Supponimus etiam ut certum, quod si Christus assumeret naturam humanam, gloriâ essentiali, & gratiâ habituali spoliatam, utramque mereri posset: nam in tali casu posset Christus elicere actus bonos supernaturales, vel cum auxilio supernaturali, vel ex unione naturæ humanæ ad personam divinam; cùmque ex alia parte nulla ex conditionibus ad meritum requisitis deficeret, consequens sit, quod in tali hypothesi Christus & gratiam habitualem, & gloriam essentialem mereri potuerit. Unde solùm difficultas est, & controversia inter Theologos, an posito quod Christus ab initio conceptionis, tam gratiam habitualem, quàm gloriam essentialem animæ habuerit, nihilominus illas potuerit promereri?

Prima

136. Prima sententia affirmat Christum de facto utramque meruisse. Hanc docent Altisiodorensis, libro primo tract. 1. cap. 7. Major in 3. dist. 18. quæst. 2. Bassolis, Theophilus Raynaudus, & alij, illamque probabilem censet Suarez hîc disp. 40. sect. 2.

Secunda extremè oppositа negat id contingere potuisse, etiam de potentia absoluta, supposito quod Christus à primo conceptionis momento gratiam habitualem, & gloriam essentialem habuerit. Ita Medina hîc art. 3. qu. 5. concl. 4. Nazarius controv. unicâ p. 7. concl. 2. Cabrera disp. 7. §. 4. concl. 2. & Joannes à S. Thoma disp. 18. art. 1. concl. 2. Hanc etiam sententiam insinuat Vazquez disp. 78. cap. 3. ubi docet quod si possibile foret ut Christus mereretur suam beatitudinem essentialem, illam de facto meruisset.

Tertia, quæ media est, affirmat id de facto non contigisse, potuisse tamen contingere de potentia absoluta, tametsi Christus gratiam habitualem, & gloriam essentialem animæ, ab initio conceptionis habuerit. Ita Cipullus hîc art. 3. dubio 10. Episcopus Oxomensis in manuscripto de gratia Christi, & alij ab ipso citati.

§. II.

Statuitur prima conclusio, & ostenditur Christum, nec gratiam habitualem, nec gloriam essentialem animæ, de facto meruisse.

DIco primò: Christus non meruit gratiam habitualem, nec gloriam essentialem animæ.

137. Hanc conclusionem probant aliqui hoc discursu: Christus non meruit unionem suæ humanitatis cum Verbo, quandoquidem unio hypostatica præcessit omne meritum, & gratuitò humanitati Christi concessa est: Ergo neque meruit gratiam aut gloriam. Probant Consequentiam, quia gratia & gloria necessariò consequuntur ipsam unionem, sicut proprietates essentiam: unde sicut passiones non possunt cadere sub meritum, quia consequuntur essentiam, ita nec gratia habitualis, nec gloria essentialis animæ Christi.

Alij utuntur hac ratione: Gratia & gloria erant debitæ animæ Christi, titulo connaturalitatis, ratione unionis hypostaticæ: At quod est debitum alicui titulo connaturalitatis, non potest fieri iterum ei debitum per meritum: Ergo &c.

138. Verùm hæ rationes non videntur efficaces, prima enim supponit falsum, nempe gratiam habitualem & gloriam manare ab unione hypostatica tanquam illius passiones, hoc enim suprà impugnatum est. Secunda verò habet manifestâ instantiam in gloria corporis, quæ erat debita Christo, titulo connaturalitatis, cùm deberet connaturaliter emanare à gloria animæ, & tamen, ut videbimus articulo sequenti, Christus illam sibi meruit: unde habere aliquid ex merito, & connaturaliter, non sunt tituli se invicem excludentes. His ergo rationibus prætermissis.

Disp. 12 art. 1. parag. 3

139. Prima pars conclusionis probatur hac ratione: Christus non meruit gratiam habitualem per actus ab ipsa procedentes: Sed omnis actus meritorius Christi à gratia habituali processit: Ergo eam non meruit. Major constat, nam principium meriti, de lege saltem ordinaria, non potest esse præmium operum procedentium ab ipso. Minor verò probatur: Oportuit ut anima Christi actus meritorios eliceret connaturaliter: Sed sic elici nequeunt sine gratia habituali: Ergo omnis actus meritorius Christi, à gratia habituali processit. Minor suprà probata fuit, Major verò constat: Tum quia de Christi actibus loqui debemus conformiter ad illorum naturam, nisi oppositum sit revelatum, vel aliquod inconveniens sequatur. Tum etiam, quia operari actus supernaturales modo non connaturali, est imperfectè operari: Christo autem attribuere debemus nedum perfectas operationes, sed etiam modum operandi perfectum.

Disp. 12 art. 1. concl. 2.

140. Secunda pars conclusionis, quæ est de gloria essentiali animæ Christi, probatur primò ratione D. Thomæ, ad hanc formam redacta. Ut Christus mereretur animæ beatitudinem, necessarium erat quod illâ aliquando caruisset: Sed carentia beatitudinis essentialis, pro nullo instanti fuit in anima Christi: Ergo non meruit essentialem animæ beatitudinem. Major manifesta videtur, nam meritum non est nisi ejus quod nondum habetur: Ergo ut Christus mereretur essentialem animæ beatitudinem, necessarium erat quod aliquandò eâ caruisset. Minorem verò probat D. Thomas, quia carentia beatitudinis magis dignitati Christi præjudicat, quàm per meritum ista accrescat, & consequenter majoris dignitatis est nunquam carere essentiali beatitudine, quàm per meritum illam obtinere; cùm enim (ut notavit Cajetanus) essentialis beatitudo intra latitudinem gratiæ contineatur, illius carentia, est carentia plenitudinis gratiæ, quæ magis præjudicat dignitati Christi, quàm talis dignitas per meritum accrescat: Sed Christo concedi debet quod majoris dignitatis est: Ergo asserendum est, ipsum nunquam essentiali beatitudine animæ caruisse.

141. Secundò suaderi potest eadem pars hac ratione: Cognitio fidei, vel alia quæcumque inevidens, non potuit regulare meritum Christi; cùm nec cognitio fidei, nec ulla notitia obscura, possit esse simul cum visione beata, quàm Christus à primo instanti conceptionis habuit: unde meritum Christi vel à visione beata, vel à scientia infusa ipsam consequente regulatum fuit; subindeque utraque scientia, beata nimirum & infusa, ad omne meritum Christi, tanquam illius regula supposita est: unde cùm principium meriti non cadat sub merito, Christus nec scientiam beatam, nec infusam meruit, sed utramque à primo conceptionis momento, titulo connaturalitatis, à Deo recepit.

§. III.

Solvuntur objectiones.

142. OBjicies primò contra primam partem conclusionis: Juxta D. Thomam infrà qu. 34. art. 3. Christus in primo suæ conceptionis instanti sanctificatus fuit per proprium actum, & propriâ dispositionem, qui est modus sanctificationis adultorum, perfectiorque modo sanctificationis parvulorum: Ergo juxta D. Thomam, motus liber charitatis præcessit in Christo gratiam habitualem, nam actus disponens ad formam, saltem prioritate naturæ, petit præcedere formam: At prædicto actui nihil defuit ut de facto mereretur gratiam habitualem: Ergo illam de facto meruit. Minor patet, nam actus ille fuit supernaturalis, processit à Christo ut viatore, & ut subjecto pro illo priori grato, gratitudine personali: Ergo habuit conditiones omnes ad meritum necessarias, & consequenter de facto meruit gratiam habitualem.

143. Huic argumento respondent aliqui ex nostris Thomistis, quod licèt Christus per proprios actus se disposuerit ad gratiam habitualem, eam tamen

non meruit, quia tales actus solùm prioritate naturæ illam præcessere, meritum autem debet tempore præcedere præmium. Alij verò dicunt (& hæc solutio coincidit cum præcedenti) Christum per actum charitatis, quo in primo conceptionis momento ad gratiam habitualem se disposuit, illam non meruisse, quia talis actus non fuit dispositio præcedens gratiam, sed eam duntaxat concomitans. Tertiò alij respondent cum Medina, ideò prædictum actum non meruisse gratiam habitualem, quia ut meritorius esset, gratiam necessariò supponebat: sicut (inquiunt) in nobis dispositio ultima ad gratiam habitualem, eam non meretur, ut in Tractatu de justificatione & merito docuimus.

Disp. 2. art. 7.

144. Sed hæ solutiones non placent: quia ad rationem præmij non requiritur quod tempore meritum sequatur, nam augmentum gratiæ respondens actibus habitu intensioribus ut præmium, simul tempore existit cum illis: Ergo ob defectum præcedentiæ temporis ad gratiam habitualem, non redduntur actus Christi quibus ad eam se disposuit, insufficientes ut sint merita condigna illius. Ex quo confutata manet secunda solutio, nam dispositio concomitans, licèt non antecedat formam, prioritate temporis, eam tamen præcedit prioritate naturæ: At inter meritum & præmium, non requiritur necessariò prioritas temporis, sed sufficit prioritas naturæ, ut patet in exemplo adducto: Ergo dato quod actus charitatis, quo Christus ad gratiam habitualem se disposuit, fuerit solùm dispositio concomitans, & prioritate solùm naturæ eam antecedens, potuit nihilominus eam mereri de condigno.

Tertia etiam solutio displicet: Ideò namque dispositio ultima ad gratiam, illam non meretur in nobis, quia pro illo priori quo disponit ad illam, non procedit à subjecto grato: Sed actus disponens ad gratiam habitualem in Christo, pro priori quo intelligitur habitualem gratiam antecedere, intelligitur procedens à subjecto grato Deo, gratitudine substantiali, à gratia unionis procedente: Ergo ex eo quod pro illo priori talis actus gratiam habitualem non supponat, non redditur insufficiens ut sit meritum condignum illius. His ergo solutionibus prætermissis.

145. Respondeo primò, ideò Christum non meruisse gratiam habitualem, tametsi per proprios actus ad illam se disposuerit, quia ut illi actus connaturaliter elicerentur ab anima Christi, debuerunt procedere à gratia habituali, ut à principio quo, ut probando primam partem nostræ conclusionis dicebamus: unde licèt illis actibus nihil desit sufficientiæ meritoriæ respectu gratiæ habitualis, quia tamen principium meriti non cadit sub merito, illam de facto non meruerunt.

146. Secundò responderi potest, Christum per illos actus gratiam non meruisse, vel quia Deus non promisit illis habitualem gratiam ut præmium, vel quia Christus suos actus ad illam ut ad præmium non direxit. Christus enim non direxit suas operationes meritorias ut ad præmium, ad id omne ad quod habebant sufficientiam, & vim meritoriam: fuere enim sufficientes ad Incarnationem Patris merendam, quam tamen non meruere de facto, quia Christus illas ad ipsam ut ad præmium non direxit. Ideò verò Christus non direxit suas operationes ad gratiam habitualem promerendam, quia eam modo connaturali mereri non poterat, cùm ad modum connaturalem merendi in Christo præsupponi debeat talis gratia, ut suprà ostensum est.

Disp. 12 art. 2. parag. 1 concl. 3.

A Objicies secundò contra secundam partem conclusionis: Isaiæ 53. de Christo dicitur: *Pro eo quod laboravit anima ejus, videbit & saturabitur:* Sed per ly *videbit*, non potest alia visio, quàm beatifica, intelligi, cùm illa sola satiet omnem hominis appetitum: Ergo juxta Scripturam, Christus meruit visionem beatificam, subindeque gloriam animæ essentialem. 147.

Respondeo testimonium illud non intelligi de visione beatifica, sed de visione seminis longævi (id est conversionis Gentium, quæ per meritum Christi receperunt adoptionem filiorum) ut patet ex verbis illis immediatè præcedentibus. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen* B *longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur.* Unde saturitas illa Christi, de qua ibi loquitur Propheta, ad fruitionem beatificam referri non debet, sed ad multiplicationem fidelium, & Evangelij prædicationem per totum orbem, ut liquet ex verbis sequentibus: *In scientia sua justificabit ipse justus servus meus multos, & iniquitates eorum ipse portabit. Ideò dispertiam ei plurimos, & fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam.* Quæ verba non nisi ad conversionem Gentium, & multiplicationem fidelium, quam Christus per meritum passionis à Patre obtinuit, referri possunt. 148.

Objicies tertiò: Non est de ratione meriti 149.
C quod tempore præmium præcedat, sed sufficit quod illud prioritate naturæ antecedat, ut constat in merito augmenti gratiæ, in vi actûs habitu præexistente intensioris, quod simul tempore cum augmento quod meretur existit: Ergo ut Christus mereretur essentialem beatitudinem, non erat necessarium quod illâ pro aliquo tempore vel instanti careret, sed potuit illam mereri per opera in primo conceptionis momento elicita, & simul in eodem instanti esse beatus, & clarè videre divinam essentiam, subindeque ratio Divi Thomæ non videtur efficax.

Respondeo distinguendo Antecedens: De ratio- 150.
ne meriti non habentis conditiones præmio op-
D positas, & cum illo incompossibiles, concedo Antecedens. De ratione meriti has conditiones habentis, nego Antecedens, & Consequentiam: nam meritum gloriæ essentialis, petit ex natura rei regulari cognitione fidei obscurâ: fides autem & visio ejusdem objecti simul repugnant; & ideò meritum beatitudinis essentialis, prout ex lege communi, & attentis rerum circunstantiis contingit, non potest simul tempore cum illa existere: secùs accidit in merito augmenti gratiæ, quod non habet conditiones cum augmento gratiæ incompossibiles, ideòque non petit illud tempore præcedere, sed solùm prioritate naturæ.

Dices primò: D. Thomas quodlib. 9. art. 8. 151.
E docet Angelum in primo instanti fuisse beatum, & meruisse beatitudinem; & rationem reddit, quia licèt in his quæ successivè fiunt, priùs sit fieri quàm factum esse, in his tamen quæ fiunt subitò, simul tempore est fieri & factum esse, cum sola prioritate naturæ: Ergo sentit D. Thomas meritum essentialis beatitudinis non habere conditiones illi oppositas, aut cum illa incompatibiles, quoad simultatem temporis, sed solùm quoad simultatem naturæ.

Respondeo cum Bergomensi in tabula aurea du- 152.
bio 154. & cum Ferrariensi 3. contra Gent. cap. 110. D. Thomam loco citato non fuisse locutum ex propria, sed ex aliorum sententia. Quod ut fiat manifestum, Advertendum est, S. Doctorem

ibi inquirere, utrum Angeli suam beatitudinem meruerint? Circa quod tres refert sententias Primam, asserentem Angelum in primo suæ creationis instanti fuisse beatum. Secundam, docentem fuisse omnes Angelos in gratia creatos, & perseverantes in illa, beatitudinem meruisse, & hanc sequitur D. Thomas. Tertiam, affirmantem fuisse Angelos in puris naturalibus conditos, & conversis ad Verbum, simul collatam fuisse beatitudinem & gratiam: pro cujus sententiæ defensione refert tres modos dicendi, & solùm approbat tertium, quem in objectione adduximus, non quidem ex propria sententia (elegerat enim secundam) sed tertiâ sententiâ suppositâ, quam ipse non sequebatur. A B

153. Dices secundò: D. Thomas ex eodem principio (nimirum quod meritum & præmium non possunt simul in eodem instanti existere) infert Christum non solùm meruisse gloriam essentialem animæ, sed nec etiam gratiam, nec scientiam: Sed meritum gratiæ, licèt petat regulari per fidem, non inde tamen habet conditiones cum gratia incompatibiles, fides enim cum illa potest componi: Ergo incompatibilitas de qua loquitur D. Thomas, nascitur ex ratione meriti in communi, ut cum præmio comparati.

154. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: nam gratia de qua loquitur D. Thomas, est gratia consummata, & in statu perfecto, qualiter fuit Christo infusa in primo instanti conceptionis: gratia autem consummata nequit cum fide componi. Item scientia de qua loquitur, est scientia beata, vel scientia infusa, quarum utraque pugnat cum fide, & cum ipsa incompossibilis est. C

§. IV.

Alia difficultas resolvitur.

DIco secundò: Potuit Christus, de potentia absoluta, gratiam habitualem, & beatitudinem animæ, habitas ab initio conceptionis de condigno mereri. D

155. Probatur breviter: Potuit Christus de potentia absoluta, gratiam habitualem, beatitudinem essentialem, non habitam ab initio conceptionis mereri, ut fatentur omnes Theologi: Sed coexistentia durationis non repugnat essentialiter inter meritum & præmium, ut constat in augmento gratiæ dato in præmium actuum intensiorum habitu, quod simul tempore cum præmio existit: Ergo Christus potuit, de absoluta potentia, mereri de condigno gratiam habitualem, & beatitudinem animæ, tametsi illas ab initio conceptionis habuerit. Hæc conclusio magis patebit ex solutione argumentorum, ex illa enim constabit, id nullam implicare contradictionem, subindeque non esse denegandum divinæ omnipotentiæ. E

156. Arguunt ergo Adversarij contra istam conclusionem multipliciter. In primis enim contra illam sic insurgunt. Implicat subjectum aliquod esse in termino, & ad terminum moveri: Sed anima Christi Domini constituitur per beatitudinem essentialem in termino, & per meritum moveretur ad illam: Ergo implicat esse in primo instanti beatam, & mereri propriam beatitudinem.

157. Secundò, Non stat moveri per meritum ad beatitudinem, nisi mediante actu spei de præmio obtinendo per meritum: Sed implicat spem beatitudinis, simul in eodem instanti cum ejus fruitione existere: Ergo implicat Christum à primo conceptionis instanti esse beatum, & in eodem instanti mereri beatitudinem.

158. Tertiò, Beatitudo cum unione hypostatica per modum passionis convertitur: Ergo implicat Christum mereri beatitudinem, nisi etiam unionem hypostaticam mereatur: Sed istam mereri non potuit, etiam de absoluta potentia, ut disp. 7. art. 2. ostensum est: Ergo nec illam potuit mereri, etiam de potentia Dei extraordinaria.

159. Quartò, Non potest dari dilectio in Christo, coexistens cum visione beatifica, nisi reguletur per ipsam, vel per cognitionem illam supponentem: Sed implicat actum regulatum visione beatificâ, vel notitiâ illam supponente, esse meritorium beatitudinis: Ergo implicat Christum esse beatum à primo instanti conceptionis, & mereri beatitudinem. Minor patet, Major autem in qua est difficultas, sic ostenditur. Omnis actus voluntatis petit pro regula aliquem actum intellectûs: Sed dilectio Dei simul existens cum visione beata, regulari nequit cognitione obscurâ fidei, cùm implicet existere simul cognitionem claram Dei, & cognitionem obscuram: Ergo non potest dari actus dilectionis in Christo, coexistens cum visione beata, nisi vel visione beatâ, vel notitiâ scientiæ infusæ illam supponente reguletur. Consequentia patet, tres enim solùm possunt dari cognitiones Dei ut authoris supernaturalis, nimirum cognitio obscura fidei, visio beata, & notitia scientiæ infusæ: unde si actus dilectionis à Christo in primo conceptionis momento elicitus, regulari nequeat cognitione fidei obscurâ, visione beatificâ, vel notitiâ scientiæ infusæ, necessariò regulari debet.

160. Demum, Principium meriti non potest cadere sub merito: Sed gratia habitualis fuit in Christo principium meriti: Ergo non potuit cadere sub merito.

161. Hæc tamen, licèt aliquid difficultatis præ se ferant, evidenter tamen non ostendunt implicare contradictionem, quod Christus beatitudinem animæ, quam ab initio conceptionis habuit, de condigno promeruerit. Unde ad primum respondeo, Majorem esse veram de motu successivo, falsam autem de motu seu mutatione instantanea: meritum autem non in motu successivo, sed in instantanea actione consistit, & ideò nulla est implicantia quod simul cum motu per meritum existat beatitudo, quæ est præmium & terminus meriti, ut liquet in merito augmenti gratiæ, quod simul cum illo existit.

162. Ad secundum, dicendum quod licèt de lege ordinaria Dei non stet meritum beatitudinis, absque spe illam consequendi, ostendi tamen non potest id esse impossibile de potentia absoluta: sicut de lege ordinaria, non stat meritum beatitudinis essentialis, sine actu fidei, & tamen de potentia absoluta, potest dari sine illo; & meritum beatitudinis corporis, sine actu spei non invenitur, loquendo de lege ordinaria, & tamen in Christo sine tali actu datur.

163. Ad tertium, dato Antecedente (quod plures ex Thomistis negant, existimantes gratiam habitualem, & beatitudinem animæ Christi, non dimanare physicè ad modum passionis à gratia unionis) nego Consequentiam: esto enim ita esset quod beatitudo animæ Christi à gratia unionis physicè dimanaret, ut proprietas ab essentia, non ideo tamen implicaret Christum mereri visionem beati-

ficam, absque eo quòd unionem hypostaticam A
mereretur: nam licèt connaturaliter essentia &
proprietates fiant ex vi ejusdem actionis, & ex
vi ejusdem decreti, possunt tamen, de potentia
absoluta, distinctas actiones & diversa decreta
terminare: Ergo quamvis beatitudo consequere-
tur gratiam substantialem unionis, ut vera & pro-
pria ejus passio, & repugnet gratiam unionis ca-
dere sub merito Christi, posset Christus de poten-
tia absoluta mereri essentialem beatitudinem: glo-
ria enim corporis non minùs ad gloriam animæ
sequitur, quàm hæc ad gratiam unionis, & tamen
de facto Christus meruit beatitudinem corporis,
& non meruit beatitudinem animæ.

164. Ad quartum respondeo, negando Majorem, ad
cujus probationem dico, actū dilectionis in Chri-
sto, coexistentem visioni beatæ, regulari scientiâ B
infusâ: licèt autem talis scientia sit ex natura rei
posterior visione beatâ, & dependens ab illa, hæc
tamen dependentia essentialis non est, & per con-
sequens non implicat priùs naturâ talem scien-
tiam Christo infundi, quàm lumen gloriæ, & vi-
sionem beatificam; subindeque notitiâ scientiæ
infusæ, sic de potentia absoluta ad visionem præ-
existente, potest regulari actus dilectionis in Chri-
sto; qui cùm in tali casu, etsi visioni coexisteret,
ab illa nec immediatè nec mediatè dependeret,
165. meritum illius esse posset.

Dices, Notitia Dei habita per scientiam infu-
sam, antevertens visionem beatam, & indepen-
dens ab illa, necessariò esset obscura: Sed impli- C
cat obscura cognitio visioni beatificæ coexistens:
Ergo implicat notitia regulans dilectionem in
Christo, coexistentem visioni beatificæ, quæ ab
illa sit independens. Minor patet, Major verò
suadetur. Scientia per se infusa subalternatur vi-
sioni beatificæ: Atqui actus scientiæ subalterna-
tæ, non potest esse evidens, sed necessariò est
obscurus, nisi subordinetur scientiæ subalternan-
ti, ut communiter Philosophi docent: Ergo co-
gnitio scientiæ infusæ, non subordinata visioni
beatificæ, sed independens ab illa, evidens esse
non potest, sed necessariò est obscura, subinde-
166. que cum visione beata incompossibilis. D

Respondeo negando Majorem, ad cujus proba-
tionem, nego etiam Majorem: ideò enim Theo-
logia nostra scientiæ beatorum subalternatur, quia
habet Deum pro objecto primario, sicut scien-
tia beata; & conclusiones, nempe attributa divi-
na erga quæ versatur, primariò deducit ex divina
essentia, ut cognita clarè in seipsa, vel ut cogni-
ta obscurè per fidem: scientia autem per se infu-
sa, non habet pro objecto primario Deum, sed
ens creatum, ut in se & ratione sui supernaturali-
ter cognoscibile, per speciem propriam illum in
se repræsentantem: nec Dei proprietates demon-
strat, nec conclusiones ex principiis cognitis per
visionem beatificam deducit; unde non subalter-
natur scientiæ beatæ, subindeque præcedenter ad E
167. illam, claritatem & evidentiam habere potest.

Ad ultimum dicendum quod licèt de facto gra-
tia habitualis fuerit in Christo principium meriti,
& necessaria ad merendum connaturali modo; de
potentia tamen absoluta actus meritorij potue-
runt procedere in Christo, à sola gratia unionis,
& auxilio actuali supernaturalis ordinis, ut suprà
disp. 12. art. 2. §. 2. conclusione 3. ostensum est.

ARTICVLVS VI.

An Christus gloriam sui corporis, suique nominis exaltationem sibi meruerit?

§. I.

Error Calvini refertur, & variis Scripturæ testimoniis, nec non ratione D. Thomæ refellitur.

CAlvinus lib. 2. instit. cap. 17. §. 6. affirmavit 168.
Christum Dominum, nihil sibi meruisse, nec
gloriam corporis, nec nominis exaltationem, sed
omnia merita sua ad nos ordinasse, omneque
præmium illis correspondens, nobis contulisse,
ut sic magis eximium quo homines prosequeba-
tur amorem ostenderet; reprehenditque Lom-
bardum & Scholasticos, eosque curiositatis & te-
meritatis arguit, quòd oppositum doceant, &
Christum non solùm nobis, sed etiam sibi me-
ruisse pronuntient. Verùm hæc doctrina Calvini,
non solùm temeraria, sed etiam prorsus erronea
est, & Scripturæ ac SS. Patribus apertè repugnat,
unde ut confutetur, & Catholica veritas stabi-
liatur,

Dico breviter: Christus gloriam sui corporis,
suique nominis exaltationem, sibi promeruit.

Probatur primò conclusio variis Scripturæ te- 169.
stimoniis, quæ illam apertè demonstrant: dici-
tur enim Lucæ 24. *Nonne oportuit Christum pati, & ita intrare in gloriam suam?* corporis scilicet,
nam gloriam animæ à primo conceptionis mo-
mento possidebat. Ad Hebræos 2. *Videmus Jesum, propter passionem mortis, gloriâ & honore coronatum.* Ad Ephes. 4. *Quod autem ascendit, quid est nisi quia descendit in inferiores partes terræ?* Ubi ascensus in cœlum, descensui per hu-
militatem tribuitur. Item idem Apostolus ad Phi-
lip. 2. de Christo loquens sic ait: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod & Deus exaltavit illum, & donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur &c.* Quibus verbis Apostolus (ut ibidem
observat S. Thomas) commendat præmium hu-
militatis Christi, per quam meruit sibi exaltatio-
nem, quantùm ad tria: nimirum quantùm ad
gloriam resurrectionis, ut denotatur per illa ver-
ba, *Propter quod & Deus exaltavit illum.* Quoad
manifestationem suæ divinitatis, ut designant ver-
ba sequentia, *Et donavit illi nomen quod est su-
per omne nomen.* Et quoad reverentiam totius
creaturæ, ut denotant illa alia verba: *Ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium, & infernorum.*

Nec admittenda est evasio Calvini, qui ad præ-
dicta testimonia respondet, quod in illis solùm si-
gnificatur simplex assecutio gloriæ corporis post
mortem & passionem Christi, non autem causa
meritoria. Quis enim non videat quod illa parti-
cula *propter*, quâ utitur Apostolus, causalitatem
veram denotat, quæ non potest esse alia quàm
meritoria?

Id magis constabit ex percelebri Prophetæ Re- 170.
gij testimonio, qui Psalmo 109. exaltationem
Christi in resurrectione & ascensione, & glorio-
sissimum ejus triumphum, ascribendum esse tan-
quam præcipuæ causæ meritoriæ, ipsius humili-
tati, laboribus, gravissimisque acerbissimæ pas-
sionis doloribus, his verbis declarat: *De torrente*

in via bibet, propterea exaltabit caput. Torrentem appellat cursum rerum humanarum: quomodo enim torrens magno impetu & sonitu fluit, & turbidus ac turbatus incedit; & paulò post cessat, & ne vestigium quidem sui relinquit: sic sunt res humanæ, tempore hujus mortalitatis; transeunt enim omnia, & ut plurimum turbida & turbata: audiuntur sæpe maxima prælia, & turbationes gentium & populorum, ut tempore Alexandri magni, Cæsaris, Gustavi, Suetiorum Regis, & similium: sed paulò post finem accipiunt, tum ipsi, tum posteri eorum, & vix inveniuntur vestigia potentiæ ipsorum. Ad hunc torrentem descendit Filius Dei per Incarnationem suam, & *in via*, id est, in spatio vitæ suæ mortalis & transeuntis, bibit aquam turbidam hujus torrentis, tulit ærumnas nostræ mortalitatis; imò etiam in profundum torrentis descendit per passionem, juxta illud Psalm. 68. *Intraverunt aquæ usque ad animam meam, infixus sum in limo profundi, & non est substantia.* Merito igitur hujus tantæ humiliationis, sponte susceptæ pro gloria Patris, & salute generis humani, & gravissimorũ dolorum quos pertulit, pertranseundo torrentem mortalitatis nostræ, exaltavit postea caput in resurrectione & ascensione sua, triumphans de hostibus in æternum, sedensque ad dexteram Patris, & constitutus judex vivorum & mortuorum. Unde Tertullianus lib. de corona militis: *Christus favos post fella gustavit, nec ante Rex gloriæ in cœlestibus salutatus, quàm Rex Judæorum proscriptus in cruce.* Et Augustinus Tract. 104. in Joan. *Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium.* Quam claritatem Christus à Patre petebat Joan. 17. his verbis: *Ego te clarificavi super terram, opus consummavi quod dedisti mihi ut faciam, & nunc clarifica me tu Pater.* Hinc etiam D. Bernardus serm. 3. de Ascensione Domini infert, Deum, licèt naturâ suâ perfectissimus sit, & nihil ipsi ad augmentum accedere possit, nec ad decrementum decedere, modum tamen per Incarnationem invenisse, quo proficeret. *Christus* (inquit) *cùm per naturam divinitatis non haberet quò crescceret, ascenderet, vel proficeret; per descensum quomodo crescceret invenit, veniens incarnari, pati, mori, ne moreremur in æternum: propter quod Deus exaltavit illum.*

Probatur secundò conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 3. Habere aliquid per meritum, dignius & perfectius est, quàm illud habere sine merito, si cætera sint paria; hoc est si majoris dignitatis detrimentum non sequatur: Sed potuit Christus habere ex meritis gloriam sui corporis, & sui nominis exaltationem; nec sequitur ex hoc detrimentum majoris alicujus dignitatis: Ergo utramque Christus meruit.

171. Confirmatur: Actibus Christi Domini nulla ex conditionibus ad meritum requisitis defuit in ordine ad gloriam corporis, & alias illa non se tenuit ex parte principij meriti, sicut unio hypostatica, & gratia habitualis: Illam etiam ab initio conceptionis non habuit, sicut gloriam & beatitudinem animæ; sed eâ caruit toto tempore vitæ mortalis, ut locus redemptioni hominum, per passionem & mortem daretur: Ergo licèt Christus unionem hypostaticam, gratiam habitualem, & gloriam animæ non meruerit, gloriam tamen corporis, morte & passione suâ sibi promeruit. Idemque de nominis sui exaltatione dicendum est. Unde Apocal. 5. dicitur: *Dignus est agnus qui occisus est, accipere virtutem & divinitatem, sapientiam, & fortitudinem, & honorem, & gloriam, & benedictionem.* Quæ omnia pertinent ad nominis exaltationem, atque gloriam corporis ipsius Christi, & resurrectionis ejus, in qua divinitatem accepisse dicitur, quia in ea facta fuit reunio totius humanitatis cum Verbo, & veluti quædam restitutio unionis hypostaticæ, ut alibi declaravimus. Notandæ verò sunt particulæ illæ *dignus*, & *qui occisus est*, quæ denotant mortem & passionem Christi fuisse causam meritoriam suæ resurrectionis & exaltationis. Unde perinde est dicere, *Dignus est qui occisus est*, ac dicere, *Dignus est, quia occisus est*; unde paulò ante propter eandem rationem dicitur: *Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula ejus*, QUONIAM OCCISUS ES. *Disp. 7. art. 3. parag. 3. coroll. ultimo.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò cum Calvino: In sacris litteris non assignatur alia causa adventûs Christi, quàm nostra salus & redemptio, ut suprà disp. 5. variis Scripturæ testimoniis declaravimus: At si Christus sibi meruisset gloriam corporis, & exaltationem sui nominis, sola causa adventûs ejus in mundum, non fuisset nostra salus & redemptio, sed etiam proprium commodum & utilitas, nimirum gloria sui corporis, & exaltatio sui nominis: unde magis pro se incarnatus & mortuus esset, quàm pro hominibus, ut olim contra Arrianos arguebat Cyrillus lib. 3. thesauri cap. 2. ubi sic ait: *Si verò ut ipsi dicunt, exaltatus post Incarnationem est Filius Dei, & factus sublimis, quod antea non habebat, pro se magis incarnatus esset, quàm pro hominibus, sibi enim magis secundùm vos profuit, quàm hominibus: ita non pro nostra salute magis, quàm ut ipse exaltaretur, nomenque maximum assequeretur, homo factus esset.* Addit Calvinus, quod si Christus aliquid sibi meruisset, dilectio ejus erga homines frigesceret; nam quærens ex suo merito propriam utilitatem, non ita diligit illum cui aliquod donum meretur, ac si nihil utilitatis sibi ex tali motivo quæreret. 172.

Respondeo quod licèt finis primò & principaliter intentus per adventum Christi, fuerit salus nostra & redemptio, hoc tamen non obstat quin Christus secundariò & minùs principaliter potuerit intendere gloriam sui corporis, suique nominis exaltationem, & ad illam obtinendam merita sua secundariò ordinare. Exemplum habemus in Angelis, quibus Christus illuminationes & gaudia quædam accidentalia promeruit, sicut hominibus gratiam & gloriam essentialem; cum hac tamen differentia, quod *humanitas Christi* (ut ait S. Thomas quæst. 29. de verit. art. 4. ad 5.) *ordinatur ad influentiam quam facit in homines, ut ad finem intentum: influxus autem in Angelos, non est ut finis Incarnationis, sed tanquam Incarnationem consequens.* Ita similiter dicimus, quod licèt Christus morte & passione suâ meruerit sibi gloriam corporis, & nominis sui exaltationem; hoc tamen non fuit de primaria ejus intentione, præcipua enim passionis suæ causa fuit nostra redemptio. Unde quemadmodum Christus pro Angelis non dicitur incarnatus vel mortuus, ita nec propter se venisse & mortuum esse affirmari potest, nam iste modus loquendi denotat primum & præcipuum mortis, adventûs, & passionis Christi finem ac motivum. 173.

174. Neque urget contra hanc responsionem discursus Cyrilli in objectione adductus: argumentatur enim ille contra Arrianos, qui ponebant Christum non esse verum Deum, sed purum hominem & per gratiam atque propria merita, sibi acquisivisse tantam dignitatem, ut esset supra omnes alias creaturas, haberetque quendam conjunctionis modum ad ipsam divinitatem. Contra quem errorem efficax erat Cyrilli argumentum: nam homo ille Christus ab illis hæreticis confictus, certè venisset per se primò in mundum, ad acquirendum illud tantæ tamque excellentis dignitatis fastigium, subindeque pro se magis incarnatus esset, quàm pro hominibus.

175. Ex his patet charitatem Christi erga homines non refrigescere (ut ineptè objicit Calvinus) sed potiùs mirum in modum resplendere, ex eo quod gloriam sui corporis sibi meruerit: cùm enim gloria corporis esset ipsi connaturaliter debita, & ex unione hypostatica, ac gloria animæ, naturali quadam sequelâ profluere & dimanare debuisset; voluit tamen Christus, ob summum quo homines prosequebatur amorem, continuo miraculo, suique concursûs suspensione, redundantiam & effluxum gloriæ ex anima in corpus impedire, ut locus redemptioni hominum per passionem & mortem daretur, suoque nos instrueret & informaret exemplo, non nisi per multas tribulationes, posse nos intrare in regnum cœlorum.

176. Objicies secundò: Christus non meruit gloriam essentialem animæ: Ergo nec gloriam corporis. Probatur Consequentia, nam cùm duo per modum essentiæ & proprietatis se habent, unum non potest obtineri per meritum, sine altero: Sed gloria corporis sequitur ad gloriam animæ, per modum propriæ passionis: Ergo si Christus gloriam animæ non meruit, nec gloriam sui corporis potuit promereri.

177. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, & ad illius probationem, distinguo Majorem: cùm duo per modum essentiæ & proprietatis se habent, unum non potest obtineri per meritum sine altero: si simul utrumque fiat, concedo Majorem. Si essentia habita supponatur sine sua propria passione, nego Majorem, & datâ Minori, nego Consequentiam. Nam gloria animæ supponitur ab initio conceptionis possessa à Christo sine gloria corporis, ut daretur locus redemptioni hominum per passionem & mortem; & ideò quamvis gloria corporis sequatur ad gloriam animæ tanquam propria passio (quod à pluribus negatur) potuit Christus gloriam corporis quâ non fruebatur mereri, absque eo quod gloriam essentialem animæ mereretur.

178. Objicies tertiò: Gloria corporis erat debita Christo titulo connaturalitatis, non solùm ratione gloriæ animæ, sed etiam ratione unionis hypostaticæ: At quod est debitum alicui titulo connaturalitatis, non potest fieri iterum ei debitum titulo justitiæ, nec consequenter per meritum: Ergo Christus gloriam sui corporis promereri non potuit.

179. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: non enim est inconveniens ut illud quod Christo aliàs debebatur titulo connaturalitatis, si illud non habuit à principio, postea etiam per meritum proprium acquirat; nec enim duo illi tituli sunt incompossibiles, vel se invicem excludentes; ut patet in humanis, nam filius Regis præclaris gestis, dignis coronâ & imperio, mereri potest regnum, aliàs sibi hæreditario jure debitum. Idem dicendum de Christo, nam Psalm. 2. Pater æternus ei dicit: *Postula à me, & dabo tibi Gentes hæreditatem tuam* &c. ubi id quod hæreditario jure Christo debebatur, titulo orationis & deprecationis confertur.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

180. EX dictis inferes primò contra Scotum: Christum verè, & propriè, ac directè meruisse gloriam sui corporis, & non tantùm ablationem impedimenti, quo gloria animæ detinebatur, & prohibebatur ne redundaret in corpus.

Patet hoc corollarium: Primò quia de facto nullum fuit impedimentum extrinsecum detinens gloriam animæ, ne transiret ad corpus, sed solùm detinebatur per subtractionem concursûs divini: Ergo non meruit remotionem impedimenti.

Secundò, Dato adfuisse positivum impedimentum, non sequitur Christum illud directè & per se primò meruisse: Ergo ruit sententia Scoti. Consequentia patet, Antecedens probatur. Id aliquis directè meretur, quod primò cadit in merentis & præmiantis intentionem: Sed esto adfuisset positivum impedimentum, intentio tamen Christi merentis, & Dei præmiantis, per se primò tendebat ad gloriam corporis: Ergo adhuc tali impedimento admisso, non sequitur Christum gloriam sui corporis directè & per se primò non meruisse.

Tertiò, Verba Scripturæ attribuentia Christo meritum gloriæ sui corporis, sunt in proprietate accipienda: Sed mereri solùm impedimenti remotionem, non est cum proprietate gloriam corporis promereri, cùm removens prohibens, dicatur solùm per accidens & impropriè causa effectûs: verbi gratiâ tollens impedimentum quo lapis detinetur ne descendat in centrum, non dicitur propriè motum lapidis causare: Ergo Christus verè & propriè ac directè meruit gloriam sui corporis, & non solùm ablationem impedimenti quo gloria animæ detinebatur, & prohibebatur ne redundaret & resiliret in corpus.

181. Inferes secundò: Christum obtinuisse suis meritis judiciariam potestatem, regiam, ac sacerdotalem dignitatem, & supremum omnium rerum dominium, non tamen dignitatem capitis Ecclesiæ.

Probatur breviter hoc corollarium, quantùm ad tres primas partes: Nam ex triplici tantùm capite potuit provenire quod Christus prædictas dignitates non mereretur, vel quia sunt debitæ connaturaliter, vel quia in primo instanti fuerunt illi collatæ, vel quia non pertinet ad dignitatem Christi habere illas ex merito: Sed nullum horum dici potest: Ergo Christus prædictas dignitates meruit. Minor quoad primam partem patet ex suprà dictis, nam optimè stat aliquid esse debitum connaturaliter Christo, & tamen cadere sub merito, ut patet de gloria corporis. Quoad secundam etiam constat ex fundamentis articulo præcedenti statutis, nam ut ibidem ostendimus, aliquid potest simul esse cum præmio in eodem instanti reali, cum sola præcedentia naturæ, ut liquet in merito augmenti habitûs charitatis per actus ferventiores. Quoad tertiam paritet videtur manifesta, quia ad maximam Christi perfectionem pertinet, non solùm prædictas dignitates habere connaturaliter ex vi unionis hypostaticæ, sed etiam eas proprio merito acquirere: sicut gloriam corporis, non solùm titulo connatu-

ralitatis, sed etiam titulo meriti & justitiæ obtinuit.

Quarta verò pars, quæ asserit Christum dignitatem capitis Ecclesiæ non habuisse per meritum, docetur à Cipullo hîc dubio 11. versùs finem, potestque breviter suaderi, tum ex eo quod dignitas capitis competit Christo ratione gratiæ habitualis, ut suprà docuimus: Sed Christus gratiam habitualem non meruit, ut ostendimus articulo præcedenti: Ergo nec dignitatem capitis. Tum etiam, quia omnis actus meritorius Christi, processit ab illo ut capite morali: Sed quod ex parte principij merita Christi præcessit, sub illius merito non cadit: Ergo Christus dignitatem capitis non meruit.

Disp. 14. art. 5.

Articvlvs VII.

An Christus omnes effectus prædestinationis nobis meruerit?

182. CErtum est, Christum non sibi tantùm sed etiam nobis meruisse: ut enim discurrit D. Thomas hîc art. 4. in Christo fuit gratia non solùm ut in homine singulari, sed etiam ut in capite totius Ecclesiæ, unde sicut in corpore naturali caput sentit sibi & omnibus membris, ita in corpore mystico Ecclesiæ, Christus non solùm sibi, sed etiam aliis meruit. Solùm ergo difficultas est, an meritum Christi respectu nostri, ita sit perfectum & universale, quod ad omnes nostræ prædestinationis effectus se extendat? Pro resolutione tsi

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Christus meruit nobis omnes prædestinationis effectus: hoc est gloriam, gratiam, auxilia supernaturalia, dispositiones proximas & remotas ad gratiam, imò & bona temporalia, quatenus ordinantur ad supernaturalia.

183. Probatur primò ex Scriptura: Ait enim Apostolus ad Ephes. 1. *Benedictus Deus & Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos omni benedictione spirituali, in cœlestibus, in Christo.* Ubi, ut notat D. Thomas, cum Ambrosio & aliis SS. Patribus, particula *in* ponitur pro particula *per*, quæ denotat causam efficientem moralem, sicut quando idem Apostolus in eodem capite ait: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*, idem sonat ac si diceretur: *Per dilectum Filium suum.* Et cum subdit: *In quo habemus redemptionem*, idem significat ac *Per quem habemus redemptionem.* Unde sensus verborum Pauli est, Deum per Christum, seu per Christi meritum, omnem spiritualem benedictionem nobis contulisse: Sed omnis effectus nostræ prædestinationis, omneque bonum supernaturale quod nobis confertur, est spiritualis benedictio: Ergo Christus omnes effectus nostræ prædestinationis, & omnia bona & dona supernaturalia, nobis meruit.

184. Confirmatur ex illo Joan. 1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, & gratiam pro gratia.* Quo in loco, ut observat Chrysostomus ibidem homil. 13. & Augustinus Tract. 3. in Joan. denotatur omnia bona supernaturalia esse in nobis per Christum. Et sanè id colligitur ex illis verbis: *gratiam pro gratia*, nam secundùm phrasim Hebraïcam significant omnem gratiam, à prima usque ad ultimam, esse per Christum, ut patet ex illo

A Job 2. *Pellem pro pelle dabit homo pro anima sua*, id est, omnem pellem: ac si diceretur, à primo bono usque ad ultimum, & à minimo usque ad maximum & pretiosissimum, permittet homo se spoliari, ut vitam tueri possit.

Probatur secundò conclusio: Christus nobis meruit quidquid Adamus demeruit, aliàs non superabundaret gratia Christi Salvatoris, ubi abundavit delictum: Sed Adamus nobis demeruit carentiam omnium effectuum prædestinationis, omniumque bonorum & donorum supernaturalium: Ergo Christus illa omnia nobis promeruit. 185.

Probatur tertiò: Christus nihil influit in homines, nisi quod illis meruit: Sed omnes effectus 186.
B prædestinationis, & omnia dona supernaturalia quæ sunt in hominibus, sunt ex ipsius Christi influxu: Ergo nobis per ejus merita conferuntur. Major patet, nam Christi efficientia in homines, non plus se extendit, quàm ejus meritum; imò per suum meritum habet quod in homines influat. Minor verò, præterquam quod ex testimoniis Scripturæ suprà adductis apertè colligitur, hac ratione suadetur. Gratia fuit in Christo, sicut in universali principio in genere habentium gratiam; Christus enim, propter immediatam unionem suæ humanitatis ad Verbum, debebat habere ipsam gratiam in perfectissimo gradu, & quia
C erat redemptor & sanctificator hominum, oportebat quod haberet gratiam in alios redundantem, quod est habere illam per modum principij in genere habentium gratiam: Sed virtus primi principij alicujus generis, universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, ut patet in Sole, cujus virtus ad omnes rerum inferiorum generationes se extendit, quia est causa universalis generationis: Ergo omnes effectus prædestinationis, & omnia bona supernaturalia, quæ sunt in nobis, ex Christi influxu procedunt. Unde præclarè Bernardus serm. 13. in Cantica: *Quidquid sapientiæ, quidquid virtutis habere confidis, Dei virtuti, Dei sapientiæ deputa Christo.* Et antè initio sermonis dixerat: *Origo fontium & fluminum*
D *mare est, virtutum & scientiarum Dominus Jesus Christus.*

Confirmatur: Christus, quoad influxum supernaturalem quem in nos habet, comparatur 187.
capiti, & viti: unde Tridentinum sess. 6. cap. 16. ait: *Christus Jesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influit &c.* Sed palmes nihil habet nisi dependenter à vite, & membra corporis humani, in omnibus suis motibus & operationibus vitalibus, à directione & influxu capitis dependent: Ergo pariter nihil boni supernaturalis est in nobis, nisi dependenter à Christo, & ex ejus influxu.

E Denique suaderi potest conclusio hac ratione: 188.
Attribuendum est Christo quidquid excellentiæ & dignitatis est, nisi vel in se repugnet, vel oppositum revelatum sit: Sed Christum suo merito omnes prædestinationis effectus efficienter moraliter seu meritoriè in nobis causare, excellentiæ est & dignitatis, & in se non repugnat, nec oppositum revelatum est: Ergo asserendum est Christum omnes prædestinationis effectus nobis meruisse. Unde Ecclesia in collectis, sive petat gratiam, sive auxilia supernaturalia, sive bona temporalia, ut ad salutem æternam conducunt, concludit semper, *Per Dominum nostrum Jesum Christum*, ut significet, hæc omnia nobis ex meritis Christi donari.

189. Confirmatur: Christi meritum, utpote infinitum, potuit ad omnes nostræ prædestinationis effectus, omniaque bona & dona supernaturalia se extendere; & cùm Christus sit redemptor & sanctificator hominum, congruum fuit ut ad omnia quæ pertinent ad ordinem redemptionis & nostræ prædestinationis, merita sua dirigeret & ordinaret: Ergo nullâ ratione videtur negandum, Christum omnia dona supernaturalia, omnesque prædestinationis effectus, nobis meruisse.

§. II.

Solvuntur objectiones.

190. OBjicies primò: Si Christus meruisset nobis gratiam, fidem, & alia dona supernaturalia, illa non darentur nobis gratis, sed ex justitia: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris manifesta videtur, quod enim datur alicui titulo meriti, datur per modum præmij & mercedis: quod verò datur alicui ut merces, non datur gratis, sed debito justitiæ, ut patet ex illo ad Roman. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum.* Minor etiam constat ex illo ad Roman. 3. *Justificati gratis per gratiam ipsius:* quibus verbis gratiam justificantem dari merè gratis docet Apostolus. Idem asserit Augustinus de prædestin. Sanct. cap. 15. de fide quâ Christiani sumus: ait enim quod *eâ gratiâ ab initio fidei suæ sit homo quicunque Christianus, quâ homo ille ab initio factus est Christus:* Sed ille homo factus est Christus absque suis meritis, ex sola libera Dei voluntate: Ergo etiam nos ex eadem libera voluntate facti sumus Christiani, id est credentes in Christum, atque adeò fides quæ ad justificationem requiritur, non datur nobis ex meritis, secundùm mentem Augustini.

191. Respondeo distinguendo Majorem: Si Christus meruisset nobis gratiam, fidem, & alia dona supernaturalia, hæc non darentur merè gratis, per respectum ad merita Christi, concedo Majorem. Comparativè ad nostra merita, nego Majorem. Ad Minorem similiter dicendum, loca Scripturæ quibus dicitur nos justificari gratis, intelligenda esse per respectum ad nos, non verò per respectum ad Christum; quamvis enim nullis nostris præcedentibus meritis gratia justificationis conferatur, nobis tamen datur ex meritis Christi. Idem vult Augustinus, cùm ait, quod eâ gratiâ homo à principio vitæ suæ fit Christianus, quâ Dei Filius factus est Christus, excludit enim merita nostra respectu nostræ vocationis, non autem merita Christi; ibi enim impugnat Pelagianos, qui docebant nos posse credere & justificari ex viribus liberi arbitrij. Excludit etiam ibidem merita Christi, respectu Incarnationis ejus, ait enim: *Est præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei & hominum, homo Christus Iesus, qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei præcedentibus meritis natura humana quæ in illo est comparavit? Respondeatur quæso: ille homo ut à Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? quid egit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret?* Et infrà: *Quisquis in capite nostro præcedentia merita illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat. Neque enim retributa est Christo illa generatio, sed tributa, ut alienus ab omni obligatione peccati, de Spiritu & Virgine nasceretur. Sic & nobis ut ex aqua & spiritu renasceremur, non retributum est pro aliquo merito, sed gratis tributum &c.*

Objicies secundò: Apostolus ad Roman. 4. loquens de Christo ait: *Traditus est* (scilicet in mortem) *propter delicta nostra, resurrexit propter justificationem nostram:* Ergo justificatio nostra non provenit ex vi mortis Christi, sed ex vi resurrectionis ejus: At resurrectio Christi non operatur per modum meriti, sed solùm per modum causæ physicæ instrumentalis, cùm Christus post mortem suam non meruerit, ut suprà art. 1. ostensum est: unde D. Thomas infrà quæst. 56. art. 1. ad 3. dicit quod *resurrectio Christi non est propriè loquendo causa meritoria resurrectionis nostræ, sed est causa efficiens & exemplaris:* Ergo Christus non meruit justificationem nostram, nec per consequens omnes effectus nostræ prædestinationis.

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, nostra enim justificatio morti Christi ut causæ meritoriæ attribuitur: quando verò Apostolus ait quod Christus *resurrexit propter justificationem nostram*, solùm vult resurrectionem Christi esse causam exemplarem nostræ justificationis, ut docet D. Thomas super hunc locum Apostoli lect. 3. his verbis: *Mors Christi fuit nobis salutaris, non solùm per modum meriti, sed etiam per modum alicujus efficientiæ: cùm enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis ejus, ut Damascenus dicit, omnes passiones & actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferæ, utpote ex virtute divinitatis provenientes: sed quia effectus habet aliqualiter similitudinem causæ, mortem Christi quâ extincta est in eo mortalis vita, dicit esse causam extinctionis peccatorum nostrorum; resurrectionem autem ejus quâ rediit ad novam vitam gloriæ, dicit esse causam justificationis nostræ, per quam redimus ad novitatem justitiæ.* Et in hac parte quæst. 56. art. 1. ad 4. sic habet: *Secundùm rationem efficientiæ quæ dependet ex virtute divina, tam mors Christi, quàm etiam resurrectio, est causa tam destructionis mortis, quàm reparationis vitæ. Sed secundùm rationem exemplaritatis, mors Christi per quam recessit à vita mortali, est causa destructionis mortis nostræ: resurrectio verò ejus, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostræ: passio verò Christi est insuper causa meritoria.*

Objicies tertiò: Incarnatio Christi fuit primus & potissimus nostræ prædestinationis effectus: Sed Christus suam Incarnationem non meruit, cùm principium meriti non cadat sub merito, ut suprà ostensum est: Ergo Christus non meruit omnes nostræ prædestinationis effectus. Major probatur: Omne quod cum effectu ad finem nostræ prædestinationis conducit, fuit à Deo ex intentione hujus finis paratum, & consequenter est nostræ prædestinationis effectus: Sed Incarnatio Christi cum effectu ad finem prædestinationis nostræ maximè conducit: Ergo fuit à Deo ex hoc fine præparata, & consequenter fuit nostræ prædestinationis effectus.

Respondeo, negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: Omne quod cum effectu ad finem nostræ prædestinationis conducit, fuit à Deo ex intentione hujus finis paratum, si conducat ad illum ut medium ad finem, concedo.

cedo Majorem: si ad illum conducat ut causa, nego Majorem: licèt autem Incarnatio Christi, ejusque merita efficaciter ad salutem electorum conducant, non tamen conducunt ut media, sed ut causæ illius, ac finis beatitudinis nostræ, cùm Incarnatio & merita Christi nobiliora sint ac Deo propinquiora, quàm salus hominum, ut disp. 5. sect. 1. §. 5. fusè declaravimus, undè non præparantur à Deo ex intentione & amore illius, nec per consequens sunt nostræ prædestinationis effectus.

196. Explicatur, & magis illustratur hæc solutio: Non omne efficaciter conducens ad aliud, debet illius amorem supponere, & ex illius intentione imperari, sed tantùm quod ut medium assumitur; cùm enim medium ratione finis ametur, sicut conclusio ratione præmissarum cognoscitur, debet ut efficaciter eligatur, amorem efficacem finis supponere, & imperari ex illius efficaci intentione; sicut conclusio, quia ratione principiorum cognoscitur, ut certò cognoscatur, debet certam principiorum cognitionem supponere, & ut evidens sit conclusionis cognitio, præsupponi debet evidens principiorum notitia: causa verò etsi in ordine ad effectum ametur, non tamen ratione effectûs amatur, & ideò illius amorem non supponit, sed infert: unde cùm Incarnatio non ordinetur ut medium ad salutem electorum, sed sit illius causa & finis, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*, ex illius intentione non fuit à Deo imperata, licèt ad salutem hominum, ut ad finem *cui* ordinata fuerit, ut loco citato exposuimus.

197. Objicies quartò: Fides & spes sunt nostræ prædestinationis effectus: Sed Christus nec fidem nec spem nobis meruit: Ergo non meruit nobis omnes prædestinationis effectus. Major est certa, Minor probatur. Christus solùm venit in mundum, ut ea recuperaret & mereretur, quæ primus parens peccando sibi & nobis amisit: Sed primus parens peccando non amisit fidem, nec spem, cùm istæ virtutes non amittantur nisi per actus infidelitatis, & desperationis, quos Adamus peccando non elicuit: Ergo meritum Christi non se extendit ad motus fidei & spei, nec ad auxilia ad illos actus eliciendos necessaria.

198. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus probationem respondet Vazquez disp. 77. cap. 4. quod Adamus quando peccavit, revera amisit fidem, sicut Eva, quia eodem modo credidit dictum serpentis verum esse, videlicet: *Nequaquam moriemini, & eritis sicut Dij.* Nec obstat (inquit) quod Apostolus 1. ad Timoth. 2. dicat: *Vir non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Hoc enim solùm denotat, quod vir non est seductus primus, sed secundus, ut plures ex SS. Patribus exponunt. Vel ut alij volunt, his verbis tantùm significatur, virum non fuisse seductum à serpente, sicut mulier, sed ab ipsa muliere. Idem docet Pererius in commentarijs super Genesim, ad illa verba: *Deditque viro suo, & comedit.*

199. Melius tamen respondetur, quod licèt Adamus non amiserit suam fidem peccando, nobis tamen eam amisit, sicut & reliqua dona gratiæ, quæ in nos transfudisset, si non peccasset, atque adeò ad recuperandum ista omnia venit Christus, merendo nobis fidem ac spem, & reliquas dispositiones ad gratiam. Unde in Conc. Arausic. 2. can. 25. dicitur: *Per peccatum primi parentis ita fuisse attenuatum liberum arbitrium hominis, ut nec possit in Deum credere, nec sperare.* Ex quibus verbis apertè colligitur, Adamum peccando, nobis fidem & spem amisisse. Et in hoc sensu intelligendus est S. Prosper, dum resp. 1. ad excerpta Genuensium probat contra Semipelagianos, fidem in posteris Adæ periisse, nec nisi ex dono Dei, & per gratiam Christi, posse recuperari; quia Adam peccando perdidit fidem, & quidquid perdidit, posteri ejus in ipso perdiderunt: *Quomodo enim* (inquit) *fides in Adam perdita, in quocumque filiorum ejus inveniretur, nisi eum Spiritus Sanctus, qui omnia in omnibus operatur, infunderet.* His enim verbis solùm declarare intendit, quod Adam peccando amisit fidem pro nobis, & contraxit tunc debitum carendi illâ, non quidem in propria persona, cùm infidelitatis peccatum non commiserit, sed in omnibus suis posteris. Eodem modo intelligendi sunt alij SS. Patres, quos Vazquez & Pererius pro sua sententia adducunt. Cùm verò Leo Papa ait quod *Adam exutus fuit fidei vestimento*, rectè intelligi potest quod exutus fuit charitate, quæ cùm sit forma fidei, veluti vestimentum ejus dici potest. Alij verò qui dicunt, Adamum peccando fuisse infidelem, non loquuntur de infidelitate quæ cõtingit ex amissione fidei virtutis Theologicæ, sed de infidelitate quæ opponitur fidelitati quam tenemur servare Deo in observatione mandatorum; quâ ratione omnis transgrediens præcepta divina dicitur infidelis, quia non servat fidelitatem, licèt non amittat virtutem Theologicam fidei, & è contra omnis observans mandata, dicitur *fidelis servus*, Matth. 24. & 25.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes, Christi meritum se extendere non solùm ad omnia bona supernaturalia, 200.
quæ conferuntur hominibus qui post ipsum nati sunt, sed etiam quæ collata sunt antiquis Patribus, alijsque omnibus qui ab origine mundi fuerunt post lapsum primi parentis: Nam ut suprà dicebamus, gratia & alia dona supernaturalia fuerunt in Christo tanquam in universali principio: Sed virtus primi principij alicujus generis universaliter ad omnes effectus illius se extendit, sicut virtus Solis, qui est causa universalis generationis, ad omnes rerum inferiorum generationes: Ergo virtus meritoria Christi extenditur ad omnia dona supernaturalia quæ conferuntur vel collata sunt hominibus, à lapsu primi parentis, sive in lege naturæ, sive in lege scripta. Unde ad Hebræos 9. Christus dicitur mortuus *in redemptionem earum prævaricationum quæ erant sub priori testamento.* Et ad Rom. 3. Apostolus ait: *Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ, propter remissionem præcedentium delictorum.* Item Apocal. 13. Christus, dicitur *agnus occisus ab origine mundi*, eò quòd pretio suæ mortis futuræ, gratia collata sit omnibus, quicumque illam receperunt ab origine mundi. Denique Actorum 4. Princeps Apostolorum ait: *Non est aliud nomen datum sub cœlo in quo oporteat nos salvos fieri &c.*

Dices, Meritum, cùm sit causa præmij, & via 201.
ad illud, debet priùs existere: Sed meritum Christi non priùs extitit, quàm gratia antiquorum Patrum, cùm hæc ante Incarnationem, & Christi adventum, ipsis collata fuerit: Ergo meritum Christi ad illam non potuit se extendere.

Respondeo non requiri necessariò quod meritum priùs existat in executione ante præmium,

sed sufficere quod existat in præscientia præmiantis: Ratio est quia meritum non est causa physica, sed moralis: ut autem causa moralis moveat, sufficit quod sit in præscientia & intentione præmiantis: unde ut Christus dicatur causa meritoria gratiæ collatæ antiquis Patribus, sufficit quod Deus ab æterno ejus merita in tempore futura præviderit, & eorum intuitu motus & excitatus fuerit ad conferendam gratiam Patribus antiquis & aliis qui ante Incarnationem & Christi adventum justificati sunt.

Quærunt hîc aliqui, an Christus etiam meruerit gratiam collatam Angelis & primis parentibus in statu innocentiæ? Sed de hoc fusè egimus suprà disp. 14. art. 4. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus.

DISPVTATIO XXII.

De servitute, oratione, & sacerdotio Christi.

Ad quæst. 20. & duas sequentes.

POstquam D. Thomas egit de pertinentibus ad virtutem Christi, quantùm ad operationem & meritum ejus, disserit de his quæ Christo conveniunt per comparationem ad Patrem, & primò de subjectionè illius ad Patrem, secundò de ejus oratione, tertiò de ipsius sacerdotio, de quibus etiam in hac disputatione agendum. Sed quia Christus non fuit tantùm Sacerdos, sed etiam Rex, non solùm de sacerdotio Christi, sed etiam de regia ejusdem potestate & dignitate, breviter disseremus.

Articvlvs Primvs.

An Christus ut homo, sit verè & propriè servus Dei?

1. NEgant Vazquez, Beccanus, Hurtado, Martinonus, & alij ex Recentioribus; affirmant verò Thomistæ cum Sancto Doctore, locis infrà referendis, & ex Patribus Societatis Suarez, Valentia, Raguza, & alij. Pro resolutione

Diligenter observandum est, duplicem esse servitutem; aliam naturalem, aliam legalem. Naturalis ea est quæ in natura fundatur, & quâ aliquis ratione productionis v. g. est inferior alteri, & ei subjectus, teneturq; illi obsequi ac obedire; & hoc genere servitutis filius est subjectus patri, & quælibet creatura Deo, quia ratione creationis est sub dominio Dei, & Deus potest facere in illa, de illa, & per illam, quidquid voluerit; & si talis creatura sit rationalis, tenetur Deo subjici, præceptis ejus parere, ipsumque tanquam supremum dominum colere & revereri: unde Angeli & primi parentes in statu innocentiæ, fuerunt servi Dei hoc genere servitutis. Servitus legalis ex Augustino 16. de civit. cap. 9. est illa quæ non à natura, sed à lege introducta est, & hæc est pœnalis quædam conditio eorum qui aut bello capti, aut venditi, subjiciuntur dominio alterius, juxta illud 2. Petri 2. *A quo enim quis superatus est, hujus & servus est.* Et hac ratione is qui peccat dicitur servus peccati & diaboli, quia ab eo superatus est, venundatus A sub peccato, ut loquitur Apostolus.

Notandum est insuper: inter hæc duo genera 2.
servitutis, hoc præcipuè interesse discrimen, quod ille qui est servus servitute legali, ita est sub alterius dominio, ut cum eo, neque in bonis, neque in honore, neque in sede communicet; unde Aristoteles 1. Politic. cap. 3. dicit servum esse illum *qui non est gratiâ sui, sed alterius.* Servitus verò naturalis non excludit jus ad communicandum in bonis & honoribus, ut patet in filio, qui licèt sit servus naturalis patris, habet tamen jus ad communicandum cum illo in bonis & honoribus. Sancti etiam, licèt verè & propriè sint servi Dei (& hoc nomine se insigniri glorietur D. Paulus, pluries repetens in suis Epistolis, *Paulus servus Iesu Christi*) quia tamen sunt filij Dei per gratiam, cum eo in bonis communicant, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Si filij, & hæredes.* His præmissis, facilis erit resolutio difficultatis propositæ.

B

§. II.

Triplici conclusione difficultas proposita resolvitur.

DIco primò: Christus ut homo, non est, nec 3.
dici potest, servus Dei servitute legali.

Hæc conclusio ex fundamentis jam statutis manifestè colligitur, nam ut diximus in secundo notabili, qui est servus servitute legali, ita sub alterius dominio constituitur, ut cum eo neque in bonis, neque in honoribus, neque in sede communicet: Sed Christus ut homo, ratione unionis hypostaticæ, communicat in bonis cum Patre, cùm ratione illius habeat jus ad gratiam & gloriam, ac alia dona supernaturalia. Communicat etiam cum illo in honoribus & dignitatibus: nam humanitas Christi, propter conjunctionem cum Deo, eodem cultu adoratur ac Deus; & sicut mulier matrimonio Regi conjuncta, Regina appellatur; ita humanitas Christi hypostaticè Deo unita, qui est Rex regum, & Dominus dominantium, dicitur & est Regina & Domina, juxta illud Psalm. 44. *Astitit Regina à dextris tuis in vestitu deaurato.* Item Christus ut homo, in sede cum Patre communicat, cùm ad dexteram ejus in cœlis sedeat: Ergo nec est nec dici debet servus Dei, servitute legali.

C

D

Dico secundò, Christum ut hominem esse verè & propriè servum Dei, servitute naturali.

Probatur primò ex Scriptura, in qua Christus 4.
vocatur sæpiùs servus Dei: Isaïæ 42. *Ecce servus meus, suscipiam eum* &c. Et cap. 53. *In scientia sua justificabit ipse justus servus meus multos.* Zachar. 3. *Adducam servum meum orientem.* Idipsum in novo testamento traditur Matth. 12. ubi Evangelista locum ex Isaïa adductum interpretatur de Christo. Et cap. 11. Christus alloquens Patrem sic ait: *Confiteor tibi Pater, Domine cœli & terræ.* Ubi nomine *cœli & terræ*, omne quod factum est à Deo, & ipsum Christum, inquantum hominem, comprehendi, docet Athanasius lib. 3. contra Arrianos. At non est cur in metaphorico sensu illa testimonia accipiantur, ut Vazquez contendit: tum quia ex sensu rigoroso nullum sequitur absurdum, ut constabit ex infrà dicendis, tum etiam quia Ecclesiæ Patres mox referendi, à quibus legitimus scripturæ sensus hauriendus est, illa in rigore acceperunt: Ergo Christus, inquantum homo, verè & propriè est servus Dei, servitute naturali.

E

5. Probatur secundò ex SS. Patribus, Christo ut homini propriam servitutem tribuentibus : Ita Athanasius serm. 3. contra Arrianos, ubi voces facti, conditi, servi, & filij referens, sic habet: *Omnes istiusmodi voces, ratione humanitatis, benè & propriè competunt.* Chrysostomus ad Philip. 2. homil. 7. de Christo loquens, sic ait: *Sicut in forma Dei perfectus est Deus: ita in forma servi, perfectus est servus.* In eadem sententia est Cyrillus lib. 2. thesauri cap. 15. Hilarius lib. 11. de Trinit. Hieronymus ad illa verba Isaiæ 42. *Ecce servus meus.* Ambrosius Epist. 47. ac demum Augustinus Epist. 178. propè finem, ubi sic habet: *In qua infirmitate humanitatis, non solùm subditum, sed etiam servum, evidentissimè confitemur.* At horum Patrum testimonia in sensu metaphorico accipi, non permittunt illa verba, *benè & propriè*, quibus Athanasius utitur, nec ista, *perfectus servus*, quæ Chrysostomus usurpat; nec adverbium, *evidentissimè*, quo usus est Augustinus: Ergo juxta Ecclesiæ Patres, Christus ut homo est servus Dei, servitute verâ & propriâ, non quidem legali, sed naturali.

6. Probatur tertiò ex D. Thoma, qui varijs in locis apertè docet nostram sententiam: nam hîc qu. 20. art. 1. ad 2. sic ait: *Quamvis non propriè dicatur quod natura sit domina, vel serva, potest tamen propriè dici, quod qualibet hypostasis vel persona sit domina, vel serva, secundùm hanc vel illam naturam; & secundùm hoc nihil prohibet Christum dici Patri subjectum, vel servum, secundùm naturam humanam.* Ubi S. Doctor eodem modo loquitur de servitute, ac de ratione creaturæ in Christo; & docet quod utraque convenit illi, non simpliciter, sed cum addito, scilicet ratione naturæ assumptæ. Et infrà quæst. 23. art. 4. cùm sibi tertio loco hoc argumentum objecisset: *Christus secundùm quod homo est servus: sed dignius est esse filium adoptivum, quàm servum: ergo multò magis Christus, secundùm quod homo, est filius adoptivus.* Respondet: *Ad tertium dicendum quod esse creaturam, & etiam servitus, vel subjectio ad Deum, non solùm respicit personam, sed etiam naturam, quod non potest dici de filiatione, & ideò non est similis ratio.* Quibus verbis hanc differentiam inter servitutem & adoptionem constituit, quod quia servitus respicit naturam, potest optimè dici de Christo, ratione humanitatis assumptæ; è contra verò quia filiatio non respicit naturam, sed personam, adoptio non potest attribui Christo, nec ille potest dici filius adoptivus Dei, licèt ejus servus appellari possit. De quo fusiùs disp. sequenti. Similia habet in 3. dist. 10. qu. 2. art. 1. quæst. 3. ad 3. & dist. 11. quæst. 1. art. 2. ad 2. & ad Annibaldum dist. 10. quæst. unicâ art. 3. ad 2.

7. Probatur quartò conclusio hac ratione efficaci, desumptâ ex D. Thoma hîc quæst. 20. art. 1. Habenti aliquam naturam conveniunt ea quæ sunt propria illius naturæ: Sed Christo verè & propriè convenit natura humana: Ergo conveniunt Christo quæ sunt naturæ humanæ propria: Sed natura humana ex sui conditione habet triplicem subjectionem ad Deum, unam secundùm gradum bonitatis, convenientis Deo per essentiam, naturæ autem humanæ per participationem; aliam quantùm ad Dei potestatem, prout scilicet subjecta est operationi divinæ dispositionis; tertiam quoad operationem, prout obedit illius mandatis: Ergo Christo ut homini hæc triplex subjectio convenit, & consequenter vera & propria servitus naturalis ad Deum.

A Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Servitus naturalis ad Deum fundatur in dependentia creaturæ rationalis ab ipso, in esse, fieri, & conservari, & ordinatione ad illum tanquam ad ultimum finem: Sed Christus, quatenus homo, verè & propriè est creatura rationalis, dependens à Deo in esse, fieri, & conservari, & ad ipsum tanquam ad ultimum finem ordinata: Ergo est verè & propriè servus Dei, servitute naturali. 8.

Respondet Vazquez: rationem creaturæ dependentis à Deo, non esse fundamentum adæquatum servitutis veræ & propriæ, sed adjunctâ negatione communicationis cum Deo, in bonis, honore, & fede: unde cùm hæc negatio Christo ut homini non conveniat, non est verè & propriè servus Dei, servitute naturali, quamvis ab illo in esse, fieri, & conservari dependeat, & ad ipsum tanquam ad ultimum finem ordinetur. 9.

Addit Hurtado, dependentiam creaturæ rationalis à Deo, non fundare servitutem veram & propriam, nisi addatur negatio physicæ conjunctionis cum ipso: unde cùm hæc negatio humanitati Christi non competat, Christus ut homo, non est, nec dici potest, verè & propriè servus Dei naturalis.

Sed neutra solutio satisfacit, potestque hac ratione confutari. Per hoc solùm quod creatura rationalis sit Dei, ita ut possit illâ uti in quoscumque usus, absque injuria, salvatur quidquid ad servitutem naturalem requiritur: At per hoc quod dependeat à Deo in esse, fieri, & conservari, & ad ipsum tanquam ad ultimum finem ordinetur, salvatur taliter esse Dei, ut possit de illa facere quidquid sibi placuerit, absque injuria creaturæ: Ergo per hoc solùm salvatur ex parte Dei ratio perfecta dominij, & ex parte creaturæ, propria ratio servitutis, tametsi communicet cum Deo in bonis, honore, & fede; vel physicè illi conjungatur. 10.

Deinde prima solutio rejicitur: Licèt negatio communicationis cum domino in bonis, honore, & fede, ad servitutem legalem requiratur; non exigitur tamen ad servitutem naturalem, ut notabili secundo ostendimus: Ergo licèt hæc negatio, Christo ut homini non competat, non potest colligi ipsum non esse servum Dei, servitute naturali, sed duntaxat servitute legali. 11.

Confirmatur: Servitus legalis excludit amicitiam cum domino, filiationem adoptivam, & jus ad domini hæreditatem; & tamen servitus naturalis ad Deum, cum amicitia ad ipsum compatitur, & cum filiatione adoptiva, jureque ad hæreditatem: Ergo pariter quamvis servitus legalis petat negationem communicationis cum domino in bonis, honore, & fede, servitus tamen naturalis hujusmodi negationem non exigit. 12.

Confirmatur ampliùs: Cum servitute legali non compatitur relatio maternitatis, mater enim nequit esse serva filij, servitute legali, & tamen servitus naturalis ad Deum, cum Dei maternitate compatitur; etenim Beatissima Virgo mater est Christi, & simul illius serva, servitute naturæ, ut ipsamet de se profitetur Lucæ 1. dicens *Ecce ancilla Domini:* Ergo idem quod priùs. 13.

Ex his confutata manet altera solutio, licèt enim negatio physicæ conjunctionis cum domino, ad servitutem legalem à Philosopho definitam requiratur, illam tamen etiam ad servitutem naturalem exigi, sine ullo fundamento asseritur: Ergo etsi humanitati Christi talis negatio non conveniat, non licet inferre Christum non esse servum Dei servitute naturali. 14.

15. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio : Justitia commutativa sumpta philosophicè, & prout ab Aristotele fuit cognita & definita, petit esse ad alterum, non solùm alietate naturæ, sed etiam alietate suppositi, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 58. art. 2. & tamen hoc non obstante, admittimus in Christo justitiam commutativam respectu Dei, solùm ratione diversarum naturarum, cum unitate suppositi, vel saltem ex hoc principio ab ipso non relegamus strictam & rigorosam justitiam, conditionem illam, prout extenditur ad distinctionem suppositorum, limitantes ad puras creaturas : Ergo pariter, quamvis servitus legalis à Philosopho definita, petat negationem conjunctionis physicæ inter servum & dominum, possumus tamen admittere veram servitutem naturalem ad Deum, etsi talis negatio non adsit, subindeque non licet colligere, Christum non esse verè & propriè servum Dei servitute naturali, ex eo quod ejus humanitas physicè & substantialiter Deo conjuncta sit.

Dico tertiò, Christus non debet absolutè & sine addito dici servus Dei, sed cum addito & determinatione, videlicet inquantum homo.

16. Probatur primò : Hæc propositio, *Christus est creatura*, non est simpliciter & absolutè concedenda, sed solùm cum addito, videlicet inquantum homo, ut docet D. Thomas suprà quæst. 16. art. 8. Ergo neque ista, *Christus est servus Dei*. Consequentia patet ex paritate rationis, nam sicut esse creaturam nequit competere supposito divino, nisi duntaxat ratione naturæ humanæ ; sic etiam servitus repugnat supposito divino, & illi tantùm convenit ratione naturæ assumptæ.

17. Probatur secundò : Quæ indifferenter competere possunt & toti & parti, quando parti tantùm conveniunt, non prædicantur de toto simpliciter & absolutè, sed cum determinatione, Æthiops enim v. g. non dicitur absolutè albus, sed cum addito, secundùm dentes : Atqui subjectio & servitus possunt toti & parti competere : Ergo cùm solùm conveniant Christo ratione partis, scilicet naturæ humanæ, non debent simpliciter & absolutè prædicari de ipso, sed tantùm cum addito & determinatione, videlicet inquantum est homo.

§. II.

Solvuntur objectiones.

18. CONtra primam & tertiam conclusionem nullum militat difficile argumẽtum, sed contra secundam arguunt Vazquez, Delugo, Hurtado, Martinonus, & alij Recentiores ex authoritate Concilij Francofordiensis, & Adriani Papæ, qui Felicem Episcopum Urgelitanum, & Elipandum Archiepiscopum Toletanum damnant, & acriter reprehendunt, eò quòd Christum servum & filium adoptivum esse dicerent. Nam Pontifex in Epistola præmissa eidem Concilio, editionis Colonienſis paginâ 142. columnâ 2. sic habet : *Tanta vos temeritatis dementia deludit.... Adoptivum eum filium, quasi purum hominem calamitati humanæ subjectum, & (quod pudet dicere) servum eum, impij, & ingrati tantis beneficiis, liberatorem nostrum non pertimescitis venenosâ fauce susurrare. Cur non veremini queruli obtrectatores, Deo odibiles, illum servum nuncupare, qui vos de servitute diaboli liberavit?* Et Concilium in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, non longè à fine, alloquens Felicem & Elipandum : *Intelligite* (inquit) *in hac professione vestra, duplices diabolicæ fraudis latuisse dolos.... dum & Dominum nostrum Iesum Christum, quem Deum colimus & adoramus, servum prædicatis & adoptivum.... Considerate quale hoc est scandalum inter paganas gentes, ut dicatur Deum Christianorum, servum esse, vel adoptivum. Nos per illum adoptivi sumus, non ille nobiscum adoptivus. Nos per illum à servitute liberati, non ille nobiscum servus.*

Hæc testimonia adeò visa sunt Adversariis manifesta, ut Vazquez dixerit, damnatum esse dicere Christum esse servum, & Hurtado asserere ausus fuerit, sententiam negantem Christo, ut homini veram propriamque servitutem, definitam esse ab Ecclesia. 19.

Verùm utraque censura temeraria est, tripliciter enim prædicta Pontificis & Concilij testimonia exponi possunt. In primis enim dici potest, Adrianum & Concilium Francofordiense, cùm à Christo ut homine relegant servitutem, loqui de servitute pura, conveniente Christo ratione personæ, & multiplicante in illo suppositа, qualem Felix & Elipandus ipsi tribuebant, ut colligitur ex eo quod illi hæretici eodem modo, & in eodem sensu asserebant Christum esse servum ac filium adoptivum : At filiationem adoptivam ponebant in Christo, ratione suppositi creati, & multiplicantem in Christo suppositа, subindeque in sensu Nestoriano, ut disput. sequenti art. 1. §. 1. fusiùs ostendemus : Ergo & servitutem. Unde Damascenus lib. 3. de fide cap. 21. *Ii autem qui servum eum dicunt, unum Christum instar Nestorij in duos dividunt.*

Secunda solutio est, quod excluditur prædictis testimoniis à Christo servitus quæ est per culpam, non autem servitus naturalis ad Deum, ratione humanitatis assumptæ. Quod verò hæc etiam interpretatio sit legitima, constat ex Epistola Concilij, ubi columnâ 12. sic habetur : *Si ergo Deus verus, quomodo tunc potest adoptivus esse, vel servus? Deum enim nequaquam audetis confiteri servum, vel adoptivum, & si eum Propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, quia factus est Patri obediens usque ad matrem, Papâ Leone dicente, assumpta est de Matre Domini natura, non culpa, creata ex forma servi, sine conditione servili.* Ubi in Christo admittitur servitus ex humilitatis obedientia, quæ est propria creaturæ, & humanitatis, sed negatur servitus per culpam. Unde columnâ sequenti Concilium sic prosequitur : *Sed & hoc volumus à vobis audire, an Adam primus humani generis Pater, de terra Virgine creatus, liber esset conditus, sive servus? Si servus, quomodo tunc imago Dei? si liber, quare & Christus quoque non ingenuus de Virgine, meliori quidem terrâ, etiam animatâ & immaculatâ, Spiritu Sancto operante, factus est homo, dicente Apostolo, factus est primus homo de terra terrenus, secundus de cœlo cœlestis? Si terrenum, liberum confitemur, quare non multò magis cœlestem, liberum confitemur? Vnde Adam fuit servus factus, nisi ex peccato, Apostolo Petro attestante, Qui peccatum facit, servus est peccati? Christus autem non fecit peccatum, & ideò servus non est peccati, sed magis liberator & redemptor eorum, qui servi sunt peccati.* Quæ verba manifestè excludunt servitutem peccati à Christo, non tamen servitutem naturalem ad Deum. 20.

Nec valet quod ait Vazquez, Elipandum & Felicem, non fuisse adeò dementes ac stultos, nec tam impudentes & blasphemos in Christum, 21.

ut ei peccati servitutem tribuerent. Nam Pontifex satis denotat impudentiam horum hæreticorum, dum ait loco in objectione adducto: *Et quod pudet, servum non pertimescitis*, &c. Concilium verò eorum dementiam apertè declarat, dum in Sacrosyllabo sic ait: *Nisi ab hac stultitia resipiscant*, &c. Et in Epistola ad Episcopos Hispaniæ: *Tam ridicula est, tam stulta hujus sententiæ expositio apud vos*, &c. Quomodo ergo Vazquez audet Hæreticos illos à dementia & impudentia excusare, quos Pontifex & Concilium adeò manifestè impudentes ac vesanos fuisse asserunt? Non est novum in hoc Theologo, ingenia Hæreticorum defendere, nam etiam 1.p. disput. 37. capit. 2. & 3. defendit Anomæos, & contendit Eunomium non fuisse ita amentem, ut comprehensivam Dei notitiam sibi arrogare voluerit, mavultque hunc hæreticum ab insania excusare, quàm magnum Chrysostomum ab errore absolvere, ut in Tractatu de visione beata ostensum est.

Disp. 1. art. 2. §. 2.

22. Tertia solutio est, Adrianum, & Patres Concilij Francofordiensis, locis citatis, solùm voluisse excludere à Christo servitutem legalem ad homines vel Angelos, ait enim Concilium, in Epist. ad Episcopos Hispaniæ, Felicem & Elipandum alloquens: *sed fortè servum hominis eum fuisse dicitis? An ne Angelorum eum servum vultis dicere?* Ex quibus constat relegari ex mente Concilij & Pontificis à Christo ut homine triplicem servitutem, nimirum servitutem puram, ratione suppositi creati, servitutem peccati, & servitutem legalem; non autem servitutem naturalem ad Deum, ratione solius naturæ assumptæ, cum unitate suppositi.

23. Dices, Postquam Concilium exclusit à Christo servitutes recensitas, hæc verba subjecit: *Quid dicitis de Deo Patre, qui eum in baptismo & transfiguratione filium nominavit, non servum?* Ergo juxta Concilium, etiam servitus ad Deum Christo ut homini non convenit, ac proinde nec servitus naturalis.

24. Respondeo respectu Dei non solùm dari in creatura rationali servitutem naturalem in dependentia fundatam, sed etiam servitutem ex peccato contractam; etenim ratione peccati homo novo titulo Deo ut judici subjicitur, Deusque jus novum contra peccatorem acquirit, illum in pœnam peccati puniendi, imò & ipsum annihilandi: Cùm ergo Concilium negat Christo ut homini servitutem ad Deum, non est intelligendum de servitute naturali super creationem fundata, sed de servitute ad Deum, titulo peccati contracta. Vel secundò responderi potest loqui de servitute ad Deum, ratione suppositi, incompossibili cum unitate personæ; illamque in Christo non reperiri, rectè probat Concilium ex eo quod Pater in baptismo, illum filium nominavit (intellige naturalem) nam cum ista filiatione non stat servitus ratione suppositi, pugnans cum personæ unitate.

25. Contra hanc solutionem duæ fieri possunt instantiæ. Prima est, Si Concilium relegans servitutem à Christo explicari possit de servitute ratione suppositi, vel legali, aut de servitute peccati, etiam cùm excludit filiationem adoptivam à Christo, poterit absque inconvenienti exponi, vel de filiatione adoptiva per peccatum amissibili, vel de adoptione personas multiplicante, vel de adoptione legali: Sed hoc dici nequit, ut patebit ex dicendis disp. sequenti: Ergo nec illud.

Secunda est: Si Christus servus esset ratione naturæ humanæ, servitute aliquâ propriâ, malè Adrianus in Epistola ad Episcopos Hispaniæ suprà citatâ, ad explicanda testimonia Scripturæ, quibus servitus Christo tribuitur, recurreret ad sensum allegoricum, aut metaphoricum; hoc enim necesse non erat, si aliquod genus veræ & propriæ servitutis in Christo agnovisset, quia poterant hujusmodi testimonia de illo explicari in sensu vero & proprio. 26.

Ad primam instantiam respondeo negando sequelam, & paritatem: Ratio verò discriminis inter servitutem, & filiationem adoptivam est, quia Concilium dum loquitur de filiatione adoptiva utitur propositionibus excludentibus omnem modum adoptionis, asserens nullo modo, & nullâ ratione, & significatione, esse filium adoptivum; quæ si in rigore sumantur, omnem modum adoptionis à Christo excludunt: dum autem servitutem à Christo ut homine relegat, hoc modo loquendi non utitur, sed propositionibus simplicibus negativis, quæ non petunt ita universaliter accipi, ut omnem modum servitutis excludant, ut suprà ostensum est. 27.

Ad secundam nego etiam sequelam: licèt enim rei veritate attentâ, melius & consultius esset testimonia Scripturæ quibus servitus Christo tribuitur, in sensu proprio, quàm metaphorico, vel allegorico, interpretari; utilitate tamen consultâ, convenientius fuit Pontificem in sensu metaphorico quàm proprio illa exponere; eò quòd tunc temporis Hispanis ad quos Epistolam suam dirigebat, nomen servi erat exosum, propter duram servitutem quâ à Mauris opprimebantur; unde ne Hispani scandalizarentur, maluit Pontifex ad sensum metaphoricum recurrere, quàm prædicta testimonia de servitute naturali, conveniente Christo ratione naturæ assumptæ, interpretari. 28.

Objiciunt secundò Adversarij plura SS. Patrum testimonia, quibus servitutem Christo ut homini negare videntur. Ita Athanasius oratione 3. contra Arrianos, Chrysostomus homil. 13. in Epist. ad Hebræos, Eusebius Emissenus homil. 6. de Paschate, Cyrillus in expositione Symboli, Theodoretus in impugnatione sexti anathematismi Cyrilli, ac denique Leo I. serm. 3. de Nativitate, ubi sic ait: *Assumpta est de matre hominis natura, non culpa: creata est forma servi, sine conditione servili.* 29.

Verùm hæc soluta manent ex dictis, nam eo planè modo hæc testimonia intelligi & explicari debent, quo ea quæ ex Adriano & Concilio Francofordiensi retulimus, nimirum de servitute ratione suppositi, de servitute legali, & de servitute peccati; hæc enim tria genera servitutis intendunt SS. Patres à Christo excludere, non autem servitutem naturalem ad Deum, ratione solius naturæ, cum unitate suppositi. 30.

Objiciunt tertiò: De ratione servi est sub alterius potestate constitui, & cum illo in bonis, in honore, & sede non communicare: Sed Christus, etiam ut homo, cum Deo in his omnibus communicat, ut suprà ostensum est: Ergo propriè servus non est. Item servus debet esse persona diversa à domino: At Christus ratione unionis hypostaticæ, est persona eadem cum Deo: Ergo non est ejus servus, etiam servitute naturali. 31.

Ad hæc etiam patet solutio ex suprà dictis, respondetur enim ad servitutem legalem requiri negationem communicationis in bonis, in hono- 32.

re, & fede, non autem ad servitutem naturalem, huic enim non repugnat servum communicare cum domino in ijsdem bonis, dummodo inferiori modo communicet: humanitas verò Christi, licèt cum Deo in jisdem bonis communicet, non tamen ad æqualitatem cum illo, sed modo inferiori participat bona, honorem, & sedem eius; nam bona illa Deo competunt per essentiam, humanitati verò Christi, per gratiosam communicationem.

33. Ad illud quod subditur, nimirum servum debere à domino distingui personaliter, dicendum est, hoc quidem exigi in humanis, ubi non potest reperiri diversitas naturarum, cum unitate suppositi, in Christo tamen posse reperiri veram servitutem ad Deum, ratione diversarum naturarum, cum unitate suppositi; quemadmodum in illo, ob solam diversitatem naturarum, reperitur obedientia, oratio, satisfactio rigorosa, & justitia commutativa ad Deum, licèt hæc in humanis, non solùm naturarum, sed etiam suppositorum diversitatem requirant.

ARTICVLVS II.

An Christus, ut homo, in hac vita mortali, verè & propriè oraverit, & etiam nunc oret in cœlo?

§. I.

Duplicì conclusione utraque difficultas breviter resolvitur.

DICO primò: Christus ut homo verè oravit hac in vita mortali, nec solùm pro alijs, sed etiam pro se.

34. Prima pars hujus conclusionis ex varijs Scripturæ locis apertè colligitur: dicitur enim Lucæ 6. de Christo: *Exijt in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei.* Matth. 14. *Dimissâ turbâ ascendit in montem solus orare.* Marci 14. *Procidit super terram, & orabat ut si fieri posset, transiret ab eo hora.* Joan. 17. *Pater venit hora, clarifica Filium tuum.* Denique ad Hebræos 5. *Qui in diebus carnis suæ preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere à morte, cum clamore valido & lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.* Hæc autem propriè intelligenda sunt, cùm nihil cogat ad improprium sensum recurrere, & oratio Christum ut hominem non dedeceret, sed potiùs ei maximè conveniret. Primò, ut Deo hunc religionis cultum exhiberet. Secundò, ut orandi nobis exemplum præberet. Tertiò, ut modis omnibus salutem nostram operaretur, merendo, satisfaciendo, & impetrando. Quartò, ut patrem suum omnis boni authorem ostenderet Quintò, ut verum Dei filium se demonstraret, Patrem suum naturalem invocando, & omnia quæ efficaciter à Deo postulabat impetrando. Unde Joan. 11. ante Lazari suscitationem dicebat: *Pater gratias ago tibi, quoniam exaudisti me. Ego autem sciebam quoniam semper me audis, sed propter populum qui circunstat, dixi: ut credant quia tu me misisti.* Denique æternâ Dei ordinatione constitutum fuit, ut multa per Christum non aliter fierent quàm interventu orationis, & per viam impetrationis: unde sicut propter homines redimendos necessarium fuit illum mori ita propter aliqua obtinenda, necesse A fuit illum orare. Ex quo probata manet secunda pars conclusionis, quæ asserit Christum non solùm pro alijs, sed etiam pro se orasse. Unde D. Thomas hîc quæst. 21. art. 3. in corp. sic ait: *Sicut in humana natura quædam bona Christus habebat à Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona, nondum habita, sed percipienda; & idcircò sicut pro bonis jam perceptis, in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum authorem (ut patet Matth. 26. & Ioan. 11.) ita etiam ut Patrem authorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quæ sibi deerant secundùm humanam naturam, putà gloriam corporis, & alia hujusmodi.*

Dico secundò: Christus etiam nunc in cœlo exi- 35.
B stens, verè & propriè orat, nobis divina beneficia postulando. Est contra Medinam, Vazquem, Beccanum, Delugo, & alios, affirmantes Christum in cœlo orare tantùm interpretativè, quatenus ejus orationes fusæ in hac vita mortali, & merita ac passiones sunt in conspectu & memoria Dei, & à Christo præsente, sedénteque ad dexteram Patris, exhibentur illi quodammodo objectivè, Deumque sollicitant ad exequendum id, quod promeritæ sunt. Est tamen D. Thomæ in 4. dist. 15. quæst. 4. art. 6. quæstione 2. ad 1. Abulensis in cap. 14. Matthæi quæst. 142. Toleti in c. 16. Joan. annot. 35. Suaris hîc disp. 45. sect. 2. & Martinoni disp. 15. sect. 1.

C Favent SS. Patres: Justinus enim in libro quæ- 36.
stionum ad Orthodoxos, quæst. 105. sic discurrit: *Si enim carnis imbecillitatibus superior Resurrectione effectus, tamen ut confessionis nostræ Pontifex pro nobis loquitur & rogat; quantò magis cùm etiam corporis imbecillitatibus erat obnoxius, magno clamore & firmo, atque lacrymis egebat, cum quibus preces ei qui se liberare à morte posset, offerret?* Ambrosius in cap. 8. Epistolæ ad Romanos: *Christus resurgens semper causas nostras agit apud Patrem, cujus postulatio contemni non potest, quia in dextera Dei est.* Gregorius magnus in 5. Psalmum Pœnitentialem paulò post initium: *Quotidie Christus orat pro Ecclesia, de quo testatur Apostolus Paulus, quia sedens ad dexteram Patris interpellat pro nobis.* Demum D. Bernardus Serm. de
D Nativit. Mariæ de oratione Christi nunc in cœlo existentis hæc habet: *Ad Patrem verebaris accedere: solo auditu territus, ad folia fugiebas, Jesum dedit tibi mediatorem. Quid non apud talem Patrem Filius talis obtineat? Exaudietur utique pro reverentia sua: Pater enim diligit Filium.*

Ratio etiam suffragatur: Oratio enim non de- 37.
decet Christum in cœlo, neque quia est Deus, cùm sit etiam homo, & quia alioquin neque in hac mortali vita orasset: neque etiam quia est
E beatus, alioquin sancti non possent pro nobis orare. Imò valdè decens & utilis est, cùm sit actus religionis, valens ad Deum honorandum, & ad impetrandum quod petitur, si expediat: Ergo Christus, etiam nunc in cœlo existens, verè & propriè orat. Et sanè cùm Christus in cœlo Deum colat adoratione, gratiarum actione, & alijs actibus latriæ, quidni etiam oratione? Quidni etiam nunc salutem nostram operetur tali medio sibi decenti, nobis utili, & Deo glorioso?

Addo quod Christus, etiam nunc in cœlo exi- 38.
stens, verè & propriè Sacerdos est, unde sacerdotium ejus æternum dicitur: Sed inter alia munera quæ Sacerdoti conveniunt, præcipuum est orare, & preces pro populo Deo offerre: Ergo Christus etiam nunc in cœlo existens, verè & propriè orat,

& preces Deo offert, unde Augustinus in præfat. Psalmi 85. *Orat pro nobis, & orat in nobis, & oratur à nobis. Orat pro nobis ut Sacerdos. Orat in nobis ut caput nostrum. Oratur à nobis ut Deus noster.* Et infrà: *Oratur ergo in forma Dei, orat in forma servi: ibi creator, hîc creatus.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

39. OBjicies primò contra primam conclusionem: Oratio est ascensio mentis in Deum, ut ait Damascenus libro 3. de fide cap. 24. Sed Christi mens Deo unita beatificè ab instanti conceptionis, non potuit de novo in Deum ascendere: Ergo nec orare.

40. Respondeo Christum, licèt Deo unitum beatificè, potuisse de novo ascendere in Deum per actus intellectûs & voluntatis inferiores visione & amore beatifico, per quos Deo sua desideria pro se vel pro aliis proponeret. Sicut beati in cœlo simili modo pro nobis & pro seipsis orant.

41. Objicies secundò: Nemo prudens postulat id quod jam scit futurum esse, aut quod jam scit non esse futurum; si enim scit futurum, non est opus ut postulet. Si non futurum, inutiliter postulat ut fit futurum: Sed Christus ab initio conceptionis, per scientiam beatam & infusam scivit certissimè quidquid erat vel non erat futurum, saltem quantùm ad ea quæ ad ipsum specialiter pertinebant: Ergo Christus saltem pro seipso non oravit in hac vita mortali.

42. Respondeo præscientiam Christi nullatenus impediviſſe utilitatem aut necessitatem orationis ipsius, quia præsciebat suam orationem esse medium utile, vel etiam necessarium juxta Dei decretum, ut essent futura quæ postulabat: prudenter verò postulamus & utiliter id quod scimus interventu nostræ orationis esse futurum. Solutio est D. Thomæ hîc quæst. 21. art. 1. ad 2. ubi sic ait: *Inter alia quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter suam orationem, & hujusmodi non inconvenienter à Deo petiit.*

43. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Oratio connotat vel includit carentiam potestatis plenè & absolutè in eo qui orat: At Christus morte suâ, & meritis totius vitæ, obtinuit à Deo plenam & absolutam potestatem disponendi de omnibus in cœlo & in terra, juxta illud Matth. 28. *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra:* Ergo Christus nunc in cœlo existens, verè & propriè non orat.

44. Respondeo Majorem esse veram de oratione ex indigentia, at non de illa quæ fit ex abundantia solùm, & ex affectu religionis ad Deum colendum, eique se submittendum, qualis illa est quam Christus nunc in cœlo existens habet.

45. Objicies quartò: Christus morte suâ & meritis obtinuit quidquid unquam Pater hominibus concessurus erat, juxta illud ad Hebræos 10. *Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos:* Ergo nihil ampliùs postulat, frustra enim peteret quod jam impetravit.

46. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam sicut impetratio Christi in hac vita, non impedit quominus Deum orare debeamus, & sancti ipsi pro nobis orent, ut per hujusmodi orationes Christi merita nobis applicentur; sic neque merita Christi impediunt, quin Christus possit orare de novo, & merita sua per orationem nobis applicare, sicut ea applicat per sacrificium Eucharistiæ, per sacramenta, & per alia media: causæ enim generales, requirunt causas particulares sibi subordinatas, in ordine ad speciales effectus.

47. Objicies quintò: Si Christus nunc in cœlo pro nobis oraret, mereretur, quia ejus oratio esset digna effectu quem impetraret. Possemus etiam Christum orare ut pro nobis oraret, quod ab Ecclesiæ consuetudine alienum est; illa enim nunquam dicit, *Christe ora pro nobis*, sed *exaudi nos*, vel *miserere nostri*.

48. Respondeo negando sequelam, cùm enim tempus merendi ad vitæ hujus mortalis spatium Christo æquè ac nobis definitum sit, Christus in cœlo existens, licèt vi orationis possit à Deo impetrare, non tamen apud ipsum mereri.

Ad illud quod subditur, dicendum est, quod licèt in orationibus privatis possimus Christum ut hominem orare ut pro nobis oret, seu orationes nostras suæ conjungat, & Patri offerat; in orationibus tamen publicis id non licet, quia hoc est alienum ab Ecclesiæ consuetudine, quæ ad vitandos errores Arrij & Nestorij, nunquam dicit *Christe ora pro nobis*, nam ly *Christus* supponit pro supposito divino, cujus non est orare, sed adjuvare, ut observat S. Thomas in 4. dist. 15. quæst. 4. art. 6. quæstiunc. 2. ad 1.

49. Ex dictis colligitur, Christum nunc in cœlis in dextera Patris sedentem, duobus modis pro nobis orare; primò verè & propriè, divina beneficia pro nobis postulando, ut in secunda conclusione ostendimus; secundò impropriè & interpretativè; quatenus merita sua & passiones Patri exhibet, & vulnerum ostensione, ipsum veluti sollicitat ad dandum hominibus id quod, dum in terris existeret, pro ipsis meruit; ut explicat D. Gregorius lib. 22. Moralium cap. 18. his verbis: *Unigenito Filio pro homine interpellare est apud coæternum Patrem seipsum hominem demonstrare; ei que pro humana natura rogasse, est, eandem naturam in divinitatis suæ celsitudine suscepisse. Interpellat igitur pro nobis Dominus, non voce sed miseratione; quia quod damnari in electis noluit, suscipiendo liberavit.*

ARTICVLVS III.

An Christus ut homo sit verè & propriè Sacerdos?

DE Christi Sacerdotio plura dicemus in Tractatu de Eucharistia, cùm de Missæ sacrificio disseremus, unde hîc solùm breviter demonstrandum est, Christum, ut hominem, esse verè & propriè Sacerdotem, & in ejus Sacerdotio plura reperiri singularia & mirabilia, quæ aliis Sacerdotibus convenire nequeunt.

Dico igitur: Christus ut homo, fuit verè & propriè Sacerdos.

50. Probatur primò ex SS. Patribus, qui Sacerdotium Christi mirum in modum commendant: Augustinus enim in Psalm. 132. *Quis est Sacerdos* (inquit) *nisi unus Sacerdos, qui intravit in Sancta Sanctorum? Quis est Sacerdos, nisi qui fuit victima & Sacerdos? Nisi ille qui cùm in mundo non inveniret mundum quod offerret, seipsum obtulit?* Fulgentius 1. ad Trasim. cap. 12. *Unus idemque mediator Dei & hominum homo Christus Jesus; ipse Pastor & ovis; ipse sponsus & sponsa; ipse Sacerdos, & victima; unus idem-*

que, & oblator muneris, & munus factus est oblatoris; ut nec oblator à muneris qualitate desciscceret, nec munus ab oblatoris merito discrepavet. Similia habet Epiphanius hæresi 55. ubi de Christo ait: *Ipse victima, ipse sacrificium, ipse Sacerdos, ipse altare, ipse Deus, ipse homo, ipse Rex, ipse Pontifex, ipse ovis, ipse agnus, omnia in omnibus pro nobis factus.* Bellè etiam Tertullianus lib. 4. contra Marcionem cap. 9. Christum, *Catholicum* (id est generalem) *Patrem Sacerdotis* appellat, vel quia pro universis hominibus seipsum in ara crucis obtulit; vel quia solus oblationum, donorum, ac sacrificiorum genera omnia Deo repræsentat. Demum Philo in libro de somniis, *Duo esse Dei templa* scribit: *unum quidem hunc ipsum mundum, in quo Pontifex est primogenitum ipsius Divinum Verbum: alterum rationalem animam, cujus Sacerdos est verus homo:* Ergo ex SS. Patribus Christus est verè & propriè Dei Sacerdos.

51. Probatur secundò ratione: Sacerdos dicitur is qui consecratus est, & publicâ authoritate constitutus, ut sacra & divina populo tradat, ut preces populi Deo offerat, & sit mediator inter Deum & populum, & denique ut offerat dona & sacrificia pro peccatis, ut docet Apostolus ad Hebræos 5. At hæc perfectissimè conveniunt Christo ut homini: fuit enim ab instanti Incarnationis suæ unctus, non ab hominibus, sed ab ipso Patre, & divinitatis, ac omnium charismatum supernaturalium oleo consecratus: per ipsum etiam divina dona hominibus sunt collata, secundùm illud 2. Petri 1. *Per quem* (scilicet Christum) *maxima & pretiosa nobis promissa donavit &c.* Deo preces obtulit pro populo, & humanum genus Deo reconciliavit. Denique seipsum obtulit Deo in sacrificium, primò incruentè in Eucharistia, per mysticam immolationem sui ipsius, mortuo quodam modo positi sub speciebus Eucharisticis: aut per mysticam (ut alij malunt) separationem corporis sui à sanguine sub speciebus panis & vini; aut per realem (ut alij existimant) productionem sub iisdem speciebus. Secundò cruentè, quando in cruce animam suam & vitam Deo, obtulit ad protestandam supremam ipsius excellentiam, & obtinendam ab ipso remissionem peccatorum nostrorum. De quo sacrificio loquitur Paulus ad Hebræos 10.

52. Quod si quæras, Quomodo Christus in cruce sacrificavit, cùm seipsum non interfecerit?

Respondeo Christum verè sacrificasse, quia voluntariè & propriâ vi spiritum tradidit, atque à corpore separavit, quem tormenta non poterant illi eripere, si retinere voluisset. Tradidit, inquam, ad protestandam supremam Dei excellentiam, per sui immutationem, in quo consistit ratio sacrificij. Et hoc Christus significavit Joan. 10. cùm sic dixit: *Propterea me diligit, quia ego pono animam meam. Nemo tollit eam à me, sed ego pono eam à me ipso.* Et in hoc Christus differt à martyribus, qui quando mortem pro Christo patiuntur, non censentur propriè sacrificare, quia propriâ vi spiritum non tradunt, nec à corpore separant, sed talis dissolutio & separatio, vi tormentorum causatur.

53. Porro in sacerdotio Christi plura mirabilia & singularia sunt. Illud enim convenit Christo à primo instanti conceptionis, quo à Patre divinitatis ac omnium charismatum supernaturalium oleo consecratus est. Potestas ejus fuit pontificalis, & suprema, soli Deo subordinata, nullique alteri cum tanta excellentia & independentia communicata. In aliis Sacerdotibus reperitur solùm imperfecta quædam participatio Sacerdotij Christi, ratione characteris; in Christo verò, ratione unionis hypostaticæ, residet tota Sacerdotij potestas & plenitudo, juxta illud Matt. ultimo: *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Item Christus (ut ait Concilium Ephesinum) *non ita pontificio munere fungitur, ut, aliorum Sacerdotum more, externum, hoc est, à se alienum sacrificium offerat: sed ipse est agnus, ipse fragrantissima illa hostia, & spirituale holocaustum.* Et (ut loquitur Ambrosius) *Idem Sacerdos, idem & hostia, & Sacerdotium.* Christus ergo secundùm naturam humanam fuit non solùm Sacerdos, sed etiam hostia, templum, & altare: nam ejus humanitas ad protestandam supremam Dei excellentiam fuit immutata & destructa; atque ita Christus secundùm illam fuit victima, sive hostia; & secundùm eandem fuit etiam templum, id est locus Dei cultui specialiter deputatus & consecratus, in quo sacrificium illud peractum est, metaphorâ ductâ ab Ecclesiis & ædificiis materialibus, in quibus Deus colitur specialiter. Eadem quoque, quoad corpus præcipuè, fuit altare illius cruenti sacrificij, quatenus sanguine victimæ fuit perfusa: quanquam etiam crux ipsa, supra quam fuit cæsa, convenienter ara dici possit. Denique in hoc Christi Sacerdotium aliis præstat, quod cùm alia temporalia sint, & solùm usque ad mortem durent, istud perpetuum est, & in æternum duraturum. Unde Psalmus 109. Christus vocatur *Sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech.* Et Apostolus ad Hebræos 7. sic ait: *Alij plures facti sunt Sacerdotes, idcircò quod morte prohiberentur permanere: hic autem* (scilicet Christus) *eò quòd maneat in æternum, sempiternum habet Sacerdotium: unde & salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis.* Quibus verbis præcipuam perpetuitatis Sacerdotij Christi causam insinuat & declarat divinus Apostolus, nempe salutem æternam, & cœlestia bona sine fine semper duratura, quæ per cruentũ Christi sacrificium in ara crucis oblatum beati consequuntur. Quare licèt oblatio crucis jam transierit, ejus tamen virtus, & patriæ cœlestis dona, quæ sunt ejus effectus præstantissimi, in æternum permanebunt. Unde quando Christus Psal. 109. vocatur *Sacerdos in æternum*, particula illa *in æternum* intelligi potest, vel de æternitate à parte post moraliter sumpta, id est usque ad mundi consummationem, quousque durabit sacrificium Eucharistiæ, ab ipso oblatum principaliter, per Sacerdotes ut Legatos & Ministros suos; vel physicè & in rigore, quatenus semper orabit & interpellabit, potestate Sacerdotali, ad obtinendum sanctis varia beneficia, & gaudia accidentalia, atque ad hunc finem applicabit suis precibus sacrificium in cruce peractum. Potest etiam Christus dici Sacerdos in æternum, quia Ministros suos indelebili & semper mansuro insignit & signat charactere, qui est diminuta Sacerdotalis ipsius potentiæ participatio.

54. Contra hanc conclusionem objici potest: In veteri lege, quæ est figura Christi, non fuit idem Legislator & Sacerdos: unde dicit Dominus ad Moysem Legislatorem Exodi 28. *Applica Aaron fratrem tuum, ut Sacerdotio fungatur mihi.* Sed Christus est lator novæ legis, secundùm illud Jeremiæ 31.

parte 3. pagina 107.

3. de fide cap. 5.

Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in visceribus eorum:* Ergo Christo non convenit esse Sacerdotem.

Respondeo cum D. Thoma hîc quæst. 22. art.
55. 1. ad 3. *quod alij homines particulatim habent quasdam gratias, sed Christus tanquam caput habet perfectionem omnium gratiarum, & ideo quantum ad alios pertinet, alius est Legislator, & alius Sacerdos, & alius Rex: sed hæc omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum: unde dicitur Isaiæ 33. Dominus Iudex noster, Dominus Legifer noster, Dominus Rex noster, ipse salvabit nos.*

Ex dictis inferes, Christum ut hominem, esse
56. perfectum mediatorem inter Deum & homines.

Patet ex dictis de Christi Sacerdotio: nam ut B egregiè ait Pelusiota lib. 3. Epist. 20. *Sacerdotium medium est divinam inter humanamque naturam, ut & illam colat, & huic mutationem in melius afferat.* Quod fusiùs declarat S. Thomas hîc quæst. 22. art. 1. his verbis: *Propriè officium Sacerdotis est esse mediatorem inter Deum & populum, inquantum scilicet divina populo tradit (unde dicitur Sacerdos quasi sacra dans) secundùm illud Malach. 2. legem requirent de ore ejus, scilicet Sacerdotes; & iterum inquantum preces populi Deo offert, & pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit. Vnde Apostolus dicit ad Hebræos 5. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona & sacrificia pro peccatis.* Ergo si Christus ut homo sit verè & propriè Sacerdos, est etiam perfectus mediator inter Deum & homines, iuxta illud Apostoli 1. ad Timoth. 2. *Vnus mediator Dei & hominum homo Jesus Christus.* Unde Tertullianus in libro de Resurrectione carnis cap. 15. *Hic sequester Dei atque hominum appellatus, ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrhabonem summæ totius. Quemadmodum enim nobis arrhabonem spiritûs reliquit, ita & à nobis arrhabonem carnis accepit, & vexit in cœlum, totius summæ illûc quandoque redigendæ.* Augustinus lib. 1. de consensu Evangelistarum cap. ultimo: *Omnia quæ in contrarium pergunt, per aliquod medium reducuntur. Ab æterna justitia, temporalis nos iniquitas alienabat: opus ergo erat mediâ justitiâ temporali, quæ medietas temporalis esset, de imis mixta & summis; atque ita se nec abrumpens à summis, & contemperans, imis, ima redderet summis. Ideò Christus mediator Dei & hominum dictus est inter Deum immortalem, & hominem mortalem, Deus & homo, reconcilians hominem Deo, manens id quod erat, factus quod non erat.* Et Epist. ad Volusianum: *Nunc verò inter Deum & homines mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans utrumque, & solita sublimaret insolitis, & insolita solitis temperaret.* Fulgentius lib. 1. ad Trasimundum cap. 15. *Quia per peccatum homo fuit separatus à Deo, inter Deum irascentem, hominemque peccantem, talis utique mediatoris debuit intervenire persona, quæ ad propitiandum Deum homini, totum verumque in se Deum de Deo natum haberet; & ad reconciliandum hominem Deo, totum vtrûque in se de homine natum hominem contineret; atque ita ex utroque unus Christus esset, ut plenitudo deitatis susceptum non consumeret, sed proveheret hominem; & plenitudo humanitatis nec minoraret immensum, nec mutaret impassibilem deitatem; ac sic hominis natura, quæ mutata fuerat in deterius, per illum tota redintegraretur, quo nihil est melius. Propterea se*

A *Mediator Dei & hominum, plenum Deum, plenumque dignatus est hominem demonstrare.* Gregorius Magnus lib. 12. Moralium cap. 23. *Ipse adjuvit hominem factus homo: ut quia puro homini via redeundi non patebat ad Deum, via redeundi fieret per hominem Deum. Longè quippe distabamus à justo & immortali nos mortales & injusti. Sed inter & immortalem justum, & nos mortales injustos, apparuit mediator Dei & hominum, mortalis & justus, qui & mortem haberet cum hominibus, & justitiam cum Deo; ut quia per ima nostra longè distabamus à summis, in seipso uno ima jungeret cum summis, atque ex eo nobis via redeundi fieret ad Deum, quo summis suis ima nostra copularet.* Hugo demum Victorinus lib. 2. de Sacram. parte 1. cap. 12. *Mediatore* B *eguit homo ad Deum, ut reconciliaretur illi, & reduceretur ad illum: sed causam dissidentium agendam convenienter suscipere non posset, qui non aliquâ societatis ac pacis amicitiâ, utrique familiaris atque propinquus existeret. Propter hoc ergo Filius Dei factus est homo, ut inter hominem & Deum, reconciliationis & pacis mediator esse posset. Suscepit humanitatem, per quam hominibus appropinquaret; retinuit divinitatem, per quam à Deo non recederet.*

Ex his patet, duobus modis Christum dici mediatorem, nimirum primò, quatenus ejus personalitas, tanquam commune vinculum, conjungit duas naturas, divinam & humanam. Quo C sensu Tertullianus, Basilius, Gregorius Nyssenus, Epiphanius, Hilarius, & alij Patres, Christum frequenter vocant mediatorem. Quamquam hac ratione, non tam sit propriè mediator, quàm medius, per participationem & conjunctionem utriusque extremi, sicut homo est medius inter Angelos & res purè corporeas: mediator enim est nomen officij, non naturæ. Unde secundò & magis propriè dicitur mediator, ratione officij intercessoris inter Deum & nos: quod officium (ut rectè docet S. Thomas infrà quæst. 26. art. 2.) Christus exercuit & exercet secundùm humanam naturam; illius enim est, & D non divinæ naturæ, discernere & componere causas inter Deum & nos, pœnam nostrorum peccatorum in se suscipiendo, & pro illis satisfaciendo de toto rigore justitiæ. Illius etiam & non divinæ naturæ fuit orare pro nobis, sacrificare, mereri, &c. Necessarium tamen fuit, naturam illam esse hypostaticè Verbo unitam, non tantùm quia conveniens erat mediatorem participare naturam utriusque extremi, sed etiam quia ut posset munia illa perfectè exercere, & mereri pro nobis de condigno, ac satisfacere de toto rigore justitiæ, oportuit ut actiones Christi Theandricæ, seu Deiviriles, infinitum valorem & dignitatem moralem à supposito divino traherent, ut disput. 4. agendo de necessitate Incarnationis & E satisfactionis Christi, fusè expendimus. Unde Leo Papa serm. 1. de Nativit. *Salvâ utriusque proprietate substantiæ, & in unam coeunte naturam, suscipitur à virtute infirmitas, à majestate humilitas, ab æternitate mortalitas, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei & hominum mediator, & mori ex uno, & resurgere posset ex alio.*

Porro quando Apostolus ait, unum esse media- 57.
torem inter Deum & homines Jesum Christum, loquitur de mediatore excellenti, perfecto, supremo, & universali, vel ut vulgo dicitur, de mediatore redemptionis, subijcit enim imme-

diatè post : *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus :* unde possunt esse alij mediatores secundùm quid, & Christo inferiores, inter Deum & homines, ut docet D. Thomas infrà quæst. 26. art. 1. Sicut licèt dicatur Matth. 22. *Vnus est magister vester Christus*, alios tamen ipse constituit in Ecclesia magistros, & doctores, ut dicit Apostolus ad Ephesios 4. Et licèt solus Christus sit lux prima & principalis, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan 1. nihilominus tamen, ipse Christus Apostolos vocat lucem mundi Matth 5. nimirum quia à Christo acceperunt, unde possent alios homines illuminare.

58. Malè ergo ex hoc Apostoli testimonio Novatores inferunt, nullum alium præter Christum, posse pro hominibus apud Deum intercedere: his enim verbis Paulus non excludit plures mediatores intercessionis, sed duntaxat redemptionis, neque contradicit ei quod dixerat ad Galat. 3. Moysen fuisse mediatorem interventionis inter Deum & populum Israël. Quin etiam immediatè ante verba relata, idem Apostolus versu 2. & sequentibus capitis illius secundi Epistolæ primæ ad Timotheum, manifestè docet debere fideles esse pro aliis mediatores intercessionis apud Deum, orando pro illis, idque bonum & Deo gratum esse, sic enim ait : *Obsecro igitur vos primùm omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus : pro Regibus, & omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam & tranquillam vitam agamus in omni pietate & castitate ; hoc enim bonum est, & acceptum coram Salvatore nostro.*

ARTICVLVS IV.

An Christus potestatem regiam, non solùm spiritualem, sed etiam temporalem habuerit ?

59. CERTVM & indubitatum est apud omnes, Christum habuisse potestatem spiritualem regiam & monarchicam supra totam Ecclesiam, juxta illud Psal. 2. *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, prædicans præceptum ejus.* Unde solùm difficultas & controversia est inter Theologos, an præter spiritualem illam potestatem, habuerit per se & directè jus regium, & dominium temporale in res omnes creatas, & super omnes Angelos & homines? Negant Franciscus Victoria, Bartholomæus Medina, & alij. Affirmant verò D. Thomas opusc. 20. de regimine principum lib. 3. cap. 13. & sequentibus, S. Antoninus, Turrecremata, Durandus, Navarrus, Hostiensis, Suarez, Vazquez, Delugo, & alij, cum quibus

Dico primò : Christum habuisse jus regium directum seu temporale, & potestatem in totum universum, excellenti quodam modo.

60. Probatur ex Scriptura : nam Apocal. 1. Christus vocatur *Princeps Regum terræ.* Et cap. 19. dicitur habere scriptum in femore suo, id est in humanitate, *Rex Regum, & Dominus Dominantium.* Et Matth. ultimo Christus dicebat : *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Ubi ly *omnis* non debet coarctari, restringi, aut limitari ad solam potestatem spiritualem, sed simpliciter & universaliter distribui, ut loquuntur Summulistæ, ita ut omnes (nullâ exceptâ) potestates, Ecclesiasticam & politicam, complectatur.

Probatur secundò : Cùm hujusmodi jus regium, 61.
ac excellens dominium temporale in totum universum, sit possibile, & aliunde glorioſum valde & honorificum, nec Redemptoris muneri dignitatique contrarium, nec saluti generis humani repugnans, non videtur Christo Domino denegandum.

Confirmatur : Jn lege naturæ Melchisedech 62.
fuit Rex Salem, & Dei summus Sacerdos, teste Apostolo ad Hebr. 7. & in lege scripta Moyses à Philone disertissimo Judæorum, & sui sæculi altero Platone, lib. 3. de ejus vita, Rex, Legislator, Pontifex, & Propheta appellatur. Ut ergo veritas figuras adimpleat, & ad rationem Archetyporum perfectè pingatur tabella, debuit Christus Dominus Pontificiâ simul & Regiâ fulgere dignitate, & utramque jurisdictionem, spiritualem, nempe, supernaturalem, & divinam in Ecclesiam universalem, & temporalem in omnes creaturas in se præhabere. Unde Augustinus in Psal. 149. *Christus à chrismate dictus est, id est ab unctione. Reges autem ungebantur & Sacerdotes. Jlle verò unctus est & Rex & Sacerdos. Rex pugnavit pro nobis : Sacerdos obtulit se pro nobis.* Facundus item Hermianensis, *Christi solius esse* dicit, *regnum cum Sacerdotio simul habere : quoniam etsi quidam Reges in ejus venturi figuram Sacerdotio functi sunt, tamen cùm manifesta lux venit in mundum, umbras removens futurorum, nulli alteri dedit, quod sibi singulare servavit ; sed in diversos dona sua distribuens, sic quæ propria sunt Sacerdotij, Regibus interdixit.*

Potest enim suaderi conclusio ex inconvenienti 63.
quod sequitur ex adversa sententia, nempe Christum non potuisse ut hominem præcipere hominibus & Angelis, nisi ea quæ pertinent ad regimen spirituale, atque in alijs nos illi obedientiam jure negare potuisse, tanquam limites suos transgredienti, si plus præcepisset per possibile, vel impossibile.

Non debet ergo Christo ut homini denegari jus regium & dominativum in totum universum, creatum quidem, & à Dei dominio dependens, superioris tamen ordinis, & omnes superans Regum omnium, Principumque mundanorum dominationes & imperia, tribus maximè prærogativis. Primò origine, quia à Deo immediatè descendit, oriturque ex unione hypostatica : jurisdictio verò Regum terræ, aut successione, aut electione, aut donatione, aut vi armorum habetur, unde ab aliquo humano titulo ducit originem. Secundò amplitudine & universalitate : nam Principum terræ dominatio limitata est, dominium verò Christi illimitatum, nullisque circunscriptum cancellis ; in Angelos, homines, & omnia creata mirabiliter extensum. Tertiò stabilitate, firmitate, & duratione : cætera enim regna dominorum temporalium, ex aliorum quandoque ruinis erecta, detruncantur, hostilibus incursibus expugnantur, opprimuntur, ac tandem mutilata paulatim pereunt, aut mutantur, ut produnt historiæ de florentissimis imperijs Chaldæorum, Persarum, Medorum, & Romanorum. Regnum autem Christi æternum est, & quò magis opprimitur, magis extenditur ; quò acriùs quatitur, eò firmiùs roboratur ; potestas ejus potestas æterna quæ non corrumpetur, & regni ejus non erit finis ; & quò magis nova producuntur entia, & homines numero crescunt, eò magis amplificatur & dilatatur.

64. Dico secundò: Licèt Christus habuerit jus regium directum seu temporale, & potestatem in totum universum, ab illius tamen exercitio abstinuit, neque ullum penitùs temporale regnum administravit: quin non decuit omnino ut potestatem purè civilem exerceret, cùm illa, comparatione spiritualis & divinæ, vilis sit; & quemadmodum non decet ut Rex exerceat minora officia, ad quæ tamen exercenda habet potestatem; ita cùm Christus propter fines majores venisset, & omnium maximos, ut sanctificator, ut glorificator, ut redemptor &c. non decebat ut per se exerceret potestatem purè civilem & politicam. Deinde, exercitium regiæ potestatis non benè conveniebat cum exemplis patientiæ, paupertatis, humilitatis, & obedientiæ usque ad mortem crucis, quæ Christus in hoc mundo debebat exhibere: unde aiebat ipse Matth. 20. *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, & dare animam suam redemptionem pro multis.* Habuit ergo Christus potestatem solùm generalem; & divinæ similem, non præjudicantem particulari potestati Regum temporalium, nec usui hujus potestatis circa suum regnum: nam sicut influxus causæ superioris, non impedit influxum particularis causæ, sed magis juvat: ita nec Christi potestas altioris & universalioris ordinis, Regum temporalium jurisdictionem destruit, sed magis stabilit ac firmat, & florentiorem, diuturniorem, & potentiorem efficit; non enim Christus eripit mortalia, qui regna dat cœlestia. Unde apud Augustinum tract. 115. in Joan. clamat ad omnes Reges terræ, *Nolite timere, non impedio dominationem vestram.*

65. Ex hoc facilè conciliari possunt Scripturæ loca, specie tenus pugnantia, quorum aliqua tribuunt Christo regiam potestatem & dominium omnium rerum, asseruntque ipsum fuisse dominum universorum, Regem regum & Dominum dominantium: alia affirmant, ipsum non regnasse in hoc mundo, neque venisse dominari & ministrari, sed ministrare, Joan. 18. & Lucæ 22. Christus enim habuit regiam potestatem, & dominium rerum omnium in actu primo, licèt non regnaverit temporaliter, neque usum talis dominij habuerit in actu secundo. Ex quo soluta manent omnia argumenta quæ contra præcedentem conclusionem fieri solent.

66. Dices, Si Christus haberet jus regium directum seu temporale in totum universum, sequeretur Summum Pontificem, qui Christi potestati successit, esse regem temporalium omnium mundi regnorum.

Sed negatur sequela, quia Christus non dedit Summo Pontifici omnem potestatem quam habebat, ne spiritualem quidem, cùm Summus Pontifex non possit instituere sacramenta, dare gratiam extra sacramenta, remittere peccata absque sacramentali confessione & absolutione, & alia nonnulla Christi singulariter propria.

67. Ex dictis colligitur, Christum non solùm fuisse Regem, sed etiam legislatorem, cùm de ratione dignitatis regiæ sit potestas condendi leges: unde Isaïæ 33. Christus legislator simul & Rex appellatur: *Dominus legifer noster, Dominus Rex noster, ipse salvabit nos.* Porro sicut regia dignitas Christo convenit cum singulari excellentia, nulli alteri concessa, ita & potestas legislativa. Primò, quia fuit divina quodammodo, ratione suppositi divini, unde jus ab eo conditum, vocatur divinum simpliciter. Secundò propter excellentiam legum & præceptorum, quæ triplicis generis sunt: quædam moralia, de quibus Matth. 5. 6. & 7. Alia sacramentalia de quibus Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua &c.* Et cap. 6. *Nisi manducaveritis carnem filij hominis &c.* Alia præcepta fidei, Joan. 14. *Creditis in Deum, & in me credite.* Marci ultimo, *Qui crediderit & baptizatus fuerit, salvus erit.* Tertiò, quia per talem potestatem Christus potuit abrogare legem veterem. Quartò, quia fuit amplissima in universum mundum: *Euntes ergo docete omnes gentes &c. Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Quintò, quia potuit hanc potestatem Vicario suo impertiri, licèt non æqualem communicaverit.

68. Demum cum hac authoritate legislativa annexa est potestas judiciaria, quam Christus non solùm exercet cum singulis hominibus ex hac vita decedentibus, sed etiam cum omnibus in unum extremo judicij die congregatis, juxta illud Joan. 5. *Potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.* Ejusdem quippe est leges condere, & de legibus judicare quo pacto à subditis serventur.

DISPVTATIO XXIII.

De adoptione Christi.

Ad quæst. 23. D. Thomæ.

POstquam D. Thomas tribus præcedentibus quæstionibus egit de his quæ conveniunt Christo, per comparationem ipsius ad Patrem, disserit de his quæ Christo conveniunt, per comparationem Patris ad ipsum, quæ sunt præcipuè duo, nimirum adoptio, & prædestinatio, de quibus hic agendum est: de adoptione quidem in hac disputatione, de prædestinatione verò in sequenti.

ARTICVLVS PRIMVS.

An Christus, inquantum homo, sit filius adoptivus Dei?

§. I.

Referuntur sententiæ, & præmittuntur aliqua ad resolutionem quæstionis necessaria.

CErtum & indubitatum est apud omnes Catholicos, Christum ut Deum, seu ut subsistentem in natura divina, filium adoptivum Dei non esse, cùm fides Catholica doceat ipsum ut sic esse filium naturalem Patris, ipsi consubstantialem & coæternum, subindeque incapacem filiationis adoptivæ, quæ extraneitatem in persona adoptanda præexigit, hoc est negationem filiationis naturalis, jusque ad hæreditatem ipsi convenientis ex vi suæ generationis. Unde solùm difficultas est, an Christo quatenus homini competat filiatio adoptiva? Quod in triplici sensu intelligi potest: Primò, ponendo illum purum hominem, non Deum, quæ fuit hæresis Photini. Secundò, ponendo in illo duo suppositа, qui fuit error Nestorij. Tertiò, ponendo in illo solùm unam personam increatam & divinam, cum duplici natura humana & divina, & asserendo ipsum secundùm humanitatem, vel inquantum hominem, esse filium Dei adoptivum. In primo sensu

nullus, excepto Photino, filiationem adoptivam in Christo admisit. In secundo eam in Christo posuerunt, ut infrà ostendemus, Elipandus Archiepiscopus Toletanus, & Felix Vrgelitanus Episcopus, qui in Concilio Francofordiensi, authoritate Adriani Pontificis, ex petitione Caroli magni congregato, damnati sunt. In tertio verò sensu, quidam ex Catholicis filiationem adoptivam in Christo admittunt: nimirum Durandus, Bassolis, & Scotus, licèt iste oppositum judicet probabile. Illum sequuntur aliqui ex ejus Discipulis, quos refert & sequitur Franciscus del Castillo disp. 17. quæst. 1. part. 3. Alij autem Theologi, tam domestici, quàm extranei, in nullo sensu filiationem adoptivam in Christo admittunt; imò plures ex illis oppositam sententiam, post Concilium Francofordiense, hæreticam esse existimant, & tres illos sensus à Concilio damnatos esse contendunt. Antequam concludamus, tria breviter hic præmittenda sunt.

2. Primum est, neminem posse sine ingenti temeritate, prædicti Concilij authoritatem rejicere, cùm authoritate Sedis Apostolicæ illud recognitum sit, & inter Concilia Ecclesiæ computatũ, & Epistola Adriani ad Episcopos Hispaniæ, tanquã authentica approbata, & inter Decretales inserta.

3. Secundum est, quod Concilium hoc astutiâ Hæreticorum per multa tempora latuit, postea diligentiâ Surij repertum fuit, & tertio tomo Conciliorum insertum: unde nec Durandus, nec Scotus, nec alij, qui ante illius Concilij inventionem, filiationem adoptivam in Christo docuerunt, censendi sunt in hæresim incidisse, quamvis his temporibus filiationem adoptivam in Christo, etiam in tertio sensu, admittere, tutum in fide non videatur, ut constabit ex dicendis §. sequenti.

4. Tertium est, Felicem & Elipandum verè Nestorianos fuisse (quidquid in contrarium dicat Vazquez) & in Christo multiplicasse personas, ac in sensu Nestoriano adoptionem in Christo admisisse. Patet id tum ex Epistola Concilij Francofordiensis, editionis Colonien sis paginâ 153. columnâ 2. versùs medium, ubi Patres Concilij alloquentes Felicem & Elipandum, sic aiunt. *Nonne olim eadem hæresis vestra in Nestorio ab universali sancta Ecclesia refutata etiam & damnata est?* Tum ex libro sacrosyllabo, paginâ 147. columnâ 1. ubi sic habetur: *Non duo filij, ut (sicut illi errando existimant) adoptivus sit filius hominis, & sine adoptione filius Dei.* Ubi clarè sensus Nestorij in Felice & Elipando damnatur.

5. Addo quod in quæstionibus de facto, magis est historiis fidendum, quàm levibus conjecturis: at historiographi omnes, qui Felicis & Elipandi hæresim descripserunt, illam Nestorianam fuisse asseverant. Ita enim asserunt Alcuinus Magister Caroli magni, lib. 3. de Trinitate cap. 4. Ionas Aurelianensis lib. 1. de cultu imaginum in principio, S. Antoninus 2. parte historiæ titulo 14. cap. 1. Mariana lib. 7 de rebus Hispaniæ cap. 8. & Baronius tomo 9. anno 783.

Nec obstat quod Vazquez opponit in contrarium, nempe à Concilio Francofordiensi hæresim Elipandi & Felicis, novam appellari. Nam ideò solum à Concilio nova appellatur, quia hæresim Nestorij jam mortuam & sepultam, renovavit, & de novo suscitavit, ut constat ex libro sacrosyllabo ejusdem Concilij, paginâ 148. columnâ 1. ubi sic dicitur: *Elipandum namque & Felicem, novos hostes Ecclesiæ, sed veternosâ fœce perfidiæ pollutos &c.*

6. Non valet etiam alia conjectura, cui potissimùm fidit Vazquez, nempe quod Elipandus in sua confessione, manifestè fateri videtur, Dei & hominis in Christo unam tantùm fuisse personam: nam loquens de Filio Dei ait esse hominem factum, crucifixum, mortuum &c. Ex quo patet agnovisse per communicationem idiomatum dici de Filio Dei quæ competunt Christo ut homini: hæc autem communio non stat sine unitate personæ. Et insuper addit hæc verba: *Qui dicit gloriam meam alteri non dabo, homo interior in una eademque Dei & hominis persona deglomeratus, atque carnis vestimento indutus &c.* Quibus verbis apertè fateri videtur, unam tantùm in Christo esse personam.

Non valet, inquam, hæc conjectura, nam Elipandus his verbis, non verè & syncerè, sed dolosè ac simulatè, unam in Christo personam admisit, intelligens non unam per unionem physicam substantialem, sed per unionem moralem (ut etiam de Nestorio notavit D. Thomas suprà quæst. 2. art. 6.) & nomine unitatis personæ utens, ut fideles deciperet, eo modo quo Pelagius Patres Concilij Palestini fefellit, admittens necessitatem gratiæ, sed nomine gratiæ intelligens donum creationis. Quod verò in hoc sensu Elipandus loqueretur, constat tum ex verbis Concilij asserentis Nestorium dicere copulationem, quod Elipandus & Felix appellabant adoptionem. Tum ex verbis illis quibus Elipandus utebatur ad unitatem istam explicandam, *Deglomeratus, & carnis vestimento indutus*, quæ apertè indicant unitatem non substantialem, sed accidentalem.

§. II.

Conclusio negativa statuitur, & authoritate Concily Francofordiensis fulcitur.

Dico igitur: Christus ut homo, filius Dei adoptivus non est.

7. Probatur conclusio ex Concilio Francofordiensi, in quo Christus filium Dei adoptivum non esse multoties asseritur: nam in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, editionis Colonien sis paginâ 149. columnâ 2. post initium, sic dicitur: *Si verus Deus, & verus filius, & si verus filius, nequaquam adoptivus, quia adoptivus, sicut in testimonio S. Hilarij positum est, non verè naturâ est filius.* Et paginâ 152. columnâ 2. circa medium: *Unitas personæ quæ est in Dei Filio, & filio Virginis, adoptionis tollit injuriam.* Et paginâ 153. columnâ 2. circa initium: *Adoptivus siquidem non habet aliam significationem, nisi ut Jesus Christus non sit proprius filius Dei:* Ergo ex mente Concilij asserendum est, Christum ut hominem, Filium Dei adoptivum non esse.

8. Respondent primò Adversarii, Concilium ibi non negare adoptionem in Christo, ratione naturæ humanæ, sed tantùm ratione suppositi creati, seu adoptionem multiplicantem in Christo personas: mens enim Concilij (inquiunt) ex opposito errore quem damnat venanda est: Felix autem & Elipandus, quos ibi damnat Concilium, in sensu Nestoriano Christum esse filium Dei adoptivum asserebant, nempe adoptione purâ, cum filiatione naturali incompossibili, subindeque personas in Christo multiplicante: Ergo Concilium hunc tantùm modum adoptionis in Christo excludit, non autem adoptionem ratione naturæ humanę in Christo cum unitate personæ compositã.

9. Secundò respondent, non definiri à Concilio, Christum secundùm humanitatem, vel Christum ut hominem, filium adoptivum non esse, sed quod Christus absolutè filius Dei adoptivus non sit: hęc autem longè diversa sunt, sicut aliud est, Christum absolutè non esse creaturam, & ipsum inquantum hominem creaturam esse. A

10. Verùm hæ solutiones nequaquam satisfaciunt, nec menti Concilij consonæ videntur. Nam Concilium ait Christum *nequaquam* esse filium adoptivum, quod idem est ac dicere, nullo modo esse filium adoptivum: At hoc falsum esset, si esset filius adoptivus, inquantum homo, & adoptione cum unitate personæ in humanitate compositа: Ergo &c. Minor probatur: Christum inquantum hominem, vel secundùm humanitatem esse filium adoptivum, est esse aliquâ ratione, & aliquo modo adoptivum. Item filiatio adoptiva cum unitate personæ in humanitate Christi compositа, est aliquis modus filiationis adoptivæ: Ergo si Christus esset filius adoptivus secundùm humanitatem, vel filiatione adoptivâ, cum unitate personæ in humanitate compositа, falsum esset dicere, ipsum nequaquam, seu nullo modo, esse filium Dei adoptivum. B

11. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Christum nullo modo esse filium adoptivum, & Christum aliquo modo esse filium adoptivum, sunt propositiones contradictoriè oppositæ, & consequenter nequeunt esse simul veræ: At negativa vera est, utpote à Concilio asserta: Ergo affirmativa est falsa. Sed Christum inquantum hominem esse filium adoptivum, adoptione compositâ cum unitate personæ, est Christum aliquo modo esse filium adoptivum: Ergo Christum inquantum hominem esse filium Dei adoptivum, adoptione compositâ cum unitate personæ, falsum est, & à Concilio damnatum. C

12. Confirmatur ampliùs: Licèt juxta D. Thomam suprà quæst. 16. art. 8. hęc propositio sit falsa, *Christus est creatura*, & contra negativa, id est, *Christus non est creatura*, vera sit, quia tamen hæc propositio est vera, *Christus ut homo est creatura*, falsa est ista propositio, *Christus nullo modo est creatura*. Ergo si Christus ut homo sit filius Dei adoptivus, adoptione compositâ cum unitate personæ, licèt possit esse verum absolutè, Christum filium adoptivum non esse, falsum tamen erit dicere, illum nullo modo esse filium adoptivum. D

13. Deinde, Ideò excluditur à Concilio filiatio adoptiva à Christo, quia adoptivus aliam significationem non habet, nisi quod Christus non sit filius proprius Dei: At si Christus ut homo esset filius Dei adoptivus, esset que dabilis adoptio cum filiatione propria in una persona compositа, filius adoptivus aliam significationem haberet: Ergo traditæ solutiones menti Concilij non congruunt.

14. Nec obstat ratio quam Adversarij in prima solutione insinuant, tum quia falsum est mentem Concilij adæquatè esse ex errore oppositо sumendam, sed potiùs debet colligi ex illius verbis propriè & rigorosè acceptis: verba autem ex Concilio adducta, si in rigore accipiantur, ut debent, omnem modum adoptionis excludunt, ut jam ostensum est. Tum etiam, quia Concilia contra aliquem congregata, non semper solùm illius errorem damnant, sed etiam per extensionem omnem alium cum illo connexum proscribunt: Concilium autem Francofordiense, ut constat ex ejus verbis, censuit conjunctam esse cum omni modo adoptionis distinctionem personarum, unde multoties repetit: *Unitas personæ in Christo adoptionis tollit injuriam. Adoptio nullam habet significationem, nisi ut Christus filius proprius vel naturalis non sit.* Ergo non solùm damnavit adoptionem, ut à Felice & Elipando assertam, sed etiam omnem adoptionis modum, quia ex quolibet modo adoptionis, censuit colligi distinctionem substantialem personarum in Christo. E

§. III.

Eadem veritas duplici ratione suadetur.

VAriæ ab Authoribus pro conclusione nostra adduci solent rationes, quæ non videntur efficaces, nos hic tantùm duas, quæ præcipuæ sunt & fundamentales, breviter exponemus.

Primâ sumitur ex definitione adoptionis, quæ à Theologis & Iurisperitis sic describitur: *Adoptio est gratuita & liberalis assumptio personæ extraneæ ad hæreditatem.* Quibus verbis duo ad adoptionem necessariò requiri denotatur, nimirum quod persona quæ adoptatur sit extranea, id est distincta ab adoptante, & quod non habeat per naturam jus ad illius hæreditatem, sed duntaxat per ejus gratiam & benevolentiam. Unde sic arguo: Adoptio petit extraneitatem personæ, & carentiam juris ab intrinseco ad hæreditatem: Sed Christus ut homo, non est persona extranea à Deo, quia non est personaliter distinctus à seipso ut in deitate subsistente; quare licèt Christus ut homo possit dici suppositum extraneæ naturæ, non tamen persona extranea; sicut licèt ut homo sit suppositum naturæ finitæ, & à divina distinctæ, non tamen est persona finita, nec à divina distincta. Item Christus ratione unionis hypostaticæ habet jus ab intrinseco ad Dei hæreditatem, nimirum ad visionem beatificam, cùm illa humanitati Verbo unitæ connaturaliter debita sit, sicut & gratia habitualis, virtutes infusæ, aliaque dona supernaturalia: Ergo Christus ut homo, filius Dei adoptivus non est. Unde D. Thomas in 3. distinct. 10. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 3. *Christus nullo modo est filius adoptionis, quia ei competit secundùm suam naturam, seu ex natura sua, secundum quam à Patre æternaliter nascitur, habere jus in hæreditate paterna, quia omnia quæ habet Pater sua sunt, ut dicitur Ioan. 16. unde hoc jus non acquiritur ei per gratiam advenientem, ut possit dici filius adoptivus.* 15.

Secunda ratio, quę præcedentem magis illustrat & confirmat, potest sic proponi. Filius naturalis non potest esse adoptivus: Sed Christus, inquantùm homo, est filius Dei naturalis: Ergo adoptivus esse nequit. Minor asseritur multoties ab Adriano Papa in Epistola ad Episcopos Hispaniæ suprà citata, & patebit ex dicendis articulo sequenti §. 1. concl. 3. ubi ostendemus, Christum inquantum hominem, per gratiam unionis esse filium Dei naturalem formaliter: ly *inquantum* determinante non naturam, sed suppositum ut in illa subsistens, non reduplicativè, sed specificativè. 16.

Major verò in qua est difficultas, multipliciter ostenditur. Primò quia ille qui adoptatur in filium, non secundùm naturā, sed solo affectu conjungitur adoptanti, est enim adoptare, optare aliquem in filium, & velle ut sit filius, cùm non sit talis naturaliter, sed alienus & extraneus. Unde Concilium Francofordiense in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, paginâ 153. columnâ 2. *Quid est adoptio, nisi charitatis copulatio, quâ Pater adoptione sibi copulat filium, quem proprium non habet?*

Et in libro sacrosyllabo pag. 146. col. 2. *Adoptivus non nisi affectatæ locutionis, alienus dicitur filius. Omnis enim adoptio ex affectione ducit vocabuli sui originem &c. habet namque ex utraque parte utinam adverbium eleganter insitum, ut si dicas: Vtinam sis mihi in filium adoptatus; & è contra, Vtinam merear à te in filium adoptari.* Sed hoc ipso quod aliquis filius naturalis est, non potest solo affectu conjungi generanti: Ergo filius ejus adoptivus nequit existere.

Secundò, Ex eodem Concilio suprà citato: *Adoptio nullam habet significationem, nisi ut Christus filius proprius vel naturalis non sit:* Ergo filiatio adoptiva dicit negationem filiationis naturalis, & consequenter repugnat utramque filiationem de eodem prædicari, & filium Dei naturalem, esse filium ejus adoptivum.

Tertiò, Filiatio adoptiva est quædam imperfecta imitatio filiationis naturalis: Sed id quod dicitur de aliquo secundùm veritatem & rationem perfectam, nequit de illo dici imitativè, & secundùm imperfectam rationem: Ergo filius naturalis, adoptivus dici nequit. Quæ ratio est D. Thomæ infrà quæst. 32. art. 3. ubi sic discurrit: Id quod de aliquo dicitur secundùm rationem perfectam, non potest dici de eodem secundùm rationem imperfectam: Sicut quia Sortes dicitur homo secundùm perfectam & propriam rationem hominis, non potest dici homo secundùm illam significationem quâ pictura hominis dicitur homo, licèt fortè ipse assimiletur alteri homini: Christus autem est filius Dei secundùm perfectam rationem filiationis, scilicet filiatione naturali: Ergo nequit dici filius, secundùm imperfectâ rationem filiationis, qualis est filiatio adoptiva.

Denique adoptio, ut suprà dicebamus, est assumptio personæ extraneæ ad alterius hereditatē: Sed filius naturalis, non est, nec esse potest persona extranea: Ergo filius adoptivus esse nequit.

17. Dices, Non minùs opponuntur esse sanctum per participationem, & esse sanctum per essentiam, quàm esse filium naturalem, & filium adoptivum: Sed quamvis in Christo una tantùm reperiatur persona, quia tamen duas terminat naturas, est sanctus per essentiam, ut subsistens in divina, & sanctus per participationem, ut subsistens in humana: Ergo pariter, non obstante unitate personæ, quâ in duabus naturis subsistit, esse poterit filius Dei naturalis, ut subsistit in natura divina, & filius adoptivus, ut in humanitate subsistit.

18. Confirmatur: Non minùs inter se pugnant, & se invicem excludunt, supremum dominium & servitus, quàm filiatio adoptiva & naturalis: Sed quamvis persona Christi sit una, & sit dominus supremus, ut subsistens in divina natura, est servus Dei, ut subsistens in humana natura, ut disp. præcedenti art. 1. docuimus: Ergo pariter, non obstante quod persona Christi sit una, & sit filius Dei naturalis, ut in deitate subsistens, erit filius adoptivus, ut in humanitate subsistit.

19. Ad instantiam respondeo distinguendo Majorem: Non minùs opponuntur esse sanctum &c. quàm esse filium naturalem &c. servatâ comparatione ad idem subjectum, secundùm eandem rationem, concedo Majorem. Non servatâ istâ comparatione, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam.

20. Explicatur solutio: Vnum subjectum esse sanctum per essentiam, & esse sanctum per participationem, secundùm unam rationem, non minùs opponuntur, nec minùs repugnant, quàm esse filium naturalem, & filium adoptivum; est tamen hoc inter sanctitatem & filiationem discrimen, quod sanctitas convenit supposito, mediante naturâ: unde cùm in Christo duæ reperiantur naturæ, ratione unius, scilicet naturæ divinæ, est sanctus per essentiam, & ratione alterius, nempe naturæ humanæ, gratiâ habituali ornatæ, est sanctus per participationem: filiatio autem non convenit supposito, mediante naturâ, sed immediatè comparatur ad illud, ut constat ex communi modo loquendi, juxta quem natura non dicitur filia, sed suppositum: unde cùm in Christo unum tantùm sit suppositum, quod est filius naturalis, Christus filius adoptivus esse non potest.

21. Ex quo potest magis confirmari nostra conclusio: Si enim sanctitas conveniret immediatè supposito, & non mediante naturâ, non posset suppositum Verbi, etiamut in humanitate subsistens, esse sanctum sanctitate accidentali, quia per essentiam sanctum est: Sed non minùs opponuntur filiatio naturalis & adoptiva, quàm sanctitas per essentiam, & sanctitas per participationem, & aliàs filiatio convenit immediatè personæ: Ergo suppositum Christi, quod est filius naturalis Dei, filius ejus adoptivus esse nequit, etiam ut in humanitate subsistens.

22. Ex hoc etiam patet responsio ad confirmationem, Major enim distinguenda est: Non minùs inter se pugnant supremum dominium, & servitus, quàm filiatio naturalis & adoptiva, identitate comparationis servatâ ad idem sub eadem ratione, concedo Majorem: identitate comparationis non servatâ, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam: servitus enim & dominium dicuntur de supposito, ratione naturæ, ut docet D. Thomas suprà quæst. 20. art. 1. ad 2. & quia in Christo cum unitate personæ, duplex reperitur natura, potest ratione unius esse dominus supremus, & ratione alterius servus; sicut ratione unius est creator, & ratione alterius creatura: ratione divinæ est creditor, & ratione humanæ debitor, & satisfactor, quia hæc omnia prædicata, de supposito ratione naturæ dicuntur: filiatio autem non dicitur de natura, nec de supposito ratione naturæ, sed immediatè comparatur ad suppositum: & quia in Christo unum tantùm est suppositum, & una tantùm persona, quæ non est extranea, sed filius naturalis Dei, non potest esse adoptivus. Solutio est D. Thomæ hic art. 4. ad 3. Cùm enim sibi objecisset hoc argumentum: *Christus secundùm quod homo est servus: sed dignius est esse filium adoptivum, quàm servum: ergo multò magis Christus, secundùm quod homo, est filius adoptivus.* Sic respondet: *Ad tertium dicendum, quod esse creaturam, & etiam servitus, vel subjectio ad Deum, non solùm respicit personam, sed etiam naturam, quod nō potest dici de filiatione, & ideò non est similis ratio.*

23. Instabis: Inde inferebamus suprà, filiationem immediatè comparari ad personam, & non mediante naturâ, quia hæc non dicitur filia: Sed nec etiam dicitur serva, nulla est enim ratio cur serva dicatur magis quàm filia: Ergo etiam servitus comparatur immediatè ad personam, & non mediante naturâ.

24. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: ut enim jam vidimus, D. Thomas hoc inter filiationem & servitutem constituit discrimen, quod servitus non solùm respicit personam, sed etiam naturam, quod filiationi non convenit. Ratio etiam id suadet, Tum quia dominium dicitur de persona, ratione naturæ, unde tres

divinæ personæ, ratione unius naturæ, unâ gaudent ratione dominij, sicut & unâ omnipotentiâ dicuntur omnipotentes: Ergo servitus etiam immediatè comparatur ad naturam, subindeque de illa prædicatur. Tum etiam, quia servitus de qua loquitur, sequitur conditionem creaturæ rationalis dependentis à Deo, in esse, fieri, & conservari, & cum illa commensuratur: Sed ratio creaturæ sic dependentis à Deo, convenit immediatè naturæ, & ratione illius personæ: Ergo idem est de servitute dicendum.

§. IV.

Aliæ objectiones solvuntur.

25. OBjicies primò: Gratia habitualis præstat formaliter esse filium Dei adoptivum, ut *Disp. 2. art. 5.* in Tractatu de gratia ostensum est: Sed gratia habitualis reperitur in Christo, ut patet ex dictis suprà disp. 12. art. 1. Ergo Christus est filius adoptivus Dei.

26. Respondeo primò distinguendo Majorem: Gratia habitualis, ut habita per spiritualem generationem, præstat formaliter esse filium Dei adoptivum, concedo Majorem. Gratia habitualis spiritualem generationem non terminans, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Gratia habitualis reperitur in Christo, ut habita per spiritualem generationem, nego Minorem: ut communicata alio modo, concedo Minorem, & nego Consequentiam.

27. Explicatur solutio: Cùm dicitur gratiam habitualem præstare formaliter esse filium Dei adoptivum, hoc debet intelligi de illa ut habita per spiritualem generationem, sicut natura non aliter quàm ut terminans generationem naturalem, præstat formaliter esse filium naturalem: unde licèt in Spiritu Sancto, non minùs quàm in Verbo, natura divina inveniatur; quia tamen Spiritui Sancto non convenit per generationem naturalem, filiationem naturalem non fundat, nec Spiritum Sanctum, filium Dei naturalem constituit. Licèt autem gratia habitualis animæ Christi conveniat, infusio tamen illius, spiritualis generatio non est, quia licèt ad naturam Dei participatam terminetur, non terminatur ad illam secundùm modum naturæ, sed ad modum proprietatis consequentis gratiam unionis, & ad illam ut ad finem ordinatur, cùm tamen de ratione generationis sit, terminari ad naturam sub conceptu naturæ primariò in intentione & in executione, & ideò in Christo non fundat filiationem adoptivam, sicut in aliis justis.

28. Respondeo secundò, distinguendo rursus eandem Majorem: Gratia habitualis præstat formaliter esse filium Dei adoptivum, quando subjectum est capax filiationis adoptivæ, concedo Majorem. Si non sit capax illius, nego Majorem. Suppositum autem Christi, cùm non sit extraneum à Deo, utpote identificans sibi naturam divinam, & habeat jus ad illius hæreditatem per naturam, est incapax filiationis adoptivæ; & ideò licèt in ipso gratia habitualis reperiatur, filius tamen adoptivus Dei esse nequit.

29. Dices, Effectus formalis formæ est ipsa forma communicata subjecto: Ergo si gratia habitualis sit causa formalis filiationis adoptivæ, repugnabit illam communicari alicui subjecto, nisi illud filium Dei adoptivum constituat.

30. Respondeo effectum formalem formæ esse ipsam formam communicatam, non cuivis subjecto, sed subjecto talis formæ capaci, subindeque si subjectum aliquod filiationis adoptivæ sit incapax, quamvis ipsi communicetur gratia habitualis, quæ est causa formalis talis filiationis, filius tamen adoptivus non erit.

31. Instabis: Non stat capacitas in subjecto ad formam, cum incapacitate ad illius effectum formalem: Ergo si gratia habitualis sit causa formalis filiationis adoptivæ, non poterit in Christo esse incapacitas adoptionis, cum capacitate ad gratiam habitualem. Consequentia patet, Antecedens probatur. Non stat in subjecto aliquo capacitas ad calorem, albedinem, vel quantitatem, cum incapacitate ad esse calidum, album, & quantum; quia calor est adæquata forma calidi, albedo albi, quantitas quanti; unde quia in Angelo est incapacitas ad tales effectus, formas à quibus proveniunt recipere nequit: Ergo universaliter verum est, non stare cum capacitate ad formam, incapacitatem ad effectum formalem illius.

32. Respondeo distinguendo Antecedens: Non stat capacitas in subjecto ad formam, cum incapacitate ad illius effectum formalem primarium, transeat Antecedens. Ad illius effectum formalem secundarium, nego Antecedens, & Consequentiam; nam filiatio adoptiva non est effectus primarius, sed secundarius gratiæ habitualis, & aliàs cùm sit connotativus, potest gratia existere sine illo, & in subjecto esse capacitas ad gratiam, cum incapacitate ad hunc effectum formalem: exempla autem ad probationem Antecedentis adducta, solùm de primario effectu convincunt.

33. Objicies secundò: Si Christus non esset filius Dei adoptivus, maximè quia filius ejus naturalis est: Sed hæc ratio non valet: Ergo ruit præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Major patet, Minor probatur multipliciter. Primò quia licèt Christus ut subsistens in divinitate, filius Dei naturalis sit, prout tamen in humanitate subsistit, non est formaliter filius naturalis Dei, sed solùm identicè & materialiter: Ergo de Christo prout sic potest dici filiatio adoptiva.

34. Secundò, Filius naturalis per generationem, potest esse adoptivus: Ergo licèt Christus sit filius naturalis Dei, ratione æternæ generationis, nihilominus filius ejus adoptivus esse potest. Consequentia patet, Antecedens probatur ex jure civili, lege *Qui liberatus*, ff. de adoptionibus, ubi dicitur: *Qui liberatus est patriâ potestate, honestè reverti non potest, nisi adoptione*: Ergo filius naturalis, à patria potestate mancipatus, potest sub illa per adoptionem constitui, subindeque non repugnant in eodem supposito adoptio & filiatio naturalis.

35. Tertiò, Filiatio non convenit personæ ratione sui, sed ratione naturæ, unde ad adoptionem non petitur extraneitas suppositi, sed sufficit extraneitas naturæ: Sed Christus ut homo est extraneæ naturæ à Deo: Ergo licèt sit filius ejus naturalis, ratione suppositi divini, potest tamen ratione naturæ assumptæ, constitui & denominari filius ejus adoptivus.

36. Denique, Si à Christo excluderetur filiatio adoptiva, ex eo præcisè quod est filius naturalis Dei, sequeretur quod in casu quo Spiritus Sanctus naturam humanam assumeret, foret filius Dei adoptivus: Sed hoc dici nequit, ut infrà dicemus: Ergo ratio illa non valet. Sequela probatur: Spiritus Sanctus humanitatem assumens, fi-

lius Dei naturalis non esset, ut constabit ex infrà dicendis: Ergo si ex eo præcisè excludatur filiatio adoptiva à Christo, quod filius Dei naturalis est, Spiritus Sanctus naturam humanam assumens, filius Dei adoptivus esset.

37. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad cujus primam probationem, nego Antecedens, ut enim dicemus articulo sequenti, Christus inquantum homo est filius Dei naturalis formaliter, ly *inquantum* determinante in recto non naturam, sed suppositum ut in illa subsistens, non reduplicativè, sed specificativè; unde Christus, etiam inquantum homo, & prout subsistens in natura humana, est incapax filiationis adoptivæ: ad adoptionem enim, ut suprà dicebamus, requiritur persona extranea, ut constat ex ejus definitione: licèt autem Christus ut homo, seu ut subsistens in natura humana, sit naturæ extraneæ suppositum, non tamen est persona extranea; sicut licèt inquantum homo sit suppositum naturæ finitæ, & à Deo distinctæ, non tamen est persona finita, nec distincta à divina Verbi persona.

38. Ad secundam dicendum quod licèt in humanis & civilibus, filius naturalis extra patriam potestatem existens, posset olim adoptari à Patre, & per adoptionem ad ipsum revertere, repugnat tamen filium Dei naturalem, ejus filium adoptivum fieri: nam in jure civili Romanorum, filius extra patriam potestatem existens, privabatur omni jure ad patris hæreditatem; & quia solùm hoc jus attendit civilis consideratio, fit ut in consideratione civili filius naturalis non esset, ac proinde capax existeret civilis adoptationis: filius autem naturalis Dei, semper est in consideratione Theologica filius proprius, naturalis, & verus, cum quo non compatitur esse filium adoptivum; nam ut suprà ex Concilio Francofordiensi ostendimus, adoptiva filiatio dicit negationem filiationis veræ, naturalis, & propriæ.

39. Ad tertiam nego Majorem: Ut enim egregiè discurrit S. Thomas quodlib. 9. quæst. 2. art. 4. forma competens suppositi ratione naturæ, respicit naturam ut per se primum subjectum, ut constat in passione, morte, aliisque passionibus & actionibus, quæ quia suppositi ratione naturæ competunt, respiciunt naturam ut subjectum per se primò: Sed filiatio non respicit naturam ut primum subjectum sui: Ergo non convenit suppositi ratione naturæ, sed immediatè comparatur ad personam. Probatur Minor: Forma respiciens naturam ut per se primum subjectum, denominat per se primò naturam, & ratione illius personam, ut in eisdem exemplis actionis & passionis conspicitur, quæ quia primariò comparantur ad naturam, & ratione illius attribuuntur supposito, denominant per se primò naturam: Sed filiatio non denominat naturam, hæc namque nec filia nec pater dicitur: Ergo natura non est primum filiationis subjectum.

40. Dices cum Petro Hurtado, cui hæc ratio D. Thomæ displicet: Si humanitas produceretur sine aliqua subsistentia (quod plures censent possibile) verè esset producentis hominis filia: Ergo filiatio potest denominare, denominatque naturam. Consequentia patet, Antecedens probatur. Humanitas in illo casu esset per generationem producta, utpote cùm illius productio esset origo viventis à vivente conjuncto in similitudinem naturæ: Ergo verè esset genita, & consequenter gignentis hominis filia.

A Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum quod filiatio omne genitum non denominat, sed solùm genitum completè & perfectè tale: humanitas autem sine subsistentia producta, non esset genita secundùm perfectam denominationem geniti, & ideò non esset filia. 41.

Ad ultimam probationem Minoris principalis, nego sequelam Majoris; licèt enim à Spiritu Sancto, in casu quo humanitatem assumeret, non excluderetur filiatio adoptiva, ratione filiationis naturalis, quæ ipsi non competit, cùm ex vi suæ processionis non procedat in similitudinem naturæ, ut in Tractatu de Trinitate declaravimus, ob aliam tamen rationem filiatio adoptiva ei non B competeret, quia nimirum adoptio petit extraneitatem personæ, id est personam distinctam ab adoptante, & non habentem ab intrinseco jus ad hæreditatem: at verò Spiritus Sanctus, ut homo, non esset persona extranea à Deo, cùm non esset personaliter distinctus à seipso ut in Deitate subsistente, jusque ab intrinseco haberet ad hæreditatem Dei, subindeque filius ejus adoptivus non esset. 42. *Disp. 1. art. 4.*

ARTICVLVS II.

An Christus, inquantum homo, sit formaliter filius Dei naturalis?

C CHristum ut hominem in sensu materiali & identico esse filium Dei naturalem, fatentur omnes Theologi, nec ab aliquo potest negari, est enim veritas fidei, eadem certitudine tenenda, quâ credimus mysterium Incarnationis, consistens in unione duarum naturarum in persona Verbi, quæ filius Dei naturalis est. Unde Joan. 1. dicitur: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti à Patre.* Solùm ergo difficultas est, & controversia inter Theologos, an in sensu formali sit verum, Christum ut hominem esse filium naturalem Dei? ly *ut* determinante naturam humanam, vel suppositum terminans humanitatem, specificativè, aut reduplicativè. 43.

Prima sententia docet Christum inquantum hominem esse filium Dei naturalem, ly *inquantum* determinante & reduplicante naturam humanam. Hanc tenent Suarez, Vazquez, Beccanus, Hurtado, & alij ex Recentioribus; qui tamen in eo differunt, quòd Hurtado existimat, Christum inquantum hominem, esse filium Dei naturalem, filiatione fundatâ in humanitate quatenus Verbo unitâ. Alij verò asserunt, Christum ut hominem esse filium Dei naturalem, filiatione fundatâ in sanctificatione humanitatis à E Verbo. 44.

Secunda negat Christum ut hominem, sive ly *ut*, vel *inquantum*, determinante naturam; sive determinante specificativè, aut reduplicativè suppositum ut in humanitate subsistens, esse in sensu formali filium naturalem Dei. Ita Franciscus del Castillo disp. 17. quæst. 1. parte 4.

Tertia, quæ in schola D. Thomæ communis est, & quam Delugo, Ragusa, & alij ex Patribus Societatis amplectuntur, docet Christum ut hominem, ly *ut* reduplicativè aut specificativè determinante naturam humanam, non esse filium Dei naturalem, determinante tamen supposito terminans humanitatem, esse filium Dei naturalem, filiatione fundatâ in generatione æterna, & per gratiam unionis humanitati communicata.

§. I.

§. I.

Duplici conclusione proposita difficultas resolvitur.

DIco primò: Christus, inquantum homo, (ly *inquantum* reduplicante humanitatem Verbo unitam) non est filius naturalis Dei, filiatione fundatâ in humanitate, quatenus Verbo unitâ, aut in sanctificatione humanitatis à Verbo.

45. Prima pars probatur primò contra Hurtado: Filiatio naturalis petit super actionem naturalem, non autem super liberam & voluntariam fundari, ut communiter docent Theologi: Sed actio creativa humanitatis, & actio unitiva illius ad Verbum, non sunt Deo naturales, sed liberæ & voluntariæ: Ergo super illas nequit filiatio naturalis fundari, ac per consequens Christus ut homo non est filius naturalis, filiatione fundatâ in humanitate, quatenus unitâ Verbo.

46. Probatur secundò eadem pars: Filius naturalis est qui à patre per naturalem generationem procedit: Sed Christus, quatenus homo, ratione naturæ humanæ Verbo unitæ, non procedit à Deo naturali generatione: Ergo ut sic non est filius naturalis Dei, filiatione fundatâ in humanitate, quatenus Verbo unitâ. Major patet, Minor probatur. Generatio, ut communiter definitur à Philosophis, est origo viventis à vivente coniuncto in similitudinem naturæ: Sed Christus, quatenus homo, non procedit à Deo ut vivens à viuente conjuncto in similitudinem naturæ: Ergo ut homo, & ratione naturæ humanæ, non procedit per generationem à Deo.

47. Respondet Hurtado, negando utramque partem Minoris: Deus enim (inquit) est conjunctus substantialiter Christo ut homini, mediâ subsistentiâ Verbi, quæ substantialiter identificatur cum Deo. Deinde natura humana, etsi divinæ non sit similis specificè, est tamen illi similis analogicè.

Sed contrà primò: Ad generationem naturalem requiritur quod sit à principio conjuncto, conjunctione per se causante vel communicante similitudinem in natura, ut communiter docent Philosophi, & patet ex ipsa quidditate & definitione generationis, quę est origo viventis à vivente conjuncto in similitudinem naturæ: his enim verbis significatur ad generationem requiri quod vivens per se causet vel communicet similitudinem in natura: Sed personalitas Verbi, quâ Christus ut homo conjungitur substantialiter Deo, non dat formaliter & per se naturæ similitudinem, nec illam causat per se; humanitas enim non causatur per se à Deo quatenus trino, sed solùm quatenus uno: Ergo Christus ut homo, non est à Deo ut à principio conjuncto, conjunctione sufficiente ad rationem generationis naturalis.

Addo quod, si conjunctio humanitatis ad Verbum, sufficiens esset ut diceretur Christus ut homo naturaliter genitus à Deo, sequeretur esse magis filium naturalem sui, quàm Patris, vel Spiritus sancti, humanitas enim est magis conjuncta Verbo, quàm Patri, vel Spiritui Sancto.

Deinde falsum est quod ad generationem viventium sufficiat similitudo analoga: vermes enim producti ex humore putrido in homine, etsi viventes sint, & à principio conjuncto vitali actione procedant, non dicuntur geniti generatione viventium, nec similiter capilli geniti dicuntur generatione naturali: Sed non ob aliam causam, nisi quia non assimilantur specificè cum principio à quo procedunt: Ergo similitudo specifica termini geniti cum principio generante, est de ratione generationis viventium.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit Christum ut hominem non esse filium Dei naturalem, 48.
filiatione fundatâ in sanctificatione humanitatis à Verbo, expressè docetur à D. Thoma infrà quæst. 32. art. 3. in corp. his verbis: *Christus est filius Dei secundùm perfectam rationem filiationis, unde quamvis secundùm naturam humanam sit creatus & justificatus, non tamen debet dici filius Dei, nec ratione creationis, nec ratione justificationis, sed solùm ratione generationis æternæ, secundùm quam est filius Patris solius.* Ergo juxta D. Thomam, in Christo respectu Dei nulla est filiatio fundata in sanctificatione humanitatis à Verbo, sed tantùm filiatio in æterna generatione fundata.

Ratio etiam quàm S. Doctor insinuat, id suadet: Nam quod dicitur de aliquo secundùm rationem perfectam, non potest dici de eodem secundùm rationem imperfectam: Sed filiatio ratione sanctificationis à Verbo, vel à Divinitate unita, est imperfecta, & veluti quædam imitatio filiationis naturalis: Ergo persona Christi, quæ ratione æternæ generationis, est filius Dei secundùm perfectam rationem, est incapax filiationis fundatæ in sanctificatione humanitatis à Verbo. 49.

Deinde, Esto Christus esset capax talis filiationis, non posset tamen ratione illius dici filius naturalis Dei: filiatio enim naturalis petit pro fundamento naturalem generationem; sanctificatio autem humanitatis à Verbo, non potest dici naturalis generatio, cùm ratione illius humanitas non vivat, nec à Verbo procedat in similitudinem naturæ. Præterquam quod, si ratione sanctificationis humanitatis à Verbo, Christus ut homo diceretur naturaliter genitus, sequeretur ipsum ut hominem magis esse dicendum filium Verbi, vel Dei, ut communis tribus personis, quàm filium Patris: Sed hoc dici nequit, ut infrà ostendemus: Ergo nec illud. Sequela patet, nam humanitas Christi magis immediatè sanctificatur à personalitate Verbi, & à Divinitate tribus personis communi, quàm à personalitate Patris, quæ solùm per concomitantiam & circumincessionem, residet in humanitate Christi. 50.

Dico tertiò: Christus, inquantum homo, per gratiam unionis est filius Dei naturalis formaliter, ly *inquantum* determinante in recto, non naturam, sed suppositum ut in illa subsistens, non reduplicativè, sed specificativè.

Prima pars conclusionis ostenditur primò: 51.
Christus, inquantum homo, est filius naturalis Dei, ut multoties asseritur ab Adriano I. in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, sub nomine filij proprij: Sed hoc verificari non potest in sensu materiali & identico: Ergo Christus, inquantum homo, est filius Dei naturalis formaliter. Probo Minorem: Christum inquantum hominem esse filium naturalem, aliquid addit ad hoc quod est Christum hominem, esse filium naturalem, sine particula *inquantum*: Sed hæc secunda propositio petit ad sui veritatem, Christum hominem esse filium naturalem Dei, saltem in sensu identico & materiali: Ergo prima ad sui veritatem exposcit, Christum esse filium Dei naturalem in aliquo sensu formali.

52. Probatur secundò eadem pars: Id convenit Christo ut homini per gratiam unionis formaliter, quod per se & formaliter petitur ab unione hypostatica humanitatis ad Verbum: Sed per se petitur ab hac unione Verbum, ut est filius naturalis Dei: Ergo Christus ut homo est filius Dei naturalis formaliter, per gratiam unionis. Major patet, Minor probatur. Unio hypostatica humanitatis ad Verbum, per se petit illam unire Verbo Dei, ut subsistenti in natura divina, per generationem ipsi communicata: Sed Verbum, ut sic subsistens, est filius Dei naturalis: Ergo unio humanitatis ad Verbum, per se petit Verbum ut est filius naturalis Dei.

53. Confirmatur: Licèt unio non fuerit facta in natura, nec immediatè ad naturam, mediatè tamen fuit ad illam terminata: Sed non ad naturam ut communem tribus personis: Ergo ad illam ut in secunda persona existentem: At Deitas, ut est in secunda persona, per generationem existit: Ergo per se petitur ab unione hypostatica, quod humanitas uniatur mediatè cum natura divina, ut per generationem Verbo communicata, & consequenter per se petit Verbum, ut est filius naturalis Dei.

54. Confirmatur ampliùs: Unio hypostatica id petit per se formaliter, quod per se intentum fuit ex vi Incarnationis Verbi: At ex vi Incarnationis, non solùm fuit per se intentum, quod Verbum Dei esset homo, sed etiam & principaliter, quod hic homo, signato Christo, esset Deus: Ergo unio hypostatica hoc etiam petit per se: Sed non quod esset Deus communis tribus personis: Ergo quod esset Deus deitate prout habitâ per generationem, & consequenter per se petitur ab unione hypostatica Verbum prout est filius naturalis Dei. Id magis patebit ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus, Christum ut hominem propriè fuisse prædestinatum ad esse filium Dei naturalem, juxta illud Apostoli ad Roman. 1. *Qui factus est ei ex semine David secundùm carnem, qui prædestinatus est filius Dei in virtute.*

55. Deinde secunda pars conclusionis probatur: Denominatio filij non convenit in recto naturæ, sed personæ, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo Christus, inquantum homo, est filius naturalis Dei, ly *inquantum* determinante non humanitatem in recto, sed suppositum in humanitate subsistens, naturâ ingrediente in obliquo.

56. Quod autem Christus ut homo non sit filius Dei naturalis ut subsistens in humanitate, ly *ut* sumpto reduplicativè, sic ostenditur. Christum ut in humanitate subsistentem, esse reduplicativè filium Dei naturalem, est esse filium naturalem Dei, quia in humanitate subsistit: At quamvis Christus ut homo sit filius naturalis Dei, hoc tamen non habet, quia in humanitate subsistit, sed quia subsistit in divinitate: Ergo ut subsistens in humana natura non est filius Dei naturalis formaliter, ly *ut* reduplicativè sumpto.

57. Ex quo probata manet ultima pars: Christus enim inquantum homo est filius Dei naturalis formaliter, ut in prima parte conclusionis ostendimus: Sed inquantum homo non est filius Dei naturalis formaliter, ly *inquantum* sumpto reduplicativè, ut patet ex jam dictis: Ergo inquantum homo est filius Dei naturalis formaliter, ly *inquantum* sumpto specificativè.

58. Confirmatur: Christum inquantum hominem esse filium Dei naturalem, ly *inquantum* sumpto specificativè, nihil aliud est, quàm quod ut homo sit subjectum capax denominationis filij naturalis formaliter: sicut Petrum inquantum capillatum esse crispum in sensu specificativo, nihil aliud significat, quàm quod Petrus secundum capillos sit capax suscipiendi crispitudinem, ut docetur in summulis: Sed Christus, inquantum homo, seu ut subsistens in humanitate, est subjectum capax denominationis filij Dei naturalis formaliter, ut ex solutione argumentorum patebit: Ergo inquantum homo, est filius Dei naturalis, ly *inquantum* sumpto specificativè.

§. II.

Solvuntur objectiones.

59. CONtra primam conclusionem nullum militat argumentum alicujus momenti, sed contra secundam objicitur: Ut de Christo inquantum homine verificetur esse filium Dei naturalem formaliter, requiritur quod hypostasis Verbi, sub conceptu filiationis formaliter, uniatur humanitati: Sed non sic ei unitur: Ergo Christus ut homo non est filius Dei naturalis formaliter. Major patet; Minor in qua est difficultas probatur primò. Filiatio Verbi est formaliter relatio: Sed filiatio Verbi non unitur humanitati formaliter sub conceptu relationis, aliàs illam constitueret relatam: Ergo non unitur illi formaliter ut filiatio.

60. Secundò, Cui non unitur fundamentum filiationis formaliter, nec formaliter unitur filiatio: Sed fundamentum filiationis Verbi, nimirum passiva generatio, non unitur humanitati Christi formaliter, aliàs illam constitueret genitam generatione divinâ: Ergo filiatio Verbi non unitur humanitati, sub conceptu filiationis formaliter.

61. Tertiò, Si Pater humanitatem assumeret, non uniretur formaliter humanitati assumptæ, sub conceptu Patris, aliàs ut homo esset formaliter Pater, quod est falsum, nam ut homo nullum filium generaret: Ergo pariter Verbum assumens humanitatem, non unitur illi sub ratione filij formaliter.

62. Quartò, In secunda persona non solùm reperitur relatio filiationis ad Patrem generantem, sed etiam relatio Verbi ad Patrem dicentem, & imaginis ad Patrem à Verbo repræsentatum: At secunda persona non unitur humanitati formaliter, sub ratione Verbi & imaginis: Ergo nec sub conceptu filiationis.

63. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem; ad cujus primam probationem, nego etiam Minorem, filiatio enim Verbi unitur humanitati sub conceptu relationis formaliter: nec ex hoc sequitur quod constituat humanitatem relatam, quia humanitas hujus effectûs est incapax; sicut nec sequitur quod constituat deitatem relatam, licèt illi uniatur formaliter sub conceptu relationis, quia huius effectûs deitas capax non est. Unde si nonnunquam in hoc Tractatu, vel alibi, diximus subsistentiam Verbi uniri humanitati duntaxat sub ratione formæ hypostaticæ, non verò sub conceptu formæ relativæ, hoc intelligendum est, quantùm ad denominationem relativam filiationis, quam subsistentia Verbi non tribuit humanitati assumptæ, ob incapacitatem ejus.

64. Ad secundam, concessa Majori, nego Minorem, verè enim generatio passiva, quæ est fundamentum proximum filiationis Verbi Divini, unitur humanitati: ex hoc tamen non sequitur

quod generatio passiva constituat genitam humanitatem, sed solùm quod Verbum personaliter unitum humanitati, sit à Patre genitum æternâ generatione.

65. Dices, Ut passiva generatio uniatur humanitati formaliter, saltem necessarium est, quod Christus ut subsistens in humanitate formaliter, sit à Patre genitus æternâ generatione: Sed hoc non verificatur: Ergo generatio Verbi passiva, non unitur humanitati Christi formaliter. Major patet, Minor probatur. Christus ut homo non est genitus æternâ generatione ab æterno, aliàs ut homo ab æterno existeret; nec est genitus in tempore æternâ generatione, aliàs in tempore incœpisset generari: Ergo ut homo nullo modo potest in sensu formali dici genitus à Deo æternâ generatione.

66. Respondeo distinguendo secundam partem Antecedentis: Non est genitus in tempore, ly *in tempore* determinante generationem, concedo Antecedens. Cadente supra complexum ex humanitate & Verbo, quod genitum est ab æterno, nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur solutio: Sicut Christus ut homo in tempore subsistit per subsistentiam æternam, in tempore unitam humanitati, & in tempore Christus ut homo est Deus, & filius Dei, per deitatem & filiationem æternam, humanitati temporaliter unitam. Ita ut homo in tempore est genitus per generationem æternam temporaliter ipsi unitam. Et sicut ad veritatem istius propositionis, *Christus ut homo in tempore est filius naturalis Dei*, non requiritur quod hæc propositio sit vera, *Christus incipit esse Deus*, sed quod filiatio naturalis fuerit in tempore unita humanitati, & quod factum sit, quod Verbum ut subsistens in humanitate, sit filius naturalis Dei, factione cadente super complexum. Ita ut hæc propositio sit vera, *Christus ut homo est in tempore genitus à Deo*, non est necessarium quod Christi generatio incipiat in tempore existere, sed quod in tempore facta sit unio humanitatis ad Verbum quatenus genitum, & quod factum sit ut Verbum, quatenus subsistens in humanitate, sit genitum.

67. Ad tertiam probationem Minoris principalis, nego Antecedens, si enim prima persona sanctissimæ Trinitatis humanitatem assumeret, esset, inquantum homo, Pater æterni Verbi, per gratiam unionis, sicut modò Christus, ut homo, est per gratiam unionis filius æterni Patris; & sicut Christus, ut homo, est genitus à Deo per generationem æternam, in tempore humanitati unitam: ita in hypothesi data, Pater ut homo esset generans filium, per æternam generationem, in tempore unitam humanitati.

68. Ad quartam, concessa Majori, nego Minorem, etenim Christus ut homo est filius Dei naturalis formaliter, quia humanitas per unionem hypostaticam trahitur ad esse Verbi in unitate personæ, quod formaliter est filius Dei naturalis: cùm ergo Filus etiam sit Verbum formaliter & imago Patris: non est cur de Christo ut homine non prædicetur formaliter, esse pariter per gratiam unionis Verbum & imaginem Patris.

§. III.

Duo corollaria notatu digna.

69. EX dictis inferes primò, Christum ut hominem, non esse filium naturalem sui, vel Spiritus Sancti, sed solius Patris æterni.

Patet hoc corollarium: Nam Christus ut homo est filius naturalis Dei, per filiationem fundatam in generatione æterna, ut docet D. Thomas infrà quæst. 32. art. 3. & suprà ostensum est: Sed generatio æterna nequit alium terminum, quàm æternum Patrem respicere: Ergo Christus ut homo, solùm Patris æterni filius naturalis est.

Confirmatur: Filiatio super aliquam actionem fundata, solùm respicit pro termino illius actionis principium: Sed solus Pater est principium æternæ generationis, super quam filiatio naturalis Christi ut hominis fundatur: Ergo solùm Patrem æternum ut terminum respicit, subindèque Christus ut homo, nec sui, nec Spiritus Sancti, sed solius Patris æterni filius naturalis est.

Inferes secundò: quòd si Spiritus Sanctus humanitatem assumeret, non esset ut homo filius naturalis, nec adoptivus Dei, esset tamen filius Dei filiatione fundatâ in creatione humanitatis. 70

Prima pars hujus corollarij probatur: Christus inquantum homo ideò solùm est filius naturalis Dei, quia humanitas per unionem hypostaticam assumpta fuit ad unitatem personæ cum Verbo, quod est filius Dei naturalis: Sed humanitas à Spiritu Sancto assumpta, non uniretur filio Dei naturali, cùm Spiritus Sanctus Filius Dei naturalis non sit: Ergo Spiritus Sanctus non esset quatenus homo Filius Dei naturalis.

Secunda etiam pars facilè suaderi potest: Nam adoptio, ut articulo præcedenti ostendimus, petit extraneitatem personæ, id est personam distinctam ab adoptante, & non habentem ab intrinseco ius ad hæreditatem: Sed Spiritus Sanctus, ut homo, non esset extranea persona á Deo, cùm non esset personaliter distinctus à seipso, ut in deitate subsistente, jusque ab intrinseco haberet ad hæreditatem Dei: Ergo ut homo, filius adoptivus non esset.

Denique tertia pars hujus corollarij probatur: Ideò solùm Christus ut homo non est filius Dei, ratione creationis, quia est perfectè filius ratione generationis æternæ: id autem quod tale dicitur secundùm perfectam rationem, non potest dici tale secundùm rationem imperfectam & analogam, ut docet D. Thomas infrà quæst. 32. art. 3. Sed hæc ratio in Spiritu Sancto locum non habet, cùm non esset ut homo filius Dei naturalis: Ergo esset ut homo filius Dei ratione creationis.

DISPVTATIO XXIV.

De prædestinatione Christi.

Ad quæstionem 24. Divi Thomæ.

ABSOLVTA disputatione de filiatione Christi, & ab ipso exclusâ filiatione Dei adoptivâ, & admissâ naturali, consequens est, ut de ejus prædestinatione, ex qua ut homo habuit esse filium Dei naturalem, disseramus, & difficultates aliquas quæ circa illam occurrunt, breviter resolvamus, ac tandem huic tractatui finem imponamus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quisnam sit terminus primarius & principalis prædestinationis Christi?

CHristum Dominum verè esse prædestinatum, concedunt omnes Theologi, & patet ratione quâ utitur D. Thomas hîc artic. 1. Omne quod fit in tempore est à Deo præordinatum ab æterno, cùm ordinatio divina nequeat in tempore incipere, ratione immutabilitatis Dei: Sed in tempore factum est quod Christus multa dona gratuita & supernaturalia consequeretur, præsertim filiationem Dei naturalem, & visionem beatificam: Ergo hoc erat à Deo ab æterno præordinatum: Sed divina præordinatio eorum quæ in tempore fiunt per gratiam, prædestinatio dicitur: Ergo Christus verè à Deo prædestinatus est. Unde hîc restat discutiendum, ad quid primariò & principaliter Christus prædestinatus sit? Seu quisnam sit terminus primarius & principalis prædestinationis eius?

In cuius difficultatis resolutione, variè opinantur Authores. Quidam enim quos, suppresso nomine, refert D. Thomas ad Roman. 1. lect. 3. pro termino primario & principali prædestinationis Christi assignant non filiationem divinam, sed ejusdem declarationem; ita ut Christus fuerit prædestinatus, non ad esse, sed ad manifestari filium naturalem hominibus. Alij, de quorum numero est Cajetanus, hæc verba Apostoli ad Roman. 1. *Qui prædestinatus est filius Dei in virtute*, interpretantes, pro termino primario & principali prædestinationis Christi, constituunt virtutem miraculorum. Alij verò, inter quos sunt Altisiodorensis, & Scotus, existimant Christum principaliter fuisse prædestinatum ad gloriam animæ, & secundariò ad esse personale filij Dei, sive ad filiationem Dei naturalem. Idem sentire videntur Durandus, Lorca, & Ysambertus, cùm negent Christum esse propriè loquendo prædestinatum ad filiationem Dei naturalem. Denique Thomistæ, & alij Theologi communiter, asserunt filiationem Dei naturalem, esse terminum primarium & principalem prædestinationis Christi, beatitudinem verò, seu visionem beatificam, aliaque dona supernaturalia, animæ Christi collata, fuisse duntaxat terminum ejus secundarium & minùs principalem.

§. I.

Tribus conclusionibus difficultas proposita resolvitur.

DIco primò, terminum primarium & principalem prædestinationis Christi, non esse declarationem seu manifestationem filiationis Dei naturalis.

Probatur primò: Prædestinatio propriè accepta est in ordine ad terminum qui gratia sit, facta subjecto prædestinato: Sed manifestatio filiationis naturalis, non est gratia facta Christo, sed nobis: Ergo Christus non potest dici propriè prædestinatus ad hanc manifestationem, nec per consequens talis manifestatio potest esse terminus primarius & principalis prædestinationis Christi.

Probatur secundò: Terminus primarius & principalis prædestinationis Christi, est ille qui ultimo per illam intenditur: Sed manifestatio filiationis naturalis, non fuit finis ultimò intentus per divinam prædestinationem, quâ fuit ab æterno dispositum quod Deus fieret homo, & homo esset Deus: Ergo talis manifestatio non potest dici terminus primarius & principalis prædestinationis Christi.

Dico secundò: etiam virtus miraculorum non est terminus primarius & principalis prædestinationis Christi.

Probatur primò: Virtus miraculorum, cùm sit gratia gratis data, non subjecti cui datur, sed aliorum respicit utilitatem, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 111. art. 1. Sed nullus propriè dicitur prædestinari ex ordinatione ad aliorum utilitatem: Ergo Christus non dicitur propriè prædestinatus ad virtutem miraculorum, subindeque nec talis virtus propriè dici potest prædestinationis terminus.

Probatur secundò: Licèt virtus miraculorum fuerit Christo ab æterno præparata, non tamen ad illam ut ad ultimum finem intentum ordinatus fuit, aliàs ipsa Christi Incarnatio fuisset ad hanc virtutem ut ad finem ordinata: Ergo ex ordine ad illam, non potest dici Christus propriè prædestinatus, nec illa vocari potest primarius & principalis prædestinationis Christi terminus.

Dico tertiò: Filiatio Dei naturalis, est primarius & principalis prædestinationis Christi terminus; beatitudo verò, seu visio beatifica animæ ejus, aliaque dona supernaturalia ipsi collata, terminus duntaxat secundarius & minùs principalis.

Hæc conclusio colligitur ex varijs locis Scripturæ, præsertim ex illo Apostoli ad Roman. 1. *Qui prædestinatus est filius Dei in virtute*: Quibus verbis explicat præcipuum terminum prædestinationis Christi, & principaliter intentum, nimirum filiationem Dei naturalem. Unde Augustinus libro de prædestin. Sanctorum cap. 15. ex illis verbis Apostoli sic infert: *Prædestinatus ergo Jesus, ut qui futurus erat secundùm carnem filius David, esset tamen in virtute filius Dei*, subindeque censet, Christum ut filium David, quod est idem ac Christum ut hominem, fuisse prædestinatum ut esset filius Dei naturalis. Subdit Apostolus, *Secundùm spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum*, ut declaret terminum secundarium ad quem prædestinatus est Christus, ut nimirum sit sanctus & sanctificator aliorum, & gloriam resurrectionis per sua merita acquirat. Item Joan. 1. explicatur terminus primarius prædestinationis Christi, cùm dicitur: *Et Verbum caro factum est*; secundarius verò, cùm subditur, *Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigenti à Patre, plenum gratiæ & veritatis.*

Ratio etiam suffragatur. Et in primis quod filiatio Dei naturalis sit terminus prædestinationis Christi, ostenditur contra Durandum, Lorcam, & Ysambertum, ratione desumpta ex prædicto Apostoli testimonio. Ad id quod Christo ut homini convenit in tempore ex gratia, prædestinatus est ab æterno: Sed Christo ut homini convenit per gratiam unionis in tempore, esse filium naturalem Dei: Ergo Christus ut homo prædestinatus est ab æterno filius Dei naturalis, subindeque filiatio naturalis est suæ prædestinationis terminus. Major constat, nam juxta Augusti-

num, prædestinatio est præparatio gratiæ: Sed gratia Christo ut homini in tempore communicata, est illi præparata à Deo ab æterno: Ergo ad id quod Christo ut homini convenit in tempore ex gratia, prædestinatus est ab æterno. Minor, præterquam quod ex objectionum solutionibus constabit, probatur. Licèt personæ Christi, ut subsistenti in natura divina, naturale sit esse filium naturalem Dei, non tamen est ei naturale secundùm humanam naturam: Ergo esse filium Dei naturalem, ut in humanitate subsistentem, convenit Christo ut homini ex gratia. Quare D. Thomas prædicta Apostoli verba exponens, lect. 3. sic ait: *Prædestinatio potest attribui personæ Christi, secundùm quod subsistit in humana natura, licèt non attribuatur ei, prout subsistit in divina, unde & Apostolus priùs Filium Dei incarnatum esse præmiserat, & postea prædestinationem ei attribuit, ut intelligatur prædestinatus esse secundùm quod factus est ex semine David secundùm carnem.* Quibus verbis apertè docet, Christum ut hominem fuisse prædestinatum ut esset filius 9. Dei naturalis, subindeque filiationem Dei naturalem, esse suæ prædestinationis terminum.

Deinde quod talis filiatio sit primarius & principalis prædestinationis Christi terminus; visio autem beatifica, terminus duntaxat minùs principalis, contra Scotum & Altisiodorensem ostenditur. Ille dicitur terminus primarius & principalis prædestinationis Christi, qui fuit primò & principaliter intentus & subsecutus ex ejus prædestinatione: Sed filiatio Dei naturalis fuit primò & principaliter intenta in Christi prædestinatione, non autem visio beatifica, cùm hæc sit quid divinum tantùm participativè, illa verò sit quid divinum per essentiam: Ergo filiatio Dei naturalis, est primarius & principalis terminus prædestinationis Christi, visio autem beatifica, terminus duntaxat secundarius & minùs principalis.

10. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Unio ad Deum secundùm esse, quæ præstatur à gratia unionis, perfectior est unione ad Deum secundùm operationem, in qua consistit beatitudo: Sed quod excellentius est, ad inferius ut ad finem non ordinatur: Ergo humanitas Christi non fuit ordinata ad unionem hypostaticam ut medium, & ad beatitudinem ut finem, sed contra beatitudo ut fini subordinatur unioni hypostaticæ, & consequenter non fuit prædestinata ad beatitudinem ut finem & terminum principalem, sed ad filiationem naturalem Dei.

§. II.

Difficile argumentum proponitur, & variæ illius solutiones referuntur, ac refelluntur.

11. CONtra ultimam conclusionem objici solet difficile argumentum, ad probandum filiationem Dei naturalem, non esse terminum prædestinationis Christi, seu Christum, ut hominem, non esse propriè prædestinatum ad esse filium Dei naturalem. Nam prædestinatio subjecti ad aliquem terminum, petit quod terminus in subjecto non includatur: Sed filiatio naturalis intrinsecè includitur in Christo, quatenus homine: Ergo Christus ut homo, non potest propriè esse prædestinatus in filium Dei naturalem, nec per consequens filiatio Dei naturalis, esse terminus prædestinationis Christi. Major constat, nam subjectum prædestinationis petit priùs esse quàm terminus, illique ex gratia convenit terminus ad quem ordinatur, & ad ipsum pervenit ex vi prædestinationis: quæ salvari nequeunt, si terminus in subjecto includatur. Minor verò sic ostenditur: Christus ut homo est compositus ex subsistentia Verbi & humanitate: Sed subsistentia Verbi essentialiter est filiatio: Ergo est compositus ex natura humana, & filiatione naturali divina, & per consequens includit filiationem Dei naturalem.

Mirum est quantùm hæc difficultas, Theologorum ingenia torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos abire compellat.

In primis Vazquez hîc disp. 90. cap. 4. ut ab ea facilè se expediat, asserit subjectum quod prædestinationis Christi, non esse Christum, ut hominem, sed duntaxat ipsam humanitatem assumptam, quæ à subsistentia Verbi, & consequenter à filiatione Dei, realiter distinguitur.

Verùm hæc solutio & doctrina facilè potest 12. refelli, tum authoritate, tum duplici ratione D. Thomæ hîc ar. 1. ad 2. ubi sic discurrit: *Quidam dixerunt prædestinationem intelligendam esse de natura non de persona Christi, quia scilicet humanæ naturæ facta est hæc gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate personæ. Sed secundùm hoc locutio Apostoli* (dicentis ad Roman. 1. Qui prædestinatus est filius Dei in virtute) *est impropria, propter duo. Primò quidem ratione communi, non enim dicimus naturam alicujus prædestinari, sed ipsum suppositum; quia prædestinari est dirigi in salutem, quod quidem suppositi est agentis propter beatitudinis finem. Secundò ratione speciali, quia esse Filium Dei, non convenit humanæ naturæ, est enim hæc falsa, humana natura est Filius Dei: nisi fortè quis velit sic exponere extortâ expositione: Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, id est, prædestinatum est ut humana natura uniretur Filio Dei in persona: relinquitur ergo quod prædestinatio attribuitur personæ Christi, non quidem secundùm se, vel secundùm quod subsistit in divina natura, sed secundùm quod subsistit in humana natura.* Quibus verbis duas assignat rationes, quibus Vazquezij doctrina convellitur. Prima est: Illi convenit propriè prædestinari, cui convenit dirigi in finem: Atqui dirigi in finem, cùm sit quoddam moveri, non convenit propriè naturæ, sed supposito: Ergo nec prædestinari. Minor constat, quia sicut natura non agit ut quod, sed suppositum, ita non movetur ut quod. Secunda verò sic potest proponi: Prædestinatio Christi ordinatur ad hoc ut subjectum ejus sit filius Dei naturalis, juxta illud Apostoli ad Roman. 1. *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute:* Sed humanitas Christi ad hoc non ordinatur, cùm non possit dici filia Dei, sicut in naturalibus, humanitas Petri non dicitur propriè filia Pauli, nec genita, nisi ut quo, quia actiones sunt suppositorum, tam elicitivè, quàm terminativè, juxta illud Aristotelis: *Natura humana non flet, neque net; sed Socrates flet, & Callias net:* Ergo humanitas non est subjectum prædestinationis Christi, sed suppositum Christi, ut subsistens in natura humana. Unde D. Thomas exponens prædicta verba Apostoli lect. 3. sic ait: *Prædestinatio potest attribui personæ Christi, secundùm quod subsistit in humana natura, licèt non attribuatur ei, prout subsistit in divina.*

Secundus dicendi modus est Cajetani hîc art. 1. 13. §. *Secunda autem conditio*, ubi Christum ut hominem docet considerari posse dupliciter: primò ut

incarnatum, abstrahendo à vero modo Incarnationis per unionem substantialem, & à modo ab hæreticis conficto, per unionem accidentalem; secundò ut incarnatum tali modo Incarnationis, per unionem scilicet humanitatis ad Verbum, in unitate personæ; & quia inter Verbum & incarnationem ut sic, & idem Verbum, ut taliter incarnatum, intercedit distinctio rationis, ut inter commune & proprium, fit ut Verbum à nobis conceptum ut incarnatum, dicatur prædestinari ad specialem modum Incarnationis per unionem personalem. Juxta quem modum dicendi, facilè respondetur objectioni propositæ, negando Minorem, nam filiatio Dei naturalis, non includitur in Verbo, prout incarnato sub illa communi ratione, sub qua est prædestinationis Christi subjectum.

14. Sed hæc Cajetani subtilitas, non solùm extraneis, sed etiam domesticis Theologis displicet, & doctrinæ D. Thomæ repugnat. Nam S. Doctor hîc art. 1. ad 2. sic ait: *Prædestinatio tribuitur personæ Christi, non quidem secundùm se, sed secundùm quod subsistit in humana natura: unde cùm prædixisset Apostolus, Qui factus est ei ex semine David secundùm carnem, subjunxit, Qui prædestinatus est Filius Dei, ut daret intelligere quod secundùm hoc quod est factus ex semine David secundùm carnem, est prædestinatus Filius Dei.* Ubi in primis ponderanda sunt hæc verba; *Tribuitur illi prædestinatio secundùm quod subsistit in humana natura*, nam hæc ratio non abstrahit à vera & falsa incarnatione, sed explicat determinatè veram incarnationem: Ergo juxta D. Thomam secundùm veram incarnationem tribuitur illi prædestinatio, non secundùm rationem communem abstrahentem à vera & falsa. Deinde expendenda sunt ista verba quæ subjicit: *Vt daret intelligere quod secundùm hoc quod est factus ex semine David, est prædestinatus:* quibus etiam S. Doctor apertè declarat, Christum non esse prædestinatum, secundùm quod abstrahit ab hoc quod est factus, vel fictus, sed determinatè secundùm quod est factus, illum esse prædestinatum, subindeque prædestinationis Christi subjectum, non esse Christum ut incarnatum, abstrahendo à vero modo Incarnationis, & à modo ab hæreticis confícto.

15. Ratio etiam id suadet, Nam ratio communis, non nisi impropriè potest dici prædestinata, ut contrahatur per rationem differentialem, tum quia prædestinatio, utpote pars providentiæ, petit erga singularia, tam subjectivè quàm terminativè versari. Tum etiam, quia ratio communis, gratiæ suscipiendæ propriè capax non est: Ergo subjectum prædestinationis Christi, non potest esse Verbum ut incarnandum sub ratione communi, à vero & falso modo Incarnationis abstrahente.

16. Tertius modus dicendi pro subjecto prædestinationis constituit Christum possibilem, & pro termino ponit Christum existentem; & quia existentia Christi ut hominis, non includitur in Christo possibili, nec est de ratione illius, ad objectionem factam respondet, negando Minorem, potuit enim Christus non existere, & consequenter filius Dei naturalis non esse. Ita Medina, & teste Asturicensi, plures sui temporis Theologi.

17. Sed hic etiam modus dicendi non placet. Primò quia subjectum prædestinationis, prout à termino distinctum, terminat amorem divinum, cùm Deus illi velit prædestinationis terminum:

A Sed Christus, ut purè possibilis, non est capax terminandi amorem Dei, ut de omni creatura possibili, in Tractatu de voluntate Dei, fusè ostendimus: Ergo Christus ut possibilis, non est subjectum prædestinationis sui. *Disp. 2. art. 4.*

Secundò, Subjectum prædestinationis est cui Deus præparat gratiam: Sed Christus ut possibilis non est susceptivus proximè gratiæ; cùm primum beneficium quod Christo potuit fieri in statu possibilitatis, sit ipsum transferre ad statum futuritionis & actualitatis: Ergo Christus, ut possibilis, nequit esse subjectum suæ prædestinationis.

Quarta solutio objectionis propositæ asserit 18.
B subjectum prædestinationis Christi esse subsistens vagè hac vel illâ subsistentiâ in hac numero humanitate, quod dicitur hic homo, quia ut talis sit & dicatur, sufficit singularitas humanitatis: terminus autem est subsistens determinatè subsistentiâ Verbi, quæ est naturalis filiatio, unde terminus non clauditur in subjecto. Ita Suarez hîc disp. 50. sect. 2. quem sequuntur plures moderni ex eadem Societate, quamvis diversimodè loquantur.

Sed neque etiam hæc solutio satisfacit: nam 19.
prædestinatio, utpote pars providentiæ, non circa universalia, sed circa singularia versatur: unde
C sicut ex parte naturæ ponitur singularitas, ita ex parte suppositi debet poni; subindeque non minùs absurdum est dicere, subjectum prædestinationis Christi esse subsistens vagè hac vel illâ subsistentiâ, quam si diceretur naturam humanam in communi, & abstractam ab individuis, fuisse prædestinatam ut assumeretur à Verbo.

Confirmatur: Prædestinatio determinat id 20.
quod in re ponendum est: Sed in Christo non est posita natura singularis in re, cum solo supposito vago & indeterminato, aliàs ratio communis poneretur à parte rei sine particulari, quod implicat non minùs ex parte suppositi, quàm ex parte naturæ, quia esset idæa Platonis: Ergo
D prout sic non est objectum, seu subjectum prædestinationis.

Confirmatur ampliùs: Non potest dici homi- 21.
nem in communi per naturalem providentiam prædestinari ut esset hic homo in particulari: Ergo nec subsistens vagè hac vel illâ subsistentiâ, potest dici propriè prædestinatum per providentiam ordinis supernaturalis & hypostatici, ad subsistendum in humanitate per subsistentiam determinatam Verbi, quæ est filiatio naturalis.

Quinta solutio distinguit duas formalitates in 22.
personalitate Christi, nempe subsistentiæ, & filiationis, & secundùm primam asserit primò uniri humanitati, & facere eam subsistentem, ac
E subjectum prædestinationis Christi ad secundam formalitatem, quæ ejus terminus est. Ita quidam recentiores Theologi, quos suppresso nomine refert Asturicensis in libro de gratia Christi, paginâ 964. solut. 4.

Hic modus dicendi magis videtur subtilis, quàm 23.
verus, & facilè confutari potest; tum quia Christus non solùm prædestinatus est ut esset filius Dei naturalis, sed etiam ut esset subsistens subsistentiâ Verbi; imò priùs naturâ concipitur ut subsistens subsistentiâ Verbi, quàm ut filius naturalis Dei: Ergo personalitas Christi, non solùm sub ratione filiationis, sed etiam sub ratione subsistentiæ, est terminus prædestinationis ejus, subindeque ejus subjectum esse nequit. Tum etiam

quia illud compositum constitutum ex persona Verbi ut subsistenti, & ex humanitate, est effectus supernaturalis: Ergo ponitur in re ex vi prædestinationis Christi, & per consequens non est subjectum illius, sed terminus.

24. Denique Cornelius à Lapide super caput 1. Epistolæ ad Romanos, ut ab hac difficultate se expediat, aliam solutionem excogitavit. Ait enim, subiectum prædestinationis Christi, esse hunc hominem, ut concretum existentiæ, non autem ut concretum ex subsistentia Verbi, & humanitate, fuisseque prædestinatum ad Divini Verbi subsistentiam, per quam constituitur Filius Dei naturalis. Juxta quam doctrinam respondet objectioni, negando Minorem, nam Christus ut est prædestinationis subjectum, est homo existens, non tamen subsistens, & in homine ut existente non clauditur subsistentia.

25. Verùm neque hic dicendi modus veritati consentaneus est. Primò quia humanitas Christi non existit mediante propriâ existentiâ, sed per existentiam divinæ naturæ, illi unitam, mediante hypostasi Verbi, ut docet D. Thomas suprà *Disp. 8. art. 2.* quæst. 17. art. 2. & nos suprà fusè ostendimus: Atqui existentia naturæ divinæ, non communicatur humanitati Christi immediatè, sed mediâ personalitate Verbi, aliàs fuisset immediatè unita naturæ divinæ secundùm aliquid absolutum, contra communem Theologorum sententiam: Ergo priùs intelligitur in Christo hic homo subsistens, quàm intelligatur existens, & consequenter ut concretum existentiæ, non fuit prædestinationis subjectum, ordinatum ad unionem cum subsistentia Verbi, sub conceptu subsistentiæ.

26. Secundò, Dato humanitatem Christi propriam retinere existentiam, & illâ mediante existere, ut docent plures Theologi extra Scholam D. Thomæ, adhuc affirmari non potest subjectum prædestinationis Christi esse concretum ex humanitate & existentia, sed necessariò dicendum est, esse concretum ex subsistentia Verbi, & humanitate: Ergo adhuc admissâ illâ sententiâ, modus dicendi Cornelij à veritate deficit. Consequentia patet, Antecedens probatur. Subjectum prædestinationis Christi non est humanitas, sed hic homo: At concretum ex humanitate & propria existentia, non potest dici hic homo: Ergo tale concretum non est prædestinationis Christi subjectum. Probo Minorem: In sententia supposita, Verbum assumpsit hanc humanitatem propriâ existentiâ existentem, & tamen non assumpsit hominem, & multò minùs hunc hominem, ut communiter docent Theologi cum D. Thoma suprà quæst. 4. art. 3. Ergo concretum ex humanitate & propria existentia, non potest dici hic homo.

§. III.

Vera solutio traditur, & instantiæ quæ contra illam fieri possent diluuntur.

27. His ergo dicendi modis prætermissis, asserendum est, Christum ut hominem, vel ut subsistentem in hac numero humanitate, hac numero subsistentiâ, esse propriè prædestinationis suæ subjectum, fuisseque prædestinatum, ut in humanitate subsistens, etiam in deitate subsisteret, & ut sic subsistens, esset genitus à Deo Patre, & Filius naturalis illius: nam inter Christum ut hominem, & ipsum quatenus Deum, invenitur sufficiens distinctio ad rationem satisfacientis & creditoris, fuit enim ut homo pro hominibus satisfaciens, & ut Deus, creditor cui satisfecit; & ad rationem præmiantis & merentis, meruit enim quatenus homo, & quatenus Deus propria merita præmiatus est: Ergo etiam adest sufficiens distinctio inter Christum ut hominem, & ipsum quatenus Deum, & Dei filium naturalem, ad hoc ut quatenus homo sit prædestinationis suæ subjectum, & ut Deus, Deique filius naturalis, illius terminus. Quod ut fiat manifestius, & objectioni propositæ plenius satisfiat, tria breviter hîc præmittenda sunt.

28. In primis advertendum est, subjectum prædestinationis Christi esse duplex, nimirum subjectum quod, & subjectum quo: subjectum quod est illud de quo terminus in concreto prædicatur, subjectum verò quo illud dicitur ratione cujus subjectum quod constituitur capax gratiæ, & anteceſſionis, quæ in prædestinatione importantur. Similiter prædestinationis terminus dupliciter sumitur, nempe pro termino qui, & pro termino quo: terminus qui est concretum, de subjecto prædicatum; terminus autem quo, est forma talis concreti: unde subjectum quod prædestinationis Christi, est hic homo, subjectum quo, est humanitas; terminus autem qui, est filius Dei naturalis; & terminus quo, ipsa naturalis filiatio.

29. Deinde observandum est, terminum quo realiter à subjecto distingui, terminum autem qui, non differre realiter à subjecto quod prædestinationis Christi. Patet hoc, nam filiatio Dei naturalis, realiter ab humanitate distinguitur; filius autem naturalis Dei, ut de hoc homine prædicatur, non distinguitur realiter ab hoc homine Christo, cùm ex parte utriusque eadem ingrediantur, nempe humanitas & Verbum: Ergo inter subjectum quo, & terminum formalem prædestinationis Christi, realis distinctio invenitur, secùs autem inter subjectum quod, & terminum qui.

30. Tertiò notandum est, inter subjectum quod, & terminum qui, esse distinctionem virtualem, & rationis, quod patet, nam subjectum quod est Christus, quatenus persona humana, & terminus qui, idem Christus, quatenus persona divina: Sed Christus ut persona humana, distinguitur ratione à seipso, ut persona divina, nam terminat utramque naturam, secundùm aliam & aliam rationem subsistendi, ut docet D. Thomas suprà quæst. 2. art. 4. Ergo inter subjectum quod, & terminum qui prædestinationis Christi, reperitur distinctio rationis. His præmissis.

31. Ad objectionem in limine paragraphi præcedentis propositam, respondeo distinguendo Majorem: Terminus prædestinationis quo petit non includi in subjecto quo ejusdem prædestinationis, concedo Majorem. In subjecto quod, subdistinguo Majorem: inclusione reali, nego Majorem. Formali, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam filiatio naturalis, quæ est formalis terminus prædestinationis Christi, non clauditur realiter in humanitate, quæ est illius subjectum quo: in Christo autem homine, qui est subjectum quod, etsi realiter includatur, non importatur formaliter, quia licèt in Christo ut homine, includatur subsistentia Verbi, & hæc sit filiatio naturalis, non tamen importatur in Christo, quatenus homine, sub munere filiationis divinæ, sed personalitatis humanæ, ac proinde licèt includatur realiter, non importatur tamen formaliter in subjecto præde-

ſtinationis Chriſti, terminus ejuſdem prædeſtinationis. Ita præclarè illuſtriſſimus & eruditiſſimus Epiſcopus Oxomenſis, in manuſcripto Tractatu de adoptione & prædeſtinatione Chriſti, à quo hæc mutuari ſumus, & aliqua, ne peritent, ejus fragmenta collegimus.

Contra hanc ſolutionem & doctrinam plura militant argumenta difficilia, quæ idem Epiſcopus proponit & ſolvit: duo tantùm hîc referam quæ videntur præcipua, ex quorum ſolutione magis hæc difficultas elucidabitur.

32. Objicitur ergo primò: Chriſtus ut homo importat formaliter non ſolùm humanitatem, ſed etiam ſubſiſtentiam per quam ſubſiſtit humanitas, & hic homo conſtituitur in ratione perſonæ: Sed ſubſiſtentia per quam ſubſiſtit humanitas, eſt formaliter divina Verbi filiatio: Ergo Chriſtus ut homo, non materialiter, ſed formaliter, claudit filiationem Dei, ſubindeque non poteſt eſſe ſubjectum prædeſtinationis Chriſti. Major patet, Minor probatur. Chriſtus ut homo ſubſiſtit per ſubſiſtentiam Verbi, ut diſtinctam à ſubſiſtentia Patris, & Spiritus Sancti: Sed ſubſiſtentia Verbi diſtinguitur ab aliis ſubſiſtentiis relativis, ex conceptu filiationis: Ergo ſubſiſtit per ſubſiſtentiam Verbi, ut formaliter eſt filiatio, & conſequenter hic homo, non materialiter, ſed formaliter importat filiationem divinam.

33. Reſpondeo negando Minorem, ad cujus probationem, diſtinguo Minorem: ſubſiſtentia Verbi diſtinguitur ab aliis ſubſiſtentiis relativis ex conceptu filiationis, ſub ſolo munere filiationis, nego Minorem. Sub quovis alio munere claudente & exigente, licèt non explicante munus filiationis, concedo Minorem, & nego Conſequentiam. Nam ſicut perſonalitas Patris gaudet triplici munere, nempe perſonalitatis, ſub conceptu formæ hypoſtaticæ, qua ratione ad generationem ſupponitur; & originis activæ, ſub conceptu egreſſionis; & tandem relationis exercitæ referentis, & Patrem in ratione Patris conſtituentis; qua ratione ſupponit generationem, & ſuper illam fundatur; & hæc tria munera exercet, prout diſtincta à filiatione; quamvis ſub primo & ſecundo munere, relationis & paternitatis munus non exprimat, ſed tantùm exigat, & implicet. Ita filiatio Divini Verbi, prout diſtincta à paternitate, ipſum genitum conſtituit, ſub munere paſſivæ generationis; & perſonam, ſub munere formæ hypoſtaticæ; & filium, ſub munere relationis; ipſaque ut duo prima munia exercens, à paternitate diſtinguitur, non quia explicat munus filiationis, ſed quia illud exigit, & implicitè involvit. Sicut autem filiatio in ordine ad Verbum in ſe, hoc triplici munere gaudet, ita in ordine ad Chriſtum ut hominem: nam primò illum conſtituit in ratione humanæ perſonæ, ſub quo munere non explicat, ſed tantùm implicat exercitium filiationis. Secundò humanitatem unit cum natura divina, prout in Verbo exiſtit per æternam generationem; deindè cum eadem ut exiſtit in Verbo, ſub conceptu ſecundæ perſonæ; & tandem prout exiſtit in Verbo, ut relato relatione filiationis; & quamvis ut primum munus exercet, diſtinguatur à paternitate, non tamen exercet formaliter munus filiationis divinæ, ſed illud claudit implicitè; & Chriſtus ut homo conſtitutus per filiationem, ſub munere ſubſiſtentiæ humanæ, eſt ſubjectum prædeſtinationis ad eſſe genitum, ad eſſe ſecundam perſonam Trinitatis, & Filium naturalem Dei. Hæc

A doctrina longiori diſcuſſione indigeret, niſi in Tractatu de Trinitate, agendo de conſtitutione Divinarum Perſonarum, fusè à nobis eſſet expoſita: unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem ſæpiùs repetamus. Diſp. 10. art. 2.

Dices: Licèt in filiatione Verbi hæc munera diſtinguantur, priùs tamen intelligitur munus ſub- 34.
ſiſtentiæ divinæ, quàm munus ſubſiſtentiæ humanæ: Ergo priùs eſt perſonalitatem Verbi conſtituere Filium naturalem Dei, quàm humanam perſonam, & conſequenter Chriſtus prout in humanitate ſubſiſtit, Filius Dei naturalis, ſeu in Filium Dei naturalem, prædeſtinari non potuit.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguen- 35.
B do Conſequentiam: Prius eſt Verbum in ſeipſo eſſe Filium Dei naturalem, quàm humanam perſonam, concedo Conſequentiam. Prius eſt eſſe Filium naturalem in humanitate, quàm eſſe humanam perſonam, nego Conſequentiam. Ex hoc ergo quod in Verbo, ut in ſe eſt, priùs ſit eſſe Filium Dei naturalem, quàm humanam perſonam, ſolùm ſequitur Chriſtum non fuiſſe prædeſtinatum ut eſſet Filius Dei in ſe, non autem quod prædeſtinatus non fuerit, ut quatenus in humanitate ſubſiſtens, eſſet Perſona Divina, & Filius naturalis Dei. Ut enim docet D. Thomas hîc art. 1. ad 3. *Licèt non conveniat perſonæ Chriſti abſolutè quod incœperit eſſe Filius Dei, convenit tamen ei ſecundùm quod intelligitur ut in humana natura exiſtens, quia ſcilicet hoc aliquando incœpit eſſe, quod in natura humana exiſtens eſſet Filius Dei.*

C

Objicitur ſecundò: Verbum ut ſubſiſtens in 36.
humanitate, eſt terminus prædeſtinationis Chriſti: Ergo ut ſic non eſt ſubjectum illius. Patet Conſequentia, nam ſubjectum & terminus prædeſtinationis debent aliquâ ratione diſtingui. Antecedens verò ſic oſtenditur. Illud eſt terminus prædeſtinationis quod ab æterno eſt diſpoſitum, ut per gratiam fiat in tempore: Sed ab æterno eſt diſpoſitum, ut per gratiam unionis, in tempore Verbum in humanitate ſubſiſtat: Ergo Verbum
D in humanitate ſubſiſtere, eſt terminus prædeſtinationis.

Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus pro- 37.
bationem, diſtinguo Majorem. Illud eſt terminus prædeſtinationis, quod ab æterno eſt diſpoſitum ut fiat in tempore per gratiam, quæ ſit gratia ſubjecto prædeſtinato, concedo Majorem. Si gratia ſubjecto prædeſtinato non ſit, nego Majorem; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam gratia unionis, non eſt gratia Verbo facta, cùm Verbum capax gratiæ non ſit; nec etiam eſt gratia Chriſto ut homini facta, loquendo propriè de gratia; nam ad gratiam propriè talem reſpectu alicujus ſubjecti, debet præ-
E ſupponi ſubjectum; Chriſtus autem ut homo, non præintelligitur antè unionem humanitatis ad Verbum; ſed ſolùm eſt gratia, reſpectu humanitatis: hęc autem ſubjectum prędeſtinationis Chriſti non eſt; & ideò quamvis ab æterno præordinatum ſit, ut Verbum in humanitate ſubſiſtens, ſit homo, & conſequenter prædeſtinatum, largè acceptâ prædeſtinatione, non tamen eſt prædeſtinatum prædeſtinatione propriâ; ac proinde Verbum in humanitate ſubſiſtere, & hominem fieri & eſſe, terminus prædeſtinationis propriè non eſt.

ARTICVLVS II.

Quot modis prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis?

39. PRædestinationem Christi esse causam prædestinationis nostræ, certum & indubitatum est apud omnes, id enim manifestè declarant plura Scripturæ testimonia infrà adducenda, & docet expressè D. Thomas hîc art. 4. probatque ex eo quod, *Sic Deus præordinavit nostram salutem ab æterno prædestinando, ut per Iesum Christum compleretur.* Solùm ergo difficultas est, quot modis B prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis? Pro resolutione

Dico breviter, prædestinationem Christi esse causam nostræ prædestinationis tribus modis, seu in triplici genere causæ: nimirum in genere causæ finalis, formalis extrinsecæ, seu exemplaris, & efficientis moralis, seu meritoriæ.

Probatur prima pars conclusionis primò authoritate Scripturæ, dicitur enim ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, per Iesum Christum, in ipsum.* Ubi ly *in ipsum* causam finalem significat, ut docent Interpretes. Item 1. ad Corinth. 3. sic ait Apostolus: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem* C *Dei.* Ubi D. Thomas ait significari, quod quemadmodum omnia propter prædestinatos creata sunt, ita omnia creata, & ipsi prædestinati, sunt propter Christum, tanquam propter finem, sicut & illa omnia, & ipsemet Christus, sunt propter Deum ut ultimum finem.

40. Probatur secundò ex Tridentino sess. 6. cap. 7. ubi definitur quod causa finalis nostræ justificationis, est gloria Dei, & Christi: Sed eadem est ratio quantùm ad hoc de prædestinatione, ac de justificatione, præsertim cùm justificatio sit unus ex præcipuis prædestinationis effectibus: Ergo prædestinatio Christi est causa finalis nostræ prædestinationis. D

41. Probatur tertiò ratione: Idem est prædestinationem Christi esse causam finalem nostræ prædestinationis, ac Christum prædestinatum esse finem effectuum nostræ prædestinationis: Sed Christus prædestinatus fuit ut finis omnium effectuum nostræ prædestinationis: Ergo illius prædestinatio est causa finalis nostræ prædestinationis. Major patet, Minorem verò pluribus ostendimus suprà disp. 5. art. 1. §. 5. ubi probabilius censuimus Christum fuisse à Deo intentum ut finem non solùm prædestinationis hominum & Angelorum, sed etiam creationis illorum. Et patet, tum quia rectus intendendi & providendi ordo postulat, ut caput non sit propter membra, E sed è contra membra ad caput ut ad finem ordinentur: Sed Christus prædestinatus est caput omnium prædestinatorum: Ergo juxta rectum & consonum modum providendi, fuit prædestinatus ut prædestinatorum finis. Tum etiam, quia ut loco citato ex Magistro Herrera diximus, cùm Deus sit omnium creaturarum finis, consentaneum videtur, ut ea in quibus speciali quodam modo reperitur, sint etiam aliorum omnium fines; ideòque cùm in anima justi speciali quodam modo Deus inhabitet, ad justum tanquam ad finem omnia naturalia ordinantur. Item quia in sacramento altaris speciali modo invenitur author gratiæ & gloriæ, sacramentum Eucharistiæ cæ-

A terorum omnium finis esse censetur. Cùm ergo in humanitate Christi, speciali quodam & ineffabili modo, plenitudo divinitatis inhabitet, Christus jure merito omnium creaturarum, & totius ordinis naturæ & gratiæ, subindeque omnium prædestinatorum finis censendus est.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit Christum esse, causam formalem extrinsecam, seu exemplarem nostræ prædestinationis, docetur à D. Thoma hîc art. 3. ubi illam probat primò ex Augustino de prædest. Sanct. cap. 15. dicente: *Est præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ, ipse Salvator, ipse mediator Dei & hominum, homo Christus Iesus:* Dicitur enim (ut exponit S. Doctor) *lumen prædestinationis & gratiæ*, inquantum per ejus prædestinationem & gratiam, manifestatur nostra prædestinatio, quod pertinet ad rationem exemplaris. Deinde illam probat hac ratione: Christus prædestinatus est filius Dei naturalis, nos autem filij adoptivi: Sed filiatio naturalis est exemplar adoptivæ: Ergo prædestinatio Christi, ex parte termini, nostram exemplariter causavit. Quod videtur traditum à Paulo ad Roman. 8. his verbis: *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini Filij sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* 42.

Notat verò idem S. Doctor ibidem in resp. ad 3. prædestinationem Christi non esse exemplar homogeneum, seu ejusdem rationis cum nostra, sed heterogeneum, & diversæ rationis, eò quòd filiatio naturalis sit diversæ rationis à filiatione adoptiva. Quod intelligendum est de prædestinatione Christi considerata in ordine ad terminum primarium, nam si sumatur quoad terminum secundarium, est exemplar ejusdem rationis cum nostra; gratia enim habitualis, & gloria, terminantes secundariò Christi prædestinationem, ejusdem rationis sunt cum gratia & gloria nobis concessa, quæ sunt terminus primarius nostræ prædestinationis. 43.

Tertia tandem pars, quæ ait Christum esse causam efficientem moralem seu meritoriam nostræ prædestinationis, breviter suadetur. Non stat Christum mereri omnes nostræ prædestinationis effectus, & non mereri nostram prædestinationem, sumptam pro actu Dei increato, non quidem secundùm entitatem & perfectionem intrinsecam (nam prædestinatio sic sumpta est entitas increata & à se, subindeque independens ab omni causalitate) sed pro eodem actu secundùm terminationem liberam activè consideratam: At Christus meruit omnes effectus nostræ prædestinationis: Ergo & nostram prædestinationem, modo jam dicto consideratam. Minor patet ex dictis suprà disp. 21. art. 7. Major verò probatur primò ex differentia quæ inter causam physicam & moralem versatur; illa enim in effectum immediatè suam causalitatem exercet, ista immediatè non erga effectum, sed circa affectum præmiantis, illum alliciendo, inclinando, movendo: Ergo non stat meritum omnium effectuum prædestinationis, absque merito decreti divini, secundùm terminationem liberam activè consideratam, quam dicit ad creaturam. 44.

Deinde, si Christus meruit omnes effectus nostræ prædestinationis, collatio illorum exterior fuit actus justitiæ erga Christum: Sed non stat actum exteriorem esse actum justitiæ, nisi etiam detur actus interior gaudens honestate justitiæ: Ergo voluntas executiva illorum, etiam fuit actus justitiæ, & consequenter merita Christi Domini 45.

pro motivo respexit; actus enim justitiæ, jus alterius respicit pro motivo: eo autem ipso quod actus voluntatis divinæ pro motivo respiciat merita, sub eisdem meritis cadit, & ab ipsis efficienter moraliter seu meritoriè causatur: Ergo de primo ad ultimum, non stat Christum nobis mereri omnes prædestinationis effectus, absque eo quod meruerit nostram prædestinationem, secundùm terminationem liberam activè consideratam, quam dicit ad creaturam. Argumenta quæ in contrarium fieri solent, loco citato proposita & soluta fuere, & ideò hîc prætermittuntur.

46. Ex dictis intelliges, Christum primum omnium prædestinatorum meritò appellari: Est enim caput omnium prædestinatorum, & nostræ prædestinationis finis, & exemplar, ut jam ostendimus: Sed caput est primum inter omnia membra, & ordine, & dignitate; finis etiam est priùs volitus & intentus, quàm ea quæ ad ipsum ordinantur; exemplar quoque præintelligitur ad exemplata, ut quid dignius & perfectius, præsertim si sit heterogeneum, & diversæ rationis, ut in præsenti contingit: Ergo Christus est omnium prædestinatorum primus, ideòque in Scriptura, *Primogenitus in multis fratribus*, appellatur.

ARTICVLVS III.

An Christus meruerit prædestinationem nostram, ut est comparativa, & electio unius præ alio?

47. LIcèt articulo præcedenti monstraverimus, Christum esse causam meritoriam nostræ prædestinationis, quia tamen illa potest considerari dupliciter, nimirum sub ratione simplicis dilectionis prædestinatorum, & sub ratione electionis, quâ ratione importat quod istis gloria conferatur præ aliis, id est aliis non electis ad gloriam, vel ab illa positivè exclusis: meritò hîc inquirimus, an Christus meruerit nostram prædestinationem, non solùm ut habet rationem simplicis dilectionis, sed etiam ut est comparativa, & electio unius præ alio? Quod ut magis declaretur.

48. Advertendum est, duobus modis posse concipi Christum meruisse prædestinationem hominum, prout est comparativa. Primò ut solùm meruerit comparationem formalem, nimirum ut aliqui præ aliis eligerentur confusè & indeterminatè. Secundò ut meruerit comparationem & designationem materialem, id est ut huic & illi nominatim, v. g. Petro & Paulo in particulari, merita sua applicarentur. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis propositæ sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, Christum meruisse prædestinationem nostram, sub ratione electionis consideratam; nec aliquorum vagè & indeterminatè, sed horum determinatè qui prædestinati sunt. Ita communiter docent Theologi, excepto Scoto, & Discipulis ejus, quos pauci ex Recentioribus sequuntur.

49. Prima pars conclusionis probatur primò ex illo Apostoli ad Ephes. 1. *Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Ubi *in Christo*, idem valere ac per Christum, seu per merita Christi, docent Patres Græci communiter, & ex Latinis Ambrosius, & D. Thomas ibi lect. 1. Unde sic arguo: Deus nos benedixit in Christo omni benedictione: Sed præcipua hominum benedictio consistit in prædestinatione illorum, quatenus est comparativa, seu prout est electio unius præ alio: Ergo hac benedictione prædestinatos benedixit in Christo: Sed Deum benedicere in Christo, est Christum benedictionem nobis mereri: Ergo meruit nobis Christus prædestinationem, etiam prout est comparativa, & electio unius præ alio.

Probatur secundò eadem pars: Merita Christi 50.
Domini fuerunt prævisa ante prædestinationem hominum, ut est comparativa, & electio unius præ alio, cùm ipse sit primus prædestinatorum & ordine & dignitate, ut constat ex dictis articulo præcedenti: Ergo talia merita fuerunt causa prædestinationis hominum comparativè, & prout est electio unius præ alio. Consequentia patet, nam omne quod prævisionem meritorum Christi supponit, potest esse illorum præmium; cùm habeant vim meritoriam simpliciter infinitam, & consequenter ad omne præmium sufficientem valorem; & aliunde quod in talem electionem ut in præmium referantur, deceat dignitatem Christi & congruat muneri Redemptoris: Ergo si merita Christi fuerunt prævisa ante prædestinationem hominum, ut est comparativa, & electio unius præ alio, illam sub hac ratione Christus meruit.

Secunda verò pars conclusionis, quæ asserit 51.
Christum non meruisse electionem aliquorum in communi, & vagè ac indeterminatè, sed horum determinatè & in particulari qui prædestinati sunt, probatur primò ex illo Christi ad Discipulos Joan. 15. *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos:* quæ verba de electione ad gloriam intelligit Augustinus de prædestinat. Sanct. cap. 19. & de corrept. & gratia cap. 7. dicens: *Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum.* Eodem modo ea interpretatur Divus Thomas ad Ephes. 1. lect. 1. & per illa explicat sententiam Pauli asserentis quod Deus elegit nos in Christo ante mundi constitutionem: Sed in illis verbis importatur specialis & determinata electio aliquorum in particulari, scilicet Apostolorum, aut Discipulorum Christi: Ergo Christus meruit prædestinatis electionem ad gloriam, non aliquorum vagè, sed horum in particulari & determinatè.

Deinde probatur eadem pars ab inconvenienti 52.
quod sequitur ex adversa sententia: Si enim Christus solùm meruisset electionem hominum in communi, seu vagè & indeterminatè, & non istorum in particulari, & determinatè præ aliis, non essent isti præ aliis specialiter ipsi obligati, quoad primam electionem ad gloriam, primamque prædestinatorum à reprobis discretionem: Sed hoc admitti non debet: Ergo non est asserendum, Christum meruisse duntaxat electionem prædestinatorum vagè & in confuso acceptam, & non specialem electionem istorum determinatè, præ aliis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

COntra istam conclusionem obiiciunt primò 53.
Adversarij: Electio prædestinatorum ad

gloriam, à Scriptura SS. Patribus vocatur gratuita, & reducitur ad beneplacitum voluntatis divinæ, & ostensionem bonitatis & gratiæ, ut in Tractatu de prædestinatione fusè ostendimus: Sed si merita Christi talem electionem præcessissent, ut motiva illius, ratio illius non fuisset solùm beneplacitum Dei, & ostensio suæ bonitatis & gratiæ erga electos, sed etiam merita Christi, & ostensio justitiæ erga ipsum: Ergo electio prædestinatorũ ad gloriam non est ex meritis Christi.

54. Confirmatur exemplo figuli & luti quo utitur Apostolus ad demonstrandam meram & gratuitam Dei voluntatem, in his eligendis, & illis relinquendis; sicut enim ex parte luti nulla est assignabilis ratio ut ex illo formetur vas in honorem, B vel in contumeliam, sed à solo pendet beneplacito figuli; ita ex parte hominum, nulla est ratio cur unus assumatur, & alter relinquatur, sed omnino dependet ex libero beneplacito Dei: At si Christus meruisset electionem prædestinatorum ad gloriam, aliqua esset ratio ex parte hominum cur à Deo eligerentur, præter divinam libertatem, videlicet merita Christi, quibus jus esset acquisitum hominibus, ut à Deo eligerentur: Ergo Christus non meruit prædestinatis electionem ad gloriam.

55. Respondeo electionem prædestinatorum ad gloriam, à Scriptura & SS. Patribus gratuitam appellari, non per comparationem ad Christum, C sed per respectum ad nos, quia nempe nullis nostris meritis præcedentibus, Deus nos ad gloriam elegit: sicut gratis nos justificari dicimur, *quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, justificationis gratiam promerentur*, ut asserit Tridentinum sess. 6. cap. 8. & hoc non obstante, tota nostra justificatio meritis Christi tribuitur. Ex quo patet responsio ad confirmationem, exemplum enim luti & figuli quo utitur D. Paulus, solùm valet ad declarandum, nullam ex parte nostri, prædestinationis aut divinæ electionis causam assignari posse, non autem probat, quod ex parte Christi, ratio nostræ prædestinationis & electionis non detur.

56. Dices, Prædestinatio nostra est tam gratuita, ac prædestinatio Christi: Sed hæc ita est gratuita, ut nec Christi nec alterius meritis facta sit: Ergo & nostra ita est gratuita, ut nec ex meritis Christi dependeat. Minor est Augustini libro de prædestinatione sanctorum cap. 15. Major etiam constat ex eodem S. Doctore ibidem, ubi docet quod prædestinatio Christi fuit exemplar nostræ prædestinationis, & quod sicut illa nulla merita supposuit, ita & ista ex nullis meritis processit: Ergo sentit prædestinationem nostram non minùs esse gratuitam, nec minùs à meritis independentem, quàm Christi prædestinationem.

57. Respondeo distinguendo Majorem: prædestinatio nostra est tam gratuita, ac prædestinatio E Christi, per comparationem ad nos, concedo majorem: per comparationem ad Christum, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Nec oppositum docuit Augustinus, solùm enim loco citato intendebat probare, nos prædestinari à Deo non ex nostris meritis, sed ex illius misericordia & amore, idque ostendit exemplo prædestinationis Christi, quam nulla Christi merita præcesserunt. *Ille homo* (inquit) *ut à Verbo Patri coæterno, in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod ejus bonum qualecumque præcessit? Quid egit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc* A *ineffabilem excellentiam perveniret?* &c.

Nec ex hoc quod Christi prædestinatio sit nostræ prædestinationis exemplar, sequitur debere 58. quoad omnia, in ratione gratiæ, & exclusione debiti, ipsi adæquari: ut enim docuit D. Thomas hic art. 3. ad 3. fuit exemplar heterogeneum & diversæ rationis; unde sicut ob hanc causam prædestinatio Christi excedit nostram in termino (nam illa ordinatur ad filiationem Dei naturalem, nostra verò ad adoptivam) ita ob eandem rationem excedit illam in modo, & in ratione gratuitæ & liberalis; nam Christi prædestinatio nulla omnino merita condigna supposuit, nostra verò ex meritis Christi non solùm condignis, sed B etiam superexcedentibus, processit. Unde sicut hic discursus non valet: Prædestinatio nostra est exemplata à prædestinatione Christi: Sed hæc in ordine executionis non cadit sub merito condigno alicujus: Ergo nec nostra in eodem ordine alicujus meritum condignum supponit. Ita nec valet ista ratiocinatio: Prædestinatio nostra est exemplata à prædestinatione Christi: Sed hæc in ordine intentionis, & prout est electio humanitatis assumptæ ad unionem hypostaticam, nulla omnino merita nec propria nec aliena supponit: Ergo & nostra prædestinatio, ut spectat ad ordinem intentionis, & ut dicit electionem prædestinatorum ad gloriam, ita est gratuita, ut nec à C nostris, nec à Christi meritis dependeat.

Objicies secundò: Meritum Christi fuit effectus electionis efficacis prædestinatorum ad glo- 59. riam: Ergo talis electio non fuit præmium meritorum Christi. Consequentia patet, tum quia principium meriti, sub eodem merito cadere non potest: Tum etiam, quia non ob aliam rationem, justorum merita non causant ipsorum electionem ad gloriam, nisi quia ex illa imperantur, & ab illa procedunt: Ergo si merita Christi quibus salutem prædestinatis meruit, processerunt ex efficaci electione illorum ad gloriam, talis electio merita Christi antevertit, & ab illis causari nequit. Antecedens verò probatur: Voluntas efficax me- D dij efficaciter conducentis ad finem, est effectus volitionis finis, & ab ea imperatur: Sed merita Christi sunt media ad salutem & electionem prædestinatorum, cùm ad illam efficaciter conducant: Ergo ab ea imperantur, & sunt effectus illius. Qua ratione in Tractatu de prædestinatione ostendimus, merita hominum à Deo prævisa non causare electionem prædestinatorum ad gloriam, quia cùm sint media ad illam conducentia, illius volitionem supponunt, & ab ea imperantur, subindeque non sunt illius causæ, sed effectus.

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem, concessa Majori, nego Minorem: 60. nam licèt merita Christi efficaciter conducant ad E salutem electorum, non tamen conducunt ut media ex illius amore electa, sed ut causæ specialem electionem salutis æternæ inferentes: non autem omne efficaciter conducens ad aliud, illius amorem debet supponere, & ex illius intentione imperari, sed tantùm quod ut medium assumitur; cùm enim medium ratione finis ametur, sicut conclusio ratione præmissarum cognoscitur, debet ut efficaciter eligatur, amorem efficacem finis supponere, & imperari ex illius intentione efficaci; sicut conclusio, quia ratione principiorum cognoscitur, ut certò cognoscatur, debet supponere certam principiorum cognitionem; & ut evidens sit conclusionis cognitio, præsupponi debet evidens notitia principiorum: causa verò,

etsi in ordine ad effectum ametur, non tamen ratione effectûs amatur, & ideò illius amorem non supponit, sed infert.

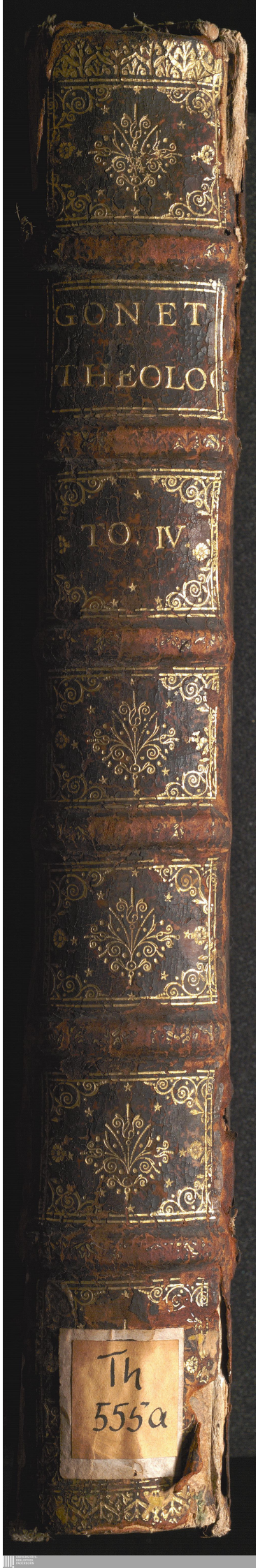
61. Objicies tertiò: Christus Joan. 17. fatetur prædestinatos sibi datos esse à Patre, ait enim: *Pater sancte, serva eos in nomine meo quos dedisti mihi*: Sed si Christus prædestinatorum electionem meruisset, illi non possent dici cum proprietate Christo dati à Patre, quod enim propter merita retribuitur, non dicitur propriè donari: Ergo; Christus prædestinatorum electionem non meruit, sed illa fuit omnino liberalis & gratuita, etiam per comparationem ad ipsum.

62. Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam Paulus ad Philip. 2. docet Christum per humilitatem & obedientiam, sui nominis exaltationem meruisse, ait enim: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod & Deus exaltavit illum*, & tamen statim subdit, ei donatum fuisse à Deo nomen quod est super omne nomen: Ergo licèt Christus prædestinatorum electionem meruerit, hoc tamen non obstat quominus prædestinati ipsi à Patre dati dicantur. Ratio est, quia quod in radice est A indebitum, quamvis proximè debeatur, potest dici propriè donatum: electio verò prædestinatorum ad gloriam, quamvis meritis Christi proximè debita sit, in radice tamen omne debitum excludit; quia voluntas Dei quâ inspiravit Christo meritum nostræ electionis, illumque ut mereretur applicuit, fuit omnino liberalis, & ad istam voluntatem, tanquam ad primam radicem, meritum Christi reducitur.

Quæ docet D. Thomas quæst. 25. de adoratione Christi, facilia sunt, & solâ textûs lectione 63.
percipi possunt, unde his prætermissis, & reliquis quæ sunt de vita & morte Christi, agendum
B est de sacramentis, quæ sunt uberrimi gratiæ rivi, & fontes Salvatoris, ab Isaïa Propheta prænuntiati, dum in suo dicit Cantico: *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris*. Omnes ergo sitientes venite ad aquas illas spirituales & divinas, quæ per sacra illa canalia, & cœlestes aquæductus, continuo fluxu nobis communicantur. *Haurite aquas* (inquit Hieronymus) *non de fontibus fluminis Ægypti, sed de fontibus Iesu, qui in Evangelio clamabat, si quis sitit, veniat ad me, & flumina de ventre ejus exibunt.*

Finis Tomi IV. Clypei Theologiæ Thomisticæ contra novos ejus impugnatores.




GONET
THEOLOG
TO. IV.
Th
555a

